

# Die Kraft der Jugend und Die Vielfalt der Übergangsphasen

Eine historisch-anthropologische Auswertung  
von Korankomentaren des 10. bis 15. Jahrhunderts<sup>1</sup>

von  
*Syrinx von Hees, Bonn*

Jeder hat seine eigene Vorstellung von Jugend und seine eigenen Erfahrungen damit gemacht. Ohne Zweifel unterscheiden sich auf individueller Ebene zur gleichen Zeit und am gleichen Ort Wahrnehmung und Erleben dieser Lebensphase, die biologisch betrachtet doch eigentlich alle Menschen mehr oder weniger ähnlich durchleben müssen, auch wenn selbst in dieser Hinsicht ein historischer Wandel konstatiert wurde. So senkte sich das Durchschnittsalter der Geschlechtsreife in Europa zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert deutlich von ca. 17 auf ca. 13 Jahre.<sup>2</sup> Das individuelle Denken und Empfinden ist jedoch nicht nur von dem eigenen Körper abhängig, sondern auch von den in unserer Gesellschaft gängigen Vorstellungen über Jugend und damit verbundenen gesellschaftlich vorgegebenen Rahmenbedingungen.

So wird Jugend heute – zumindest in Europa – allgemein als eine Übergangsphase zwischen Kindheit und Erwachsensein wahrgenommen; als eine Umbruchsphase, die meist mit problematischen Erscheinungen assoziiert wird, einerseits im Umgang mit dem eigenen sich verändernden Körper (Pubertät), andererseits im Umgang mit den Autoritäten (Rebellion, Idealismus). Die Jugendzeit dient heute in erster Linie der Ausbildung und ist daher eine Zeit vor der vollen Erwerbstätigkeit und der eigenen Familiengründung. Damit ist sie einerseits mit einer über die Kindheit fortwährenden (finanziellen) Abhängigkeit verbunden, andererseits in der Regel frei von der Verantwortung für andere und somit im Idealbild auch eine sorgenfreie Zeit der Freiheit und des Vergnügens.

---

<sup>1</sup> Meinen herzlichen Dank möchte ich Malek Sharif, Marie-Christine Heinze, Ralf Elger, Elena Smolarz, Thomas Bauer und Stefan Wild ausdrücken, die alle diesen Text in unterschiedlichen Stadien kritisch lasen und mir durch ihre Diskussion viele Anregungen gaben.

<sup>2</sup> Mitterauer: *Sozialgeschichte der Jugend* (1983), 10-15.

Seitens der Juristen sind eindeutige Grenzen gezogen worden, die uns gewisse Eckdaten für den Handlungsrahmen heutiger Jugendlicher geben. So tritt in Deutschland mit Vollendung des 18. Lebensjahres die Volljährigkeit ein.<sup>3</sup> Eine beschränkte Geschäftsfähigkeit wird dem Minderjährigen bereits ab seinem 7. Lebensjahr zugebilligt.<sup>4</sup> Das Strafgesetzbuch sieht Sondervorschriften für Jugendliche – definiert als 14 bis 18 Jährige – und Heranwachsende – definiert als 19 bis 21 Jährige – vor.<sup>5</sup> In diesen Lebensphasen wird die sittliche und geistige Entwicklung des Individuums bei der Strafbemessung und Art der Bestrafung berücksichtigt.<sup>6</sup> Es gibt aber auch andere numerische Definitionen. So gelten für die Deutsche Shell Jugendstudie 12 bis 25 Jährige als Jugendliche.<sup>7</sup> Auf internationaler Ebene betrachten etwa die Vereinten Nationen 15 bis 24 Jährige als Jugendliche.<sup>8</sup>

Historiker der europäischen Geschichte untersuchen seit einiger Zeit den Wandel der Jugendbilder und der gesellschaftlichen Position von Jugendlichen im Laufe der Geschichte.<sup>9</sup> Bislang geschah dies in erster Linie im Rahmen einer Sozialgeschichte. Der neuere Forschungsansatz der Historischen Anthropologie zielt in besonderer Weise auf die zeitlich und räumlich unterschiedlichen Vorstellungen von Jugend ab. Vertreter dieser Disziplin sehen Untersuchungen über die menschlichen Lebensphasen wie Kindheit, Jugend und Alter als zentrale Themen historisch-anthropologischer Forschung.<sup>10</sup> Historisch arbeitende Anthropologen sind sich zwar bewusst, dass diese Lebensphasen zu einem gewissen Grad von den biologischen Veränderungen des menschlichen Körpers abhängen, darüber hinaus aber ganz wesentlich gesellschaftlich und kulturell konstruiert sind.<sup>11</sup> Idealerweise stehen im Zentrum dieses Forschungsinteresses

<sup>3</sup> Bürgerliches Gesetzbuch § 2.

<sup>4</sup> Bürgerliches Gesetzbuch § 104 und § 110. Damit ist er auch für eine schädigende Handlung verantwortlich, wenn er die „zur Erkenntnis der Verantwortlichkeit erforderliche Einsicht“ hatte; Bürgerliches Gesetzbuch § 828.

<sup>5</sup> Strafgesetzbuch § 10 und Jugendgerichtsgesetz § 1.

<sup>6</sup> Jugendgerichtsgesetz § 3 und § 105.

<sup>7</sup> Deutsche Shell Holding: *15. Shell Jugendstudie* (2006).

<sup>8</sup> UN: *World Youth Report 2005*, Technical Note auf S. X.

<sup>9</sup> Feilzer: *Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft* (1971); Gillis: *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations 1770-Present* (1974); Mitterauer: *Sozialgeschichte der Jugend* (1983); Levi und Schmitt (Hg.): *Geschichte der Jugend. Band I: Von der Antike bis zum Absolutismus. und Band II: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (1996 und 1997); Horn, Christes und Parmentier (Hg.): *Jugend in der Vormoderne. Annäherungen an ein bildungshistorisches Thema* (1998).

<sup>10</sup> Vgl. etwa den Abschnitt über Lebensphasen: Kindheit, Jugend, Alter in: Dressel: *Historische Anthropologie* (1996), 102-109; den Abschnitt über Jugend und Alter in: Maurer: *Historische Anthropologie* (2003), 362-368; und die Abschnitte über Lebensalter und Tod und Kindheit und Jugend in: Reinhard: *Lebensformen Europas* (2004), 174-183 und 227-265.

<sup>11</sup> Vgl. etwa die Abgrenzung der Historischen von der Biologischen und Philosophischen Anthropologie bei Dressel: *Historische Anthropologie* (1996), 29-40.

Individuen, deren subjektive Wahrnehmungen, Emotionen und Handlungsspielräume aufgezeigt werden sollen. Eine herausragende Quellengattung für diese Art von Fragen stellen daher Selbstzeugnisse (Autobiographien, Briefe, Tagebücher, Reiseberichte oder Interviews etc.) dar, die in besonderer Weise Einblick in individuelle Lebensansichten und Lebensweisen geben.<sup>12</sup>

Dabei ist es jedoch klar, dass wie für die Gegenwart auch für die Menschen der Vergangenheit gilt, dass das individuelle Denken und Empfinden von den gesellschaftlich verbreiteten Vorstellungen über Jugend geprägt und von den ausgehandelten Rahmenbedingungen für Jugendliche abhängig ist. Um eine individuelle Erfahrung als solche begreifbar zu machen, ist es daher notwendig, sie in ihren gesellschaftlichen Kontext einzuordnen. Hierfür muss der forschende Blick auf die Konstruktion von Vorstellungen (in diesem Fall über Jugend) in verschiedenen von der jeweiligen Gesellschaft geführten Diskursen gerichtet werden. Über Jugend kann in besonders vielen Diskursen gesprochen werden. So stellen Mediziner vielleicht Überlegungen zu diesem Thema an oder Juristen diskutieren über Verhaltensregeln, Pädagogen und Theologen machen sich wohl ihre Gedanken, möglicherweise auch Literaten oder Politiker und viele andere. Jede der hier genannten Berufsgruppen steckt durch ihre Diskurse den möglichen Handlungsrahmen eines Individuums ab, das dort lebt, wo diese Diskurse herrschen. Die Untersuchung eines oder mehrerer Diskurse über Jugend, die zu einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort geführt wurden, sollten es daher erlauben, allgemein verbreitete Vorstellungen zur Jugend in der untersuchten Gesellschaft herauszuarbeiten und damit den gesellschaftlichen Handlungsspielraum des Einzelnen auszuleuchten.<sup>13</sup> Ein solcher Forschungsansatz kann im Unterschied zur Historischen Anthropologie als Mentalitäts- beziehungsweise Vorstellungsgeschichte bezeichnet werden.<sup>14</sup>

Diese Bezeichnungen dienen hier vor allem dazu, die beiden Forschungsinteressen (Individuum/gesellschaftlicher Handlungsspielraum) deutlich von einander zu trennen. Es soll jedoch auch in besonderer Weise ihre Abhängigkeit untereinander unterstrichen werden. Wenn man sich für das Individuum

---

<sup>12</sup> Vgl. Maurer: *Historische Anthropologie* (2003), 297-301. Er spricht hier vom primären Kreis der Korporalität.

<sup>13</sup> Vgl. Maurer: *Historische Anthropologie* (2003), 301-305. Er spricht hier von einem sekundären und tertiären Kreis der Sozialität einerseits und der Kulturalität andererseits, die ich hier zusammenfasse. (Für Maurer würde der juristische Diskurs in den Bereich der Sozialität fallen, der religiöse dagegen in den Bereich der Kulturalität. Diesen Unterschied mache ich nicht.)

<sup>14</sup> Vgl. Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte* (2001), 221-231; Kortüm: *Menschen und Mentalitäten* (1996), 13-33; Goetz: „Vorstellungsgeschichte“ (1979), 253-271. – Speziell zum Thema „Jugend“, siehe die Beiträge von Ines Stahlmann, Klaus Arnold und Beatrix Bastl zu den Lebensaltern in Antike, Mittelalter und Neuzeit in: Dinzelbacher (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte* (1993), 208-230.

interessiert, dann reicht die Untersuchung der individuellen Ebene allein nicht aus, sondern bedarf zwangsläufig der Darstellung des gesellschaftlichen Handlungsraums, um in ihrer Individualität wahrnehmbar zu werden.

Innerhalb der Islamwissenschaft sind derartige Fragen noch nicht oft gestellt worden. Immerhin gibt es im Zusammenhang mit den menschlichen Lebensphasen mittlerweile eine ganze Reihe von Untersuchungen zur Kindheit.<sup>15</sup> Zur Jugend existieren solche Forschungen jedoch nicht.<sup>16</sup> Das heißt, Fragen zur Jugend in der Vormoderne im arabisch-islamischen Kulturraum wurden bislang weder aus sozialhistorischer, mentalitätsgeschichtlicher oder historisch-anthropologischer Perspektive gestellt. In einer solchen Situation scheint es mir angebracht, zunächst das Forschungsinteresse auf die in der Gesellschaft diskutierten Vorstellungen von Jugend zu richten, mithin den möglichen Handlungsspielraum eines Individuums abzustecken. In einem weiteren Schritt wäre es dann erstrebenswert anhand anderen Materials so weit möglich individuelle Auseinandersetzungen mit diesen Vorstellungen und den gegebenen Handlungsrahmen zu erkunden. Um nun die in der Gesellschaft diskutierten Vorstellungen zu erfahren, halte ich es aus methodischen Gründen für wichtig, sich nicht in der Vielfalt eher zufällig zusammengetragener Informationen aus unterschiedlichsten Textarten zu ergehen und diese etwa zu einem Bild über „Jugend im Islam“ zusammenzustellen.<sup>17</sup> Im Folgenden beschränke ich mich daher bewusst auf einen ganz spezifischen Diskurs im arabisch-islamischen Kulturraum. Das Ziel dieses Aufsatzes richtet sich also auf die Erforschung gesellschaftlich verbreiteter Vorstellungen über Jugend, dies allerdings nur innerhalb eines einzigen spezifischen Diskurses.

Als Quellengattung für diese erste Untersuchung zur Jugend in der Vormoderne habe ich Korankommentare ausgewählt. Ziel eines Korankommentators ist es, den koranischen Text zu erklären, indem mögliche Interpretati-

<sup>15</sup> Rosenthal: „Child Psychology in Islam“ (1952); Adamek: *Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter* (1968); Motzki: „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im frühen Islam“ (1985); Motzki: „Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters“ (1986); Motzki: „Muslimische Kinderehen in Palästina während des 17. Jahrhunderts“ (1987); Giladi: *Children of Islam* (1992); Giladi: „The Child Was Small... Not So the Grief for Him“ (1993); Giladi: „Gender Differences in Child Rearing and Education“ (1995); Giladi: „Islamic Consolation Treatises for Bereaved Parents“ (1995); Giladi: „Şaghîr“ (1995); Reynolds: „Childhood in One Thousand Years of Arabic Autobiography“ (1997); Giladi: *Infants, Parents and Wet Nurses* (1999); Glander: *The Oriental Child* (2001); Bauer: „Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubātah’s *Kindertotenlieder*“ (2003); Giladi: „Children“ (2005). Vgl. die Diskussion einiger dieser Untersuchungen in der Einleitung, 26-31.

<sup>16</sup> Heine: „Kinder und Jugendliche im Islam“ (1998), 43-54, gibt in erster Linie die Forschungen zur Kindheit wieder. Interessante Einblicke in jugendliche Lebensformen gewährt Irwin: „Futuwwa“, ohne jedoch das Phänomen der Jugendlichkeit wirklich zu diskutieren.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die Diskussion in der Einleitung zu dem Beitrag von Adamek, 28-29.

onen zusammengestellt werden. Dafür werden üblicherweise die Erklärungen Vers für Vers oder Wortgruppe für Wortgruppe, wenn nicht Wort für Wort gegeben. Jeder Exeget muß sich also auf den koranischen Text beziehen, von dem er ausgeht. Außerdem bezieht er sich auf seine Vorgänger, so dass die Gattung *tafsīr* (Korankommentar) in besonderer Weise einen intertextuell verknüpften Diskurs darstellt. Als methodisches Werkzeug der Exegese verwenden die Kommentatoren Worterklärungen, Paraphrasen und Erweiterungen, die sich zum Teil aus anderen Wissenschaften wie der Sprachwissenschaft oder der Geschichte herleiten.<sup>18</sup>

Meiner Meinung nach ist es gerade auf Grund der besonderen Vergleichbarkeit dieser theologischen Texte möglich, sie als Quelle für die Erforschung von Vorstellungen heranzuziehen, indem man sie gewissermaßen gegen den Strich liest. Jeder Kommentator verfasst seinen eigenen Kommentar, in den seine persönlichen wissenschaftlichen Interessen ebenso einfließen wie allgemein verbreitete Vorstellungen der spezifischen Gesellschaft, in der dieser Theologe lebte. Durch einen systematischen Vergleich der Diskussion über Jugend in unterschiedlichen Korankommentaren über mehrere Jahrhunderte hinweg sollte es also möglich sein, die dabei zum Vorschein kommende allgemeine Vorstellung über Jugend seitens der vormodernen Theologen zu beschreiben, sowie deren Unterschiede aufzuzeigen. Deswegen beschränke ich mich zeitlich weniger stark, klammere allerdings die ersten islamischen Jahrhunderte aus und ziehe Tafsīrwerke aus dem 10. bis zum 15. Jahrhundert heran, deren Kommentare zu einigen ausgewählten Koranversen miteinander verglichen werden. Ob diese Methode für das Thema der Jugend wirklich zu einem Ergebnis führt, muß am Ende der Untersuchung noch einmal gefragt werden.

