

# Diskurse der Arabistik

Herausgegeben von  
Hartmut Bobzin und Angelika Neuwirth

Band 16

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Nicolai Sinai

# Fortschreibung und Auslegung

Studien zur frühen Koraninterpretation

2009

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
 Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
 Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
 über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
 The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche  
 Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet  
 at <http://dnb.d-nb.de>

Zugl.: Freie Universität Berlin, Diss., 2007

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter  
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2009

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
 Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne  
 Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
 für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
 für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen  
 Printed in Germany

ISSN 0949-6807

ISBN 978-3-447-05873-5

## Inhalt

Vorwort .....	IX
Erster Teil: Begriffliche und historiographische Grundlegung .....	1
1 Zum Begriff des Kanons .....	1
Zwei Modi der Schriftinterpretation: Fortschreibung und Exegese .....	1
Extensionaler und funktionaler Kanonbegriff .....	4
Wahrheits- und Relevanzunterstellung als Grundbestimmungen von Kanonizität .....	7
Vollzugscharakter und Lebensferne kanonischer Schriftauslegung .....	10
Explikative Interpretation: Der Kanon als Forschungsobjekt .....	13
Die gemeindliche Relevanz des Kanons als Vorbedingung explikativer Interpretation .....	16
Konnektive Interpretation: Instandhaltung der Vernetzung von Kanon und gemeindlichem <i>imaginaire</i> .....	19
Ausblick: Kanonizität vor und nach der Textschließung .....	21
2 Der Koran im frühen Islam: Ein Hintergrundscenario .....	23
Wansbrougths Spätdatierung der Koranredaktion .....	23
Die islamische Muḥammad-Überlieferung als Heilsgeschichte? .....	25
Argumente gegen die heilsgeschichtliche Schule .....	29
Die chronologische Priorität des Korantextes .....	32
Anomalien im frühislamischen Korangebrauch: Crones Revision der Wansbrough-Hypothese .....	35
Der Koran als phatische Rede .....	39
Frühe Belege für einen semantischen Korangebrauch in Theologie und Recht .....	44
Weisen semantischer Fokussierung .....	50
Programmatik und Wirklichkeit der frühislamischen Koranrezeption .....	54
Ausblick .....	57
Zweiter Teil: Interpretative Fortschreibung im Koran .....	59
3 Kriterien einer innerkoranischen Textchronologie .....	59
Vorblick .....	59
Ist Nöldekes Surenchronologie zirkulär? .....	60
Erste Voraussetzung: Die genetische Einheitlichkeit der mekkanischen Suren .....	61
Von typologischer Klassifikation zu diachroner Rekonstruktion .....	65
Zweite Voraussetzung: Die Historizität des chronologisch-topographischen Rahmens der <i>sīra</i> .....	71
4 Der Koran als Kanonischer Prozess .....	75

Rückbezüglichkeit als konstitutives Merkmal kanonischen Textwachstums	75
Der Kanonische Prozess als Wachstum um einen Nukleus	77
Die Komplementarität koranischer Erzählungen	81
Der Adam-Iblīs-Komplex als Beispiel für die diachrone Lektüre koranischer Fortschreibungsprozesse	86
Anhang: Textsynopse zu den Adam-Erzählungen	95
5 Abraham als Fallstudie (1): Textüberblick, Literarkritik und relative Datierung	97
Überblick über die koranischen Abraham-Erzählungen	97
Q 51	98
Q 37	100
Q 15 und Q 26	101
Q 19	102
Q 21	104
Q 11 und Q 29	105
Q 14	106
Q 6	113
Q 2 und Q 22	113
Zwischenergebnis: Relative Chronologie der Abraham-Perikopen	114
6 Abraham als Fallstudie (2): Analyse der interpretativen Rückbezüge	115
Der Nukleus: Die <i>tabšīr</i> -Perikope in Q 51:24–37	115
Der <i>tabšīr</i> als Mitte der Biographie Abrahams (Q 37:83–111)	117
Abraham zweifelt (Q 15:49–60)	120
Absonderung und Gnade (Q 19:41–50)	122
Zum Gegenwartsbezug der Verkündigungs- und Streitperikope	124
Koordinierung von Saras und Abrahams Zweifel (Q 11:69–76)	126
Weitere Versionen der Streitperikope (Q 26:69 ff., Q 29:16 ff., Q 21:51 ff., Q 6:74 ff.)	128
Abrahams Fürbitten für die Mekkaner (Q 14:35–41)	129
Abraham als Heiligtumsgründer (Q 2:124–129)	135
Erweiterung der Mekka-Perikope um Pilgervorschriften (Q 22:26 ff.)	144
Anhang (1): Textsynopse zur <i>tabšīr</i> -Perikope	145
Anhang (2): Textsynopse zur Mekka-Perikope	149
7 Schlussbetrachtung: Interpretative Fortschreibung in Mekka und Medina	153
Interpretative Fortschreibung in narrativen Passagen:	
Ein formkritischer Überblick	153
Q 70:1–7 als Beispiel für die Fortschreibung nicht-narrativer Passagen	154
Fortschreibung durch Einschübe	156
Zur fortdauernden Kanonizität der mekkanischen Texte in Medina	158
Dritter Teil: Die frühe Koranexegese	161

8 Einleitender Quellenüberblick	161
Vorblick	161
Zur Authentizität der <i>isnāde</i>	162
Der <i>Tafsīr Muqātil b. Sulaimān</i>	168
Der <i>Tafsīr Muğāhid b. Ğabr</i> (in der Rezension von Ādam b. abī Iyās)	171
Weitere Quellen	172
Fortlaufende Kommentare vs. Glossensammlungen	176
9 Taxonomie der wichtigsten Glossentypen	179
Vorbemerkung (1): Segmentierungsprinzipien in fortlaufenden Kommentaren	179
Vorbemerkung (2): Lexikalische Korrespondenz, referentielle Korrespondenz, Konkretisierung	183
Die wichtigsten Glossentypen der frühen Koranexegese: Ein Überblick	188
Äquivalenzen	189
Paraphrasen	193
Deparaphrasen	199
Erweiterungen	201
Zusätze	203
Erläuterungen	206
Verweise	211
Schlussbemerkung: Der glossatorische <i>tafsīr</i> als explikative Exegese	212
10 Narrative Formen im <i>Tafsīr Muqātil</i>	217
Die Ordnung des Diskurses: Narrative Exegese bei Muqātil	217
Muqātils Kommentar zu Q 84: Eine gekürzte Übersetzung	220
<i>Qaṣaṣ</i> im <i>Tafsīr Muqātil</i>	224
Muqātils Lemmatisierung des <i>qaṣaṣ</i>	227
Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit von Muq. 84	232
Grundformen narrativer Koraninterpretation (1): Integriertes und nachgestelltes Zitat	235
Grundformen narrativer Koraninterpretation (2): <i>Sabab</i> -Erzählungen	239
Vom nachgestellten Zitat zur <i>sabab</i> -Form?	
Eine formgeschichtliche Hypothese	244
Einfache <i>sabab</i> -Erzählungen und ihr interpretativer Einzugsbereich	247
Varianten der <i>sabab</i> -Form (1): Synoptische <i>sabab</i> -Geflechte	250
Varianten der <i>sabab</i> -Form (2): Lineare <i>sabab</i> -Geflechte	252
11 Die Entwicklung der frühen Koranexegese:	
Versuch einer diachronen Deutung	257
Die Selbstnivellierung des Koran als Voraussetzung der <i>tafsīr</i> -Tradition	257
Das Einsickern von Koranelementen ins islamische <i>imaginaire</i> :	
Q 37:102 ff. als Beispiel	261
Entkoranisierungen als Gegenteil	265

Das Aufkommen glossatorischer Koranexegese.....	267
Zur Frage des Beginns glossatorischer Exegese: Mitte oder Ende des 7. Jahrhunderts?.....	269
Muqātil als früher Repräsentant kursorischer Exegese.....	274
Anhang: Texte zu Abrahams Sohnesopfer.....	278
12 Weitere Muqātil zugeschriebene Texte.....	283
Muqātils Sammlung koranischer Scheinwidersprüche .....	283
Der <i>Tafsīr al-ḥamsmiʿat āya</i> .....	286
Der <i>Kitāb wuḡūh al-Qurʿān</i> .....	287
Bibliographie .....	289
Abkürzungen .....	289
Weitere Primärliteratur .....	290
Weitere Sekundärliteratur .....	291
Register der behandelten Koranstellen.....	303
Register der behandelten Personen- und Ortsnamen.....	318

### Vorwort

Koranentstehung und frühe Koranrezeption sind seit dem Erscheinen von John Wansbroughs *Quranic Studies* (1977) Gegenstand heftiger Kontroversen: Wansbrough und von ihm inspirierte Autoren wie Patricia Crone, Andrew Rippin u. a. haben seitdem verschiedentlich den hagiographischen Charakter und die immanenten Widersprüche der arabischen Überlieferung zum frühen Islam herausgestellt und bezweifelt, dass sich auf der Grundlage eines solchen, ihrer Ansicht zufolge nachhaltig durch ideologische Umdeutungen beschädigten Quellbestandes die Entstehung des Koran und der frühislamische Geschichtsverlauf rekonstruieren lassen. Vor allem im angelsächsischen Raum hat der wansbroughsche Skeptizismus zu einem merklichen Wechsel des Forschungsklimas geführt: Allzu häufig wird der Koran als ein Text ohne Kontext behandelt, über dessen historischen Ort und interne Entwicklung man wenig oder gar nichts weiß. Das Resultat ist vielfach eine Substitution von Koranforschung durch die Erforschung der Koranrezeption: Weil der historische Primärsinn des Koran als wissenschaftlich unzugänglich gilt, verlegt man sich stattdessen auf die Untersuchung späterer islamischer Ausdeutungen des Textes.

Die vorliegende Studie ist von dem Empfinden motiviert, dass dieser Zustand unbefriedigend ist. Im Bereich der Bibelwissenschaft etwa würde die Ansicht, eine Untersuchung der historischen Primärbedeutung der alttestamentlichen Propheten sei von vornherein zum Scheitern verurteilt und man solle sich deshalb auf das erfolgversprechendere Forschungsgebiet der patristischen Bibelexegese verlegen, wohl befremdetes Kopfschütteln ernten. Tatsächlich gibt es, wie insbesondere das zweite und dritte Kapitel des Buches argumentieren, keinen Anlass daran zu zweifeln, dass Koranforschung – als zugleich historisch kontextualisierende und literaturwissenschaftlich sensibilisierte Interpretation der koranischen Verkündigungen im Rahmen des kulturellen Hintergrundwissens ihrer ersten Hörer – möglich ist. Aufgabe von Koranforschung in diesem Sinne ist es nicht, die Intentionen eines koranischen ‚Autors‘ – sei es Gott oder Muḥammad – zu eruieren, sondern lediglich, das Spektrum von Bedeutungen zu kartographieren, welche die koranische Urgemeinde innerhalb ihres historisch bedingten Verstehenshorizonts den durch Muḥammad vorgetragenen Verkündigungen zuschreiben konnte. Es geht also durchaus um Rezeptionsforschung, allerdings nicht im Kontext der klassischen islamischen Kultur späterer Jahrhunderte, sondern im spätantiken Kontext der koranischen Urgemeinde. Die rezeptionsbasierte Ausrichtung eines solchen Ansatzes ist übrigens Garant dafür, dass ein grundsätzlicher hermeneutischer Pluralismus, wie ihn auch die klassische islamische Koranexegese pflegt, gewahrt bleibt: Ziel historisch-kritischer Koraninterpretation kann nicht sein, für jede Koranpassage jeweils nur eine einzige korrekte Deutung abzuleiten; insofern es um den Sinn der Texte für eine in sich heterogene Gemeinde geht, ist durchaus Raum für ein Nebeneinander gleichberechtigter Auslegungsmöglichkeiten, die jedoch

allesamt dem historisch-kritischen Basisprinzip einer Vermeidung von Anachronismen genügen müssen.

Das wichtigste Merkmal von Wansbroughs *Quranic Studies* ist, wie im zweiten Kapitel näher ausgeführt wird, seine enge Verklammerung von Koran und Koranexegese (*tafsīr*): Weil beide Genres seiner Ansicht nach dasselbe präkoranische Ausgangsmaterial verarbeiteten, sei die traditionelle Annahme aufzugeben, es handle sich bei ihnen um aufeinanderfolgende Stadien der islamischen Literaturgeschichte. Die vorliegende Studie folgt Wansbrough hierin nicht, sondern hält aus vielerlei Gründen an einem chronologischen Nacheinander von Koran und *tafsīr* fest. Weil Koranforschung im Folgenden jedoch rezeptionshermeneutisch verstanden wird, bietet sich aus anderer Perspektive sehr wohl ein Brückenschlag zwischen Koran und nachkoranischer Koranexegese an: nämlich nicht aufgrund ihrer von Wansbrough behaupteten Gleichzeitigkeit, sondern weil beide auf jeweils unterschiedliche Weise die interpretative Auseinandersetzung einer Gemeinde mit einem als autoritativ geltenden Textkorpus bezeugen. Das Hauptinteresse der folgenden Untersuchungen gilt damit dem Phänomen kanonischer Interpretation, d. h. der Tatsache, dass kanonische Texte in besonderer Weise Gegenstand einer fortwährenden inhaltlichen Neuaneignung seitens ihrer Gemeinde sind. Eine wesentliche These des zweiten Teils dieser Studie ist dabei, dass eine Aus- und Umdeutung vorliegender Textstücke bereits während der Korangenesse nachweisbar ist, dass also die Geschichte der Koraninterpretation im Koran selbst beginnt. Warum es sinnvoll ist, sowohl die innerkoranische als auch auf die nachkoranische Deutungsgeschichte des Textes mit einem gemeinsamen begrifflichen Apparat zu beschreiben, wird ausführlich im ersten Kapitel erörtert. Vor dem Hintergrund des dort entwickelten allgemeinen Kanonbegriffs geht die Arbeit dann der Frage nach, welche unterschiedlichen literarischen Formen kanonische Interpretation einerseits innerhalb des Koran (Kapitel 3–7) und andererseits im frühen *tafsīr* (Kapitel 8–12) angenommen hat. Die Studie bietet insofern Vorarbeiten zu den ersten beiden Teilen einer von der Arabistik noch zu erarbeitenden Geschichte der Koraninterpretation. Sie stellt damit ihrem sachlichen Grundinteresse (wenn auch nicht ihren historischen Prämissen) nach durchaus ein Pendant zu Wansbroughs *Quranic Studies* dar.

Wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, innerhalb des Koran Spuren einer gemeindlichen Ausdeutung vorliegender Textstücke herauszuarbeiten, so soll damit notabene nicht gesagt sein, dass ich den Koran als Werk eines Autorenkollektivs ansehe. Die vorliegende Untersuchung hält durchaus an der traditionellen, von Muslimen wie von der älteren Orientalistik geteilten Annahme fest, dass die Korantexte ihrer mekkanischen und medinensischen Hörerschaft durch einen charismatischen Gemeindegründer namens Muḥammad verkündet wurden (wobei die weitergehende Frage, ob diese Verkündigungen auf göttliche Offenbarungen zurückgehen oder nicht, außerhalb des mit historischen Mitteln Verifizier- oder Falsifizierbaren liegt). Ich halte es jedoch für unabdingbar, in diesem zwischen Verkünder und Hörern ablaufenden Kommunikationsgeschehen die Rolle letzterer nicht auf die einer gänzlich passiven Rezipientenschaft zu verkürzen. Vielmehr gilt

es, die durch die literarische Physiognomie des Koran selbst nahe gelegte (und übrigens von der islamischen Koranexegese durchaus festgehaltene) Einsicht ernst zu nehmen, dass sich die koranischen Verkündigungen in hohem Maße auf Rückfragen und Einwände ihrer Hörer einlassen. Sie müssen deshalb als Äußerungen gelesen werden, die sich affirmierend, klärend oder polemisch in vorgängige Gemeindedebatten einschalten. Als realgeschichtlicher Hintergrund für die im zweiten Teil durchleuchteten koranischen Fortschreibungsprozesse ist deshalb ein vielstimmiges Diskursmilieu anzunehmen, in dem sowohl altarabische als auch jüdisch-christliche Traditionen und Motive zirkulierten und intensiv und mit hoher Mutationsrate diskutiert wurden. In diesem koranischen Milieu spielte der Verkünder Muḥammad zwar eine herausgehobene Rolle, insofern die koranische Urgemeinde nur ihn als zur ‚Publikation‘ autoritativer göttlicher Verlautbarungen berechtigt anerkannte, doch dürften die durch ihn vorgetragenen Texte gleichwohl auf das Engste mit dem kulturellen Horizont seiner Hörer und den für sie relevanten Themen und Fragestellungen verzahnt gewesen sein. – Bei dieser Annahme handelt es sich übrigens nicht schon um eine säkularistische Prämisse, die prinzipiell mit der Innenperspektive eines islamischen Gläubigen unvereinbar wäre: Ein enges Passungsverhältnis zwischen Korantexten und ihrem geschichtlichen Milieu impliziert nicht notwendig, dass dem Koran keine über seinen Ursprungskontext hinausgehende Relevanz zukommt; und die Einsicht, dass sich göttliche Offenbarungen in einem bestimmten Mindestmaß auf ihre menschlichen Adressaten einstellen müssen, um überhaupt verständlich zu sein, ist m. E. auch aus theologischer Sicht unumgänglich.

Fragestellung und Vorgehensweise des Buches wurden wesentlich inspiriert durch die zahlreichen Diskussions- und Lektüreerfahrungen, die ich von November 2002 bis November 2003 als Ansgar-Rummler-Stipendiat des Wissenschaftskollegs Berlin im Rahmen des Projekts „Jüdische und islamische Hermeneutik als Kulturkritik“ am *Arbeitskreis Moderne und Islam* sammeln konnte; dabei habe ich insbesondere mit Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (Leiden), Daniel Boyarin (Berkeley), Georges Khalil (Berlin) und Stefan Wild (Bonn) impulsgebende und ermutigende Gespräche führen dürfen. Für die Möglichkeit zur Ausarbeitung der dem Buch zugrunde liegenden Dissertation, die im Oktober 2006 an der FU Berlin eingereicht wurde, habe ich der Studienstiftung des deutschen Volkes zu danken, die mich ab 2004 mit einem Dissertationsstipendium unterstützt hat. Betreut wurde die Arbeit von Angelika Neuwirth, deren Vertrauen und Rücksichtnahme auf familiäre Verpflichtungen mir eine durch keinerlei hierarchische Interferenzen getrübbte Arbeitsatmosphäre ermöglichten. Ihr gebührt zudem das Verdienst, durch ihren unermüdlichen Einsatz für jüngere Wissenschaftler einen Kreis äußerst anregender koranwissenschaftlicher Diskussionspartner um sich gesammelt zu haben, unter denen ich Islam Dayeh und Michael Marx besonders hervorheben möchte. Als Zweitgutachter der Dissertation fungierte Hartmut Bobzin (Erlangen), dem für seine ausführlichen Kommentare gedankt sei. Nora Katharina Schmid schulde ich Dank für Ihre umsichtige Hilfe beim Erstellen der Druckvorlage und der Register.

Potsdam, im Januar 2009

## Erster Teil: Begriffliche und historiographische Grundlegung

### 1 Zum Begriff des Kanons

#### **Zwei Modi der Schriftinterpretation: Fortschreibung und Exegese**

Der Begriff der ‚Heiligen Schrift‘ kann aus der religiösen Innenperspektive verwendet werden, um die göttliche Provenienz eines bestimmten Textes und bestimmte immanente Eigenschaften desselben – etwa seine sprachliche und inhaltliche Vollkommenheit – festzuhalten. Er kann aber auch als religionswissenschaftliche oder kulturtheoretische Analysekatgorie gebraucht werden und bezeichnet dann, wie William Graham schreibt, ein „relationales“ Konzept: Die Rede von der ‚Heiligkeit‘ oder ‚Kanonizität‘ eines Textes meint in dieser kulturtheoretischen Verwendungsweise die Art und Weise, auf die eine Gemeinde mit dem betreffenden Text umgeht.<sup>1</sup> Ein besonders wichtiger Aspekt dieses Umgangs kann die Deutung des betreffenden Textes sein: Diejenigen Texte, die üblicherweise als Beispiele für ‚Heilige Schriften‘ gelten (etwa die Hebräische Bibel, das Neue Testament oder der Koran), zeichnen sich dadurch aus, dass sie in besonderem Maße und auf besondere Weise ausgelegt werden. Diesem Phänomen ist die vorliegende Studie gewidmet: Sie betrachtet den interpretativen Umgang der frühen islamischen Gemeinde mit dem Koran und versucht, die literarischen Formen herauszuarbeiten, welche dieser Umgang angenommen hat.

Im Hinblick auf Bibel und Koran bedarf Grahams „relationales“, d. h. nicht auf die immanente Beschaffenheit des betreffenden Textes abstellendes Schriftverständnis allerdings einer wichtigen Ergänzung. Denn die biblischen Bücher sind nicht erst nach ihrer Schließung als Heilige Schriften akzeptiert worden, sondern die Überzeugung von ihrer besonderen Autorität hat bereits ihren Entstehungs- und Redaktionsprozess substantiell geprägt, worauf insbesondere der Alttestamentler Brevard Childs nachdrücklich hingewiesen hat: Die Überzeugung von der kanonischen Autorität der Bibel, so Childs, ist „ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein“ und basiert nicht lediglich auf einer nachträglichen Zuschreibung seitens kirchlicher

---

<sup>1</sup> Graham, *Written Word*, 5: „[...] from the historian’s perspective, the sacrality or holiness of a book is not an a priori attribute of a text but one that is realized historically in the life of communities who respond to it as something sacred or holy [...] A book is only ‘scripture’ insofar as a group of persons perceive it to be sacred or holy, powerful and portentous, possessed of an exalted authority, and in some fashion transcendent of, and hence distinct from, all other speech and writing.“

Autoritäten.<sup>2</sup> Wie weiter unten ausführlich dargestellt wird, hat insbesondere Angelika Neuwirth den Versuch unternommen, die auf Brevard Childs und James Sanders zurückgehende Beschreibung der Bibelgenese als „Kanonischen Prozess“ auch auf die Korangenese zu übertragen. Bereits an der immanenten literarischen Gestalt von Bibel und Koran müssten also jene kollektiven Anerkennungs- und Gebrauchsrelationen ablesbar sein, die allererst die Kanonizität bzw. den Schriftstatus eines Textes konstituieren. Sowohl für die Bibel als auch für den Koran stellt sich damit die Frage, inwieweit Interpretation als ein Spezifikum des ‚kanonischen‘ Umgangs einer Gemeinde mit einem Text bereits während der Genese der betreffenden Schriften nachweisbar ist. Die vorliegende Studie wird sich deshalb nicht nur mit der interpretativen Aneignung des Korantextes nach seiner Schließung beschäftigen, sondern auch das Phänomen kanonischer Interpretation *innerhalb* des koranischen Textwachstums betrachten. Selbstverständlich sind beide Stadien historiographisch streng zu trennen: Es soll hier keinesfalls einer unkritischen Deutung des Korantextes vor dem Hintergrund prophetenbiographischer Anekdoten das Wort geredet werden. Beide Stadien lassen sich aber doch unter einem ähnlichen thematischen Gesichtspunkt betrachten – die Geschichte der Koraninterpretation beginnt bereits im Koran selbst.

Vor diesem Hintergrund gliedert sich die vorliegende Arbeit in drei Teile. Der erste Teil entwickelt einen auf die Korangenese wie auf die spätere Koranrezeption gleichermaßen anwendbaren Kanonbegriff und entwirft ein allgemeines historisches HintergrundszENARIO der Funktion des Koran im frühen Islam. Die beiden übrigen Teile nehmen dann die gerade herausgearbeitete Fragestellung auf: Der zweite Teil versucht, u. a. anhand der koranischen Abraham-Perikopen Grundaspekte innerkoranischer Schriftinterpretation herauszuarbeiten, während der dritte Teil – ausgehend vom *Tafsīr Muqātil b. Sulaimān*, einem wichtigen frühen Korankommentar – eine Formgeschichte der frühislamischen Koranexegese skizziert.

Die angesprochene Kontinuität von textinterner Fortschreibung und textexterner Auslegung wird häufig durch einen erweiterten Gebrauch des Begriffes der Exegese zum Ausdruck gebracht. So erklärte bereits Leopold Zunz (gest. 1886) die Entstehung der Chronik als Resultat einer Auslegung der Samuel- und Königsbücher,<sup>3</sup> und Michael Fishbane hat 1985 einen umfassenden Überblick über die Mechanismen „innerbiblischer Exegese“ vorgelegt.<sup>4</sup> Inspiriert vom bibelwissenschaftlichen Interesse am Phänomen innerbiblischer Schriftauslegung haben Angelika Neuwirth und

2 Childs, „Biblische Theologie und christlicher Kanon“, 13. Vgl. ausführlich u. a. seine *Introduction to the Old Testament as Scripture*.

3 S. Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*. Vgl. dazu Dohmen / Stemberger, *Hermeneutik*, 24.

4 Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*; vgl. ders., „Types and Strategies“; ders., „Inner-Biblical Exegesis“. – Einen breiten forschungsgeschichtlichen Überblick über die mittlerweile sehr zahlreichen Arbeiten zum Thema innerbiblischer Schriftauslegung gibt Schmid, „Innerbiblische Schriftauslegung“.

Stefan Wild von „innerkoranischer Exegese“ gesprochen.<sup>5</sup> Diese Rede setzt allerdings ein recht weites Verständnis des Wortes voraus, welches im Grunde jede Art von verarbeitender und klärender Anknüpfung an einen vorgegebenen Text umfasst, gleich ob diese in Form einer Erweiterung des gedeuteten Textes selbst oder aber in Gestalt von exegetischer Sekundärliteratur auftritt. Aus Gründen terminologischer Schärfe möchte ich den Terminus ‚Exegese‘ deshalb in der vorliegenden Arbeit für die Auslegung eines bereits geschlossenen Textkorpus reservieren, der in seinem Wortlaut zitiert und erklärt wird. Für die weitere Bedeutung, die ‚Exegese‘ bei Fishbane hat, gebrauche ich dagegen den Begriff ‚Interpretation‘: Ein Text B ist eine Interpretation von Text A, wenn B substantiellen Einfluss auf das Verstehen von A zu nehmen versucht (etwa indem er A mit aktuellen Fragen und Debatten verknüpft, von A aufgeworfene Verständnisfragen beantwortet oder die theologische Pointe von A modifiziert). Statt von innerkoranischer ‚Exegese‘ spreche ich deshalb von ‚interpretativer Fortschreibung‘.<sup>6</sup>

Mit der Rede von ‚Fortschreibung‘ nehme ich dabei einen in jüngeren bibelwissenschaftlichen Forschungen zentralen Begriff auf, den ursprünglich Walther Zimmerli in seinem Ezechiel-Kommentar geprägt hat.<sup>7</sup> Zimmerli bestimmt ‚Fortschreibungen‘ als „deutlich abhebbare Erweiterungen [...], die nicht einfach als selbstständige Überlieferungseinheiten angesprochen werden können, [...] sondern unverkennbar das im Grundwort angeschlagene Thema nach neuen Richtungen hin verfolgen“ und in denen sich „ein Prozeß der sukzessiven Anreicherung eines Kernelementes abzeichnet“.<sup>8</sup> Dabei wendet sich Zimmerlis Verständnis von Fortschreibung als einem legitimen und durchaus auch theologische Verbindlichkeit generierenden Prozess gemeindlicher Auseinandersetzung mit einem ursprünglichen Textdatum insbesondere gegen eine in der älteren Biblistik vorherrschende Geringschätzung späterer Quell- und Redaktionsschichten. Im Kontext der vorliegenden Studie mit ihrem Interesse am interpretativen Umgang der frühen islamischen Gemeinde mit dem Koran ist der Fortschreibungsbegriff deshalb besonders geeignet, das Phänomen innerkoranischer Textdeutung zu benennen und in seiner

5 Vgl. Neuwirth, „Sacred Mosque“, 384 („inner-qur’anic exegesis“); Wild, „Self-Referentiality“, insb. 432 f. („In the Qur’ān, exegesis itself becomes scripture.“).

6 Die Unterscheidung von interpretativer und nicht-interpretativer Fortschreibung kann im Einzelfall zugegebenermaßen schwierig sein. *Wilhelm Meisters Wanderjahre* sind eine Fortsetzung von *Wilhelm Meisters Lehrjahren* und beantworten in einem sehr allgemeinen Sinne eine durch den ersten Teil aufgeworfene Frage (nämlich: Was geschieht nach der Verlobung von Wilhelm und Natalie?); gleichwohl sind die *Wanderjahre* kaum als interpretative Fortschreibung anzusprechen. Je spezifischer die Rückbezüge von B auf A sind bzw. je mehr Bs Gestalt und Inhalt aus der Absicht, substantiellen Einfluss auf das Verständnis von A zu nehmen, erklärt werden können, desto eher handelt es sich bei B um eine interpretative Fortschreibung von A. Der Unterschied zwischen interpretativer und nicht-interpretativer Fortschreibung ist also graduell; dies entwertet jedoch nicht den Kontrast als solchen.

7 Zimmerli, *Ezechiel*; zum Begriff der Fortschreibung und seiner Rezeption vgl. allg. Leuenberger, „Fortschreibung“.

8 Zimmerli, *Ezechiel*, 106.

formalen Eigenart von nachkoranischer Exegese bzw. ‚Auslegung‘ (so im Titel dieses Buches) abzugrenzen.

Im Anschluss an Graham war einleitend festgehalten worden, dass der Schriftstatus eines Textes, d. h. seine besondere religiöse Autorität, sich in der Art und Weise manifestiert, auf die eine Gemeinde mit ihm umgeht. Dieser Umgang kann sich sowohl in interpretativer Fortschreibung als auch in textexterner Exegese äußern, obwohl beide Gebrauchsmodalitäten natürlich auch spezifische Unterschiede aufweisen. Aufgabe des gegenwärtigen Kapitels ist deshalb die Erarbeitung eines allgemeinen, auf die interpretative Aneignung eines kanonischen Textes vor und nach seiner Schließung gleichermaßen anwendbaren Konzeptes von Kanonizität bzw. ‚Skripturalität‘ in kritischer Auseinandersetzung mit vorliegenden Definitionsvorschlägen. Dabei geht es um die Bestimmung einer analytischen Kategorie, die als solche nicht wahr oder falsch ist, sondern sich allenfalls als mehr oder weniger nützlich zum Verständnis eines bestimmten Textkorpus – im vorliegenden Fall des Koran und der frühislamischen Kommentarliteratur – herausstellen kann; ob sie tatsächlich nützlich ist, wird sich vor allem an den weiter unten gebotenen Detailanalysen erweisen. Neben seiner heuristischen Brauchbarkeit sollte ein allgemeines Modell von Kanonizität aber bestimmte vortheoretische Intuitionen respektieren, etwa dass die Bibel als Paradigma eines kanonischen Textes gilt. Ein akzeptabler Kanonbegriff sollte deshalb auf die Funktionen, die Bibel und Koran in Judentum, Christentum und Islam faktisch innehatten und innehaben, anwendbar sein.

#### Extensionaler und funktionaler Kanonbegriff

Die Begriffsgeschichte des griechischen Wortes *kanôn* ist verschiedentlich behandelt worden<sup>9</sup> und soll hier unter Ausparung seiner vorchristlichen Entwicklung nur kurz angedeutet werden. Die beiden fundamentalen Bedeutungskomponenten sind die des ‚Maßstabs‘ und der ‚Liste‘. Im ersten Sinne ist der Ausdruck bereits ab ca. 100 n. Chr. in Gebrauch, etwa im 1. Clemensbrief 7:2: διὸ ἀπολλύομεν τὰς κενὰς καὶ ματαίας φροντίδας καὶ ἔλθομεν ἐπὶ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα, „Deshalb wollen wir die leeren und eitlen Sorgen aufgeben und wollen uns zuwenden der ruhmvollen und heiligen Regel (*kanôn*) der uns übergebenen Lehre!“<sup>10</sup> Hier und anderswo bezeichnet der Ausdruck *kanôn* die *regula fidei*, d. h. das tradierte, gerade nicht in Texten fixierte Glaubensverständnis der Urgemeinde, welches als Maßstab rechten Glaubens und rechter Schriftauslegung fungiert. 367 n. Chr. wendet dann Athanasius von Alexandrien in seinem Osterfestbrief den Begriff auf das Korpus der als autoritativ anerkannten neutestamentlichen Schriften an; diese in der zweiten Bedeutungskomponente des Wortes (‚Liste‘) wurzelnde Entwicklung ist Ausgangspunkt für die moderne Rede von ‚kanonischen‘ Texten.

9 S. u. a. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 103 ff.; McDonald / Sanders, „Introduction“, und Ulrich, „Notion and Definition“ (mit zahlreichen Literaturangaben).

10 Übersetzung in Zeller, *Apostolischen Väter*.

Im athanasianischen Sinne zeichnet sich ein Textkanon also vor allem dadurch aus, dass sein Umfang, d. h. Anzahl und Namen der zugehörigen Schriften, eindeutig festgelegt ist. Auf diesem Aspekt hat insbesondere Albert Sundberg insistiert und eine scharfe terminologische Abgrenzung von Kanon und Schrift (*scripture*) vorgeschlagen. Unter *scripture* sei allgemein jeder Text zu verstehen, dem religiöse Autorität zugesprochen wird, während Kanonizität das zusätzliche Charakteristikum einer listenmäßigen Erfassung und Begrenzung der jeweils als autoritativ anerkannten Literatur voraussetze. In diesem Sinne geht Sundberg davon aus, dass es sich bei den alttestamentlichen Schriften noch im ersten Jahrhundert n. Chr. um eine „wide religious literature without definite bounds“ gehandelt habe, die erst später durch eine genaue Festlegung ihres Umfangs und den Ausschluss bestimmter Schriften zu einem Kanon im eigentlichen Sinne geworden sei.<sup>11</sup> Sundbergs Begriffsbestimmung ist u. a. von John Barton<sup>12</sup> und Eugene Ulrich aufgenommen worden; dabei wendet sich insbesondere Ulrich nachdrücklich gegen jede Rede von einem ‚offenen‘ oder ‚im Wachstum begriffenen‘ Kanon:

If the canon is by definition a closed list of books that have been considered, debated, sifted, and accepted, then talk of an open canon is confusing and counterproductive; it seems more appropriate to speak of a growing collection of books considered sacred scripture.<sup>13</sup>

Die von Sundberg und Ulrich hervorgehobene Unterscheidung zwischen ‚Schrift‘ und ‚Kanon‘ ist in erster Linie eine Unterscheidung der beiden Aspekte *Funktion* und *Extension*: Sundberg und Ulrich machten geltend, dass ein Textkorpus als religiöse Autorität fungieren kann, ohne dass seine Extension, d. h. sein genauer literarischer Umfang, eindeutig festgelegt sein muss. Tatsächlich ist eine solche Differenzierung im Bereich der Bibelwissenschaft unabdingbar; sowohl die Hebräische Bibel als auch das Neue Testament setzen sich ja aus voneinander unabhängigen Einzelschriften zusammen, deren Zugehörigkeit zum jeweiligen Schriftkanon z. T. noch längere Zeit nach ihrer Entstehung debattiert worden ist. Im Falle des Koran gibt es dagegen fast keine Indizien für einen solchen Selektionsprozess. Zumindest traditionelle Sichtweisen der Korangesehe gehen davon aus, dass die Anzahl der das koranische Korpus ausmachenden Suren im Wesentlichen unumstritten war: Neben zwei kurzen, angeblich in der Koranrezension des Ubayy b. Ka‘b enthaltenen Anrufungen und der wohl schiitischen Zweilichtersure sind keine Texte überliefert, deren Zugehörigkeit zum Koran einmal ernsthaft erwogen und dann verworfen worden wäre.<sup>14</sup> Die Festlegung der Extension des Schriftkorpus scheint also im koranischen Fall relativ selbstverständlich gewesen zu sein: Man übernahm

11 Sundberg Jr., „Revised History“, 452–461.

12 Vgl. Barton, „Fixed Canon“, 70.

13 Ulrich, „Notion and Definition“, 34.

14 S. *GQ*, Bd. 2, 33–38, 93–112.

einfach den gesamten Textnachlass des Propheten, soweit man seiner eben habhaft zu werden vermochte.

Im koranischen Fall rückt damit der funktionale Aspekt in den Vordergrund, d. h. die Frage danach, welche Rolle genau der Korantext als ‚Heilige Schrift‘ der prophetischen und nachprophetischen Gemeinde gespielt hat. Sundberg ordnet diesen Funktionsaspekt dem Begriff *scripture* zu. Damit wird jedoch terminologische Präzision an der einen Stelle mit Vagheit an einer anderen erkaufte. Denn was genau ist unter jener ‚religiösen Autorität‘ zu verstehen, die Sundberg als Definiens von Schrift nennt? Johannes Leipoldt und Siegfried Morenz, Verfasser eines vielzitierten Überblickswerks,<sup>15</sup> verhandeln unter dem Titel *Heilige Schriften* so unterschiedliche Texte wie Totenbücher, Hymnen, Zaubertexte, die Sibyllinischen Orakel und die Hebräische Bibel. Natürlich wurden alle diese Werke in irgendeinem Sinne für ‚religiös autoritativ‘ gehalten, und insofern ist es durchaus legitim, sie mit Leipoldt und Morenz als ‚Heilige Schriften‘ zu bezeichnen. Die scheinbare Gemeinsamkeit verdeckt gleichwohl wichtige funktionale Differenzen. Zaubertexte etwa erfordern keine Auslegung, sondern müssen lediglich korrekt reproduziert werden, um die erwünschte Wirkung zu entfalten, während ein zentrales Funktionsmerkmal von Bibel und Koran gerade ihre fortwährende inhaltliche Neuaneignung ist – Bibel und Koran werden von ihren Gemeinden eben nicht nur *rezitiert*, sondern auch *interpretiert*. Jan Assmanns Unterscheidung von heiligen und kanonischen Texten zielt genau auf diesen Punkt:

Ein heiliger Text ist eine Art sprachlicher Tempel, eine Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der Stimme. Der heilige Text verlangt keine Deutung, sondern rituell geschützte Rezitation unter sorgfältiger Beobachtung der Vorschriften hinsichtlich Ort, Zeit, Reinheit usw. Ein kanonischer Text dagegen verkörpert die normativen und formativen Werte einer Gemeinschaft, die ‚Wahrheit‘. Diese Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden. Dafür bedarf es weniger der Rezitation als der Deutung.<sup>16</sup>

Eine weitgehend deckungsgleiche Differenzierung bietet auch Moshe Halbertal an, indem er zwischen „performativen“ und „informativen“ Funktionen Heiliger Schriften differenziert.<sup>17</sup> Im Rahmen von Sundbergs Terminologie bleibt diese wichtige Binnendifferenzierung von performativ und informativ fungierenden Schriften jedoch unberücksichtigt; während Sundbergs Kanonbegriff also außerordentlich eng ist, ist sein Schriftbegriff allzu weit.

Da der extensionale Aspekt von Kanonizität im koranischen Fall sowieso nicht von zentraler Bedeutung ist, liegt es im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nahe, den Kanonbegriff allgemein auf solche Heiligen Schriften auszudehnen, die

15 Leipoldt / Morenz, *Heilige Schriften*.

16 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 94 f.

17 Halbertal, *People of the Book*, 11 f.

primär informativ fungieren. Als Charakteristikum von Kanonizität werde ich deshalb im Folgenden nicht die listenmäßige Begrenzung des Textumfanges verstehen, sondern die Rolle des Textes als Gegenstand fortwährender Deutung und Neuaneignung durch eine Gemeinde (im Unterschied zu einer lediglich liturgischen Funktion wie bei Assmanns ‚heiligen Texten‘). Trotz Ulrichs Bedenken stellt das koranische Korpus vor Muhammads Tode in diesem Sinne einen ‚offenen‘ Kanon dar, dessen Wachstum mit dem Tod des Gemeindegründers zu einem abrupten und unvorhergesehenen Ende kam.

#### Wahrheits- und Relevanzunterstellung als Grundbestimmungen von Kanonizität

Wodurch zeichnen sich nun kanonische Texte, verstanden im funktionalen Sinne, aus? Worin besteht ihre wesentliche Funktion? Eine Antwort auf diese Frage wird von einem Zitat aus dem Römerbrief suggeriert: „Und alles, was einst geschrieben worden ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben“ (ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη), schreibt Paulus dort über das Alte Testament.<sup>18</sup> Bei einem etablierten Kanon wie dem Alten Testament handelt es sich demnach um einen Text, bei dem von vornherein unterstellt wird, dass er auf „unsere Belehrung“ abzielt, dass er sich also auf sinnvolle Weise zum Selbstverständnis und zu grundlegenden Fragen und Problemen der Gemeinde *hic et nunc* in Bezug setzen lässt (auch wenn die Herstellung eines solchen Bezugs nicht das vorrangige oder gar einzige Anliegen ihrer Auslegung sein muss, wie weiter unten gezeigt wird). Die Relevanz kanonischer Texte für ihre Gemeinde hat insofern präsuppositionalen Charakter: Sie erweist sich nicht ungesucht und gleichsam von selbst, sondern sie wird systematisch hergestellt und erhalten. Dasselbe gilt für die Wahrheit und Widerspruchsfreiheit der im Kanon enthaltenen Aussagen: „[R]ecognition of a text as holy implies a hermeneutical imperative: Read this book as consistent and true“, wie Barton schreibt.<sup>19</sup> Einen kanonischen Text zu verstehen, bedeutet deshalb auch, ihn so zu verstehen, dass er keine Aussagen enthält, die im Rahmen des gegenwärtigen Welt- und Selbstbildes der Gemeinde als falsch gelten. Hierin wurzelt etwa der Versuch mittelalterlicher Aristoteliker wie Maimonides, anthropomorphe Wendungen der Bibel im Sinne der philosophischen Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes umzudeuten: Würde der Pentateuch die Körperlichkeit Gottes implizieren, so würde er etwas lehren, was nach Maimonides' Verständnis erwiesenermaßen falsch ist; will man deshalb an der Kanonizität des Pentateuch festhalten, so ist eine exegetische Entschärfung biblischer Anthropomorphismen nötig.<sup>20</sup>

18 Röm 15:4 (im Zusammenhang mit einer christologischen Interpretation von Psalm 69:10).

19 John Barton, „Significance“, 73; ders., *Spirit*, 133 ff. – Die Widerspruchslosigkeit und Kohärenz des Kanons, die Barton hier gesondert aufführt, folgt bereits aus der Annahme seiner Wahrheit: Ein Text, der nur wahre Aussagen enthält, kann keine gegenteiligen falschen Aussagen enthalten.

20 Vgl. etwa Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, Kapitel 1.

Kanonische Schriften werden demnach in doppelter Hinsicht mit maximalem hermeneutischem Wohlwollen<sup>21</sup> gelesen: Es wird vorausgesetzt, dass sie weder falsche noch triviale Aussagen enthalten.<sup>22</sup> Nachträglich muss sich allerdings zeigen, dass sich dieser apriorische Vorgriff auch exegetisch durchhalten lässt, dass sich der Kanon also tatsächlich als wahr und relevant lesen lässt.<sup>23</sup> Ob dies gelingt oder nicht, hängt jedoch weniger von der immanenten Beschaffenheit des Textes selbst ab als von der Leistungsfähigkeit der verfügbaren hermeneutischen Mittel. Der Koran beispielsweise trifft ganz offensichtlich gegenteilige Aussagen über die Zulässigkeit des Weingenußes, was auf den ersten Blick der Annahme seiner Wahrheit und Widerspruchslosigkeit zuwiderzulaufen scheint.<sup>24</sup> Mit Hilfe der Idee einer Abrogation (*nash*) früherer Koranverse durch spätere kann der Ausleger jedoch diejenigen Aussagen, die dem absoluten Weinverbot widersprechen, neutralisieren: Sie stellen nur vorläufige Hinführungen zu einem uneingeschränkten Verbot dar und widersprechen diesem insofern nicht. Die Haltbarkeit des Wahrheitspostulats wird so durch eine exegetische Operation sichergestellt: Die immanente Beschaffenheit des Kanons schlägt nicht in Form einer Falsifikationsmöglichkeit unmittelbar auf die Wahrheitsprämisse durch, sondern sie bestimmt lediglich die Beschaffenheit der hermeneutischen Mechanismen, die zu einer Sicherung der Wahrheitsprämisse erforderlich sind.

Wie kommt es zur Herausbildung solcher apriorischen Wahrheits- und Relevanzpostulate? Warum wird von bestimmten Texten von vornherein vorausgesetzt, sie würden keine falschen oder trivialen Aussagen enthalten, während die Lektüre anderer Texte in dieser Hinsicht ergebnisoffen ist? Denkbar ist natürlich, dass am Anfang des Kanonisierungsprozesses die programmatische Forderung steht, ein bestimmter Text sei (aus welchen Gründen auch immer) als kanonisch zu behandeln, und dass diese dann einen kanonischen, d. h. die Wahrheit und Relevanz des Textes unterstellenden Interpretationshabitus generiert. Insofern die Durchsetzung einer solchen Forderung in den meisten Fällen politische Machtmittel und damit eine

21 Zum Zusammenhang von Kanonizität und Quines „principle of charity“ vgl. Halbertal, *People of the Book*, 27 ff.

22 Wahrheits- und Relevanzpräsupposition sind klar zu unterscheiden: Ein Text kann irrtumslos sein, ohne dass deshalb die in ihm enthaltenen Aussagen auch existentiell relevant sein müssten; oder er kann relevant sein, ohne dass er deshalb irrtumslos sein müsste. Letzteres trifft etwa auf den Umgang mit philosophischen Klassikern zu: Wer Kants *Kritik der reinen Vernunft* zur Hand nimmt, setzt zumeist nicht voraus, dass das darin entworfene philosophische System auch heute noch in allen Einzelheiten Geltung beanspruchen kann, wohl aber, dass es nach wie vor zentrale Fragen zur Grundverfassung und Begrenztheit menschlicher Erkenntnis aufwirft. Für kanonische Schriften ist dagegen eine Kombination von Wahrheits- und Relevanzpostulat charakteristisch: Der Kanon enthält nicht einfach irgendwelche wahren Aussagen, sondern besonders *grundlegende, relevante* Wahrheiten: Informationen über Gott und Mensch, rituelle oder moralische Gebote, kollektive Ursprungserzählungen etc.

23 Vgl. Stern, „Canonization“, 250.

24 Vgl. Q 16:67 (positiv), Q 2:219 (ambivalent), Q 4:43 (Verbot, betrunken am Gebet teilzunehmen), Q 5:90 f. (umfassendes Weinverbot).

zentralisierte Herrschaftsform voraussetzt, kann man hier mit Aleida und Jan Assmann von einer Kanonizität „von oben“ sprechen.<sup>25</sup> Die Alternative – in der assmannschen Terminologie als „Kanon von unten“ bezeichnet – besteht darin, dass sich ein Text auf ungesuchte Weise im Leben einer Gemeinde bewährt, indem er sich sinnvoll zu grundlegenden Fragen und Anliegen derselben in Beziehung setzen lässt (sei es durch die Fortschreibung eines sukzessive erweiterten Textkernes oder aber durch textexterne Auslegung). Ausdrückliche Zuschreibungen besonderer Autorität und Heiligkeit stellen dann lediglich den Endpunkt einer vorgängigen Entwicklung dar, in der sich die Plausibilitäts- und Relevanzverfahren, die eine Gemeinde mit einem bestimmten Text gemacht hat, zu einem impliziten Interpretationshabitus verfestigen und schließlich theologisch reflektiert werden. Die Herausbildung eines grundsätzlichen Willens zur Kanonizität und einer entsprechenden Hermeneutik sind dann kulturelle Strategien der Verstetigung, sie konservieren das anfängliche Plausibilitäts- und Relevanzverhältnis der Gemeinde auch für nachfolgende Generationen. Harry Gamble beschreibt dies am Beispiel der neutestamentlichen Schriften:

[C]ertain writings were found to be specially helpful in sustaining, enriching, renewing, and directing the faith and life of the churches. As a result, those writings came to be valued and widely employed in Christian worship and teaching alongside the Jewish scriptures and in some ways proved even more useful than the Jewish scriptures. It was on the basis of this sustained experience of their usefulness that the church recognized them as constituting ‘scripture.’<sup>26</sup>

In beiden Fällen – Kanonizität „von oben“ oder „von unten“ – kann die explizite Zuschreibung von Kanonizität bereits im betreffenden Text selbst enthalten sein, wenn dieser nämlich programmatisch eine kanonische Rezeptionsweise einfordert oder aber im Verlaufe eines graduellen Wachstumsprozesses den kanonischen Umgang einer Gemeinde mit vorliegenden Textteilen reflektiert, indem er bestimmte Aussagen über seine eigene Provenienz und Funktion trifft. So lassen sich etwa das Insistieren des Koran auf seiner Herkunft aus einer himmlischen Urschrift<sup>27</sup> und die damit zusammenhängenden *kitāb*-Verweise zu Beginn vieler Suren (*tilka āyātu l-kitābi l-mubīn* etc.) als Resonanz eines bereits in der frühen mekkanischen Gemeinde bestehenden Kanon-Status der Korantexte verstehen; anders etwa als bei den neutestamentlichen Evangelien reflektiert hier also bereits der Kanon selbst und nicht erst das spätere Reden über ihn seine zentrale Rolle im Leben einer Gemeinde.

