

„Weihnachten im Koran“ oder „Nacht der Bestimmung“? Eine Interpretation von Sure 97

Nicolai Sinai

Oriental Institute, University of Oxford / *Corpus Coranicum*, BBAW

Abstract

This article proposes to interpret Surah 97 based on research undertaken in the framework of the *Corpus Coranicum* project. The first part scrutinizes Christoph LUXENBERG's seriously flawed argument that Surah 97 can be understood as a Qur'anic hymn on the Nativity of Jesus if some of its key expressions are read against the semantic background of Syriac, while the remainder of the article endeavours to develop a more tenable understanding of the text. This involves an attempt to date Surah 97 relative to other Qur'anic texts and to detect possible additions to it. In addition, the article discusses the meaning and reference of its most central term, *laylat al-qadr*. Finally, special attention is given to the question whether the text might not, in spite of the circularity of LUXENBERG's reading, contain implicit references to the Nativity.

Einleitung

In seiner 2000 veröffentlichten Studie über die *Syro-aramäische Lesart des Koran*¹ geht Christoph LUXENBERG – wie bereits 25 Jahre vor ihm Günter LÜLING² – davon aus, dass es sich beim Koran ursprünglich um einen christlichen Text gehandelt habe, der im Verlaufe seiner Überlieferungsgeschichte substantiellen Verlesungen und Umdeutungen ausgesetzt gewesen sei. Weil LUXENBERG seine Position auf relativ weit reichende Konjekturen und aramäisierende Umdeutungen koranischer Termini gründet, ist für eine Bewertung der wissenschaftlichen Haltbarkeit seines

¹) Christoph LUXENBERG (2007); ich beziehe mich im Folgenden auf die 3. überarbeitete Auflage.

²) LÜLING (1974), vgl. dazu auch meinen Beitrag in der *Neuen Zürcher Zeitung*; SINAI (2004).

Vorgehens die Frage zentral, inwieweit derartige Texteingriffe durch nachvollziehbare methodische Prinzipien diszipliniert sind. Wie inzwischen mehrfach gezeigt worden ist, lassen sich allerdings gerade in dieser Hinsicht gravierende Mängel in seiner Argumentation nachweisen: So stipuliert er als Kriterium für die Zulässigkeit von Emendationen oder syrisch-aramäischen Reinterpretationen die ‚Unklarheit‘ bzw. ‚Dunkelheit‘ des traditionellen Verständnisses einer gegebenen Koranstelle,³ versteht ‚Unklarheit‘ dann aber in einem so weiten und unspezifischen Sinne, dass auch durchaus verständliche Texte wie jene Passagen, in denen die weiblichen Gespielinnen der Seligen erwähnt werden, aufgrund ihrer moralischen Anstößigkeit und ihrer Divergenz von christlichen Paradiesvorstellungen als ‚dunkel‘ zu gelten haben.⁴

Der vorliegende Beitrag soll nun keinen erneuten Versuch unternehmen, LUXENBERGS These von einem syrischen Substrat des Korans einer allgemeinen Bewertung zu unterziehen. Stattdessen möchte ich mich einem einzelnen Korantext zuwenden, auf den LUXENBERG in einem 2003 publizierten Aufsatz⁵ seinen methodischen Ansatz ausgedehnt hat: Sure 97, nach ihrem Anfangsvers traditionell als *sūrat al-qadr* bezeichnet und von LUXENBERG zu einer koranischen ‚Weihnachtssure‘ stilisiert. LUXENBERG enthält dem Leser dabei die durchaus interessante Information vor, dass die Identifikation der in Sure 97 thematisierten *lailat al-qadr* mit Weihnachten ein altes Motiv christlicher Polemik ist, welches sich bereits in der arabischen Rezension der Bahīrā-Legende findet.⁶ Damit ist selbstverständlich noch nichts über die Richtigkeit oder Falschheit einer solchen Hypothese gesagt; alles hängt von der Stichhaltigkeit der vorgetragenen Gründe ab.⁷ Ich werde zunächst auf summarische Weise LUXENBERGS Interpretation von Sure 97 vorstellen und kritisieren und dann eine eigene Deutung entwickeln. Im Interesse einer bequemerer Lektüre der folgenden Erörterungen sei hier der arabische Text (in Umschrift zitiert nach der

³) Zu Luxenbergs Methodik vgl. LUXENBERG (2007), 25–30.

⁴) Vgl. die ausführlichen Auseinandersetzungen mit Luxenbergs Interpretation einzelner Passagen in WILD (2010) und Saleh (2010), insb. S. 670–694; vgl. auch die äußerst kritische Rezension der syro-aramäischen Lesart Luxenbergs von François de Blois (DE BLOIS (2003)).

⁵) LUXENBERG (2003), zuerst als Feuilletonartikel „Weihnachten im Koran“ erschienen in der Festtagsbeilage der Tageszeitung *Luxemburger Wort* (24./25./26. 12. 2002).

⁶) ROGGEMA (2009), 460 f.

⁷) In der westlichen Sekundärliteratur hat Richard Bell den Vers Q 97:5 mit „descriptions of the Eve of the Nativity“ verglichen, s. BELL (1991) zu Q 97:5.

heute vorherrschenden Lesart des Koranlesers ‘Āṣim) vorangestellt. Flankiert wird er von zwei deutschen Versionen: Eine stammt von mir selbst und stimmt im Wesentlichen mit den gängigen Koranübersetzungen überein, die andere berücksichtigt die Ergebnisse von LUXENBERGS Neudeutung des Textes (Abweichungen sind unterstrichen).

Arabischer Text	Deutsche Übersetzung	Luxenbergs Deutung
¹ <i>innā ’anzalnāhu fī lailati l-qadr</i>	¹ Wir sandten es herab in der Nacht der Vorherbestimmung.	¹ Wir haben <u>ihn</u> (= <u>den Jesusknaben</u>) in der Nacht der Schicksalsbestimmung (= des Geburtshoroskops = <u>Weihnachten</u>) herabkommen lassen.
² <i>wa-mā ’adrāka mā lailatu l-qadr</i>	² Was lässt dich wissen, was die Nacht der Vorherbestimmung ist?	² Was weißt du, was die Nacht der Schicksalsbestimmung ist?
³ <i>lailatu l-qadri ḥāirun min ’alfi šahr</i>	³ Die Nacht der Vorherbestimmung ist besser als tausend Monate.	³ Die Nacht der Schicksalsbestimmung ist vorzüglicher als tausend <u>Vigilien</u> .
⁴ <i>tanazzalu l-ma- lā’ikatu wa-r-rūḥu fīḥā bi-’idni rabbihim min kulli ’amr</i>	⁴ In ihr steigen herab die Engel und der Geist mit der Erlaubnis ihres Herrn in jeder Sache.	⁴ Darin <u>bringen</u> (Luxenberg liest <i>tunazzilu</i>) die Engel, vom Geist begleitet, mit Erlaubnis ihres Herrn allerlei <u>Hymnen</u> herab.
⁵ <i>salāmun hiya ḥattā maṭla’i l-fağr</i>	⁵ Friede ist sie bis zum Beginn der Morgenröte!	⁵ Friede ist sie bis zum Anbruch der Morgendämmerung!

Luxenbergs Deutung der Sure

In LUXENBERGS Behandlung der Sure stechen die folgenden Divergenzen gegenüber traditionelleren Lesarten des Textes hervor:

Das Personalsuffix von *’anzalnāhu* in Vers 1 sei auf das Jesuskind zu beziehen.

Arabisch *qadr* (ebenfalls V. 1) fasst LUXENBERG als Übersetzung von syrisch *ḥelqā* („Los, Schicksal“) auf; da *ḥelqā* im Sinne von „Schicksal“ sy-

nonym mit der Wendung *bēt yaldā* („Geburt“ bzw. „Geburtshoroskop“) gebraucht werden kann, was wiederum die im Syrischen übliche Bezeichnung für „Weihnachten“ ist, schließt er, mit der koranischen *lailat al-qadr* müsse die Weihnachtsnacht gemeint sein.

In V.3 sei *šahr* nicht im Sinne von „Monat“, sondern im Sinne von syrisch *šahrā* („Vigilie“) zu verstehen.

Statt *tanazzalu* (von *tatanazzalu*, „sie kommen herab“) sei in V.4a *tunazzilu* („lassen herabkommen“) zu lesen.