Eine letzte Vorüberlegung halte ich für erforderlich. Es scheint bei jeder vorstellungsgeschichtlichen Frage wichtig, den Begriff von dem Phänomen wie wir es uns heute vorstellen zu unterscheiden.<sup>19</sup> Im Hinblick auf die Frage nach „Jugend“ in der vormodernen arabisch-islamischen Kultur ergibt sich diese Unterscheidung zwangsläufig, denn der Begriff „Jugend“ – wie noch zu zeigen sein wird – bezeichnet etwas wesentlich anderes, als die von uns heute darunter

<sup>18</sup> Zur Geschichte der Koraninterpretation und speziell zur Diskussion über *tafsīr* als Textgattung, siehe: Goldziher: *Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920); Rippin (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān* (1988); und darin speziell: McAuliffe: „Quranic Hermeneutics“; Heath: „Creative Hermeneutics“ (1989); Calder: „Tafsīr from Tabarī to Ibn Kathīr“ (1993); Rippin: „Tafsīr“ (2000); Gilliot: „L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan“ (1999); Forster: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese* (2001); Gilliot: „Exegesis of the Qurʾān: Classical and Medieval“ (2002).

<sup>19</sup> Vgl. hierzu auch Goetz: „Wahrnehmung“ der Arbeit als Erkenntnisobjekt der Geschichtswissenschaft“ (2006).

vorgestellte Übergangsphase vom Kind zum Erwachsenen. Es gibt also zwei Möglichkeiten, sich Vorstellungen von „Jugend“, wie sie in den vormodernen Korankomentaren zum Ausdruck kommen, zu nähern. Zum einen kann untersucht werden, was der Begriff „Jugend“ für die Theologen bedeutet. Zum anderen kann untersucht werden, ob – und wenn, wie – die Theologen über eine Übergangsphase zwischen Kindheit und Erwachsensein sprechen. Im Folgenden will ich beide Wege getrennt von einander beschreiten und habe daher den vorliegenden Aufsatz in zwei eigenständige Teile über ‚Die Kraft der Jugend‘ und ‚Die Vielfalt der Übergangsphasen‘ gegliedert.

## Teil 1: Die Kraft der Jugend

### 1. Der Begriff *šabāb* in Korankomentaren des 10. bis 15. Jahrhunderts

*Šabāb* ist heute der gängige arabische Begriff für „Jugend“<sup>20</sup> und scheint uns auch im Zusammenhang mit vormodernen Texten keine Übersetzungsschwierigkeiten zu bereiten.<sup>21</sup> *Šabāb* ist „einfach“ die Jugend und ein bekanntes Motiv aus der vormodernen arabischen Literatur. In unzähligen Gedichten wird das Glück der Jugendtage beschworen und der Verlust der Jugend beklagt.

Laß mich meine Freuden fortführen, bevor sie ganz bald entrinnen, /  
denn die fortziehende Jugend (*šabāb*) verabschiedet sich bereits.  
Denn, was ist das Leben ohne Gesundheit, Jugend (*šabāb*) / ein Glas  
Wein und die Nähe zu einem passenden Geliebten?  
Wer Kenntnis hat von der Zeit, wird sich von ihr nicht täuschen lassen. /  
Beeile dich mit den Vergnügungen, ehe die Beklemmung der Brust  
entritt!<sup>22</sup>

Die Jugend (*šabāb*) in diesen Gedichten ist schön, gut, lobenswert und wertvoll, voll Kraft und Stärke und verspricht Freude, Genuß, Wohlleben, Zufriedenheit und Liebe.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Vgl. etwa die Übersetzung des UN *World Youth Report 2005* ins Arabische; außerdem Wehr: *Arabisches Wörterbuch, Arabisch-Deutsch* (1990), 628: „*šabāb*: Jugend, Jugendlichkeit; Jünglinge, junge Männer, Jugendliche“.

<sup>21</sup> Wahrmund: *Handwörterbuch* (1898), 955: „*šabāb*: das Heranwachsen, Jugend, Vollkraft“.

<sup>22</sup> Al-Irbilī (gest. 692/1293): *Al-Tadhkira al-fahriyya* (1984), 58.

<sup>23</sup> Vgl. Arazī: „Al-*Shayb* wa'l-*shabāb*“ (1997), 383-388.

Obwohl also der Begriff *šabāb* unproblematisch zu sein scheint, soll im Folgenden untersucht werden, ob dieses Wort von den von mir als Quelle ausgewählten Exegeten des 10. bis 15. Jahrhunderts verwendet wird und wenn, dann mit welcher Bedeutung. Zunächst sei festgehalten, dass das Wort *šabāb* im Koran selbst nicht vorkommt. Es gibt also keinen „Jugendvers“ mit dem diese Untersuchung beginnen könnte. Es gibt jedoch andere Stellen im Koran, die von den Theologen mit dem Begriff *šabāb* erklärt werden. Daran zeigt sich schon, dass die Theologen aus ihrem gesellschaftlichen Umfeld Begriffe aufgreifen und unabhängig vom koranischen Text in den Korankommentar einfließen lassen. Einige solcher Verse sollen im Folgenden genauer untersucht werden.

### 1.1. Jugend, die Lebensphase der Kraft

In mehreren Koranversen wird auf die Entwicklungsstufen des Menschen hingewiesen.<sup>24</sup> In Sure 30 Die Byzantiner (*ar-Rūm*) Vers 54 geschieht dies in besonders einfacher und prägnanter Form:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾

{Gott ist es, der euch geschaffen hat aus Schwäche. Hierauf ließ er nach Schwäche Kraft eintreten. Hierauf ließ er nach Kraft Schwäche und Weißes Haar eintreten. Er schafft, was er will und er ist der Allwissende, der Allmächtige.}<sup>25</sup>

Hier wird eine biologische Lebenskurve in drei Phasen vorgestellt, von einem Zustand der Schwäche, zu einem Höhepunkt der Stärke, zurück zu einem (anderen) Zustand der Schwäche. Um es gleich vorweg zu nehmen: Von den elf untersuchten Korankommentatoren bezeichnen fast alle den in diesem Koranvers durch die Kraft definierten Höhepunkt des Lebens als *šabāb*.

Der sogenannte *Tafsīr Ibn ‘Abbās* in der Überlieferung des ad-Dīnawarī (gest. 308/920)<sup>26</sup> definiert den Inhaber der Kraft als „*rağul<sup>an</sup> šābb<sup>an</sup> qawwīyy<sup>an</sup>*“

<sup>24</sup> Vgl. hierzu Ebrahim: „Biology as the Creation and Stages of Life“ (2001), 229-232.

<sup>25</sup> Hier meine eigene Übersetzung in Anlehnung an die Übersetzungen von Paret: *Der Koran* (2001), 311; und Khoury: *Der Koran* (1987), 286; und Rückert: *Der Koran* (2001), 304-305.

<sup>26</sup> Siehe zur Diskussion um diesen Text Rippin: „Tafsīr Ibn ‘Abbās and Criteria for Dating Early Tafsīr Texts“ (1994).

(jugendlicher, kräftiger Mann)“ und die anfängliche Schwäche als schwachen Spermatropfen.<sup>27</sup> At-Ṭabarī (gest. 310/923)<sup>28</sup> spricht von einem „gesunden (ebenenmäßigen) Menschen (*bašar<sup>am</sup> sawiyy<sup>am</sup>*)“. Die Zeit davor benennt er als *šigar* (Kleinkindalter) und *tuḫūla* (Kindheit). In Abgrenzung zum Alter schreibt er:

Nachdem ihr in eurer Jugend (*fī šabābikum*) Stärke besaßt, folgt die Weißhaarigkeit.

Zum Abschluß betont er diese beiden Pole: *quwwa/šabāb* (Kraft/Jugend) im Gegensatz zu *daʿf/šayb* (Schwäche/Alter).<sup>29</sup> Für al-Bağawī (gest. 516/1122)<sup>30</sup> ist *šabāb* die Zeit der Kraft (*waqtu l-quwwa*). Davor liegt die Kindheit (*tuḫūla*). Auch er verweist am Ende auf den bipolaren Gegensatz zwischen *quwwa/šabāb* und *daʿf/šayb*.<sup>31</sup> Al-Qurṭubī (gest. 671/1272)<sup>32</sup> erklärt: {Hierauf ließ er nach Schwäche Kraft eintreten}<sup>33</sup> bedeute *aš-šabība* (die Jugendlichkeit). Am Anfang widerfährt dem Menschen das Säuglings- und Kleinkindalter (*tuḫūla* und *šigar*).<sup>34</sup> Al-Bayḏāwī (gest. ca. 700/1300)<sup>35</sup> beschreibt den Zustand der Kraft an dieser Stelle ganz anders: Er treffe ein, wenn man die Geschlechtsreife (*hulum*) erreiche oder wenn sich der Geist mit dem Körper verbinde, (ein Augenblick, dessen Eintreten gewöhnlich während der Schwangerschaft angenommen wird)<sup>36</sup>. Am Ende erwähnt aber auch er das Gegensatzpaar *quwwa/šabāb* versus *daʿf/šayb*.<sup>37</sup> Auch für al-Ḥāzin (gest. 741/1341)<sup>38</sup> ist *šabāb* die Zeit der Kraft (*waqtu l-quwwa*), die der Schwäche der Kindheit (*aš-šigar*) folgt, deren Entwicklung von einem

<sup>27</sup> Dīnawarī: *Tanwīr al-miqbās*, S. 298.

<sup>28</sup> Bosworth: „Ṭabarī“ (2000), 11-15; zu seinem Korankommentar vgl. Loth: „Ṭabarī's Korancommentar“ (1881); Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranlegung* (1920), 85-98; Gilliot: *Exégèse, langue et théogogie en Islam. L'exégèse coranique de Tabarī* (1990); Calder: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr“ (1993); Tayob: „An analytical survey of al-Ṭabarī's exegesis of the cultural symbolic construct of fitna“ (1993); Gilliot: „L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan“ (1999), 135-137; Forster: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese* (2001), 45-56.

<sup>29</sup> Ṭabarī: *Ġāmi' al-bayān*, Bd. 9, Teil 21, S. 56-57.

<sup>30</sup> Robson: „Bağhawī“ (1960); Calder: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr“ (1993); Riddell: „The Transmission of Narrative-Based Exegesis in Islam“ (1997); Gilliot: „L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan“ (1999), 143-144.

<sup>31</sup> Bağawī: *Ma'ālim at-tanzīl*, Bd. 3, Teil 21, S. 487.

<sup>32</sup> Arnaldez: „Qurṭubī“ (1986); Calder: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr“ (1993).

<sup>33</sup> Im Folgenden signalisieren diese „Blümchenklammern“ immer ein Koranzitat.

<sup>34</sup> Qurṭubī: *Al-Ġāmi'*, Bd. 14, S. 46.

<sup>35</sup> Robson: „Bayḏāwī“ (1960); Gilliot: „L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan“ (1999), 160-162; Forster: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur'ānexegese* (2001), 85-92.

<sup>36</sup> Vgl. Musallam: *Sex and society in Islam* (1983), 53-59.

<sup>37</sup> Bayḏāwī: *Anwār at-tanzīl*, Bd. 2, S. 250.

<sup>38</sup> Eroğlu: „Ḥāzin, Ali b. Muhammed“ (1998); Riddell: „The Transmission of Narrative-Based Exegesis in Islam“ (1997), 65-69.

äußerst schwachen Beginn vom Fötus über das Neugeborene zum Entwöhnten beschrieben wird. {Er schafft, was er will} erklärt auch er, bedeute hier: von der Schwäche und der Stärke, von der Jugend und dem Alter. Al-Ḥāzin sieht zu Beginn seines Kommentars in diesem Vers einen Hinweis auf die Lebensphasen, wörtlich „die Zustände des Menschen (*aḥwālu l-insān*)“. Am Ende hält er es für nötig, darauf hinzuweisen, dass dies keine natürlichen Ereignisse seien, sondern solche, die abhängig sind vom Willen und der Macht Gottes.<sup>39</sup> Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373)<sup>40</sup> meint, Gott verweise in diesem Vers darauf, dass sich der Mensch in seiner körperlichen und / oder charakterlichen Konstitution von einem Zustand zum nächsten entwickle.<sup>41</sup> Seine Ausführungen stellen insofern im Vergleich zu den bislang angeführten Korankommentatoren eine Ausnahme dar, als er besonders detailliert einzelne Phasen unterscheidet. Von der Entwicklung über Erde, Sperma, Blut- und Fleischklumpen, Knochen zu Fleisch bis zur Geburt, bei der der Mensch schwach, zart und kraftlos sei.<sup>42</sup> Nun wachse er heran (*šabba* als Verb bedeutet hier wohl in erster Linie die Zunahme an Kraft), und zwar werde aus dem Kind (*ṣagīr*) ein Junge (*ḥadaṭ*), dann ein Pubertätstierender (*murāhiq*) und schließlich ein junger Mann (*šābb*). Das sei dann die im Vers genannte {Kraft nach Schwäche}. *Šabāb* ist also auch für Ibn Kaṭīr der Höhepunkt der Kraft. Danach beginnt dann der Verlust und dabei würden insbesondere „der Eifer (*himma*), die körperliche Bewegung (*ḥaraka*) und die Gewalttätigkeit (*baṭṣ*)“ schwächer werden und die Haarlocken weiß“. Er verweist aber darauf, dass sich bei diesem Wandlungsprozess sowohl die äußeren als auch die inneren Eigenschaften verändern würden.<sup>43</sup> Ṭa‘ālibī (gest. 873/1468)<sup>44</sup> geht – wie andere vor ihm – auf die Möglichkeit ein, die Schwäche in diesem Vers je nach Vokalisation, nämlich *ḍuʿf* auf den Körper (*badan*) und *ḍaʿf* auf den Verstand (*‘aql*) zu beziehen. Er fährt fort, wenn man in diesen Versen die körperlichen Zustände (*ḥālu l-ḡism*) suche, dann stehe die Kraft (*quwwa*) für die Jugendlichkeit (*šabība*) und die zupackende Stärke (*šiddatu l-asr*).<sup>45</sup> Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass Suyūṭī (gest. 911/1505)<sup>46</sup> zu diesem Vers nur die Schwäche kommentiert.<sup>47</sup>

<sup>39</sup> Ḥāzin: *Lubāb al-taʿwīl*, Bd. 3, S. 519. Vgl. hierzu Gwyne: „Youth and Old Age“ (2006).

<sup>40</sup> Laoust: „Ibn Kaṭīr“ (1971); McAuliffe: „Quranic Hermeneutics“ (1988); Calder: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr“ (1993).

<sup>41</sup> *Yanbahu taʿālā ‘alā tanaqqūli l-insāni fī aṭwāri l-ḥalqi ḥālan baʿda ḥālin*.

<sup>42</sup> Vgl. hierzu hierzu Ebrahim: „Biology as the Creation and Stages of Life“ (2001).

<sup>43</sup> Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 6, S. 327.

<sup>44</sup> Anonymer, als (Ed.) markierter Text: „Ṭha‘ālibī“ (2000).

<sup>45</sup> Ṭa‘ālibī: *Ġawāhir al-ḥisān*, Bd. 3, S. 204.

<sup>46</sup> Geoffroy: „Suyūṭī“ (1997); Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranlegung* (1920), 64-65; Calder: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr“ (1993); Forster: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese* (2001), 111-116.

<sup>47</sup> Suyūṭī: *Ad-Durar al-manṭūr*, Bd. 6, S. 501.