25 „Kanon und Zensur“, 22 f.

26 Gamble, *New Testament Canon*, 18.

27 Vgl. dazu ausführlich Sinai, „Qur’anic Self-Referentiality“.

### Vollzugscharakter und Lebensferne kanonischer Schriftauslegung

Kanonische Texte sind Texte, deren Wahrheit und Relevanz sich bei der Lektüre nicht einfach erweist (oder nicht erweist), sondern *a priori* vorausgesetzt wird. Insbesondere der Begriff der ‚gemeindlichen Relevanz‘ bedarf jedoch weiterer Konkretisierung. Dem obigen Zitat Assmanns zufolge besteht diese Relevanz darin, dass kanonische Texte „beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt“ werden. Für Aleida und Jan Assmanns Kanonverständnis ist dementsprechend die „Umsetzung von Text in Leben“ bzw. seine „Applikation“<sup>28</sup> zentral: Die ‚Relevanz‘ kanonischer Texte besteht darin, dass sie appliziert und angewandt werden, dass sie das Verhalten einer Gemeinde regulieren; die für Kanonizität konstitutive Interpretation des Textes dient im assmannschen Sinne also der Beantwortung der Frage ‚Was sollen wir tun?‘.

Wie einleitend angemerkt, sollte ein akzeptabler Kanonbegriff auf die faktische Funktion von Bibel und Koran in den betreffenden religiösen Gemeinschaften anwendbar sein. Dass beide Texte *auch* eine wichtige liturgische Rolle spielen, wie insbesondere Graham ausgeführt hat,<sup>29</sup> stellt dabei keine Schwierigkeit für das assmannsche Kanonverständnis dar; dieses schließt ja keineswegs aus, dass kanonische Texte zugleich auch als ‚heilige Texte‘ fungieren können. Problematisch ist eher der dezidierte Praxisbezug von Aleida und Jan Assmanns Definitionsvorschlag, nämlich die ausschließliche Hinordnung der Schriftdeutung auf das Endziel konkreter Applikation. Für die Praxis rabbinischer Bibelauslegung etwa liegen überzeugende Beschreibungen vor, die sich kaum mit dem *telos* „Umsetzung von Text in Leben“ übertiteln lassen:

[M]idrash, as opposed to Qumranic *pešer* and other ‚political‘ exegeses, generally views Scripture as a world unto itself, without direct connection to our own times; as one critic has phrased it, ‚God acted (in the past), will act (in the eschatological future), but is not acting in between.‘<sup>30</sup>

Kugel konzediert zwar, dass die Bibel als Quelle halachischer Normen eine praktische – wenngleich nicht politische – Relevanz besitzt; doch ein Blick auf zwei von ihm diskutierte Auslegungsbeispiele<sup>31</sup> zeigt, dass es in ihnen keineswegs um die Herleitung von Verhaltensregeln geht:

- Warum weist der alphabetische Psalm 145 keinen Vers auf, der mit dem hebräischen Buchstaben Nun beginnt? Weil der Unheilsvers Amos 5:2 (נְבִלָה לְאִתּוֹסִיָּהּ) „Gefallen ist sie und steht nicht mehr auf, die Jungfrau Israel“ mit diesem Buchstaben beginnt.

28 Aleida und Jan Assmann, „Kanon und Zensur“, 13 bzw. 26 (Anm. 14).

29 Vgl. ausführlich Graham, *Written Word*, passim.

30 Kugel, „Two Introductions to Midrash“, 90.

31 Ebd., 77 f., 94 ff.

- Genesis 21:1 (וַיְהִי כִּי יָרָד אֱתֵרָה פֶּאֶרְשָׁה אִמֶּר וַיַּעַשׂ יְהוָה לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבְרָה) „Der Herr nahm sich Saras an, wie er gesagt hatte, und er tat Sara so, wie er gesprochen hatte“ enthält einen scheinbaren Pleonasmus. Handelt es sich dabei nur um eine redundante Dopplung oder drückt die zweite Vershälfte einen zusätzlichen Aussagegehalt aus? Die Exegeten optieren nachdrücklich für letztere Alternative: Nach einer Deutung bezieht sich „wie er gesagt hatte“ (*kaššær amār*) auf diejenigen Aussagen Gottes, die mit „sagen“ eingeleitet werden, „wie er gesprochen hatte“ (*kaššær dibbēr*) dagegen auf diejenigen Aussagen, die mit „sprechen“ eingeleitet werden; nach einer anderen Deutung bezieht sich „wie er gesagt hatte“ auf die Dinge, die Gott durch einen Engel gesagt hat, „wie er gesprochen hatte“ dagegen auf das, was Gott selbst gesagt hat etc.

So richtig es also ist, dass die geschriebene Tora aus rabbinischer Sicht eine Quelle von Verhaltensnormen ist, so wenig ausreichend scheint dies als Motiv für die in midraschischer Exegese *de facto* an den Text gestellten Fragen zu sein. Die Midraschdeutung David Sterns wird dieser Tatsache gerecht, indem sie den Praxisbezug rabbinischer Schriftauslegung noch radikaler zurückstellt:

Following the Temple's destruction, the text of the Torah became for the Rabbis the primary sign of the continued existence of the covenantal relationship between God and Israel, and the activity of Torah study – midrash – thus came to serve them as the foremost medium for preserving and pursuing that relationship. Understood this way, the object of midrash was not so much to find the meaning of Scripture as it was literally to engage its text. Midrash became a kind of conversation the Rabbis invented in order to enable God to speak to them from between the lines of Scripture, in the textual fissures and discontinuities that exegesis discovers.<sup>32</sup>

Schriftdeutung ist Stern zufolge also nicht primär ein Mittel zur Erlangung von Handlungsorientierung, sondern ein sakramentaler Akt, eine Art philologische Gottesschau; die Bibel avanciert damit zu einem „Ort religiöser Erfahrung“, wie Moshe Halbertal bemerkt.<sup>33</sup> Deshalb geht es im Midrasch auch nicht nur darum, die Bedeutung dieser oder jener Schriftstelle zu eruieren, sondern vor allem um den exegetischen Vollzug selbst: „[T]he object of midrash was not so much to find the meaning of Scripture as it was literally to engage its text“. Die rabbinische Schriftauslegung weist insofern einen dezidiert *kontemplativen* Grundzug auf: Sie stellt eine Tätigkeit dar, die *um ihrer selbst willen* vollzogen wird. Dasselbe lässt sich, wie Norman Calder festgestellt hat, auch der klassischen Koranexegese<sup>34</sup> attestieren:

32 Stern, „Midrash and Indeterminacy“, 153.

33 Halbertal, *People of the Book*, 8. Vgl. ähnlich zur Koranexegese Saleh, *Formation*, 22.

34 Als ersten prominenten Vertreter der ‚klassischen‘ Koranexegese betrachte ich wie allgemein üblich at-Ṭabarī. Bis zum *linguistic turn* der Koranexegese um 800 (dokumentiert etwa in al-Farrā's *Ma'ānī al-Qur'ān*) spreche ich dagegen von ‚früher‘ Koranexegese.

Just as the skill of, say, a football player can be recognized only in relation to a complex body of rules (variously constituted by such things as white lines on grass or a complex and developing off-side rule), so too the literary skills of a *mufassir* must be assessed not in terms of the end product (the Qur'an explained) but in terms of their skilful participation in a rule-governed activity.<sup>35</sup>

Auf den von Calder hervorgehobenen Vollzugscharakter – die Tatsache, dass es weniger um die Ermittlung einer richtigen und dann zu applizierenden Auslegung als um das Auslegen als solches geht – deutet auch der „hermeneutische Pluralismus“<sup>36</sup> rabbinischer und islamischer Exegese: Häufig erhebt der Ausleger gar nicht den Anspruch, die Bedeutung des jeweiligen Textes eindeutig erheben zu können, sondern belässt dem Kanon eine prinzipielle hermeneutische Uneinholbarkeit, die sich etwa in Formeln wie *allāhu a'lam* („Gott weiß es am besten“) und *qadi htafala ahlu t-ta'wili fi dālik* („und die Ausleger sind darüber uneins“) ausdrückt.<sup>37</sup> Dass ein Nebeneinander gleichwertiger Interpretationen in der islamischen Exegese keineswegs als zu vermeidendes Manko empfunden, sondern z. T. sogar offensiv theologisiert wird, hat bereits Goldziher in aller Klarheit ausgesprochen:

In der Buntheit der Erklärungsmöglichkeiten, in dieser *foecunditas sensus* erblicken die Theologen des Islams geradezu einen Vorzug des heiligen Buches selbst, einen Beweis seines inneren Reichtums, der ihm innewohnenden Ergiebigkeit. Der Koran sei *dū wuğūh*, d. i. vieldeutig, wörtlich: er zeige mehrere *Gesichter*. [...] Mit der Zulassung verschiedener traditioneller Deutungsmöglichkeiten verband man die Anschauung, dass es geradezu als löblicher Vorzug des Gottesgelehrten zu würdigen sei, dass er derselben Stelle verschiedene Erklärungsarten (*wuğūh*) abgewinne. „Du hast die Stufe vollkommenen Wissens nicht erreicht, bis du nicht im Koran verschiedene Weisen siehst.“<sup>38</sup>

Neben dem im Anschluss an Kugel, Stern und Calder herausgestellten kontemplativen Grundzug rabbinischer und islamischer Schriftauslegung ist es insbesondere dieser hermeneutische Pluralismus, der gegen die These von Jan und Aleida Assmann spricht, dass es kanonischen Interpretationspraxen vor allem um handlungs- und lebensrelevante Ergebnisse zu tun sei: Die Exegese kann sich den Luxus der hermeneutischen Unentscheidbarkeit des Kanons leisten, weil sie nicht primär auf eine Gewinnung handlungsleitender Resultate abzielt. Und selbst dort, wo die Auslegung nicht bei einem unentscheidbaren Nebeneinander konfligierender Interpreta-

35 Calder, „Tafsīr“, 106.

36 Vgl. Kugel, „Two Introductions“, 94; den Terminus „hermeneutischen Pluralismus“ übernehme ich von Heath, „Creative Hermeneutics“, 185 f.; Norman Calder spricht von „Polyvalenz“ („Tafsīr“, 103); s. auch Saleh, *Formation*, 18.

37 Heath, „Creative Hermeneutics“, 185 f.

38 Goldziher, *Richtungen*, 84 f.

tion stehen bleibt, ist sie häufig mit scheinbar trivialen – d. h. ganz und gar nicht lebensrelevanten – Details beschäftigt: Wenn rabbinische Exegeten danach fragen, welchen Sinn ein bestimmter biblischer Pleonasmus hat, oder wenn ein islamischer *mufassir* die verschiedenen Möglichkeiten diskutiert, einen Koranvers grammatisch zu analysieren, dann sind dies keine verklausulierten Debatten darüber, wie die betreffende Gemeinde sich gesellschaftlich oder politisch zu organisieren habe, sondern lediglich Versuche, so gewissenhaft wie möglich alle Nuancen eines als „world unto itself“ (Kugel) erlebten Textes zu registrieren. Vormoderne jüdische und islamische Schriftauslegung hat insofern einen entschieden lebensfernen Zug, der Assmanns Formel von der „Umsetzung von Text in Leben“ problematisch erscheinen lässt.

Es ist bemerkenswert, dass die assmannsche Verengung von Kanonizität auf Applikation auch bei dem amerikanischen Theologen James Sanders ins Auge fällt, der neben Brevard Childs die Konjunktur des Kanonbegriffs in der christlichen Theologie der letzten Jahrzehnte wohl am entscheidensten mitgeprägt hat. Zwar betont Sanders zu Recht die Verflechtung von Text und kollektiver Identität und nennt den Kanon „a mirror for the believing community which in any era turns to it to ask who it is and what it is to do“.<sup>39</sup> Diese Dialektik beschreibt Sanders dann jedoch als Suche nach situationsspezifischer Handlungsorientierung: „Midrash was the mode whereby in biblical and later antiquity one explained the world by received tradition properly brought to bear on the situation for which wisdom was sought.“<sup>40</sup> Nun ist es natürlich durchaus möglich, dass ein Kanon als eine Art Orakel fungiert, von dem man sich Auskunft darüber erhofft, was in einer gegebenen Situation zu tun oder zu unterlassen ist. Weil Sanders in dem von ihm beschriebenen applikativen Umgang mit Überlieferungen jedoch ein Paradigma von Kanonizität schlechthin erblickt, lassen sich auch gegen ihn die weiter oben gegen Jan und Aleida Assmann geltend gemachten Einwände ins Feld führen: Zumindest für die vormoderne rabbinische und islamische Schriftauslegung gilt, dass sie vollzugsorientiert und wenigstens z. T. dezidiert lebensfern ist bzw. dass sie als religiöser, gleichsam sakramentaler Akt vollzogen wird und nicht primär ein Mittel zur konsensfähigen Klärung der Frage „Was sollen wir tun?“ darstellt.

#### Explikative Interpretation: Der Kanon als Forschungsobjekt

Für eine pointierte Abgrenzung von Assmanns und Sanders' Kanonverständnis ist die von Geza Vermes entwickelte Unterscheidung zwischen „pure exegesis“ und „applied exegesis“ hilfreich: Während ‚angewandte‘ Interpretation den Text zur Lösung oder Erhellung einer außertextlichen Frage heranzieht (etwa: Was sind die Bedingungen legitimer politischer Herrschaft?), behandelt ‚reine‘, oder, wie ich im Folgenden sagen werde, *explikative* Interpretation den Kanon als einen um seiner selbst willen interessierenden Forschungsgegenstand, dessen möglichst nuancierte

39 Sanders, *Torah and Canon*, xv.

40 Sanders, *Canon and Community*, 26 f.

interpretative Durchdringung ein ausgemachter Selbstzweck ist – denn als göttliche Offenbarung ist er *eo ipso* allen Scharfsinns würdig, den seine Leser nur aufzubringen vermögen, und zwar unabhängig davon, ob diese interpretatorischen Bemühungen in lebensrelevanter Orientierung resultieren (was natürlich jederzeit möglich ist) oder ‚nur‘ in einem verfeinerten Verständnis bestimmter sprachlicher Eigentümlichkeiten. Explikative Interpretation geht dabei zumeist von textimmanenten Anomalien oder Verständnisproblemen aus (etwa: Welchen Sinn hat der oben angesprochene Pleonasmus in Genesis 21:1?) – sie füllt Lücken im Handlungs- oder Gedankengang, fragt nach der Bedeutung ungewöhnlicher Worte, stellt unterschiedliche grammatische Analysen eines Verses gegenüber oder harmonisiert scheinbare Widersprüche zwischen unterschiedlichen Schriftstellen.<sup>41</sup>

Dennoch setzt explikative Interpretation natürlich die Kanonizität ihres Gegenstandes voraus, steht diesem also durchaus nicht mit der weltanschaulichen Indifferenz eines modernen Philologen gegenüber. Die Anomalien etwa, von denen explikative Interpretation ausgeht, sind häufig überhaupt nur auf der Grundlage der unterstellten Kanonizität des Textes sichtbar, wie etwa bei der rabbinischen Neigung, „subsemantische“ Details in Wortlaut, Satzbau und Schreibung zum Ausgangspunkt weitreichender exegetischer Konstruktionen zu machen.<sup>42</sup> Denn nur wenn man voraussetzt, dass die Hebräische Bibel eine göttliche Offenbarung darstellt und als solche keinerlei Redundanzen enthalten kann, stellt sich überhaupt die Frage, ob z. B. in der biblischen Formulierung „übrig blieb nur (*ak*) Noah“ (עַד שֶׁנִּשְׁאַרְתָּ אֶת נֹחַ, Genesis 7:23) das Wort *ak* einen über die scheinbar synonyme Formulierung „übrig blieb Noah“ hinausgehenden Bedeutungsgehalt transportiert,<sup>43</sup> und nur wenn man annimmt, dass die Bibel keine versehentlichen Auslassungen aufweist, stellt sich die Frage, warum in dem alphabetischen Psalm 145 der NUN-Vers fehlt (s. o.). Ganz offensichtlich wird bei solchen Fragen und den entsprechenden Lösungsversuchen die grundsätzliche Wahrheit und Relevanz der Schrift unterstellt. Die Rede von explikativer Interpretation ist also nicht in dem Sinne zu verstehen, dass der Exeget hier allein den Text sprechen ließe und seine eigenen Hintergrundüberzeugungen systematisch ausklammerte: Wie Norman Calder zu Recht angemerkt hat, sind Texte in Isolation vom Hintergrundwissen des

41 Zur Unterscheidung von „pure“ und „applied exegesis“ vgl. Vermes, „Bible and Midrash“.

42 Barton, *Spirit*, 142; ders., „Significance“, 73, 77; Kugel, „Two Introductions“, 92 („midrash's precise focus is most often what one might call surface irregularities in the text“); Stern, „Midrash and Indeterminacy“, 148 ff. In der rabbinischen Hermeneutik wird dieser Ansatz mit der Gestalt von Rabbi Aqiba verbunden und Rabbi Jischmaels Grundsatz „Die Tora redet in der Sprache der Menschen“ entgegengestellt (Stemberger, *Einleitung*, 25–40, insb. 30 f.). Als Beispiele für eine solche Konzentration auf die Oberflächenstruktur des Textes vgl. die rabbinischen Auslegungsprinzipien *ribbui* und *mi'ut* (Stemberger, *Einleitung*, 33 f.).

43 Zu diesem Beispiel vgl. Stemberger, „Einleitung“, 33. Zum „Redundanzverbot“ in der rabbinischen Exegese s. auch Goldberg, „Schrift“; für eine koranexegetische Illustration des Redundanzverbotes vgl. Schöller, *Exegetisches Denken*, 99 ff.

Lesers nicht nur unproblematisch, sondern geradezu sinnlos,<sup>44</sup> und gerade die bei kanonischen Schriften wirksame Wahrheits- und Relevanzunterstellung hat zur Folge, dass die Verankerung des Textes im Wissens- und Überzeugungshorizont des Interpreten hier besonders fest ist. Gleichwohl behält der Begriff der explikativen (bzw. „reinen“) Interpretation seine Berechtigung: Er meint lediglich, dass die Arbeit des Interpreten von konkreten Verständnisschwierigkeiten, Anomalien oder sonstigen Eigentümlichkeiten am Text selbst ausgeht und nicht von allgemeinen moralischen oder politischen Fragen, die sich als solche auch in der außertextlichen Realität stellen und deren Diskussion kein spezifisch *exegetisches* Interesse voraussetzt.

Weil kontemplative Auslegungspraxen wie *tafsīr* und Midrasch wesentlich in explikativer Exegese im Sinne einer mikrostrukturellen Fokussierung auf bestimmte sprachliche und inhaltliche Eigenschaften spezifischer Schriftpassagen bestehen, weisen sie einen eigentümlichen Objektivitäts- bzw. Wissenschaftscharakter auf: Obwohl der Exeget seinem Gegenstand keineswegs ideologisch neutral gegenübersteht, so interessiert der Text doch nicht vorrangig als Instrument zur Bewältigung gesellschaftlicher Konflikte oder existentieller Sinnfragen. Die wesentliche Finalität exegetischer Arbeit besteht deshalb weniger in der Bereitstellung lebensrelevanter Orientierung als darin, dass die Auslegung zu einer *noch* differenzierten und ausgefeilteren Würdigung der Sinnfülle bzw. sprachlichen Vollkommenheit des Kanons beiträgt – so wie die Aufgabe eines Kunstkritikers nicht darin liegt, den Rezipienten über die lebensrelevante ‚Moral‘ eines Werkes zu informieren, sondern darin, ihm eine möglichst nuancierte Anschauung desselben zu ermöglichen. Wenn Aleida und Jan Assmann deshalb Kommentare, die nicht der „Umsetzung von Text in Leben“ dienen, pauschal als bloßes „Epiphänomen der Textpflege“ oder gar als „rein scholastische, parasitäre Wucherungen“<sup>45</sup> qualifizieren, so verfehlen sie damit den Eigenwert, der solchen zweckentbundenen Auslegungspraxen aus der religiösen Innenperspektive zukommt.

Was kanonische Texte wesentlich auszeichnet, ist deshalb nicht allein das häufig bemerkte Phänomen ihrer periodischen *Sinnanpassung*, also die Sicherung ihrer Wahrheit und Relevanz durch die Verknüpfung mit neu im Horizont der Gemeinde auftretenden Debatten, Werten und Wissensbeständen (bei Assmann heißt dies „Sinnpflege“<sup>46</sup>). Mindestens genauso zentral ist ihre kontinuierliche *Sinnvertiefung*, eine nach der Festschreibung ihrer Kanonizität einsetzende exegetische „Normalwissenschaft“,<sup>47</sup> in der immer weitere sprachliche und inhaltliche Nuancen des Textes registriert und zum Gegenstand ausgefeilter Deutungen gemacht werden. Kanonische Schriften ziehen das exegetische Interesse ihrer Gemeinde ja nicht nur in

44 Calder, „*Tafsīr*“, 104.

45 „Kanon und Zensur“, 13 f.

46 Vgl. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 88, 96.

47 Vgl. Thomas Kuhns Begriff der Normalwissenschaft (s. hierzu Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*).

historischen Umbruchszeiten auf sich, wenn ein verändertes Gottes-, Menschen- oder Weltbild der Gemeinde eine weitreichende Relektüre des überlieferten Textbestandes erfordert; sondern sie erheben auch in solchen Zeiten, in denen ihre unterstellte Wahrheit und Relevanz nicht bedroht ist, einen kontinuierlichen Aufmerksamkeitsanspruch, der sich häufig in der Feststellung ihrer inhaltlichen oder sprachlichen Unausschöpflichkeit bzw. ihres „Sinnüberschusses“ gegenüber jedem einzelnen Auslegungsversuch äußert.<sup>48</sup> Untersucht man deshalb kanonische Auslegungspraxen lediglich auf aktualisierende Umdeutungen, so bleiben zentrale Aspekte von Kanonizität außer Betracht.

#### Die gemeindliche Relevanz des Kanons als Vorbedingung explikativer Interpretation

Das Phänomen explikativer, also auf mikrostrukturelle Merkmale des Textes selbst fokussierender Interpretation und die damit einhergehende ‚Sinnvertiefung‘ desselben sind gleichwohl kulturelle Praxen, welche die besondere Wichtigkeit und Auslegungswürdigkeit ihres Gegenstandes bereits voraussetzen: Erst auf der Grundlage der Annahme, dass es sich bei Bibel und Koran um göttliche Offenbarungen handelt, ist das explikativer Interpretation zu Grunde liegende Interesse an lebensfernen sprachlichen Details und inhaltlichen Feinheiten des Textes überhaupt verständlich. Folglich darf man von einem kanonischen Text durchaus eine vorgängige ‚Lebensrelevanz‘ erwarten: Denn wenn einem Textkorpus explizit kanonischer Status zugeschrieben wird, so handelt es sich dabei zumindest in dem oben mit Jan und Aleida Assmann als „Kanonizität von unten“ bezeichneten Fall um eine theologische Verdichtung vorgängiger Plausibilitäts- und Relevanzenerlebnisse der entsprechenden Gemeinde. Insofern ist James Sanders weiter oben zitierte Beschreibung kanonischer Schriften als „a mirror for the believing community“ nicht gänzlich falsch. Fraglich bleibt nur, ob diese allgemeine Lebensrelevanz kanonischer Texte auf eine Ableitung konkreter Handlungsnormen verengt werden darf, wie es Aleida und Jan Assmann (aber auch Sanders selbst) nahelegen, wenn sie unterschiedslos von der „Freisetzung des weltdeutenden, handlungsorientierenden und lebensformenden Anspruchs“ kanonischer Texte<sup>49</sup> und ihrer „Applikation“ sprechen.

Im Kontext der vorliegenden Studie wäre eine applikative Verengung des Kanonbegriffs vor allem deshalb fatal, weil sie dem frühislamischen Korangebrauch, um den es hier ja wesentlich gehen soll, nicht gerecht würde. Denn wie der dritte Teil im Detail zeigen wird, bestand die primäre Rolle des Koran im Frühislam darin, dass koranische Stichwörter, Wendungen und Verse zu prophetengeschichtlichen, Muḥammad-biographischen oder eschatologischen Erzählungen ausgeschmückt wurden bzw. bereits existierendes derartiges Überlieferungsgut

48 Vgl. Barton, *Spirit*, 142 („excess of meaning“). Im klassischen Islam hat die Lehre von der literarischen Unnachahmlichkeit des Koran eine vergleichbare Konsequenz.

49 „Kanon und Zensur“, 14.

attrahierten. In den seltensten Fällen werden dabei konkrete Handlungsnormen der Art ‚Wenn x der Fall ist, dann ist y zu tun‘ statuiert; sehr oft (nicht immer) liegt somit durchaus kein Interesse an „truth and wisdom for a particular problem or situation“ (so Sanders) vor.<sup>50</sup> Andererseits ist unbestreitbar, dass die narrative Imagination der urgemeindlichen Heilszeit eine zentrale Komponente des sich konstituierenden islamischen kulturellen Gedächtnisses darstellt; indem dieses in zunehmendem Maße um den Korantext herum kondensiert, wird letzterem eine kaum zu überschätzende gemeindliche Relevanz zuteil, die sich aber eben nicht notwendig in konkreten Handlungsanweisungen ausdrückt.

Anstatt zu sagen, dass der Koran hier nicht als Kanon fungiert (wie es Sanders' Kanonverständnis strenggenommen erfordern würde), scheint es mir deshalb sinnvoller, ein Verständnis von gemeindlicher Relevanz anzusetzen, welches sich nicht in der Ableitung von Verhaltensregeln erschöpft. Dazu ist Moshe Halbertals Kontrastierung von ‚normativer‘ und ‚formativer‘ Kanonizität hilfreich:

Texts form a *normative* canon; they are obeyed and followed, as, for example, are Scriptures and legal codes. They can also be canonical as a constitutive part of a curriculum; such texts are not followed in the strict sense but are taught, read, transmitted, and interpreted. These texts establish a *formative* canon, and they provide a society or a profession with a shared vocabulary.<sup>51</sup>

Ein formativer Kanon dient Halbertal zufolge also nicht konkreter Handlungsorientierung, sondern er stellt ein verbindliches Vokabular bereit, in dem eine Gemeinschaft von sich selbst – von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und von der Welt, die sie umgibt – spricht.<sup>52</sup> Anhand einer Bemerkung Claude Gilliots zum frühen *tafsīr* lässt sich Halbertals Begriff der formativen Kanonizität weiter entfalten:

50 Eine diametral entgegengesetzte Einschätzung vertritt Versteegh, *Arabic Grammar*, 63: „The main motive for examining and discussing the text of the Qur'ān in the early commentaries and traditions is to investigate its applicability to religious and social practices.“ Alle nicht unmittelbar auf die praktische Anwendung und Befolgung gerichteten Fragen der frühen KoranAuslegung (wie die Paraphrasierung mehrdeutiger Worte oder die Identifikation der konkreten Individuen, auf die sich allgemeine Wendungen beziehen) sind für Versteegh nur Hilfsmittel (64 f.). Für den *Muṣannaḥ* des 'Abdarrazzāq – ein *fiqh*-Werk, in dem koranexegetische Ausführungen immer im Kontext halachischer Diskussionen stehen – ist diese Charakterisierung sicherlich zutreffend. Für andere Texte – wie für den Korankommentar des Muqātil b. Sulaimān oder für den Großteil der von Ṭabarī solchen koranexegetischen Gründerfiguren wie Muḡāhid und aḍ-Ḍaḥḥāk zugeschriebenen Materialien – dürfte Versteeghs Ansicht kaum haltbar sein; *fiqh*-relevante Fragen werden hier nur bei solchen Koranversen diskutiert, die ganz unverkennbar konkrete Verhaltensregeln aufstellen wollen – und diese machen insgesamt nur einen recht kleinen Anteil des Textes aus (vgl. Kap. 2, Anm. 79).

51 Moshe Halbertal, *People of the Book*, 3.

52 Mit Saussure könnte man vielleicht sagen: Er fungiert weniger als *parole* denn als *langue*.

Now it is not simply a matter of understanding 'the Book of God', but also of elaborating the representation which a human group has of itself, of where it comes from and what it is becoming, not only in relation to itself, but also with regard to the others with whom [...] Islam entered into competition (Arab 'paganism', Jews, Christians, Persians, Byzantines, etc.).<sup>53</sup>

Ein formativer Kanon, so könnte man die Einsichten Halbertals und Gilliots zusammenführen, ist ein Medium kollektiver Selbstimagination und damit auch der Selbstabgrenzung gegenüber anderen, möglicherweise konkurrierenden Gemeinschaften. Gilliot operiert in diesem Zusammenhang mit dem von Mohammed Arkoun geprägten Ausdruck des *imaginaire*, verstanden als „l'ensemble des représentations véhiculées par une culture popularisée“.<sup>54</sup> Dies ist gerade für die Koranrezeption der ersten beiden islamischen Jahrhunderte aufschlussreich und vermeidet eine vereinseitigende Konzentration auf den Gesichtspunkt der Befolgung bzw. Applikation des Textes.

Damit soll nicht bestritten werden, dass der Koran wohl schon von Anfang an als Rechtsquelle galt und z. T. entsprechend verwendet wurde und insofern sicherlich auch einen normativen Kanon darstellte. Seine vorrangige Wichtigkeit im frühen Islam lag jedoch anderswo, wie John Burton in einer Beschreibung der Aktivität frühislamischer Prediger und Koraninterpreten betont:

Preachers gave themselves the task of guiding the faithful to live, not merely by the book, but so far as possible, in it, to experience in person through the imagination its entire dramatic potential. To be thus projected into hearts and minds, the Qur'an had to be made to live and be meaningful for each audience. It had to be theatricalized.<sup>55</sup>

Vor dem Hintergrund des begrifflichen (und nicht historiographischen) Interesses dieses ersten Kapitels ist an diesem Zitat vor allem bemerkenswert, dass Burtons Gegenüberstellung von ‚nach der Schrift leben‘ und ‚in der Schrift leben‘ mit Halbertals Unterscheidung von normativer und formativer Kanonizität koinzidiert. Burtons Beschreibung ist deshalb geeignet, Halbertals Begriff des formativen Kanons weiter anzureichern und so eine gehaltvolle Antwort auf die zu Anfang dieses Abschnitts gestellte Frage nach der ‚Lebensrelevanz‘ kanonischer Texte zu entwickeln. Ein formativer Kanon, so könnte man im Rekurs auf Burtons Diktion sagen, wird nicht primär *befolgt*, sondern *imaginativ bewohnt*, indem er eine unauflöbliche Verbindung mit dem Selbst- und Weltbild seiner Gemeinde eingeht. Dies kann auf ganz unterschiedliche Weise vonstatten gehen: etwa dadurch, dass bestimmte Passagen des Textes als verbindliche Formulierungen wichtiger Begebenheiten, Glaubenssätze oder Werte gelten; oder dadurch, dass sich um einzelne Begriffe oder

53 Gilliot, „Beginnings“, 18.

54 Gilliot, *Exégèse*, 282; Arkoun, *Ouvertures*, 14.

55 Burton, „Law and exegesis“, 270.

Verse herum narrative Ausschmückungen bilden, in denen die Gemeinde ihre Ursprungsgeschichte oder ihre Jenseitsvorstellungen artikuliert. In jedem Fall gilt, dass Texte ihre Kanonizität der Tatsache verdanken, dass sie eine bestimmte Anziehungskraft auf die Überzeugungen, Vorstellungen und Praxen ausüben, die für die Gemeindeidentität konstitutiv sind: Die Gemeinde kann nicht von sich selbst, von ihren grundlegenden Werten und von der Natur der Dinge um sie herum reden, ohne den Kanon zu zitieren, zu paraphrasieren oder zu evozieren. Dabei können diese identitätsbildenden Vorstellungen und Werte ursprünglich aus dem Kanon hervorgegangen sein, sie können sich aber auch erst nachträglich um ihn herum niedergeschlagen haben oder gar absichtsvoll mit ihm vernetzt worden sein.<sup>56</sup>

#### Konnektive Interpretation:

##### Instandhaltung der Vernetzung von Kanon und gemeindlichem *imaginaire*

Vor dem Hintergrund des vorangehenden Abschnitts lässt sich nun folgendes schematisches Bild von der Entwicklung zeichnen, in deren Verlauf ein bestimmter Text jene ‚Lebensrelevanz‘ erlangt, die mit expliziten Zuschreibungen von Kanonizität einhergeht und insofern eine Voraussetzung für das Einsetzen explikativer Interpretation darstellt: Texte im Stadium entstehender Kanonizität attrahieren (oder generieren) für die Gemeindeidentität konstitutive Vorstellungen und Werte bzw. werden gezielt mit diesen verknüpft; darin – und nicht notwendigerweise in ihrer praktischen ‚Applikation‘ – besteht ihre gemeindliche Relevanz. Hat sich einmal eine kritische Masse des gemeindlichen *imaginaire* um den Kanon herumkristallisiert, so kommt es zu explikativer Interpretation: Der Text ist jetzt wichtig genug, um auch Interesse für solche Details zu erzeugen, denen keine unmittelbar lebensrelevanten Implikationen abgewonnen werden können, und tritt so in das Stadium entwickelter Kanonizität über. In diesem Sinne lässt sich etwa auch die Kanonisierung des Koran in der nachprophetischen Gemeinde konzeptualisieren: Im Rahmen der formativen Einbettung koranischer Verse in biblische, prophetenbiographische oder eschatologische Erzählungen ist der Korantext noch kein um seiner selbst willen interessanter Forschungsgegenstand, sondern vor allem Kristallisationspunkt des gemeindlichen Selbst- und Weltverständnisses (entstehende Kanonizität); nach und nach tritt dann

56 Auch wenn der Ursprung von Vorstellungen und Überzeugungen, die für die Gemeindeidentität konstitutiv sind, außerhalb des Kanons liegen kann, so bedeutet dies doch noch nicht notwendig, dass die Gemeinde hier einfach nur feststehende Inhalte in den betreffenden Text hineinliest. Oftmals dürfte es eher so sein, dass nur vage kristallisierte Vorstellungskomplexe an den Kanon herangetragen werden, die ihre endgültige Fixierung erst im Zuge ihrer exegetischen Verknüpfung mit diesem erfahren. Der Kanon ist dann weniger eine willkürlich verwendbare Projektionsfläche als das Medium, in dem die Gemeinde die für sie grundlegenden Fragen und Themen verhandelt und artikuliert. – Ein Kanon muss übrigens nicht notwendigerweise ein Text sein; Sanders etwa spricht in dem oben angeführten Zitat von kanonischen „Traditionen“, d. h. bestimmten heilsgeschichtlichen Überlieferungen (wie etwa dem Auszug aus Ägypten), deren genauer Wortlaut nicht fixiert sein muss. Genauso gut kann es kanonische Orte und Ereignisse geben.

die immanente Interpretationsdimension immer mehr hervor, und spezialisierte Exegeten interessieren sich zunehmend auch für solche sprachlichen Details, die keine unmittelbar ‚lebensrelevanten‘ (etwa dogmatischen oder rechtlichen) Implikationen haben (entwickelte Kanonizität).

Die weiter oben betonte Wichtigkeit explikativer Interpretation als konstitutivem Bestandteil von Kanonizität darf nicht vergessen lassen, dass auch die Vernetzung des Kanons mit dem gemeindlichen *imaginaire* durch gezielte hermeneutische Arbeit in Stand gehalten werden muss, indem neu im Horizont der Gemeinde auftauchende Diskurse und Debatten systematisch mit dem Kanon verknüpft werden; genau hierauf zielt der von Aleida und Jan Assmann geprägte Begriff der „Sinnpflege“, der weiter oben bereits kursorisch behandelt wurde. Wenn z. B. ein Theologe wie al-Ġazālī zu zeigen versucht, dass die grundlegenden Schlussfiguren der aristotelischen Syllogistik bereits im Koran zur Anwendung kommen, so dient dies weniger der konkreten Textklärung als dem Brückenschlag zwischen Koran und einer an vorderster Front des zeitgenössischen Geisteslebens stehenden Wissenschaftsdisziplin.<sup>57</sup> Anders als explikative Interpretation geht diese Art von Schriftdeutung, die im Folgenden als ‚konnektive Interpretation‘ bezeichnet wird, nicht notwendigerweise von spezifischen Verständnisproblemen oder sonstwie erklärungsbedürftigen Besonderheiten des jeweiligen Textes aus. Als konnektive Interpretation lassen sich insbesondere die bereits angesprochenen Sinnanpassungen rubrizieren, denen kanonische Texte periodisch unterzogen werden – entweder weil es darum geht nachzuweisen, dass bestimmte Aussagen, die im Lichte veränderter historischer Umstände falsch oder irrelevant erscheinen, nicht im Kanon enthalten sind (eliminative Sinnanpassung), oder weil gezeigt werden soll, dass neu entstandene Überzeugungen oder Fragestellungen bereits vom Kanon thematisiert werden (additive Sinnanpassung, z. B. al-Ġazālīs Begründung einer koranischen Syllogistik). Mit dem Begriff der konnektiven Interpretation ist nach den Ausführungen zum Begriff der explikativen Interpretation in den vorangehenden Abschnitten die zweite wesentliche Dimension interpretativer Arbeit an kanonischen Texten eingeführt: Explikative und konnektive Interpretation stellen gleichsam die beiden Achsen eines kartesischen Koordinatensystems dar, auf dem sich inhaltlich ganz unterschiedliche interpretative Äußerungen funktional lokalisieren lassen.

Wie bereits das Ġazālī-Beispiel zeigt, muss konnektive Interpretation nicht in einer Verknüpfung des Kanons mit einem lebensweltlichen Überzeugungs- und Werthorizont bestehen, sondern kann einen ausgeprägt scholastischen Charakter annehmen. In seiner Monographie über den Korankommentar at-Ta‘labīs (gest. 1035) hat Walid Saleh darauf hingewiesen, dass dieser – wahrscheinlich als erster in der klassischen *tafsīr*-Tradition – häufig ausführliche linguistische, theologische oder rechtliche Exkurse in seinen Kommentar einschaltet, die keinen unmittelbaren interpretativen Wert haben, sondern lediglich ein vom Korantext vorgegebenes Wort

57 Vgl. Ġazālī, *Qistās*.

oder Thema ausführen.<sup>58</sup> Die koranexegetische Verwendung von außerkoranischen Wissensbeständen (*ḥadīth*, arabische Sprachwissenschaften, Theologie, Recht), auf deren konstitutive Bedeutung für das Genre *tafsīr* bereits Norman Calder hingewiesen hat,<sup>59</sup> hat hier folglich keine explikative Finalität, sondern sie demonstriert die zentripetale Einheit der islamischen Kultur, ihre exegetische Beziehbarkeit auf einen textuellen Mittelpunkt.<sup>60</sup> Anders als im frühen Islam attrahiert der Koran jetzt nicht mehr das lebensweltliche *imaginaire* einer noch wenig ausdifferenzierten Gemeinde, sondern die verschiedenen Wissensbestände der islamischen Gelehrtenkultur; er wird zu einer enzyklopädischen Matrix, in welcher der kompetente Exeget alle maßgeblichen Wissenschaftsdisziplinen seiner Zeit zu verorten vermag. Auch das Phänomen konnektiver Interpretation kann insofern eine ausgemachte Lebensferne aufweisen.

#### Ausblick: Kanonizität vor und nach der Textschließung

Kanonische Schriften im oben erarbeiteten Sinne sind also Texte, die aufgrund ihrer *a priori* unterstellten Wahrheit und gemeindlichen Relevanz fest im Welt- und Selbstbild einer Gemeinde verankert sind; ihre interpretative Bearbeitung kann entweder auf ein möglichst differenziertes Durchdringen des Textes selbst zielen (explikative Interpretation), oder es kann ihr um die Erhaltung, Erweiterung oder Anpassung seiner Vernetzung mit dem gemeindlichen *imaginaire* zu tun sein (konnektive Interpretation). Obwohl dieser Kanonbegriff zunächst anhand geschlossen vorliegender Textkorpora entwickelt wurde, lässt er sich ohne weiteres auch auf im Entstehen begriffene und insofern noch fortschreibbare Texte übertragen: Neue Textteile leisten dann eine Ausweitung bzw. Anpassung der Vernetzungsbeziehungen zwischen gemeindlichem Selbst- und Weltbild und älteren Textteilen (konnektive Interpretation), oder sie klären aus älteren Textteilen resultierende inhaltliche Probleme oder Verständnisfragen (explikative Interpretation). Die Textschließung stellt insofern, wie Christoph Dohmen und Manfred Oeming bemerken, eine lediglich zweitrangige Zäsur dar:

Mit der Endgestalt wird lediglich der Ort der Interpretation verlegt. Geschah sie bis dahin durch produktive Fortschreibung oder Redaktion *im* Text, geschieht sie von da ab durch Kommentierung und Auslegung *neben / zu* diesem Text.<sup>61</sup>

Doch auch wenn die Schließung des Kanons keine Veränderung seiner grundsätzlichen Funktion bedeuten muss, so erzwingt sie eine einschneidende Transformation im Repertoire der literarischen Techniken, über welche sich diese Funktion

58 Saleh, *Formation*, 196, 201 ff.

59 Calder, „Tafsīr“, 105 f.

60 Die Gravitationsmetapher verdanke ich Calder, „Tafsīr“, 106, 133.

61 Dohmen / Oeming, *Biblischer Kanon*, 25.

realisiert.<sup>62</sup> Eine wesentliche Aufgabe philologischer Forschung besteht deshalb in der Analyse der verschiedenen Formen der interpretativen Anknüpfung an bzw. Bezugnahme auf einen kanonischen Textbestand. Im Hinblick auf die Geschichte der Koraninterpretation lässt sich (in Anlehnung an den von Sanders geprägten Terminus *canonical criticism*) vom Desideratum einer Formkritik kanonischer Interpretation sprechen, welche möglichst präzise die Charakteristika inner- und außerkoranischer Interpretationsformen (einerseits Einschübe und Rückbezüge, ggf. auch komplexere Redaktionsprozesse wie in der Hebräischen Bibel, andererseits die narrative Integration von Einzelversen oder die fortlaufende Glossierung des gesamten Korantextes) zu erheben hat. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, zu dieser Fragestellung sowohl für das koranische Textwachstum (zweiter Teil) als auch für die frühe Korangenese (dritter Teil) einen Beitrag zu leisten. Dabei ist es allerdings selten der Fall, dass sich literarische *Form* und interpretative *Funktion* in ein eindeutiges Entsprechungsverhältnis zueinander setzen lassen, wie dies auch für die rabbinische Exegese festgestellt worden ist.<sup>63</sup> Das stellt m. E. jedoch nicht generell die Berechtigung einer im weiten Sinne ‚formkritischen‘ Untersuchung exegetischer Literatur in Frage. Denn für das Verständnis spezifischer Einzelauslegungen ist eben nicht nur eine Bestimmung des jeweiligen Ausgangsproblems nötig, welches eine bestimmte Deutung zu lösen versucht, sondern auch eine philologische Vermessung der verfügbaren Instrumente (also etwa Einschübe und Rückbezüge oder unterschiedliche Glossentypen), derer sich der jeweilige Lösungsversuch bedient. Die Tatsache, dass einzelne dieser Werkzeuge für die Behandlung verschiedener Problemklassen einsetzbar sind, ist genauso wenig überraschend wie die Tatsache, dass für die Lösung eines gegebenen Ausgangsproblems eine Mehrzahl geeigneter Mittel zur Verfügung steht. Nur bei gleichzeitiger Berücksichtigung von Mittel und Zweck, d. h. im Spannungsfeld von literarischer *Form* und interpretativer *Funktion*, lässt sich das Operieren eines Interpreten also angemessen verstehen.<sup>64</sup>

62 Einen analogen Übergang beschreibt Jay M. Harris für die rabbinische Exegese; vgl. „Inner-Biblical Interpretation“, 258: „[...] a range of new literary forms emerged that allowed the biblical message to remain vital in the ancient Jewish communities. These include [neben der rabbinischen Exegese] the so-called ‘re-written Bible’, the *peshet* of Qumran, and the allegorical commentaries of Philo.“

63 Towner, „Hermeneutical Systems“, 112 (zitiert nach Schöller, *Exegetisches Denken*, 125 f., Anm. 26): „In actual practice, however, the *middot* [exegetische Ableitungs- und Begründungsprinzipien] often blur into one another. Any kind of ‚form-criticism‘ is difficult to employ with them, for each *middah* gives rise to a number of literary forms, subforms, and variations.“

64 Die von Schöller empfohlene Herausarbeitung der interpretativen Funktion (des „exegetischen *fulcrums*“, s. Schöller, *Exegetisches Denken*, 125) bei weitgehender Ignorierung der literarischen ‚Oberflächenstruktur‘ des Textes birgt jedenfalls die Gefahr einer gewissen Beliebigkeit, da die Feststellung des koranexegetischen Potentials einer gegebenen Überlieferung noch keineswegs verbürgt, dass diese wirklich zu koranexegetischem Zweck entstanden ist!

## 2 Der Koran im frühen Islam: Ein Hintergrundzenario

### Wansbroughs Spätdatierung der Koranredaktion

John Wansbroughs *Quranic Studies* (1977) stellt zweifellos den einflussreichsten koranwissenschaftlichen Forschungsbeitrag der letzten dreißig Jahre dar: Seine These, dass die heutige Textgestalt des Koran wahrscheinlich das Produkt eines erst nach 800 n. Chr. abgeschlossenen Wachstums- und Überarbeitungsprozesses darstelle,<sup>1</sup> teilt die westliche Forschungslandschaft bis heute in zwei Lager. Da das von Wansbrough vorgeschlagene Szenario herkömmliche Sichtweisen auf die frühislamische Geschichte grundlegend revidiert, indem es die Prämisse der chronologischen Priorität des Koran gegenüber der übrigen islamischen Literatur bestreitet, kommt keine Untersuchung zum Koran oder zur frühen Koranexegese um eine Stellungnahme zu seiner Position herum. Ich gehe deshalb bereits in diesem Kapitel grundsätzlich auf Wansbrough und von ihm inspirierte Ansätze ein. Dabei soll erstens gezeigt werden, dass zumindest die Rahmendaten der traditionellen islamischen Überlieferung zur Korangenese nach wie vor historiographisch akzeptabel sind; zweitens soll ein Hintergrundzenario für die Rolle des Koran im frühen Islam erarbeitet werden, welches es gestattet, verschiedene von Wansbrough und Patricia Crone herausgearbeitete Erklärungsschwierigkeiten traditioneller Theorien der Korangenese zu lösen. Koranwissenschaftliche Detailfragen, welche die zeitliche Vorgängigkeit des Koran voraussetzen (z. B. das Problem einer relativen Datierung innerkoranischer Textstücke), sollen dagegen dem zweiten Teil vorbehalten bleiben.