ʿamr in V.4b sei im Sinne der syrischen Bedeutung von *memrā* als „Hymnus“ zu verstehen.

Wie stichhaltig sind nun diese Deutungsvorschläge? Da Punkt 2 (*lailat al-qadr* = Weihnachtsnacht) argumentativ den eigentlichen Kern der Luxenbergschen Neudeutung ausmacht, empfiehlt es sich, ihn zuerst zu behandeln. LUXENBERG arbeitet hier nicht wie anderswo mit einer aramäisierenden Konjektur, die einen koranischen Begriff in ein syrisches Lehnwort transformiert, sondern versteht *qadr* als arabische Übersetzung seines syrischen Pendantes *ḥelqā* („Los, Schicksal“). Drehpunkt seiner Beweisführung ist nun die von verschiedenen syrischen Lexika – etwa Robert PAYNE SMITHS *Thesaurus Syriacus*⁸ – belegte Tatsache, dass als Synonym für *ḥelqā* im Sinne von „Schicksal“ auch die Wendung *bēt yaldā* („Geburt“ bzw. „Geburtshoroskop“) gebraucht werden kann. Das ist an sich nicht überraschend: Denn stellt man die in der Antike verbreitete Annahme in Rechnung, dass die Himmelsgestirne allgemein Einfluss auf irdische Ereignisse nehmen und ihre Position zum Geburtszeitpunkt eines Menschen sein späteres Schicksal bestimmt,⁹ so wird verständlich, warum die Position der Himmelskörper zum Geburtszeitpunkt bzw. das Geburtshoroskop (*bēt yaldā*) metonymisch für das dadurch determinierte und mit den nötigen astrologischen Kenntnissen daraus ablesbare „Schicksal“ (*ḥelqā*) des betreffenden Individuums eintreten kann. Nun ist aber der syrische Begriff *bēt yaldā* auch die gängige Bezeichnung für die Geburt *par excellence*: nämlich die Geburt Jesu Christi, also Weihnachten. LUXENBERG folgert

⁸) PAYNE SMITH (1879–1901).

⁹) Vgl. Herodot. *Historien*, II, 82 (Horneffer/Haussig 1971, 133): „Ferner ist von den Ägyptern auch zuerst festgestellt worden, welcher Monat und Tag den einzelnen Göttern heilig ist und welche Schicksale, welches Ende und welchen Charakter die an diesem oder jenem Tage Geborenen haben werden.“ (καὶ τότε ἄλλα Αἰγυπτίοισι ἐστὶ ἐξευρημένα, μεις τε καὶ ἡμέρη ἐκάστη ἱεῶν ὅτεν ἐστί, καὶ τῇ ἕκαστος ἡμέρη γενόμενος ὅτεοισι ἐγκυρήσει καὶ ὅπως τελευτήσει καὶ ὀκοῖός τις ἔσται)

deshalb, auch mit der koranischen *lailat al-qadr* sei die Weihnachtsnacht gemeint.

Legt man seine äußerst komprimiert – nämlich innerhalb eines einzigen Satzes!¹⁰ – vorgetragene Hypothese auf die obige Weise in ihre einzelnen Argumentationsschritte auseinander, so lässt sich allerdings kaum ein folgenschweres *non sequitur* übersehen: Aus der Tatsache, dass der Begriff *bēt yaldā*, wenn er im Sinne von „Geburtshoroskop“ verwendet wird, durch *helqā* („Schicksal“) substituiert werden kann, folgt nämlich keineswegs, dass *bēt yaldā* auch in der anders gelagerten Bedeutung von „Weihnachten“ durch *helqā* – und damit durch das arabische *qadr* – vertreten werden kann. Eine ernst zu nehmende Hypothese wäre LUXENBERGS Deutung der *lailat al-qadr* deshalb allenfalls dann, wenn sich konkrete Textbelege aus der frühen syrischen Literatur dafür beibringen ließen, dass es eine Wendung *lelyā d-helqā* gibt, die wie das geläufigere *bēt yaldā* zur Bezeichnung von Weihnachten dient. Den Nachweis dafür bleibt LUXENBERG, der sich auf eine Konsultation syrischer Wörterbücher beschränkt, jedoch schuldig.

Akzeptiert man diese Kritik von Punkt 2, so dürfte auch LUXENBERGS Vorschlag, das Objektsuffix von *ʿanzalnāhu* in V.1 auf das in der Weihnachtsnacht „herabgekommene“ Jesuskind zu beziehen (Punkt 1 oben), deutlich an Attraktivität verlieren: Handelt es sich bei der *lailat al-qadr* nicht um Weihnachten, so gibt es zumindest *prima facie* keinen Grund zu der Annahme, mit dem ungenannten Objekt des Herabsendens im Anfangsvers müsse das Christuskind gemeint sein. Tatsächlich veranschaulichen sowohl Punkt 1 als auch Punkt 2 jeweils eine markante Grundeigenschaft Luxenbergscher Koranexegese: Während sich an Punkt 2 exemplarisch aufweisen lässt, wie er ohne jegliche Primärliteratur und allein durch ein virtuoses, über mehrere Zwischenschritte führendes Zusammenkombinieren von Wörterbucheinträgen christliche Vorstellungen auf den Koran projiziert, illustriert Punkt 1, wie unbekümmert er eine weitere Grundregel historisch-kritischer Textdeutung außer Acht lässt – dass nämlich Hypothesen über die Bedeutung eines Begriffs an einer bestimmten Textstelle durch ein vergleichendes Heranziehen der Verwendung des betreffenden Begriffes an anderen Stellen desselben Textkorpus gegenzuprüfen ist. Konkret bedeutet dies, dass jede Vermutung über den

¹⁰⁾ „Unter dem lexikalisch entsprechenden Begriff ‚*Helqa*‘ belegt das syrische Lexikon die Zusammensetzung ‚*Helqa yaldanaya*‘ = ‚Los, Schicksalsbestimmung der Geburt‘ als Bezeichnung des ‚*Schicksalssterns*‘ in der Bedeutung von ‚*Geburtsstern* = *Horoskop*‘, den der *Thesaurus syriacus* mit ‚*beth yalda*‘ als: a) ‚*Geburt*‘, b) ‚*Standort des Geburtssterns*‘, c) ‚*Geburtsfest, Weihnachten*‘ definiert.“

möglichen Gegenstand des Verbs *'anzala* in V.1 mit einem Überblick darüber einzusetzen hätte, wer oder was im Koran sonst üblicherweise „herabgesandt“ wird.¹¹ Der Blick in die Konkordanz zeigt schnell, dass als Akkusativobjekt zu *'anzala* im Koran üblicherweise göttliche Offenbarungen stehen, ob diese nun als „Schrift“ (*kitāb*), als „Mahnung“ (*tadkīra*) o. Ä. bezeichnet werden,¹² niemals hingegen Gestalten der biblischen Heilsgeschichte wie Jesus Christus. Natürlich ließe sich argumentieren, die in Frage stehende Textstelle sei innerhalb des Korans *sui generis* – dass also die übrigen Belege für *'anzala* für die Deutung von 97:1 keine Relevanz besäßen, weil sie entweder einer anderen Quellschicht des Textes zugehörten oder zeitlich nach 97:1 anzusetzen seien. Ein solches Außerachtlassen des Konkordanzbefundes wäre jedoch durch eine entsprechende Nebenargumentation zu rechtfertigen – man kann ihn nicht einfach stillschweigend übergehen.

Die übrigen drei Punkte der Luxenbergschen Neudeutung von Sure 97 können auf der Grundlage des Obigen bündiger abgehandelt werden:

- Die nicht weiter begründete Behauptung, *šahr* in V.3 sei nicht im Sinne von „Monat“, sondern im Sinne von syrisch *šahrā* („Vigilie“) zu verstehen (Punkt 3), ist wohl dahingehend zu verstehen, dass LUXENBERG statt von der üblichen Lesung mit Šīn von einer ursprünglichen Lesung mit Sīn ausgeht (vgl. das Verbalsubstantiv *sahar* zu *sahira*, „wachen, schlaflos sein“). Zwei bereits von Heinrich SPEYER identifizierte psalmische Intertexte legen jedoch die gängige Lesart *šahr* nahe, nämlich Psalm 84:11 („Denn ein Tag in den Vorhöfen deines Heiligtums ist besser als tausend“) und Psalm 90:4 („Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht“).¹³ In beiden Psalmversen werden wie in Q 97:3 die Grundeinheiten der Zeitberechnung, Tag und Nacht, mit einer deutlich größeren Zeitspanne von tausend Tagen, Jahren oder – so in Q 97:3 – Monaten verglichen; speziell Psalm 84:11 berührt sich auch insofern mit dem Koran-

¹¹) In der islamischen Koranexegese wird dieses methodische Prinzip mit der Wendung *tafsīr al-qurʿān bi-l-qurʿān* umschrieben, doch handelt es sich dabei nicht um eine auf substantiellen theologischen Vorannahmen beruhende Forderung, sondern eher um ein Gebot des gesunden Menschenverstandes, das auch für historisch-kritische Textauslegung Geltung beanspruchen kann.