Ohne Zweifel wird in diesen Korankommentaren der wohl in erster Linie als körperlich verstandene Höhepunkt an Lebenskraft als *šabāb* bezeichnet. Wenn wir *šabāb* mit Jugend übersetzen, verstehen diese Theologen darunter keine Übergangsphase von der Kindheit zum Erwachsensein, sondern den Scheitelpunkt im Leben, der in dem Sinne einen Bruch darstellt, als bis zu diesem Punkt die (körperliche) Kraft zu- und ab dann wieder abnimmt.

Jugend als Übergangsphase in unserem heutigen Sinn wird in der Mehrheit der Kommentare zu diesem Vers nicht beschrieben. Hierzu gibt es aber einige Ausnahmen, zu denen auch Ibn Kaṭīr gehört, der – wie schon gezeigt – zwischen Kindheit (*siġar*) und Jugend (*šabāb*) den Zustand des Jungen (*ḥadaṭ*) und des Pubertierenden (*murāḥiq*) einschleibt. Er steht darin nicht alleine, denn bereits Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210)<sup>48</sup> nennt als Zustand der äußersten Schwäche des Menschen den Fötus, das Neugeborene, den Säugling und den Entwöhnten. Er erklärt weiter, {Hierauf ließ er nach Schwäche Kraft eintreten} verweise auf den Zustand seiner Geschlechtsreife (*bulūġ*), seines Übergangs (*intiġāl*), seiner Jugend (*šabāb*) und seiner Reife (*iktihāl*).<sup>49</sup> Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī (gest. 745/1344)<sup>50</sup> erklärt, die Kraft, die der Schwäche folge, sei die Blüte (*raʿraʿa*), das Wachstum (*namāʾ*) und die Kraft (*quwwa*) bis hin zum Lebensabschnitt der Reife (*faṣlu l-iktihāl*).<sup>51</sup> Alle drei Autoren beschreiben also Zwischenzustände zwischen Kindheit und dem Lebenshöhepunkt, die sie mit Pubertät, Geschlechtsreife und Wachstum assoziieren; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī verwendet sogar explizit den Begriff „Übergang“. Insofern scheinen diese drei Autoren Übergangsphasen zu benennen, die unserer heutigen Vorstellung von Jugend näher kommt als das, was die Theologen unter *šabāb* verstehen. Es fällt jedoch auf, dass alle drei Autoren erstens mehrere und dazu jeweils völlig andere Begriffe verwenden. Es scheint, als gäbe es zwar ein gewisses Bewusstsein für eine derartige Übergangszeit, die aber im allgemeinen Bewusstsein nicht mit einem einzigen Schlagwort bekannt war.

Insgesamt ist festzuhalten, dass die Autoren über Jugend meist in abstrakter Form sprechen als *šabāb* oder *šabība*. Wenn jedoch von einer Person gesprochen wird, wird in diesem Kontext ausschließlich die männliche Form verwendet. Dīnāwārī spricht von *raġul šābb*, Ṭabarī allgemeiner von *bašar*, und Ibn Kaṭīr

<sup>48</sup> Anawati: „Fakhr al-Dīn al-Rāzī“ (1965); Street: „Concerning the Life and Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī“ (1997); Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranlegung* (1920), 123; Calder: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr“ (1993); Gilliot: „L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan“ (1999), 156-158; Forster: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese* (2001), 73-84.

<sup>49</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maġātib al-ġayb*, Bd. 13, Teil 25, S. 136.

<sup>50</sup> Glazer: „Abu Ḥayyān al-Ġarnāṭī“ (1960); Forster: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qurʾānexegese* (2001), 101-110.

<sup>51</sup> Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī: *Al-Baḥr al-muḥīl*, Bd. 4, S. 473.

von Kind, Junge, Pubertierendem und jungem Mann. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī und Abū Ḥayyān al-Ġarnāfī bezeichnen den von dem Koranvers vorgegebenen Höhepunkt der Kraft im Leben nicht als *šabāb* (Jugend), sondern als *iktihāl* (das reife Alter). Sie stellen damit jedoch in diesem Zusammenhang eine Ausnahme dar und man kann davon ausgehen, dass im Allgemeinen unter dem Schlagwort *šabāb* genau die Zeit der Kraft verstanden wurde. Daraus ergibt sich die Frage, zu welchem Zeitpunkt dieser Höhepunkt im Leben eigentlich erreicht wird.

## 1.2. Eingrenzungen der Jugendphase

### 1.2.1. Höhepunkt

Im Koran wird von Josef berichtet, dass Gott ihm Weisheit und Wissen erteilt hätte, {als er seine Vollkraft (*ašudd*) erreichte}.<sup>52</sup> Die Korankommentatoren versuchen, diesen Zeitpunkt genauer zu bestimmen. So erklärt ad-Dīnawarī, *ašudd* dauere vom 18. bis zum 30. Lebensjahr.<sup>53</sup> Aṭ-Ṭabarī stellt zunächst eine Verbindung zwischen *ašudd* und *šabāb* her, indem er erläutert: {Als er seine Vollkraft erreichte} bedeute, „als er den Endpunkt (*muntaḥā*) seiner Stärke (*šidda*), seiner Kraft (*quwwa*) in seiner Jugend (*šabāb*) und seine Grenze (*ḥadd*) erreichte“. Dies liege zwischen dem 18. und 60. Lebensjahr<sup>54</sup>; manche sagten auch bis zum 40. Jahr. Ṭabarī notiert, die Exegeten seien unterschiedlicher Meinung in diesem Zusammenhang, so dass einige sagten, *ašudd* beziehe sich auf das 33. Lebensjahr, andere sagten: „Nein, 20“ und wieder andere gäben die Zeitspanne zwischen 18 und 30. Ṭabarī selbst erwähnt am Anfang eine besonders lange Zeitspanne (bis 60) und steht mit dieser Meinung im Kontext der Kommentare zu diesem Koranvers ganz alleine dar. Am Ende macht er seine eigene Meinung noch einmal deutlich und hält es „für das Beste, was der Verstand dazu sagen könne“, dass Gott eben keinen Hinweis gegeben habe, in welchem Alter er Josef Weisheit und Wissen verliehen hätte, sondern nur *ašudd* als Zeitangabe erwähnt und das sei – wie zu Beginn schon definiert – das Ende der Kraft und der Jugend und dies möge bei Josef mit 18, 20 oder 33 Jahren eingetreten sein.<sup>55</sup> Weil Ṭabarī der Versuch einer genauen Bestimmung dieses Stadiums

<sup>52</sup> Koran, Sure 12 Josef (*Yūsuf*) Vers 22: *Wa-lammā balaġa ašuddahū*... Vgl. zu *ašudd* Adams: „Maturity“ (2003).

<sup>53</sup> Dīnawarī: *Tanwīr al-miqbās*, S. 176.

<sup>54</sup> Möglicherweise nimmt aṭ-Ṭabarī hier Bezug auf die überlieferte, exceptionell lange Lebensdauer von Joseph. Vgl. Goldman: „Joseph“ (2003).

<sup>55</sup> Ṭabarī: *Ġāmiʿ*, Bd. 7, Teil 12, S. 176; vgl. zu dieser Meinung aṭ-Ṭabarī's Goldziher, *Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920), 91-92.

der äußersten Stärke müßig erscheint, gibt er vielleicht an erster Stelle eine besonders lange Zeitspanne an. In jedem Fall ist dieser Höhepunkt seiner Meinung nach am Ende der Jugend anzusiedeln. In seiner Folge definieren fast alle Kommentatoren *ašudd* als das Ende / den äußersten Punkt (*muntaḥā*) der Jugend (*šabāb*).<sup>56</sup> Al-Bağawī, al-Ḥāzin, Ibn Kaṭīr und as-Suyūṭī führen jeweils eine Liste mit unterschiedlichen Meinungen zu den Altersangaben an, die sich im Detail voneinander unterscheidet; aber alle Autoren führen als erste Überlieferung an, *ašudd* beziehe sich auf das 33. Lebensjahr und verleihen damit dieser Meinung besonderes Gewicht. Gemeinsam ist diesen Listen ebenfalls die als letzte genannte Überlieferung, *ašudd* sei mit der Geschlechtsreife (*ḥulum*) gleichzusetzen; eine Meinung, die keiner der Autoren verschweigen will, die aber wohl am wenigsten geschätzt wird.<sup>57</sup> Al-Qurṭubī beschränkt sich auf die Nennung dieser beiden Meinungen.<sup>58</sup>

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī erwähnt ausschließlich die Überlieferung, dass es sich um das 33. Jahr handelte, und integriert an dieser Stelle den medizinischen Diskurs in seinen Korankommentar, indem er argumentiert, diese Überlieferung stehe in starkem Einklang mit den medizinischen Gesetzen. Erstens seien auch die Mediziner der Meinung, der Mensch nehme jeden Tag Stück für Stück zu, bis er das Äußerste (*ḡāya*) an Vollkommenheit (*kaṃāl*) erreiche und dann wieder abnehme, bis von ihm nichts mehr übrig bleibe. Zweitens sei dieses Zu- und Abnehmen des Menschen mit dem Mond zu vergleichen und da die Mondphase 28 Tage dauere, sei die Entwicklung des Menschen in Siebener-Abschnitte zu unterteilen. Der Mensch sei also eine schwache Gestalt von zarter Konstitution bis er 7 Jahre vollende. In seiner zweiten Phase stellten sich sichtbare Zeichen des Verstehens (*fahm*), der Intelligenz (*ḍakāʿ*) und der Kraft (*quwwa*) ein bis zur Vollendung des 14. Lebensjahres. Dann vollende sich sein Verstand (*ʿaql*) und er erreiche die Grenze der Einhaltung der religiösen Vorschriften. Außerdem werde in dieser dritten Phase seine (sexuelle) Sehnsucht (*šahwa*) geweckt. So entwickle er sich weiter, bis er das 21. Lebensjahr vollende. Die vierte Phase sei dann zum letzten Mal geprägt von Stärkung

<sup>56</sup> Bağawī: *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. 2, Teil 12, S. 417: Ende von Jugend, Stärke, Kraft und Wissen (*maʿrifā*); Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 9, Teil 18, S. 110: Ende von Jugend und Kraft (vor dem Verlust); Ḥāzin: *Lubāb at-taʿwīl*, Bd. 3, S. 13: Ende von Jugend, Stärke und Kraft; Qurṭubī: *Al-Ġāmiʿ*, Bd. 9, S. 162 spricht von der Vollendung (*istikmāl*) der Kraft; Bayḍawī: *Anwār at-tanzīl*, Bd. 1, S. 590: Ende der körperlichen Zunahme (*istidād ḡismiyya*) und Kraft.

<sup>57</sup> Bağawī: *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. 2, Teil 12, S. 417: 33 / 30 / 20 / 28-30 / ḥulum.  
 Ḥāzin: *Lubāb at-taʿwīl*, Bd. 3, S. 13: 33 / 20 / 30 / 28-30 / ḥulum.  
 Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 4, S. 378-379: 33 / 30 und etwas / 20 / 40 / 25 /  
 30 / 18 / 40er / ḥulum.

Suyūṭī: *Ad-Durar al-manṭūr*, Bd. 4, S. 518: 33 / 25 / 30 / 20 / 10 / ḥulum.

<sup>58</sup> Qurṭubī: *Al-Ġāmiʿ*, Bd. 9, S. 162: 33 / ḥulum.

(*nuṣūʿ*) und Wachstum (*namāʿ*). Mit Anbruch des 29. bis zur Vollendung des 35. Lebensjahres sei dann die Zeit des Stillstandes (*wuqūf*) und dies sei die Zeit, in der der Mensch seine Vollkraft (*aṣudd*) erreiche. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī versucht nun zu argumentieren, dass diese fünfte Lebensphase des Verharrens in sich auch eine leichte Kurve der Zu- und Abnahme beinhalte, so dass ihre Mitte, also das 33. Jahr den Höhepunkt bilde.<sup>59</sup> Al-Bayḍāwī sieht in *aṣudd* wie Fahr ad-Dīn ar-Rāzī das Alter des Stillstandes (*sinn al-wuqūf*), das er aber von 30 bis 40 ansetzt. Er erklärt weiter, *aṣudd* werde auch das Alter der Jugend (*sinn aṣ-ṣabāb*) genannt, das mit dem Eintritt der Geschlechtsreife (*bulūg al-ḥulum*) beginne.<sup>60</sup>

Dieser Vergleich zeigt erstens, dass die Mehrheit der Kommentatoren das koranische Wort *aṣudd* mit dem Wort *ṣabāb* in Verbindung bringen. Zweitens, dass sie Schwierigkeiten haben, den so bezeichneten Krafthöhepunkt im Leben mit einer genauen Altersangabe einzugrenzen. Die meisten jedoch scheinen das 33. Lebensjahr für die sinnvollste Altersangabe zu halten. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī ist allerdings der einzige, der versucht, sich darauf festzulegen, indem er den medizinischen Diskurs als Beweis heranzieht. Konträr zu diesem Bild steht die Annahme, es handle sich hierbei um den Eintritt der Geschlechtsreife (*bulūg al-ḥulum*), die von Abū Ḥayyān al-Ġarnāfī als einzige Interpretationsmöglichkeit angegeben wird.<sup>61</sup>

### 1.2.2. Endpunkt

Insgesamt ist jedoch deutlich, dass die Theologen mehrheitlich und vorrangig unter *ṣabāb* (Jugend) den Zustand im Leben eines Menschen verstehen, indem er am kräftigsten ist. Dabei scheinen sie in erster Linie an die körperliche Kraft zu denken, aber die geistige Kraft spielt ebenfalls eine Rolle. So sagt Ibn Kaṭīr {Als er seine Vollkraft erreichte} bedeute, „als sich sein Verstand (*ʿaql*) vervollkommnete und sich seine Gestalt (*ḥalq*) vollendete“.<sup>62</sup>

Im Koran heißt es auch über Moses, dass Gott ihm Weisheit und Wissen verlieh, {als er seine Vollkraft (*aṣudd*) erreichte}, ergänzt durch die Aussage: {und reif geworden war (*istawā*)}.<sup>63</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī macht es in seiner dialektischen Art und Weise ganz deutlich, dass diese beiden Aussagen (*balāḡa*

<sup>59</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maḥāṭib al-ḡayb*, Bd. 9, Teil 18, S. 110-111.

<sup>60</sup> Bayḍāwī: *Anwār at-tanzīl*, Bd. 1, S. 590.

<sup>61</sup> Abū Ḥayyān al-Ġarnāfī: *Al-Baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 3, S. 288.

<sup>62</sup> Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 4, S. 378. Vgl. zu diesem Zusammenhang auch Adams: „Maturity“ (2003), 330-332.

<sup>63</sup> Koran, Sure 28 Die Geschichte (*al-Qasas*), Vers 14.