Wansbroughs ‚revisionistischer‘<sup>2</sup> Forschungsansatz enthält zwei markante Theorieelemente:

(1) Zum einen vertritt Wansbrough eine völlige Lösung nicht nur der koranischen Endredaktion, sondern auch des dem *textus receptus* zugrundeliegenden Überlieferungsbestandes vom Ḥiǧāz des beginnenden siebten Jahrhunderts und spricht ihm stattdessen einen mesopotamischen Ursprung zu.<sup>3</sup> Erst nachträglich sei das im Koran verarbeitete Material in ein fiktives altarabisches Entstehungsmilieu (nämlich den polytheistischen Ḥiǧāz kurz vor der arabischen Expansion) eingepasst worden.<sup>4</sup> Patricia Crone, die zusammen mit Michael Cook diese These von einer nachträglichen Arabisierung des Koran weiterentwickelt hat (s. u.), drückt den Grundgedanken folgendermaßen aus:

1 Vgl. *QS*, 49 f.

2 Im Kontext dieser Arbeit wird der Ausdruck ‚Revisionismus‘ als hilfreiches Etikett für die Arbeiten Wansbroughs und von ihm angeregter, im Einzelnen jedoch eigene Wege gehender Wissenschaftler wie Patricia Crone, Michael Cook oder Gerald Hawting verwendet. Die vor allem in politischen Kontexten mitschwingende pejorative Konnotation des ‚Abwechslertums‘ ist nicht intendiert; ich verwende den Ausdruck durchgängig als neutrale Beschreibung von Forschungsansätzen, die überkommene Selbstverständlichkeiten kritisch in Frage stellen.

3 *QS*, 50.

4 Zu dieser retrospektiven Arabisierung s. *Sectarian Milieu*, 40, 45.

[T]he Arabs had not established a new religious community of their own by the time they left Arabia; rather, they chanced upon a new sectarian development in the Middle East (Iraq?) after the conquests and proceeded to adopt it as their own, rewriting its history and giving it an Arab imprint in the process.<sup>5</sup>

(2) Zum anderen invertiert Wansbrough die herkömmliche Quellenchronologie, indem er in frühen Korankommentaren und auch in der prophetenbiographischen Überlieferung Vorformen (und nicht nur nachträgliche Ausdeutungen) der heutigen koranischen Textgestalt nachweisen will. In *Quranic Studies* argumentiert er, bisher als früh angesehene Korankommentare (wie etwa der Muqātil b. Sulaimān zugeschriebene *tafsīr*) würden Spuren einer erst sekundären Trennung von Text und Kommentar aufweisen; diese sei im Zusammenhang mit der endgültigen Fixierung des Korantextes – also nicht vor 800 – in die Kommentare eingearbeitet worden und kaschiere damit ein ursprünglicheres Stadium, in dem die im Koran kompilierten prophetischen Logien integraler Bestandteil mündlicher Erbauungspredigten gewesen seien. Ähnliche Folgerungen zieht Wansbrough aus seiner Analyse der prophetenbiographischen Überlieferung in *The Sectarian Milieu*.<sup>6</sup> Koran, Koranexegese und Prophetenbiographie verarbeiten so auf unterschiedliche Weise dasselbe Ausgangsmaterial.<sup>7</sup> Ob eine koranische Passage wirklich früher als z. B. ihre narrative Kontextualisierung in der *sīra* ist oder ob die zeitliche Reihenfolge nicht vielmehr zu invertieren ist, lässt sich nach Wansbrough deshalb nur im Einzelfall entscheiden; ausdrücklich wendet er sich gegen die Annahme einer „structural priority of scripture in every context in which it appears“.<sup>8</sup>

Wansbroughs Versuch, ausgehend von literarischen Oberflächenmerkmalen der erhaltenen frühislamischen Literatur auf eine ursprüngliche Einheit von Koran, Koranexegese und Prophetenbiographie zurückzuschließen, basiert dabei auf der implizit bleibenden Prämisse, dass alle Merkmale, welche den Koran als einen in Umfang und Wortlaut fixierten Text voraussetzen (etwa Lesartendifferenzen), auf eine späte Überarbeitung zurückzuführen sind, während Indizien für einen fließenden Über-

5 Patricia Crone, „Two legal problems“, 16.

6 *QS*, 47 ff. (zum Begriff der „prophetical logia“), 127 (die „fairly tidy separation of scripture from narratio“ bei Muqātil und, in geringerem Grade, bei Ibn Hišām gehe auf „editorial revision“ zurück), 132 (*variae lectiones* und alternative Glossen im al-Kalbī zugeschriebenen Kommentar seien, wie *asbāb al-nuzūl* in der Prophetenbiographie, „evidence of editorial reformulation“), 145 ff. („That the evidence both of style and of content should point to the popular sermon as *Sitz im Leben* of haggadic exegesis is hardly surprising“, vgl. 136). Vgl. *Sectarian Milieu*, 11 f., 45 (das Verhältnis zwischen Koran und prophetenbiographischer Überlieferung sei „not exegetical“, sondern „complementary: two versions of Judaeo-Christian polemic adapted to the Arabic language and the Hijāzī environment“).

7 Die ungefähr gleichzeitige Entstehung von Koran und *sīra* scheint *Sectarian Milieu*, 45, zu implizieren; zur ursprünglichen, erst durch sekundäre Abgrenzung von Text und Kommentar aufgelösten Identität von *sīra* und *tafsīr* s. *QS*, 127.

8 *Sectarian Milieu*, 11 f.

gang von Text und Interpretation (z. B. die Abwesenheit von Überleitungsformeln zwischen Koranzitaten und exegetischen Glossen oder freie, d. h. nicht eigens als Zitate markierte Koranparaphrasen in der *sīra*) den Zustand des koranischen Materials vor der Endredaktion des *textus receptus* dokumentieren<sup>9</sup> – eine Vorgehensweise, deren Zirkularität Wansbroughs Kritikern nicht entgangen ist.<sup>10</sup>

### Die islamische Muḥammad-Überlieferung als Heilsgeschichte?

Für die Rezeption von Wansbroughs beiden Büchern zum frühen Islam ist vor allem das erste der beiden gerade angeführten Theorieelemente bestimmend gewesen, nämlich sein Verdikt, der gesamte arabische Quellbestand zum frühen Islam sei nicht nur in Details, sondern schon in seinem topographischen und chronologischen Grundaufriß unhistorisch. Wansbrough selbst wendet sich hier gegen eine allzu unbekümmerte Verwertung der islamischen Muḥammad-Überlieferung zum Zweck positiver Geschichtsschreibung, die er vor allem W. Montgomery Watt vorwirft und die seiner Meinung nach übersieht, dass etwa die Prophetenbiographie des Ibn Iṣḥāq (in der Rezension von Ibn Hišām) nicht einfach eine profane Chronik darstellt, die lediglich historische Fakten aneinanderreihet, sondern „Heilsgeschichte“,<sup>11</sup> also Geschichte, die mit einer theologisch-politischen Aussageabsicht und unter Adaption biblischer Motive geschrieben ist. Tatsächlich lassen sich in der islamischen Muḥammad-Überlieferung ohne weiteres zahlreiche hagiographische Elemente – wie etwa die Begegnung des jungen Muḥammad mit einem Mönch, der sein späteres Prophetentum voraussagt, oder die Erzählung von der wunderbaren Reinwaschung seines Herzens durch Engel – ausmachen. Obgleich natürlich auch frühere Forscher legendarisches Material dieser Art nicht einfach unkritisch hingenommen haben, stellt Wansbrough erstmals den zuvor geltenden Konsens in Frage, diese heilsgeschichtliche Prägung der *sīra*-Tradition könne durch quellenkritische Arbeit vom historisch authentischen Restbestand subtrahiert werden, um so einen festen Tatsachenboden freizulegen: Wansbroughs Sichtweise zufolge ist die gesamte islamische Muḥammad-Tradition von einem so omnipräsenten heilsgeschichtlichen Interesse durchdrungen, dass jeder Versuch, sie in historisch authentisches und lediglich legendarisches Material zu dividieren, methodologisch naiv wäre.

Forschungsgeschichtlich hat diese Diagnose einen kaum zu überschätzenden Einfluss gehabt: Sie hat so etwas wie eine veritable ‚heilsgeschichtliche Schule‘ ins Leben gerufen, deren definierendes Merkmal ein weitreichendes Misstrauen gegen die historische Zuverlässigkeit des frühislamischen Geschichtsbildes ist. Vergrößernd lassen sich dabei zwei Richtungen unterscheiden, von denen die eine eher

9 Zum Fehlen von Überleitungsformeln s. *QS*, 129; zu freien Zitaten s. *QS*, 38–43, und *Sectarian Milieu*, 2 ff.; vgl. Radtke, *Offenbarung*, 27 ff.

10 Auf den problematischen Übergang von typologischer Beschreibung zu chronologischer Rekonstruktion in Wansbroughs Argumentation hat Versteegh (*Arabic Grammar*, 46 f.) hingewiesen.

11 Vgl. *Sectarian Milieu*, 1 f.

literaturgeschichtlich und die andere eher realgeschichtlich interessiert ist. Wansbroughs eigentlicher Untersuchungsgegenstand war ja die frühislamische Literatur, und seine Hauptthese lautete, dass eine theologisch und formkritisch sensibilisierte Analyse dieser Literatur zu der Einsicht führt, dass sie sich nicht als Grundlage für eine haltbare Rekonstruktion der frühislamischen Geschichte eignet. Auf der Grundlage dieses Urteils ergeben sich zwei mögliche Perspektiven: Entweder findet man sich mit der historiographischen Unbrauchbarkeit des frühislamischen Schrifttums ab und betrachtet es weiterhin als einen literaturwissenschaftliches Interesse beanspruchenden Forschungsgegenstand; oder man unternimmt es, der historischen Wirklichkeit mit anderen Mitteln auf die Spur zu kommen, nämlich indem man versucht, den aporetischen Gestus Wansbroughs durch die Erschließung weiterer Quellgattungen zu überwinden. Die wohl wichtigsten Vertreter des ersten, hier als ‚literaturgeschichtlich‘ bezeichneten Ansatzes sind neben Wansbrough selbst Andrew Rippin und Norman Calder, deren philologisch durchdringende Untersuchungen frühislamischer *tafsīr*- und *fiqh*-Literatur für Forscher aller Lager lehrreich sind und im dritten Teil dieser Studie verschiedentlich herangezogen werden. Den Vertretern der zweiten, ‚realgeschichtlichen‘ Spielform des Revisionismus, deren wichtigste in diesem Abschnitt kurz vorgestellt werden sollen, kommt immerhin das Verdienst zu, eine Pionierrolle beim Einbezug nichtliterarischer und außerislamischer Quellen in die frühislamische Geschichtsschreibung gespielt zu haben. Allerdings geht die Auswertung dieser Quellgattungen bei ihnen jedoch häufig mit einer einseitigen, gegenteiligen Deutungsmöglichkeiten nicht zur Kenntnis nehmenden Interpretationspraxis einher, die nicht sauber zwischen vorgegebenen Daten und den eigenen, zumeist durchaus nicht alternativlosen Erklärungsangeboten für dieselben unterscheidet.

Der Versuch, trotz Wansbroughs heilsgeschichtlichem Verdikt zu positiven Aussagen über die frühislamische Geschichte zu kommen, ist erstmals von Patricia Crone und Michael Cook in dem ebenfalls 1977 veröffentlichten Essai *Hagarism: The Making of the Islamic World* unternommen worden. Angeregt durch Wansbroughs Lehrtätigkeit, in die bereits vor der Veröffentlichung von *Quranic Studies* wesentliche Thesen seiner beiden später veröffentlichten Monographien eingeflossen sind, unternehmen die beiden Autoren das Experiment einer Rekonstruktion der frühislamischen Geschichte auf der Grundlage ausschließlich nicht-islamischer Quellen, im Wesentlichen der antijüdischen *Doctrina Iacobi*, einer Simeon bar Jochai zugeschriebenen Apokalypse und der armenischen Chronik des Pseudo-Sebeos. Dieses recht spärliche Textmaterial kompensieren Crone und Cook durch weitreichende Mutmaßungen, die durchgängig im Tonfall erwiesener Tatsachen dargeboten werden. Obwohl *Hagarism* selbst seine Quellengrundlage trotz ihrer offensichtlich polemischen und geschichtstheologischen (bzw. „heilsgeschichtlichen“) Ausrichtung noch weniger hinterfragt als dies etwa die von Wansbrough kritisierten Arbeiten von W. M. Watt zur Biographie Muhammads tun, hat das Buch im Folgenden doch eine kritische Sichtung und Kontextualisierung der außerislamischen Zeugnisse zu den arabischen Eroberungen in Gang gesetzt, die in

der 1997 veröffentlichten Studie Robert Hoylands *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* kulminierte.<sup>12</sup> Im Zuge dieser Sichtung dürfte deutlich geworden sein, dass Diskrepanzen zwischen islamischer Innen- und nichtislamischer Außenperspektive auch durch die spezifischen geschichtlichen Erwartungs- und Deutungsmuster der betreffenden Beobachter erklärbar sind: Wenn etwa die *Doctrina Iacobi* den Anführer der arabischen Eroberungen als einen die bevorstehende Ankunft des Messias verkündenden Prediger mit substantieller jüdischer Anhängerschaft schildert, so dürfte diese Beschreibung sich auch aus der Annahme speisen, dass der allem Anschein nach bevorstehende Zusammenbruch des byzantinischen Reiches nur ein Vorzeichen der Apokalypse sein konnte und dass die als unversöhnliche Feinde der christlichen Wahrheit betrachteten Juden in diesem Zusammenhang eine zentrale Rolle spielen mussten; die Teilnahme des nach islamischer Überlieferung bereits vor der islamischen Expansion verstorbenen Propheten an den Eroberungszügen beruht dagegen wohl einfach auf einem Informationsdefizit.

Auf andere Weise zeigt sich eine durch Wansbroughs ‚heilsgeschichtliche‘ Diagnose motivierte Verlagerung auf neue Quellbestände in den Arbeiten Jehuda Nevo, die in der posthum durch Judith Koren veröffentlichten Monographie *Crossroads to Islam* zusammengefasst sind. Nevo und Koren, deren häufig fragwürdige oder gar zirkuläre Methodik von verschiedenen Rezensenten kritisch beleuchtet worden ist,<sup>13</sup> verwerfen wie Crone und Cook die traditionellen islamischen Quellen als historiographisch wertlos, da diese – wie schon Wansbrough betont hatte – erst mit beträchtlichem zeitlichen Abstand zu den von ihnen berichteten Geschehnissen verschriftlicht worden seien. Weil Nevo und Koren den Versuch, ausgehend von der schriftlichen Endgestalt dieser Quellen auf frühere mündliche Überlieferungsstadien zurückzuschließen, als seriöse methodische Option nicht in Betracht ziehen, bleiben ihnen als Quellenbasis lediglich die erstmals von Crone und Cook erschlossenen zeitgenössischen außerislamischen Berichte sowie numismatische und epigraphische Zeugnisse, insbesondere die von Nevo herausgegebenen arabischen Felsinschriften im Negev, die statt spezifisch islamischer Bekenntnisformeln häufig nur einen diffusen Monotheismus erkennen lassen. Da Inschriften und Münzen ohne literarischen Kontext keine größeren Ereigniszusammenhänge präsentieren, können Nevo und Koren so eine Geschichte des frühen Islam entwerfen, die bemerkenswerterweise nicht nur mit der islamischen Innensicht, sondern auch mit dem Geschichtsbild späterer byzantinischer Quellen kollidiert: Ihrer Ansicht nach ist nicht nur die Vorstellung, bei den arabischen Eroberungen habe es sich um *islamische* Eroberungen gehandelt, eine Fiktion, sondern auch die Annahme, es habe sich überhaupt eine *Eroberung* des Nahen Ostens zugetragen. Vielmehr hätten die byzantinischen Kaiser des 5. und 6. Jahrhunderts einen allmählichen Rückzug aus Syrien und Palästina eingeleitet, wo sie die Ansiedlung arabischer Stämme sowie die Verbrei-

12 Vgl. aber auch die frühere Studie Harald Suermanns, *Geschichtstheologische Reaktion*.

13 Vgl. insb. Foss, „Unorthodox View“, sowie Johns, „Archaeology“.

tung christlicher Häresien gefördert hätten, um im Falle des geplanten Abzugs keine orthodoxen Christen außerhalb der Reichsgrenzen zurückzulassen. Die Machtübernahme über den Nahen Osten durch arabische Stämme sei insofern das Endergebnis einer über mehrere Jahrhunderte planvoll verfolgten Evakuationsstrategie, nicht das Resultat spektakulärer Feldschlachten zwischen byzantinischen Armeen und arabischen Invasoren. Wenn spätere Quelle deshalb von einem mit militärischer Gewalt verbundenem Eindringen der Araber berichten, so handele es sich dabei um eine nachträgliche Verfälschung der historischen Realität zu politischen Legitimationszwecken: Während die abbasidischen Kalifen auf diese Weise eine eigene religiöse Identität mit einer spezifisch arabischen Ursprungsgeschichte konstruieren wollten, konnten byzantinische Herrscher so die freiwillige Aufgabe des Nahen Ostens kaschieren. Nevo und Koren scheinen also nicht nur ein, sondern zwei geschichtliche Verschleierungsmanöver – eines im islamischen, das andere im byzantinischen Kontext – anzunehmen, die jeweils nicht nur ohne Zurückbleiben von Gegenstimmen durchgesetzt wurden, sondern untereinander auch eine überraschende inhaltliche Konvergenz aufweisen.

Nevos und Korens Variation auf Wansbroughs ‚heilsgeschichtlichen‘ Skeptizismus erlebt derzeit eine Renaissance im deutschen Sprachraum und wird, obzwar eine Außenseiterposition, mit beträchtlichem publizistischen Geschick von Karl-Heinz Ohlig und Volker Popp vertreten.<sup>14</sup> Beide nehmen in Anlehnung an Nevo und Koren an, dass nach der Niederlage der Sassaniden gegen Herakleios zwischen 622 und 627 bereits in Syrien und im Iran ansässige christliche Araberstämme die Herrschaft über den Nahen Osten übernommen hätten. Diese hätten zunächst ein „altsyrisch“ geprägtes, auf Jesu Menschlichkeit insistierendes Christentum vertreten, welches unter den frühen Abbasiden zum Zwecke einer nachhaltigeren religiösen Abgrenzung von Byzanz zu einer eigenständigen Religion mit einer fiktiven arabischen Gründungsgeschichte – eben dem Islam – umgebildet worden sei.<sup>15</sup> Popp

14 Vgl. insbesondere Popp, „Frühe Islamgeschichte“, sowie die beiden Beiträge von Karl-Heinz Ohlig in Ohlig / Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*.

15 Ohlig und Popp scheinen grundsätzlich mit Christoph Luxenbergs Versuch, durch weitreichende Texteingriffe ein syrisch-aramäisches Substratum des Koran nachzuweisen, zu sympathisieren, obwohl dieser zumindest die traditionelle Lokalisierung der Korangenes im Ḥiğāz beibehält (vgl. etwa Luxenberg, *Syro-aramäische Lesart*, 299 ff.). – Luxenberg übernimmt die von Günter Lüling (*Über den Urkoran*) entwickelte Hypothese, beim Koran handele es sich ursprünglich um einen christlichen Text, der im Verlaufe seiner Überlieferungsgeschichte substantiellen Verlesungen und Umdeutungen ausgesetzt gewesen sei und deshalb nur durch massive Emendation rekonstruiert werden könne. Die Methodologie beider Ansätze ist deshalb im höchsten Grade arbiträr: Luxenberg etwa stipuliert als Kriterium für die Zulässigkeit von Textemendationen und aramäisierenden Interpretationen die ‚Unklarheit‘ bzw. ‚Dunkelheit‘ einer Koranstelle in ihrer traditionellen Auffassung, versteht ‚Unklarheit‘ dann jedoch in einem so weiten und methodisch undisziplinierten Sinne, dass auch eigentlich verständliche Texte wie etwa die Houri-Passagen aufgrund ihrer moralischen Anstößigkeit und ihrer Divergenz von christlichen Paradiesvorstellungen als ‚dunkel‘ gelten. S. die ausführlichen Kritiken an seiner Vorgehensweise in Saleh, „Fallacy“, und Wild, „Lost in Philology?“, zu Lüling vgl. meine Rezension in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 19. 2. 2004.

knüpft dabei an den bereits von Nevo und Koren unternommenen Versuch einer Auswertung von Münzlegenden an, die als solche in das für Anhänger der ‚heilsgeschichtlichen Schule‘ charakteristische Muster eines – zweifellos verdienstvollen! – Einbezugs alternativer Quellengattungen passt. Wie Nevo und Koren unterstreicht er insbesondere die Tatsache, dass die unter arabischer Herrschaft geprägten Münzen zunächst byzantinischen oder sassanidischen Vorbildern folgen und Muḥammad numismatisch nicht vor der Herrschaft ‚Abdalmaliks (685–705) belegt ist.<sup>16</sup> Dabei ist Pops Schlussfolgerung, dies beweise, dass es sich bei der Gestalt Muḥammads nur um eine späte Fiktion handeln könne, zumindest kontrovers. In einer umfassenden Replik weist Stefan Heidemann auf die funktionsbedingte Konservativität des Mediums Münze hin: Der Wert eines Geldstücks beruht darauf, dass es von der – im gegenwärtigen Falle noch mehrheitlich christlichen – Bevölkerung als Zahlungsmittel anerkannt und verwendet wird, weshalb gerade hier Innovationen seitens der neuen Machthaber, die zudem eher mit weiteren Eroberungszügen als administrativen und fiskalischen Reformen beschäftigt gewesen sein dürften, nur äußerst behutsam durchsetzbar waren.

#### Argumente gegen die heilsgeschichtliche Schule

Der vorangehende Abriss macht deutlich, dass die Debatte um Wansbroughs ‚heilsgeschichtlichen Vorbehalt‘ inzwischen mit Bezug auf eine Vielzahl von Quellgattungen geführt wird, die jeweils ihre spezifischen Funktionen und Kontexte aufweisen. Selbstverständlich kann das vorliegende Kapitel keine umfassende Übersicht über die dabei jeweils ausgetauschten Argumente bieten, auch wenn im Vorhergehenden immer wieder einzelne Einwände zur Sprache gekommen sind. Von grundsätzlicher Bedeutung ist jedoch ein u. a. von Fred Donner formuliertes allgemeines historiographisches Gegenargument, das alle mit der Annahme weitreichender Geschichtsfälschungen operierenden Theorien betrifft:

The sceptical school asks us to believe that these unnamed ‚authorities‘, whoever they were, could have tracked down every book and tradition contained in every manuscript in the whole Islamic community, from India to

16 Dabei will Popp auch den ab 66 AH als Münzinschrift belegten Spruch *muḥammad rasūl allāh* (vgl. Popp, „Frühe Islamgeschichte“, 60 ff.) nicht auf ein Individuum namens Muḥammad, sondern im Sinne von „Gepriesen ist der Apostel Gottes“ auf Jesus Christus beziehen; Popp gelingt es so, die mutmaßliche Entstehungszeit der Muḥammad-Legende bis in die Abbasidenzeit hinauszuschieben. Sprachlich ist diese Deutung (die auch in Christoph Luxenbergs Beitrag zum selben Band vertreten wird, vgl. Luxenberg, „Neudeutung“, 129 ff.) eher unwahrscheinlich, da im klassischen Arabischen, anders als im Syro-Aramäischen, das Prädikat eines Nominalsatzes im Allgemeinen nicht an erster Stelle steht; anstelle des Partizips *muḥammad* würde man deshalb eher eine Verbform erwarten. Nur wenn man Luxenbergs Szenario einer aramäisch-arabischen Mischsprache voraussetzt, wäre ein solcher Einwand nicht stichhaltig; Pops Lesart beruht damit auf der substantiellen Richtigkeit der in vielerlei Hinsicht problematischen Thesen, die Luxenberg in *Die syro-aramäische Lesart des Koran* vorgelegt hat, und ist insofern mit einer schweren argumentativen Hypothek belastet.

Spain, so that no view dissenting from the standard orthodox position was allowed to survive. Even if, for the sake of argument, we grant the existence of a 'standard orthodoxy', such comprehensive control is simply unbelievable, given the nature of society and the state of communications in the early Islamic world.<sup>17</sup>

Tatsächlich wird der Grundauffrisch des traditionellen Bildes der frühislamischen Geschichte ja mit bemerkenswerter Einstimmigkeit von Angehörigen z. T. verfeindeter und einander sogar militärisch bekämpfender Gruppierungen vertreten – eine Tatsache, die m. E. nur unter der Annahme der Historizität zumindest dieses allgemeinen Rahmens überzeugend zu erklären ist, denn selbst der weite Gebiete der islamischen Welt umfassende und noch verhältnismäßig durchsetzungsstarke Staatsapparat der frühen Abbasiden dürfte kaum über die Zensurmacht totalitärer Regimes des 20. Jahrhunderts verfügt haben.<sup>18</sup>

Für die wesentliche Verlässlichkeit des traditionellen Rahmennarrativs über die Entstehung des Islam sprechen aber auch immanente Merkmale der von Wansbrough als durchgängig heilsgeschichtlich geprägten literarischen Quellen in arabischer Sprache. Wie François de Blois bemerkt hat, zeichnet sich Muḥammads Aufstieg vom charismatischen Außenseiter und religiösen Exzentriker in Mekka zum religiös legitimierten Herrscher in Medina vor allem dadurch aus, dass sich der grundlegende Handlungsverlauf – anders etwa als bei vielen biblischen Erzählungen – auch in nicht-religiösen Kategorien nachvollziehen lässt.<sup>19</sup> Orientalistische Muḥammad-Biographien tun genau dies: Sie übersetzen eine in den islamischen Quellen heilsgeschichtlich aufgeladene Ereignisfolge in profane Kausalitäten, etwa Muḥammads geschickte und gelegentlich skrupellose Durchsetzung seines Machtanspruchs in Medina.<sup>20</sup> Dass dies (anders als etwa bei der alttestamentlichen Moses-Geschichte) überhaupt möglich ist, deutet darauf hin, dass die heilsgeschichtlichen Komponenten der *sīra* eben doch nicht deren irreduzible Grundsubstanz ausmachen, sondern eher sekundäre Ausgestaltungen eines ursprünglich historischen, wiewohl z. T. nur noch in groben Umrissen erkennbaren Ereigniszusammenhangs sind.

Im Übrigen weisen die unterschiedlichen Teile der *sīra*-Überlieferung durchaus unterschiedliche Charakteristika auf, die von Wansbrough nicht angemessen berücksichtigt werden: Während die Berichte über Muḥammads Wirken in Mekka in der Tat heilsgeschichtliche Topoi wie Ankündigung, Initiation und Verfolgung des Propheten aufweisen,<sup>21</sup> behandeln Berichte zu Muḥammads medinensischer Zeit vor

17 Donner, *Narratives*, 27.

18 Zum in diesem Zusammenhang gelegentlich (m. E. zu Recht) gebrauchten Vorwurf, der Revisionismus würde eine 'Verschwörungstheorie' annehmen vgl. Kennedy, *Prophet*, 357, und Crones Antwort in „Two Legal Problems“, 8 (Anm. 23).

19 De Blois, „Islam in its Arabian Context“.

20 S. insbesondere die wohl gelungenste Darstellung in Noth, „Früher Islam“.

21 Vgl. die entsprechend strukturierte Analyse der Überlieferung zur mekkanischen Epoche in

allem Stammesallianzen, innermedinensische Machtkämpfe und militärische Auseinandersetzungen u. a. mit den Mekkanern (*mağāzī*), in denen eine Vielzahl von durchaus keine legendarischen Züge aufweisenden Akteuren auftreten, deren Namen und Stammeszugehörigkeit zumeist mit einer für tribale Gesellschaften charakteristischen Gründlichkeit verzeichnet wird. Dies zeigt u. a. eine von Andreas Radtke vorgenommene Analyse verschiedener *sīra*-Berichte über Urteile Muḥammads in Blutrachefällen, die er als Ausdruck einer „profanen Erinnerungstradition“ wertet.<sup>22</sup> Die heilsgeschichtliche Tendenz bei Ibn Iṣḥāq scheint also eine Art ideologischer Über- und Ausbau zu sein, der das chronologisch-topographische Grundgerüst der Muḥammad-Erzählung nicht in Frage stellt: Muḥammad nimmt seine Verkündigung im polytheistischen Mekka auf, von wo sich die um ihn herum entstandene Gemeinde aufgrund wachsender Spannungen ins jüdisch geprägte Medina zurückziehen muss; dort wird die koranische Gemeinde nach heftigen, nicht nur verbal geführten Auseinandersetzungen mit Juden und anderen Oppositionellen (= *munāfiqūn*) allmählich zur ausschlaggebenden politischen Kraft und vermag schließlich sogar, militärisch gegen die Mekkaner vorzugehen.

Derartige Hinweise, dass die islamische Muḥammad-Überlieferung zumindest teilweise einen ausgesprochen profanen, ganz und gar nicht ‚heilsgeschichtlichen‘ Eindruck macht, bleiben natürlich notwendigerweise appellativ, insofern sie kein überzeugendes Verfahren zur Bestimmung der Authentizität eines gegebenen Einzelberichts an die Hand geben. Neuere Untersuchungen zur Biographie Muḥammads haben jedoch gezeigt, dass ein solches Analyseverfahren, mit dessen Hilfe sich eine interne Kritik des islamischen Quellenbestandes durchführen lässt, durchaus existiert, nämlich die sogenannte *isnād-cum-matn*-Analyse.<sup>23</sup> Sie basiert auf der Tatsache, dass sich islamische Berichte zu Ereignissen aus der Lebenszeit des Propheten üblicherweise in einen kurzen Haupttext (*matn*) und eine diesem voranstehende Aufzählung der einzelnen Tradenten, welche den betreffenden Text weitergegeben haben sollen (*isnād*), gliedert. Natürlich können derartige Tradentenketten, wie Wansbrough und andere Skeptiker häufig unterstrichen haben, immer auch gänzlich oder teilweise fiktiv sein: Eine ursprünglich ohne *isnād* kursierende Überlieferung könnte nachträglich mit einer solchen Namensliste ausgestattet worden sein, oder eine existierende Tradentenkette könnte nachträglich ‚nach hinten verlängert‘ bzw. in eine frühere Zeit retrojiziert worden sein. Dieser Fälschungsverdacht lässt sich jedoch prüfen, indem man alle zugänglichen Varianten einer bestimmten Tradition sammelt und vergleicht. Häufig hat man es dabei mit Texten zu tun, die trotz Unterschieden in Inhalt und Wortlaut merkliche Überschneidungen enthalten und

Rubin, *Eye of the Beholder*.

22 Radtke, *Offenbarung*, 166; vgl. ebd., 163: „Eine Facette dieses [in den betreffenden Berichten implizierten Muḥammad-]Bildes – so scheint mir – wäre die der geschickten politischen Führerpersönlichkeit, deren Entscheidungen in exemplarischer Weise Ausdruck der geschätzten Tugend des *hilm* – Besonnenheit, Einsicht – sind.“

23 Für ein Beispiel dieses Vorgehens s. Motzki, „Collection“, 27 f.

deren angebliche Überlieferungswege auf einen gemeinsamen Tradenten zurückgehen, dessen Material dann durch unterschiedliche Schüler weitergegeben worden sein soll. Diese Tatsache ermöglicht eine genaue Untersuchung der „Korrelation zwischen den *isnāden* und den Texten“<sup>24</sup>:

Wenn sich dabei alle Überlieferungen zu einem Thema, die auf einen Schüler A zurückgeführt werden, im Wortlaut von den Überlieferungen, die auf einen Schüler B zurückgeführt werden, charakteristisch unterscheiden, andererseits die Überlieferungen, die jeweils auf denselben Schüler zurückgeführt werden (also etwa alle auf Schüler A zurückgehenden Überlieferungen), sich im Wortlaut ähnlich sind, kann von einer Unabhängigkeit der Überlieferungen A und B voneinander ausgegangen werden.<sup>25</sup>

Übereinstimmungen in solchermaßen als voneinander unabhängig erwiesenen Überlieferungen sind dann naheliegenderweise dadurch zu erklären, dass sie tatsächlich auf die gemeinsame Quelle von A und B zurückgehen. Zwar lassen sich auf diese Weise immer noch keine unmittelbaren Augenzeugenberichte von Zeitgenossen Muḥammads gewinnen; es ist jedoch sehr wohl möglich, Traditionen über einzelne zentrale Geschehnisse im Leben des Propheten bis in die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückzuverfolgen, also in eine Zeit nur wenige Jahrzehnte nach seinem traditionell mit 632 n. Chr. angegebenen Todesdatum.<sup>26</sup> Die von Wansbrough und späteren Skeptikern behauptete Resistenz der islamischen literarischen Überlieferung gegen Quellenkritik dürfte sich damit als unzutreffend erwiesen haben.<sup>27</sup>

#### Die chronologische Priorität des Korantextes

Die vorangehenden beiden Abschnitte haben sich mit Wansbroughs ‚heilsgeschichtlichem Vorbehalt‘ gegen das frühislamische Quellenmaterial beschäftigt, der in der wissenschaftlichen Debatte um den frühen Islam zumeist im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht. Wichtiger für die Fragestellung der vorliegenden Studie ist jedoch das zweite der weiter oben herausgearbeiteten wansbroughschen Theorieelemente, nämlich die Frage nach dem chronologischen Verhältnis zwischen dem

24 Görke / Schoeler, *Die ältesten Berichte*, 254.

25 Ebd., 20 f.

26 Görke / Schoeler, *Die ältesten Berichte*, tun dies für das Korpus der ‚Urwa b. az-Zubair (wohl 643–644 bis 711–712 oder 712–713) zugeschriebenen Traditionen. Mittels des gerade skizzierten Analyseverfahrens können sie so verschiedene Berichte über zentrale Ereignisse im Leben Muḥammads, darunter insb. die Emigration von Mekka nach Medina, als tatsächlich von ‚Urwa überliefert identifizieren.

27 Zum aktuellen Stand der Leben-Muḥammad-Forschung s. den wichtigen Sammelband Motzki (Hg.), *Biography*. Einen hilfreichen Abriss der komplexen Debatte um die historische Zuverlässigkeit frühislamischer Quellen im Allgemeinen gibt Berg, *Development*, der selbst dem skeptischen Lager zuzurechnen ist. Zum Thema der Glaubwürdigkeit von *isnāden* vgl. auch Harald Motzki methodisch innovative Untersuchung des *Muḥannaḥ* von ‚Abdarrazzāq (Motzki, *Anfänge*).

Koran und der übrigen frühislamischen Literatur: Ist der Koran tatsächlich der erste islamische Text, oder ist er nur Teil eines umfassenderen und nicht vor dem 8. oder 9. Jahrhundert fixierten literarischen Kontinuums?

Generell lässt sich feststellen, dass das koranische Textkorpus für sich genommen weder in inhaltlicher noch in sprachlicher noch in formaler Hinsicht irgendwelche derjenigen Merkmale aufweist, die man bei einer erst im 8. oder 9. Jahrhundert abgeschlossenen Endredaktion des Koran hätte erwarten können, und dass die allgemeine Beschaffenheit des Textes sehr viel besser im Rahmen der konventionellen Datierung des Koran in die Zeit vor der arabischen Machtübernahme über den Nahen Osten erklärbar ist. In diese Richtung weist bereits eine Beobachtung, die Patricia Crone 1994 im Rahmen einer kritischen Überprüfung und Modifikation der Thesen Wansbroughs gemacht hat: dass nämlich auch solche koranischen Wendungen, deren Interpretation den Exegeten offensichtliche Schwierigkeiten bereitete (z. B. die Gottesbezeichnung *aṣ-ṣamad* aus Q 112:2, oder das Wort *ilāf* aus Q 106:1.2), im Verlaufe der frühen Koranrezeption nicht durch verständlichere Formulierungen ersetzt wurden.<sup>28</sup> Crones Beobachtung ist letztlich eine Adaption des Prinzips der *lectio difficilior*, dem zufolge Texte dazu neigen, einfacher zu werden, weil obsoletere Formulierungen im Laufe des Überlieferungsprozesses dem Sprachwandel angepasst werden. Wo dies nicht der Fall ist, muss offenbar ein sehr hoher Grad an Überlieferungsdisziplin vorliegen – der Text kann schon deshalb nur schwerlich noch bis 800 im Fluss gewesen sein, wie Crone selbst einräumt.

Analoge kontrafaktische Einwände lassen sich auch aus dogmatisch-theologischer und aus politischer Perspektive formulieren. Das unbestimmte Schwanken des Koran zwischen an den freien Willen der Gegner Muḥammads appellierenden Erweckungspredigten einerseits und deterministischen Erklärungen für ihre Verstocktheit andererseits<sup>29</sup> wäre wohl im Sinne einer der beiden Positionen aufgelöst worden, hätte die Koranredaktion erst zu einem späteren Moment der dogmatischen Entwicklung des Islam stattgefunden. Gerade die theologische Ambivalenz des Koran in später intensiv diskutierten Fragen lässt ihn als ein Textdatum erscheinen, an dem sich die späteren Exegeten abarbeiteten, anstatt substantiell in es einzugreifen.<sup>30</sup> Auch in politischer Hinsicht gilt, dass der koranische *textus receptus* frei von Anachronismen ist: Anders als die Ḥadīthliteratur, die sich ausgiebig für die Voraussetzungen legitimer politischer Herrschaft interessiert und zahlreiche Anspielungen auf zentrale Ereignisse der frühislamischen Geschichte – etwa auf die *fitna* oder die schwarzen Flaggen der abbasidischen Revolte – enthält, wird im Koran weder die Institution des islamischen Kalifats erwähnt noch ist von den politischen Rivalitäten der frühen islamischen Geschichte und den darin wurzelnden Schismen die Rede.<sup>31</sup>

28 Patricia Crone, „Two Legal Problems“, 20 f.

29 Vgl. Q 81:29 und Q 74:56.

30 Zur relativen Unbrauchbarkeit des Koran zur Führung eines schlüssigen Beweises für oder wider den Determinismus vgl. van Ess, *Zwischen Ḥadīth und Theologie*, 185.

31 Vgl. Donner, *Narratives*, 35–61. Donner gibt zu bedenken, dass der Koran, wäre er wirklich

Auch die literarische Gestalt des Koran widerspricht den Erwartungen, die man im Falle einer erst späten Fixierung des Textes eigentlich an diesen herantragen müsste. Wansbrough selbst beschreibt den Koran als eine Sammlung „prophetischer Logien“ und spielt damit auf die von der neutestamentlichen Forschung rekonstruierte „Logienquelle“ an, die zusammen mit dem Markusevangelium als Grundlage des Matthäus- und Lukasevangeliums gedient haben dürfte.<sup>32</sup> Wansbroughs Bezeichnung lenkt so den Blick auf eine wichtige Ähnlichkeit von Koran und Logienquelle: Beide Texte enthalten prophetische Aussprüche ohne übergreifende narrative Rahmung (auch wenn die Logienquelle durchaus einzelne biographische Elemente aufgewiesen haben dürfte). Die Logienquelle erhält einen solchen umfassenden Erzählrahmen, der einzelne Jesusprüche zu einem durch die Passionsgeschichte abgeschlossenen linearen Handlungsablauf anordnet, erst durch ihren Einbezug in das Matthäus- und Lukasevangelium. Tatsächlich handelt es sich dabei um eine natürliche Entwicklung, insofern die Einbettung isolierter Einzelaussprüche in eine übergreifende Erzählsequenz das Verständnis dieser Aussprüche wesentlich erleichtert. Insofern kann es nicht verwundern, dass es auch beim Koran zu einer solchen biographischen Rahmung der Verkündigungen Muḥammads gekommen ist. Anders als im neutestamentlichen Fall erfolgt diese jedoch *außerhalb* des Koran, nämlich in der *sīra*- und *tafsīr*-Literatur, die formal den Status von exegetischer Sekundärliteratur haben. Offenbar war der koranische Primärtext zu dem Zeitpunkt, zu dem die exegetische und prophetenbiographische Tradition ihre heutige Gestalt erhielt, schon so gefestigt, dass man solche biographischen Kontextualisierungen, die ja das Verständnis vieler Koranpassagen erheblich erleichtern bzw. überhaupt erst ermöglichen, nicht mehr in den Primärtext selbst aufnehmen konnte: Erneut zeigt sich hier, dass das kanonische Korpus schon zu einem frühen Zeitpunkt so stabil gewesen sein muss, dass es nicht mehr im Interesse einer optimierten Verständlichkeit oder geschichtstheologischen Zuspitzung ergänzt werden konnte. Bei einem längeren koranischen Redaktionsprozess *à la* Wansbrough wäre deshalb gerade keine isolierte Sammlung prophetischer *logia* zu erwarten gewesen, wie sie der koranische *textus receptus* bietet, sondern eine biographische Rahmung derselben,<sup>33</sup> vielleicht auch eine thematisch stringent organisierte Sammlung wie die

erst um 800 im Gebiet des Fruchtbaren Halbmonds entstanden, sich inhaltlich und lexikalisch mit dem Ḥadīṭ berühren müsste und führt dann einen exemplarischen Vergleich durch, der die sprachliche und inhaltliche Diskrepanz beider Korpora veranschaulicht. Neben dem Fehlen von koranischen Stellungnahmen zur politischen Geschichte des frühen Islam führt Donner auch die Tatsache an, dass der Ḥadīṭ Muḥammad als einen Wundertäter mit übermenschlichen Zügen zeichnet, während der Koran ihn im Wesentlichen als gewöhnlichen – wenn auch mit besonderer Autorität ausgestatteten – Sterblichen präsentiert (vgl. Q 7:188, Q 17:93). Auch in lexikalischer Hinsicht besteht eine offensichtliche Diskontinuität zwischen Koran und Ḥadīṭ, die sich etwa in der unterschiedlichen Bezeichnung für „Schiff“ (*fulk* vs. *safīna*) manifestiert.

32 Vgl. Schnelle, *Einleitung*, 219–240. Die Bezeichnung „Logienquelle“ wurde vermutlich Ende des 19. Jahrhunderts von Johannes Weiß geprägt (s. ebd., 190, Anm. 50).

33 S. Madigan, „Reflections“, 353 f.

Mischna. Speziell im Hinblick auf den von Wansbrough postulierten Verlauf der Koranredaktion – Koran und *sīra* als ineinander verzahnte Komponenten eines islamischen Evangeliums, das dann zu einem hohen hermeneutischen Preis in koranischen Primärtext und weitere Sekundärtexte zerschlagen wird – macht der Vergleich mit dem Neuen Testament überdies deutlich, dass Wansbroughs Szenario der natürlichen Tendenz zur biographischen Einbettung von Einzellogien genau zuwiderläuft.

Übrigens ist die von Wansbrough als Beleg für seine These gewertete literarische Uneinheitlichkeit des Koran – die oft sprunghaft anmutenden Übergänge zwischen verschiedenen Themen, die Existenz verschiedener Versionen ein und derselben Begebenheit, die sprachliche Dunkelheit<sup>34</sup> – nur dann mit der herkömmlichen Version der Korangenesen unvereinbar, wenn man anachronistisch überhöhte Erwartungen an den ‚Verfasser‘ Muḥammad richtet und voraussetzt, der Koran müsse, ähnlich einem modernen Roman, nach einem vorgängigen Gesamtentwurf planvoll niedergeschrieben worden sein. Betont man dagegen das Hervorgehen des Textes aus der komplexen Interaktion zwischen einer charismatischen Führungsgestalt, einer zunehmend heterogenen Anhängerschaft und einer Gruppe von seine Autorität polemisch in Frage stellenden Gegnern, so erscheint die literarische Heterogenität des Koran durchaus verständlich.

#### Anomalien im frühislamischen Korangebrauch:

##### Crones Revision der Wansbrough-Hypothese

Patricia Crone, die als Mitverfasserin von *Hagarism* üblicherweise dem skeptischen Lager zugerechnet wird, hat in einem 1994 publizierten Aufsatz auf verschiedene der oben dargelegten Argumente mit einer Abschwächung der wansbroughschen Spätdatierung reagiert: Statt einer Endredaktion um 800 ein „mid-Umayyad date for the arrival of the canonical scripture“.<sup>35</sup> Ihrer Ansicht nach erweist sich die explanatorische Überlegenheit einer solchermaßen abgemilderten Version der Wansbrough-Hypothese über traditionelle Sichtweisen vor allem daran, dass erstere eine ganze Reihe von Anomalien im frühislamischen Korangebrauch zu akkommodieren vermag, die auf eine auffällige Diskontinuität zwischen dem Koran einerseits und *tafsīr* und *fiqh* andererseits hindeuten und folglich vor dem Hintergrund des herkömmlichen Szenarios der Koranentstehung nicht erklärbar seien. Auch wenn der hier vertretene Ansatz von Crones Position abweicht, so fordert sie zweifellos zu Recht eine Erklärung für diese Anomalien. Ihre Überlegungen, die den argumentativ redlichsten Versuch darstellen, ein revisionistisches – allerdings nicht ohne weiteres mit Wansbroughs Hypothesen gleichzusetzendes – Szenario der Korangenesen zu begründen, werden deshalb im Folgenden eingehend besprochen.<sup>36</sup>

34 Vgl. den unter Berufung auf Wansbrough getroffenen Befund von Crone / Cook, *Hagarism*, 18.

35 Crone, „Two Legal Problems“, 37.

36 Zum Folgenden s. Crone, „Two Legal Problems“, 1–9.

Crone nennt an erster Stelle die Tatsache, dass die exegetische Tradition zu vielen koranischen Ausdrücken – wie *aṣ-ṣamad* aus Q 112:2 und *ilāf* aus Q 106:1 f. – widersprüchliche Erklärungen liefert. Angesichts des polyvalenten und vollzugsorientierten Charakters der islamischen Koranexegese ist dies jedoch nicht unbedingt verwunderlich; sofern, wie bei *aṣ-ṣamad*, eine dieser Deutungen auch vor den Maßstäben historisch-kritischer Philologie bestehen kann,<sup>37</sup> scheint hier einfach ein sekundäres Anwachsen der exegetischen Tradition vorzuliegen und keine echte Diskontinuität zwischen Koran und Exegese. Anders steht es dagegen mit Ausdrücken, deren plausibelste Interpretationen in den Kommentarwerken gar nicht auftauchen, oder mit solchen Fällen, in denen die islamischen Erklärungsversuche nicht überzeugen, sich aber auch nicht durch eine einleuchtende Alternative ersetzen lassen, etwa im Falle der manchen Koransuren voranstehenden Siglen.<sup>38</sup> Hier liegen offenbar echte mikrostrukturelle „Verständnislücken“<sup>39</sup> vor, für die Crone zu Recht eine Erklärung einfordert. Sie selbst will diese hermeneutische Widerständigkeit des Koran damit erklären, dass es sich beim Koran nicht, wie es die traditionelle Sichtweise will, um einen von Anfang an präsenten Gründungstext handelt, auf dessen Grundlage sich dann die weitere islamische Tradition organisch ausbildet, sondern um einen von außen in die islamische Tradition importierten Fremdkörper, mit dem die Exegeten nur notdürftig zurechtkamen.

Crones eigentlicher argumentativer Trumpf sind gleichwohl nicht sprachliche Verständnislücken allgemeiner Art, sondern speziell Diskontinuitäten zwischen koranischem und nachkoranischem Recht. Im Rahmen des konventionellen Paradigmas der Koranogenese stellte der Text ja schon vor den arabischen Eroberungen die Heilige Schrift des entstehenden Islam dar; sollte man dann nicht erwarten, dass man sich in Fragen des rechten Verhaltens auch durchgängig an ihm orientierte? Crone nimmt hier Joseph Schachts These von der weitgehenden Irrelevanz des Koran im frühen islamischen Recht auf.<sup>40</sup> Nun ist diese Meinung in ihrer kategorischen Allgemeinheit sicherlich nicht mehr haltbar: Harald Motzkis Analyse des *Muṣannaf* des ‘Abdarrazzāq zeigt, dass sich zumindest in Einzelfällen bereits bei dem mekkanischen Rechtsgelehrten ‘Aṭā’ b. Abi Rabāḥ (gest. 732) koranexegetische Argumentationen finden, die z. T. aus mehreren Ableitungsschritten bestehen.<sup>41</sup> Dennoch hat

37 Vgl. als Beispiel die Argumentation in Rubin, „*Al-Ṣamad*“.

38 S. hierzu Bauer, „Anordnung“, und Goosens, „Ursprung und Bedeutung“.

39 Der Ausdruck („gap in comprehension“) stammt von Daniel Madigan (*Self-Image*, 51).

40 Crone, „Two Legal Problems“, 10; vgl. Schacht, *Origins*, 224: „It is true that a number of legal rules, particularly in family law and law of inheritance, not to mention cult and ritual, were based on the Koran from the beginning. But the present chapter will show that apart from the most elementary rules, norms derived from the Koran were introduced into Muhammadan law almost invariably at a secondary stage.“

41 Motzki, *Anfänge*, 98–106 (zu ‘Aṭā’ vgl. *GAS*, Bd. 1, 31). Dass es sich um Einzelfälle handelt, machen die statistischen Angaben auf S. 127 deutlich. – Motzkis Plädoyer für die Echtheit der im *Muṣannaf* des ‘Abdarrazzāq erhaltenen ‘Aṭā’-Traditionen, welches ich insgesamt für überzeugend halte, beruht wesentlich auf statistischen Beobachtungen zur *isnād*-Struktur: Jede der drei von ‘Abdarrazzāq verwendeten Hauptquellen (Ma‘mar, Ibn Ġuraiġ, aṭ-Ṭaurī) weist eine so

Schacht eine Reihe von Fällen lokalisiert, in denen die frühe Rechtstradition von relativ unmissverständlichen koranischen Regelungen abgewichen ist und z. T. nachträglich koranisiert wurde. Es lohnt sich, die einschlägigen Beispiele, auf die Crone nur summarisch verweist, hier im Einzelnen anzuführen und zu ergänzen, um die volle Schlagkraft ihres Arguments sichtbar zu machen (ich pointiere die von Schacht herausgearbeiteten Sachverhalte dabei im Sinne Crones).