¹²) Vgl. unter den zahlreichen Belegen nur den 97:1 insgesamt am nächsten stehenden Passus 44:2 f.: *wa-l-kitābi l-mubīn / 'innā 'anzalnāhu fī lailatin mubārakatīn 'innā kunnā mundirīn* („Bei der deutlichen Schrift! / Wir haben sie in einer gesegneten Nacht herabgesandt. – Wir haben gewarnt!“)

¹³) SPEYER (1931), 449.

vers, als die kleinere der beiden Zeitspannen aufgrund ihrer besonderen sakralen Signifikanz als „besser“ bezeichnet wird. Vers 97:3 ist damit als Anverwandlung eines psalmischen Topos zu beschreiben, die LUXENBERG in seiner eindimensionalen Fixierung auf koranische Syriazismen übersieht.

- Was schließlich die Lesung *tunazzilu* statt *tanazzalu* in V. 4 betrifft, so respektiert sie immerhin den Konsonantenduktus des koranischen *textus receptus*; auch hier wäre jedoch die Tatsache zu erklären, dass als Subjekt des Herabsendens im Koran sonst immer Gott figuriert. In Isolation von LUXENBERGS Umdeutung insbesondere von V. 1 und 2, die sich weiter oben als wenig schlüssig erwiesen, dürfte die Variante überdies wenig Sinn ergeben.
- Die Gleichsetzung von arabisch *'amr* mit syrisch *memrā* („Hymnus“) hat wie LUXENBERGS oben diskutierte Hypothese zur Bedeutung des Objektsuffixes von *'anzalnāhu* in V. 1 einen ausgesprochenen *ad-hoc*-Charakter, da sie nicht durch eine systematische Heranziehung weiterer koranischer Vorkommnisse des Ausdrucks *'amr* abgesichert ist.¹⁴ Offensichtlich dient der Deutungsvorschlag in erster Linie dazu, die koranische Charakterisierung der *lailat al-qadr* noch enger an christliche Weihnachtsvorstellungen (man denke an den Lobgesang der Engel auf dem Felde aus Lukas 2:14) anzunähern.

Die zunächst durchaus interessant scheinende Hypothese einer koranischen ‚Weihnachtssure‘ stellt sich damit bei näherem Hinsehen als sophistisches und methodisch willkürliches Assoziationsspielchen heraus. Dennoch bleibt Sure 97 ein trotz seiner Kürze nicht unbedingt einfach zu verstehender Korantext; und auch die LUXENBERGS Aufsatz zugrundeliegende Intuition, dass die Sure etwas mit dem christlichen Weihnachtsfest zu tun haben könnte, ist, wie bereits angemerkt, durchaus nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Im Folgenden soll deshalb ein knapper exegetischer Durchgang durch den Text unternommen werden, der auf Ergebnissen eines von mir im Rahmen des Akademieprojektes *Corpus Coranicum* bearbeiteten ausführlichen Korankommentars beruht.¹⁵ Dabei sind auch zwei grundsätzliche Fragen zu erörtern: nämlich die nach der zeitlichen Stellung der Sure im Verhältnis zu den übrigen Korantexten (rela-

¹⁴) Zu der davon zu unterscheidenden und durchaus diskutablen Hypothese, dass die koranische Verwendung von *'amr* in verschiedenen spätmekkanischen Versen den targumischen Begriff des *memrā* reflektiert, s. Anmerkung 46.

¹⁵) Für einen weiteren exemplarischen Einblick in Format und Vorgehensweise dieses Kommentars s. SINAI (2011).

tive Datierung) und die nach möglichen späteren Zusätzen zum Text (Literarkritik). Aus Platzgründen setze ich im Rahmen des vorliegenden Beitrages mein anderswo vorgetragenes Plädoyer für die grundsätzliche Haltbarkeit des traditionellen Szenarios der Korangenesse (Verkündigung durch einen charismatischen Gemeindegründer zu Beginn des 7. Jahrhunderts in den westarabischen Städten Mekka und Medina) sowie von Theodor NÖLDEKES Einteilung der Korantexte in vier aufeinanderfolgende Perioden (früh-, mittel- und spätmekkanisch sowie medinensisch) voraus.¹⁶ Da im Mittelpunkt der Sure die in allen Versen genannte bzw. durch Pronomina vertretene *lailat al-qadr* steht, möchte ich mit einigen Bemerkungen zum mutmaßlichen Charakter derselben beginnen, die allerdings spekulativ bleiben müssen. Denn während die *lailat al-qadr* im nachkoranischen Islam in den Ramaḍān datiert und in erster Linie als Erinnerung an Muḥammads ersten Offenbarungsempfang gefeiert wird, lässt sich die ursprüngliche Beschaffenheit des Festes nur aus einigen spärlichen Daten rekonstruieren.

Die *lailat al-qadr* als altarabische Schicksalsnacht

Eine tragfähige Deutung der Wendung *lailat al-qadr* hat sinnvollerweise bei einer Übersicht über den koranischen Gebrauch der Wurzel *q-d-r* anzusetzen, wie ihn etwa Arne AMBROS in seinem Wörterbuch des koranischen Arabisch skizziert.¹⁷ *Qadara* bedeutet u. a. „einschätzen“ (vgl. etwa Q 6:91: *mā qadarū llāha ḥaqqā qadrihī*, „Sie haben Gott nicht richtig eingeschätzt“), aber auch „begrenzen“ (vgl. die Wendung *yabsuṭu r-rizqa li-man yašā'u wa-yaqdiru*, etwa in Q 13:26), „zuteilen“, „zumessen“ (so in Q 77:22.23), gelegentlich auch „festlegen“ oder sogar „vorherbestimmen“ (Q 54:12: *'alā 'amrin qad qadira*, „wie es festgelegt war“). Diese letztere Bedeutung wird neben *qadara* insbesondere auch vom zweiten Verbalstamm *qaddara* transportiert (vgl. 15:60, wo es von Lots Frau heißt: *'illā mra'atahū qaddarnā 'innahā la-mīna l-ǧābirīn*, „wir haben vorherbestimmt, dass ...“).

Das Verb *qadara* deckt also ein recht breites Spektrum möglicher Bedeutungen ab. Der in 97:1.2 begegnende Ausdruck *qadr* kann nun als Verbalsubstantiv zu *qadara* prinzipiell alle Bedeutungen des Verbs besit-

¹⁶ Vgl. dazu ausführlich SINAI (2009), 23–66 (zur Datierung des Korans insgesamt) und 59–73 (zur Problematik einer innerkoranischen Textchronologie), sowie SINAI (2010).