*ašuddahū* und *istawā*) entweder das gleiche bedeuten können und dann meinen sie „die Vervollkommnung der Kraft (*istikmālu l-quwwa*) und die Gleichmäßigkeit der Mischung der Körpersäfte und des Körperbaus (*ʾitidālu l-mizāğ wa-l-binya*)“; oder – und das hält er für richtiger –, dass diese beiden Aussagen zwei unterschiedliche Dinge bezeichnen. Unter den verschiedenen Möglichkeiten, auf was sich diese Aussagen dann beziehen, hält er es am wahrscheinlichsten, dass sich *ašudd* auf die Vollendung der körperlichen, physischen Kraft (*kamālu l-quwwati l-ğismāniyyati l-badaniyya*) und im Gegensatz dazu sich *istiwā*’ auf die Vollendung der intellektuellen Kraft (*kamālu l-quwwati l-ʿaqlīyya*) beziehe.<sup>64</sup>

Alle Exegeten ordnen diesen beiden Aussagen unterschiedliche Altersangaben zu. Ad-Dīnawarī meint, *ašudd* trete mit 18 und *istiwā*’ mit 40 Jahren ein.<sup>65</sup> Aṭ-Tabarī und mit ihm die Mehrheit der hier untersuchten Theologen (Bağawī, Qurṭubī, Ḥāzin und Suyūṭī) geht jedoch davon aus, dass *ašudd* mit 33 und *istiwā*’ mit 40 Jahren erreicht werde. Für die Altersangabe von 33 Jahren nennen diese Exegeten auch hier alternative Vorschläge, (allerdings in weit geringerem Umfang als dies im Kommentar zu Sure 12, Josef, Vers 22 der Fall war). Dagegen erwähnen sie für die Vorstellung, die geistige Reife (*istiwā*’) werde im Alter von 40 Jahren erreicht, keine abweichende Überlieferung<sup>66</sup> und darin stimmt auch ad-Dīnawarī mit ihnen überein.

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī dagegen gibt zwei Zeitspannen an: *Ašudd* sei das, was zwischen 18 und 30 liege, während man von 30 bis 40 gleichmäßig (gereift) bleibe (*yabqā sawā<sup>zm</sup>*). Er argumentiert, diese Überlieferung sei wahr, weil der Mensch zu Beginn seines Lebens wachse und zunehme, dann eine Zeitlang verharre, bevor er anfangs abzunehmen. An dieser Stelle erwähnt er wieder eine Einteilung der Lebensphasen, die jedoch von jener oben erwähnten, aus dem medizinischen Diskurs abgeleiteten in Siebener-Jahresschritten abweicht. Ar-Rāzī meint hier, vom Beginn des Lebens bis zum 20. Lebensjahr erstrecke sich die Zeitspanne der Zunahme (*muddatu l-izdiyād*); zwischen 20 und 30 sei die Zunahme nur noch gering und die Kraft stark; zwischen 30 und 40 stehe man dann still und nehme weder zu noch ab; danach beginne der Verfall.<sup>67</sup> Al-Bayḏāwī erklärt *ašudd* als die Zeit von 30 bis 40, in der man nicht mehr zunehme, in der sich allerdings der Verstand vervollkomme.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maḡātib al-ğayb*, Bd. 12, Teil 24, S. 232.

<sup>65</sup> Dīnawarī: *Tanwīr al-miqbās*, S. 282.

<sup>66</sup> Ṭabarī: *Ġāmī*, Bd. 11, Teil 20, S. 42; Bağawī: *Māʿālim at-tanzīl*, Bd. 3, S. 438; Qurṭubī: *Al-Ġāmī*, Bd. 13, S. 258; Ḥāzin: *Lubāb at-taʾwīl*, Bd. 3, S. 474; Suyūṭī: *Ad-Durar al-manṭūr*, Bd. 6, S. 397.

<sup>67</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maḡātib al-ğayb*, Bd. 12, Teil 24, S. 232.

<sup>68</sup> Bayḏāwī: *Anwār at-tanzīl*, Bd. 2, S. 11.

Dieser Vergleich zeigt, dass unter den Theologen mehrheitlich die Vorstellung vorherrscht, die körperliche Kraft erreiche ihren Höhe- und damit auch Endpunkt mit dem 33. Lebensjahr. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und al-Bayḏāwī erläutern explizit, dass diese volle Lebenskraft bis zum 40. Lebensjahr anhalte. Die anderen Exegeten sehen im Kommentar zu diesem Vers das Alter von 40 Jahren als einen zweiten Höhe- und Endpunkt, weil sie sich vorstellen, dass in diesem Alter die volle geistige Reife erreicht wird. So erklären aṭ-Ṭabarī, al-Baḡawī und al-Ḥāzin auch, dass mit dem 40. Lebensjahr die Jugend ende (*intahā š-šabāb*).<sup>69</sup>

### 1.2.3. Anfangspunkt

Der Beginn dieser Jugendphase scheint dagegen im Rahmen der bislang untersuchten Kommentare keine so klar definierte Grenze zu haben. Al-Qurṭubī gibt eine solche allerdings deutlich an: In seinem Kommentar zu Sure 28 Die Geschichte, Vers 14 meint er, es sei eigentlich passender, in *ašudd* die Geschlechtsreife (*ḥulum*) zu sehen, denn das sei der Beginn der Vollkraft (*awwalu l-ašudd*), deren Ende (*aqṣā*) mit dem 34. Lebensjahr erreicht werde.<sup>70</sup> Und al-Bayḏāwī gibt in seinem Kommentar zu Sure 12 Josef, Vers 22 die Meinung wieder, *ašudd* werde auch als „das Alter der Jugend (*sinnu š-šabāb*) bezeichnet, das mit der Erreichung der Geschlechtsreife (*bulūḡu l-ḥulum*) beginne.“<sup>71</sup> In diesem Sinne muss man wohl auch die von beinahe allen Exegeten zu Sure 12 Josef, Vers 22 zwar an letzter Stelle, aber eben doch erwähnte Überlieferung deuten, *ašudd* sei die Geschlechtsreife (*ḥulum*), die Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī sogar ausschließlich nennt.<sup>72</sup> Wenn es hier einen Anfangspunkt für die Lebensphase der Jugend zu bestimmen gibt, dann scheinen wohl viele die Geschlechtsreife als sinnvoll zu erachten.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> Ṭabarī: *Ġāmī*, Bd. 11, Teil 20, S. 42: *istawā* bedeutet: Seine Jugend (*šabāb*) ging zu Ende (*tanāḥī*) und seine körperliche Konstitution (*ḥalq*) vollendete sich (*tamma*) und prägte sich aus (*istaḥkam*); Baḡawī: *Māʾālim at-tanzīl*, Bd. 3, S. 438: Man sagt, *istawā* sei das das Ende (*intahā*) der Jugend (*šabāb*); Ḥāzin: *Lubāb at-taʾwīl*, Bd. 3, S. 474: Das Ende (*intahā*) der Jugend (*šabāb*) und Vollendung (*takāmīl*).

<sup>70</sup> Qurṭubī: *Al-Ġāmī*, Bd. 13, S. 258.

<sup>71</sup> Bayḏāwī: *Anwār at-tanzīl*, Bd. 1, S. 590.

<sup>72</sup> Siehe oben S. 151.

<sup>73</sup> Vgl. aber u. S. 167-168, den Abschnitt über Wangenflaum (*ʿidār*) / Vollbart (*libya*) als Grenzmarke nach der Geschlechtsreife.

### 1.3. Ergebnis und Ausblick

Zusammenfassend stellt man fest, dass die Theologen vom 10. bis zum 15. Jahrhundert im Kontext ihrer Kommentare zu den hier untersuchten Koranversen *šabāb* mit Kraft assoziieren, und zwar mit der vollen Lebenskraft. Die Geschlechtsreife scheint ein möglicher Beginn dieser Phase zu sein, deren Höhepunkt die Theologen mehrheitlich im 33. Lebensjahr erreicht sehen, die sich aber nach Meinung aller bis zum 40. Lebensjahr ausdehnen. Jugend (*šabāb*) in diesem Sinne ist also sehr eindeutig die (körperlich) aktive Phase im Leben und nicht eine ungewisse Umbruchsphase zwischen Kindheit und Erwachsensein. Das Ende dieser „Jugend“ wird entsprechend spät erst mit 40 Jahren erreicht. Auch wenn hier abstrakt von der Jugend gesprochen wird, so scheinen sich die Vorstellungen der Exegeten in diesem Zusammenhang in erster Linie an dem männlichen Körper und seiner Entwicklung auszurichten.

Es zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen dem, was in dem hier untersuchten ganz speziellen Diskurs der vormodernen arabisch-islamischen Kultur unter dem Begriff *šabāb* verstanden wird und der heutigen Vorstellung davon, was Jugend sei. Nun wäre es natürlich angebracht, weitere Diskurse zu untersuchen, um zu beweisen, dass es sich hierbei nicht um eine ganz besondere Idee der Exegeten handelt. Ich vermute jedoch, dass die hier anhand der Korankommentare herausgearbeitete Vorstellung, *šabāb* (Jugend) sei gewissermaßen die Hauptphase im Leben, allgemein verbreitet war. Erstens sind die Exegeten in diesem Fall an keine koranische Aussage gebunden, sondern haben diese Idee von Außen, das heißt aus ihrer gesellschaftlichen Erfahrung in den Kommentar eingebracht. Zweitens ist es doch erstaunlich, wie weitgehend sie in diesem Punkt über die Jahrhunderte hindurch übereinstimmen, obwohl an diesen Stellen weder eine theologische noch eine juristische Frage sie in ihrem Kommentar beschränken würde. Ich sehe darin einen Hinweis, dass es sich hierbei sogar um eine kulturell ganz besonders stark verankerte Vorstellung handelt, die sich deswegen in dem untersuchten Zeitraum nicht wesentlich verändert hat und vermutlich von den allermeisten Menschen so gesehen wurde.

In der arabischen Literatur der Vormoderne wird zusammen mit *šabāb* (Jugend) höchstwahrscheinlich grundsätzlich *šayb* (Weiße Haar im Sinne von Alter) mitgedacht und auf immer wieder neue Weise kontrastiv davon abgesetzt. In diesem Gegensatzpaar geht es ausschließlich um jung oder alt sein – pointiert gesagt um Leben oder Tod. Dieses literarische Bild spart jedwede Betrachtung dessen, was vor der Jugend gewesen sein mag, aus. Kindheit spielt hier keine Rolle und damit stellt sich auch nicht die Frage, wie der Übergang vom Kind zum „jung sein“ eigentlich von statten geht.

Dieses einfache, aber starke Bild, das nur zwei Lebensphasen zeigt, scheint in der Vorstellungswelt auch einiger der hier untersuchten Theologen (Ṭabarī, Baḡawī, Bayḡawī und Ḥāzin) so präsent gewesen zu sein, dass sie dieses zweiteilige Bild sogar als Kommentar zu einem Koranvers (Sure 30 Die Byzantiner, Vers 54) einbringen, der sehr deutlich von drei Lebensphasen mit zwei unterschiedlichen Stadien der Schwäche spricht, indem sie die Schlussworte des Verses {Er (Gott) schafft, was er will} wie folgt erklären: „was er will an Schwäche (*daʿf*) und Stärke (*quwwa*), an Jugend (*šabāb*) und Alter (*šayb*).“<sup>74</sup>

Wenn *šabāb* also sehr eindeutig die aktive Lebensphase bezeichnet, muss man sich fragen, wie das anfangs zitierte Gedicht und all die anderen Gedichte über die Jugend dann zu verstehen sind. An was denkt aṣ-Ṣafadī, wenn er von dem „Glück der Jugentage (*aṣ-ṣafwu fī ayyāmi š-šabāb*)“<sup>75</sup> spricht? Welche Bedeutung haben die Themen, die mit der Jugend (*šabāb*) assoziiert werden, wie zum Beispiel Vergnügen, Liebe und Wein, wenn die Handelnden Erwachsene sind, voll ausgewachsene kräftige Männer mit Vollbart<sup>76</sup> in ihren besten Jahren, bevor sie ergrauen? Auch wenn ähnliche Themen (Vergnügen, Sex, Drogen) mit der ‚modernen‘ Jugend in Verbindung gebracht werden, wie weit sind diese ‚jugendlichen‘ Liebeserfahrungen überhaupt vergleichbar? In diese thematische Richtung öffnet sich ein neues und wie mir scheint weites und interessantes Forschungsfeld.

Wenn sich im Zusammenhang mit der Untersuchung weiterer Diskurse das hier vorgetragene Ergebnis untermauern läßt, muss von einem weitreichenden, mentalitätsgeschichtlich bedeutenden Unterschied im Verständnis von *šabāb* ausgegangen werden. Dann stellt sich die Frage, wann zwischen dem 16. Jahrhundert und heute es denn zu dem konstatierten Bedeutungswandel kam? Oder lässt sich womöglich in der zeitgenössischen arabischen Literatur eine Überlagerung des alten Konzeptes von *šabāb* als Hauptlebensphase mit dem heutigen einer Übergangsphase feststellen?

Die Verknüpfung dieser Erkenntnis mit Daten aus historiographischen und biographischen Werken wäre ein anderer wichtiger Forschungsansatz, um den Versuch zu unternehmen, an die Lebensvorstellungen und -wirklichkeiten einzelner Menschen heranzukommen. Anhand derartigen Materials lässt sich vielleicht auch erarbeiten, welche Bedeutung diese Vorstellungen von Jugend

<sup>74</sup> Ṭabarī: *Ġāmiʿ*, Bd. 9, Teil 21, S. 57; Baḡawī: *Māʿālim at-tanzīl*, Bd. 3, Teil 21, S. 487; Bayḡawī: *Amwār at-tanzīl*, Bd. 2, S. 250; Ḥāzin: *Lubāb at-taʾwīl*, Bd. 3, S. 519.

<sup>75</sup> Ṣafadī, Ṣalāḥ ad-Dīn Ḥafīl Ibn Aybak aṣ-: *Al-Ġayl al-musaḡḡam fī šarḥ tāmiyyat al-ʿaḡam*. Beirut: *Dār al-kutub al-ʿilmīyya*, 1395/1975. Bd. 2, S. 382.

<sup>76</sup> Auf den Vollbart als möglichen Anfangspunkt der Jugend (*šabāb*) wurde in den bisher untersuchten Kommentarstellen nicht eingegangen; siehe aber unten S. 167-168.

für Frauen hatte. Wann zum Beispiel wird ein Individuum eigentlich als *šabāb* bezeichnet? Ibn Ḥabīb (gest. 779/1377), der mit 18 Jahren seine erste Gedichtsammlung den großen Dichtern seiner Zeit mit der Bitte um eine Würdigung (*taqrīz*) vorlegt, zählt jedenfalls nicht dazu. Sie kommen seiner Bitte zwar nach und loben seine Gedichte, betonen aber auch sein doch noch junges Alter – wir würden vielleicht „jugendliches Alter“ sagen – und zwar mit folgenden Worten: Er sei „noch nicht aus der Unmündigkeit der Kindheit (*šibā*) getreten“ und der Stift habe „die Seiten seiner Wangen noch nicht beschrieben“, wie Ibn Nubāta es sagt und Šafīyaddīn al-Ḥillī meint: „dabei stehe er noch in zarter Jugendblüte (*unfuwān aš-šibā*)“; „noch ehe ihm selbst ein Bart gesprossen war“; „als er noch ein Knabe (*šabīyy<sup>am</sup>*) war“.<sup>77</sup>

Dieses Beispiel zeigt, dass es die Möglichkeit gab, auch über einen ‚Jugendlichen‘ in unserem heutigen Sinn zu sprechen, nur verwendete man dafür nicht den Begriff *šabāb*. Der Vergleich der Korankommentare zu Sure 30 Die Byzantiner, Vers 54 hat bereits zu Tage gefördert, dass auch einige der untersuchten Exegeten (Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Abū Ḥayyān und Ibn Kaṭīr) ein Bewusstsein für eine Übergangsphase vom Kindsein zum Erwachsensein hatten und daher vielleicht auch das Gegensatzpaar *šabāb* und *šayb* in ihren Kommentaren nicht erwähnen. Diese Beobachtung soll im zweiten Teil genauer verfolgt werden.

<sup>77</sup> Edition der beiden Taqrīze mit Übersetzung in: Bauer: „Was kann aus dem Jungen noch werden!‘ Das poetische Erstlingswerk des Historikers Ibn Ḥabīb im Spiegel seiner Zeitgenossen“ (im Erscheinen).