Zwei besonders offensichtliche Fälle sind die Bestrafung von Ehebruch durch Steinigung, die in klarem Widerspruch zu Q 24:2 steht,<sup>42</sup> und die Nichtanerkennung schriftlicher Dokumente als Beweismittel, die Q 2:282 widerspricht.<sup>43</sup> Schacht nennt darüber hinaus u. a. die folgenden Dissonanzen:

- Der prominente Gelehrte Auzā‘ī (gest. 774) soll die mit Q 8:41 konfligierende Rechtsmeinung vertreten haben, dass jemand, der einen Feind im Einzelkampf tötet, die gesamte Beute für sich behalten dürfe;<sup>44</sup>
- der Qāḍī Tauba b. Nimr (amtierte 115–120 A. H.) soll bei dem Versuch, im Einklang mit dem Wortlaut von Q 2:241 (*wa-li-l-muṭallaqāti matā’un bi-l-marūfi* ...) jeder geschiedenen Frau eine Versorgung zukommen zu lassen, auf unüberwindlichen Widerspruch gestoßen sein;<sup>45</sup>
- im Gegensatz zu Q 2:282, wo als Zeugen zwei erwachsene Männer oder aber ein Mann und zwei Frauen gefordert werden, wurde bei körperlichen Verletzungen unter Minderjährigen auch deren Zeugnis anerkannt;<sup>46</sup>
- ohne Rückhalt in den relevanten Koranstellen Q 2:236 und 33:49 wurde einer Braut, deren Mann vor Vollzug der Ehe und ohne einen *ṣadāq* festgelegt zu haben starb, das Recht auf eine Morgengabe in der bei ihrem Stand üblichen Höhe zugestanden;<sup>47</sup>

individuelle *isnād*-Struktur auf, dass es unwahrscheinlich ist, „daß ein Fälscher, der Materialien ordnet und mit falschen Etiketten versieht, solche stark voneinander differierenden Einheiten zustande brächte“ (ebd., 56 ff.; mit ähnlichen Argumenten arbeitet Motzki sich dann von ‘Abdarrazzāq über Ibn Ġuraiġ bis zu ‘Aṭā’ b. Abi Rabāḥ zurück).

42 Vgl. Burton, *Collection*, 72 ff.; ders., „Law and exegesis“.

43 Schacht, *Origins*, 188.

44 Ebd., 70 f.

45 Ebd., 101. Das Recht der Geschiedenen auf eine solche Abfindung ging in den medinensischen Rechtsbestand ein und wird in Māliks *Muwaṭṭa* unmißverständlich festgeschrieben (Bd. 2, S. 85 = Kap. 15.17: *mā ġā’a fī mu’at aṭ-ṭalāq*). Der von Schacht angeführte Bericht al-Kindīs (gest. 961; s. ders., *Governors*, 334) zeigt, dass diese medinensische Position eine relativ spät eingeführte Neuerung sein muss.

46 Schacht, *Origins*, 218. Die Anerkennung der *ṣahādat aṣ-ṣibyān* findet sich auch noch im *Muwaṭṭa* (Bd. 2, 268 = Kap. 22.7 *al-qadā’ fī ṣahādat aṣ-ṣibyān*), wurde jedoch Schacht zufolge im irakischen Recht „for systematic reasons and in strict interpretation of the Koranic requirement“ aufgegeben.

47 Schacht, *Origins*, 227. Im Ḥiġāz setzte sich wohl sekundär die dem koranischen Wortlaut entsprechende Position durch, dass die Frau in diesem Fall kein Anrecht auf einen *ṣadāq* habe (vgl. *Muwaṭṭa*, Bd. 2, 31 = Kap. 14.3 *mā ġā’a fī ṣ-ṣadāq wa-l-ḥibā*).

- im Widerspruch zu den Versen 65:1.6, welche der geschiedenen Frau ein Recht auf Wohnung (*sukna*) im Haushalt ihres Mannes einräumen, scheint es noch in der späten Umayyadenzeit üblich gewesen zu sein, dass sie das Haus sofort zu verlassen hatten.<sup>48</sup> Zu diesem letzten Punkt hat Gerald Hawting eine detaillierte Analyse der Debatte um *sukna* und *nafaqa* (Unterhalt) vorgelegt, in der er wahrscheinlich machen kann, dass der genaue Wortlaut von Q 65:6 in der Tat erst sekundär in die Diskussion eingeführt wurde und bereits bestehende Rechtspositionen nur nachträglich mit dem betreffenden Vers harmonisiert worden sind.<sup>49</sup>

Zu den von Schacht angeführten Fällen ließe sich auch die Debatte um die Verkürzung des Gebets auf Reisen anführen: Die generelle Akzeptanz einer solchen Verkürzung widerspricht Q 4:101, wo die Gebetsverkürzung auf Reisen nur bei einem drohenden Angriff erlaubt wird; der genaue Wortlaut von Q 4:101 wird offenbar erst nachträglich zur Kenntnis genommen und mit einer bereits bestehenden Praxis der Gebetsverkürzung harmonisiert.<sup>50</sup> Ein letztes einschlägiges Beispiel besteht schließlich in der von Paret wahrscheinlich gemachten nachträglichen Harmonisierung von Q 5:6, wo ursprünglich nur das Überstreichen (*mash*) der Füße gefordert wurde, mit der Praxis der Fußwaschung durch die Lesung *wa-arḡulikum* statt *wa-arḡulakum*.<sup>51</sup>

Für Crone sind solche Dissonanzen zwischen Koran und frühem Recht unvereinbar mit der traditionellen Annahme, der Koran haben den Muslimen spätestens seit dem Kalifat ʿUtmāns in seiner heutigen Textgestalt vorgelegen. Denn wie hätten die Muslime im Besitz einer Heiligen Schrift mit offenkundig gesetzgeberischen Elementen sein können, ohne zugleich auch deren praktische Verbindlichkeit anzuerkennen?<sup>52</sup> Crone selbst hält diese Frage nicht für beantwortbar und schließt, die arabischen Eroberer könnten bis Ende des siebten Jahrhunderts noch nicht im Besitz des Koran gewesen sein.

48 Schacht, *Origins*, 197 f.

49 Hawting, „Role of Qurʾān and Ḥadīth“.

50 Dies geschah (1) dadurch, dass man den ersten Teil von Q 4:101 (*wa-id ʿarabtum fi l-ardi falaisa ʿalaikum ḡunāhun an taqsurū mina ṣ-ṣalāti*) als ursprünglich eigenständige Offenbarungseinheit ansah, (2) dass man eine alternative Lesung des Verses entwickelte, oder (3) dass man die generelle Zulässigkeit der Gebetsverkürzung auf eine prophetische *sunna* gründete (s. Burton, *Introduction*, 59 ff.); eine weitere Rechtfertigungsstrategie bestand darin, (4) dass man die Wendung *muḥalliḡina ruʿusakum wa-muqaṣṣirīna* aus Q 48:27 nicht im Sinne von „eure Köpfe schierend oder [das Haar darauf] stutzend“ deutete, sondern das Wort *muqaṣṣirīna* auf die „Verkürzung“ des Gebets bezog (ebd., 62). – Das Beispiel entnehme ich Burton; mir ist jedoch nicht klar, wie es zu seiner Kritik an Schachts „inclination to minimise the role of the Quran“ (ebd., xxiv) passt, m. E. wie die anderen obigen Fälle eher das Gegenteil von Burtons eigener Theorie, ein Großteil des Ḥadīṡ sei koranexegetischen Ursprungs (vgl. ebd., 181), beweist: Die koranische Regelung der Gebetsverkürzung ist hier offensichtlich erst in einem sekundären Stadium der Debatte genauer zur Kenntnis genommen worden.

51 Paret, *Kommentar*, 115 f.

52 Crone, „Two Legal Problems“, 14, gegen Burtons These, der Koran sei erst um 800 als Gesetzquelle anerkannt worden, habe aber bereits seit dem Tode Muḥammads vorgelegen.

### Der Koran als phatische Rede

Die obigen Anomalien sind jedoch, wie dieser Abschnitt zeigen soll, keine zwingenden Gründe, das konventionelle Szenario der Korangenesse aufzugeben, sondern lediglich Indizien dafür, dass die Funktion des Koran im frühen Islam nicht der Erwartung Crones entspricht, die Muslime hätten den Koran sofort systematisch als Gesetzesquelle ausgewertet und sich für eine lückenlose semantische Durchdringung ihrer Heiligen Schrift interessieren müssen. Tatsächlich dürfte die primäre Rolle, die der Korantext zumindest im ersten Jahrhundert A. H. gespielt hat, anderswo liegen. S. D. Goitein hat darauf hingewiesen, dass der Islam, anders als Judentum und Christentum, keine umfangreiche liturgische Literatur hervorgebracht hat und schließt daraus, dass diese Funktion von Anfang an im Wesentlichen vom Koran erfüllt wurde.<sup>53</sup> Nimmt man nun an, dass dieser rituell-devotionale Gebrauch nicht nur *eine*, sondern *die* vorrangige Funktion des Korantextes darstellte, so werden etwa die mikrostrukturellen Verständnislücken, auf denen Crone so sehr insistiert, ohne weiteres erklärbar: Genauso wie ein deutscher Muttersprachler, der im Radio ein englisches Lied hört, häufig nur einzelne Schlagworte aufnimmt, so könnte der Koran als Rezitationstext – der zudem schon früh kantiliert worden sein dürfte – zunächst nur punktuell semantisch wahrgenommen und erst zu einem späteren Zeitpunkt auch *in toto* Gegenstand interpretativer Nachfrage gemacht bzw. semantisch ‚fokussiert‘ worden sein. Gerade Texte, denen eine besondere Sakralität oder gar eine sakramentale Wirksamkeit zugesprochen wird, müssen, wie John Barton und William Graham hervorgehoben haben, nicht primär als Informationsträger angesehen werden – sie können ihren Hörern sogar gänzlich unverständlich sein, auch wenn dies im Falle des frühislamischen Korangebrauchs sicherlich nicht oder nur eingeschränkt der Fall war.<sup>54</sup>

53 Goitein, *Studies*, 88. – Im Anschluss an Neuwirth weist Saleh auf die relativ marginale Bedeutung des Koran im islamischen Gebetsritual hin: „The Qurʾān is thus in a paradoxical situation: it is the basis of the newly founded community, but it has a marginal position in the rituals and does not figure greatly in the cultus of the new Islamic piety“ (Saleh, *Formation*, 63). Das ist jedoch, wie Neuwirth deutlich macht, nur die halbe Wahrheit: „Seinen liturgischen Platz hat der Koran in seiner unversehrten Form daher vielmehr in der privaten Frömmigkeit, etwa in der ausgiebigen Rezitation an den einzelnen Ramadan-Tagen, für die eigens mit einer Portionierung des Gesamttextes in Dreißigstel vorgesorgt ist, wie auch bei der Gestaltung wichtiger Übergangsriten, bei Beschneidung, Hochzeit und Totengedenken [...]“ (Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 79). Den Korangebrauch der Frühzeit wird man sich grundsätzlich ähnlich vorzustellen haben (was natürlich nicht voraussetzt, dass etwa die *ḡuz*-Einteilung bereits von Anfang an vorhanden war). Wenn ich deshalb im Folgenden vom Gebrauch des Koran als Rezitationstext spreche, so schließt dies nicht nur das vorgeschriebene Gebetsritual ein, sondern vor allem auch solche nicht-obligaten Andachtsübungen; ich versuche, dies u. a. dadurch deutlich zu machen, dass ich gelegentlich das Doppelwort „rituell-devotional“ verwende. Im Gegensatz zu Saleh gehe ich deshalb davon aus, dass *diese* Funktion des Korantextes zu keinem Zeitpunkt umstritten oder gar gefährdet war.

54 Graham, *Written Word*, 110 ff.; Barton, *Spirit*, 107 f.; s. den von Graham referierten Bericht über einen malaiischen Rezitationslehrer, der den Korantext korrekt reproduzieren konnte, ohne ihn zu verstehen (Graham, *Written Word*, 103 f.). Vgl. Jan Assmanns weiter oben referierten

Hilfreich für ein Verständnis dieses Phänomens ist der von Barton und Madigan adaptierte Begriff der *phatischen Kommunikation*,<sup>55</sup> d. h. sprachlicher Interaktion, deren Sinn für die Beteiligten nicht primär in der Übermittlung spezifischer Informationen liegt, sondern mittels derer sich zwei Personen (also etwa auch Gott und Mensch) ihrer wechselseitigen Beziehung vergewissern:

One might say that the principal function of the Qur'ān was to stand more as a reminder and as evidence *that* God had addressed the Arabs than as the complete record of *what* God had, or has, to say.<sup>56</sup>

Die Funktion des Koran als ‚phatische Rede‘ zu beschreiben, bedeutet deshalb nicht, seine weitgehende Unverständlichkeit für die frühen Muslime anzunehmen, sondern lediglich, dass ein genaues Mitverstehen des Textes nicht von vorrangiger Wichtigkeit war. Gerade die präsumierte göttliche Provenienz des Koran könnte deshalb in vielen Situationen, in denen frühe Muslime den Koran hörten oder selbst rezitierten, ein Grund dafür gewesen sein, nicht systematisch über die Verstehensinseln hinauszufragen, die der Text zumindest für arabische Muttersprachler zweifellos aufwies: Die allgemeine Tatsache, dass man hier mit der wörtlichen Rede Gottes konfrontiert war, überwog ihren konkreten Informationsgehalt.<sup>57</sup> Martin Lings hat vermutet, dass die frühen kufischen Korankodizes mit ihrem schwer lesbaren und häufig nur aus wenigen Zeilen pro Seite bestehendem Schriftbild weniger zum Zwecke tatsächlicher Lektüre als vielmehr *tabarrukan*, „um des Segens willen“, geschrieben wurden und man sie „wie Andachtsbilder“ kontemplierte.<sup>58</sup> Auch bei der rituellen oder devotionalen Rezitation des Koran dürfte – zumal wenn diese die Form einer Kantilene annahm! – vor allem der sakramentale Charakter des Koran im Vordergrund gestanden haben, so dass es zu einer partiellen Suspension seiner Semantizität kommen konnte: Der informationale Gehalt des Textes gerät ‚außer Fokus‘, weil, wie Madigan schreibt, das *Dass* göttlicher Rede fundamental wichtiger war als das *Was* ihres konkreten Inhalts.<sup>59</sup>

Begriff des „heiligen Textes“ (Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 94 f.).

55 Vgl. gr. *phatos*, Verbaladjektiv zu *phēmi*, „sprechen, sagen“.

56 Madigan, *Self-Image*, 52; vgl. Barton, *Spirit*, 128.

57 Unabhängig von Madigan geht interessanterweise auch der *fiqh*-Forscher Jonathan Brockopp davon aus, dass die islamischen Neukonvertiten den Koran zunächst vor allem als Gebetstext und nicht als einen im Detail zu konsultierenden Maßstab rechten Verhaltens übernahmen: „To summarize, it is my theory that the Qur'ān was revealed and collected within the Prophet's lifetime or shortly thereafter, but that this collection was driven by the role of the Qur'ān in ritual and devotional recitation, not as a legal text. Like Arabic poetry, the words of the Qur'ān were memorized and chanted, maintaining their distinctiveness in the face of conquest and expansion. Leaders were chosen along tribal, not religious, criteria, and no institution existed that could have interpreted and enforced Qur'ānic norms even if the leaders desired it.“ (Brockopp, *Early Mālikī Law*, 123.)

58 Lings, *Art*, 16; Schimmel, „Schriftarten“, 199.

59 Es ist möglich, dass sich die in der *miḥna* al-Ma'mūns unter Beweis gestellte Weigerung Aḥmad b. Ḥanbals und anderer Traditionalisten, den Koran als „geschaffen“ zu bezeichnen, aus

Auf der Grundlage eines solchen Szenarios wären der von Crone herausgestellte „exegetische Gedächtnisverlust“<sup>60</sup> bzw. die partiellen Verstehenslücken der frühen Exegese ohne weiteres im Rahmen der konventionellen Korandatierung erklärbar: Das Wissen der Prophetengenossen um die Bedeutung bestimmter Ausdrücke und Wendungen wurde einfach nicht in dem zu seiner Konservierung erforderlichen Maße nachgefragt, weil man es für die Verwendung des Koran als Rezitationstext nicht benötigte; und auch eigentlich unmissverständliche Bestimmungen wie Q 24:2 (Bestrafung von Ehebrechern durch Auspeitschen) oder Q 2:282 (Schriftlichkeitsgebot) entfalteten keine normative Wirkung, da man – sobald sich einmal entgegengesetzte Gepflogenheiten herausgebildet hatten – ihren verhaltensregulierenden Anspruch im Rahmen eines primär devotionalen Korangebrauchs gut überhören konnte.<sup>61</sup> Statt an den Koran dürfte man sich als Quelle praktischer Orientierung eher an die zahlreichen Überlieferungen gehalten haben, die prominenten Frommen, Prophetengenossen oder gar Muḥammad selbst zugeschrieben wurden und die aufgrund ihrer späteren Entstehung auf sehr viel unmittelbare Weise zu den Fragen und Anliegen der nachprophetischen Gemeinde sprachen.<sup>62</sup>

Es ist deshalb durchaus wahrscheinlich, dass die nachprophetische Entbettung des Korantextes, seine Herauslösung aus seinem medinensischen Entstehungsmilieu im Zuge des Übergangs zur multipolaren Gemeinde der Expansionszeit, zunächst einen partiellen Verlust jener praktischen Maßgeblichkeit zur Folge hatte, die der Text vor 632 besessen haben muss. Vielen Neumuslimen dürfte insofern zunächst

einer Erfahrung der Koranrezitation als einem zutiefst sakralen Geschehen speist. Madelung hat gezeigt, wie das Unbehagen früher Traditionalisten gegenüber der Doktrin von der Geschaffenheit des Koran erst im Zuge der *miḥna* zu einer Theologisierung gedrängt wird und die Gestalt einer expliziten *Lehre* von der Ungeschaffenheit des Koran annimmt (Madelung, „Origins“, 513 ff.). Der eigentliche Ursprung der Ungeschaffenheits-Position scheint also kein theologischer zu sein, sondern die theologische Position artikuliert nur eine vorgängige Intuition, die vielleicht mit der Rolle des Koran als phatischer Rede, als einem sakramentalen Klanggebilde, zu tun hat.

60 Crone, „Two Legal Problems“, 9.

61 Vgl. Christopher Melcherts Formulierung der Koran sei „not primarily a collection of propositions to be looked up but a liturgy to be recited“ gewesen (Melchert, „Ibn Mujāhid“, 16 f.).

62 S. Bulliets Vermutung einer „relative unimportance of the Qur'ān as a source of guidance in early Islam when compared to the Companions – the fount of *ḥadīth*.“ (Bulliet, *Islam*, 31). Eine unterschwellige Konkurrenz zwischen Koran und Ḥadīṭ liegt auch einem Teil der in Goldziher, „Kämpfe“, präsentierten Überlieferungen zugrunde, etwa 'Umars angeblicher Bezeichnung der *aḥādīṭ* als einer *maṭnātun ka-maṭnāti ahli l-kitābi* und seiner Befürchtung, die Niederschrift von Prophetentraditionen könne zu einem „Verlassen“ des Koran führen (Goldziher, „Kämpfe“, 865 f.). Solche Überlieferungen deuten möglicherweise weniger auf „Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṭ“ hin, wie Goldzihers Titel lautet, sondern in ihnen scheint es eher um die Stellung des *Koran* zu gehen, der gegenüber einem deuterokanonischen Korpus von ohne jede hermeneutische Anstrengung zur nachprophetischen Gemeinde sprechenden Textvignetten ins Hintertreffen zu geraten drohte; man versuchte deshalb, den Vorrang des Koran durch die von Goldziher gesammelten Überlieferungen zu stützen und betonte als „Alleinstellungsmerkmal“ des Koran etwa seine alleinige Schreibwürdigkeit.

gar nicht bewusst gewesen sein, welche Strafe der Koran für Ehebrecher vorsieht oder wie er die rechtliche Verbindlichkeit schriftlicher Dokumente bewertet – zumal es sich bei den Gläubigen der Frühzeit noch nicht um literate Religionsexperten, sondern um nomadische Stammeskrieger handelte: *šağalanī l-ğihādu ‘an ta‘allumi l-qur‘ān*, soll Ḥālid b. al-Walīd seine spärlichen Korankenntnisse entschuldigt haben.<sup>63</sup> Außerdem erfreuten sich vermutlich nicht alle Textteile des Koran gleicher Beliebtheit: So tadeln verschiedene Überlieferungen das Hin- und Herspringen zwischen Versen aus verschiedenen Suren (*yaqra‘u mina s-sūrati āyataini tumma yada‘uhā wa-ya‘huḍu fī ġairihā tumma yada‘uhā wa-ya‘huḍu fī ġairihā*), ja sogar zwischen Teilversen (*an yaqra‘ū ba‘da l-āyati wa-yada‘ū ba‘dahā*), und implizieren so, dass es durchaus ‚tote Winkel‘ im Text gegeben haben mag, die nur selten rezipiert wurden und folglich auch erst später in die halachische Debatte eingedrungen sein werden.<sup>64</sup> Welche Rolle der Korantext für die Mehrheit der frühen Muslime *de facto* spielte, zeigt sich deshalb eher an Grahams Befund, der Ausdruck *qur‘ān* komme im Ḥadīṭ vorrangig im Zusammenhang mit der *ṣalāt* oder sonstigen Andachtsübungen vor.<sup>65</sup>

Aufschlussreich ist darüber hinaus auch die Überlieferung, Sure 8 sei als eine Art Schlachtlied in Gebrauch gewesen.<sup>66</sup> Denn neben seiner rituell-devotionalen Rolle dürfte der Koran auch als Sinnbild islamischer Identität in Abgrenzung von den alteingesessenen Monotheisten fungiert haben. Gerade der frühe Islam zeichnete sich ja (in deutlicher Spannung zum Koran!) durch ein ausgeprägt kollektivistisches Religionsverständnis aus,<sup>67</sup> und nur vor diesem Hintergrund wird verständlich, wa-

63 Abū ‘Ubaid, *Faḍā’il*, 95 f. (Nr. 25.3). Vgl. auch die Belege von Nöldeke / Schwally für die mangelnde „Bibelfestigkeit der beduinischen Soldateska des jungen Islam“ (*GQ*, Bd. 2, 7 f.).

64 Abū ‘Ubaid, *Faḍā’il*, 96 (25.5, 25.7). S. auch ebd., 95 (Nr. 25.1). Vgl. Bulliet, *Islam*, 29: „[I]t is hard to imagine that the hundreds of thousands of mostly illiterate, geographically dispersed Arabs who identified themselves as Muslims knew much more about the Quran than a few favorite passages and prayers, or certain selected verses that were reiterated as proof texts in political and doctrinal disputes.“

65 „The predominant context in which the word occurs is that of the performance of either the formal worship rite (*ṣalāt*) or personal devotion and prayer. [...] the recitative texts as a genre [...] seem to have had their original *Sitz im Leben* more in liturgical and devotional life than in the arenas of legal, social, political, or doctrinal matters.“ (Graham, *Written Word*, 94 f.). Dies zeigt sich u. a. daran, dass der Ausdruck *qur‘ān* in zahlreichen *ḥadīṭ*-Überlieferungen noch einen verbalen Sinn („Rezitation“, „Lesung“) hat, obwohl sich das Wort natürlich inzwischen auch als Buchtitel eingebürgert hatte („der Koran“); s. Graham, „Earliest Meaning“, und ders., *Written Word*, 93 f.

66 Vgl. Hinds, „Kūfan Political Alignments“, 358.

67 *TG*, Bd. 1, 8: „Mitgliedschaft in der Gemeinde [...] ist die älteste Form islamischer Soteriologie. Der Einzelne ging ganz in der Gemeinde auf; ein individuelles Sündenbewusstsein bestand noch nicht [...].“

68 S. die luzide Analyse bei Crone, *Political Thought*, 21 ff. Vgl. auch Watts Begriff der „charismatischen Gemeinschaft“ (Watt, *Political Thought*, 56 f.), der m. E. jedoch weniger auf die Ḥārīğiten mit ihrer Betonung der Unerläßlichkeit individueller Bewährung anwendbar ist als auf umayyadische Legitimisten und die Anhänger ‘Alīs.

rum im frühen Islam die Imāmats-Frage von alles überragender Wichtigkeit sein konnte: Die Legitimität des Imām garantierte das soteriologische Charisma der Gemeinde, an dem der Einzelne partizipieren musste, um des Heils teilhaftig zu werden;<sup>68</sup> auf der Heilsverantwortung des Einzelnen, aus der sich die Befragung des Koran auf die Normen islamischer Orthodoxie und Orthopraxie letztlich speist, insistierten allererst Qadariten und Ḥārīğiten.<sup>69</sup> Im Rahmen eines primär vom Heilscharakter der Gemeinschaft ausgehenden Denkens dürfte es deshalb weitaus näher gelegen haben, im Koran vor allem ein „Symbol islamischer Identität“<sup>70</sup> zu erblicken. Die Verwendung von Koranzitaten im Felsendom als einem Ausdruck des islamischen Suprematieanspruchs gegenüber den etablierten Monotheisten oder die Funktion von Sure 8 als Schlachtlied könnte deshalb mindestens so repräsentativ für den frühislamischen Korangebrauch sein wie der selektive Einbezug von Einzelversen in dogmatische und rechtliche Diskussionskontexte (s. u.).<sup>71</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen lassen sich Crones Anomalien durchaus in das konventionelle Szenario der Koranentstehung integrieren: Die Hypothese, der Koran habe im frühen Islam zunächst vor allem als phatischer Rezitationstext und als Symbol islamischer Identität fungiert, kann verständlich machen, warum die zweifellos vorhandene Korankenntnis der Prophetengenossen für die Rolle des Textes in der nachprophetischen Gemeinde nicht unabdingbar war. Das konventionelle Szenario der Koranentstehung ist also dann – und m. E. nur dann! – gegen Crone zu verteidigen, wenn man annimmt, dass es im frühen Islam nicht nur zu einem partiellen exegetischen *Informationsverlust*, sondern auch zu einem gewissen *Funktionsverlust* des Koran gekommen ist. Während der Koran in der medinensichen Gemeinde sowohl als Kanon als auch als Rezitationstext fungiert hatte, ging die erste Komponente aufgrund der Entbettung des Textes nach 632 zunächst zurück; erst allmählich kam es zu seiner semantischen Neuerschließung durch die nachprophetische *umma*. Die rituell-devotionale Verwendung des Textes stellte gleichsam das invariante Fundament dar, auf dem seine Semantizität zunächst ‚außer Fokus‘ und dann allmählich wieder ‚in Fokus‘ geraten konnte. Insbesondere Tilman Nagel hat auf die strukturelle Verschiedenheit der koranischen und der nachprophetischen Religiosität hingewiesen, die er respektive als „Kampfgemein-

69 S. Nagel, *Theologie*, 55, zur Betonung der individuellen Heilsverantwortung durch Qadariten und Ḥārīğiten; vgl. *TG*, Bd. 1, 20–23.

70 So der Titel eines Abschnitts in *TG*, Bd. 1, 9 ff., der jedoch nur auf die Inschrift im Felsendom, nicht auf den Koran im Allgemeinen eingeht.

71 Donner vermutet, dass die frühe Gemeinschaft der „Gläubigen“ erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts A. H. eine distinkte konfessionelle Identität als Muslime entwickelt habe (Donner, *Narratives*, 99, Anm. 1). Dies würde bedeuten, dass eine vorrangig die Abgrenzung von Juden und Christen betonende Perspektive auf den Koran erst in die Zeit ‘Abdimaliks fiel, also ebenfalls keine Grundgegebenheit der frühen islamischen Geschichte wäre. Ob diese Vermutung Donners haltbar ist und wie sie sich zum von van Ess konstatierten Kollektivcharakter der frühislamischen Soteriologie verhält, bedarf m. E. noch genauerer Prüfung; auch ihre Richtigkeit würde jedoch nicht notwendigerweise die hier vertretene These eines im frühen Islam dominierenden nicht-semantischen Korangebrauchs gefährden.

schaft der Gläubigen“ und als islamische „Ritenfrömmigkeit“ beschreibt,<sup>72</sup> entsprechend sei die „Einpassung des Korans in den ‚Islam‘“ keine Selbstverständlichkeit gewesen, sondern habe eine interpretative Aneignungsleistung erfordert. Während Nagel jedoch davon ausgeht, die grundsätzliche Semantizität des Koran sei über diese Transformation hinweg konstant geblieben,<sup>73</sup> halte ich es für unumgänglich, auch hier mit einer Verschiebung zu rechnen. Legt man dabei den im ersten Kapitel entwickelten Kanonbegriff zugrunde, so stellt sich die frühislamische Koranrezeption als Prozess der Rekanonisierung eines nach 632 partiell dekanonisierten – d. h. auf seinen liturgisch-devotionalen Gebrauch reduzierten – Textes dar.

#### Frühe Belege für einen semantischen Korangebrauch in Theologie und Recht

Das im letzten Abschnitt in Anlehnung an Madigan und Brockopp entworfene Szenario bedarf gleichwohl einer Reihe von Ergänzungen und Einschränkungen: Auch wenn der Koran in den ersten Jahrzehnten nach Muḥammads Tod primär als Rezitationstext und als mündlich und kalligraphisch reproduziertes Symbol islamischer Identität in Gebrauch gewesen sein dürfte, so dokumentieren die Quellen doch immer wieder auch einen eindeutig semantischen Umgang mit dem Text, der ihn mit dogmatischen oder halachischen Positionen verknüpft. Dass der Koran also in den ersten 100 bis 150 Jahren nach dem Propheten *nur* ein phatisch fungierender Rezitationstext gewesen sein soll, ist wenig plausibel (und wird so auch nicht von Madigan und Brockopp behauptet). Anstatt die entsprechenden Quellen in Gänze als spätere Rückprojektionen zu diskreditieren, soll hier der Versuch unternommen werden, innerhalb des oben präsentierten Szenarios auch einen solchen inhaltlich orientierten Korangebrauch zu akkommodieren.

Eine gewisse Verstehensleistung dürfte bereits bei der bloßen Reproduktion des Textes in der Rezitation im Spiel gewesen sein: Denn aufgrund der defektiven Orthographie frühislamischer Koranhandschriften im Küfī-Duktus,<sup>74</sup> in denen Kurz-

72 Vgl. Nagel, „Inschriften“, 347 f.

73 Vgl. Nagel, *Medinensische Einschübe*, 19: „Die Unvollkommenheit der koranischen Erzählweise nötigt uns vielmehr zu dem Schluß, daß die ‚Lesung‘ nur zusammen mit den Nachrichten existiert hat, die eben diese ‚Lesung‘, das einende Band der neuen Gemeinschaft, auch ihrem Inhalt nach durchschaubar machten.“ – Bereits die Eigenart der von Nagel gesammelten islamischen Traditionen über medinensische Einschübe lässt diese Feststellung fraglich erscheinen. So neigen diese Überlieferungen dazu, Koranverse über die „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitāb*) prinzipiell als medinensische Einschübe zu identifizieren: Weil man sich im nachkoranischen Islam nicht mehr vorstellen konnte, dass die „Schriftbesitzer“ und insbesondere die Juden in der mekkanischen Periode einmal als positiv gewertete Beglaubigungsinstanz der koranischen Verkündigung fungiert haben könnten, wird jede Bezugnahme auf sie automatisch als *gegen* sie gerichtete *Polemik* gewertet und – weil eine solche Polemik die Anwesenheit des Gegners zu erfordern scheint – nach Medina gesetzt. Es handelt sich hierbei offensichtlich nicht um eine authentische historische Überlieferung, die von Anfang an mit dem Korantext weitergegeben wurden, sondern um sekundäre exegetische Spekulationen.

74 Zu frühen Koranhandschriften und der Frage nach der chronologischen Entwicklung der Schriftform vgl. allg. Blair, *Islamic Calligraphy*, 101–140.

und meist auch Langvokale nicht notiert werden und sehr häufig auch konsonantische Diakritika (z. B. die Punkte über oder unter dem Schriftzug, die bei einem Häkchen in Mittelstellung zur Unterscheidung von *bāʾ*, *tāʾ*, *ṭāʾ* und *nūn* dienen) fehlen,<sup>75</sup> lassen sich die graphisch notierten Informationen ohne eine minimale Deutungsleistung gar nicht zu einem vollständigen Text ergänzen. Keinesfalls konnte man den Korantext also einfach nur als Lautfolge, d. h. ohne jede Rücksicht auf seine sprachliche Bedeutung, reproduzieren; dies belegen auch die von Ignaz Goldziher zusammengestellten interpretativen Lesevarianten, die allesamt ein bestimmtes Mindestmaß an Textverständnis voraussetzen.<sup>76</sup> Dieses zur Rezitation erforderliche Verstehensminimum beschränkt sich jedoch auf die Identifikation einer bestimmten Menge mehrdeutiger Schriftzeichen mit einem zuvor mündlich memorisierten Text: Es handelt sich insofern eher um eine *Erinnerungs-* als um eine *Verstehensleistung*, die keineswegs eine weitergehende Reflexion auf die dogmatischen oder halachischen Implikationen einer Stelle oder auch nur auf die genaue Beschaffenheit im Koran erwähnter Ereignisse und Personen verlangte.

Ungleich wichtiger ist dagegen die Tatsache, dass in den verschiedenen politischen, dogmatischen und rechtlichen Debatten, die im frühen Islam geführt wurden, immer wieder auch einzelne Koranverse eine wichtige Rolle spielen. Ein frühes Beispiel hierfür ist das wohl noch vor 699 n. Chr. entstandene<sup>77</sup> Sendschreiben des Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728),<sup>78</sup> welches anhand von etwa hundert Koranzitaten versucht, die qadaritische Lehre von der menschlichen Willensfreiheit zu belegen bzw. zumindest mit dem Koran zu harmonisieren.<sup>79</sup> Es stellt offenbar den Versuch dar, eine möglichst vollständige Sammlung von Koranversen zusammenzustellen, die sich – gelegentlich allerdings erst durch ingeniose Ausdeutungen – irgendwie mit der qadaritischen Position in Verbindung bringen lassen.<sup>80</sup> Unter umgekehrten

75 S. *GQ*, Bd. 3, 255 (Defektivschreibung von -ā-), 257 f. (Diakritika), 261 ff. (Vokalzeichen); zur Defektivschreibung des Alif in den jemenitischen Manuskripten vgl. Puin, „Observations“, 108.

76 S. Goldziher, *Richtungen*, 3 ff.; vgl. auch Hamdan, *Koranlesung*, 227 ff.

77 So van Ess, *Anfänge*, 18.

78 Zu ihm vgl. *GAS*, Bd. 1, 30, 591.

79 Ediert in Ritter, „Studien“, 67–83; eine inhaltliche Analyse bietet Schwarz, „Letter“. Während prädestinatianische Positionen schon früh in Ḥadīṭ-Form gekleidet wurden (s. die Beispiele bei van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, 75 ff.), argumentierten die Verfechter der Willensfreiheit wohl von Anfang an stärker koranisch (ebd., 67, 184 f.). Obgleich der Grundansatz des Sendschreibens also älter ist, dürfte das Projekt einer möglichst umfassenden Zusammenstellung anti-prädestinatianischer Koranbelege doch ein relatives Novum dargestellt haben. – Michael Cook versucht, über eine Kumulierung niemals gänzlich auszuräumender Restzweifel die von van Ess verteidigte Datierung dieser und anderer früher theologischer Texte (u. a. Ḥasan b. Muḥammads *Kitāb al-irḡāʾ*) vor 700 in Zweifel zu ziehen und sie stattdessen in die späte Umayyadenzeit zu setzen. Motiv der im Einzelnen sehr gewundenen Argumentation ist, wie Cook redlicherweise zugibt, die Rettung der in *Hagarism* vorgelegten Geschichtsrekonstruktion, die mit van Ess' Datierung nicht vereinbar wäre (s. *Early Muslim Dogma*, 154).

80 Vgl. z. B. Ḥasans Gebrauch von Q 51:56 (*wa-mā ḥalaqtu l-ḡinna wa-l-insa illā li-yaʿbudūn/-ī*): Es wäre Gott nicht gemäß, ein Geschöpf zu einem bestimmten Zweck zu erschaffen und es dann (durch die Bestimmung bestimmter Menschen zum Ungehorsam) an der Erfüllung dieses

inhaltlichen Vorzeichen unternimmt auch Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyas Widerlegung der Qadariten den Versuch einer theologischen Auswertung des Koran.<sup>81</sup> Dabei stellen die stark koranbasierten Episteln Ḥasan al-Baṣrīs und Ḥasan b. Muḥammads in gewisser Hinsicht eher das Ende als den Anfang einer Entwicklung dar: Während sich die Prädestinatianer in der späten Umayyadenzeit immer mehr vom Koran auf das Ḥadīṭ verlagerten,<sup>82</sup> ging die Qadariya in den eher systematisch interessierten frühen *kalām* über; primär koranisch ausgerichtete Begründungsstrategien wurden irgendwann offenbar von beiden Seiten als ungenügend empfunden.<sup>83</sup> Die massive Heranziehung des Koran als dogmatischer Quelle, die sich in beiden Episteln beobachten lässt, blieb also in gewisser Hinsicht ein intensives, aber kurzes Intermezzo, was sich u. a. daran ablesen lässt, dass beide Texte kaum auf die eigentliche Koranexegese eingewirkt zu haben scheinen.<sup>84</sup>

Gleichwohl belegen die Sendschreiben Ḥasan al-Baṣrīs und Ḥasan b. Muḥammads, dass bereits gegen Ende des 7. Jahrhunderts zahlreiche Einzelverse von Intellektuellen auch auf ihren dogmatischen Gehalt befragt wurden; ansatzweise knüpfte sogar die theologische Begriffsbildung an den Koran an.<sup>85</sup> Diese Tatsache lässt sich durchaus mit der im letzten Abschnitt entwickelten Hypothese von einer vielfach phatischen Funktion des Korantextes vereinbaren: Der Korantext stellte ein Reservoir liturgisch reproduzierter Sprachelemente dar, deren Bedeutungspotential man unter bestimmten, z. T. sicherlich höchst kontingenten Bedingungen – wie ihrer Eignung für die Unterfütterung bestimmter politischer oder dogmatischer Positionen, ihrer Verbreitung im Rahmen von Gebetsritus und Andachtsübungen und dem subjektiven Koranwissen und Koraninteresse der beteiligten Diskutanten – aktualisieren konnte, aber eben nicht musste. Im Falle der von Ḥasan al-Baṣrī und für die Gegenseite von Ḥasan b. Muḥammad angeführten Koranstellen ist es zu einer solchen Aktualisierung gekommen, weil die eskalierende Debatte zwischen Prädestinatianern und Qadariten eine immer weiter ausgreifende Suche nach passenden Belegen begünstigte. Ich möchte diesen Vorgang, der in weiten Bereichen der früh-

Ziels zu hindern (arab. Text bei Ritter, „Studien“, 68). – Neben solchen im eigentlichen Sinne dogmatischen Belegen verwendet al-Ḥasan auch ‚Zierverse‘, die mehr rhetorische als argumentative Funktion haben, etwa wenn er Q 4:123 („Es geht nicht nach euren Wünschen“) auf die angebliche Verfälschung der islamischen Lehre durch seine Gegner bezieht (Ritter, „Studien“, 68). Eine ähnliche, d. h. vor allem rhetorische, Funktion haben koranische Zitate auch in den Briefen von ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib (gest. 750); s. hierzu die detaillierte Analyse in al-Qāḍī, „Impact“.

81 Text, Übersetzung und Kommentar in van Ess, *Anfänge*; vgl. ebd., 13 f., 30 f., zum Korangebrauch des Textes. Beide Texte dürften in etwa zur selben Zeit entstanden sein, da Ḥasan b. Muḥammad noch nicht auf das Sendschreiben Ḥasan al-Baṣrīs Bezug nimmt (ebd., 17 f.).

82 Van Ess, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie*, 181.

83 S. van Ess, *Anfänge*, 31.

84 Ebd., 25, zur Unkenntnis späterer prädestinatianischer Exegeten wie aṭ-Ṭabarī des Sendschreibens von al-Ḥasan b. Muḥammad.

85 So bezeichnen Ḥasan al-Baṣrī und Ḥasan b. Muḥammad „gut“ und „böse“ mit dem koranischen Begriffspaar *ḥudā* und *ḍalāla* (van Ess, *Anfänge*, 17).

islamischen Ideengeschichte auftritt, ‚semantische (Re-) Fokussierung‘ nennen: Die latente Bedeutungshaftigkeit des Korantextes, die in seiner phatischen Verwendung im Kontext devotionaler Kantilene ja nicht gänzlich abwesend ist, sondern lediglich ‚außer Fokus‘ gerät, tritt bei einzelnen Textelementen wieder in den Vordergrund und lässt diese außerkoranisches Diskursgut attrahieren. Für die betroffene Textstelle neigt sich damit die Balance vom *Dass* göttlicher Offenbarkeit wieder zum *Was* ihres konkreten Informationsgehalts.

Eine lokal begrenzte semantische Fokussierung einzelner Koranverse fand auch im frühen *fiqh* statt. Dass „fromme [Rechts-]Spezialisten“<sup>86</sup> wie Sa‘īd b. al-Musayyab (gest. 713)<sup>87</sup> oder ‘Aṭā’ b. abī Rabāḥ (gest. 732) ggf. (etwa bei Ehe- und scheidungsrechtlichen Fragestellungen) auch rechtlich relevante Koranpassagen in ihre Überlegungen einbezogen haben, ist wahrscheinlich,<sup>88</sup> auch wenn die Mehrzahl der offiziell von den Umayyaden ernannten Richter wohl nicht so verfahren und sich eher auf Gewohnheitsrecht stützten.<sup>89</sup> Die Gesamtzahl von Koranversen, die konkrete rechtliche Bestimmungen und nicht nur allgemeine moralische Appelle enthalten, ist nun allerdings relativ beschränkt und liegt sicherlich weit unter der im Islam üblicherweise angenommenen Zahl von 500 *aḥkām*-Versen.<sup>90</sup> Geht man davon aus, dass die Relevanz des Korantextes für das frühe Recht insgesamt geringer war als in klassischer Zeit – eine vorsichtige und vielleicht auch für Motzki akzep-

86 Diesen Ausdruck gebraucht Schacht, *Introduction*, 27.

87 Vgl. *GAS*, Bd. 1, 276.

88 Vgl. Motzki, *Anfänge*, 127, der in den über Ibn Ḡuraiḡ von ‘Aṭā’ überlieferten Rechtsüberlieferungen immerhin in 10% des Materials Koranbezüge ausgemacht hat.

89 S. *TG*, Bd. 2, 121 ff.

90 Goitein kritisiert eine Aussage von Count Ostorog, dass mit höchstens 500 von insgesamt 6236 Koranversen lediglich ein Zwölftel des Textes rechtsrelevant sei, indem er auf den sehr beträchtlichen Umfang mancher dieser Verse hinweist („Birth-Hour“, 24). Die Annahme von 500 *fiqh*-relevanten Koranversen ist jedoch, wie etwa Muqātil b. Sulaimāns *Tafsīr ḥamsi‘at āya min al-Qur‘ān* (vgl. den dritten Teil dieser Studie) zeigt, außerordentlich generös, da viele der dort angeführten Verse allenfalls eine ornamentale Relevanz für die betreffenden *fiqh*-Themen haben. Dies lässt sich auch folgendermaßen illustrieren: Der vom Koran am detailliertesten geregelte Rechtsbereich ist sicherlich der familienrechtliche Themenkomplex Ehe, Scheidung (inkl. Vorwurf des Ehebruchs), Stillen von Kleinkindern und Erbschaft; diese innerkoranische Prominenz des Familienrechts zeigt sich nicht zuletzt auch im *fiqh*, insofern z. B. von den etwas über fünfzig Koranzitaten im *Muwatta‘a* (nach Dutton, *Origins*, 62) nach meiner Zählung fast die Hälfte allein auf die beiden Bücher über *nikāḥ* und *ṣalāq* entfällt. Dieser Kernbereich des koranischen Rechts nun, dessen Diskussion sich in *fiqh*-Werken über Hunderte von Seiten hinzieht, macht nur ca. 2,5% des koranischen Gesamtkorpus aus (relevant sind vor allem die Verse Q 2:180–182.221–242, 4:7–12.15–25.32–35.176, 5:5.105.106, 24:2–9, 31:14, 33:49, 46:15, 58:2–4, 60:10.11, 65:1–7; in der von mir verwendeten Koran Ausgabe mit insgesamt ca. 9060 Zeilen belaufen sich diese Verse auf 229 ganze oder begonnene Zeilen). Zwar wurden hierbei speziell auf den Haushalt Muḥammads bezogene Passagen wie Q 33:50 ff. nicht mitgerechnet, doch befindet sich unter den berücksichtigten Versen immer noch eine große Zahl von Textstellen, die lediglich paränetischen oder bekräftigenden Charakter haben und keine spezifischen Rechtsbestimmungen enthalten. Ostorogs Schätzung, dass höchstens ein Zwölftel des Koran (8,33 %) rechtsrelevant sei, erscheint vor diesem Hintergrund eher noch zu hoch gegriffen.

table Reformulierung der These Schachts von der Marginalität des Koran im frühen Recht –, so ergibt sich, dass die begrenzte Heranziehung koranischer *loci* im *fiqh* keineswegs den frühislamischen Korangebrauch insgesamt bestimmt haben kann, sondern die Verwendung des Textes im Gebetsritus und vor allem in nicht-obligaten Andachtsübungen eher flankiert haben dürfte.<sup>91</sup>

Der eigentliche Stellenwert des Koran für den frühen *fiqh* liegt dabei weniger in seiner Funktion als *Gesetzesquelle* – also einer Instanz, im Rekurs auf die sich autoritative normative Bestimmungen rechtfertigen lassen – als vielmehr in seiner Rolle als *Stichwortgeber*, der erst mittels extensivem Gebrauch von *ra'y* und Überlieferungen zu einem System konkreter Handlungsnormen ausgearbeitet wird.<sup>92</sup> Als exemplarisches Beispiel mag eine Tradition aus dem *Muwatta'* über den Enthaltenseid (*ilā'*) aus Q 2:226.227 dienen; ich zitiere zunächst die betreffende Koranstelle:

Q 2:226 f.: Diejenigen, die schwören, sich von ihren Frauen zu enthalten, haben vier Monate zu warten (*li-lladīna yu'lūna min nisā'ihim tarabbušu arba'ati ašhurin*). Wenn sie dann zurückkehren (*fa-in fā'ū*), so ist Gott voller Vergebung und barmherzig. / Wenn sie sich aber zur Verstoßung entschließen (*wa-in 'azamū t-ṭalāqa*), so hört Gott und weiß.