¹⁷ Vgl. AMBROS (2004), 220f.

zen. Außer in Q 97 erscheint er nur noch zweimal im Koran, einmal als inneres Objekt in der bereits erwähnten Stelle 6:91 (im Sinne von „Einschätzung“), das zweite Mal in 65:3 im Sinne von „Maß“ (*qad ǧāʿala llāhu li-kulli šaiʿin qadrā*, „Gott hat allem ein *qadr* gesetzt“). Die hier interessierende Stelle 97:1.2 ist aber wohl nicht mit den beiden gerade zitierten Versen 6:91 und 65:3 zusammenzustellen, sondern eher mit der Verwendung des nur in der Vokalisation differierenden Wortes *qadar* in Stellen wie 33:38 (*wa-kāna ʿamru llāhi qadaran maqdūrā*, „Gottes Befehl ist eine vorherbestimmte = ausgemachte Sache“). Mit AMBROS ist deshalb davon auszugehen, dass es sich bei *qadr* und *qadar* um Varianten ein und desselben Lexems handelt.¹⁸

Lailat al-qadr ist also wohl tatsächlich die „Nacht der Vorherbestimmung“. Im Hintergrund dürfte, wie A. J. WENSINCK gezeigt hat, die auch in anderen Traditionen anzutreffende Vorstellung stehen, dass sich in einer bestimmten Nacht des Jahres oder auch einer Periode von mehreren Tagen das Schicksal der Menschen im folgenden Jahr entscheidet.¹⁹ Für diese Deutung spricht auch die Tatsache, dass sich anderswo im Koran eine detailliertere Charakterisierung der *lailat al-qadr* findet: Im Eröffnungspassus von Sure 44, deren zeitliches Verhältnis zu Sure 97 noch zu bestimmen sein wird, heißt es, die „deutliche Schrift“ (*al-kitāb al-mubīn*, V. 2) sei in einer „gesegneten Nacht herabgesandt“ worden, „in der jegliche weise Angelegenheit entschieden wird“ (*ʿinnā ʿanzalnāhu fī lailatin mubārakatin ʿinnā kunnā mundirīn | fīhā yufruqu kullu ʿamrin ḥakīm*, V. 3.4). Die auffällige Überschneidung mit 97:1.2 – „Herabsendung“ der koranischen Offenbarungen in einer ganz bestimmten, offenbar sakral konnotierten Nacht – macht es wahrscheinlich, dass auch 44:3.4 auf die in Q 97 genannte „Nacht der Vorherbestimmung“ zu beziehen ist, deren besondere Signifikanz dann in V. 4 (*fīhā yufruqu kullu ʿamrin ḥakīm*, „in der jegliche weise Angelegenheit entschieden wird“) näher beschrieben wird. Dagegen hat Kees WAGTENDONK zwar die Hypothese gesetzt, es habe sich bei der *lailat al-qadr* ursprünglich nicht um eine *Schicksals*-, sondern um eine zyklisch wiederkehrende *Gerichtsnacht* gehandelt,²⁰ doch bleibt er überzeugende Gründe für eine solche Interpretation schuldig; sie passt überdies weniger gut zu dem weiter oben umrissenen Bedeutungsspektrum der Wurzel *q-d-r* sowie zu der offenkundigen Parallelstelle Q 44:3.4. Auch die gelegentlich anzutreffende Übersetzung der *lailat al-qadr* als „Nacht der Macht“, die

¹⁸ AMBROS (2004), 220f.: „prob. *qadr* and *qadar* are to be considered merely as variants of one lexeme; the meanings listed for each word are somewhat artificially differentiated and tend to overlap.“

¹⁹ Vgl. WENSINCK (1925); s. a. LOHMANN (1969).

²⁰ WAGTENDONK (1968), 83 ff.

sich natürlich auf die Wendung *qādir ʿalā* (von Gott) = „imstande zu“ (etwa in 86:8) berufen kann, ist angesichts von Q 44:3.4 nicht überzeugend.

Auffällig ist, dass der ursprüngliche Charakter der *lailat al-qadr* als Schicksalsnacht, der sowohl in der Bezeichnung selbst als auch in der Parallelstelle Q 44:3.4 durchscheint, in Q 97 offenbar nicht um seiner selbst willen interessiert: Anders als in 44:4 finden sich in Sure 97 keinerlei Hinweise darauf, was in der betreffenden Nacht durch wen „bestimmt“ wird, sondern der Text hält lediglich fest, dass die – offenbar als den koranischen Hörern vertraut vorausgesetzte – *lailat al-qadr* derjenige Zeitpunkt ist, an dem „es“²¹ – gemeint sind wohl die koranischen Verkündigungen – „herabgesandt“ worden sei. Die *lailat al-qadr* ist deshalb am ehesten als ein bereits im vorkoranischen mekkanischen Kultus beheimatetes Fest zu sehen, das in Q 97 als Zeitpunkt der „Herabsendung“ der koranischen Verkündigungen offenbarungstheologisch neu gefüllt wird.²²

Von Interesse sind in diesem Zusammenhang Kees WAGTENDONKS Überlegungen zum ursprünglichen Datum der *lailat al-qadr*. Mit guten Gründen macht er geltend, dass die altarabische *lailat al-qadr* wohl nicht im Monat Ramaḍān zu verorten ist, der erst in medinensischer Zeit sakralen Status (vgl. 2:185) erhält; zudem ist umstritten, auf welche Nacht im Ramaḍān die *lailat al-qadr* eigentlich fällt. WAGTENDONK favorisiert vielmehr den Monat Raġab, in vorislamischer Zeit der heilige Monat schlechthin.²³ Als genaues Datum komme dabei insbesondere der 27. Raġab in Frage,²⁴ ein alter mekkanischer Festtag,²⁵ der im späteren islamischen Festkalender als Nacht von Muḥammads Himmelfahrt (*lailat al-miʿrāġ*) gefeiert wird; die Tatsache, dass die *lailat al-qadr* später in den Ramaḍān verlegt wird, erklärt er plausibel als Resultat einer Harmonisierung von Sure 97 mit dem späteren Vers 2:185, demzufolge „der Koran“ im Ramaḍān herabgesandt worden sei (*šahrū ramaḍāna llaḏī ʿunzila fīhi l-qurʿānu ...*).

Zur Datierung der Sure

Für ein Verständnis der Aussage des Textes ist zweifellos die Frage nach seinem zeitlichen Verhältnis zu anderen Koranverkündigungen relevant: Handelt es sich um eine Sure aus der Anfangsphase von Muḥammads

²¹) Im Arabischen steht natürlich das maskuline Personalsuffix.

²²) Vgl. NEUWIRTH (2011), 105.

²³) S. dazu WELLHAUSEN (1897), 98.

²⁴) WAGTENDONK (1968), 106–108.

²⁵) Vgl. SNOUCK HURGRONJE (1889), 70f.

prophetischem Wirken, um eine Sure, die bereits die Existenz einer genuinen koranischen Gemeinde in Mekka voraussetzt, oder um eine Sure, deren Verkündigung nach der Abwanderung der koranischen Gemeinde nach Medina (Hiğra) anzusetzen ist? Selbst unter Forschern, die im Rahmen des traditionellen Szenarios der Korangenese operieren, besteht hierüber keine Einstimmigkeit. Während Theodor NÖLDEKE und Friedrich SCHWALLY in der *Geschichte des Qorāns* eine Verkündigung des Textes noch in Mekka annehmen,²⁶ hat Kees WAGTENDONK in seiner bereits mehrfach erwähnten Studie *Fasting in the Koran* für einen medinensischen Entstehungszeitpunkt des Textes zwischen der Hiğra und der Schlacht von Badr argumentiert.²⁷ Gegen eine mekkanische Datierung der Sure führt er dabei insbesondere seine Deutung der altarabischen *lailat al-qadr* als alljährlich wiederkehrender Gerichtsnacht an, die er aufgrund ihres zyklischen Charakters für inkompatibel mit der eschatologischen Kernbotschaft der mekkanischen Texte hält.²⁸ Wie wir jedoch im letzten Abschnitt gesehen haben, ist WAGTENDONKS Verständnis der *lailat al-qadr* als *Gerichts-* und nicht als *Schicksalsnacht* durchaus nicht zwingend, so dass eine frühmekkanische Datierung keinesfalls von vornherein ausscheidet. Tatsächlich weist die Sure in stilistischer Hinsicht eine Reihe von charakteristischen Merkmalen früher mekkanischer Texte auf: den *ʿinnā*-Einsatz (vgl. Q 108 und die von NÖLDEKE an der Schwelle zur mittelmekkanischen Periode angesetzte Sure 71; mit Q 48 existiert allerdings auch ein medinensischer Text mit *ʿinnā*-Einsatz), die Kürze der Verse (zum deutlich längeren V. 4 s. u.) und die mit *māʿadrāka mā ...* beginnende Lehrfrage in V. 2 (s. Q 74:27, 82:17.18, 83:8.19, 86:2, 90:12, 104:5; vgl. ähnlich Q 101:2). Darüber hinaus manifestiert die Sure keine der terminologischen und stilistischen Besonderheiten, die für medinensische Texte charakteristisch sind. Würde man sie nach Medina setzen, so müsste man deshalb mit einer absichtsvollen Nachgestaltung älterer Formen rechnen, die bewusst hinter die literarischen Konventionen der medinensischen Zeit zurückgeht. Schließlich ist auch das bereits angesprochene Verhältnis zwischen Q 97 und dem Eröffnungsabschnitt der mittelmekkanischen Sure 44 (V. 1–8) zu bedenken: Die weiter oben zitierten Verse 3 und 4 (*ʿinnā ʿanzalnāhu fī lailatin mubārakatin ʿinnā kunnā mundirīn | fihā yufruqu kullu ʿamrin ḥakīm*, „Wir haben ihn in einer gesegneten Nacht herabgesandt ..., / in der lauter weise Verfügungen getroffen werden“) lesen sich wie eine Paraphrase der einleitenden Offenbarungsbestätigung 97:1, welche den Terminus *lailat al-qadr*, „die

²⁶ NÖLDEKE/SCHWALLY (1909), 93 f.