## Teil 2: Die Vielfalt der Übergangsphasen

### 2. Das Phänomen der Jugend als Umbruchsphase zwischen Kindheit und Erwachsensein in vormodernen Korankomentaren

Der Begriff *šabāb* scheint wenig mit der heute gültigen Vorstellung von Jugend als Übergangsphase gemein zu haben. Andererseits scheint die Idee von Übergangsphasen durchaus in der Vorstellungswelt einiger der hier untersuchten vormodernen Theologen zu existieren, die diese allerdings differenzierter sehen und anders bezeichnen. Oben wurde bereits auf drei Autoren verwiesen, die im Kommentar zu Sure 30 Die Byzantiner, Vers 54 zwischen Kindheit – von der Mehrheit der Exegeten als *šigar* oder *tuḫūla* bezeichnet – und Jugend (*šabāb*) weitere Lebensphasen nennen: Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) erwähnt *bulūḡ* (Geschlechtsreife) und *intiḡāl* (Übergang); Abū Ḥayyān (gest. 745/1344) spricht von *ra'ra'a* (Blüte) und *namā'* (Wachstum); Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373) von *ḥadat* (Junge) und *murāḥiq* (Pubertätler).<sup>78</sup> Weil sie damit erstens im Kontext dieses Kommentars eine Ausnahme darstellen und zweitens mehrere und jeweils ganz andere Begriffe für diese Zwischenzustände verwenden, liegt die Frage nahe, ob diese Übergangsphase vom Kind zum Erwachsenen wohl den Menschen insgesamt nicht so bewusst beziehungsweise nicht so wichtig war.

Im islamischen Recht stellt die Geschlechtsreife die entscheidende juristische Grenze dar, mit der die Volljährigkeit erreicht wird, und zwar sowohl für Jungen wie für Mädchen. Harald Motzki hebt die besondere Bedeutung der Geschlechtsreife hervor, die „nach islamischer Vorstellung das Ende der Kindheit markiert, den Zeitpunkt, wo aus dem Kind (*tiḡl*, *šabīb*, *ṣaḡīr*) ein Mann, eine Frau, ein Erwachsener (*raḡul*, *imra'a*, *kaḡbīr*) wird.“<sup>79</sup> Er kommt zu dem Schluß:

Man begreift den Übergang vom Kind zum Erwachsenen nicht als eine Phase des Reifens, die sich über mehrere Jahre erstreckt, sondern Kindheit und Erwachsenenstadium folgen unmittelbar aufeinander.<sup>80</sup>

Die Geschlechtsreife sei „ein Kumulationspunkt sozialer Erfahrungen und Lernprozesse“, die unter anderem „die soziale Bedeutung dieses frühen und raschen Übergangs von der Kindheit zum Erwachsensein bewusst“ mach-

<sup>78</sup> S.o. Teil 1, S. 148.

<sup>79</sup> Motzki: „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Frühen Islam“ (1985), 482.

<sup>80</sup> Motzki: „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Frühen Islam“ (1985), 483.

ten.<sup>81</sup> Im Gegensatz zu dieser These heißt es in dem relativ knappen EI-Artikel über den Volljährigen (*bāligh*):

Islamic law envisages a gradual transition from the status of minor to that of major, as exemplified by the *mumayyiz*, the ‘discerning minor’, and the *murāhik*, the ‘minor on the point of reaching puberty’.<sup>82</sup>

Es zeigt sich, dass die spärliche bisherige Forschung zu diesem Thema zu konträren Einschätzungen im Hinblick auf ein vormodernes arabisch-islamisches Bewusstsein einer jugendlichen Übergangsphase kommt, die laut Motzki eigentlich nicht existiert habe, während der EI-Artikel sie in juristischen Termini als gegeben ansieht. Dies liegt möglicherweise an den unterschiedlichen herangezogenen Quellen. Harald Motzki konzentriert sich in seiner Untersuchung zur Geschlechtsreife auf den „Frühen Islam“ und stützt sich vorwiegend auf Koran, frühe Koranexegese, Ḥadīṭ-Literatur und Rechtswerke (diese dann allerdings aus dem 7. bis 13. Jahrhundert),<sup>83</sup> während der EI-Artikel nur sehr allgemein juristische Literatur verwendet. Möglicherweise haben sich aber auch die Vorstellungen über den Übergang vom Kind zum Erwachsenen und die damit verbundene Praxis seit dem 7. Jahrhundert bereits vor dem ‚Einbruch der Moderne‘ gewandelt. In jedem Fall scheint es sinnvoll zu sein, dieser Frage noch einmal auf den Grund zu gehen.

Im Folgenden werde ich mich weiterhin auf die von mir ausgewählten Korankommentatoren des 10. bis 15. Jahrhunderts beschränken (klammere also den „Frühen Islam“ aus) und ihre Erläuterungen zu einigen in diesem Zusammenhang relevanten Koranversen durchsehen und systematisch miteinander vergleichen, um das Bewusstsein für Übergangsphasen seitens der Exegeten – so weit vorhanden – herauszuarbeiten. Nur durch diesen systematischen Vergleich wird es möglich sein, dann auch Unterschiede in den Vorstellungen zu verdeutlichen.

## 2.1. Grenzziehungen vor der Geschlechtsreife

Wie bereits erwähnt, ist die Erreichung der Geschlechtsreife (*bulūg al-ḥulum*) sicherlich eine besonders bedeutungsvolle Grenze zwischen Minder- und Volljährigkeit. Was aber passiert davor?

<sup>81</sup> Motzki: „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Frühen Islam“ (1985), 490.

<sup>82</sup> Anonymer, als (Ed.) markierter Text: „Bāligh“, (1960), 993.

<sup>83</sup> Motzki: „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Frühen Islam“ (1985), 480.

Im Koran, Sure 24 Das Licht (*an-Nūr*) ist im Vers 31 die Rede von {den Kindern (*tiḥl*), die von der Blöße der Frauen nichts wissen}.<sup>84</sup> Diese werden von den in Vers 58 genannten unterschieden, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben (*lam yabluḡū l-ḥulum*)},<sup>85</sup> aber schon gewisse Verhaltensregeln beachten sollen.

Die Theologen diskutieren in ihren Kommentaren, was zwischen diesen beiden Kategorien nun eigentlich der Unterschied sei und kommen dabei zu deutlich verschiedenen Ergebnissen.

### 2.1.1. Keine pubertäre Übergangsphase

Für ad-Dīnawarī (gest. 308/920) ist das {Kind (*tiḥl*)} „das Kleine“ (*ṣaḡīr*), das auf Grund seines kindlichen Alters (*ṣiḡar*) zum Geschlechtsverkehr weder in der Lage ist noch versteht, worum es dabei geht.<sup>86</sup> Die Geschlechtsreife (*ḥulum*) ist für ihn die „Geschlechtsreif-Werdung“ (*iḥtilām*) und hat etwas mit den (feuchten) Träumen (*aḥlām*) zu tun.<sup>87</sup> Er hält es nicht für nötig, gesondert zu erklären, wer diejenigen sind, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben}, weil dies für ihn wohl einfach die ‚Kleinen‘ im Sinne von den Minderjährigen sind.

At-Ṭabarī (gest. 310/923) macht diese Vorstellung ganz deutlich, indem er erklärt, die Verhaltensregeln für die, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben}, gelten für „alle kleinen Jungen (*ṣaḡīr*) und alle kleinen Mädchen (*ṣaḡīra*)“.<sup>88</sup> Die in Vers 31 genannten Kinder verstehen die Blöße der Frauen nicht – laut Ṭabarī – „auf Grund ihres kindlichen Alters vor der Geschlechtsreife (*mina aṣ-ṣiḡari qabla l-ḥulum*)“.<sup>89</sup> Diese beiden Autoren nennen also in ihren Kommentaren zu diesen Versen keine gesonderte Phase zwischen Kindheit (*ṣiḡar*) und der Geschlechtsreife (*ḥulum*).

### 2.1.2. Begierde (*ṣāḥwa*) / Pubertät (*murāḥaqa*)

Al-Baḡawī (gest. 516/1122) widerspricht dieser Meinung heftig, indem er erklärt, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben} meine hier gerade nicht die Kleinkinder („*laysa al-murād minhum al-atfāl*“), die die Blöße der Frauen nicht wahrnehmen, sondern diejenigen, die über die Angelegenheiten der

<sup>84</sup> Koran, Sure 24 Das Licht (*an-Nūr*), Vers 31: „... *awi ṭ-ṭiḥli llaḏīna lam yazḥarū ‘alā ‘awrāti n-nisā’i...*“.

<sup>85</sup> Koran, Sure 24 Das Licht (*an-Nūr*), Vers 58: „... *wa-llaḏīna lam yabluḡū l-ḥulum minḡum...*“.

<sup>86</sup> Dīnawarī: *Tanwīr al-miqbās*, S. 258.

<sup>87</sup> Dīnawarī: *Tanwīr al-miqbās*, S. 262.

<sup>88</sup> Ṭabarī: *Ġāmi‘*, Bd. 10, Teil 18, S. 162.

<sup>89</sup> Ṭabarī: *Ġāmi‘*, Bd. 10, Teil 18, S. 124.

Frauen Kenntnis haben, aber noch nicht geschlechtsreif sind.<sup>90</sup> Er macht also deutlich, dass bereits vor der Geschlechtsreife ein Umbruch in der Entwicklung des Kindes stattfindet, ohne diesem Phänomen einen Namen zu geben. Wie at-Ṭabarī definiert auch er das {Kind (*tifl*)} durch sein kindliches Alter (*siġar*), fügt aber noch hinzu: Man sage auch, es seien die, „die die Grenze der Begierde noch nicht erreicht haben (*lam yabluġū ḥadda š-šahwa*)“.<sup>91</sup> Al-Baġawī nimmt also an, dass die Entwicklung der Begierde (*šahwa*) vor der Erreichung der Geschlechtsreife eintritt. Er sieht darin eine eigenständige Grenze (*ḥadd*), die den Beginn einer Zwischenphase zwischen Kindheit und Geschlechtsreife markiert.

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210) sieht diesen Sachverhalt ganz ähnlich, denn er erklärt, das {Kind (*tifl*)} könne zwar auf Grund seines kindlichen Alters (*siġar*) die Blöße der Frauen nicht verstehen, aber „wenn es trotz seiner Kindheit, aber auf Grund seiner Pubertät (*murāḥaqa*) diese wahrnehme“, dann müssten sich auch die Verhaltensregeln entsprechend verändern. Er benutzt an dieser Stelle also einen Begriff für diese Zwischenphase, nämlich *murāḥaqa* (Pubertät). Ergänzend verweist er darauf, dass *tifl* ein umfassender Begriff sei für die Zeit bis zur Geschlechtsreife.<sup>92</sup> Es scheint, als wolle Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī verdeutlichen, dass man zwar ein Kind bleibt, sei es nun *šaġīr* oder *tifl*, solange man noch nicht geschlechtsreif ist, aber vorher schon „ein Kind in der Pubertät“ werden kann.

Im Kommentar über diejenigen, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben}, nimmt Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī den Diskurs der Rechtsgelehrten über die Geschlechtsreife auf. Unabhängig von unseren Korankommentaren birgt die Rechtsvorschrift, mit der Erreichung der Geschlechtsreife als volljährig zu gelten, einen hohen Grad an Individualität und damit einige Probleme, denn es muss ja für jeden Menschen individuell festgestellt werden, ob er geschlechtsreif geworden ist oder nicht.<sup>93</sup> Deswegen diskutierten die Rechtsgelehrten über eine Obergrenze für die Volljährigkeit, die gelten solle, falls bis dahin jemand nicht geschlechtsreif geworden sei. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī präsentiert zwei sich unterscheidende Hauptmeinungen: Nach Abū Ḥanīfa soll dies mit Vollendung des 17. Lebensjahrs bei dem Mädchen (*ġāriya*) und mit Vollendung des 18. Lebensjahrs bei dem Jungen (*ġulām*) eintreten; nach aš-Šāfiʿi soll dies schon mit Vollendung des 15. Lebensjahrs für Jungen (*ġulām*) und Mäd-

<sup>90</sup> Baġawī: *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. 3, Teil 18, S. 355.

<sup>91</sup> Baġawī: *Maʿālim at-tanzīl*, Bd. 3, Teil 18, S. 340.

<sup>92</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Mafātīḥ al-ġayb*, Bd. 12, Teil 23, S. 209.

<sup>93</sup> Wie weit dies in der Praxis vom 7. bis ins 19. Jahrhundert wirklich so gehandhabt wurde, wäre wohl lohnenswert zu untersuchen.

chen (*ḡāriya*) gleichermaßen gelten. Ar-Rāzī argumentiert im Folgenden für die höhere Volljährigkeitsgrenze mit der Existenz einer pubertären Phase: Seiner eigenen Meinung nach sei es nicht statthaft, die Grenze der Geschlechtsreife auf 15 festzusetzen, „weil Gott der Erhabene sonst nicht unterscheiden würde zwischen dem, der sie erreicht hat und dem, der kurz davor steht, aber die Geschlechtsreife eben noch nicht erreicht hat.“ Auch der Prophet habe gesagt:

Der Stift – (damit ist hier der Stift gemeint, der die guten und bösen Taten des Menschen notiert) – wird von dreien entfernt: Von dem Schläfer, solange er nicht aufwacht; von dem Geisteskranken, solange er nicht gesund wird; und von dem Jungen (*ṣabīy*), solange er nicht geschlechtsreif wird.<sup>94</sup>

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī versucht also die Existenz einer pubertären Phase sowohl durch den Koranvers als auch durch diesen Ḥadīṭ zu beweisen und plädiert damit für die höhere Volljährigkeitsgrenze. Er gibt jedoch selbst zu, dass diese Argumentation vielleicht nicht ganz schlüssig sei und erklärt deshalb abschließend, „da gewöhnlich die Geschlechtsreife mit 15 Jahren eintrete“, und er dann einen Spielraum von drei Jahren nach unten und nach oben in dieser Angelegenheit für angemessen hält, um den individuellen Abweichungen gerecht werden zu können, dass – im Zweifelsfall – 18 auf jeden Fall die sinnvollere Grenze für die Volljährigkeit sei.<sup>95</sup> Im Hinblick auf eine im heutigen Sinn jugendliche Übergangsphase ist deutlich geworden, dass Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī eine solche annimmt, sie mit dem Begriff *murāḥaqa* bezeichnet und ihre Existenz in Koran und Ḥadīṭ bestätigt sieht.

Al-Qurṭubī (gest. 671/1272) erwähnt – wie schon ad-Dīnawarī –, dass das {Kind (*tiḡf*)} zu klein sei, um den Geschlechtsverkehr auszuführen und zu verstehen und erklärt, einige meinten, dass ihm gegenüber keine speziellen Verhaltensregeln zu beachten seien, weil es noch nicht der Einhaltung der religiösen Vorschriften (*taklīf*) unterliegt; während andere davon ausgingen, dass „es schon begehren könnte (*qad yaštahī*)“ und also, „wenn er ein Pubertierender (*rāḥiq*)“ sei, wie ein Volljähriger (*bālīg*) behandelt werden müsse. Al-Qurṭubī weist darauf hin, daß diese Unsicherheit im Hinblick darauf, wie ein Junge (*ṣabīy*) zu behandeln sei, auch auf den alten Mann (*ṣayḥ*) zutreffe.<sup>96</sup> Für al-Qurṭubī gibt es also keine Zweifel, dass eine pubertäre Phase vor Erreichung der Geschlechtsreife existiert; fraglich ist nur, wie man sich dem Pubertierenden gegenüber

<sup>94</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maḡātib al-ḡayb*, Bd. 12, Teil 24, S. 29.