*Muwatta'*: Yahyā berichtete mir nach Mālik [...] nach 'Alī b. abī Ṭālib, dass dieser zu sagen pflegte: Wenn ein Mann schwört, sich von seiner Frau zu enthalten (*idā ālā r-raḡulu mini mra'atihī*), so gilt er selbst nach Ablauf der vier Monate noch nicht als geschieden, bis er zur Rede gestellt wird (*lam yaqa' 'alaihi ṭalāqun wa-in maḍat arba'atu ašhurin ḥattā yuqafu*); er kann sie dann entweder verstoßen (*fa-immā an yuṭalliqa*) oder aber [zum ehelichen Verkehr] zurückkehren (*wa-immā an yaf'a*).<sup>93</sup>

Obwohl diese Überlieferung z. T. koranische Diktion (*ālā, fā'a*) verwendet und auch inhaltlich eindeutig vom Koran abhängig ist (maximale Dauer der Enthaltensamkeit vier Monate), so steht hier doch weniger die Erläuterung des Korantextes im Vordergrund als der rechtliche Sachverhalt an sich. Dies zeigt sich – neben dem Verzicht auf eine explizite Zitation oder auch nur die Verwendung zititmäßig ‚starrer‘ Textstücke – vor allem daran, dass das obige Resümee die koranische Regelung in einem Punkt stillschweigend präzisiert: Die Verstoßung tritt nicht automatisch

91 S. o., Kap. 1, Anm. 49, für einen Kommentar zu Versteegh, der die rechtliche Applikation des Koran für den Endzweck aller exegetischen Bemühungen im frühen Islam hält.

92 Übrigens hat auch Joseph Schacht, dessen These von der Marginalität des Koran im frühen *fiqh* von Dutton und Motzki heftig kritisiert worden ist, diese Rolle des Koran als Stichwortgeber wenigstens z. T. durchaus anerkannt; über die Rezeption des *mukātaba*-Passus Q 24:33 etwa urteilt er sicherlich zutreffend: „The ancient lawyers were concerned with embodying the commendation of the *mukātaba* contract, as they found it in the Koran, in positive legal norms.“ (Schacht, *Origins*, 279)

93 Mālik, *Muwatta'*, Bd. 2, 65 (Nr. 1600, Kap. 15.6: *al-īlā'*; im selben Sinne auch Nr. 1601).

nach Ablauf von vier Monaten ein, sondern erst nach einer ausdrücklichen Erklärung des Mannes. Dass die Wendung „wenn sie sich dann zur Verstoßung entschließen“ in dieser Hinsicht keineswegs als eindeutig empfunden wurde, zeigen zwei weitere Traditionen, welche die entgegengesetzte Regelung treffen, nämlich ein automatisches Eintreten der Scheidung, sofern der Mann nicht innerhalb von vier Monaten zum ehelichen Verkehr zurückkehrt.<sup>94</sup>

In Traditionen wie der obigen, in denen koranische Elemente frei aufgegriffen, vereindeutigt und entfaltet werden und die zumindest für den *Muwatta'* repräsentativer sind als explizite Zitate,<sup>95</sup> fungieren rechtsrelevante Koranabschnitte nicht als ein zu exegesierender Primärtext, sondern als eine Art textuelles Rohmaterial, als reformulierungs- und ergänzungsbedürftige Vorlage, die dann kasuistisch weitergesponnen wird: Was ist, wenn ein Mann seine Frau vor Ablauf der vier Monate verstoßt, die Verstoßung vor Ablauf der dann eintretenden Wartefrist (*'idda*) wieder rückgängig macht und weiterhin nicht zum ehelichen Verkehr zurückkehrt? Was geschieht, wenn er die Verstoßung nicht widerrufen und nach Eintreten der endgültigen Eheauflösung eine erneute Ehe mit ihr geschlossen hat?<sup>96</sup> Die koranische Herkunft eines Begriffs oder einer Norm scheint dabei eher zweitrangig gewesen zu sein; interessant ist etwa eine Überlieferung über den in Q 2:196 (allerdings nur gleichsam *en passant*) erlaubten *tamattu'*, die Verbindung von *'umra* und *ḥaḡḡ* mit dazwischen liegender Ablegung des *iḥrām*: Die Zulässigkeit dieser Praxis sei von aḍ-Ḍaḥḥāk bestritten worden, wogegen Sa'd b. abī Waqqāṣ nicht etwa das betreffende Koranzitat anführt, sondern lediglich berichtet, der Prophet selbst sei so verfahren.<sup>97</sup> In solchen Fällen scheint eine Rezeption koranischer Begrifflichkeiten und Normen über die vom Koran geprägte Praxis der Urgemeinde zumindest genauso wahrscheinlich wie eine direkte Ableitung derselben vom Korantext; auf dem Konzept einer solchen empraktischen Vermittlung koranischer Normen beruht ja auch der von Dutton ausführlich analysierte Begriff des medinensischen *'amal*.<sup>98</sup>

Obwohl sich angesichts von Überlieferungen wie der obigen das Urteil Schachts, koranische Normen seien in den *fiqh* „almost invariably at a secondary stage“ eingeführt worden,<sup>99</sup> als zu kategorisch erweist – vorausgesetzt natürlich, man akzeptiert die Authentizität solcher Traditionen! –, so hat die im frühen Recht dominierende Weise des Umgangs mit dem Koran doch nicht den Charakter einer systematischen, auf der eindeutigen Abgrenzung von Primär- und Sekundärtext beruhenden Textauslegung, sondern mutet wie eine Art kanonexterne Fortschreibung an: Nicht an-

94 Ebd., 65 f. (Nr. 1602 f.).

95 Vgl. Dutton, *Origins*, 62: „The third type of use is that of implicit reference, where Qur'anic phrases and concepts are freely and frequently incorporated into the text, usually without any direct acknowledgment of their source. [...] This type of use is extremely widespread and occurs throughout the book.“

96 Vgl. ebd., 66 (Nr. 1604).

97 *Muwatta'*, Bd. 1, 462 (Nr. 978, Kap. 6.19: *mā ḡā'a fī t-tamattu'*).

98 Vgl. Dutton, *Origins*, 32 ff.; s. auch Radtke, *Offenbarung*, 174.

99 Schacht, *Origins*, 224.

ders als in der frühen dogmatischen Reflexion und bei narrativen Stoffen, die ausführlich im zehnten Kapitel behandelt werden, dringen dabei einzelne koranische Wendungen und Verse nach und nach in unterschiedliche diskursive Kontexte ein und attrahieren bzw. inspirieren diverse außerkoranische Stoffe, ohne dass dabei, wie Tilman Nagel in einer Analyse der Inschriften im Felsendom festgestellt hat, „die Worte des Korans von ihrer Umgebung abgesetzt und diese Umgebung auf diese Weise zu einer Auslegung abgewertet“ werden müssten.<sup>100</sup>

### Weisen semantischer Fokussierung

Wichtig scheint mir jedenfalls, die obigen Belege für einen semantischen Zugang zum Koran (sei es im Recht, sei es in der frühen dogmatischen Reflexion) evolutionär zu verstehen, d. h. als Reflexe eines nur allmählichen, wohl bis ins zweite islamische Jahrhundert währenden Einsickerungsvorgangs. Wie das Spektrum koranisch durchsetzter Erzählstoffe zeigt, konnten Koranelemente, die auf die eine oder andere Weise semantisch fokussiert worden waren, sowohl existierende Diskursinhalte attrahieren als auch stoffgeschichtliche Neubildungen auslösen: Insbesondere die islamische *qışaş-al-anbiyā*<sup>2</sup>-Tradition verarbeitet relativ gefestigtes vorkoranisches Erzählmateriale, das lediglich sekundär islamisiert und/oder koranisiert wurde,<sup>101</sup> während genuin islamische Stoffe wie die Muḥammad-Überlieferung häufig um koranische Wendungen und Einzelverse herum gewachsen sein werden.<sup>102</sup> Jedenfalls interessiert in beiden Fällen nicht der Korantext als solcher, sondern die Erzählung, welche sich häufig durch eine Fülle exegetisch redundanter Elemente (ausführliche Dialoge und Beschreibungen, Nebenhandlungen) auszeichnet.<sup>103</sup> Wie der letzte Abschnitt zu zeigen versucht hat, dürfte sich auch der frühe dogmatische und rechtliche Korangebrauch mit diesen beiden Erklärungs-

100 Nagel, „Inschriften“, 360.

101 Vgl. etwa Reuven Firestones Analyse der Abraham-Ismael-Legenden, die u. a. versucht, jeweils die indigen-arabische oder biblisch-monotheistische Herkunft dieser Erzählungen zu eruieren (Firestone, *Journeys*).

102 Uri Rubin ist der Ansicht, dass sich auch an den *sīra*-Überlieferungen zu Muḥammads mekkanischer Zeit eine zunehmende Durchsetzung ursprünglich koranunabhängiger Erzählungen mit Koranzitaten feststellen lässt (Rubin, *Eye*; s. insb. die Zusammenfassung ebd., 226 ff.); eine ähnliche Entwicklung diagnostiziert er auch für die frühislamische Überlieferung über die Israeliten (vgl. ders., *Bible*). Gegen Rubins Prämisse, dass nicht-koranische Versionen einer Erzählung grundsätzlich früher als koranisch durchsetzte Versionen sind, ist allerdings mit Schöller (*Exegetisches Denken*, 127) zuzugeben, dass auch vom Korantext inspirierte Überlieferungen nachträglich in andere Kontexte verschoben werden und dabei ihren Koranbezug verlieren können. Auf solche Entkoranisierungen geht ausführlicher das zwölfte Kapitel ein.

103 Vgl. Tilman Nagels Bemerkung, dass in der *qışaş-al-anbiyā*<sup>2</sup>-Literatur nicht „der Koranvers oder der Handlungsablauf einer Legende so, wie der Koran ihn bietet, im Mittelpunkt des Interesses des Verfassers stehen, sondern nur noch die Erzählung, deren Erfordernissen die Koranzitate angepaßt sind.“ (Nagel, *Qışaş*, 19 f.)

mustern – einer Eingliederung von Koranelementen in präexistente Stoffe und einer Umlagerung insulärer Koranelemente mit neuen Stoffen – beschreiben lassen.

Für das Verständnis des koranischen Kanonisierungsprozesses ist dabei vor allem die Tatsache wichtig, dass sich erst im Zuge dieser semantischen (Re-)Fokussierung kleinerer Textinseln, deren innerkoranischer Kontext zumeist nicht in Betracht gezogen wurde, jene formative Vernetzung zwischen Koran und gemeindlichem Selbst- und Weltbild einstellte, die weiter oben als wesentliche Komponente von Kanonizität bestimmt wurde. Der kanonische Status des Koran, seine Rolle als Kristallisationspunkt des gemeindlichen Selbst- und Weltbildes, ist somit weniger das Resultat einer konzertierten, den Text systematisch durcharbeitenden hermeneutischen Anstrengung – im Sinne der These Marco Schöllers, dass die exegetische Bearbeitung des Koran *das* erste und grundlegende Anliegen des frühislamischen Denkens gewesen sei<sup>104</sup> –, sondern wurzelt in einer ungesuchten, gleichsam osmotischen Koranisierung des frühislamischen *imaginaire*.<sup>105</sup> Notwendige Vorbedingung für diese „Reoralisierung“<sup>106</sup> des schriftlich fixierten Niederschlags von Muḥammads Verkündigung war, dass der Korantext trotz seiner phatischen, ein genaues Verständnis seines Inhalts nicht *erfordernden* Funktion den frühen Muslimen doch soweit verständlich war, dass einzelne Stichworte und Textelemente bei den Hörern

104 Schöller versucht nachzuweisen, dass eine Reihe von *sīra*-Überlieferungen über Muḥammads medinensische Zeit einen koranexegetischen Ursprung haben, d. h. als Ausdeutungen schwer verständlicher Koranpassagen entstanden sind, auch wenn ihnen in ihrer heutigen Gestalt diese Herkunft nicht mehr anzusehen ist. Dabei scheint Schöller die Möglichkeit einer sekundären Koranisierung von ursprünglich koranunabhängigen (vielleicht sogar historisch authentischen!) Überlieferungen von vornherein auszuschließen. Mir scheint jedoch zweifelhaft, dass jede Tradition, der auf irgendeine Weise ein interpretatives Potential innewohnt, allein deswegen schon als vom Korantext inspiriert zu gelten hat (vgl. das Beispiel in Schöller, *Exegetisches Denken*, 127). Schöller rechnet wohl deshalb grundsätzlich nicht mit der Eventualität einer lediglich sekundären Nutzung solcher exegetischen Potentiale, weil er mit Burton annimmt, dass das islamische Denken von Anfang an ein „exegetisches Denken“ war und nicht erst im Laufe einer längeren Entwicklung dazu *wurde*: Das zentrale Movens der islamischen Geistesgeschichte ist aus dieser Perspektive von Anfang an „the obscurity of the Qur’an’s expression which provoked a human determination to unlock its secrets“ (Burton, *Introduction*, xxv, zitiert bei Schöller, *Exegetisches Denken*, 110). Ich halte das für eine wenig plausible Rückprojektion späterer Zustände in die noch viel mehr im Fluss begriffene Frühzeit. Doch selbst wenn man in den von Schöller diskutierten Fällen eine koranische Inspiration der betreffenden Überlieferungen für wahrscheinlicher hält als eine nachträgliche koranexegetische Verwendung von im Kern historischen Nachrichten über die Machtkämpfe in Medina, so rechtfertigt dies m. E. noch keineswegs die Verwendung des Begriffs „Exegese“ im Sinne einer gezielten und um den Koran als solchen bemühten hermeneutischen Anstrengung!

105 Die Osmosemetapher gebraucht auch Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit*, 14.

106 Den Begriff „reoralisierung“ verwendet (mit Bezug auf die neutestamentlichen Evangelien) Byrskog, *Story as History*, 138 ff.; vgl. mit Bezug auf ihn Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 9: „Die Erzählungen aus den kanonischen Evangelien gehen in eine Phase neuer, eben sekundärer Mündlichkeit über, wo sie wieder der freien Umgestaltung und vor allem der harmonisierenden Angleichung der verschiedenen Fassungen offenstehen.“

wie auch immer geartete inhaltliche Assoziationen wachrufen konnten, mit diesen verschmolzen und in ihrem Schlepptau dann in unterschiedliche argumentative oder narrative Diskurskontexte hinüberwanderten: So konnte etwa Q 11:105 – „Unter ihnen gibt es dann welche, die verdammt, und welche, die selig sind“ (*fa-minhum šaqīyun wa-saīdun*) – aus vorislamischer Zeit überkommene Schicksalsvorstellungen ins Bewusstsein rufen und sich mit diesen zu einem zentralen Slogan des Prädestinarianismus verbinden,<sup>107</sup> und Q 81:19–21 – wo von einem „edlen Gesandten“, dem „gehört wird“ (*muṭā*), die Rede ist – konnte eine Assoziation Gabriels und seiner Rolle als Führer Muḥammads auf dessen Himmelsreise wecken, wodurch das Stichwort *muṭā* dann eine neue Teilepisode des *mi'rāğ*-Zyklus generierte: Auf Geheiß des Propheten befiehlt Gabriel dem „Wärter des Feuers“ Mālik, ein Tor der Hölle zu öffnen und dann wieder zu schließen, worauf ihm Mālik „gehört“.<sup>108</sup>

Neben solchen unwillkürlichen Assoziationen gab es auch Reoralisierungsvorgänge, die man als ‚semantische Fokussierungen aus Neugierde‘ bezeichnen könnte. Ein Beispiel stellt die folgende Moses-Episode aus Muğ. 28:12 dar, die ursprünglich von Q 20:27 (Moses bittet Gott, dieser möge „einen Knoten von meiner Zunge“ lösen) angeregt worden sein dürfte:

Und als Moses sich nun an jenem Tag [nachdem ihn die Frau Pharaos aufgenommen hat] bei Pharao befand, da schlug er Pharao plötzlich ins Gesicht. Pharao sagte: „Ich habe euch doch gesagt, dass er ein Feind ist!“ [vgl. Q 28:8], und wollte ihn umbringen. Da sagte die Frau Pharaos: „Er ist doch nur ein unverständiger Junge! Wenn du möchtest, so stelle ihn auf die Probe: Tue Gold und glühende Kohlen in eine Schüssel und sieh zu, wonach er greift!“ Pharao tat dies. Moses wollte nun nach dem Gold greifen, doch der Engel, dem er anvertraut worden war, schlug ihm auf die Hand und lenkte sie zu der glühenden Kohle ab; Moses griff nach ihr und steckte sie in seinen Mund. Da sagte die Frau Pharaos: „Habe ich dir nicht gesagt, dass er unverständlich ist?“

Wie kann man sich die Genese einer solchen Geschichte vorstellen? Obwohl eine auf detaillierten Quellenbelegen basierende Rekonstruktion hier nicht unternommen werden kann, so lässt sich doch zumindest das folgende heuristische Modell entwerfen: Auch wenn die Rolle des Koran als Rezitationstext nicht erforderte, dass man die Moses-Erzählung in Q 20:9–98 im Einzelnen nachvollzog, konnte der Text doch punktuell und *en passant* auch inhaltliche Neugierde wecken und so für einen kurzen Moment semantisch ‚in Fokus‘ geraten – was für einen „Knoten“ hatte Moses eigentlich in seiner Zunge? Dass es sich dabei um einen Sprachfehler han-

107 S. van Ess, *Zwischen Hadīṭ und Theologie*, 30 f.

108 Muq. 81:21; s. ausführlich den Abschnitt „Vom nachgestellten Zitat zur *sabab*-Form“ im zehnten Kapitel.

delte, war nur naheliegend; aber von welcher Art war dieser? Obwohl diese von V. 27 ausgelöste Frage nach Beschaffenheit und Herkunft von Moses Sprachbehinderung im Bewusstsein der meisten Hörer koranischer Rezitationen nur flüchtig aufgeblitzt sein mochte, könnte sie zumindest im Bewusstsein eines Hörers haften geblieben sein und so den Ausgangspunkt für die Entstehung eines koranunabhängigen Narrativs gebildet haben: Irgendwann beginnt dieser Anonymus, eine Geschichte darüber zu erzählen, wie Moses als Kleinkind eine glühende Kohle in den Mund steckte; dieser Ausgangspunkt fusionierte dann mit dem Erzähltopos einer folgenschweren Wahl zwischen zwei Alternativen und entwickelte sich zur Schilderung einer dramatischen Gefährdung und Rettung des kleinen Moses weiter. Dass der ursprüngliche Auslöser für die Entstehung dieser Geschichte ein Koranvers war, konnte dabei schon längst wieder in Vergessenheit geraten sein, wie es ja auch der fehlende Koranbezug der obigen Erzählung wahrscheinlich macht; vermutlich wurde die interpretative Brauchbarkeit der Geschichte erst sekundär wiederentdeckt und zu jenen knappen Erläuterungen umgeformt, die sich im *Tafsīr Muğāhid* und bei at-Ṭabarī zu Q 20:27 finden.<sup>109</sup>

Sowohl das Eindringen koranischer Wendungen in bestehende Erzählungen als auch die vom Korantext angeregte, aber deswegen noch keine spezifisch exegetische Finalität aufweisende Entstehung neuer Erzählstoffe – die in ihrem Motivbestand natürlich wiederum aus der existierenden narrativen Folklore des Vorderen Orients schöpften – dürften also in unwillkürlichen, häufig durch Assoziationen ausgelösten semantischen Fokussierungen wurzeln; da die frühen Muslime in rituellen und devotionalen Zusammenhängen immer wieder mit dem Korantext konfrontiert waren, bestand eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass das Bedeutungspotential dieses oder jenes Koranelements irgendwann einmal im Bewusstsein irgendeines Hörers aktiviert wurde. Die Annahme einer insgesamt fortschreitenden Koranisierung des gemeindlichen *imaginaire* – die zugleich eine fortschreitende semantische Neuerschließung des Koran war – ist somit ein generell für die frühislamische Geistesgeschichte plausibles Szenario, welches u. a. die weiter oben angeführten Fälle eines lediglich sekundären Einbezugs koranischer Verse in Rechtsdebatten zu erklären vermag. Dabei dürfte es, wie das elfte Kapitel genauer zeigt, im Einzelnen immer wieder auch zu Entkoranisierungen gekommen sein, in denen einzelne Stoffe ihren Schriftbezug verloren und sich verselbständigten; zu rechnen ist also mit einer komplexen Interaktion von zentripetalen und zentrifugalen Kräften, die wohl nicht immer im Einzelnen rekonstruierbar ist. Die Kanonizität des Koran, deren Voraussetzung ja ganz wesentlich die graduelle Kondensierung des frühislamischen *imaginaire* um den Korantext herum ist, stellt sich insofern nicht als schon mit der Textfixierung gegebenes Faktum dar, sondern als Ergebnis eines langwierigen Prozesses, der keineswegs immer in eine Richtung verlaufen sein muss.

Den nächsten Entwicklungsschritt, der im dritten Teil dieser Studie genauer untersucht wird, stellt das umfangreiche Repertoire exegetischer Glossen dar, welches

109 Vgl. Muğ. 20:27 und Ṭab. 20:27 (Nr. 24108 ff.).

Muğāhid b. Ġabr (642–722), Saʿīd b. Ġubair (665–714), Qatāda b. Diʿāma (679–736)<sup>110</sup> und anderen frühen Exegeten zugeschrieben wird und welches den Übergang von entstehender zu entwickelter Kanonizität markiert, d. h. von einer sich unge-sucht erweisenden kulturellen Gravitationswirkung des Koran hin zu einer systematisch um den Text als solchen bemühten Interpretationstätigkeit. Vielfach erheben diese frühesten Belege für eine systematische Koranauslegung gar nicht den Anspruch, noch älteren Ursprungs zu sein, und teilweise stellen sie wohl auch erst Ergänzungen der auf Muğāhid u. a. folgenden beiden Überlieferergenerationen dar. Vollen kanonischen Status, der ja im weiter oben entwickelten Sinne ganz wesentlich auch explikative Exegese einschließt, erreichte der Koran also außerhalb der mekkanisch-medinensischen Urgemeinde erst wieder zu Beginn des 8. Jahrhunderts – womit jedoch keinesfalls gesagt ist, dass der Text selbst bis dahin noch im Fluss war!<sup>111</sup>

### Programmatik und Wirklichkeit der frühislamischen Koranrezeption

Bei diesem graduellen und zunächst auf isolierte Textelemente und Einzelverse begrenzten Aneignungsprozess dürfte spätestens ab dem Ende des 7. Jahrhunderts die Programmatik der Wirklichkeit weit voraus gewesen sein. So ist die Idee, dass sich islamisches Handeln und Glauben auf irgendeine Weise am Koran messen zu lassen habe, bereits früh nachweisbar: Schon die aus der ägyptischen Provinz stammenden Träger der Opposition gegen ʿUtmān forderten eine Einhegung der kalifalen Macht durch den *kitāb allāh* und die *sunnat nabīyihī*,<sup>112</sup> und ähnliche Formulierungen enthält das bei Šifīn zwischen Muʿāwiya und ʿAlī abgeschlossene Schiedsabkommen (657);<sup>113</sup> auch Ṭalḥa und az-Zubair, die Gegner ʿAlīs in der Kamelschlacht, sollen ihr politisches Programm mit *iqāmat kitāb allāh bi-iqāmat ḥudūdihī* beschrieben haben.<sup>114</sup> Vor diesem Hintergrund ist es keineswegs überraschend, dass al-Ḥasan zu Beginn seines Sendschreibens eine unzweideutige *sola-scriptura*-These aufstellt (*fa-kullu qaulin laisa ʿalaihi burhānun min kitābi llāhi fa-huwa ḍalālatun*<sup>115</sup>); innovativ ist weniger dieses Postulat selbst als der von Ḥasan al-Baṣrī und Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya unternommene Versuch seiner tatsächlichen Durchführung.

Wie die obigen Beispiele zeigen, erhoben politische Frondeure also bereits im frühen Islam – nicht anders als heutzutage – die Forderung nach einem ‚korangemäßen‘ Regierungsstil. Sie müssen deshalb jedoch nicht notwendigerweise auch über konkrete Vorstellungen darüber verfügt haben, worin ‚korangemäßes‘ Regieren im Einzelnen zu bestehen habe:

110 Vgl. GAS, Bd. 1, 28 ff.

111 Den Unterschied zwischen Textstabilisierung (Kodifizierung) und Kanonisierung unterstreicht Radtke, *Offenbarung*, 176.

112 Hinds, „Murder“, 458.

113 Hinds, „Šifīn“, 100.

114 aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, 3131 (vgl. auch Hawting, „Significance“).

115 Ritter, „Studien“, 68.

Niemand wußte genau zu sagen, was islamische Praxis sei. So wurde der Ruf nach Islamisierung der Verwaltung als agitatorischer Joker mißbraucht, mit dem jede beliebige Maßnahme des Kalifats als verderblich und wider den wahren Glauben gerichtet verunglimpft werden konnte.<sup>116</sup>

Eine diesem Befund Nagels vergleichbare Diagnose schwingt übrigens implizit auch in ʿAlīs angeblicher Entgegnung auf den ḥāriğitischen Vorwurf mit, „Männer zu Schiedsrichtern in der Sache Gottes gemacht“ zu haben (*ḥakkamtum fī amri llāhi r-riğāla*): Der Koran sei lediglich eine „Schrift zwischen zwei Buchdeckeln“, die nicht von sich aus zu sprechen vermöge (*ḥādā l-qurʿānu innamā huwa ḥaṭṭun mastūrun baina daffataini lā yanṭuqu innamā yatakallamū bihi r-riğālu*).<sup>117</sup> Die ḥāriğitische *sola-scriptura*-Rhetorik, so könnte man den Ausspruch paraphrasieren, weist dem Koran eine normative Maßgeblichkeit zu, die dieser beim damaligen Stand der islamischen Koranrezeption höchstens ansatzweise erfüllen konnte (und die das klassische Recht nur über aš-Šāfiʿīs Fiktion einer koranischen Legitimation der *sunna* aufrechtzuerhalten vermag<sup>118</sup>), weshalb die Forderung nach einer koranexegetischen Entscheidung des Konflikts anstelle der Heranziehung eines Schiedsgerichts unrealistisch ist.

Geht man davon aus, dass ein solcher programmatisch-vager, inhaltlich und hermeneutisch nicht im Einzelnen ausbuchstabierter Rekurs auf das „Buch Gottes“ vor allem für politische Oppositionelle ein naheliegender rhetorischer Schachzug war, der als solcher noch keineswegs die Existenz einer entwickelten Koranhermeneutik oder eines koranisch basierten Rechtssystems impliziert, so wird auch verständlich, was es mit den in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts (bis zum Aufstand des Ibn al-Ašʿaṭ) so prominenten *qurrāʾ* („Koranrezitatoren“) auf sich hat. Ein distinkter Personenkreis, der sich als *qurrāʾ* bezeichnete, scheint erstmals 653/4 in Kufa aufgetreten zu sein, wo sie gegen die Landverteilungspolitik des Gouverneurs Saʿīd b. al-ʿAš protestierten.<sup>119</sup> In seiner Grundbedeutung bezeichnete der Ausdruck wohl allgemein „Leute mit religiöser Bildung“,<sup>120</sup> was jedoch nicht notwendigerweise eine im engeren Sinne *koranexegetische* Bildung beinhaltet haben muss. Bei den *qurrāʾ* der historischen Quellen dürfte es sich zudem weniger um eine Massen-

116 Nagel, *Medinensische Einschübe*, 8. Vgl. Crone, *Political Thought*, 52: „The tribesmen greeted the Umayyad concentration of power with endless demands for *shūrā* and calls for ‚the Book of God and the Sunna of His Prophet‘, meaning the entrenched norms of Arab/early Muslim society [...]“. Zum ‚konstitutionalistischen‘ Rekurs auf das „Buch Gottes“ als Einhegung kalifaler Autokratievorstellungen s. auch Hinds, „Kūfan Political Alignments“, 364, Anm. 92: Die *qurrāʾ* unter den Anhängern ʿAlīs erwarten, dass der Koran ihn ‚an seinem Platz hält‘ (... *ḥaṭṭā yuqirrahū l-kitābu ʿalā manzilatihī*). Zur Funktion koran-geladener Rhetorik als Prestigequelle vgl. auch die Muğāhid zugeschriebene Kritik an den „heuchelnden *qārīʾs*“ (Stauth, *Überlieferung*, 26).

117 aṭ-Ṭabarī, *Tārīḥ*, Bd. 1, 3351 f.

118 Vgl. Šāfiʿī, *Risāla*, 72 f. (engl. Übers., 109).

119 Hinds, „Kūfan Political Alignments“, 358 f. Zu den *qurrāʾ* allgemein auch Sayed, *Revolte*.

120 TG, Bd. 1, 46, mit Verweis auf Sayed, *Revolte*, 277 f.

bewegung von Religions- oder gar Koranglehrten *avant la lettre* (wir befinden uns in der Mitte des 7. Jahrhunderts!) gehandelt haben als um politisch Unzufriedene, die ihrer Kritik an umayyadischen Machtansprüchen durch einen programmatischen Rekurs auf den *kitāb allāh* als dem Kalifat übergeordnete Autorität Gewicht zu verschaffen wussten und denen eine diffuse religiöse Selbstdarstellung als Ersatz für mangelndes genealogisches Prestige diente.<sup>121</sup> Eine von Ayar Kenan vorgenommene Durchsicht der biographischen Quellen auf die zu den kufischen *qurrā'* gezählten Personen hat denn auch ergeben, dass den meisten von ihnen keinerlei besondere Prominenz als Koranrezitatoren und Koranglehrte attestiert wird.<sup>122</sup> Wenn deshalb historische Quellen bereits um die Mitte des 7. Jahrhunderts eine scheinbar beeindruckende Zahl von „Koranlesern“ auftreten lassen, so ist die Verwendung des Begriffs *qurrā'* hier nicht in demselben Sinne zu verstehen, in dem etwa ein Koranexperte wie Muğāhid b. Ğabr in Tradentenlexika als *qārī'* bezeichnet wird!

Die programmatische Forderung nach einem korangemäßen *Herrschaftsstil* wurde also spätestens seit Mitte des 7. Jahrhunderts erhoben; auf der Grundlage der qadaritischen Lehre von der menschlichen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit, die erstmals die individuelle Heilsverantwortung in den Vordergrund stellte,<sup>123</sup> konnte sich daraus organisch die Forderung nach einer korangemäßen *Lebensweise* auch des Einzelnen entwickeln.<sup>124</sup> Das Postulat von der halachischen Relevanz des Koran wird dabei gelegentlich auf eine so maximalistische Weise formuliert, dass eine hermeneutische Umsetzung desselben offensichtlich unrealistisch ist: „Es gibt keinen Buchstaben oder Vers, der nicht von einem Volk befolgt worden ist oder von einem Volk befolgt werden wird“ (*mā min āyatin illā wa-qaḍ 'amila bihā qaumun au lahā qaumun sa-ya'malūna bihā*).<sup>125</sup> Wohl unter dem Einfluss solcher Postulate entstanden Überlieferungen, die schildern, wie Muḥammad seinen Gefährten Koranunterricht erteilt und dabei alle zehn Verse den normativen Gehalt des betreffenden Textabschnitts erläutert.<sup>126</sup> Der Korangebrauch der ersten Jahre wird hier so imaginiert, wie er vor dem Hintergrund der programmatischen Forderung, der Koran habe als Maßstab islamischer Orthopraxie zu dienen, idealerweise ausgesehen haben *musste*.

Sowohl was die Theologie als auch was das Recht betrifft, darf man aus Ḥasans *sola-scriptura*-Postulat oder den weiter oben referierten politischen Slogans somit keinesfalls unmittelbar auf die Wirklichkeit schließen: Gläubige, die prinzipiell von der normativen Verbindlichkeit eines bestimmten Textkorpus überzeugt sind, müssen dieses nicht notwendigerweise auch tatsächlich zum Zwecke einer kritischen Überprüfung herrschender Normen heranziehen; es ist durchaus möglich, dass sie

121 Vgl. Hinds, „Kūfan Political Alignments“, 359. – Ein eher idealistisches Bild der *qurrā'* zeichnet Sayed, *Revolte*, 366 f.

122 Vgl. Kenan, *Koranleser* (zusammenfassend S. 161).

123 TG, Bd. 1, 23; Nagel, *Theologie*, 49.

124 Nagel, *Theologie*, 55.

125 Abū 'Ubaid, *Faḍā'il*, 43 (Nr. 6.7)

126 S. etwa Ṭab., Einleitung, Nr. 81 ff. (Bd. 1, 60).

das bestehende Normensystem lediglich pauschal, d. h. ohne detaillierte exegetische Vernetzung, mit dem Text identifizieren. Zu der von Crone vermissten „nüchternen Gegenprüfung“<sup>127</sup> eigener Ansichten am Koran besteht in diesem Fall zunächst gar kein Anlass: Die Frage, worin genau ‚schriftgemäßes‘ Verhalten eigentlich besteht, gilt als hinreichend geklärt, um keine ausführliche halachische Auswertung des Kanons zu erfordern – als ‚schriftgemäß‘ wird ein Verhalten dann qualifiziert, wenn es den gängigen Vorstellungen von Anständigkeit gerecht wird.<sup>128</sup> Dem externen Beobachter mögen dabei Widersprüche zwischen dem faktisch geltendem Normensystem und dem Wortlaut des Kanons (z. B. der Gegensatz zwischen Steinigungsstrafe und Q 24:2) ins Auge fallen; aus der Innenperspektive dagegen dürfte der natürlichste Umgang mit solchen kognitiven Dissonanzen darin bestehen, sie entweder gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, was aufgrund der Semantizitätssuspension rituell-devotionaler Rezitation sehr einfach ist (zumindest solange es keine Partei in der Debatte gibt, die eine abweichende Position vertritt und zu ihrer Untermauerung die betreffende Koranstelle in die Diskussion einführt) oder aber unwillkürlich zu harmonisieren (indem man Q 24:2 nicht im Widerspruch zur Steinigungsstrafe versteht, sondern als ihre Ergänzung für den Sonderfall von Unverheirateten).

#### Ausblick

Crones vermeintliche Widerlegung der traditionellen Korandatierung beruht auf der Unterstellung, der Koran hätte bereits von Anfang an als eine mit größter Sorgfalt ausgewertete Rechtsquelle fungieren müssen: „Crone seems to suggest that for the Qur'ān to be existent at all is for it to hold the same sort of primacy given to it in aš-Šāfi'ī's *Risāla*.“<sup>129</sup> Meiner Ansicht nach sind die von ihr diskutierten Anomalien durchaus in die konventionelle Sichtweise der Korangenease integrierbar, sofern man den frühislamischen Korangebrauch nur differenziert genug konzeptionalisiert –

127 Crone, „Two Legal Problems“, 16.

128 Hilfreich ist hier Donners erhellende Unterscheidung von „paränetischer“ und „legaler“ Frömmigkeit: „One variety [of piety] – which we called the paraenetic – concentrates on exhorting the hearer to do good or to be pious, rather than on defining exactly what is or is not pious behavior. The assumption underlying such paraenetic expressions is that what constitutes good or bad behavior is generally known; and since it is known, a person's failure to be pious is essentially a failure of the will [...] At the other end of the spectrum of piety is what we have called legal piety – expressions that concentrate on offering a precise definition of what in fact constitutes piety. The assumption in this case is that even people who earnestly wish to be pious may fail because of their ignorance of just what constitutes piety [...] For this reason, the precise articulation of the proper way to act in a given situation is seen as necessary to ensure that people will not sin unknowingly.“ (Donner, *Narratives*, 100) Aus der Perspektive paränetischer Frömmigkeit müssen deshalb allgemeine Appelle, man habe dem Koran zu folgen o. Ä., nicht notwendigerweise zu dessen detaillierter halachischer Auswertung führen, da die Beschaffenheit von ‚anständigem‘, ‚islamgemäßem‘ oder ‚korangemäßigem‘ Verhalten als hinreichend bekannt vorausgesetzt wird.

129 Brockopp, *Early Mālikī Law*, 122.

ganz analog zu der im Hinblick auf das Neue Testament getroffenen Feststellung Adolf von Harnacks, dass

die Frage, in welchem Sinne die neutestamentliche Sammlung als Kanon der Religion gegolten hat, nicht bereits durch dieses Prädikat entschieden ist, sondern nur durch eine Untersuchung des Gebrauchs beantwortet werden kann.<sup>130</sup>

Weil-Crones Versuch einer modifizierten Neubegründung von Wansbroughs Spätdatierung folglich alles andere als zwingend ist, setze ich in der folgenden Untersuchung generell die chronologische Priorität des Korantextes – die „structural priority of scripture in every context in which it appears“<sup>131</sup> – voraus. Variierende Formen der Koranzitierung oder eine mangelnde Abgrenzung zwischen Koranversen und narrativen Rahmungen werde ich deshalb, anders als Wansbrough, nicht als Zeugnisse etwaiger Vorstufen des koranischen *textus receptus*, sondern als Zeugnisse für einen sich entwickelnden Korangebrauch der nachprophetischen Gemeinde: Während Wansbrough annimmt, der Korantext *selbst* habe sich entwickelt, nehme ich eine Entwicklung in der *Funktion* des Textes an, die sich in den literarischen Formen der Bezugnahme auf ihn spiegelt.

130 Harnack, *Beiträge*, v.

131 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 11 f.

## Zweiter Teil: Interpretative Fortschreibung im Koran

### 3 Kriterien einer innerkoranischen Textchronologie

#### Vorblick

Grundlegende Intention dieses zweiten Teils ist es nachzuweisen, dass der eingangs entwickelte Kanonbegriff nicht nur auf die nachkoranische Exegese anwendbar ist, sondern auch auf das koranische Textwachstum selbst. Gemäß der obigen Begriffsbestimmung verstehe ich einen Kanon als ein Textkorpus, das zugleich ‚attraktiv‘ und ‚interessant‘ ist – d. h. als einen Text, der einerseits grundlegende Aspekte des Welt- und Selbstverständnisses einer Gemeinde an sich zu binden vermag, der andererseits aber auch *als solcher* einen Gegenstand fortwährender Verständnisbemühungen darstellt, also einen eigenen Aufmerksamkeitsanspruch generiert. Diesen beiden Charakteristika kanonischer Texte korrespondiert die Unterscheidung zwischen konnektiver und explikativer Interpretation. Sofern nun die Deutung eines Kanons nicht die Gestalt textexterner Auslegung annimmt, sondern sich als textinterne Fortschreibung äußert, gilt: Spätere Textstücke beziehen den vorliegenden Bestand immer wieder neu auf zentrale Fragen, Überzeugungen und Anliegen der Gemeinde (konnektive Interpretation), oder aber sie klären aus ihm resultierende Verständnisfragen und beseitigen Anomalien wie Widersprüche, Lücken im Handlungsgang o. Ä. (explikative Interpretation). In beiden Fällen stellt die Auseinandersetzung mit älteren Texten ein entscheidendes Motiv für das Entstehen jüngerer Texte dar. Dies lässt sich, wie ich glaube, in vielen Fällen auch für den Koran wahrscheinlich machen. Damit soll jedoch keineswegs behauptet werden, das koranische Textwachstum könne *insgesamt* als interpretative Fortschreibung erklärt werden – es handelt sich lediglich darum, einen bisher noch kaum in den Vordergrund gerückten Teilaspekt der Korangenese herauszuarbeiten.

Meine These setzt voraus, dass sich einzelne koranische Passagen zumindest relativ zueinander datieren lassen, denn nur in diesem Fall kann man legitimerweise davon sprechen, dass sich ein bestimmter Textabschnitt auf einen anderen zurückbezieht und ihn modifiziert, ergänzt oder uminterpretiert. Das gegenwärtige Kapitel enthält deshalb eine Verteidigung der von Nöldeke und Schwally verwendeten Datierungskriterien gegen den gelegentlich erhobenen Vorwurf, sie seien zirkulär oder würden nur unkritisch das islamische Geschichtsbild reproduzieren. Das vierte Kapitel führt dann in Form einer kritischen Auseinandersetzung mit Angelika Neuwirth an das Phänomen interpretativer Fortschreibung im Koran heran. Bevor ich mich im sechsten Kapitel – dem eigentlichen Herzstück des zweiten Teils – einer mikrostrukturellen Fallstudie interpretativer Wiederanknüpfungen anhand der koranischen

Abraham-Erzählungen zuwende, rechtfertige ich im fünften Kapitel ausführlich die dabei von mir zugrunde gelegte Textreihenfolge; das siebte Kapitel versucht dann, die vorangehenden mikrostrukturellen Beobachtungen in den übergreifenden Prozess der koranischen Textgenese einzubetten. Bereits an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass ich keinesfalls eine vollständige Behandlung der Rolle Abrahams im Koran beabsichtige, sondern die Abraham-Geschichten lediglich daraufhin untersuche, inwieweit sie interpretative Fortschreibungsprozesse bezeugen, d. h. inwieweit sich an ihnen möglichst konkrete, aus- und umdeutende Rückbezüge auf frühere Texte nachweisen lassen.

#### Ist Nöldekes Surenchronologie zirkulär?

In seiner Studie über *The Qur'ān's Self-Image* lobt Daniel Madigan Toshihiko Izutus Analyse koranischer Wortfelder dafür, dass Izutsu ganz bewusst auf eine Untersuchung innerkoranischer Bedeutungsveränderungen verzichtet, denn so würden die „pitfalls inherent in trying to differentiate the historical stages of the Qur'ān's development“ vermieden. Madigan zufolge basieren herkömmliche Versuche, eine innerkoranische Chronologie zu etablieren, häufig auf terminologischen Verschiebungen und riskieren damit versteckte Zirkelschlüsse: Wenn Nöldeke etwa den Gottestitel *ar-raḥmān* als Beleg dafür wertet, dass eine bestimmte Sure zur mittelmekkanischen Periode gehört, dann ist eine Falsifizierung der diesem Urteil zugrunde liegenden Annahme, der Gottesname *ar-raḥmān* sei typisch für mittelmekkanische Texte, *a priori* ausgeschlossen. Die Datierung setzt hier augenscheinlich ihr eigenes Ergebnis voraus.<sup>1</sup> Obwohl man Madigans eigene Datierungsskepsis wohl nicht überbewerten sollte, lokalisiert seine Bemerkung eine potentielle Achillesverse des nöldekeschen Ansatzes, welche in diesem Kapitel ausgeräumt werden soll.

Dass irgendeine Art der diachronen Neuordnung des koranischen Korpus nötig ist, dürfte dabei offensichtlich sein. In gewissem Sinne wird dies bereits von der islamischen Tradition konzediert: Zwar nimmt der sunnitische Islam eine Präexistenz des Koran als Ganzem an,<sup>2</sup> was zumindest auf metaphysischer Ebene die literarische Integrität des Gesamttextes voraussetzt; doch impliziert die Zuordnung einzelner Verse oder Abschnitte zu diskreten Offenbarungsanlässen, dass zumindest die Verkündigung dieses Textes zu unterschiedlichen Zeitpunkten und unter unterschiedlichen Bedingungen erfolgt ist. Der Koran selbst legt dies nahe, wenn in Q 25:32 einer der „Ungläubigen“ fragt: „Warum ist der Koran nicht in einem Zuge (*ḡumlatan wāḥidatan*) auf ihn herabgesandt worden?“ Gegen die literarische Einheitlichkeit des Gesamttextes spricht aber vor allem ein Befund, der sich aus einer immanenten Lektüre des koranischen Korpus selbst ergibt: Knappe, in enigmatische Bilder gekleidete eschatologische Drohsprüche stehen neben hymnischen Preisungen, Gemeindegebete und Beschwörungsformeln neben ausgedehnten Polemiken

1 Madigan, *Self-Image*, 86.

2 Vgl. Tab. 97:1 (Bd. 12, 651 f.).

und kasuistischen Erbschafts- und Heiratsvorschriften. Das Profil des angesprochenen Publikums variiert dabei ganz erheblich und umfasst „Ungläubige“, „Gläubige“, „Israeliten“ und „Heuchler“; auch die Länge der jeweils durch Reim abgeteilten Verse weist beachtliche Unterschiede auf. Inhaltlich lassen sich schnell divergierende Schwerpunktsetzungen, ja sogar offensichtlich gegenteilige Aussagen (etwa im Hinblick auf den Weingenuss) ausmachen. Die stilistische, terminologische und thematische Heterogenität des Korpus ist also offenkundig. Dafür bieten sich im Wesentlichen zwei Erklärungsmodelle an:

1. eine Dokumentenhypothese, die den Koran als Zusammenstellung ursprünglich unabhängiger Teilkorpora ansieht (Wansbrough).<sup>3</sup>
2. eine Entwicklungshypothese, die das koranische Material zu einer evolutionären Textserie anzuordnen versucht, bei der zwischen stilistisch oder inhaltlich allzu disparaten Textstücken andere Texteinheiten als Übergangsschritte stehen; Ziel einer solchen Neuordnung ist die Vermeidung von historisch unwahrscheinlichen Entwicklungssprüngen zwischen aufeinanderfolgenden Textelementen (u. a. Nöldeke, Muir, Blachère, Bell, Watt).

Eine grundsätzliche Entscheidung zwischen diesen beiden Theorieoptionen ist natürlich kaum möglich, insofern nur über konkrete Rekonstruktionsversuche wirklich sinnvoll diskutiert werden kann. Da jedoch eine detaillierte Ausarbeitung der wansbroughschen Dokumentenhypothese – also etwa ein Versuch, die in den Koran eingegangenen Herkunftstraditionen näher zu bestimmen und ihnen konkrete Textstücke zuzuweisen – bis dato nicht vorliegt, lässt sich lediglich sagen, dass dieser Ansatz (der als solcher keineswegs Wansbroughs problematische Spätdatierung erfordert!) vor allem dann eine attraktive Option wäre, wenn man Grund hätte, an der prinzipiellen Möglichkeit evolutionärer Rekonstruktionen zu zweifeln, etwa weil sich alle vorliegenden Ausarbeitungen als unrettbar zirkulär erweisen. Dies scheint mir jedoch nicht der Fall zu sein.<sup>4</sup>

#### Erste Voraussetzung: Die genetische Einheitlichkeit der mekkanischen Suren

Von entscheidender Bedeutung für die konkrete Gestalt, welche die Evolutionshypothese letztlich annimmt, ist natürlich die Frage nach Art und Umfang der einzelnen Textelemente, aus denen sich die Entwicklungsreihe zusammensetzt: Handelt es sich hierbei um ganze Suren oder um kürzere, möglicherweise nur einige Verse umfassende Surenabschnitte? Mit Ausnahme einiger am Ende des Korpus stehender Kurzsuren lassen sich alle koranischen Suren in mehrversige Sinnabschnitte untergliedern, die sich häufig auch durch Reimwechsel von ihrer Umgebung abheben. In diesen Versgruppen sehen Richard Bell und W. Montgomery Watt die eigentlichen kompositorischen Grundeinheiten des koranischen Korpus; erst im Zuge einer späte-

3 S. QS, 47; Crone / Cook, *Hagarism*, 18.

4 Die Fragestellung des vorliegenden Kapitels wird mit z. T. anderer Akzentsetzung auch in Sinai, „The Qur'an as Process“, behandelt.

ren Überarbeitung seien sie zu längeren Textpassagen bzw. ganzen Suren zusammengestellt worden, wobei man z. T. Versgruppen ganz unterschiedlicher Entstehungszeit aneinandergesetzt habe.<sup>5</sup> Gegen diese Position hat Angelika Neuwirth dafür plädiert, zumindest in den meisten der von Nöldeke als mekkanisch eingestuft Einzeluren ursprüngliche, d. h. *literarkritisch* nicht mehr weiter untergliederbare Kompositionseinheiten zu erblicken. Zwar erkennt sie wie Bell und Watt, dass sich die meisten Suren in absatzartige Sinnabschnitte gliedern, die sie als „Gesätze“ bezeichnet; diese stellen ihrer Meinung nach jedoch nur formale „Bauelemente“ der jeweiligen Gesamtsure dar, die als solche nicht notwendigerweise auch originär eigenständige Offenbarungseinheiten dargestellt haben müssen. Aus diesen Gesätzen bauen sich Neuwirth zufolge dann übergreifende Surenteile auf, deren Thematik und Anordnung spätestens ab der zweiten mekkanischen Periode erkennbaren Gesetzmäßigkeiten unterliege.<sup>6</sup>

Neuwirths Annahme ursprünglicher literarischer Einheiten jenseits einzelner Versgruppen beruht wesentlich darauf, dass sie Bells und Watts Deutung von thematischen Übergängen (die häufig mit Reimwechsel einhergehen) als Indizien genetischer Selbstständigkeit in Frage stellt: „Die vermeintlichen Sprünge und Brüche sind [...] die bewußt angesetzten Zäsuren zwischen den jeweiligen in sich gegliederten und mit verschiedenen Mitteln verknüpften Einzelteilen.“<sup>7</sup> Neuwirth befürwortet damit einen sehr viel vorsichtigeren Einsatz von Textscheidungen: Mit Reimwechsel verbundene Themenwechsel reichen aus dieser Perspektive als Begründung für literarkritische Trennungshypothesen nicht aus, es müssen darüber hinaus genuine stilistische bzw. inhaltliche Diskrepanzen vorliegen. Neuwirths Hauptargument für dieses Präjudiz zugunsten der genetischen Einheitlichkeit zumindest der von Nöldeke als mekkanisch angesehenen Suren besteht nun darin, dass sich für die meisten längeren Texte aus dieser Gruppe eine dreiteilige Strukturkonvention nachweisen lässt: eine hymnische oder polemische Einleitung, dann ein narrativer Mittelteil mit Berichten über frühere Propheten, endlich ein polemischer, lehrhafter oder hymnischer Schlussteil mit Aussagen über Herkunft und Funktion des *qurʾān* bzw. über seinen Verkünder. Auch wenn häufig ein oder mehrere Elemente dieser Strukturkonvention variiert werden, so scheint es doch plausibel, hierin Abwandlungen einer gemeinsamen Grundform zu erblicken.<sup>8</sup> Neuwirths Kompositi-

5 Watt, *Bell's Introduction*, 73, 111 („the original unit of revelation was the short passage, and such passages were afterwards 'collected' to form suras“); vgl. Watt, „Dating“.