²⁷ WAGTENDONK (1968), 88 ff. und insb. 95 f.

²⁸ WAGTENDONK (1968), 95.

Nacht der Bestimmung“ durch die Charakterisierung „eine gesegnete Nacht, in der lauter weise Verfügungen getroffen werden“ ersetzt. Die mitelmekkanische Sure 44 kann deshalb mit hoher Wahrscheinlichkeit als *terminus ad quem* für die Verkündigung von Q 97 gelten.

Verschiedene Erwägungen weisen folglich eher auf einen frühmekkanischen als auf einen medinensischen Entstehungszeitpunkt. Am ehesten ist die Verkündigung des Textes im Anschluss an die Danksuren 105 und 106 und an die kurzen eschatologischen Suren 95, 99–104, 107 und 111 denkbar, von denen ich anderswo zu zeigen versucht habe, dass sie zusammen mit den Trostsuren 93, 94 und 108 eine ganz am Anfang der Korangenesis stehende Unterklasse von NÖLDEKES frühmekkanischer Periode bilden.²⁹ Die dieser Subgruppe I der frühmekkanischen Texte zugehörigen Suren sind insgesamt kurz (Gesamtlänge bis zu 10 Versen), haben eine durchschnittliche Verslänge zwischen 8 und 11 Silben pro Vers und weisen entweder keine interne Gliederung auf oder setzen sich aus wenigen sehr kurzen Versgruppen (2 oder 3 Verse) zusammen; im Gegensatz zu den komplexen dreiteiligen Suren der mittel- und spätmekkanischen Periode sind sie monothematisch. Scheidet man den aller Wahrscheinlichkeit als späteren Zusatz zu betrachtenden Vers 97:4 aus (s. u.), so passt auch Sure 97 stilistisch und strukturell in diese Subgruppe hinein.

Welches thematische Profil lässt sich nun an diesen Sure 97 vorangehenden Koranverkündigungen ablesen? Während die m. E. frühesten beiden Korantexte 105 und 106 noch ein grundsätzlich positives Verhältnis zum mekkanischen Gemeinwesen erkennen lassen, formulieren Texte wie Q 99 oder Q 101 eine fundamentale Störung und Krise im Gott-Mensch-Verhältnis und drohen den Hörern eine individuelle eschatologische Abrechnung an. Nicht eschatologisch geprägt sind demgegenüber die in der 2. Person Singular formulierten Trostsuren Q 93, 94, 108, die dem Verkünder frühere göttliche Wohltaten vergegenwärtigen und daraus dann verschiedene ethisch-religiöse Normen wie Gebet und Gotteslob (93:11, 108:2) oder die gerechte und mildtätige Behandlung von Waisen und Armen (93:9.10) ableiten. Auffällig ist nun, dass die Danksuren 105 und 106 sowie frühe eschatologische Suren wie Q 99 und 101 zwar durch den Gebrauch der 1. Person als Gottesrede markiert sind, ihre vorausgesetzte göttliche Herkunft aber ansonsten nicht explizit thematisieren. Dies ändert sich mit Sure 97, die erstmals ausdrücklich von Gottes „Herabsendung“ (*anzala*, V. 1 – ein später außerordentlich häufiger koranischer Begriff) der Korantexte spricht. Sure 97 lässt sich insofern als

²⁹) Vgl. SINAI (2010), 417–425.

nachträgliche Autorisierung und Herkunftsbestimmung der vorangehenden Korantexte lesen, welche diese auf ein Offenbarungserlebnis in der *lailat al-qadr* zurückführt.³⁰ Insbesondere unter diesem Aspekt der Autorisierung scheint Sure 97 auch mit dem Trostsuren-Cluster 93, 94 und 108 verwandt: Denn durch ihre Fokussierung auf die Gestalt des Botschaftsüberbringers, der hier immerhin eines individuellen göttlichen Zuspruchs gewürdigt wird, leisten auch diese Texte eine implizite Autorisierung der bis dato verkündeten Korantexte.

Es liegt deshalb nahe, die drei Trostsuren 93, 94 und 108 zusammen mit Sure 97 ans Ende von Gruppe I der frühmekkanischen Verkündigungen zu setzen und als Brücke zur folgenden Gruppe II (wozu etwa Q 81, 82 und 84 gehören) zu verstehen: Wohl weil die eschatologische Kernbotschaft der frühesten Koranverkündigungen Debatten, Rückfragen und Zweifel unter ihren Hörern ausgelöst hat, beginnt hier ein Diskurs der koranischen Selbstautorisierung.³¹ Neben der Einführung des Begriffes der „Herabsendung“ (*anzala*, später auch *nazzala* bzw. *tanzil*) als Bezeichnung für die Offenbarung der koranischen Verkündigungen kristallisieren sich in diesem Stadium auch in formaler Hinsicht für den weiteren Verlauf der Korangenesse wichtige Innovationen heraus: Sure 97 wird zum Vorbild der im Schlussteil vieler späterer Suren begegnenden Offenbarungsbestätigungen,³² und auch das erstmals in Q 93, 94 und 108 zum Einsatz kommende Mittel der Verkünderanrede erscheint später außerordentlich häufig.

Literarkritische Überlegungen

Wie auch bei anderen Korantexten ist bei Sure 97 nicht ohne weiteres davon auszugehen, dass uns der Text in seiner ursprünglichen, bei seiner erstmaligen Verkündigung verlautbarten Gestalt vorliegt. Insbesondere ist zu prüfen, ob er wie andere frühmekkanische Suren in späterer Zeit

³⁰) Ob dabei eine einmalige Herabsendung aller bis dato vorliegenden Korantexte oder aber nur das Einsetzen ihrer Übermittlung an Muḥammad gemeint ist, lässt sich der Sure selbst nicht klar entnehmen.

³¹) Den für ein Verständnis der inhaltlichen und formalen Entwicklung der koranischen Verkündigungen entscheidenden Gesichtspunkt der Autorisierung habe ich anhand anderer Textpassagen in einem früheren Aufsatz behandelt, vgl. SINAÏ (2006), 103–134.

³²) Vgl. dazu NEUWIRTH (1981), 200 u. 242f.

durch kürzere Zusätze aktualisiert worden ist.³³ Aus den kurzen Versen der Sure fällt der überlange V. 4 heraus (24 Silben gegenüber 10 oder 11 Silben in den übrigen Versen). Auch inhaltlich und terminologisch sticht er hervor. Vor allem die das selbstständige Agieren der Engel einschränkende Wendung *bi-'idni rabbihim* („mit der Erlaubnis ihres Herrn“) deutet auf ein Stadium theologischer Reflexion, welches zu Beginn der Korangeneses noch nicht vorauszusetzen ist: Insofern sie die Subordination von Engeln und Geist unter den Befehl Gottes verdeutlicht und so dem Anschein einer allzu großen Selbstständigkeit derselben vorbeugen, wie ihn der grammatische Subjektstatus von Engeln und Geist nahelegen könnte (in V. 4 steht *tanazzala*, „herabsteigen“, im Gegensatz zu *'anzala*, „herabsenden“, in V. 1), ist die Wendung vergleichbar mit den ebenfalls theologische Reflexion spiegelnden Zusätzen Q 74:56, 76:30 und 81:29, welche die vom jeweils vorhergehenden Verse implizierte menschliche Willensfreiheit unter den Vorbehalt eines entsprechenden göttlichen Wollens stellen. Bestätigt wird diese Vermutung dadurch, dass *bi-'idni*-Einschränkungen sonst in frühen Texten nicht belegt sind – so fehlt eine ähnliche Qualifikation etwa in dem sprachlich und inhaltlich eng mit 97:4 verwandten Vers 78:38 (*yauma yaqūmu r-rūḥu wa-l-malā'ikatu ṣaffan*), der gleichfalls ein eigenständiges Handeln von „Geist und Engeln“ suggeriert. Selbst in dem nicht mehr aus frühmekkanischer Zeit stammenden Einschub 70:4 (*ta'ruḡu l-mālā'ikatu wa-r-rūḥu 'ilaihi fī yaumin kāna miqdāruhū ḥamsīna 'alfa sanah*)³⁴ wird die Einschränkung noch nicht verwendet, sondern erst in spätmekkanischen oder medinensischen Suren (vgl. insb. Q 2:97, wo Gabriels Rolle im Offenbarungsprozess mittels derselben Formulierung von der Erlaubnis Gottes abhängig gemacht wird). Vorerst zeichnet sich damit die Möglich-