<sup>95</sup> Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maḡātib al-ḡayb*, Bd. 12, Teil 24, S. 29-30.

<sup>96</sup> Qurṭubī: *Al-Ġāmīʿ*, Bd. 12, S. 236-237.

verhält. Er verwendet für eine Person in diesem Stadium nicht nur den Begriff *rāhiq*, sondern auch *ṣabīy* (Junge oder vielleicht hier „Jugendlicher“?) und assoziiert diese Phase mit der Begierde.

Ganz am Anfang seines Kommentars zum {Kind (*tifl*)} definiert al-Qurṭubī dieses als: „*mā lam yurāhiqu l-ḥulum*“, eine Formulierung, die wir jetzt vielleicht wie folgt übersetzen können: „wer die Geschlechtsreife durch die Phase der Pubertät noch nicht erreicht hat“.<sup>97</sup> Die Tatsache, dass Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī (gest. 745/1344) diese gleiche Formulierung als einzige Erklärung zu {Kind (*tifl*)} anführt, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß auch er eine Pubertätsphase annimmt.<sup>98</sup>

Al-Bayḍāwī (gest. ca. 700/1300) gibt zwei Gründe an, warum die Kinder von der Blöße der Frauen nichts wüssten, entweder – im Sinne von verstehen – weil sie noch kein Unterscheidungsvermögen (*tamyīz*) besitzen; oder – im Sinne von überwältigen – weil sie die Grenze der Begierde (*ḥadd aš-ṣahwa*) noch nicht erreicht haben.<sup>99</sup> Diejenigen, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben}, sind für ihn die Jungen (*sibyān*), auf die dies zutrifft.<sup>100</sup> Für al-Bayḍāwī ist die Vorstellung einer Phase der Pubertät also ganz selbstverständlich. Er spricht von den Jungen / Jugendlichen (*sibyān*) und deren Begierde (*ṣahwa*). Al-Bayḍāwī unterscheidet in seinem Kommentar aber die Entwicklung der Begierde von einem anderen Entwicklungsstadium des Kindes, der Fähigkeit zu unterscheiden (*tamyīz*).

### 2.1.3. Unterscheidungsvermögen (*tamyīz*)

Auf die Bedeutung des Alters der Unterscheidungsfähigkeit (*sinn at-tamyīz*) für ein Kind in der vormodernen arabisch-islamischen Kultur haben schon mehrere Autoren hingewiesen.<sup>101</sup> Nach allgemein verbreiteter Vorstellung wurde dieser wichtige Entwicklungsschritt des Kindes – und zwar sowohl für den Jungen als auch für das Mädchen – auf das 7. Lebensjahr gelegt. Man stellte sich vor, daß in diesem Alter ein Kind die Fähigkeit entwickelt, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Damit ist die Zeit des Lernens gekommen und die Schulausbildung beginnt (durchaus vergleichbar mit unserem heutigen Einschulungsalter). Das Kind, das jetzt *mumayyiz* genannt wird, erhält juristisch

<sup>97</sup> Qurṭubī: *Al-Ġāmiʿ*, Bd. 12, S. 236.

<sup>98</sup> Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī: *Al-Baḥr al-muḥīṭ*, Bd. 4, S. 260. Über die, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben} sagt er gar nichts (Vgl. Bd. 4, S. 277-279).

<sup>99</sup> Bayḍāwī: *Anwār at-tanzīl*, Bd. 2, S. 139.

<sup>100</sup> Bayḍāwī: *Anwār at-tanzīl*, Bd. 2, S. 150.

<sup>101</sup> Motzki: „Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters“ (1986), 420-423; Giladi: *Children of Islam* (1992), 52-54.

betrachtet (ebenso wie im zeitgenössischen deutschen Recht) eine beschränkte Geschäftsfähigkeit. Außerdem wechselt für den Jungen in diesem Alter die erziehungsberechtigte Person von der Mutter zum Vater.

Bereits Fahr ad-Dīn ar-Rāzī geht in seinem Kommentar über die, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben} neben dem juristischen Exkurs zur Geschlechtsreife auch auf diese pädagogischen Vorstellungen ein, indem er erklärt: Dieser Vers verweise auf denjenigen, der noch nicht geschlechtsreif, aber schon zu Verstand gekommen sei (*qad 'aqala*) und daher aufgefordert wird, die religiösen Bestimmungen einzuhalten. Der Prophet habe schon befohlen, den Kindern mit 7 Jahren das Gebet beizubringen und sie mit 10 für dessen Unterlassung zu bestrafen. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī erläutert, dass der Mensch erst mit Erreichung der Geschlechtsreife moralisch voll verantwortlich wird. Er unterstreicht aber, wie wichtig die Erziehung (*ta'lim*) sei, die durch Gewöhnung und Übung helfe, dann mit Erreichung der Volljährigkeit die religiösen Vorschriften einhalten zu können.<sup>102</sup>

Für al-Bayḍāwī ist diese Grenze der Unterscheidungsfähigkeit (*tamyīz*), die gewöhnlich mit dem 7. Lebensjahr in Verbindung gebracht wird, von der Grenze der Begierde (*ḥadd aš-šahwa*) zu unterscheiden.

#### 2.1.4. *šahwa* und *murāḥaqa* zusammen mit *tamyīz*

Dies sehen wohl nicht alle Exegeten in ihren Kommentaren zu den hier untersuchten Versen so. Al-Ḥāzin (gest. 741/1341) etwa gibt zu den {Kindern (*tiḥl*)} die gängige Paraphrasierung mit kindlichem Alter (*ṣiḡar*) und erwähnt die Meinung (die wir von al-Baḡawī und al-Bayḍāwī schon kennen), sie hätten „die Grenze der Begierde (*ḥadd aš-šahwa*) noch nicht erreicht“.<sup>103</sup> Zu denjenigen, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben} sagt er (wie bereits al-Baḡawī), hiermit seien gerade nicht die gemeint (*laysa min al-murād minhum*), die die Blöße der Frauen nicht wahrnehmen, sondern diejenigen, die die Angelegenheit der Frauen verstehen, aber noch nicht geschlechtsreif sind. Al-Ḥāzin fährt an dieser Stelle fort und erklärt:

Das ist das Alter des Unterscheidungsvermögens, des Verstandes und Dergleichen (*sinn at-tamyīz wa-l-'aql wa-ḡayrihumā*).<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Maḡātib al-ḡayb*, Bd. 12, Teil 24, S. 31.

<sup>103</sup> Ḥāzin: *Lubāb at-ta'wīl*, Bd. 3, S. 389; dazu gibt er noch die Meinung wieder, *tuḡūliyya* sei ein Name für das Kind (*ṣabīḡ*), das noch nicht geschlechtsreif wurde, (möglicherweise in Anlehnung an ar-Rāzīs Aussage, *tiḥl* sei ein übergeordneter Begriff).

<sup>104</sup> Ḥāzin: *Lubāb at-ta'wīl*, Bd. 3, S. 402.

Al-Ḥāzin ist sich also der Tatsache bewusst, dass Kinder vor der Erreichung der Geschlechtsreife bereits Begierde (*ṣahwa*) empfinden können und setzt dies mit dem Schulalter gleich. Das heißt, er geht davon aus, dass die Phase des sexuellen Erwachens bereits mit 7 Jahren beginnt.

Ibn Kaṭīr (gest. 774/1373) hält es für unnötig, speziell zu erklären, wer die sind, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben}, sondern spricht einfach von den Kindern (*atfāl*).<sup>105</sup> {Kind (*tīfl*)} erklärt auch er wie gewöhnlich mit kindlichem Alter und sagt (zunächst ähnlich wie Faḥr ar-Dīn ar-Rāzī), „wenn das Kind (*tīfl*) jung (*ṣaḡīr*) ist, versteht es nicht ...; wenn es aber ein Pubertierender (*murāhiq*) ist oder kurz davor (*qarīb minḥū*), so dass er diese Dinge (die weichen Worte, den biegenden Gang und die Bewegungen der Frauen – wie Ibn Kaṭīr vorher ausführt) erkennt und bemerkt und das Hässliche vom Schönen unterscheidet (*yufarriqu*)“, dann ändern sich die Regeln.<sup>106</sup> Das heißt, auch Ibn Kaṭīr verbindet die Fähigkeit zu unterscheiden (hier zwischen schön und hässlich) mit dem Pubertierenden (*murāhiq*).

As-Suyūṭī (gest. 911/1505) seinerseits scheint die Vorstellung einer Pubertätsphase eher unterdrücken zu wollen, indem er die von aṭ-Ṭabarī genannte Überlieferung als Erklärung zu den Kindern wieder aufgreift, „sie verstünden nicht auf Grund ihres kindlichen Alters vor der Geschlechtsreife (*mina ṣ-ṣiḡari qabla l-ḥulum*)“, die eine solche Übergangsphase vom Kind zum Geschlechtsreifen ausspart. Als zweite Erklärung nennt er eine Überlieferung, nach der es sich „um den Jungen (*ḡulām*) handle, der noch nicht geschlechtsreif wurde“.<sup>107</sup>

Als vorläufiges Ergebnis lässt sich festhalten, dass im Vergleich zu den sehr einheitlichen und deutlichen Vorstellungen über *ṣabāb* die Vorstellungen der Theologen über eine Übergangsphase von der Kindheit zur Geschlechtsreife sich doch soweit unterscheiden, dass sie zunächst ein reichlich konfuses Bild ergeben.

In den Kommentaren zu den hier ausgewählten Versen der Sure 24 Das Licht (*an-Nūr*) schweigen einige der Exegeten ganz und gar über eine eventuelle Übergangsphase (Dīnawarī und Ṭabarī), oder spielen diese soweit wie möglich herunter (Suyūṭī). Andere argumentieren ganz vehement für die Existenz einer pubertären Zeit vor der Geschlechtsreife – versuchen sogar Beweise dafür heranzuziehen – als ob sie sich gegen eine andere Meinung behaupten

<sup>105</sup> Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 6, S. 81. Etwas später in seinem Kommentar führt er eine Überlieferung an, nach der für einen Jungen, *ḡulām*, ab dem Alter von vier Jahren diese Verhaltensregeln gelten sollten (S. 83).

<sup>106</sup> Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 6, S. 49.

<sup>107</sup> Suyūṭī: *Ad-Durar al-mantūr*, Bd. 6, Teil 18, S. 185. Über die, {die noch nicht die Geschlechtsreife erlangt haben} sagt er nur, dass damit sowohl Männer (*riḡāl*) als auch Frauen (*nisā*) gemeint seien (Bd. 6, Teil 18, S. 217).

müssten (Bağawī und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī). Wieder andere sprechen ganz selbstverständlich über die Pubertät (Qurṭubī, Bayḍāwī, Ḥāzin, Abū Hayyān, Ibn Kaṭīr). Von diesen unterscheidet al-Bayḍāwī die Pubertät deutlich von *tamyīz* und setzt sie damit wahrscheinlich auch zeitlich davon ab. Al-Ḥāzin und Ibn Kaṭīr dagegen sehen es wohl eher so, dass diese beiden Entwicklungen zusammenfallen.

Anders als bei den Diskussionen über *ṣabāb*, differenzieren einige der Korankommentatoren in diesem Zusammenhang zwischen Jungen und Mädchen, insbesondere aṭ-Ṭabarī und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Dagegen verwenden Qurṭubī, Bayḍāwī und Ibn Kaṭīr wieder ausschließlich männliche Bezeichnungen und auch die anderen Autoren, die sich allgemeiner fassen, scheinen doch in erster Linie von den Jungen auszugehen.

Die festgestellten Unterschiede in den Korankommentaren des 10. bis 15. Jahrhunderts in der Wahrnehmung einer Übergangsphase von der Kindheit zum Erwachsenen deuten auf einen zeitlichen Wandel dieser Wahrnehmung innerhalb der islamisch-arabischen Kultur der Vormoderne hin. Möglicherweise könnte im 11./12. Jahrhundert ein breiterer gesellschaftlicher Wandel im Bewusstsein im Hinblick auf die Pubertätsphase begonnen haben. Wie weit diese Unterschiede jedoch mit einem allgemeineren Mentalitätswandel zu erklären sind, muß vorerst offen bleiben. Erstens müssten die persönlichen Interessen der einzelnen Autoren stärker berücksichtigt werden und zweitens müssten unbedingt weitere Diskurse auf diese These hin überprüft werden. Hierfür bietet die Analyse der Korankommentare alleine nicht ausreichend Beweismaterial.

Dennoch zeigt sich deutlich, dass sich die Mehrheit der Theologen – ganz gewiss seit dem 12. Jahrhundert – vorstellt, es gäbe eine pubertäre Phase vor der Geschlechtsreife, die sie in erster Linie mit der Entwicklung der sexuellen Begierde in Verbindung bringen. Wann diese Phase genau beginnt, bleibt dagegen unklar. Die Exegeten benutzen für diese Übergangsphase vom Kind zum Geschlechtsreifen unter anderem den Begriff *murāḥaqa*, der, wie es scheint, besonders spezifisch diese pubertäre Phase bezeichnet. Eine Rolle spielen aber auch die Begriffe *ṣahwa*, *ṣabīy*, *ḡulām*, *ḡāriya*, *tamyīz*, die im Einzelnen genauer untersucht werden sollten.

## 2.2. Grenzziehungen nach der Geschlechtsreife

### 2.2.1. *rušd*, geistige Reife

Die Erreichung der Geschlechtsreife (*bulūg al-ḥulum*) gilt den Juristen zwar als Grenzmarke der Volljährigkeit, aber diese Grenze wird insofern aufgeweicht, als das Kind im Alter von 7 Jahren bereits eine beschränkte Geschäftsfähigkeit erhält, falls es unterscheidungsfähig (*mumayyiz*) ist; und mit Beginn der Pubertät (*murāḥaqa*) gelten spezielle Verhaltensregeln für die Jugendlichen. Ebenso gewähren die Juristen auch den Heranwachsenden über die Geschlechtsreife hinaus eine gewisse Schonfrist, solange sie ihre geistige Reife (*rušd*) noch nicht erreicht haben.<sup>108</sup> Zumindest wurde über diese Möglichkeit diskutiert und zwar aufgrund folgender in Vers 6 der Sure 4 Die Frauen (*an-Nisā*) gegebenen Anweisung:

{Und prüfet die Waisen, bis sie das heiratsfähige Alter (*bulūg an-nikāh*) erreicht haben; wenn ihr dann an ihnen Verständigkeit (*rušd*) wahrnehmet, so gebt ihnen ihren Besitz zurück; ... }

Der hierdurch entfachte rechtliche Diskurs, der zwischen Jungen und Mädchen differenziert, wird von den Exegeten in ihren Kommentaren zu diesem Vers aufgenommen.<sup>109</sup> Die untersuchten Korankommentatoren gehen in diesem Zusammenhang mehrheitlich davon aus, dass die volle Geschäftsfähigkeit erst eintritt, wenn der einzelne Mensch zwei Bedingungen erfüllt: Er muß nicht nur geschlechtsreif geworden sein, sondern auch einen gewissen Grad an praktischer Vernunft (*rušd*) erreicht haben. Mehrheitlich sehen die Theologen darin die Fähigkeit, mit Geld umzugehen (*taṣarruf*). Diese Fähigkeit wird ge-

<sup>108</sup> Vgl. den Anonymen, als (Ed.) markierten Text: „Bāligh“, (1960); und Adams: „Maturity“, (2003).