6 *SKMS*, 175–178. Zu typischen Gesätzeinleitungen in der ersten mekkanischen Periode s. ebd., 187 ff.

7 Ebd., 178.

8 Diese Abwandlungen lassen sich etwa anhand der von Nöldeke als „mittelmekkanisch“ klassifizierten Suren illustrieren (vgl. *SKMS*, 264–289; in Klammern steht jeweils die Variation des Grundschemas): 15, 17 (Mittelteil besteht aus Geboten und Polemik), 18, 19 (mit Reduktion der Einleitung auf einen einzigen Vers), 20, 21, 23 (mit Erweiterung des Mittelteils um eine *āyāt*-Passage und eine Polemik), 25 (Mittelteil ebenfalls um *āyāt* erweitert, Schlussteil im Wesentlichen ein Tugendkatalog), 26, 27, 36 (Mittelteil ist nicht heilsgeschichtlich, sondern enthält ein

onsanalysen legen damit nahe, dass bei den meisten kurzen und mittellangen Koransuren tatsächlich ein kompositorisch intendierter Einsatz von thematischen Übergängen vorliegt und dass derartige Übergänge nicht schon *eo ipso* literarkritisch, d. h. als Resultate späterer Redaktionsarbeit, erklärt werden sollten.<sup>9</sup> Denn selbst wenn man Neuwirths These von einer festen „Gattung“ der Koransure nicht uneingeschränkt folgen möchte, so macht ihre Arbeit doch deutlich, dass die von Bell und Watt in Anschlag gebrachten Kriterien für literarkritische Textscheidungen eindeutig zu niedrig angesetzt sind. Anstatt das koranische Korpus nur als Ansammlung isolierter Versgruppen zu lesen, ist deshalb heuristisch zunächst von der Sure als vorgegebener koranischer Texteinheit auszugehen; denn es ist *prima facie* wahrscheinlich, dass die Gliederung des Koran in *Suren* ganz unterschiedlicher Länge eine ursprüngliche Gegebenheit des koranischen Verkündigungsprozesses reflektiert und, anders als etwa die Unterteilung des Korpus in dreißig gleich lange *ağzāʾ*, keine nachträgliche Textenteilung zu liturgischen Zwecken darstellt; auch dass es sich bei der Sureneinteilung um eine erst sekundär durchgeführte *thematische* Unterteilung des Korpus handeln könnte, ist angesichts der Tatsache, dass die Surenordnung keineswegs eine stringente thematische Organisation des Korpus induziert, nicht anzunehmen. Methodisch gilt deshalb: Erst wenn gründliche exegetische Arbeit zeigt, dass eine Sure unübersehbare inhaltliche oder stilistische Brüche aufweist (wobei Brüche etwas anderes sind als thematische Übergänge!), kann ihre genetische Integrität legitimerweise in Frage gestellt werden. Literarkritische Scheidungen innerhalb der im koranischen Korpus gesammelten Einzeltex-te sind also, wie etwa in der Psalmenexegese, als *ultima ratio* zu behandeln. Dass die Koranverkündigungen in Gestalt längerer polythematischer (anstatt in Gestalt kurzer und monothematischer) Texteinheiten vonstatten gegangen ist, erweist sich übrigens auch literaturhistorisch als plausibel, insofern im koranischen Milieu eine typologisch vergleichbare Textgattung bekannt gewesen sein dürfte: nämlich diejenige der alt-arabischen *Qaṣīde*, die zwar im Gegensatz zu vielen Koransuren keine Reimwechsel, aber immerhin thematische Übergänge aufweist, die wie im koranischen Falle konventionalisiert waren.<sup>10</sup>

Gleichnis und *āyāt*), 37, 38, 43 (eschatologischer Anfang des Schlussteils), 44, 50 (Mittelteil besteht aus *āyāt* und eschatologischer Szenerie, Schlussteil eschatologisch erweitert), 54 (eschatologische Einleitung und Schluss), 67 (Mittelteil eschatologisch und polemisch, Schlussteil ebenfalls polemisch), 76 (eschatologischer Mittelteil). Weniger gut lassen sich die Suren 71 (Nūḥs Predigt an sein Volk mit anschließendem Gebet) und 72 (Bekehrung einer Schar von Ğinn aufgrund einer Koranrezitation inkl. Äußerungen der Ğinn über frühere Irrtümer etc., dann prophetologischer Abschluss) in dieses Schema einpassen (auch wenn man Q 72 vielleicht als dreiteilige Sure mit reduzierter Einleitung beschreiben könnte).

9 Darüber hinaus weist Neuwirth auf die proportionalen Entsprechungen in der Verszahl der Surenteile hin (vgl. *SKMS*, 318 ff.), was in der Tat häufig zutrifft, gelegentlich aber auch nicht. Solche numerischen Beobachtungen sollten eher als ein zusätzliches, die Analysen der Kompositionstruktur stützendes Argument angesehen werden und nicht als Neuwirths Hauptbeweis.

10 Zu diesem Vergleich s. *SKMS*, 9 f.

Für die im vorliegenden Kapitel behandelte Frage nach der Begründbarkeit einer innerkoranischen Textchronologie ist das Problem, ob zumindest die Mehrzahl der koranischen Suren genetisch ursprünglich ist oder erst auf redaktionellen Zusammenfügungen beruht, deshalb relevant, weil es nur auf der Grundlage von Neuwirths detailliertem Plädoyer gegen eine voreilige Zerlegung der mekkanischen Suren in isolierte Versgruppen legitim ist, bei der Konstruktion einer koranischen Entwicklungsreihe von ganzen Suren anstatt von einzelnen Surenfragmenten auszugehen. Nöldekes Surechronologie lässt sich erst damit schlüssig gegen den von Watt erhobenen Vorwurf verteidigen, sie berücksichtige mit den Gesamtsuren nicht die ursprünglichen Kompositionseinheiten des Textes, sondern lediglich nachträgliche Zusammenstellungen von Material ganz unterschiedlicher Entstehungszeit.<sup>11</sup>

Neben dem Umfang der bei einer Ausarbeitung der Evolutionshypothese anzusetzenden Texteinheiten ist noch ein weiterer zentraler Punkt umstritten, nämlich die Frage, welche Kriterien bei der Rekonstruktion einer koranischen Entwicklungsreihe zu berücksichtigen sind. Nöldeke recurriert primär auf stilistische Merkmale wie Verlänge und mehr oder weniger ‚enthusiastische‘ Ausdrucksweise.<sup>12</sup> Dagegen tritt Watt für eine lediglich nachrangige Heranziehung stilistischer Charakteristika ein: Differenzen in Verlänge oder Ausdrucksform müssten nicht notwendig einen unterschiedlichen Entstehungszeitpunkt reflektieren, sondern könnten auf unterschiedliche Redekontexte und -intentionen zurückgehen.<sup>13</sup> Watt verfügt damit nur über ein einziges Datierungskriterium, nämlich die Suche nach einer plausiblen gedanklichen Entwicklung der koranischen Offenbarungen, die sich natürlich auch in terminologischen Veränderungen niederschlägt, etwa der Einführung bzw. neuartigen Betonung von Begriffen wie *rahma*, *mağfira*, *kaffāra* gegen Ende der mekkanischen Zeit.<sup>14</sup>

Watts Datierungsansatz ist aufgrund seiner beiden Hauptmerkmale – der niedrigen Begründungsanforderungen an literarkritische Scheidungen und einer rein inhaltlichen Datierungsweise – für einen Vertreter der Dokumentenhypothese äußerst anfechtbar: Denn wenn man eine Koransure allein aufgrund von Themenwechseln genetisch zerlegen darf, ist es lediglich eine Frage des kombinatorischen Geschicks, die so gewonnenen Versgruppen zu einer kontinuierlichen gedanklichen Entwicklung anzuordnen. Unter derartig anspruchslosen methodischen Auflagen dürfte sich fast jeder Text evolutionär umgruppieren lassen, so dass die Rekonstruierbarkeit einer plausiblen Entwicklungsreihe hier in der Tat kein zuverlässiges Indiz mehr für die tatsächliche Entstehungsweise des Koran darstellt. Nöldekes Datierungsansatz hat in dieser Hinsicht einen erheblich besseren Stand, insofern bei einer Konvergenz inhaltlicher und formaler Parameter die methodologischen Anforderungen an einen

11 Zu diesem Vorwurf s. Watt, *Bell's Introduction*, 111.

12 Vgl. die allgemeinen Vorbemerkungen zu den einzelnen Perioden in *GQ*, Bd. 1, 74 f., 117 ff., 143 f., 171 f.

13 Watt, *Bell's Introduction*, 111; vgl. auch Welch, „Kurʿān“, Abschn. 5. Bell scheint stilistischen Kriterien gegenüber weniger abgeneigt gewesen zu sein (Watt, *Bell's Introduction*, 114).

14 Watt, *Bell's Introduction*, 114 ff.

Rekonstruktionsversuch steigen: Die bei einem einzigen Datierungsparameter sehr reale Wahrscheinlichkeit, dass das Textmaterial sich nur zufällig zum Aufbau einer linearen Entwicklungsreihe eignet, diese also nicht den tatsächlichen Gang der Dinge widerspiegelt, nimmt bei einer Kumulation verschiedener Parameter stark ab. Insbesondere der aus der Orientierung an Gesamtsuren resultierende konservative Umgang Nöldekes mit Textscheidungen mindert die Gefahr, dass sich der Interpret das Material willkürlich so zurechtschneidet, wie er es zum Aufbau einer plausiblen Entwicklungsreihe benötigt. Die von Watt bemängelten Schwächen des nöldekeschen Ansatzes – der Rekurs auf stilistische Kriterien und sein Ausgehen von der Einzelsure – machen also geradezu dessen eigentliche Stärken aus.

### Von typologischer Klassifikation zu diachroner Rekonstruktion

Wie steht es nun aber mit Watts Überlegung, dass stilistische Differenzen nicht notwendig ein diachrones Nacheinander widerspiegeln müssen, sondern ebenso gut einem synchronen Nebeneinander unterschiedlicher Redekontexte und -absichten geschuldet sein könnten? Als Beispiel eignet sich die von Nöldeke vertretene Entwicklung der Schwurformeln: Nachdem sie anfangs spannungsgeladene, auf das Jüngste Gericht vorausweisende Szenarien skizzieren (z. B. Q 51 oder Q 100), machen sie später undramatischen Schriftschwüren (als mutmaßlichen Übergang vgl. Q 52, danach s. etwa Q 36, Q 38, Q 50 etc.) Platz, an deren Stelle schließlich „förmliche Überschriften“ wie *tilka āyātu l-kitābi l-mubīn* (Q 26:1) treten.<sup>15</sup> Muss diese stilistische Vielfalt unweigerlich als zeitliches Nacheinander verstanden werden?

Die grundsätzliche Möglichkeit einer synchronen Interpretation des Materials ist sicherlich zuzugegeben. Allerdings müsste ein solches Modell, sofern man es konsequent durchführen will, nicht nur eine Gleichzeitigkeit verschiedener Einleitungsformen (Schwüre und *kitāb*-Ankündigungen) annehmen, sondern auch eine Gleichzeitigkeit der sich daran anschließenden Textsorten, also etwa eine Gleichzeitigkeit von Gerichtsdrohungen, wie sie häufig nach Schwureinleitungen stehen (vgl. Q 92), mit argumentativen Abschnitten oder biblisch inspirierten Prophetenlegenden, wie sie in zahlreichen Texten mit einleitenden *kitāb*-Ankündigungen auftreten. Das ist jedoch nicht unbedingt abwegig; es wäre immerhin denkbar, dass die Korantexte für zwei weitgehend verschiedene Sitze im Leben produziert wurden, von denen der eine (etwa die Missionierung nach außen) effektvolle und argumentativ unbelastete eschatologische Szenarien erforderte, während der andere (etwa die innergemeindliche Verarbeitung gegnerischer Einwände) eine überzeugende Entkräftung von Gegenmeinungen verlangte.

Eine diachrone Deutung des Materials ist gleichwohl wahrscheinlicher, wie der gegenwärtige Abschnitt zeigen soll. Dazu ist es allerdings erforderlich, Nöldekes eher evokativ formulierte Stilskriterien („Die Rede ist grossartig, erhaben und voll kühner Bilder“, „Die Sprache wird gedehnt, matt und prosaisch“ etc.) im Rückgriff

15 *GQ*, Bd. 1, 122. – Für eine ausführliche Untersuchung der Schwurformeln s. Neuwirth, „Horizont“.

auf Neuwirths Kompositionsanalysen zu schärfen. Neuwirth selbst geht zwar grundsätzlich von Nöldekes Datierungsmodell aus, doch setzen die von ihr gemachten Beobachtungen zu Struktur, Topik und Formelsprache der einzelnen Texte diese Chronologie mitnichten schon voraus. Sie können deshalb zur einer präziseren Reformulierung von Nöldekes Unterteilung der Koransuren in verschiedene „Perioden“ verwendet werden. Im Interesse der argumentativen Transparenz differenziere ich dabei zunächst rein typologisch verschiedene Surengruppen, die sich – wie gegen Ende des letzten Abschnitts betont – durch eine Kumulation verschiedener und größtenteils voneinander unabhängiger Parameter abgrenzen lassen; erst im Anschluss hieran soll die These begründet werden, dass sich diese synchrone Typologie auch als diachrone Entwicklung verstehen lässt. Zunächst sollen deshalb drei Großgruppen von Koransuren unterschieden werden:

(i) Die erste Surenkategorie besteht aus relativ kurzen Texten, deren thematisches Zentrum die Androhung des Jüngsten Gerichts ist; sie weisen ein breites Spektrum von Reimtypen und häufige Reimwechsel auf (s. etwa Q 99 mit zwei Reimwechseln in nur acht Versen, oder Q 100 mit drei Reimwechseln in elf Versen)<sup>16</sup> und bestehen aus sehr kurzen Versen (in der Regel zwischen 10 und 15 Silben pro Vers<sup>17</sup>), die meist nur einen Haupt- oder Nebensatz, häufig sogar nur ein einziges Syntagma umfassen (mit Neuwirth bezeichne ich letztere im Weiteren als ‚Syntagmenverse‘).<sup>18</sup> Gerichtssuren setzen mit Schwüren oder eschatologischen Temporalsätzen (mit *idā* oder *yauma* ...) ein (vgl. die *idā*-Serien in Q 81, Q 82, Q 84).

(ii) Die zweite Klasse besteht aus Texten, die sich in Anfangs-, Mittel- und Schlussteil gliedern lassen.<sup>19</sup> Eingeleitet werden sie von standardisierten Formeln, die entweder den Offenbarungscharakter des folgenden Textes hervorheben (z. B. *tilka āyātu l-kitābi l-mubīn, kitābun unzila ilaika, tanzīlu l-kitābi mina llāhī*<sup>20</sup>) oder aber doxologischen Charakter haben (*al-ḥamdu li-llāhī* + Relativsatz oder Partizip, *tabāraka* + Relativsatz<sup>21</sup>). Ihr Mittelteil ist häufig biblischen Erzählstoffen gewidmet; zwar kommen auch in diesen Suren zahlreiche Jenseitsschilderungen vor, doch ist ihr Themenrepertoire breiter als das von (i) und umfasst neben narrativen und eschatologischen Passagen auch argumentative Abschnitte, in denen bestimmte Naturphänomene als „Zeichen“ (*āyāt*) des göttlichen Wirkens angeführt werden. Charakteristisch ist überdies die polemische Verwendung von *ašraka* / *širk* („Beigesellung“ bzw. Götzendienst), die in (i) fast gänzlich fehlt.<sup>22</sup> Der Schlussteil dieser

16 Vgl. SKMS, Tabelle 2.3.1 (nach S. 90).

17 Vgl. die detaillierten Statistiken zur durchschnittlichen Silbenzahl pro Vers für alle von Nöldeke als mekkanisch eingestufteten Suren in Schmid, „Quantitative Text Analysis“.

18 S. SKMS, 117–156.

19 Dazu SKMS, 238 ff.

20 S. Q 7, Q 10, Q 11, Q 12, Q 13, Q 14, Q 15, Q 26, Q 27, Q 28, Q 31, Q 32, Q 39, Q 40, Q 41, Q 45, Q 46.

21 S. Q 6, Q 18, Q 25, Q 34, Q 35, Q 67.

22 Die einzige Verwendung in den als frühmekkanisch geltenden Texten ist, soweit ich sehe, Q 52:43 (*subḥāna llāhī ‘ammā yušrikūn*); vgl. a. Q 68:41 (*am lahum šurakā’u fa-l-ya’tū bi-*

dreiteiligen Suren ist ein bevorzugter Ort für Aussagen über Herkunft und Funktion der *qur’ān*-Texte bzw. über die Wahrhaftigkeit ihres Verkünders (von Neuwirth als „Offenbarungsbestätigungen“ bezeichnet). Gegenüber (i) besitzen Suren der Gruppe (ii) also eine wesentlich komplexere Kompositionsstruktur, weisen dafür jedoch eine deutlich reduzierte Reimvielfalt<sup>23</sup> und sehr viel seltenere Reimwechsel auf (vgl. etwa Q 15, Q 21, Q 26 oder Q 27, wo fast alle Verse auf *-īn/-ūn/-īm/-ūm* reimen). Was die Verslänge betrifft, so kommen Syntagmenverse in dieser Gruppe fast gar nicht vor;<sup>24</sup> die Einzelverse umfassen häufig zwei, drei oder sogar vier Sätze (vgl. etwa Q 7 oder Q 29) bzw. weisen eine durchschnittliche Silbenzahl zwischen 15 und 50 Silben pro Vers auf.

(iii) Die dritte Klasse schließlich setzt sich aus z. T. sehr umfangreichen Texten zusammen, denen kein konventionalisierter Bauplan zugrunde liegt. Ihre im Allgemeinen sehr langen Verse werden durch formelhafte, in ihrer Reimvielfalt noch weiter reduzierte Klauseln abgeschlossen.<sup>25</sup> Viele von ihnen sind predigtähnliche „Ansprachen“ zu einem „politisch-sozialen Kontroverspunkt“,<sup>26</sup> der oft Anlass zu detaillierten kultischen, familien- oder strafrechtlichen Regelungen gibt, während andere – wie etwa Q 2 – den Eindruck genetisch uneinheitlicher Sammeltexte erwecken. Suren dieser Gruppe enthalten eine ganze Reihe von besonderen Begrifflichkeiten oder Wendungen (*munāfiqūn*, direkte Anrede der *banū Isrā’īl*, Anrede des Verkünders mit *yā ayyuhā n-nabī*), die in (i) und (ii) nicht oder nur selten auftreten.

Einem mit Nöldekes *Geschichte des Qorāns* vertrauten Leser wird zweifellos aufgefallen sein, dass sich diese drei Surenklassen mit den vier von Nöldeke unterschiedenen Textperioden korrelieren lassen: (i) entspricht den frühmekkanischen, (ii) den mittel- und spätmekkanischen und (iii) den medinensischen Suren. Vorerst handelt es sich bei der obigen Inventarisierung jedoch um eine rein typologische Dreiteilung, in deren Beschreibung ganz bewusst keine diachronen Begrifflichkeiten eingeflossen sind. Bemerkenswert ist zunächst, dass sich diese Dreiteilung durch eine weitgehende Konvergenz der Parameter Textaufbau, Einleitungsformeln, Verslänge, Textlänge und Reimprofil auszeichnet.<sup>27</sup> Natürlich stellen die obigen drei

*šurakā’ihim* ...).

23 So kommt in den von Nöldeke als spätmekkanisch klassifizierten Suren, von denen fast alle die für (ii) konstitutiven Merkmale aufweisen bzw. diese variieren, überhaupt nur ein einziger Reim vor, der nicht auf der letzten Silbe betont ist (Q 35:39–45: *ḥasārā / gurūrā / ḡafūrā / nufūrā / taḥwīlā / qadīrā*); in den frühmekkanischen Suren, von denen die meisten unter (i) fallen, kommen Paenultima-betonte Reime dagegen in über zwanzig Suren vor (SKMS, Tabellen 2.3.1 und 2.3.2).

24 In größerer Zahl nur noch in Q 37 und Q 44 (SKMS, 135). Beide Suren sind zwar dreiteilig, beginnen jedoch mit einem Schwur und kombinieren insofern Charakteristika von (i) und (ii); mehr dazu im Folgenden.

25 Vgl. SKMS, 161 f., für eine Übersicht über die häufigsten Klauseltypen.

26 Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 95.

27 Eine detaillierte graphische Korrelation der beiden Parameter durchschnittliche Verslänge und Textlänge (gemessen in der Zahl der Einzelverse einer Sure) für die von Nöldeke als mekkanisch klassifizierten Suren bietet die methodisch innovative Untersuchung von Schmid,

Klassen nur paradigmatische Texttypen dar, denen nicht jede Koransure voll gerecht wird. Viele der kürzesten Suren (z. B. Q 93, Q 94, Q 97, Q 105, Q 106, Q 108) passen zwar von ihrer Verslänge und ihrer Reimzahl her zu (i) (so weist Q 94 bei acht Versen zwei Reimwechsel auf), sind aber nicht eschatologisch; andere (Q 73, Q 74, Q 96) berühren sich zwar auch inhaltlich-terminologisch mit Texten aus (i), werden jedoch ebenfalls nicht durch Schwur- oder *idā*-Serien eingeleitet. Daneben gibt es hybride Texte, die Merkmale zweier Kategorien vereinen: In Q 37 und Q 79 etwa liegt der interessante Fall einer dreiteiligen Sure mit narrativem Mittelteil vor, die jedoch durch einen aus Syntagmenversen bestehenden eschatologischen Schwur eingeleitet wird; diese Suren besitzen damit Charakteristika sowohl von (i) als auch von (ii).

Suren, die entweder nur partiell einer einzigen Textklasse gerecht werden, oder aber Merkmale zweier Klassen kombinieren, können zu den obigen Texttypen auf zweierlei Weise in Bezug gesetzt werden. Manche von ihnen lassen sich plausibel als Abwandlungen eines vorausgesetzten Grundschemas auffassen; dies ist insbesondere bei Texten wie Q 41 naheliegend, die zwar dreiteilig sind und deren Anfangs- und Schlussteil auf die für (ii) charakteristische Weise beginnen (mit einer *tanzil*-Formel bzw. einer Offenbarungsbestätigung), deren Mittelteil jedoch nicht narrativ ist. Bei anderen Suren dagegen bietet sich eine Deutung als entwicklungs-mäßige Übergangsstufen an. Q 37 etwa scheint ein Stadium der koranischen Formgeschichte zu dokumentieren, in dem sich die für (ii) charakteristische Dreiteiligkeit bereits herausgebildet hat, aber die für (i) kennzeichnenden Schwureinleitungen noch nicht durch Offenbarungsankündigungen wie *kitābun unzila ilaika* ersetzt worden sind. Texte wie Q 105 oder Q 106 scheinen von ihrer Vers- und Reimstruktur her Vorstufen von (i) zu sein, auch wenn sie das in dieser Gruppe so dominante Thema des Jüngsten Gerichts noch nicht enthalten.

Es ist vor allem das Vorhandensein solcher Übergangsformen, welches m. E. den Schritt von einer typologischen Dreiteilung der Korantexte, wie sie weiter oben skizziert wurde, zur Annahme einer diachronen Entwicklung rechtfertigt. Die im Anschluss an Watt erwogene Möglichkeit eines synchronen Nebeneinanders verschiedener Surentypen für verschiedene Redekontexte verliert damit stark an Wahrscheinlichkeit, weil die Hypothese von einer synchronen Koexistenz voneinander geschiedener Redekontexte mit jeweils eigenen stilistischen und thematischen Konventionen das Auftreten von Hybridformen nicht zu erklären vermag (es sei denn, man rechnet mit einem diffusen Ineinanderübergehen dieser Redekontexte, womit jedoch wiederum die Existenz stabiler stilistischer und inhaltlicher Konventionen unverständlich würde). Die Grundannahme der nöldekeschen Surenchronologie

„Quantitative Text Analysis“: Zeichnet man die untersuchten Suren in ein kartesisches Koordinatensystem ein, in dem auf der x-Achse die Verszahl und auf der y-Achse die durchschnittliche Verslänge (in Silben pro Vers) eingetragen wird, so ergeben sich drei distinkte Textbündel, die im Wesentlichen Nöldekes Einteilung der mekkanischen Suren in früh-, mittel- und spätmekkanische Texte entsprechen.

besteht also darin, dass die obige Texttypologie verschiedene Stadien einer literarischen Entwicklung bezeugt, und dass diese Entwicklung von (i) über (ii) zu (iii) verläuft. Mit Neuwirth lässt sich dieser Prozess als Herausbildung einer komplexen und konventionalisierten Textform (der dreiteiligen Geschichtssure) aus strukturell einfacheren Vorformen (der frühmekkanischen Gerichtssure) beschreiben, auf die in den medinensischen Redesuren wiederum eine strukturelle Desintegration folgt.<sup>28</sup>

Dass am Anfang der Entwicklung in der Tat (i) und nicht (iii) steht, ist auch deshalb wahrscheinlich, weil die in (i) vorhandenen biblischen Reminiszenzen sehr viel spärlicher und weniger konkret sind als die in (ii) und (iii) enthaltenen. Exemplarisch lässt sich dies an der Gestalt Abrahams zeigen: Alle Texte, die auf Abraham Bezug nehmen und die von der Verslänge her noch zu (i) passen, besitzen bereits Charakteristika von (ii):

- Der einzige Text mit Schwureinleitung, in dem Abraham kurz erwähnt wird, ist Q 53:37, doch weist die Sure bereits eine dreiteilige Struktur auf und gehört insofern eher zu (ii), auch wenn der Mittelteil nicht narrativ ist.
- Eine ähnliche Zwischenstellung (dreiteilig mit narrativem Mittelteil, aber Schwureinleitung) trifft auf Q 51 zu, wo ab V. 24 ff. eine Abraham-Perikope steht.
- Q 87:19 verweist kurz auf „die Blätter von Abraham und Moses“; auch dieser Text ist von seiner Versstruktur (fast jeder Haupt- oder Nebensatz macht einen eigenen Vers aus) und seinem Aufbau (dreigliedrig, mit hymnischer Einleitung) her am ehesten zwischen (i) und (ii) anzusiedeln.

Was schließlich Q 37 betrifft (Abraham-Perikope ab V. 83), so wurde auf die hybride Stellung dieser Sure bereits verwiesen. Alle anderen koranischen Texte zu Abraham gehören von ihrer Versstruktur, ihrer Reimbeschaffenheit und ihrem Aufbau her zu (ii) und (iii).<sup>29</sup> Die plausibelste Deutung dieses Sachverhaltes besteht sicherlich in der Annahme, dass es im Laufe des koranischen Textwachstums zu einer immer stärkeren Rezeption biblischer Stoffe gekommen ist; die Entwicklungsrichtung scheint also in der Tat von (i) zu (iii) zu verlaufen und nicht umgekehrt.

Mittels einer Kumulation unterschiedlicher Parameter dürfte es übrigens auch möglich sein, *innerhalb* der drei oben unterschiedenen Surenklassen weitere chronologische Binnendifferenzierungen zu treffen. Wie ich anderswo zu zeigen versucht habe, lassen sich etwa die frühmekkanischen Suren anhand der drei Kriterien Textlänge, durchschnittliche Verslänge und strukturelle Komplexität in vier vermutlich auch zeitlich aufeinanderfolgende Subklassen unterteilen.<sup>30</sup> Da die Binnenchronologie der frühmekkanischen Periode für die im Folgenden vorgenommene Untersuchung von interpretativen Rückbezügen in den koranischen Abraham-Perikopen nicht zentral ist, soll an dieser Stelle hierauf nicht näher eingegangen

28 Vgl. Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 100.

29 Die betreffenden Texte werden im fünften Kapitel ausführlich diskutiert.

30 Vgl. Sinai, „The Qur'an as Process“, Abschn. 2.

werden. Im Hinblick auf die Texte der zweiten Gruppe – die ja sowohl die mittel- als auch die spätmekkanischen Suren umfasst – muss die Frage nach der Möglichkeit von Binnendatierungen jedoch auch im Kontext der vorliegenden Studie kurz angeschnitten werden. Der Grund dafür, dass Nöldekes mittel- und spätmekkanische Suren in der obigen Typologie zunächst zu einer einzigen Surenklasse zusammengefasst wurden, liegt darin, dass sich mittel- und spätmekkanische Texte formal häufig nur in der Länge ihrer Verse unterscheiden und ansonsten einen ähnlichen Aufbau, ähnliche Einleitungen und ein vergleichbares Profil an biblischen Stoffen aufweisen. Sofern eine relative Datierung zweier Suren aufgrund formaler Beobachtungen hier überhaupt möglich ist, stützt sich diese deshalb häufig allein auf Diskrepanzen in der Verslänge, beruht also nicht mehr wie die Unterscheidung zwischen den Großgruppen (i), (ii) und (iii) auf einer breiten Kumulierung verschiedener Parameter. Damit stellt sich die Frage, ob das Kriterium der Verslänge *für sich allein genommen* zur Begründung von Binnendatierung innerhalb von Gruppe (ii) ausreicht. Für die in Kapitel 5 und 6 vorgenommene Analyse der koranischen Abraham-Perikopen ist diese Frage deshalb relevant, weil Gruppe (ii) in der Tat mehrere Suren mit Abraham-Erzählungen enthält, deren zeitliches Verhältnis untereinander für eine mikrostrukturelle Analyse etwaiger Rückbezüge von offensichtlichem Interesse ist. Auf welche Weise können also Datierungsentscheidungen innerhalb von (ii) begründet werden?

Wie im Vorangehenden gezeigt wurde, ist eine diachrone Interpretation zumindest der Verslängendifferenzen zwischen Gruppe (i) und (ii) gesichert, da sie von gleichgerichteten Entwicklungen im Textaufbau flankiert wird (zumindest wenn man allgemein die hier vertretene Position akzeptiert, dass die obige Typologie einen diachronen Entwicklungsgang reflektieren dürfte). Insofern liegt es durchaus nahe anzunehmen, dass sich die für die Anfangsphase der koranischen Textgenese nachweisbare Tendenz zu immer längeren Versen auch dann noch fortsetzt, nachdem die anfangs parallel verlaufenden Entwicklungen in der Textstruktur mit der Herausbildung der dreiteiligen Surenform ihren Abschluss gefunden haben. Für eine Binnenchronologie von Texten der zweiten Klasse dürfte die Heranziehung inhaltlicher Gesichtspunkte gleichwohl unentbehrlich bleiben. Nöldeke / Schwally betonen selbst, dass die mittelmekkanischen Suren „keinen bestimmten gemeinschaftlichen Charakter“ haben, „einige ähneln mehr denen der ersten, andere denen der dritten Periode“.<sup>31</sup> Differenzen in der Verslänge sind häufig von so gradueller Art, dass sie kaum ein endgültiges Urteil über die Reihenfolge der Einzeltexte gestatten. Eine Präzisierung des obigen Entwicklungsschemas im Sinne einer Chronologie der Einzelsuren kann sich deshalb nicht auf strukturell-stilistische Beobachtungen beschränken, sondern ist auf die ergänzende Heranziehung inhaltlicher und terminologischer Parameter angewiesen. Die Erarbeitung einer Binnenchronologie der späteren mekkanischen Suren setzt damit unweigerlich eine Rekonstruktion der innerkoranischen Motiv- und Begriffsgeschichte voraus, die – anders als das Aus-

31 *GQ*, Bd. 1, 117 f.

zählen von Reimwechsellern, die Bestimmung von Einleitungsformeln oder das Registrieren offenkundiger Diskrepanzen in der Verslänge – letztlich immer hypothetisch bleibt. Am sichersten dürfte hier eine Kumulation verschiedener inhaltlicher Gesichtspunkte sein: Wenn sich etwa zeigt, dass die Verarbeitung eines bestimmten narrativen Stoffes in Sure X seine Verarbeitung in Sure Y voraussetzt, und dass dies auch für einen anderen und davon unabhängigen Stoff oder Begriff gilt, so ist die zeitliche Priorität von Sure X wahrscheinlicher als bei der ausschließlichen Beachtung eines einzigen Motivs oder Begriffs. Strukturelle und stilistische Beobachtungen der obigen, weitgehend unstrittigen Art bilden nur Rahmendaten, die verschiedene Textanordnungen von gleicher Wahrscheinlichkeit zulassen können; eine Gesamtchronologie der Korantexte ist deshalb nur auf der Grundlage einer Vielzahl inhaltlicher Einzelstudien möglich. Insofern ist die Nöldeke-Chronologie in der Tat kein gesichertes Forschungsergebnis, sondern eine Hypothese, die im Einzelnen jeweils kritisch zu überprüfen ist.

### Zweite Voraussetzung: Die Historizität des chronologisch-topographischen Rahmens der *sīra*

Zumindest die obige Unterscheidung dreier Suren-Grundformen und die Wahrscheinlichkeit der von Nöldeke angenommenen Entwicklungsrichtung von (i) über (ii) zu (iii) lassen sich also anhand rein textimmanenter Beobachtungen begründen. Dennoch wird man ab einem gewissen Punkt nicht umhin können, bei der Koraninterpretation bestimmte Eckdaten der prophetenbiographischen Überlieferung, etwa der *Sīrat rasūl Allāh* Ibn Iṣḥāq (in der Rezension von Ibn Hišām), voranzusetzen. Dies ist vor allem aus zwei Gründen nötig. Zum einen ist jede über stilistisch-formale Beobachtungen hinausgehende inhaltliche Untersuchung des koranischen Korpus – also der Versuch, eine plausible Entwicklung von Stoffen, Gedanken und wichtigen Begriffen zu rekonstruieren – auf bestimmte Vorannahmen über seinen Entstehungskontext angewiesen: Eine gedankliche Entwicklung, die für ein bestimmtes geschichtliches Milieu plausibel ist, kann in einem anderen Milieu äußerst unwahrscheinlich sein. Zum anderen stellt sich das Problem, dass eine Reihe der für (iii) charakteristischen Ausdrücke bereits in Texten aus (i) und (ii) erscheinen. Zwar heben sich manche dieser Verse schon durch ihre Länge von ihrer Umgebung ab und werden damit als spätere Einschübe kenntlich. Doch eine Reihe von Interpolationen lässt sich in der Tat allein über terminologische Kriterien – z. B. eine polemische Anrede der *banū Isrāʾīl* – identifizieren. In Einzelfällen betrifft dies sogar ganze Suren: Dass etwa Q 98, wie Nöldeke und Schwally meinen, medinensisch und nicht mekkanisch ist, ergibt sich nicht aus formalen Parametern wie der Verslänge, sondern eigentlich nur daraus, dass in V.1 und V. 6 von „denen, die ungläubig sind unter den Leuten der Schrift“ (*alladīna kafarū min ahli l-kitāb*) die Rede ist, womit am ehesten die medinensischen Juden gemeint sein dürften.<sup>32</sup>

32 *Ebd.*, 185.

Vor allem gegen dieses Vorgehen richtet sich Madigans einleitend referierter Zirkularitätsverdacht: Wie will man koranimmanent begründen, dass direkte antijüdische Polemik immer medinensisch sein muss, ohne dass man den sekundären Charakter solcher Passagen in mekkanischen Texten einfach voraussetzt? Tatsächlich dürfte ein solcher Nachweis ohne textexterne Annahmen über die unterschiedlichen Entstehungsmilieus der Korantexte (nämlich das polytheistische, allenfalls henothetische Mekka und das jüdisch geprägte Medina) nicht zu erbringen sein – Annahmen also, die der islamischen Tradition entnommen sind und deren Historizität es folglich zunächst kritisch zu hinterfragen gilt.

Innerhalb bestimmter Grenzen ist das beschriebene Vorgehen gleichwohl legitim. Was die anekdotischen Details der *sīra* (den genauen Verlauf von Muḥammads prophetischer Initiation, die Identifikation von Q 96 als erster Offenbarung etc.) betrifft, so beruht Wansbroughs Einschätzung der Prophetenbiographie als heilsgeschichtlichem Konstrukt sicherlich auf einem methodisch gesunden Zweifel. Doch zumindest der chronologische und topographische Rahmen von Muḥammads Wirken stellt, wie bereits im zweiten Kapitel ausführlicher dargelegt wurde, ein legitimes Hintergrundmodell der Koraninterpretation dar – sofern man nicht, wie Andrew Rippin, unter dem Eindruck literaturwissenschaftlicher Trends gänzlich von der Frage absehen möchte, wann, wo und wie die koranischen Texte entstanden sind.<sup>33</sup> Denn zumindest die allgemeinen Konturen der islamischen Muḥammad-Überlieferung werden von Verfassern ganz unterschiedlicher politischer und konfessioneller Orientierung übereinstimmend gezeichnet; die Annahme, dass dieser Konsens auf massive kalifale Zensuraktivitäten zurückzuführen ist, erscheint angesichts der begrenzten Machtmittel auch des frühabbasidischen Kalifats und der schnell eintretenden politischen Zersplitterung der islamischen Welt eher unwahrscheinlich. Darüber hinaus wurde betont, dass neuere quellenkritische Arbeiten zur Muḥammad-Überlieferung durchaus überzeugende Verfahren zur Rekonstruktion von Traditionsstadien entwickelt haben, die der erst relativ spät erfolgten Verschriftlichung des Materials vorausgehen.

Auf der Grundlage der in diesem Kapitel versuchten Begründung der Möglichkeit einer innerkoranischen Textchronologie lässt sich noch ein weiteres Argument für die Historizität bestimmter Eckpunkte der *sīra*-Überlieferung entwickeln: Denn zumindest die verschiedenen Milieus (Mekka und Medina), in denen die *sīra* die

33 Vgl. etwa Rippin, „Reading the Qur’ān with Richard Bell“. – Rippins Vorschlag, die wissenschaftliche Aufmerksamkeit stattdessen gänzlich auf die exegetische Rezeption des Koran im Islam zu verlegen (vgl. das Vorwort in Rippin (Hg.), *Approaches*, 3 f.), wird von Daniel Madigan *ad absurdum* geführt: Auch Aussagen darüber, wie der Koran zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit interpretiert worden ist, „would fall prey to the same objections which Rippin has raised to the study of the Qur’ān text itself: the issues of historical context and ‘original meaning’ apply no less to the *tafsīr* texts than to the Qur’ān text itself [...]. Thus we become trapped in an infinite regress: if it is fruitless to pursue meaning and coherence in the Qur’ān, then it would also be futile when dealing with a *tafsīr*, since it too is a text, often of uncertain provenance, and from a culture far-removed from us.“ (Madigan, „Reflections“, 351).

Koranverkündigung lokalisiert, lassen sich mit der weiter oben anhand koranimmanenter Beobachtungen wahrscheinlich gemachten Textentwicklung korrelieren.<sup>34</sup> Obwohl derartige Korrelierungen vergrößernd erscheinen mögen, demonstrieren sie doch das heuristische Potential des *sīra*-Rahmennarrativs für eine historische Kontextualisierung der immanenten literarischen und thematischen Charakteristika der Korantexte.

Die Suren der Gruppe (i), in denen die später so dominanten biblischen Reminiszenzen noch weitgehend fehlen, passen in das Anfangsstadium von Muḥammads prophetischem Wirken in Mekka und erweisen sich durch verschiedene Anspielungen als paränetische Zugaben zum an der Ka’ba vollzogenen *ṣalāt*-Ritus.<sup>35</sup> Auch die in manchen dieser Suren prominente Anklage „des Menschen“ im Allgemeinen (s. etwa Q 100:6 ff.) fügt sich in ein der Gemeindebildung vorausgehendes Verkündigungsstadium ein, in dem die soziale Realität noch keinen Anlass für eine dichotomische Abgrenzung von Anhängern und Gegnern bietet, wie sie in (ii) und (iii) ins Auge sticht. Die dreiteiligen und von biblischen Figuren geprägten Suren, die unter (ii) subsumiert wurden, lassen sich dagegen plausibel auf die Entstehung einer koranischen Gemeinde beziehen, welche sich durch eine biblische *counter history* und einen eigenen Kultus von ihrem polytheistischen Umfeld abgrenzt: Die Korantexte sind jetzt nicht mehr Beigaben zu einem vorgegebenen und strukturell autonomen Ritus, sondern fungieren angesichts ihrer strukturellen Analogie zu jüdisch-christlichen Wortgottesdiensten<sup>36</sup> wohl als gliedernder Rahmen einer neuen, auf die Anhänger Muḥammads beschränkten Gebetspraxis – sie bilden gleichsam liturgische *libretti*. Der Übergang zur dreiteiligen Surenform und zu einer intensiven Aneignung biblischer Erzählstoffe dürfte insofern realgeschichtlich mit einer Verfestigung der koranischen Anhängerschaft zu einer genuinen Gemeinde einhergegangen sein: Die Anhänger Muḥammads konstituieren sich als eine eigenständige und ‚andere‘ religiöse Gemeinschaft. Diese Texte passen damit in die Mitte bzw. an das Ende der mekkanischen Wirkungszeit Muḥammads, die auch der islamischen Überlieferung zufolge von einer zunehmenden Eskalation im Verhältnis von koranischer Gemeinde und mekkanischer Mehrheitsgesellschaft gekennzeichnet war. Die Konzentration antijüdischer Polemik und politisch-sozialer Regelungen in den unter (iii) zusammengefassten Rede- und Langsuren schließlich lässt sich plausibel damit erklären, dass die koranische Gemeinde nur in Medina unmittelbar mit Juden konfrontiert war und Muḥammad nur dort politische Macht ausgeübt hat.

34 Hawting, *Idolatry*, versucht zu zeigen, dass bestimmte koranische Aussagen über die *muṣṣrikūn* dem von der *sīra* geschilderten Verkündigungsmilieu widersprechen; vgl. aber die vernichtende Rezension von Saleh in *H-Net Reviews* (<http://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=10211>).

35 S. dazu Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 84 ff.

36 Ebd., 92.

#### 4 Der Koran als Kanonischer Prozess

##### **Rückbezüglichkeit als konstitutives Merkmal kanonischen Textwachstums**

Wie im ersten Teil angedeutet, nehme ich mit dem Versuch, das koranische Textwachstum mit Hilfe des Kanonbegriffes zu beschreiben, Angelika Neuwirths Adaption eines ursprünglich an der Hebräischen Bibel entwickelten Modells auf. In Anlehnung an Brevard Childs versucht Neuwirth im Rahmen zweier Detailstudien zu den koranischen Adam- und Moses-Erzählungen, die koranische Textgenese als ‚Kanonischen Prozess‘ zu fassen, d. h. als allmähliches Wachstum eines Textes, der bereits vor seiner endgültigen Schließung in kanonischem Ansehen steht.<sup>1</sup> Das vorliegende Kapitel soll ihren Gebrauch des Begriffs nachzeichnen und kritisch schärfen; auf dieser Grundlage nehmen das fünfte und sechste Kapitel dann eine Analyse der koranischen Abraham-Erzählungen vor.

Neuwirths Einführung des Begriffs des ‚Kanonischen Prozesses‘ krankt daran, dass ihr Hauptaugenmerk ganz offenkundig auf dem Substantiv ‚Prozess‘ liegt und nicht auf der Frage, was einen literarischen Wachstumsprozess zu einem spezifisch *kanonischen* macht. Dies wird bereits in der programmatischen Einleitung ihrer Untersuchung der koranischen Moses-Erzählungen deutlich: Wichtigstes Anliegen ihrer Studie sei die Widerlegung einer „holistischen“ Koranlektüre, die „Erzählungen mit den gleichen Akteuren und gleicher Handlung [...] als geschichtlich irrelevante Wiederholungen“ ansieht. Stattdessen plädiert Neuwirth für eine gründliche Beachtung der „sich in Sprache, Stil und Referentialität des Korans reflektierenden Wandlungsprozesse“, die, wie ihre Untersuchung zeigt, häufig auch mit einer unterschiedlichen inhaltlichen Schwerpunktsetzung einhergehen.<sup>2</sup> Ihr kommt es also vor allem darauf an, die Diachronizität des Koran – also die Tatsache, dass die verschiedenen Suren zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstanden sind – systematisch ernst zu nehmen. Im Zuge einer entsprechenden Lektüre erweise sich der Koran als „Spiegel von Geschichte“:<sup>3</sup> Koranische Erzählungen reflektieren die Gegenwart Muḥammads und der sich um ihn herum konstituierenden Gemeinde; und da die Korantexte zu verschiedenen Zeitpunkten entstanden sind, reflektieren sie zwangsläufig auch die *Veränderungen* dieser Gegenwart.

Dies ist nun allerdings nichts grundsätzlich Neues; bereits Horowitz weist darauf hin, dass Muḥammad „die Ereignisse der Vergangenheit zum Spiegelbild seiner eigenen Kämpfe macht“.<sup>4</sup> Neuwirths Adaption des Begriffs des ‚Kanonischen Prozesses‘ sieht sich so mit dem Einwand konfrontiert, dass er den zumindest in der älteren Forschung wohlbekannten Tatsachen des Gegenwartsbezugs und der Diachronizität des Koran substantiell nichts Neues hinzufügt. Auf der Grundlage des

1 Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 326.

2 Ebd., 324.

3 Ebd., 343.

4 *KU*, 11, 18.

im ersten Kapitels entwickelten Kanonbegriffs lässt sich der Sinn des Begriffs jedoch präzisieren: Insofern ein wesentliches Merkmal kanonischer Texte in der Tatsache besteht, dass sie immer wieder neu gelesen und interpretiert werden, signalisiert der Begriff eines ‚Kanonischen Prozesses‘ (im Gegensatz zur Rede von einem Prozess *tout court*) vor allem, dass spätere Suren als gezielte Relektüren oder Umdeutungen früherer Suren verstanden werden können, dass sie also nicht nur einen *Gegenwartsbezug* aufweisen, sondern auch einen retrospektiven *Textbezug*. Natürlich zeichnen sich kanonische Texte gerade dadurch aus, dass die Auseinandersetzung mit ihnen zugleich auch die gegenwärtige Realität des Interpreten und seiner Gemeinde mit einbezieht. Von einem Kanonischen Prozess kann man jedoch sinnvollerweise nur dann sprechen, wenn es sich um einen Einbezug der Gegenwart *in die Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Textbestand* handelt – wenn also ein wesentliches Movens der literarischen Produktion die (konnektive oder explikative) Interpretation älterer Teile des Korpus ist.