³³) Als Grundlage für die Identifikation von Einschüben dient bei dem im Rahmen des *Corpus-Coranicum*-Projekts entstehenden Korankommentar eine Liste von insgesamt sechs möglichen Indizien für eine Interpolation: 1) übermäßige Verlänge; 2) sonst nur für spätere Texte bezeugte Terminologie; 3) die Möglichkeit, den betreffenden Passus aus dem Text herauszuheben, ohne eine Lücke im Gedankengang zu erzeugen; 4) der betreffende Passus stört Struktur und Gedankenführung des Textes; 5) die betreffende Stelle ähnelt anderen Einschüben; 6) für die vermutete Einfügung eines Zusatzes lässt sich ein interpretatives oder theologisches Motiv ausmachen (dogmatische Korrektur, Beseitigung eines Verständnisproblems, Anpassung des Textes an veränderte Umstände). Sofern zwei oder mehr solche Indizien zusammentreffen, kann mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass es sich bei der fraglichen Stelle um einen Zusatz handelt.

³⁴) Die hier nur vorausgesetzte Hypothese, dass 70:4 einen nachträglichen Einschub darstellt, wird in dem erwähnten Korankommentar ausführlicher begründet.

keit ab, dass nicht der gesamte V. 4, sondern lediglich die Wendung *bi-ʿidni rabbihim* später hinzugekommen ist.

Der Vers weist jedoch noch weitere Auffälligkeiten auf. Dazu gehört die Erwähnung des „Geistes“ (*rūḥ*), dessen Rolle im koranischen Offenbarungsprozess in den von NÖLDEKE als mittel- und spätmekkanisch klassifizierten Stellen Q 16:2.102, 26:193 und 40.15 hervorgehoben wird (in 17:25 wird eine Nachfrage nach dem „Geist“ abgewehrt) und den ein medinensischer Vers (2:97) schließlich mit dem Erzengel Gabriel identifiziert. Zwar existiert daneben auch eine frühmekkanische Stelle, in denen der *rūḥ* zusammen mit den Engeln genannt wird, nämlich Q 78:38 (*yauma yaqūmu r-rūḥu wa-l-malāʾikatu ṣaffan*).³⁵ Doch erscheint der „Geist“ dort eben nicht wie in 97:4 oder 26:193 als Offenbarungsmittler, der Kontext des Verses ist vielmehr ein eschatologischer. Sehr wahrscheinlich ist deshalb der gesamte Vers 97:4 (und nicht etwa nur die Präpositionalphrase *bi-ʿidni rabbihim*) als nachträgliches, den besonderen Charakter der *lailat al-qadr* näher ausführendes Interpretament anzusehen.³⁶ Aufgrund des Fehlens der Einschränkung *bi-ʿidni rabbihim* in dem ebenfalls nachträglich eingefügten Vers 70:4 dürfte 97:4 zudem der spätere Einschub von beiden sein.³⁷

³⁵) Wie bereits angedeutet, ist Q 70:4 (*taʿruḡu l-mālāʾikatu wa-r-rūḥu ʿilaihi fī yaumin kāna miqdāruhū ḥamsīna ʿalfa sanah*) m. E. ein späterer Zusatz zu Sure 70.

³⁶) Zum selben Ergebnis kommt – z. T. mit ähnlichen Argumenten – NEUWIRTH (2011), 96.

³⁷) NÖLDEKE und SCHWALLY erwägen überdies, die Sure könne – wie auch die anderen mit *ʿinnā* beginnenden Suren 48, 71, 97 und 108 – „ihren ursprünglichen Anfang verloren haben“ (NÖLDEKE/SCHWALLY 1909, 92f.). Die Existenz von immerhin vier mit *ʿinnā* einsetzenden Suren macht den Wegfall einer Einleitung in allen Fällen jedoch recht unwahrscheinlich. Die Unmittelbarkeit des Einsatzes wird man deshalb innerhalb der koranischen Formensprache durchaus als literarische Möglichkeit akzeptieren müssen. Die Vermutung, dass es sich bei Q 97 um ein isoliertes, aus einem ursprünglich sehr viel umfangreicheren Textzusammenhang herausgefallenes Schlussgesetz handelt, hat *prima facie* wenig für sich, da vergleichbare Fälle im koranischen Korpus nicht nachweisbar sind.

Sure 97 und die Weihnachtsnacht

Nach diesen chronologischen und literarkritischen Präliminarien, die allerdings eine unverzichtbare Voraussetzung methodisch redlicher Koranexegese darstellen, soll abschließend noch einmal die Frage nach einem möglichen Verhältnis von Sure 97 zur Weihnachtsnacht erörtert werden. Zu diesem Zweck möchte ich zunächst auf den Anfangs- und Schlussvers des Textes eingehen, im Anschluss daran auch auf den später hinzugesetzten vierten Vers.

Wie bereits angemerkt, stellt 97:1 sehr wahrscheinlich den frühesten koranischen Beleg für die in späteren Texten zentrale Begrifflichkeit der „Herabsendung“ (*ʿanzala*, *nazzala*) dar. Ob es sich bei dieser räumlichen Kodierung des Offenbarungsgeschehens³⁸ um eine weitgehend voraussetzungslose koranische Neuprägung handelt oder ob sie existierende Vorstellungen aufnimmt, lässt sich vorläufig nicht mit Sicherheit entscheiden. Immerhin ist jedoch auffällig, dass, wie mein Kollege Yousef KOURIYHE entdeckt hat, Ephrems (ca. 306–373) *Hymnen auf die Geburt des Herrn* in ihrer Beschreibung des Lobgesangs der Engel in der Weihnachtsnacht das dem arabischen *ʿanzala* entsprechende syrische Verb *nahhet* gebrauchen:³⁹

An diesem Tag haben die Engel und die Erzengel neue Lobgesänge herabkommen [*nahhetū*] lassen als Lob auf Erden. Auf jene Weise steigen sie (auch heute) herab [*nāhtīn*] und jubeln mit den Wachenden. In jener Zeit, da sie zum (ersten Mal) lobpriesen, war (die Welt) voll von Lästerung. Gepriesen die Geburt, durch die (heute) die Welt widerhallt von Lobeshymnen.

Es ist jedenfalls nicht auszuschließen, dass die ursprüngliche koranische Semantik der Verben *ʿanzala* in V. 1 bzw. *tanazzala* in V. 4 teilweise auch von solchen christlichen Referenzen bestimmt war.

Eine weihnachtliche Assonanz weist neben V. 1 auch V. 5 (*salāmun hiya hattā maṭlaʿi l-faḡr*, „Friede ist sie bis zum Beginn der Morgenröte!“) auf, die vor LUXENBERG bereits Richard BELL mit „Beschreibungen der Weihnachtsnacht“ verglichen hat.⁴⁰ Obwohl BELL es bei dieser allgemeinen Bemerkung belässt, steht zu vermuten, dass er den in Lukas 2:14 zitierten Lobgesang der Engel auf dem Felde im Sinn hat: „Lob sei Gott in der Höhe

³⁸) Vgl. WILD (1996), 137–156.

³⁹) *Hymnen auf die Geburt* 21:3. In der in Kürze online erscheinenden Testimoniensammlung *Texte aus der Umwelt des Korans* (herausgegeben von der BBAW) wird die Passage als Intertext Nr. 147 zugänglich sein. Der syrische Text ist ediert in Beck (1959a), 104f.; die deutsche Übersetzung wurde von David KILTZ auf der Grundlage von Beck (1959b), 94–95 erstellt.