<sup>109</sup> Vgl. für das Folgende: Dīnawarī: *Tanwīr al-miqbās*, S. 66; Ṭabarī: *Ġāmī*, Bd. 3, Teil 4, S. 251-253; Baḡawī: *Māʾālim al-tanzīl*, Bd. 1, Teil 4, S. 394-395; Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: *Mafātīḥ al-ḡayb*, Bd. 5, Teil 9, S. 187-190; Qurṭubī: *Al-Ġāmī*, Bd. 5, S. 34-40; Bayḍāwī: *Anwār al-tanzīl*, Bd. 1, S. 258-259; Ḥāzin: *Lubāb al-taʾwīl*, Bd. 1, S. 384-386; Abū Ḥayyān al-Ġarnāḥī: *Al-Baḥr al-muḥīt*, Bd. 2, S. 19-20; Ibn Kaṭīr: *Tafsīr*, Bd. 2, S. 215-216; Suyūṭī: *Ad-Durr al-manṭūr*, Bd. 2, Teil 4, S. 435.

Aus Platzgründen vergleiche ich hier die Korankommentare nicht im Detail, sondern präsentiere nur die größten Züge ihrer Diskussion. Eine detaillierte Analyse halte ich auch in diesem Fall für angebracht, um einen möglichen Wandel in den Vorstellungen der Exegeten nicht zu übergehen oder zu voreilig allgemeine Schlüsse daraus abzuleiten. Zum Beispiel vermute ich, dass die von Motzki: „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Frühen Islam“ (1985), 485-486, aufgestellten Behauptungen wohl zu differenzieren sind. Er meint dort erstens, dass eine Trennung von Geschlechtsreife und Mündigkeit „wohl nicht in der Absicht Mohammeds lag“ und zweitens, dass „in der nachkoranischen Literatur“, insbesondere in den *ḥadīṭ*-Texten, dieser Unterschied keine Rolle mehr spiele, sondern dass die Geschäftsfähigkeit bedingungslos an die Geschlechtsreife geknüpft sei.

prüft, indem man den Jungen – je nachdem, welchen Beruf er erlernt – schon etwas Geld zur Verfügung stellt, und beobachtet, wie er damit umgeht; oder indem man ihm gewisse Verantwortung für Haus (*dār*), Familie und Dienerschaft überträgt; oder – im Falle der Mädchen –, indem man ihnen Verantwortung für Haus (*bayt*), Hausrat, Garn und Spinnprodukte überläßt. Die Exegeten (und die Juristen) diskutieren, ob diese Verstandesprüfung vor oder nach der Geschlechtsreife fällig werde; beziehungsweise ob die Geschäfte, die jemand vor Erreichung seiner Geschlechtsreife (im Rahmen der Prüfung) tätigt, rechtskräftig sind. Die Mehrheit plädiert dafür, dass für die volle Geschäftsfähigkeit auf jeden Fall beide Bedingungen erfüllt sein müssen und argumentiert, dass im Extremfall jemand, der bei Erreichung der Geschlechtsreife keine Verstandesreife zeigt, bis zu seinem 25. Lebensjahr gewissermaßen vor seiner eigenen Torheit geschützt werden muß, indem er weiterhin bevormundet wird. Schon at-Ṭabarī führt folgende Überlieferungen an:

Wir geben dem Waisen sein Geld nicht, selbst wenn er sich an seinen Vollbart (*lihya*) fassen sollte oder alt (*ṣayh*) geworden wäre, bis man an ihm seine Verstandesreife findet.<sup>110</sup>

### 2.2.2. Wangenflaum (*‘idār*) / Vollbart (*lihya*)

In dem gerade zitierten Ḥadīṭ wird eine weitere Grenzmarke benannt: der Vollbart (*lihya*). Anders als bei der Verstandesreife (*ruṣd*) handelt es sich hierbei erstens um ein ausschließlich männliches Entwicklungskriterium, das zweitens eindeutig erst nach Erreichung der Geschlechtsreife eintritt und das Ende der Übergangsphase vom Geschlechtsreifen zum Erwachsenen markiert.

Das Charakteristikum dieser Übergangsphase ist dementsprechend der erste Bartwuchs, der Wangenflaum (*‘idār*). Hierauf geht Fahr ad-Dīn ar-Rāzī eher beiläufig in seinem Kommentar zu Sure 24, 58 ein, wenn er den Ḥadīṭ kritisiert, den aš-Šāfi‘ī als Beweis anführt, dass das Vorhandensein von Schamhaar als Indiz für die erreichte Geschlechtsreife gelte. In diesem Ḥadīṭ wird eine Situation geschildert, in der Muḥammad befohlen habe, diejenigen eines besiegten Stammes zu töten, „deren Schamhaar bereits gewachsen sei“, jedoch diejenigen am Leben zu lassen, bei denen dies noch nicht der Fall sei. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī kritisiert, dass diese Geschichte in unterschiedlichen Formulierungen überliefert werde.

<sup>110</sup> Ṭabarī: *Ġāmi‘*, Bd. 3, Teil 4, S. 253.

Manchmal heiÙe es, er (Muḥammad) befahl, den (von den Feinden) zu töten, der schon rasiert worden sei (*man ḡarra ‘alayhi l-mūsā*); ein andermal den, dessen Wangenflaum hervorsprieÙe (*man iḥḍarra ‘idāruhū*).

Dabei sei doch – laut ar-Rāzī – bekannt, „dass jemand diesen Zustand (mit sprieÙendem Wangenflaum) erst erreicht, wenn seine Geschlechtsreife bereits fortgeschritten ist; und niemand werde rasiert, es sei denn, er ist ein erwachsener Mann (*raḡul kabīr*)“.<sup>111</sup>

Diese Vorstellungen in Bezug auf eine zweite Übergangsphase, die vom Bartwuchs geprägt und mit Erreichung des Vollbarts abgeschlossen wird und die ich hier nur andeuten konnte, spielen wiederum in der Dichtung eine besondere Rolle.<sup>112</sup> Daher gehe ich davon aus, dass der Vollbart in der Vorstellung der allermeisten Menschen im arabisch-islamischen Kulturraum der Vormoderne den entscheidenden Anfangspunkt von *šabāb* (Jugend), speziell des Mannes, im Sinne der aktiven Lebensphase der Kraft markierte. Höchstwahrscheinlich galt der (schwarze) Vollbart viel stärker als die Geschlechtsreife als Symbol für die männliche Jugend (*šabāb*).

Die seitens der Exegeten und Juristen vorhandenen Diskussionen über Grenzziehungen nach der Geschlechtsreife legen es nahe, dass nicht nur Vorstellungen über eine pubertäre Phase, sondern auch über eine weitere Entwicklungsphase von der Geschlechtsreife zum Erwachsenen hin in den vormodernen arabisch-islamisch geprägten Gesellschaften wohl relativ weit verbreitet waren. Wie weit sich diese Vorstellungen im Laufe der Zeit veränderten, müsste durch einen detaillierteren Vergleich der Quellen noch erarbeitet werden.

### 2.3. Ergebnis und Ausblick

Als Ergebnis dieses zweiten Teils der Untersuchung zur Jugend in der vormodernen arabisch-islamischen Kultur lässt sich festhalten, dass die Kommentatoren über besondere Lebensphasen vor und nach der Geschlechtsreife sprechen. Sie unterscheiden sich dabei zum Teil in ihrer Begrifflichkeit und in den Eingrenzungen dieser Phasen. Im Zusammenhang mit den hier untersuchten Koranversen zeigt sich, dass insgesamt betrachtet von zwei zu unterscheidenden Übergangsphasen ausgegangen wird, die in erster Linie mit körperlichen Entwicklungsmerkmalen in Verbindung gebracht werden, und

<sup>111</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī: *Mafāṭīḥ al-ḡayb*, Bd. 12, Teil 24, S. 30.

<sup>112</sup> Vgl. z.B. das Kapitel über den Wangenflaum bei Bauer: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts* (1998), 255-280.

diese wiederum in erster Linie mit dem männlichen Körper. So konnte gezeigt werden, dass die Exegeten eine Übergangsphase vom Kind zum Geschlechtsreifen als Pubertät wahrnehmen und dann eine zweite Übergangsphase vom Geschlechtsreifen zum Erwachsenen als Bartwachstumszeit.

Darüber hinaus zeigt sich, dass die Korankommentatoren neben der körperlichen auch eine geistige Entwicklung des Menschen annehmen, die von ihnen ebenfalls in zwei Phasen eingeteilt wird, einerseits die Entwicklung vom Kleinkind zum Schulkind auf Grund der eintretenden Unterscheidungsfähigkeit (*tamyīz*) und zweitens die Entwicklung vom Schulkind zum oder zur selbständig leben könnenden Mann oder Frau, die ihren Abschluß mit Erlangung der geistigen Reife (*rušd*) findet.

Im Unterschied zu dem zentralen Begriff *šabāb* für die (körperlich) aktive Zeit im Leben als Erwachsener spielen im Zusammenhang mit den unterschiedlichen „jugendlichen“ Übergangsphasen verschiedene Begriffe eine Rolle, die einzeln untersucht werden sollten. Eine relativ üppige Liste der hier relevanten Begriffe in der männlichen Form liefert Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 751/1350).<sup>113</sup> Zum Ende seines Buches über die Pflege der Kinder bringt er gewissermaßen als Zusammenfassung eine Liste der Lebensphasen, die er als Kommentar zu Sure 30 Die Byzantiner, Vers 54 präsentiert, mit der der erste Teil dieser Untersuchung zur Jugend (*šabāb*) begann:<sup>114</sup>

Wenn er 7 Jahre erreicht oder was dem nahe ist, dann ist er *mumayyiz* (ein Unterscheidungsfähiger); wenn er 10 Jahre erreicht, ist er *mutarāʿir* (ein In-der-Blüte-Stehender) und *nāšīʿ* (ein Heranwachsender); wenn er sich der Geschlechtsreife (*al-ḥulum*) nähert, ist er *yāfīʿ* (ein Halbwüchsiger), *murāhiq* (ein Pubertätrender) und *nuḥām li-l-ḡulma* (ein nach Sinneslust Begieriger); wenn er die Geschlechtsreife erreicht hat, ist er *bālīḡ* (ein Volljähriger); wenn sich seine Kräfte zusammentun, ist er *ḥazwar* (ein tüchtiger Bursche). Insgesamt wird er in dieser Zeit *ḡulām* (Knabe) genannt, solange nicht sein Schnurrbart (*šarīb*) sprießt; wenn sein Schnurrbart zu sprießen und sein Wangenflaum (*ʿidār*) zu erscheinen beginnt, ist er *bāqil* (ein Hervorsprießender); wenn es auf seinem Gesicht schon mit Leichtigkeit hervorsprießt, dann ist er – solange

<sup>113</sup> Laoust: „Ibn Qayyim al-Djawziyya“ (1971).

<sup>114</sup> Das Buch über die Kinderpflege wurde von den Forschern, die sich mit der Kindheit beschäftigt haben, als wichtige Quelle herangezogen, die auch den Anfang dieser Liste der Lebensphasen von der Geburt bis zum Zahnenden bereits mehrfach ausgewertet haben. Adamek: *Das Kleinkind im Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter* (1968), zieht diesen Text als seine Hauptquelle heran. Zu der Begriffsliste, siehe S. 16-18; Giladi: „Tuḥfat al-Mawdūd - an Islamic Childrearing Manual from the Fourteenth Century“, in: Ders.: *Children of Islam* (1992), 19-34.

er sich zwischen diesem Zustand und der Vervollkommnung seines Bartes (*lihya*) befindet – *fatā* (ein Jugendlicher) und *šāriḥ* (ein Jüngling) bei Eintritt des ersten Beginns seiner Jugendzeit (*šabāb*). ... Man sagt: *Al-fatā* (der Jugendliche) zu dem Freigebigen, dem Edlen; wenn sich sein Vollbart zusammenfügt, dann ist er *šābb* (ein junger Mann) bis zum 40. Lebensjahr.<sup>115</sup>

Es liegt nahe, dass Ibn Qayyim al-Ġawziyya mit dieser überwältigenden Feineinteilung der Lebensphasen durch eigene Begriffe leicht übertrieben hat und die Verwendung dieser Begriffe in dieser Feinheit im Alltag der arabisch-islamischen Kultur selbst des 14. Jahrhunderts sich nicht wird nachweisen lassen. Die groben Linien betrachtend, bestätigt seine Liste aber die bisherigen Ergebnisse sowohl im Hinblick auf die Bedeutung des Begriffes *šabāb* im Sinne der aktiven Phase des Lebens, als auch auf die Präsenz der Vorstellungen von mindestens zwei Übergangsphasen, der Pubertät und des Bartwuchses.

### 3. Abschließende Überlegungen zur Methode

Die Nutzung von Korankommentaren als Quelle für die Frage nach den Vorstellungen zur Jugend in der vormodernen arabisch-islamischen Kultur hat einige neue Erkenntnisse für uns gebracht. Liest man diese Texte gegen den Strich, offenbaren die Exegeten alltägliche Konzepte, die sie aus ihrem gesellschaftlichen Umfeld in den Korankommentar hineinragen. Insofern bietet diese Literaturgattung für eine historisch-anthropologisch ausgerichtete Erforschung der Vorstellungen einen interessanten Ausgangspunkt, gerade auch aufgrund ihrer hohen Intertextualität und damit besonders guten Vergleichbarkeit über mehrere Jahrhunderte hinweg. Außerdem hat sich die vorgenommene rigorose Unterscheidung zwischen dem Begriff „Jugend“ und dem Phänomen Jugend als Übergangsphase von der Kindheit zum Erwachsensein eindeutig gelohnt. Eine derartige Unterscheidung wird sich wohl auch für andere Themen als sinnvoll erweisen.

Zwei zentrale Ergebnisse können festgehalten werden: Erstens konnte deutlich herausgearbeitet werden, dass die Exegeten mit dem Begriff *šabāb* (Jugend) die aktive Lebensphase eines Erwachsenen bezeichnen. In diesem Fall scheint es sich um eine im islamisch-arabischen Kulturkreis wohl sehr stark ausgeprägte, allgemein gültige Vorstellung zu handeln, die bereits anhand des

<sup>115</sup> Ibn Qayyim al-Ġawziyya: *Tuḥfat al-mawdūd bi-aḥkām al-mawlūd*, 212.

Vergleichs einer repräsentativen Anzahl von Korankommentaren aus verschiedenen Jahrhunderten zu ganz wenigen ausgewählten Koranversen deutlich erkennbar wird.

Zweitens konnte aufgezeigt werden, dass die Korankommentatoren das Phänomen Jugend als Übergangsphase durchaus wahrnehmen. Mehrheitlich sind sie sich einer pubertären Phase vor der Geschlechtsreife bewusst, für die sie einerseits strengere Verhaltensregeln als für die kleinen Kinder vorschreiben, andererseits aber auch eine gewisse Schonung im Zusammenhang mit ihren Vergehen kennen. Daneben sprechen sie von einer geistigen Entwicklung, die auch in der Rechtssprechung berücksichtigt wird, sodass ein Schulkind bereits eine beschränkte Geschäftsfähigkeit erhält, und um als Erwachsener voll geschäftsfähig zu werden, muss Mann und Frau nicht nur die Geschlechtsreife, sondern auch die geistige Reife erlangen. Höchstwahrscheinlich galt die Zeit zwischen Geschlechtsreife und Vollendung des Vollbarts für den heranwachsenden Mann als eigenständiger besonderer Lebensabschnitt. Im Fall dieser wahrscheinlich schwächer codierten Vorstellungen zu den Übergangsphasen zwischen Kind und Erwachsenem konnte die unternommene Analyse der Korankommentare bislang nur ein unpräzises Bild malen. Unter anderem liegt dies auch daran, dass hier eine Vielzahl von Begriffen eine Rolle spielt, die jeweils gesondert unter die Lupe genommen werden sollten.