Eine solche interpretative Stoßrichtung innerkoranischer Rückbezüge lässt sich exemplarisch anhand der Parallele zwischen Q 79:20 und 20:23 illustrieren, die von Neuwirth zwar registriert, aber nicht ausdrücklich in Bezug zum Begriff des Kanonischen Prozesses gesetzt wird.<sup>5</sup> In der ersten Stelle heißt es, Gott habe Moses „das große Zeichen“ sehen lassen (*fa-arāhu l-āyata l-kubrā*), in der zweiten wird Moses im Anschluss an eine Nacherzählung der Moses mitgegebenen Wunderzeichen aus Exodus 4:2–8 (Q 20:17–22) verkündet, Gott wolle ihn so „etwas von unseren großen Zeichen sehen lassen“ (*li-nuriyaka min āyātina l-kubrā*) illustrieren. Da es sich bei Q 20:23 um ein dem Kontext (direkte Rede Gottes) entsprechend modifiziertes Zitat von Q 79:20 zu handeln scheint, liegt es nahe, den Vers als gezieltes literarisches Signal zu verstehen, der die vorangehenden Verse 17–22 als Antwort auf eine von Q 79:20 aufgeworfene Frage (worin genau besteht das Moses zuteil gewordene „Zeichen“?) kennzeichnen soll. Q 20:17–22 haben folglich den Status einer klärenden Glosse zu Q 79:20; sie stehen deshalb in der Neuerzählung der Moses-Geschichte in Q 20, weil die frühere Version in Q 79 eine wesentliche Frage offen gelassen hatte. Die Moses-Erzählung in Q 20 ist somit auch dadurch motiviert, dass sie die frühere Erzählung aus Q 79 ausdeutet und ergänzt.<sup>6</sup> Q 20:17–23 kann insofern als eine inter-

5 Vgl. Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 333.

6 Natürlich sind weitere Anlässe für die ausführliche Beschreibung der Wunderzeichen in Q 20:17–23 denkbar: Erstens spielen sie im folgenden Wettstreit zwischen Moses und den ägyptischen Zauberern (V. 56 ff.) eine wichtige Rolle, und zweitens handelt es sich ja um ein bereits in der biblischen Darstellung vorhandenes Detail. Daraus folgt jedoch nicht, dass die Beschreibung der Wunderzeichen nicht *auch* eine interpretative Funktion haben kann, wie sie das Zitat von Q 79:20 in Q 20:23 unübersehbar nahelegt. – Dass bei der interpretativen Ergänzung vorliegender Texte auf existierende narrative Stoffe zurückgegriffen wird (im vorliegenden Fall die bereits in der Exodus beschriebene wunderbare Verwandlung von Moses' Stab und Hand), ist im Übrigen keineswegs überraschend und lässt sich ja auch im frühen *tafsīr* immer wieder beobachten. Wichtig ist jedenfalls, dass mit der Lokalisierung derartiger Adaptionen noch keineswegs die Frage beantwortet ist, *warum* und *zu welchem Zweck* der Koran oder die *tafsīr*-Tradition vorgegebene Stoffe übernimmt und umgestaltet. Die Tatsache etwa, dass ein

pretative Entfaltung von Q 79:20 aufgefasst werden, die in gewisser Hinsicht analog zu der narrativen Kontextualisierung einzelner Koranverse in der nachkoranischen *sīra*- und *tafsīr*-Tradition ist.

An dieser Stelle ist es angebracht, auf einen bereits im ersten Teil kurz angesprochenen Einwand einzugehen: Darf man jede Entfaltung oder Fortschreibung eines vorliegenden Textes ohne weiteres als eine *Interpretation* desselben ansprechen? Für das Verhältnis von Q 20:17 ff. zu Q 79:20 mag dies relativ unstrittig erscheinen (Q 20:17–22 enthält ein aus Kontextgründen leicht modifiziertes Zitat von Q 79:20 und beantwortet die Frage ‚Worin bestand die Moses nach Q 79:20 zuteil gewordene *āya al-kubrā*?‘, stellt also einen Fall von explikativer Deutung dar). Bei anderen Fällen ist die Lage weniger klar: Sollte man etwa auch die Moses-Pharao-Episode in Q 79:15 ff. als ‚interpretative Entfaltung‘ der kurzen Anspielung in Q 85:17 f. (*hal atāka ḥadīṭu l-ḡunūd / fir'auna wa-tamūd*) beschreiben? Die Antwort hierauf hängt letztlich davon ab, ob die Existenz von Q 85:17 f. ein (nicht notwendig der einzige) Entstehungsgrund für das erneute und sehr viel detailliertere Aufgreifen der Pharao-Erzählung in Q 79:15 ff. war. Nun lässt sich diese Frage relativ eindeutig bejahen, wenn der jüngere der beiden Texte eindeutige sprachliche Rückbezüge auf den älteren Text aufweist (Zitat, systematische Verwendung von für ihn charakteristischer Diktion) bzw. ein sehr spezifisches Handlungsdetail aufgreift. Bei einem nur sehr allgemeinen inhaltlichen Zusammenhang wie im Falle von Q 79:15 ff. und Q 85:17 f. dürfte die Frage dagegen häufig nicht entscheidbar sein. Wichtig ist jedoch, dass dies lediglich auf die faktischen Grenzen historischen Wissens verweist (über die genauen Umstände der Entstehung von Q 79:15 ff. sind wir eben nicht informiert), aber nicht grundsätzlich den Begriff der interpretativen Fortschreibung entwertet.

#### Der Kanonische Prozess als Wachstum um einen Nukleus

Weiter oben habe ich dafür argumentiert, dass die Rede von einem Kanonischen Prozess, recht verstanden, nicht nur einen *Gegenwartsbezug* der Korantexte voraussetzt, sondern auch ihren interpretativen *Textbezug*, d. h. ihre Funktion als Klärungen, Ergänzungen oder Umdeutungen früherer Offenbarungen. Diesen Textbezug kanonischer Fortschreibung arbeitet Neuwirth in ihrer Untersuchung der koranischen Adam-Erzählungen ungleich deutlicher heraus, indem sie mit der Vorstellung eines durch literarisches Wachstum sukzessiv erweiterten Textkerns („canonical nucleus“) operiert<sup>7</sup> (zu den einschlägigen Textstücken vgl. die Übersicht im Anhang

bestimmtes Detail in der biblischen Moses-Erzählung vorkommt, ist *als solche* noch keine Erklärung dafür, dass dieses Detail auch im Koran auftaucht – sofern man als Explanandum nicht einfach eine Art enzyklopädisches Bestreben annehmen will, wahllos alle nur irgendwie bekannten Details der biblischen und post-biblischen Moses-Erzählungen zu inkorporieren.

7 Ich lege im Folgenden die von Neuwirth vertretene Textreihenfolge zugrunde, die sich dadurch auszeichnet, dass sie Q 20:115 ff. nicht wie Nöldeke und Schwally als etwa zeitgleich mit Q 15 und Q 38 einordnet (Q 20, 15 und 38 sind bei Nöldeke allesamt mittelmekkanisch), sondern mit der Nöldeke zufolge spätmekkanischen Sure 7 zusammenstellt. Neuwirth gibt hierfür keine Be-

des vorliegenden Kapitels, welche die Lektüre des folgenden Textüberblicks wesentlich erleichtern dürfte). Ausgangspunkt des von Neuwirth beschriebenen Wachstumsprozesses ist die kurze Passage Q 55:14.15, die Gott dafür preist, dass er „den Menschen aus Ton erschaffen hat wie der Töpfer / und die Geister aus einem Gemisch von Feuer“ (*halaqa l-insāna min šalsālin ka-l-fahhār / wa-halaqa l-ġanna min māriġin min nār*). Diese Beschreibung wird in Q 15:26.27 fast wörtlich reproduziert (*wa-la-qad halaqnā l-insāna min šalsālin min ḥama'in masnūn / wa-l-ġanna halaqnāhu min qablu min nāri s-samūm*) und zu einer ausführlichen Schöpfungserzählung ausgebaut (der Mensch wird aus Ton geschaffen, die Ğinn dagegen aus Feuer; Iblis lehnt es deshalb ab, sich vor dem Menschen niederzuwerfen; als Gott ihn deswegen verflucht, bittet er sich das Privileg aus, seinerseits die Menschen in Versuchung zu führen).<sup>8</sup> Wie das leicht variierte Zitat von Q 79:20 in Q 20:23 dürfte es sich auch bei Q 15:26.27 um ein gezieltes literarisches Signal dafür handeln, dass das Folgende als elaborierende Glosse zu Q 55:14.15 zu verstehen ist.

Während also Q 55:14.15 den Bezugspunkt bzw. ‚kanonischen Nukleus‘ von Q 15:26–48 bildet, machen beide Texte zusammen mit der erneuten Erzählung der Iblis-Perikope in Q 38:71–85 und in Q 17:61–65<sup>9</sup> den Nukleus von Q 20:115–123 aus; die Iblis-Perikope (die zunächst mit fast identischen Worten wie in Q 15 und Q 38 erzählt wird) wird hier um eine Schilderung von Adams Sündenfall erweitert.<sup>10</sup> Diese Texte (Q 55:14.15, Q 15:26–48, Q 38:71–85, Q 20:115–123) stellen dann ihrerseits den Nukleus von Q 7:20–25 dar,<sup>11</sup> wo die Verfluchung Iblis' und der Sün-

gründung (s. „Crisis and Memory“, 126, Anm. 36). Auf eine Priorität von Q 15 gegenüber Q 20 deutet neben der größeren Anzahl von längeren Versen in Q 20 auch die Tatsache hin, dass Q 20:116 nur als Zusammenfassung von Q 15:28–43 Sinn zu ergeben scheint. Die Priorität von Q 38:71 ff. gegenüber Q 20:115 ff. ist dagegen weniger offensichtlich. Immerhin weisen Q 15 und Q 38 einerseits und Q 20 und Q 7 andererseits jeweils deutliche Berührungspunkte auf (so konzentrieren sich die ersten beiden Texte auf Iblis' Verstoßung, während die letzten beiden vor allem Adams Sündenfall schildern), was vielleicht auch auf eine zeitliche Abfolge deutet. Auch wenn ich bei meiner eigenen Interpretation des Adam-Iblis-Komplexes, die im letzten Abschnitt dieses Kapitels summarisch vorgetragen wird, von dieser Reihenfolge ausgehe, so wäre meine Deutung doch auch mit einer Priorität von Q 20 gegenüber Q 38 vereinbar: Das erste und zweite der drei von mir weiter unten unterschiedenen Stadien würden sich dann überlagern.

8 Neuwirth, „Crisis and Memory“, 129. – Bemerkenswert ist dabei die Tatsache, dass der Bericht in V. 28 noch einmal neu einsetzt, und zwar mit einer chronologisch eigentlich *vorgängigen* Absichtserklärung Gottes (*wa-id qāla rabbuka li-l-malā'ikati innī ḥāliqum bašaran min šalsālin min ḥama'in masnūn ...*); Q 55:14.15 werden also nicht einfach in eine ausführlichere Darstellung des Geschehens integriert, sondern ihr wie ein zu exegesierendes Lemma vorangestellt.

9 Die Erzählung in Q 17:61–65, die sich in Sprache, Inhalt und Akzentsetzung im Wesentlichen mit 15:26 ff. und 38:71 ff. deckt, wird von Neuwirth nicht eigens diskutiert. Eine kurze Reminiszenz der Erschaffung Adams und Verstoßung Iblis' enthält auch noch Q 18:50. Sowohl Sure 17 als auch Sure 18 werden von Nöldeke zu den mittelmekkanischen Suren gezählt, sind also zeitlich auf jeden Fall nach Q 55 und vor Q 2 einzuordnen.

10 Neuwirth selbst nennt als „kanonischen Nukleus“ von Q 20:115–123 nur Q 38:71 ff.; konsequenterweise wären hier auch die anderen Texte einzubeziehen (vgl. ebd., 134).

11 Ebd., 140.

denfall Adams noch einmal (und unter massiver Zitierung früherer Versionen) erzählt und um einige gegenüber Q 20:115–123 zusätzliche Einzelheiten ergänzt werden.<sup>12</sup> In Q 2:30–39 schließlich werden die Iblis-Perikope und der folgende Sündenfall noch durch ein Vorspiel ergänzt: Die Engel, deren Rolle sich bisher auf anstandslosen Gehorsam beschränkte, versuchen Gott von der Erschaffung des Menschen abzubringen und werden von ihm dadurch beschämt, dass er Adam „alle Namen lehrt“ (Q 2:30–33); der bereits bekannte Ungehorsam Iblis folgt erst anschließend. Der kanonische Nukleus von Q 2:30–39 umfasst damit neben den bereits genannten Texten zusätzlich noch Q 7:20–25.<sup>13</sup> Alle diese Texte berühren sich nicht nur inhaltlich, sondern weisen auch in der Wortwahl unzählige Parallelen auf, die z. T. in einer Reproduktion ganzer Abschnitte aus früheren Versionen kulminieren. Die einzelnen Texte der Serie manifestieren also eine explizite Rückbezüglichkeit. Häufig lässt sich ihnen überdies eine eindeutig interpretative Intention zuweisen: So beantwortet Q 2:30 (Gott lehrt Adam die Namen aller Dinge) die Frage, warum Gott den aus Feuer geschaffenen Engeln befiehlt, vor einem Geschöpf aus Ton niederzufallen;<sup>14</sup> Q 2:30 trifft damit nicht einfach eine Aussage über die Motivation Gottes bei der Erschaffung des Menschen, sondern füllt eine wichtige dramaturgische Lücke der existierenden Adam-Erzählungen, in denen Gottes Befehl an die Engel nicht motiviert wird.<sup>15</sup>

Neuwirths Rede von einem sukzessive erweiterten ‚Nukleus‘ entstammt natürlich der Bibelforschung: Für zahlreiche alttestamentliche Prophetenbücher (wie etwa das Jesajabuch) lässt sich ein konzentrisches Textwachstum wahrscheinlich machen, bei dem sich von innen nach außen immer jüngere Textschichten um einen älteren Kernbestand herumlegen.<sup>16</sup> Wichtig ist dabei die von Neuwirth nicht eigens thematisierte Tatsache, dass die Übertragung dieses Wachstumsmodells auf den Koran in gewissem Sinne eine Metapher darstellt – schließlich wird die Schöpfungsgeschichte ja nicht eigentlich um den Ausgangstext Q 55:14.15 herum geschrieben. Ein literarischer Wachstumsprozess im aus der Bibel vertrauten Sinne hätte vorgelegen, wenn die narrative Entfaltung von Q 55:14.15 in Q 15:28–48 direkt hinter Q 55:15 eingefügt worden wäre; der Hymnus Q 55 wäre dann um eine Art ausge-

12 Vgl. etwa das in Q 20 nicht ausdrücklich erwähnte Verbot, sich „diesem Baum zu nähern“ (Q 7:19) und Satans (= Iblis') Begründung dieses Verbotes als Ausdruck von Gottes Missgunst („Euer Herr hat euch diesen Baum nur verboten, damit ihr nicht zu Engeln werdet oder zu Wesen, die ewig leben“, Q 7:20; vgl. Neuwirth, „Crisis and Memory“, 141). Adams Selbstbeziehung („Herr, wir haben uns selbst Unrecht getan ...“) in Q 7:23 füllt eine dramaturgische Lücke in Q 20:121.122, wo auf Adams Ungehorsam unmittelbar und narrativ unmotiviert die erneute Zuwendung Gottes folgt. Dafür wird in Q 7 das (bedingte) Heilsversprechen aus Q 20:123 nicht wiederholt.

13 Neuwirth, „Crisis and Memory“, 144 f.

14 Ebd., 144 f.

15 Mit dieser Beschreibung knüpfe ich an Daniel Boyarin an, der die Tätigkeit rabbinischer Bibleexegeten als „filling in of gaps in the narrative text“ beschrieben hat. Vgl. seine Rezension von David Stern, *Parables in Midrash*, 130; s. auch Boyarin, *Intertextuality*.

16 Vgl. summarisch Kratz, *Propheten*, 60 ff. (zu Jesaja, Hosea, Amos).

dehnte narrative Glosse erweitert worden, die sich parenthetisch von ihrer Umgebung abgehoben hätte. Bei koranischen Fortschreibungsprozessen vollzieht sich das Anwachsen des Textkerns jedoch häufig nicht in Gestalt literarkritisch nachweisbarer Erweiterungen der Ausgangspassage, sondern in Form neuer und eigenständiger Texteinheiten, die sich nur in Inhalt und Wortlaut auf bereits vorliegende Texteinheiten zurückbeziehen. Trotz dieser wichtigen Qualifikation bleibt das Nukleus-Modell heuristisch nützlich, da es deutlich macht, dass innerkoranische Rückbezüge unter dem Gesichtspunkt ihrer Wirkung auf die koranische Hörerschaft einer sekundären Erweiterung vorliegender Texte äquivalent sind: Indem ein neu verkündeter Text B charakteristische Wendungen oder gar einen ganzen Vers aus einem älteren Text A reproduziert, wird nicht nur sichergestellt, dass die Rezitation von B bei einem mit dem vorliegenden Offenbarungsbestand vertrauten Hörer die Assoziation von A auslöst, sondern dass auch umgekehrt eine erneute Rezitation von A die Assoziation von B auslöst. Im Bewusstsein der Hörer dürften deshalb die durch ein Netz von sprachlichen und inhaltlichen Verweisen miteinander verknüpften Einzeltexte der Adam-Iblis-Serie auf dieselbe Weise miteinander verschmolzen sein wie dies bei einer tatsächlichen Erweiterung des Ausgangstextes der Fall gewesen wäre.

Übrigens kommen im Koran ja durchaus nicht nur Rückbezüge, sondern auch nachträgliche Erweiterungen und Zusätze vor, die als solche eher biblischen Fortschreibungsformen ähneln. Dass es im Verlaufe der Korangenesen dennoch nicht zur Entstehung einer literarischen Großform wie dem durch immer neue konzentrische Anreicherungen geschaffenen prophetischen Buch gekommen ist, wurzelt wohl darin, dass der Sitz im Leben der Korantexte zumindest in Mekka kein literarischer, sondern ein liturgischer war: Auch wenn die Komposition längerer Suren nicht ohne Aufzeichnungen vonstatten gegangen sein mag, so bestand ihr hauptsächlichster Verwendungszweck doch in der mündlichen Rezitation, nicht in der schriftlichen Lektüre.<sup>17</sup> Die literarische Grundform der koranischen Textproduktion blieb deshalb bis in medinensische Zeit die Sure, d. h. ein Text, der bei einer einzigen Gelegenheit in Gänze vorgetragen werden konnte. Einer Erweiterung existierender Texte waren insofern Grenzen gesetzt, denn die durch den mündlichen Verwendungszweck der Texte bedingte Umfangsbegrenzung machte es unmöglich, eine Entfaltung und Ausdeutung existierender Texte ausschließlich in Form von Einschüben und Erweiterungen durchzuführen; vor allem für umfangreiche Ergänzungen wie den Anschluss von Vor- und Nachgeschichten, wie sie im Folgenden noch verschiedentlich begegnen werden, waren deshalb Mechanismen einer Fortschreibung in Gestalt formal eigenständiger Texteinheiten erforderlich. Erst in medinensischer Zeit entstehen dann sekundär aus vorliegenden Texteinheiten kompilierte Langsuren, die wohl nicht mehr im Rahmen einer einzigen Lesung vorgetragen worden sind.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> S. Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 92.

<sup>18</sup> Neuwirth erklärt dies mit dem liturgischen Funktionsverlust der Korantexte (ebd., 98 f.).

### Die Komplementarität koranischer Erzählungen

Meine obige Beschreibung innerkoranischer Rückbezüglichkeit setzt voraus, dass frühere Korantexte, die von späteren Texten aufgenommen oder zitiert werden, nicht lediglich den Status von *Vorlagen* haben – also von Texten, die in die Abfassung weiterer Texte einfließen, dann jedoch durch diese substituiert werden –, sondern dass sie auch weiterhin neben jüngeren und womöglich vollständigeren Texten präsent blieben. Dass dem in der Tat so gewesen sein dürfte, ergibt sich schon aus der Tatsache, dass viele der frühen eschatologischen Suren durch kleinere Einschübe in Einklang mit späteren theologischen Entwicklungen gebracht worden sind, etwa indem die kategorischen, „den Menschen“ insgesamt intendierenden Gerichtsansagen früher Suren durch angehängte Einschränkungen (vgl. etwa Q 84:25: *illā lladīna āmanū wa-‘amilū ṣ-ṣāliḥāti lahum aḡrun ḡairu mammūn*) in die mit der mekkanischen Gemeindebildung entstandene Dichotomie von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ eingepasst wurden.<sup>19</sup> Solche aktualisierenden Einfügungen deuten darauf hin, dass die Korantexte auch nach ihrer erstmaligen Verkündigung noch weiter verwendet wurden, also innerhalb der koranischen Gemeinde in Gebrauch blieben. Dadurch waren sie wenigstens teilweise der auktorialen Verfügung Muḥammads entzogen: Zirkulierende Texte konnten zwar durch kleinere Einschübe erweitert werden, doch war es nicht mehr bzw. nur noch schwer möglich, sie wieder aus dem Verkehr zu ziehen oder weitergehend zu überarbeiten. In Anlehnung an Dohmen und Oeming könnte man davon sprechen, dass der zweite Teil der aus dem Deuteronomium (s. 4:2 und 12:32) vertrauten ‚Kanonformel‘ („nichts wegnehmen“) bereits in Kraft war, der erste („nichts hinzufügen“) jedoch noch nicht.<sup>20</sup>

Die Folgerung, dass spätere Behandlungen eines Erzählstoffes keine Substitution früherer Versionen beabsichtigen, ergibt sich auch aus der Tatsache, dass spätere Suren nicht nur, wie im letzten Abschnitt gezeigt, retrospektive Klärungen und Entfaltungen früherer Suren enthalten, sondern dass sich sehr häufig auch ein umgekehrtes Verhältnis beobachten lässt: Bestimmte Aussagen älterer Texte werden als den Hörern hinreichend vertraut vorausgesetzt und deshalb nicht eigens wiederholt,

<sup>19</sup> Vgl. auch Q 74:39, Q 95:6, Q 103:3; eine Übersicht bietet SKMS, 201–204. Eine andere Art von Zusätzen hat eine deterministische Pointe: So wird durch Q 81:29 und Q 74:56 die individuelle Entscheidung, die koranische Botschaft zu beherzigen oder abzulehnen, nachträglich eingeschränkt und vom Willen Gottes abhängig gemacht. Richard Ettinghausen hat den hier anklingenden Prädestinationsgedanken einleuchtend damit erklärt, dass er die Ablehnung von Muḥammads Verkündigungen durch die Mehrheit der Mekkaner als eine göttliche Verstockung erscheinen lässt, die auch mit noch so plausiblen Argumenten nicht zu durchbrechen ist (Ettinghausen, *Antiheidnische Polemik*, 34 f.).

<sup>20</sup> Vgl. Dohmen / Oeming, *Biblischer Kanon*. – Im Zusammenhang mit der Frage nach der Möglichkeit der Elimination einmal verkündeter Texte ist natürlich die Historizität der sog. ‚Satanischen Verse‘ – einer Anerkennung dreier altarabischer Gottheiten, die ursprünglich nach Q 53:20 gestanden haben und später wieder eliminiert und durch Q 53:21.22 ersetzt worden sein soll – von Interesse. Selbst wenn man dem Bericht einen historischen Kern zubilligt und er insofern einen Fall beschränkter auktorialer Textelimination darstellt, so erzeugte er offenbar ein so großes Aufsehen, dass er kaum mehr als ein Einzelfall geblieben sein dürfte.

obwohl der Handlungsgang sie eigentlich erfordert. Der im vorangehenden Abschnitt behandelte Adam-Iblīs-Komplex bietet zahlreiche Beispiele hierfür: So präsupponiert Q 7:22 („Und ihr Herr rief ihnen zu: Habe ich euch nicht jenen Baum verboten und euch gesagt: Der Satan ist euch ein offenkundiger Feind?“) Q 20:117 („Da sagten wir: Adam, der da ist dir und deiner Gattin ein Feind!“);<sup>21</sup> Q 7:23.24 (Adams Selbstbezeichnung und Bitte um Vergebung wird unmittelbar von dem Verweis aus dem Paradies gefolgt) setzt Q 20:122 (grundsätzliche Annahme von Adams Schuldbekennnis und bedingte Heilzusage) voraus;<sup>22</sup> und in Q 2 wird Adams Sündenfall und seine anschließende Überführung durch Gott, die Q 20 und Q 7 ausführlich schildern, lediglich kurz zusammengefasst.<sup>23</sup> Spätere Texte haben folglich nur den Status von Ergänzungen, nicht den Status einer möglichst vollständigen und damit (vorerst) letztgültigen Abhandlung des betreffenden Themas.

Diese charakteristische Komplementarität koranischer Erzählungen wird übrigens vom Text selbst explizit reflektiert. Denn wenn der Koran in Q 39:23 als ein *kitāb mutašābih maṭāniya* bezeichnet wird, so dürfte dies genau die weiter oben registrierten gegenseitigen Verweisungsverhältnisse zwischen den verschiedenen Versionen einer Erzählung benennen: Der in der exegetischen Literatur üblicherweise von *tannā* („verdoppeln, wiederholen“) abgeleitete Ausdruck *maṭānī* bringt vermutlich zum Ausdruck, dass koranische Erzählperikopen häufig ein und dasselbe Geschehen in unterschiedlichen Versionen bzw. ‚Wiederholungen‘ schildern;<sup>24</sup> das Attribut *mutašābih* („einander ähnlich“) hingegen, das hier ganz offenkundig eine positive Qualität des Koran benennen soll, stellt wohl auf die *Komplementarität* dieser verschiedenen Versionen ab, d. h. auf die Tatsache, dass sie sich gegenseitig erhellen.<sup>25</sup> Die Pointe der Formel besteht also darin, dass hier eine Eigentümlichkeit des koranischen Erzählstils, die man durchaus auch negativ hätte werten können (nämlich als mangelnde Vollständigkeit koranischer Erzählperikopen) offensiv als besonderer Vorzug herausgestellt wird.

21 Neuwirth, „Crisis and Memory“, 140.

22 Ebd., 141.

23 Ebd., 146.

24 Horowitz und Bell identifizieren die *maṭānī* sowohl in Q 39:23 als auch in Q 15:87, wo von „sieben *maṭānī*“ die Rede ist, mit den koranischen Strafliegenden (vgl. *KU*, 26 f.; Watt, *Bell's Introduction*, 134 f.). Obwohl sich tatsächlich eine Siebenergruppe von mehrfach wiederholten Straferzählungen zusammenstellen lässt, ergibt, wie Karl und Angelika Neuwirth gezeigt haben, für Q 15:87 die traditionelle Identifikation der „sieben *maṭānī*“ mit der als Gemeindegebet besonders prominenten Eröffnungssure am meisten Sinn. Für 39:23 lässt sich gleichwohl in leichter Abwandlung von Horowitz' These an einer Deutung der *maṭānī* als ‚wiederholte‘ Erzählstoffe (die aufgrund der in 39:23 fehlenden Siebenzahl allerdings nicht auf die Strafliegenden beschränkt sein müssen) festhalten (vgl. Neuwirth / Neuwirth, „*Sūrat al-Fāṭiha*“, 344). – Vgl. Jeffery, *Vocabulary*, 257 f. zu verschiedenen Versuchen, das koranische *maṭānī* aus dem Hebräischen oder Aramäischen abzuleiten. Auch wenn eine Interferenz mit aram. *maṭnīṭā* (= Mischna) nicht auszuschließen ist, so lässt sich daraus allein der innerkoranische Sinn des Ausdrucks jedoch kaum erhellen.

25 S. dazu ausführlicher Sinai, „Qur'ānic Self-Referentiality“, Abschn. 7.

Die exemplarisch an der Adam-Iblīs-Serie herausgearbeiteten Ergänzungs- und Voraussetzungsverhältnisse zwischen verschiedenen koranischen Erzählpassagen dürften innerhalb der koranischen Gemeinde einen stark synoptischen Rezeptionshabitus erzeugt haben, bei dem jede einzelne der zu einem bestimmten Zeitpunkt vorliegenden Behandlungen eines Themas oder Erzählstoffes prinzipiell im Lichte aller anderen Versionen verstanden wurde – gleichgültig, ob diese ursprünglich früher oder später verkündet worden waren.<sup>26</sup> Alt- und Neubestand gingen also eine semantische Fusion ein; die erneute und um zusätzliche Details oder Deutungsperspektiven erweiterte Darstellung eines bestimmten Geschehens hatte insofern dieselbe Wirkung, die eine sekundäre Texterweiterung bzw. -überarbeitung der vorangehenden Version gehabt hätte. Dass diese ausgeprägte Komplementarität kein Einzelfall ist, zeigt sich daran, dass sie auch bei den koranischen Moses-Erzählungen auftritt. Neben der Beziehung von Q 79:20 und Q 20:23, die bereits behandelt worden ist, gilt dies für folgende Fälle:

- Q 20:10 trägt gegenüber Q 79:15–26 nach, unter welchen Umständen Moses überhaupt in jenes „Heilige Tal Ṭuwā“ (Q 79:16) gelangt ist, in dem sich Gott ihm offenbart: Er hat aus der Ferne ein Feuer wahrgenommen, und lässt seine Angehörigen zurück, um ihnen „davon ein Stück Glut“ zu bringen.
- Die summarische Notiz aus Q 79:21, der zufolge Pharao „für Lüge erklärte und sich widersetzte“, wird in Q 20:49 ff. (und späteren Versionen) zu einem ausführlichen Streitgespräch zwischen Moses und Pharao entfaltet.<sup>27</sup>
- Ein sehr ausgeprägtes gegenseitiges Ergänzungsverhältnis weisen Q 26 und Q 20 auf: Einerseits setzt Q 26:14 die bereits in Q 20:25 ff. beschriebene Angst Moses vor einer Rückkehr nach Ägypten explizit mit dem von ihm begangenen Totschlag (Q 20:40) in Verbindung („Und sie haben eine Schuld von mir einzufordern. Daher fürchte ich, dass sie mich töten werden“; der Vorwurf Pharaos in Q 26:19 bestätigt diese Angst dann auch); andererseits wird auf den Totschlag selbst nur in Anspielungen Bezug genommen (Q 26:14: *ḍanb*, Q 26:19: *fa'lataka llatī fa'alta*) und folglich die Kenntnis von Q 20:14 („Und du brachtest einen Menschen um ...“) vorausgesetzt. Gottes Anweisung in Q 26:15 („Geht beide mit meinen Zeichen hin!“) ist nur vor dem Hintergrund der aus Q 20:17 ff. bekannten, jedoch in Q 26 nicht nochmals erwähnten Einführung Moses in die Beglaubigungswunder verständlich, während umgekehrt Pharaos in Q 20:56 beschriebene Angst, Moses wolle ihn und sein Volk vertreiben, erst durch die in

26 Vgl. Dayeh, „*Al-Ḥawāmīm*“, der aufgrund spezifischer formularischer Überschneidungen eine ähnliche Komplementarität für die sieben mit den Buchstaben *Ḥā Mīm* eingeleiteten Suren vertritt und damit illustriert, dass das Phänomen gegenseitiger Verweisungsverhältnisse zwischen verschiedenen Einzelsuren nicht auf narrative Stoffe beschränkt ist.

27 Moses Anrede durch Gott erfährt ebenfalls eine Entfaltung: Während Moses in Q 79 nur als Überbringer einer Gerichtsdrohung an Pharao interessiert und deshalb auf die Anrede (Q 79:16) sogleich der Warnauftrag (V. 17) folgt, schaltet Q 20:13–16 zwischen beide Elemente noch eine theologische Belehrung über die Einzigkeit Gottes und die Realität des Jüngsten Gerichts ein.

Q 26:57–59 geschilderte tatsächliche Vertreibung der Ägypter motiviert wird. In Q 20:77 erhält Moses zwar den Auftrag, den Israeliten „einen trockenen Weg durch das Meer zu schlagen“ (*fa-drib lahum tariqan fi l-bahri yabasan*), es wird jedoch nicht gesagt, auf welche Weise dies zu geschehen hat; Q 26:63 ergänzt dann, dass er mit seinem *Stock* auf das Wasser schlagen soll, woraufhin sich dieses zerteilen werde (*ani drib bi-ʿasāka l-bahra fa-nfalaqa*).<sup>28</sup>

- Auch das knappe Resümee von Moses Berufung und seiner Konfrontation mit Pharao in Q 40:23.24 ist allein vor dem Hintergrund der früheren Moses-Erzählungen verständlich.<sup>29</sup>
- Q 28:1–46 ergänzt u. a. die Notsituation, in der der bereits in Q 20:39 berichtete Aussetzungsbefehl an Moses Mutter allererst Sinn ergibt. Zwar liegt mit Q 28 eine „auf chronologische Präzision und sachliche Vollständigkeit“<sup>30</sup> bedachte Moses-Erzählung vor. Ihre weitgehende narrative Suffizienz dürfte die offenkundige Angewiesenheit der anderen Versionen auf gegenseitige Ergänzung und Erhellung in der Hörererwartung jedoch kaum neutralisiert haben; es ist daher nur wahrscheinlich, dass der synoptische Rezeptionshabitus der koranischen Gemeinde, für den ich weiter oben argumentiert habe, auch Q 28:1–46 nicht wirklich für sich stehen ließ.<sup>31</sup>

In diesem Zusammenhang ist allerdings eine Einschränkung angebracht: Obwohl die ausgeprägte Komplementarität koranischer Erzählungen auf einen synoptischen Rezeptionshabitus des koranischen Publikums schließen lässt, so folgt daraus nicht, Korantexte seien *ausschließlich* im Kontext *anderer Korantexte* verstanden worden. Die frühesten Erwähnungen von später dann im Einzelnen ausgeführten Straflegenden – die man aufgrund ihres kursorischen Charakters eher als Strafreminiszenzen bezeichnen könnte – lassen deutlich erkennen, dass das koranische Publikum die betreffenden Erzählungen wenigstens in Grundzügen bereits durch vorkoranische Darstellungen kennen musste. Exemplarisch führt dies Q 53:33 ff. vor Augen: V. 37 spricht von „Abraham, der [Gottes Befehl] erfüllte“, und V. 50 ff. erwähnen die Vernichtung der ʿAd, der Tamūd, des Volks Noahs und der *muʿtafika*, mit deren Identität zumindest ein Teil des Publikums vage vertraut gewesen sein muss, da der

28 In Q 26 erteilt Gott diese Anweisung in unmittelbarem Anblick der Verfolger, während der Befehl, das Meer zu teilen, in Q 20 vor der Verfolgung durch Pharao steht. Mit solchen dramaturgischen Chiasmen können merkliche Emphaseverschiebungen erreicht werden, ohne dass dazu eine Änderung in der Wortwahl erforderlich wäre; im vorliegenden Fall etwa nimmt Gottes Hilfe bei der Durchquerung des Meeres eine wesentlich dramatischere Form an als in dem eher konstativen Bericht in Q 20:77.78; der Wundercharakter des buchstäblich in letzter Minute gewährten göttlichen Beistandes wird so effektiv hervorgehoben.

29 Diese Einschätzung setzt bereits voraus, dass sich aufgrund anderweitiger Kriterien feststellen lässt, dass Q 40 später entstanden ist als z. B. Q 20; andernfalls könne das Verhältnis natürlich auch umgekehrt beschrieben werden (Q 20 als Entfaltung von Q 40). Beide Entwicklungsrichtungen stellen jedoch Fälle von Komplementarität dar.

30 Neuwirth, „Erzählen als Kanonischer Prozess“, 340.

31 Weitere Fassungen der Moses-Erzählung bieten Q 7:103–159 und Q 10:75–93.

Text ansonsten unverständlich gewesen wäre.<sup>32</sup> Vor allem frühe Korantexte, in denen noch keine ausgedehnten Erzählungen vorkommen, sind also wohl innerhalb eines – uns allenfalls rekonstruktiv zugänglichen – *außerkoranischen* Wissenshorizontes rezipiert worden. Die Tatsache, dass der Koran im weiteren Verlauf der mekkanischen Entwicklungsphase z. T. recht ausführliche Schilderungen der betreffenden Personen und Geschehnisse gibt, weist darauf hin, dass dieser außerkoranische Verständnishorizont nach und nach durch einen innerkoranischen Horizont – das Nebeneinander komplementärer Versionen innerhalb eines gemeindeweit als kanonisch anerkannten Textkorpus – ersetzt werden sollte: Die mekkanischen Korantexte machen sich den ursprünglich textexternen Verständnishorizont ihrer Hörer selektiv zu eigen, um ihn damit nicht nur in seinen theologisch-moralischen Implikationen zu kontrollieren, sondern auch innerhalb der koranischen Gemeinde zu normieren.

Wenn deshalb spätere Versionen einer Erzählung Details nachtragen, die in einer früheren Version noch fehlen (z. B. Q 26:63 die Tatsache, dass Moses den Israeliten den in Q 20:77 erwähnten „trockenen Weg“ durchs Meer gebahnt hat, indem er *mit seinem Stock auf das Wasser* schlug und dieses sich daraufhin *zerteilte*), so folgt daraus noch nicht, dass dieses Detail nicht bereits zum Entstehungszeitpunkt des früheren Textes einem Teil der Gemeinde bekannt sein konnte. Gleichwohl liegt den mekkanischen Korantexten offenbar daran, solche externen Wissenskontexte nach Möglichkeit in korpusinterne Nachträge und Ergänzungen zu überführen. Obwohl es sich hierbei durchaus um explikative Interpretation handelt, so dürfte ihr primäres Ziel häufig weniger in der realen Beseitigung bisher ungelöster Verständnisschwierigkeiten gelegen haben – schließlich konnte man die entsprechenden Handlungslücken wohl oft bereits im Lichte der zweifellos vorhandenen außerkoranischen Informationen füllen. Vielmehr sollte wohl vor allem sichergestellt werden, dass die Auflösung derartiger Verständnisschwierigkeiten nicht im Rekurs auf außerkoranische Überlieferungen, sondern auf andere Teile des koranischen Korpus erfolgen konnte; es geht also in vielen Fällen wohl weniger um die Verständlichkeit des Kanons als solche als um eine möglichst weitgehende interpretative Subsistenz desselben.<sup>33</sup>

32 Vgl. hierzu Gibb, „Pre-Islamic Monotheism“. – Diese ‚Referentialität‘ (Wansbrough) des Koran hat sogar noch in der ausführlichen Darstellung der Josefsgeschichte (Q 12), die im Gegensatz zu anderen Erzählungen einen gewissen Vollständigkeitsanspruch aufweist, Spuren hinterlassen (Rippin, „Literary Analysis“, 160; Madigan, „Reflections“, 354 f.).

33 Es soll hier keineswegs behauptet werden, dass der Koran eine solche interpretative Subsistenz niemals auch nur annähernd erreicht hat, sondern nur, dass die mekkanischen Erzählungen ein erkennbares Streben danach manifestieren. Was übrigens die medinensischen Texte mit ihren zeitgeschichtlichen Anspielungen auf bestimmte Militäraktionen oder innergemeindliche Auseinandersetzungen angeht, so lässt sich eine analoge Tendenz zur Inkorporierung ursprünglich außerkoranischer Verständniskontexte hier nicht feststellen. – Es ist aufschlussreich, die ‚Referentialität‘ bzw. ‚Anspielungshaftigkeit‘ koranischer Erzählungen, insb. ihre dramaturgischen Lücken, mit den erzählerischen Abschnitten in der altarabischen Dichtung zu vergleichen, die sich durch eine ähnliche Sprunghaftigkeit, ja „Unbeholfenheit“ auszeichnen (s. Wagner, *Alt-*

### Der Adam-Iblis-Komplex als Beispiel für die diachrone Lektüre koranischer Fortschreibungsprozesse

Ziel des vorliegenden Kapitels war es, an das Phänomen kanonischer Fortschreibung im Koran heranzuführen und so den Boden für die folgende Untersuchung interpretativer Rückbezüge in den koranischen Abraham-Erzählungen zu bereiten. Anhand der Adam-Iblis-Textserie möchte ich abschließend noch einmal vorführen, wie auf der Grundlage der im Vorangehenden erhobenen programmatischen Forderungen eine diachrone Lektüre koranischer Fortschreibungsprozesse aussehen könnte. Dabei illustriert dieser Stoffkomplex in besonderer Weise die im ersten Kapitel getroffene Feststellung, dass kanonische Texte nicht nur dann von Interesse sind, wenn historische Umbrüche eine Revision ihres bisherigen Verständnisses erfordern, sondern einen kontinuierlichen Aufmerksamkeitsanspruch auf ihre Gemeinde ausüben: Wie die folgende summarische Analyse zeigen soll, werden in früheren Texten offenbleibende theologische und anthropologische Fragen im jeweils nächsten Stadium des Textwachstums aufgegriffen und anhand von zusätzlichen Erzählperikopen weiter ausgearbeitet. Meine Lesart der Texte steht dabei teilweise im Widerspruch zu Neuwirths Deutung, die sich vorrangig – und m. E. zu einseitig – auf die Figur des Iblis konzentriert, der von Text zu Text eine immer negativere Wertung erfährt; ich betone demgegenüber stärker die impliziten Aussagen der Texte zu menschlicher Verführbarkeit und göttlicher Vergebungsbereitschaft. Der Übersichtlichkeit halber gliedere ich die sechs Suren, in denen der Iblis-Adam-Komplex hauptsächlich entfaltet wird (Q 15, Q 17, Q 38, Q 20, Q 7, Q 2), in drei aufeinanderfolgende Stadien:

*Nukleus (Q 55):* Ursprünglicher Sinn des Verspaares Q 55:14.15, in dem erstmals die Erschaffung des Menschen aus Ton erwähnt wird, ist lediglich ein hymnisches Lob der Wohltaten Gottes.

*Erstes Stadium der Fortschreibung (Q 15, Q 17 und Q 38):* Q 15:26–42 ist primär eine urgeschichtliche Ätiologie des Gegensatzes zwischen der koranischen Gemeinde und ihren Gegnern. Der die Erschaffung des Menschen und Iblis' Ungehorsam umfassende Handlungsgang – vermutlich eine Verarbeitung christlicher Traditionen über die Anbetung des nach Gottes Ebenbild geschaffenen und Christus

*arabische Dichtung*, 162–170, mit Beispielen bei an-Nābiġa, Umayya b. abī ṣ-Ṣalt, Ṭarafa und al-A'ṣā). Eine zusammenhängende, d. h. dramaturgisch lückenlose und folgerichtige literarische Darstellung von Handlungszusammenhängen war offenbar keine triviale Herausforderung; man könnte vermuten, dass der Koran mit seiner Nebeneinanderstellung komplementärer Versionen (an Stelle einer einzigen umfassenden Darstellung) aus der Not eine Tugend macht. Wenn deshalb spätere Texte bestimmte Details aus früheren Texten voraussetzen und nicht noch einmal eigens schildern, so wird hier die Existenz früherer Versionen *auch* als literarischer Entlastungsmechanismus genutzt, der von einer Präsentation aller dramaturgisch relevanten Handlungselemente entbindet und eine Konzentration auf die für den jeweiligen moralischen oder theologischen Fokus zentralen Details gestattet. Darüber hinaus haben solche dramaturgischen Lücken natürlich auch Signalcharakter: Nicht anders als die Aktualisierung früherer Texte durch Einschübe machen sie deutlich, dass die vorliegenden Offenbarungen weiterhin autoritativ und nicht durch neuere überholt sind.

präfigurierenden Urmenschen<sup>34</sup> – interessiert vor allem als Erklärung für die binäre Unterscheidung zwischen Gottes „auserkorenen Dienern“ (*'ibādaka l-muḥlaṣīn*, Q 15:40, vgl. V. 42) und den „Verirrten“ (*al-ġāwīn*, V. 42) – ein Gegensatz, der wohl die Ausgrenzung der koranischen Gemeinde innerhalb des mekkanischen Gemeinwesens reflektiert. Diese Dichotomie wird dann in ein eschatologisches Szenario verlängert: Für die „Verirrten“ gilt, dass die Hölle „ihr Treffpunkt“ ist (V. 43), während die „Gottesfürchtigen in Gärten und an Quellen sind“ (V. 45) etc. Iblis stellt hier noch keine Bedrohung der Gemeinde dar, deren moralische Integrität als so hoch eingeschätzt wird, dass sie gleichsam natürlicherweise gegen seine Verführungskünste immun ist.<sup>35</sup> Dies ist im Wesentlichen auch der Gehalt von Q 17:61–65 und Q 38:71–85 – so hält Gott etwa in 17:65 am Ende seiner Auseinandersetzung mit Iblis fest: „Was jedoch meine Diener (*'ibādī*) betrifft, so hast du keine Gewalt über sie!“. Aus der Perspektive einer solchen zugleich urgeschichtlichen wie endzeitlichen Rahmung gegenwärtiger Konflikte zwischen der Gemeinde und ihren Gegnern gibt es für den Menschen nur zwei existentielle Alternativen: Er kann ein Diener Gottes oder Iblis' sein (Q 15:42). Lediglich in Q 15:49, der Überleitung zur folgenden Abraham-Episode, wird dies nuanciert: Gott sichert seinen Dienern seine Vergebung und Barmherzigkeit zu (*nabbi' 'ibādī annī anā l-ġafūru r-raḥīm*). Andererseits ist nicht klar, inwiefern die *'ibād* überhaupt auf Gottes Vergebung angewiesen sind: Schließlich stellt V. 42 ausdrücklich fest, dass Iblis keine Macht über sie habe, sie also grundsätzlich gegen größere Fehltritte gefeit seien. Der Koran schreibt Gott hier folglich Vergebung und Barmherzigkeit zu, ohne dass sein Dualismus von „Dienern“ und „Verirrten“ diesen Attributen eine wirkliche Anwendung böte.

*Zweites Stadium (Q 20 und Q 7):* Diese grundsätzlich optimistische Perspektive auf die moralische Integrität der Gemeinde weicht durch die Verbindung der Iblis-Perikope mit dem Sündenfall einer differenzierteren Betrachtungsweise: Gottes „Diener“ sind eben nicht so prinzipiell vor Iblis' Irreführung gefeit, wie es Q 15:40.42 zu implizieren scheint; ihr Paradigma ist Adam, dem einerseits seine moralische Fehlbarkeit bzw. ‚Vergesslichkeit‘ (so in der die Sündenfallerzählung

34 Eine der koranischen Fassung sehr ähnliche Schilderung über die Weigerung des Teufels, den von Gott geschaffenen Adam anzubeten, und der darauffolgenden Verstoßung des Teufels enthält das lateinisch überlieferte *Leben Adams und Evas*; s. Merk / Eiser (Übers.), *Leben*, 795–798 sowie *BEQ*, 57 f., und Hirschberg, *Lehren*, 50 f. Anders als in Q 15, 17 und 38 fungiert diese Begebenheit jedoch nicht als ätiologische Erklärung einer fortdauernden Gegnerschaft zwischen den „Dienern“ Gottes und den „Dienern“ Iblis'. Wie so oft zeigt sich auch hier, dass die koranischen Verkündigungen vorgegebenes Erzählmaterial neu pointieren und exegesieren.