⁴⁰) S. den Literaturnachweis in Anmerkung 7.

und Friede auf Erden den Menschen seiner Gnade“. Der friedvolle Charakter der Weihnachtsnacht wird übrigens auch in Ephrems *Hymnen auf die Geburt des Herrn* hervorgehoben – es handelt sich also um einen religiösen Topos, der auch im koranischen Milieu bekannt gewesen sein könnte:⁴¹

⁸⁸ Dies ist die Nacht der Versöhnung;
in ihr finde sich keiner (mit) erzürntem und finsterem (Blick).

In dieser alles befriedenden [*mšayyen*] Nacht
finde sich keiner, der droht und lärmt!

⁸⁹ Das ist die Nacht der Mildten;
in ihr sei niemand bitter und heftig!

In dieser Nacht des Demütigen
sei niemand stolz und hochmütig!

⁹⁰ An diesem Tag der Verzeihung
lasst uns kein Vergehen rächen!
An diesem Tag der Freuden
lasst uns nicht Schmerzen austeilen!

⁹¹ An diesem milden Tag
lasst uns nicht heftig sein!
An diesem friedlichen Tag [*yaumā nīhā*]
lasst uns nicht zornig sein!

Übrigens adaptiert Ephrem in seinen *Hymnen auf die Geburt* auch das weiter oben erwähnte psalmische Motiv des ‚Mehrerts‘ einer bestimmten sakral relevanten Zeitspanne gegenüber einem wesentlich längeren profanen Zeitraum: „Wollen wir nicht unser (heutiges) Wachen für ein alltägliches Wachen halten! – Es ist ein Fest, dessen Lohn hundertmal größer ist ...“.⁴²

Die angeführten Überschneidungen zwischen der koranischen Charakterisierung der *lailat al-qadr* in Sure 97 und christlichen Weihnachtsbeschreibungen besagen nun jedoch keineswegs, dass man die koranische *lailat al-qadr* ohne weiteres mit dem christlichen Weihnachtsfest identifizieren darf: Es wäre ein argumentativ unhaltbarer Kurzschluss, wollte man aus dem Vorangehenden schließen, dass Sure 97 letzten Endes doch von der „Herabsendung“ des Jesuskindes handeln müsse. In Anbetracht der obigen Ausführungen zu Bedeutung und Charakter der *lailat al-qadr* empfiehlt sich vielmehr das Urteil, dass die in Sure 97 zu beobachtende

⁴¹) *Hymnen auf die Geburt* 1:88–91; syrischer Text: Beck (1959a), 11; die Übersetzung folgt – unter Modernisierung der Orthographie – Beck (1959b), 10. Der Text wird als Intertext Nr. 150 der Datenbank *Texte aus der Umwelt des Korans* zugänglich sein.

⁴²) Das Zitat entstammt wiederum den *Hymnen auf die Geburt* 21:2 (s. Anmerkung 36) und wurde ebenfalls von Yousef KOURIYHE identifiziert.

offenbarungstheologische „Umwertung“⁴³ einer altarabischen Schicksalsnacht selektiv christliche Motive aufnimmt und das Einsetzen der koranischen Offenbarungen auf diese Weise zu einer Art Gegen-Weihnachten stilisiert.⁴⁴ Diese Funktion kann der Text allerdings nur erfüllen, wenn die koranischen Hörer die christlichen Anklänge auch als solche registriert haben.

Deutung des Einschubs 97:4

Der später eingeschobene Vers 4 liefert weitere Angaben über die besondere Beschaffenheit der *lailat al-qadr*: Sie zeichnet sich durch eine besondere „kosmische Öffnung“⁴⁵ aus, die es den Engeln und „dem Geist“ (*ar-rūḥ*) erlaubt, vom Himmel auf die Erde hinabzusteigen. Das Herabsteigen der Engel und des Geistes, von dem explizit gesagt wird, dass es „mit der Erlaubnis ihres Herrn in jeder Sache“ (*bi-ʿidni rabbihim min kulli ʿamr*) vonstatten geht,⁴⁶ könnte einerseits der Übermittlung der von Gott

⁴³) Den Begriff gebraucht NEUWIRTH (2011), 105.

⁴⁴) Ich lasse im Rahmen dieses Aufsatzes die höchst relevante Frage außer acht, wie bedeutsam das Weihnachtsfest in den verschiedenen Formen des nahöstlichen Christentums im 7. Jahrhundert wirklich war. Selbstverständlich darf man nicht den Anachronismus begehen, seine prominente Stellung in der neuzeitlichen Kultur auf die Spätantike zu retrojizieren.

⁴⁵) NEUWIRTH (2011), 104.

⁴⁶) Die Deutung der Präpositionalphrase *min kulli ʿamr* ist umstritten. PARET, der „lauter Logoswesen“ übersetzt, geht davon aus, dass sich hinter dem Ausdruck *ʿamr* hier der targumische Begriff des göttlichen „Worts“ (*memrā*) verbirgt, als dessen Hypostasen er Engel und *rūḥ* offenbar versteht. Die meisten übrigen Vorkommnisse von *ʿamr* sind jedoch mit den Bedeutungen „Sache, Angelegenheit“ oder „Befehl, Verfügung“ interpretierbar, und das gilt auch für die vorliegende Stelle. Die Präposition *min* könnte dabei kausative Bedeutung haben („aufgrund von lauter göttlichen Verfügungen“, vgl. WRIGHT 1896, Bd. 2, 131); in diesem Sinne ließe sich die Wendung *min ʿamrihī* auch in 16:2 (*yunazzilu l-malāʾikata bi-r-rūḥi ʿamrihī ʿalā man yašāʾu min ʿibādihī*) und 40:15 (*yulqī r-rūḥa min ʿamrihī ʿalā man yašāʾu min ʿibādihī*) mit „aufgrund seiner Verfügung“ übersetzen. Angelika NEUWIRTH vermutet, *min* könne einfach „im Sinne des geläufigeren *fī*“ stehen (NEUWIRTH (2011), 102). – Allerdings gibt es *anderswo* durchaus einen Bezug zwischen koranisch *ʿamr* und aramäisch *memrā*: In verschiedenen spätmekkanischen Koranstellen wird *ʿamr* in Verbindung mit dem Verb *dabbara* auf eine Weise gebraucht, die tatsächlich an die targumische Vorstellung von einem als Mittler zwischen Gott und Schöpfung fungierenden göttlichen „Wort“ (מאמרה, *memrā* von derselben Wurzel

in der *lailat al-qadr* getroffenen Schicksalsdekrete dienen; es kann jedoch offensichtlich auch als Erläuterung der Modalität der in V. 1 behaupteten Offenbarungsübermittlung verstanden werden, so dass der Einschub eine nachträgliche Erläuterung des Eröffnungsverses böte. Motivgeschichtlich dürfte die biblische Erzählung von der Jakobsleiter (Genesis 28:11–19) im Hintergrund stehen, auf der ebenfalls die Engel auf- und absteigen – ein einprägsames Motiv, das wie in Q 97 auch in die gleichfalls frühmekkanische Sure 70 nachträglich eingeschaltet wurde (V. 4). Die Verbindung der Engel mit dem *rūḥ* dürfte der Tatsache Rechnung tragen, dass dieser in mittel- und spätmekkanischer Zeit explizit als Offenbarungsmittler genannt wird (16:2.102, 26:193 und 40:15).⁴⁷ Da der Ausdruck *rūḥ* in der vor-koranischen Dichtung noch nicht in seiner koranischen Bedeutung einer übernatürlichen, engelhaften Wesenheit erscheint,⁴⁸ ist anzunehmen, dass die koranische Semantik des Wortes durch syrische Interferenzen bestimmt ist: Der syrische Ausdruck *rūḥā d-qūdšā* bzw. *rūḥā qaddīsā* bezeichnet den „Heiligen Geist“, welcher dem nizāno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis zufolge „durch die Propheten spricht“:⁴⁹ „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten.“ Dass die Übermittlung der koranischen Offenbarungen an Muḥammad gerade