Es ist klar, dass es sich bei dieser ersten Untersuchung zur Jugend innerhalb der Islamwissenschaft nur um einen begrenzten Einblick handeln kann, der aber einen guten Einstieg in das Thema ermöglicht. Diese vorstellungsgeschichtliche Untersuchung anhand der Korankommentare bietet viele Anknüpfungspunkte, an welche sich weitere Forschung zur Jugend in der vormodernen arabisch-islamischen Kultur anschließen läßt. Erstens können mehr Begriffe untersucht werden; zweitens können andere Diskurse herangezogen werden; und drittens sollte der Versuch unternommen werden, den forschenden Blick soweit es die Quellen erlauben auf Individuen zu richten und so die Ebene des von der Gesellschaft diskutierten Handlungsrahmens mit den konkreten Handlungen eines Individuums zu verbinden. Eines zeigt sich deutlich: Die Forschung zu historisch-anthropologisch ausgerichteten Fragen innerhalb der Islamwissenschaft steht noch ganz am Anfang.

## Korankommentare

- Abū Ḥayyān al-Ġarnāḩī (gest. 745/1344): *An-Nahr al-mādd min al-baḩr al-muḩit*. Ed.: ʿUmar al-Asad. Beirut: Dār al-Ġīl, 1416/1995. 6 Bände.
- Baġawī, Abū Muḩammad al-Ḥusayn Ibn Masʿūd al- (gest. 516/1122): *Maʿālim at-tanzīl*. Beirut: Dār al-maʿrifā, 1407/1987. 4 Bände.
- Bayḩāwī, Abū Saʿīd Naṣīr ad-Dīn ʿAbdallāḩ Ibn ʿUmar Ibn Muḩammad al- (gest. ca. 700/1300): *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-taʿwīl*. Istanbul: Dār at-ṭibāʿa al-ʿāmirā, 1285. 2 Bände.
- Dīnawarī: ad- (gest. 308/920): *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn ʿAbbās*, zugeschrieben dem Abū Ṭāḩir Muḩammad Ibn Yaʿqūb al-Fīrūzābādī aš-Šāfiʿī; (mit dem Text *At-Maqṣad li-talḩiṣ mā fi-l-murṣīd fi-l-waqf wa-l-ibtidāʿ* von Abū Yahyā Zakariyyā al-Anṣārī am Rand). Būlaq: Maṭbaʿat al-ʿāmirā, 1290/1873.
- Faḩr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1210): *Mafāṭīḩ al-ġayb*, benutzt in der Edition: Al-Faḩr ar-Rāzī: *At-Tafsīr al-kabīr*. Teheran: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, o.J. 2. Auflage in 16 Bänden und 31 Teilen.
- Ibn Kaṭīr, Abu l-Fidāʿ Ismāʿīl Ibn ʿUmar (gest. 774/1373): *Tafsīr al-qurʿān al-ʿaẓīm*. Ed.: Sāmī Ibn Muḩammad as-Sallāma. Riad: Dār Ṭayyiba, 1418/1997. 8 Bände.
- Ḥāzin, ʿAlāʿ ad-Dīn ʿAlī Ibn Muḩammad Ibn Ibrāḩīm al-Baġdādī al- (gest. 741/1341): *Lubāb at-taʿwīl fi maʿānī at-tanzīl*; (mit dem Kommentar: *Madārik at-tanzīl wa-ḩaqāʾiq at-taʿwīl* von Abu l-Barakāt an-Nasafī am Rand). Kairo: Maṭbaʿa al-ḩayriyya, 1891. 4 Bände.
- Qurṭubī, Abū ʿAbdullāḩ Muḩammad Ibn Aḩmad al-Anṣārī al- (gest. 671/1272): *Al-Ġāmiʿ li-aḩkām al-qurʿān*. Beirut: Dār iḩyāʿ at-turāṭ al-ʿarabī, 1965-1967. Reprint in 20 Bänden.
- Suyūṭī, ʿAbd ar-Raḩmān Ibn al-Kamāl Ġalāl ad-Dīn as- (gest. 911/1505): *Ad-Durar al-manṭūr fi-t-tafsīr al-maʿtūr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1403/1983. 8 Bände.
- Taʿālibī, ʿAbd ar-Raḩmān at- (gest. 873/1468): *Ġawāḩir al-ḩisān fi tafsīr al-qurʿān*. Ed.: Kamāl Muḩammad Ibn Muṣṭafā Ibn al-Ḥuġā. Beirut: Muʿassasat al-ʿalamī li-l-maṭbūʿāt, o.J. (1978?). 4 Bände.
- Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḩammad Ibn Ġarīr at- (gest. 310/923): *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-qurʿān*. Kairo: Muṣṭafā al-Bābā al-Ḥalabī und Söhne, 1373/1954. 2. Auflage in 12 Bänden und 30 Teilen.

## Literaturverzeichnis

- Adamek, Gerhard: *Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter*. Bonn, 1968.
- Adams, Charles J.: „Maturity“, in: *EQ*, Bd. 3 (2003), 330-332.
- Anawati, G.C.: „Fakhr al-Dīn al-Rāzī“, in: *EI* 2, Bd. 2 (1965), 751-755.
- Anonymer, als (Ed.) markierter Text: „Bāligh“, in: *EI* 2, Bd. 1 (1960), 993.
- Anonymer, als (Ed.) markierter Text: „Tha‘ālibī“, in: *EI* 2, Bd. 10 (2000), 425.
- Arazi, Albert: „Al-Shayb wa'l-shabāb“, in: *EI* 2, Bd. 9 (1997), 383-388.
- Arnaldez, R.: „Ḳurṭubī“, in: *EI* 2, Bd. 5 (1986), 512-513.
- Bauer, Thomas: *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Bauer, Thomas: „Was kann aus dem Jungen noch werden!‘ Das poetische Erstlingswerk des Historikers Ibn Ḥabīb im Spiegel seiner Zeitgenossen“, erscheint in der *Festschrift für Hartmut Bobzin*.
- Bosworth, C.E.: „Ṭabarī“, in: *EI* 2, Bd. 10 (2000), 11-15.
- Calder, Norman: „Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr. Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham“, in: Hawting, G.R. und Shareef, Abdul-Kader A. (Hg.): *Approaches to the Qur‘ān*. London: Routledge, 1993. S. 101-140.
- Daniel, Ute: *Kompodium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.
- Deutsche Shell Holding (Hg.): *15. Shell Jugendstudie. Jugend 2006*. Frankfurt: Fischer, 2006.
- Dinzelbacher, Peter (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1993.
- Dressel, Gert: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien: Böhlau, 1996.
- Ebrahim, Abul Fadl Mohsin: „Biology as the Creation and Stages of Life“, in: *EQ*, Bd. 1 (2001), 229-232.
- Eroğlu, Ali: „Hâzin, Ali b. Muhammed.“, in: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Bd. 17. Istanbul: İSAM, 1998. S. 125-126.
- Feilzer, Heinrich: *Jugend in der mittelalterlichen Ständegesellschaft. Ein Beitrag zum Problem der Generationen*. Wien: Herder, 1971.
- Forster, Regula: *Methoden mittelalterlicher arabischer Qur‘ānexegese am Beispiel von Q 53, 1-18*. Berlin: Klaus Schwarz, 2001.
- Geoffroy, E.: „Suyūṭī“, in: *EI* 2, Bd. 9 (1997), 913-916.
- Giladi, Avner: *Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*. Houndmills/London: Macmillan, 1992.

- Giladi, Avner: „The Child Was Small... Not So the Grief for Him‘: Sources, Structure, and Content of al-Sakhawi’s Consolation Treatise for Bereaved Parents“, in: *Poetics Today* 14 (1993), 367-386.
- Giladi, Avner: „Gender Differences in Child Rearing and Education: Some Preliminary Observations with Reference to Medieval Muslim Thought“, in: *Al-Qantara* 16 (1995), 291-308.
- Giladi, Avner: „Islamic Consolation Treatises for Bereaved Parents: Some Biographical Notes“, in: *Studia Islamica* 81 (1995), 197-202.
- Giladi, Avner: „Ṣaghīr“, in: *EI* 2, Bd. 8 (1995), 821-827.
- Giladi, Avner: *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*. Leiden: Brill, 1999.
- Giladi, Avner: „Children“, in: *EQ*, Bd. 1 (2001), 301-302.
- Gilliot, Claude: *Exégèse, langue et théologie en Islam. L’exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*. Paris: J. Vrin, 1990.
- Gilliot, Claude: „L’exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan“, in: *Studia Arabica* 89 (1999), 129-164.
- Gilliot, Claude: „Exegesis of the Qur’an: Classical and Medieval“, in: *EQ*, Bd. 2, S. 99-124.
- Gillis, John R.: *Youth and History. Tradition and Change in European Age Relations 1770–Present*. New York: Academic Press, 1974.
- Glander, Annelies: *The Oriental Child. Not born in wedlock. A study of the anthropological parameters, religious motivations, and sociological phenomena of child care in Islam and Judaism*. Frankfurt, 2001.
- Glazer, S.: „Abu Ḥayyān al-Gharnāṭī“, in: *EI* 2, Bd. 1 (1960), 126.
- Goetz, Hans-Werner: „Vorstellungsgeschichte‘: Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 61 (1979), 253-271.
- Goetz, Hans-Werner: „Wahrnehmung‘ der Arbeit als Erkenntnisobjekt der Geschichtswissenschaft“, in: Postel, Verena (Hg.): *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten*. Berlin, 2006. S. 21-33.
- Goldman, S.: „Joseph“, in: *EQ*, Bd. 3 (2003), S. 55-58.
- Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.
- Gwyne, R.: „Youth and Old Age“, in: *EQ*, Bd. 5 (2006), 569-570.
- Heath, Peter: „Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches“, in: *Arabica* 36 (1989), 173-210.
- Heine, Peter: „Kinder und Jugendliche im Islam“, in: Horn, Klaus-Peter, Christes, Johannes und Parmentier, Michael (Hg.): *Jugend in der Vormoderne. Annäherungen an ein bildungshistorisches Thema*. Köln: Böhlau, 1998. S. 43-54.

- Horn, Klaus-Peter, Christes, Johannes und Parmentier, Michael (Hg.): *Jugend in der Vormoderne. Annäherungen an ein bildungshistorisches Thema*. Köln: Böhlau, 1998.
- Ibn Qayyim al-Ğawziyya: *Tuhfat al-mawdūd bi-ahkām al-mawlūd*. Ed. ‘Abd al-Mun‘am al-‘Ānī. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1403/1983.
- Irbilī, Bahā’ ad-Dīn al-: *At-Tadkira al-fahriyya*. Ed. Nūrī Ḥammūdī al-Qaysī und Ḥātim Šālīḥ aḍ-Ḍāmin. Bagdad: Mağma‘ al-‘ilmī al-‘irāqī, 1984.
- Irwin, Robert: „Futuwwa: Chivalry and Gangsterism in Medieval Cairo“, in: *Muqarnas* 21 (2004), 161-170.
- Khoury, Adel Theodor: *Der Koran*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1987.
- Kortüm, Hans-Henning: *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag, 1996.
- Laoust, H.: „Ibn Kathīr“, in: *EI* 2, Bd. 3 (1971), 817-818.
- Laoust, H.: „Ibn Qayyim al-Djawziyya“, in: *EI* 2, Bd. 3 (1971), 821-822.
- Levi, Giovanni und Schmitt, Jean-Claude (Hg.): *Geschichte der Jugend. Band I: Von der Antike bis zum Absolutismus. und Band II: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Frankfurt: Fischer, 1996 und 1997.
- Loth, O.: „Ṭabarī’s Korancommentar“, in: *ZDMG* 35 (1881), 588-628.
- Maurer, Michael: „Historische Anthropologie“, in: Ders. (Hg.): *Aufriß der Historischen Wissenschaften. Band 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 2003, 294-387.
- McAuliffe, Jane Dammen: „Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr“, in: Rippin; Andrew (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’ān*. Oxford: Clarendon, 1988. S. 46-62.
- Mitterauer, Michael: *Sozialgeschichte der Jugend*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- Motzki, Harald: „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im frühen Islam“, in: Müller, E. W. (Hg.): *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*. Freiburg/München: Karl Alber, 1985. S. 479-550.
- Motzki, Harald: „Das Kind und seine Sozialisation in der islamischen Familie des Mittelalters“, in: Martin, Jochen und Nitschke, August (Hg.): *Zur Sozialgeschichte der Kindheit*. Freiburg/München: Karl Alber, 1986. S. 391-441.
- Motzki, Harald: „Muslimische Kinderehen in Palästina während des 17. Jahrhunderts: *Fatāwā* als Quellen zur Sozialgeschichte“, in: *Die Welt des Islams* 27 (1987), 82-90.
- Musallam, B.F.: *Sex and society in Islam. Birth control before the nineteenth century*. Cambridge: University Press, 1983.
- Paret, Rudi: *Der Koran*. 8. veränd. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- Reinhard, Wolfgang: *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. München: Beck, 2004.

- Reynolds, Dwight F.: „Childhood in One Thousand Years of Arabic Autobiography“, in: *Edebiyat* 7 (1997), 379-392.
- Riddell, Peter G.: „The Transmission of Narrative-Based Exegesis in Islam“, in: Ders. und Street, Tony (Hg.): *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*. Leiden: Brill, 1997. S. 57-80.
- Rippin, Andrew (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*. Oxford: Clarendon, 1988.
- Rippin, Andrew: „Tafsīr“, in: *EI* 2, Bd. 10 (2000), 83-88.
- Rippin, Andrew: „Tafsīr Ibn ʿAbbās and Criteria for Dating Early Tafsīr Texts“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994), 38-83.
- Robson, J.: „Baghawī“, in: *EI* 2, Bd. 1 (1960), 893.
- Robson, J.: „Bayḍāwī“, in: *EI* 2, Bd. 1 (1960), 1129.
- Rosenthal, Franz: „Child Psychology in Islam“, in: *Islamic Culture* 26 (1952), 1-22.
- Rückert, Friedrich: *Der Koran*. 4. Aufl. Würzburg: Ergon, 2001.
- Şafadī, Şalāḥ ad-Dīn Ḥalīl Ibn Aybak aṣ-: *Al-Ġayt al-musaḡḡam fī šarḥ lāmīyyat al-ʿaḡam*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1395/1975. 2 Bände.
- Street, Tony: „Concerning the Life and Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī“, in: Riddell, Peter G. und ders. (Hg.): *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*. Leiden: Brill, 1997. S. 135-146.
- Tayob, Abdulkader: „An analytical survey of al-Ṭabarī’s exegesis of the cultural symbolic construct of fitna“, in: Hawting, G.R. und Shareef, Abdul-Kader A. (Hg.): *Approaches to the Qurʾān*. London: Routledge, 1993. S. 157-172.
- UN: *World Youth Report 2005*: [www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr05book.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr05book.pdf); und die arabische Übersetzung: [daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/635/81/PDF/N0463581.pdf?OpenElement](http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/635/81/PDF/N0463581.pdf?OpenElement) (5. 10. 2006).
- Wahrmund, Adolf: *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. 1. Band: Neu-arabisch-deutscher Teil*. Erste Abteilung. Dritte Ausgabe. Gießen: Ricker, 1898.
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.