abgeleitet wie arab. *ʿamr*) erinnert: In 10:3.31, 13:2 und 32:4.5 ist die Rede davon, dass Gott, nachdem er sich im Anschluss an sein Schöpfungswerk auf dem „Thron“ niedergelassen hat (10:3, 13:2, 32:4) „den *ʿamr* führt“, *yudabbiru l-ʿamra*, und zwar, wie 32:5 hinzufügt, „vom Himmel zur Erde, worauf er (der *ʿamr*) wieder zu ihm hinaufsteigt an einem Tag, dessen Länge nach eurer Rechnung tausend Jahre beträgt“. Hier ist der *ʿamr* offenbar wirklich ein hypostaseähnliches Wesen, welches sich räumlich verorten lässt. Dabei ist der koranische *ʿamr* jedoch nicht ohne weiteres mit dem griechischen Begriff des *logos* gleichzusetzen: *Logos* als christologischer Hoheitstitel, wie er auf die Eröffnungspassage des Johannes-Evangeliums zurückgeht, wird im Koran, wie Hubert GRIMME bemerkt hat, nicht mit *ʿamr*, sondern mit *kalimat Allāh* wiedergegeben (SPEYER 1931, 24f.), sodass die beiden lexikalisch und auch in ihrer theologischen Funktion verwandten Ausdrücke *memrā/logos* in koranischer Terminologie auseinanderfallen; PARETS Übersetzung von *yudabbiru l-ʿamra* mit „den Logos dirigieren“ verdeckt dies. Auf alle Fälle halte ich es für außerordentlich unwahrscheinlich, dass auch Q 97:4 in diesem ‚hypostatischen‘ Sinn von *ʿamr* zu verstehen ist, zumal das in den gerade angeführten spätmekkanischen Belegen erscheinende Verb *dabbara* fehlt.

⁴⁷) NEUWIRTH (2011), 105.

⁴⁸) SELLS (2006).

⁴⁹) S. NEUWIRTH (2011), 101.

mit einer als *rūḥ* bezeichneten Wesenheit assoziiert wird, dürfte vor diesem Hintergrund kaum zufällig sein.

Der Einschub V.4 stellt insofern trotz seiner Kürze in mehr als einer Hinsicht eine *Fortschreibung* der Sure dar.⁵⁰ Für die im Mittelpunkt dieses Aufsatz stehende Frage nach dem Verhältnis von Sure 97 zu Weihnachten ist jedoch vor allem die Tatsache relevant, dass der Zusatz in Verbindung mit dem an Lukas 2:14 anklingenden fünften Vers ebenfalls eine spezifisch christliche Assonanz besessen haben dürfte: Die bereits von Lukas erwähnte und auch in Ephrems Hymnen auf die Weihnachtsnacht erscheinende Herabkunft von Engeln⁵¹ flankiert hier nicht die Geburt Christi, sondern vielmehr die Übermittlung der koranischen Offenbarungen.⁵² Der Einschub verstärkt damit noch das bereits im Schlussvers der ursprünglichen Fassung erkennbare Bestreben, christliche Motive gezielt – nämlich zum Zwecke einer Autorisierung der koranischen Verkündigungen – zu assimilieren und das Weihnachtsfest durch ein neues koranisches Offenbarungsfest gleichsam zu überschreiben. Gegen Korandeutungen im Stile LUXENBERGS ist dabei auf den wesentlichen Unterschied zwischen *Überschreiben* und *Abschreiben* zu insistieren.

Bibliographie

- AMBROS (2004): Arne A. Ambros (in Zusammenarbeit mit Stephan Procházka), *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden.
- BECK (1959a): Edmund Beck (Hg.), *Des heiligen Ephrem des Syrers Hymnen de Nativitate*, Louvain (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 186).
- BECK (1959b): Edmund Beck (Übers.), *Des heiligen Ephrem des Syrers Hymnen de Nativitate*, Louvain (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 187).
- BELL (1991): Richard Bell, *A Commentary on the Qurʾān*, hg. von Clifford E. Bosworth u. M. E. J. Richardson, 2 Bde., Manchester.
- BLOIS (2003): François de Blois, Rezension von Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, in: *Journal of Qurʾānic Studies*, 5, 92–97.
- Horneffer/Haussig (1971): Herodot, *Historien*, übers. von August Horneffer, hg. von H. W. Haussig, Stuttgart.
- LOHMANN (1969): Theodor Lohmann, „Die Nacht al-Qadr: Übersetzung und Erklärung von Sure 97“, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 15, 275–285.

⁵⁰) Zur koranwissenschaftlichen Potenz des aus der Bibelwissenschaft stammenden Begriffs der „Fortschreibung“ s. SINAI (2009), 1–4, 75–96 sowie 115–160.

⁵¹) S. o. das Zitat aus *Hymnen auf die Geburt* 21:3, wo vom Herabsteigen der Engel syrisch *nḥet* (= *nazala* bzw. *tanazzala*) gebraucht wird.

⁵²) Vgl. NEUWIRTH (2011), 100.

- LÜLING (1974): Günter Lüling, *Über den Urkoran: Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen (2. Auflage 1993). Erweiterte englische Übersetzung: Günter Lüling, *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive Pre-Islamic Christian Hymnal hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*, Delhi 2003.
- LUXENBERG (2007): Christoph Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, 3. Auflage, Berlin.
- LUXENBERG (2003): Christoph Luxenberg, „Weihnachten im Koran“, in: *Impri-matur* 1, 62–68 [abrufbar unter: <http://saardok.sulb.uni-saarland.de/jspview/archive/frei/cbe4990c-9011-43c4-a9c8-lafc886562cd/0/index.html> (Stand 12. 11. 2011)].
- NEUWIRTH (1981): Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin.
- NEUWIRTH (2011): Angelika Neuwirth, *Der Koran, Bd. 1: Frühmekkanische Suren: Poetische Prophetie*, Berlin.
- NÖLDEKE/SCHWALLY (1909): Theodor Nöldeke und Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, Leipzig.
- ROGGEMA (2009): Barbara Roggema, *The Legend of Sergius Bahīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, Leiden.
- ROSENTHAL (2009): Franz Rosenthal, „The History of Heinrich Speyer’s *Die biblischen Erzählungen im Qoran*“, in: Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael Marx u. Angelika Neuwirth (Hgg.), „*Im vollen Licht der Geschichte*“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Würzburg, 113–116.
- SALEH (2010): Walid A. Saleh, „The Etymological Fallacy and Qur’anic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity“, in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai u. Michael Marx (Hgg.), *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden, 649–698.
- SELLS (2006): Michael Sells, „Spirit“, in: Jane D. McAuliffe (Hg.), *Encyclopedia of the Qur’ān*, Bd. 5, Leiden.
- SINAI (2004): Nicolai Sinai, „Auf der Suche nach der verlorenen Vorzeit: Günter Lülings apokalyptische Koranphilologie“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 19. Februar 2004.
- SINAI (2006): Nicolai Sinai, „Qur’anic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization“, in: Stefan Wild (Hg.), *Self-Referentiality in the Qur’ān*, Wiesbaden, 103–134.
- SINAI (2009): Nicolai Sinai, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden.
- SINAI (2010): Nicolai Sinai, „The Qur’an as Process“, in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai u. Michael Marx (Hgg.), *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden, 407–439.
- SINAI (2011): Nicolai Sinai, „An Interpretation of *Sūrat al-Najm* (Q 53)“, in: *Journal of Qur’anic Studies* 13/2 (2011), 1–28.

- PAYNE SMITH (1879–1901): Robert Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, 2 Bde., Oxford.
- SNOUCK HURGRONJE (1889): Christiaan Snouck Hurgronje, *Mekka*, Bd. 2: *Aus dem heutigen Leben*, Den Haag.
- SPEYER (1931): Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenheiden (zu Erscheinungsort und -jahr des Werkes vgl. Rosenthal 2009).
- WAGTENDONK (1968): Kees Wagtendonk, *Fasting in the Koran*, Leiden.
- WELLHAUSEN (1897): Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2. Auflage, Berlin 1897.
- WENSINCK (1925): Arent Jan Wensinck, *Arabic New Year and the Feast of Tabernacles*, Amsterdam.
- WILD (1996): Stefan Wild, “We have sent down to thee the book with the truth ...”: Spatial and temporal implications of the Qur’anic concepts of *nuzūl*, *tanzīl* and *inzāl*“, in: Stefan Wild (Hg.), *The Qur’an as Text*, Leiden, 137–156.
- WILD (2010): Stefan Wild, „Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis“, in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx (Hgg.), *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden, 625–647.
- Wright (1896): William Wright, *A Grammar of the Arabic Language*. 3. Aufl. überarb. von W. Robertson Smith und M. J. de Goeje, 2 Bde., Leiden.