35 Hierin liegt auch der Grund für die von Neuwirth hervorgehobene Tatsache, dass Iblis' Gehorsamsverweigerung in Q 15 noch nicht in demselben Maße mit moralischen Wertungen durchsetzt ist wie spätere Versionen: Die moralische Integrität der Gemeinde ergibt sich aus dem radikalen Dualismus von „Dienern“ und „Verirrten“ und bedarf keiner Stärkung durch paränetische Appelle. Anders als Neuwirth würde ich dies allerdings nicht als eine ‚mythische‘ Deutungsoffenheit der Iblis-Gestalt beschreiben, sondern eher als anthropologisch recht naive Schwarz-Weiß-Malerei; spätere Texte mit ihrer Einsicht in die Verführbarkeit und Vergengungsbedürftigkeit auch von Gläubigen sind hier m. E. sehr viel differenzierter.

von Q 20 einleitenden Zusammenfassung in V. 115) attestiert wird, dessen Sünde jedoch nur einen momentanen und keinen habituellen Charakter hat. Deshalb ist Gott imstande, sich ihm „wieder zuzukehren“ (V. 122). Um zu den Seligen zu zählen, muss man nicht, wie noch aus Q 15 hervorzugehen schien, sündlos sein; es genügt, auf Gottes „Rechtleitung“ (*hudā*) hin *ansprechbar* zu bleiben (Q 20:123). Adams Schuldbekennnis in Q 7:23 konkretisiert dann diese Momentaneität seiner Sünde und seine prinzipielle Ansprechbarkeit durch Gott; signifikanterweise tauchen in diesem Gebet um Vergebung die in Q 15:49 präsenten Wurzeln *ġ-f-r* und *r-h-m* wieder auf (Q 7:23: „Wenn du uns nicht vergibst und dich unser erbarmst ...“). Der Sündenfall und Adams anschließende Reue fungieren demnach als eine Art exemplarisches Fallbeispiel dafür, was es heißt, die in Gottes Selbstprädikation ausgesagte Vergebung und Barmherzigkeit beim Wort zu nehmen.<sup>36</sup>

Die zunächst unüberschreitbar anmutende Grenzlinie zwischen Gottes „Dienern“ und denen, die Iblīs folgen, wird nachträglich also wieder etwas durchlässiger. Der historische Hintergrund hierfür ist wohl darin zu suchen, dass sich im Zuge der Konsolidierung der mekkanischen Urgemeinde gezeigt haben dürfte, dass ihre Mitglieder keineswegs gegen einzelne Fehlritte gefeit waren. Die koranischen Offenbarungen nehmen darauf Rücksicht, indem sie die Iblīs-Szene um eine Schilderung des biblischen Sündenfalls erweitern. Die eschatologische Perspektive von Q 15 und Q 38, aus der die Menschen sich binär in Gerettete und Verdammte – analog der augustianischen *civitas dei* und *civitas diaboli* – unterteilen, wird damit um eine innerweltliche Perspektive ergänzt, in der sich aufgrund der prinzipiellen ‚Vergesslichkeit‘ (Q 20:115) bzw. Undankbarkeit (Q 7:10, vgl. V. 17 und 27) aller Menschen, also auch der Seligen, die Grenze zwischen diesen beiden eschatologischen *civitates* verwischt – denn bei aufrichtiger Reue (Q 7:23) wendet sich Gott dem Sünder wieder zu (Q 20:122). Der eschatologische Fluchtpunkt bleibt gleichwohl erhalten: Im weiteren Verlauf von Q 7 folgt ein ausführliches Höllenszenario.<sup>37</sup>

Auch wenn Nöldeke Q 20 und Q 7 in verschiedene Textperioden einordnet (ihm zufolge ist Q 20 mittel- und Q 7 spätmekkanisch), so manifestiert sich in ihnen doch ein gemeinsamer theologischer Diskurs. Bemerkenswert ist, dass beide Suren

36 Neuwirth ist der Ansicht, Adam werde in Q 7 als wehrloses Opfer Iblīs' dargestellt und damit weitgehend von der Mitverantwortung für den Sündenfall exkulpiert („Crisis and Memory“, 142). Zwar ist es richtig, dass in Q 7 die explizite Verurteilung Adams aus Q 20:121 (*wa-ʿaṣā Adamu rabbahū wa-ġawā*) fehlt, doch enthält Adams und Evas Selbstbezeichnung in Q 7:23 (*qālā rabbanā zalamnā anfusanā* ...) zumindest implizit eine ganz analoge Aussage. Auch die den Erzählteil einleitende Anklage des Menschen wegen seiner Undankbarkeit gegenüber Gott (Q 7:10) legt nahe, dass die folgende Erzählung der Untermauerung dieses Vorwurfs dienen soll, was ebenfalls Adams Mitverantwortung für den Sündenfall voraussetzt. In Q 7:27 schließlich werden die „Kinder Adams“ ermahnt, sich nicht von Satan „verführen“ zu lassen; auch dies impliziert, dass es gegenüber Satans Versuchungen eine reale Wahlmöglichkeit gibt und niemand – also auch Adam nicht – ihnen alternativlos verfallen ist.

37 Vgl. auch die spätmekkanischen Evozierungen der Iblīs-Perikope in Q 11:119 (explizites Zitat), Q 32:13, Q 41:25, Q 46:18, die zeigen, wie eine einmal ausgeführte Erzählung bei Bedarf durch Zitierung oder Evozierung aktiviert werden kann.

zugleich auch die einzigen mekkanischen Texte sind, in denen die Geschichte von der Anbetung des Goldenen Kalbs erzählt wird (Q 20:83–97, Q 7:148–154). Die Verschränkung beider Sündenfälle – desjenigen Adams und desjenigen der Israeliten – wird in Q 20 durch den mehrfachen Gebruch von *nasiya*, „vergessen“, deutlich gemacht. Gott „vergisst nicht“, wie Moses während seines Streitgespräches mit Pharao sagt (Q 20:52), während die Israeliten die Kalbsanbetung damit rechtfertigen dass „der Gott Moses“ sie „vergessen“ habe (Q 20:88).<sup>38</sup> In Q 20:115 wird, wie bereits erwähnt, Adams Sündenfall als ein „Vergessen“ beschrieben. Q 20:126 schließlich lässt Gott zu den Verdammten sagen, sie hätten seine „Zeichen vergessen“, und dafür würden sie nun ihrerseits „vergessen“ (*qāla ka-dālika ataka āyātunā fa-nasītahā wa-ka-dālika l-yauma tunsā*): Gott vergisst also nicht von sich aus, wie die Israeliten fälschlicherweise meinen, sondern lediglich als wohlverdiente Strafe für eine vorgängige Gottesvergessenheit des Menschen. Zwischen Adam und den Israeliten besteht eine augenscheinliche Analogie: Beide haben göttliche *āyāt* erhalten bzw. sind von Gott „verpflichtet“ worden (Q 20:86: *a-fa-ṭāla ʿalaikum l-ʿahd*, Q 20:115: *la-qad ʿahidnā ilā Ādama min qablu*), und beide haben diese Verpflichtung vergessen. Adams Sündenfall und die Kalbsverehrung sind somit nur verschiedene Manifestationen der allen Menschen anhaftenden religiös-ethischen Wankelmütigkeit. In beiden Episoden macht sich eine Verführergestalt diese menschliche Grundschwäche zunutze (Satan bzw. as-Sāmīrī).

Während Q 7 vor allem die mit *nasiya* umschriebene anthropologische Basis der beiden Sündenfälle thematisiert, behandelt Q 20 Gottes Umgang damit. Zwar bleibt die grundsätzliche Verantwortung des Menschen für sein Tun bestehen; doch Gott kommt der menschlichen Wankelmütigkeit zumindest insofern entgegen, als er immer wieder zur Vergebung bereit ist. Adams Sündenfall und die Kalbsanbetung sind hier nicht nur exemplarische Manifestationen der religiös-moralischen Unzuverlässigkeit des Menschen, sondern auch Paradigmata der Reue; diese macht es – zusammen mit der Verggebungsbereitschaft Gottes – Gott und Mensch erst möglich, zueinander „umzukehren“ (*tāba*)<sup>39</sup> bzw. ihre beschädigte Beziehung wieder ins Lot zu bringen. So wie Adam und seine Frau um Vergebung für ihr Vergehen bitten (Q 20:23: *qālā rabbanā zalamnā anfusanā wa-in lam taġfirnā wa-tarḥamnā la-*

38 Der Passus (*hādā ilāhukum wa-ilāhu Mūsā fa-nasiya*) ist zweideutig („Dies [d. h. das Goldene Kalb] ist euer Gott und der Gott Moses. Doch er [sc. Moses] hat es vergessen“ vs. „Dies ist euer Gott; der Gott Moses hat [uns] vergessen“); vgl. Paret, *Kommentar*, 335 f. Ich halte die zweite Deutung für sehr viel einleuchtender (so auch Bobzin, *KoranLeseBuch*, 147, Anm. 182). Nach der ersten Lesart hätten die Israeliten eigentlich gar nicht beabsichtigt, sich vom Gott Moses abzuwenden; die Kalbsanbetung erscheint hier lediglich als ein Irrtum über die rechte Art der Gottesverehrung, nicht als Apostasie (interessanterweise entspricht dies Yehuda ha-Levis Deutung der Kalbsanbetung, vgl. Sinai, *Menschliche oder göttliche Weisheit?*, 87). Diese Interpretation passt kaum zur Bewertung der Kalbsanbetung als schwerem Vergehen, wie sie aus dem Kontext klar hervorgeht.

39 Nicht nur Gott „kehrt“ zu Menschen „um“ (vgl. Q 20:122, nach Adams Sündenfall), sondern auch Menschen zu Gott (vgl. Q 7:143, im Anschluss an Moses' Bitte, Gott zu schauen).

*nakūnanna mina l-hāsirīn*), so tun es mit fast denselben Worten auch die Israeliten (Q 20:149: *qālū la-in lam yarḥamnā rabbunā wa-yaḡfir lanā la-nakūnanna mina l-hāsirīn*).<sup>40</sup>

*Drittes Stadium (Q 2)*: Während in Q 20 und Q 7 also das Problem der Störung der Gott-Mensch-Beziehung aufgrund der prinzipiellen Verführbarkeit des Menschen (vgl. die Verwendung von *f-t-n* in Q 20:90 mit Bezug auf die Israeliten, in Q 7:27 mit Bezug auf Adam) im Vordergrund steht und als Lösung auf das Zusammenspiel von menschlicher Buße und göttlicher Vergebungsbereitschaft verwiesen wird, erweitert Q 2 den Iblis-Adam-Komplex um eine Reflexion auf den Sinn des menschlichen Potentials zum Bösen. Den bereits bekannten beiden Episoden (Erschaffung des Menschen inkl. Ungehorsam Iblis, Sündenfall Adams) wird ein Disput zwischen Gott und den Engeln vorangestellt. Während die Engel der Aufforderung, sich vor Adam niederzuwerfen, bisher gehorsam Folge zu leisten schienen, erweisen sie sich nun als außerordentlich skeptisch gegenüber Gottes Schöpfungsvorhaben.<sup>41</sup> Sie artikulieren dabei eine sich aus dem anthropologischen Befund von Q 20 und Q 7 ergebende Frage: Wenn auch die Seligen nicht prinzipiell von der menschlichen Vergesslichkeit und Undankbarkeit ausgenommen sind bzw. der Mensch als solcher mit dem Potential, „Unheil zu stiften und Blut zu vergießen“ (Q 2:30), behaftet ist – warum hat Gott ein solches Geschöpf dann überhaupt geschaffen? Die koranische Antwort besteht offenbar in der Annahme, dass ein „Stellvertreter“ Gottes auf Erden ohne dieses Potential zum *ifsād* nicht zu haben ist. Anders als die Engel, deren gewohnheitsmäßiger Lobpreis Gottes hier als eine Art Automatismus persifliert wird, steht der Mensch durch dieses doppelte Potential

40 Neuwirth ist der Ansicht, Q 20:80–82 and Q 7:145–147.152–153.155–157 würden spätere Einschübe darstellen, welche die Kalbsepisode unter dem Eindruck der koranischen Auseinandersetzung mit den medinensischen Juden neu pointieren; sie geht davon aus, dass der in diesen Versen prominente terminologische Komplex von *ḡ-d-b* (Gottes Zorn), *t-w-b* (menschliche Buße) und *ḡ-f-r* (Gottes Vergebung) die jüdische Yom-Kippur-Liturgie reflektiert und folglich erst in Medina in den koranischen Diskurs eingetreten ist („Meccan Texts—Medinan Additions“). Alle Begriffe tauchen jedoch bereits an Stellen auf, bei denen kein Interpolationsverdacht besteht (zu *ḡadab* s. Q 20:86; zu *r-h-m* und *ḡ-f-r* vgl. Q 7:23, 7:149; zu *t-w-b* mit Bezug auf den Menschen s. 7:143, mit Bezug auf Gott s. Q 20:122). Die beiden göttlichen Attribute von Zorn und Gnade / Vergebung und die Rolle menschlicher Buße als Voraussetzung letzterer sind also wenigstens ansatzweise bereits in Mekka Teil des koranischen Diskurses. Die Frage, ob sich Neuwirths Interpolationsthese tatsächlich erhärten lässt oder nicht, hat deshalb keinen Einfluss auf meine oben vorgetragenen Beobachtungen zum Zusammenhang der Sündenfälle Adams und der Israeliten in Q 7 und Q 20.

41 *Numeri rabbā* enthält einen ähnlichen Disput zwischen Gott und Engeln mit anschließender Beschämung der Engel durch Adams Wissen (*BEQ*, 52 f.). Während die Engel in der rabbinischen Version jedoch schriftexegesisch gegen Gottes Schöpfungsvorhaben (Genesis 1:26) argumentieren („Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst“, Psalm 8:5), stellt ihr Einwand im Koran auf die vom Menschen zu erwartenden Untaten ab. Im Midrasch dient die Erzählung also einer Gegenüberstellung zweier scheinbar gegensätzlicher Bibelstellen (Genesis 1:26 und Psalm 8:5); der Koran hingegen adaptiert sie als Medium einer anthropologischen Reflexion – man könnte sagen: einer Anthropozidee.

zum Guten wie zum Bösen im Spielraum moralischer Entscheidung. Gerade weil die Engel nicht verführbar sind, nehmen sie einen niedrigeren Rang als der Mensch ein, dessen Nähe zu Gott in Q 2 durch die Übermittlung eines privilegierten Wissensbestandes, der „Namen“ der Dinge, repräsentiert wird. Die in Q 20 und Q 7 zunächst als anthropologisches Faktum diagnostizierte Vergesslichkeit des Menschen wird hier zum unvermeidlichen Begleitphänomen der ihm gegebenen Möglichkeit einer besonderen, von den Engeln niemals erreichbaren Gottesnähe. Damit wird der in Q 55:14.15, dem Ausgangspunkt der ganzen Textserie, noch auf rein stoffliche Weise artikuliert Gegensatz von Menschen und höheren Geistwesen (zu denen die im Zuge einer stärkeren Rezeption biblischer Gedanken vom Koran übernommenen Engel wohl gezählt werden) in einer komplexen anthropologischen Reflexion aufgehoben.

Der in Q 2 nur kurz evozierte Sündenfall Adams erscheint damit in einer ganz anderen Perspektive, da die Gemeinde jetzt auch die ausführliche Schilderung des Sündenfalls in Q 20 und Q 7 im Lichte der anthropologischen Aussagen von Q 2 liest – nicht anders, als wäre der Disput zwischen Gott und Engeln direkt in die betreffenden Texte eingefügt worden. Welche Perspektive ergibt sich von Q 2 aus auf Q 20 und Q 7? Die menschliche Neigung zum *ifsād* ist, wie Q 2 deutlich macht, Gott und den Engeln von Anfang an bewusst; trotzdem schafft Gott den Menschen und würdigt ihn, indem er ihn als „Stellvertreter“ einsetzt und ihn „alle Namen lehrt“, einer besonderen Nähe. Gott muss die Angewiesenheit des von ihm geschaffenen Wesens auf seine Gnade und Vergebung somit von Anfang an einkalkuliert haben; immerhin verweist er den Engeln gegenüber ja mehrfach auf seine Allwissenheit (Q 2:30.33). Wenn die Verführbarkeit des Menschen also nur die Kehrseite der ihm gegebenen Möglichkeit einer besonderen Gottesnähe ist, dann ist Gottes Vergebungsbereitschaft gegenüber Adam eine schöpfungstheologische Notwendigkeit.

Im Zuge der erneuten Aufnahme des Iblis-Adam-Stoffes in Q 2 kommt es übrigens zu einer Divergenz der in Q 20 und Q 7 noch durch ein Netz gemeinsamer Begrifflichkeiten verknüpften Sündenfälle Adams und der Israeliten. Die Kalbsanbetung, die in Q 20 und Q 7 eine universale menschliche Schwäche exemplifiziert, wird in Medina zu einer prototypischen Manifestation jüdischer Aufsässigkeit verengt, indem den Juden immer wieder formelhaft vorgeworfen wird, sie hätten sich „das Kalb genommen“ (Q 2:51.54.92.93, Q 4:153). Die Kalbsanbetung hört damit auf, ein Medium anthropologischer Reflexion zu sein, und verwandelt sich in ein Element anti-jüdischer Polemik. Vermutlich gehört die Litanei israelitischer Aufsässigkeiten in Q 7:160 ff., für die es nur medinensische Paralleltexte gibt (zu Q 7:160 vgl. Q 2:60 und Q 2:57, zu Q 7:161 f. vgl. Q 2:58 f., zu Q 7:163–166 vgl. Q 2:65 und Q 5:60) auch erst in diesen medinensischen Kontext; ihre mehrfach wiederholte Grundaussage, das Volk Moses hätte stets „gefrevelt“ (Q 7:160.162.163.165: *kānū yazlimūn / yafsiqūn*), steht in einer gewissen Spannung zu der eher optimistischen Zusage göttlicher Vergebung, welche die vorangehende Kalbsepisode durchzieht (vgl. Q 7:153). Die Anbetung des Goldenen Kalbes wird in Medina also auf zwei-

erlei Weise anti-jüdisch funktionalisiert: einerseits in Form stereotyper Evozierungen in neuen Texten, andererseits dadurch, dass ihr in Q 7 eine Sündenlitanei angehängt wird, welche sie als ein Beispiel für die besondere Verstocktheit der Juden erscheinen lässt.<sup>42</sup>

Der Adam-Iblis-Komplex zeigt, wie vorliegende Korantexte einer durch Rückbezüge vermittelten Sinnvertiefung unterzogen werden: Um einen zunächst marginalen Stoff – nämlich die als eine kosmologische *āya* unter anderen angeführte Erschaffung des Menschen aus Ton und der Ğinn aus Feuer – kristallisieren sich aufeinander aufbauende theologische und anthropologische Reflexionen, die einen vorgegebenen Textkern auf für die Gemeinde relevante Themen und Fragen beziehen (konnektive Interpretation) bzw. – wie etwa bei der in Q 2 gegebenen Erklärung für Gottes Befehl, vor Adam niederzuknien – dramaturgische Lücken im Handlungsgang früherer Versionen auffüllen (explikative Interpretation). Bereits das innerkoranische Textwachstum lässt damit die beiden grundlegenden Dimensionen interpretativer Arbeit an einem als kanonisch angesehenen Textbestand erkennen, die im ersten Kapitel erörtert wurden. Insofern die Entstehung jüngerer Korantexte hier auch durch ein Nachdenken über den Sinn älterer Texte motiviert ist, kann man sie mit dem von Zimmerli anhand des Ezechiel-Buches geprägten Begriff der „Fortschreibung“ (s. Kapitel 1) charakterisieren.

Abschließend ist ein *caveat* angebracht: Auch wenn die Aus- und Umdeutung früherer Korantexte durch Rückbezüge und Einschübe nicht immer die ihr gebührende Beachtung gefunden hat, so muss doch betont werden, dass sich das Phänomen interpretativer Fortschreibung nicht als Generalerklärung für das koranische Textwachstum eignet. Denn obwohl sich Korantexte in vielen (und z. T. von der Forschung noch gar nicht erfassten) Einzelfällen als ‚Interpretationen‘ des jeweils vorliegenden Textbestandes beschreiben lassen, so bedeutet dies nicht, dass die Ausdeutung der existierenden Texte das *vorrangige* oder gar *einzigste* Motiv für die Produktion neuer Texte war. Muhammads Autorität war eine prophetische und nicht nur eine interpretative: Er trat als Überbringer neuer Offenbarungen auf, nicht als Ausleger vorliegender Offenbarungen. Hier liegt eine wesentliche Differenz zur Fortschreibung etwa der biblischen Prophetenbücher; während diese lediglich „explizit machen“ will, was in dem vorgegebenen Text steht und ihm insofern nichts Neues hinzuzufügen meint,<sup>43</sup> müssen sich die von Muhammad verkündeten Texte nicht als Ausdeutungen eines gegebenen Textbestandes legitimieren, sondern nehmen diese Funktion lediglich auf gleichsam akzidentelle Weise wahr. Gleichwohl ergibt sich aus den in diesem Kapitel gemachten Beobachtungen die Forderung nach einer Koran-Lektüre, welche die interne Rückbezüglichkeit des Textes, seine retrospektive Intratextualität, systematisch beachtet. Dabei gilt es jeweils zu fragen, wie und warum vorliegende Texte durch spätere ergänzt, rekontextualisiert oder umge-

42 Der sekundäre Charakter der Sündenlitanei in Q 7 müsste selbstverständlich noch durch eine genauere Untersuchung erhärtet werden; vor allem wäre der genaue Umfang zu bestimmen.

43 Kratz, *Propheten*, 48.

deutet werden. Das folgende Kapitel soll versuchen, dieses Postulat anhand der koranischen Abraham-Erzählungen exemplarisch umzusetzen. Ich strebe dabei keine vollständige Abhandlung des gesamten Materials zu Abraham an, sondern gehe auf dieses nur ein, insofern sich an ihm innerkoranische Fortschreibungsprozesse exemplifizieren lassen. Anders als bisher werde ich dabei die Surenchronologie der *Geschichte des Qorans* nicht einfach voraussetzen, sondern sie zunächst auf der Grundlage des im dritten Kapitel begründeten Ansatzes überprüfen und ggf. modifizieren.

**Anhang: Textsynopse zu den Adam-Erzählungen**

Da die Komplementarität koranischer Erzählungen – die Tatsache, dass sich für die Mitglieder der koranischen Urgemeinde spätere Offenbarungen mit früheren zu einem einzigen Textzusammenhang verbunden haben dürften – nur in einer synoptischen Textdarstellung wirklich sichtbar wird, füge ich diesem und dem sechsten Kapitel als exemplarische Illustration Textsynopsen bei. Die Synopse auf der folgenden Seite enthält statt der gesamten Textpartien lediglich Inhaltsangaben der verschiedenen Erzählsegmente; überdies versuche ich, durch unterschiedlich dicke Umrandungen die verschiedenen Stadien der Erweiterung des Ausgangstextes Q 55:14.15 zu veranschaulichen. – Die folgende Darstellung verzeichnet aus Platzgründen nur die von Neuwirth diskutierten Versionen des Stoffes und übergeht die Q 15 und 38 eng entsprechende Fassung in Q 17:61–50, die auch zeitlich in das erste Fortschreibungsstadium einzuordnen wäre.

Drittes Stadium: Q 2 30-33 Diskussion zwischen Gott und den Engeln			
Nukleus: Q 55 14.15 Er- schaffung von Men- schen und Dschinn.	Erstes Stadium: Q 15 26.27 Vorblick: Erschaffung von Menschen und Dschinn;  28 Ankündigung der Erschaf- fung des Menschen;  29 Befehl an die Engel, vor dem Menschen niederzuknien; 30-33 Weige- rung Iblis', Wortwechsel mit Gott; 34.35 Versto- ßung Iblis'; 36-43 Iblis als Versucher.	Q 38  71 Ankündi- gung der Erschaffung des Men- schen;  72 Befehl an die Engel;  73-76 Weige- rung Iblis', Wortwechsel mit Gott; 77.78 Versto- ßung Iblis'; 79-85 Iblis als Versucher.	Zweites Stadium: Q 20 115 Vorblick auf Adams Ungehorsam;  Q 7 10 Paränetische Vorbemerkung ( <i>āyāt</i> );  11 Erschaffung des Menschen,  116 Befehl an die Engel,  Weigerung Iblis';  Weigerung Iblis'; 12 Wortwechsel mit Gott; 13 Verstoßung Iblis'; 14-18 Iblis als Versucher; 19 Ermah- nung Adams;  20.21 Verführung Adams;  22 Sündenfall,  Zurechtweisung Adams durch Gott; 23 Reue Adams;  122 Wiederer- wählung Adams; 123 Adam wird aus dem Paradies vertrieben.
			34 Befehl an die Engel,  Weigerung Iblis';  35 Ermah- nung Adams;  36 summa- risch: Verführung Adams,  Vertreibung Adams.

## 5 Abraham als Fallstudie (1):

## Textüberblick, Literarkritik und relative Datierung

## Überblick über die koranischen Abraham-Erzählungen

Das koranische Textmaterial zur Gestalt Abrahams gliedert sich im Wesentlichen in drei Szenen, die alle mehrfach erzählt werden:

(1) Die Streitperikope: Abraham sagt sich vom Glauben seines Vaters und seiner heidnischen Landsleute los; als Konsequenz wird er von seinem Volk verstoßen bzw. sogar mit dem Tod bedroht (Q 6:74-83, Q 19:41-50, Q 21:51-73, Q 26:69-89, Q 29:16-27). Ein Text (Q 37:83-101) beschreibt im Anschluss daran, wie Gott Abraham befiehlt, seinen Sohn zu opfern (vgl. Genesis 22).

(2) Die Verkündigungs- oder *tabšīr*-Perikope (vgl. Genesis 18): Abraham erhält Besuch von göttlichen „Gesandten“, die ihm die Geburt eines Sohnes und die Bestrafung des „Volkes Lots“ ankündigen; im Anschluss wird die Bedrängung und Rettung der Familie Lots geschildert (Q 11:69-83, Q 15:49-77, Q 51:24-37). Q 29:28-35 integriert die Verkündigungsszene in die Lot-Perikope.<sup>1</sup> (Vgl. die Textsynopse im Anhang.)

(3) Die Mekka-Perikope: Abraham wird von Gott in Mekka angesiedelt und bitet für das Wohlergehen und die Rechtgläubigkeit seiner Nachkommen; gemeinsam mit Ismael wird er beauftragt, das „Haus“ (= die Ka'ba) zu reinigen bzw. zu erbauen (Q 2:124-129, Q 14:35-41, Q 22:26-29). (Vgl. die Textsynopse im Anhang.)

Neben diesen ausführlichen Schilderungen existiert noch eine Reihe vereinzelter Bezugnahmen auf Abraham, auf die ich jeweils an geeigneter Stelle verweise.<sup>2</sup>

Eine detaillierte Rekonstruktion der Reihenfolge dieser Texte ist, wie ich weiter oben angemerkt habe, nur auf der Grundlage begriffs- und motivgeschichtlicher Hypothesen möglich; stilistische und strukturelle Beobachtungen liefern nur Rahmendaten, die allenfalls eine Chronologie größerer Textgruppen gestatteten. Dennoch sind diese Rahmendaten im Vorfeld der inhaltlichen Analyse so genau wie möglich zu erfassen. Als Ausgangspunkt bietet sich Nöldekes und Schwallys Klassifikation der Texte an. Als frühmekkanisch identifizieren sie Q 51, halten jedoch V. 24 ff. für eine spätere Hinzufügung.<sup>3</sup> Mittelmekkanisch seien Q 15, Q 19, Q 21, Q 26 und Q 37,<sup>4</sup> spätmekkanisch Q 6 und Q 29.<sup>5</sup> Q 14 betrachten Nöldeke / Schwally zwar ebenfalls als spätmekkanisch, sondern die Abraham-Passage jedoch im Anschluss an C. Snouck Hurgronje als einen medinensischen Einschub

1 Ausführliche Lot-Perikopen, in denen Abraham und seine „Gäste“ nicht auftauchen, enthalten Q 26:160-175, Q 27:54-58, Q 37:133-138 und Q 54:33-40.

2 S. vor allem Q 43:26-28, Q 9:114 und Q 60:4, die alle Abrahams Lossagung von seinem Volk bzw. von seinem Vater betreffen.

3 *GQ*, Bd. 1, 105.

4 Q 15: ebd., 129 f.; Q 19: ebd., 130; Q 21: ebd., 133; Q 26: ebd., 126-129; Q 37: ebd., 123 f.

5 Q 6: ebd., 161 f.; Q 29: ebd., 154 f.

aus;<sup>6</sup> dasselbe vermuten sie auch für den Abschnitt über Abraham und Lot in Q 11.<sup>7</sup> Nach Medina schließlich gehöre Q 2;<sup>8</sup> Q 22 sei zwar teilweise spätmekkanisch, die im gegenwärtigen Kontext interessierende Passage (V. 26 ff.) jedoch medinensisch.<sup>9</sup> Da Nöldeke und Schwally ihre Einordnung der Texte in der Regel nicht ausführlich begründen, kann diese nicht unhinterfragt vorausgesetzt werden, sondern soll im Folgenden noch einmal kritisch überprüft werden. Dies bietet zugleich eine Gelegenheit, exemplarisch vorzuführen, dass der Koranforschung, anders als der skeptische Zeitgeist es will, ausreichend Kriterien zur Verfügung stehen, um recht genaue Aussagen zur Entstehungsreihenfolge der Suren zu treffen; ich gehe deshalb *en passant* auch auf Detailfragen ein, die für meine eigene Interpretation des Textmaterials keine wesentliche Rolle spielen werden (etwa das zeitliche Verhältnis von Q 19 und Q 21). Dabei wird sich die in der *Geschichte des Qurāns* vertretene Surenfolge im Wesentlichen als haltbar erweisen.

### Q 51

Q 51 beginnt mit zwei Schwüren (V. 1–6, V. 7–9), besitzt jedoch einen narrativen Mittelteil, der mit *hal atāka ḥadītu daiḥi Ibrāhīma l-mukramīn* eingeleitet wird und zum größten Teil (V. 24–37) in einer Abraham-Erzählung besteht; an diese werden in summarischer Weise noch weitere Strafllegenden (Bestrafung von Pharao, der ʿĀd, der Ṭamūd und des Volkes von Noah) angehängt.<sup>10</sup> Wie bei Q 37 spricht die Kombination von Dreiteiligkeit und Schwureinleitung dafür, den Text im Übergangsstadium zwischen den häufig durch Schwüre eingeleiteten frühmekkanischen und den zumeist durch einen dreiteiligen Textaufbau geprägten späteren mekkanischen Suren einzuordnen. Das wird auch durch die Reimstruktur bestätigt: Insgesamt enthält die Sure drei Reimwechsel (in V. 5, V. 7, V. 10),<sup>11</sup> die jedoch alle im einleitenden Schwurteil liegen: Der erste und dritte Wechsel markieren jeweils eine Zäsur zwischen Schwur und Schwuraussage, der zweite Reimwechsel trennt den ersten und zweiten Schwurabschnitt. Die zweite Schwuraussage und der gesamte Rest der Sure reimen dann auf *-ūn/-īn/-ūm/-īm*. Dort, wo der Text noch eine für die Gerichtssuren typische Einleitungsform verwendet, kommen Reimwechsel also als kompositorisches Mittel der Textgliederung zum Einsatz; wo der Text dagegen strukturell mit den dreiteiligen Suren verwandt ist (narrativer Mittelteil, abschließende Offenbarungspolemik), liegt nur ein einziger, noch dazu aus morphologischen Gründen sehr einfach zu realisierender Reim vor (Pluralendungen, bei *-n/-m* als drittem Wurzelkonsonanten auch Partizipien und Verbaladjektive der Formen *faʿīl*,

6 Ebd., 152. Zu Snouck Hurgronjes These, derzufolge Abraham erst in der Auseinandersetzung mit den medinensischen Juden zu einer Autorität wird, s. ebd., 146 f.

7 Ebd., 151 f.

8 Ebd., 173 ff.

9 Ebd., 213.

10 S. *KU*, 14.

11 V. 7–9 (*-ubuk, -alif, ufik*) wurden wohl als reimidentisch empfunden.

*faʿīl*). Mit durchschnittlich 15,8 Silben pro Vers weist die Sure eine für die längeren und strukturell komplexeren frühmekkanischen Suren typische Verslänge auf.<sup>12</sup>

Instruktiv für eine noch genauere zeitliche Einordnung von Q 51 ist ein Vergleich mit Q 54 (durchschnittliche Verslänge: 17 Silben pro Vers). Der Mittelteil beider Texte besteht aus einem Zyklus von fünf Strafllegenden, von denen vier (Noah, ʿĀd, Ṭamūd, Pharao) vom Stoff her im Wesentlichen identisch sind; hinzu kommt in Q 54 eine Lot-Episode, während in Q 51 die um Abraham zentrierte Verkündigungsperikope steht, in der jedoch ebenfalls die dem Volk Lots zugeordnete Strafe beschrieben wird. Q 51 dokumentiert nun in verschiedener Hinsicht ein gegenüber Q 54 früheres Stadium in der Entwicklung der koranischen Strafzyklen. Während die einzelnen Episoden des Erzählteils von Q 51 noch mit sehr unterschiedlicher Ausführlichkeit abgehandelt werden (die Abraham-Episode ist länger als die anderen vier Episoden zusammen), liegt in Q 54 zum ersten Mal eine „ebenmäßig gegliederte Darstellung“ vor,<sup>13</sup> wie sie später auch noch Q 37 und Q 26 bieten; dort erhöht sich die Anzahl der Straferzählungen dann von fünf (Q 54) auf sechs (Q 37) bzw. sieben (Q 26). Die Symmetrie der einzelnen Teilerzählungen wird in Q 54 (ähnlich dann auch in Q 37 und Q 26) durch die Verwendung stereotyper Ein- und Ausleitungen (*kaddabat ... bi-n-nuḍur* und *fa-kaiḥa kāna ʿadābī wa-nuḍur[-ī] / wa-la-qad yassarnā l-qurʿāna li-d-dīkr ...*) unterstrichen. Dabei stellt die ansatzweise erstmals in Q 51 und dann vor allem in Q 54 realisierte Form des Erzählzyklus als Teilgattung der Koransure vermutlich eine Fusion der beiden Formen Einzelerzählung (Q 105, Q 79:15 ff.) und Strafliste (Q 85:17 f., Q 89:6–13) dar.<sup>14</sup>

12 Vgl. die graphische Darstellung in Schmid, „Quantitative Text Analysis“. Genaue zahlenmäßige Angaben zur durchschnittlichen Silbenzahl pro Vers beruhen hier und im Folgenden auf den Schmid's Aufsatz zugrunde liegenden Berechnungen, die mir dankenswerterweise von der Autorin zur Verfügung gestellt wurden.

13 *KU*, 15.

14 Außerdem wird Lot in Q 54 namentlich genannt, in Q 51 dagegen nicht. Dass dieser Befund im Sinne eines Hintereinanders von Q 51 und Q 54 zu deuten ist, legen folgende Beobachtungen nahe: In anderen, sicherlich noch vor Q 51 entstandenen Texten wie Q 53 und Q 69 ist noch von *al-muʿtafika / al-muʿtafikāt* (Q 53:50 ff., Q 69:9) die Rede; der Ausdruck ist mit Hirschfeld und Horowitz wohl auf das hebräische *mahpekā* („Umkehren“, „Zerstörung“, nämlich Sodoms; vgl. Jesaja 13:19, Jeremia 50:40, Amos 4:11) zurückzuführen und bezeichnet Sodom und Gomorrha, also ebenfalls das „Volk Lots“ (*KU*, 13). Die Entwicklung scheint von dem kryptischen Ausdruck *al-muʿtafikāt* zu einer namentlichen Nennung des betreffenden Gesandten (nämlich Lot) geführt zu haben, die vermutlich darauf zurückging, dass immer mehr Glieder des sich herausbildenden Strafzyklus namentlich genannte Gesandte aufwiesen; eine ähnliche Tendenz wirkte sich später auch auf die ʿĀd und die Ṭamūd aus, deren Gesandte in Q 26:123 ff. bzw. Q 26:141 ff. erstmals namentlich genannt werden, während frühere Texte (Q 50:12.13, Q 51:41 ff., Q 53:50.51, Q 54:18 ff., Q 69:4 ff., Q 89:6.9, Q 91:11 ff.) nur die jeweiligen Stämme anführen (zu Q 26 vgl. *KU*, 18: „Das Ebenmaß des Aufbaus zwang dem Propheten die Nennung der Namen sämtlicher Gottesboten auf; auch die ʿBrüderʿ der ʿĀd, Ṭamūd und der *aṣḥāb al-aika* erscheinen daher hier mit ihren Namen Hūd, Šālīḥ und Šuʿaib.“)

Wie bereits erwähnt, sind Nöldeke und Schwally der Ansicht, Q 51:24 ff. seien „vermutlich erst später hinzugefügt“.<sup>15</sup> Eine Reihe von Indizien spricht jedoch für die Integrität des Textes. Der narrative Mittelteil wird vorne und hinten von *āyāt*-Passagen eingerahmt (V. 20–22 und V. 47–49), es besteht also ein Entsprechungsverhältnis zwischen erstem und drittem Teil.<sup>16</sup> An diesem haben auch die Strafllegenden teil, da das drei der fünf Episoden einleitende *wa-fī* (V. 38.41.43) sich nicht nur unmittelbar auf V. 37 (*wa-taraknā fihā āyatan ...*) zurückbezieht, sondern auch V. 20 (*wa-fī l-arḍi āyātun li-l-mūqinīn*) wieder aufnimmt und den Mittelteil so mit den vorangehenden kosmologischen *āyāt* verbindet; V. 52 („So kamen auch zu denen vor ihnen keine Gesandten, ohne dass sie gesagt hätten: ‚Ein Zauberer oder Besessener!‘“) bezieht sich überdies auf V. 39 (Pharao erhebt denselben Vorwurf gegen Moses) zurück.<sup>17</sup> Der Text weist also keine offensichtlichen Brüche auf, die Nöldekes und Schwallys Trennungshypothese rechtfertigen könnten.

### Q 37

Q 37 ist bereits mehrfach erwähnt worden; hinsichtlich seiner Kombination von Dreiteiligkeit und Schwureinleitung ähnelt der Text Q 51. Der Geschichtszyklus im Mittelteil umfasst hier sechs Episoden, deren Protagonisten alle biblisch sind: Es fehlen die *ʿĀd* und *Ṭamūd*, stattdessen treten Elija (V. 123–128) und Jona (V. 139–148) auf. Wichtig ist, dass Abraham hier – analog zu Lot – selbst als Warner eines Volkes erscheint (V. 83 ff.); die recht knappe Lot-Erzählung (V. 133–138) kommt demgegenüber ohne jeden Verweis auf Abraham aus, so dass beide Gestalten hier völlig getrennt behandelt werden. Neben der Streitperikope wird – das einzige Mal im Koran – Abrahams Opferung seines Sohnes beschrieben (V. 99–107). Eine wichtige Parallele zu Q 54 besteht darin, dass die ersten vier Episoden durch einen mehrversigen Refrain (*wa-taraknā ʿalaihi* bzw. *-himā fi l-āḥarīn / salāmun ʿalā ... / innā ka-dālika naǧzī l-muḥsinīn / innahū* bzw. *-humā min ʿibādīnā l-muʿminīn*; s. V. 78 f., 108 f., 119 f., 129 f.) abgeschlossen werden.

Das zeitliche Verhältnis von Q 37 und Q 51 ist nicht ganz einfach zu beurteilen. Tatsächlich weist Q 37 im Durchschnitt kürzere Verse auf (durchschnittlich 13 Silben pro Vers gegenüber 15,8 für Sure 51). Andererseits weist die außerordentlich symmetrische Disposition des Mittelteils von Sure 37 (sechs Prophetenlegenden, die jeweils durch einen Refrain abgeteilt sind) auf ein etwas späteres Stadium in der koranischen Textgenese hin. Auch die Schwureinleitung von Q 37 macht gegenüber der von Q 51 einen späteren Eindruck: Während letztere Sure noch wie andere frühmekkanische Texte ein prototypisch für das Jüngste Gericht stehendes Sturm-Wolken-Tableau skizziert (vgl. Q 77 sowie die eng verwandten Reiter-Schwüre in Q 100 und Q 79), bezieht sich der Schwur zu Beginn von Q 37 auf den Lobgesang

15 *GQ*, Bd. 1, 105.

16 *KU*, 14. Ausserdem wird der Begriff *rizq* aus V. 22 in V. 57.58 wieder aufgenommen (*SKMS*, 205).

17 *SKMS*, 205.

der Engel und entspricht dem für den Übergang von der früh- zur mittelmekkanischen Zeit charakteristischen rhetorischen Funktionsverlust der koranischen Schwureinleitungen.<sup>18</sup> Dafür, dass Q 37 später als Q 51 anzusetzen ist, spricht überdies die Tatsache, dass sich das Nebeneinander zweier eigenständiger Abraham- und Lot-Perikopen stoffgeschichtlich gut als auf Q 51 folgendes Entwicklungsstadium verstehen lässt: Nachdem die Bestrafung des Volks Lots in Q 54 nicht mehr in Gestalt einer Strafankündigung an Abraham, also gleichsam als Vorblende, erzählt wird, sondern Lot selbst auftritt, erhält der in Q 54 abwesende Abraham in Q 37 eine eigene Streiterzählung, deren Grundkonstellation (Gläubiger vs. sein *qaum*) der Lot-Erzählung gleicht. Aus dem in Q 51 noch zusammenhängenden Abraham-Lot-Komplex gehen in Q 54 und in Q 37 also schrittweise zwei autonome Warner-Perikopen hervor.<sup>19</sup>

Literarkritisch dürften V. 112 und 113 („Und wir verkündeten ihm Isaak als einen Propheten ...“) als späterer Zusatz zur Opferperikope anzusehen sein: Die beiden Verse stehen als Nachtrag nach dem Refrain, der die eigentliche Abraham-Erzählung abschließt, und beabsichtigen wohl, durch die ausdrückliche Nennung Isaaks klarzustellen, dass es sich bei dem anonymen Abrahamssohn der Opferperikope *nicht* um Isaak, sondern um Ismael handelt.<sup>20</sup>

### Q 15 und Q 26

Q 15 und Q 26 (durchschnittliche Verslänge: 18 bzw. 15,5 Silben pro Vers) sind, wie z. B. auch Q 27, dreiteilige Suren mit einer *kitāb*-Einleitung (Q 26: *tilka āyātu l-kitābi l-mubīn*, Q 15: *tilka āyātu l-kitābi wa-qurʿānin mubīn*; Q 27: *tilka āyātu l-qurʿāni wa-kitābin mubīn*); diese Texte sind deshalb, obwohl sie keine nennenswert längeren Verse aufweisen, mit aller Wahrscheinlichkeit nach Q 51 und Q 37 entstanden. Der Mittelteil von Q 15 ist zum größten Teil (V. 51–77) einer Darstellung der *tabšīr*- und Lot-Perikopen gewidmet, die unmittelbar miteinander verknüpft sind; daran schließen sich dann kurze Zusammenfassungen der Bestrafung der *aṣḥāb al-aika* (V. 78.79)<sup>21</sup> und der *aṣḥāb al-ḥiǧr* (V. 80–84) an. Da Q 15 aufgrund seiner Einleitung später als Q 37 sein dürfte, ist die dort beobachtbare Ausdifferenzierung des Abraham-Lot-Komplexes zu zwei eigenständigen Warner-Erzählungen (s. o.) offenbar nicht irreversibel gewesen; dies zeigt sich auch an Sure 11 (s. u.), die auf eine zu Q 15 analoge Verbindung von *tabšīr*- und Lot-Perikope zurückgreift. Den eigentlichen Strafllegenden (ab Q 15:49) geht in Sure 15 die bereits im vorigen Ka-

18 S. ausführlicher Neuwirth, „Horizont“, 11–13.

19 Die hier angestellten Überlegungen zum chronologischen Verhältnis von Q 51 und Q 37 zeigen, dass kleinere Schwankungen der durchschnittlichen Verslänge um zwei oder drei Silben nicht notwendigerweise immer chronologische Implikationen haben müssen.

20 S. Bell, *Commentary*, Bd. 2, 159; zur Implikation von V. 112, dass die Opferperikope auf Ismael zu beziehen ist, s. *BEQ*, 164, *SKMS*, 281, sowie Nagel, „Der erste Muslim“, 136.

21 Vgl. hierzu Puin, „Leuke Kome“, der argumentiert, der ursprüngliche Wortlaut sei *aṣḥāb laika* (= die Bewohner von Leuke Kome) gewesen.

pitel diskutierte Erzählung von der Erschaffung Adams und dem Ungehorsam Iblīs' voran (V. 26 ff., geht am Ende in eine Jenseitsbeschreibung über).

Anders als der Mittelteil von Q 15 besteht der von Q 26 (V. 10–191) wieder aus einem umfangreichen Strafzyklus, dessen einzelne Episoden durch einen Refrain (*inna fī dālika la-āyatan wa-mā kāna aḵtaruhum mu'minīn / wa-inna rabbaka la-huwa l-ʿazīzu r-raḥīm*; vgl. V. 67 f., 103 f., 121 f., 139 f., 158 f., 174 f., 190 f.) voneinander abgesetzt sind; ab der dritten Episode (Noah) kommt noch eine stereotype Einleitung (*kaḏḏabat ... al-mursalīn*, vgl. V. 105.123.141.160.176) hinzu. Wie in Q 37 tauchen zwar sowohl Abraham als auch Lot auf, werden allerdings nicht miteinander verknüpft, da Abraham nicht durch die Verkündigungs-, sondern durch die Streitperikope vertreten ist (im Unterschied zu der ebenfalls von der *tabṣīr*-Perikope losgelösten Lot-Erzählung in Q 54 werden die von Lot gegen sein Volk geschützten Gäste nicht einmal erwähnt, vgl. Q 54:37). Gegenüber Q 54 (Strafzyklus aus fünf Episoden) und Q 37 (sechs Episoden) enthält der Strafzyklus in Q 26 noch einen siebten Teil (*Šuʿaib* vs. die „Leute des Dickichts“, *aṣḥāb al-aika*).

Ob Q 15 oder Q 26 der frühere Text ist, lässt sich aufgrund formaler Kriterien kaum feststellen. In beiden Suren wird die Bestrafung der „Leute des Dickichts“ erwähnt, in Q 15:78.79 allerdings ohne namentliche Erwähnung *Šuʿaib*s und sehr viel knapper als in Q 26:176–189.<sup>22</sup> Darauf lässt sich jedoch kaum eine Hypothese über das Nacheinander von Q 26 und Q 15 bauen; auch eindeutige Diskrepanzen in der Verslänge gibt es nicht. Nöldeke und Schwally handeln beide Suren denn auch unmittelbar nacheinander ab.<sup>23</sup>

### Q 19

Q 19 (durchschnittliche Verslänge: 26,9 Silben pro Vers) lässt sich strukturell am ehesten als dreiteilige Geschichtssure mit fehlendem Anfangsteil beschreiben; die Einleitung *ḏikru raḥmati rabbika ʿabdahū zakarīyā* (V. 2) führt direkt in den narrativen Mittelteil. Dieser wird von zwei Figuren dominiert, die nicht aus den aus Q 54, Q 37 oder Q 26 vertrauten Strafzyklen stammen: Zacharias (V. 2–15) und Maria (V. 16–40). Erst danach folgen eine Schilderung der Auseinandersetzung Abrahams mit seinem Vater (V. 41–50) und eine kurze Schilderung der Berufung Moses

22 *Šuʿaib* taucht auch in einigen sicherlich späteren Erzählzyklen auf (u. a. Q 7: ab V. 59 Fünfer-Zyklus aus Noah, Hūd, Ṣāliḥ, Lot, *Šuʿaib*, auf den ab V. 103 noch eine ausführliche Moses-Erzählung folgt; Q 11:25–99: Siebener-Zyklus wie in Q 26; Q 29:14–40: nur z. T. ausgeführter Achter-Zyklus, der noch Korach enthält). Dass diese Texte vermutlich später als Q 26 sind, ergibt sich aus ihrer Verslänge. Man vergleiche etwa den Eröffnungsvers der *Šuʿaib*-Episode in Q 7:85, Q 11:84 und Q 29:36 mit Q 26:177 ff.! – Auffällig ist, dass das Volk *Šuʿaib*s nie als *qaum Šuʿaib* (analog zum *qaum Lūt*) bezeichnet wird, sondern die Sammelbezeichnung stets *aṣḥāb al-aika* (neben Q 15:78 und Q 26: 176 noch in Q 38:13 und Q 50:14) bzw. *madyan / aṣḥāb madyan / ahl madyan* (Q 7:85, Q 9:70, Q 11:84.95, Q 20:40, Q 22:44, Q 28:22.23.45, Q 29:36) lautet. Wahrscheinlich muss man davon ausgehen, dass die erste Bezeichnung generell früher ist als die zweite.

23 *GQ*, Bd. 1, 126 ff., 129 f.

(V. 51–53). Nöldeke / Schwally zufolge ist Sure 19 „die älteste, in der neutestamentliche heilige Personen wie Maria, Zacharias, Johannes und Jesus erwähnt werden, oder wenigstens eine der ältesten“.<sup>24</sup> Interessant ist, dass sie unmittelbar im Anschluss an diesen Text Q 38 diskutieren, eine Sure, die sich ebenfalls durch eine merkliche Erweiterung der biblischen Akteure auszeichnet: Der Mittelteil von Q 38 setzt zwar – ähnlich der aus Q 26 vertrauten Formel *kaḏḏabat ... al-mursalīn* – mit *kaḏḏabat ...* ein, lässt darauf jedoch keinen ausführlichen Strafzyklus folgen, sondern lediglich eine Sechser-Liste (gegenüber Q 26 fehlt Abraham); daran schließen sich Erzählungen über David und Salomo (V. 17–40), eine kurze Hiob-Passage (V. 41–44) und eine Aufzählung weiterer „Diener“ wie Abraham, Isaak, Jakob etc. an. Die Q 19 und Q 38 gemeinsame Erweiterung des Bestandes biblischer Personen lässt sich übrigens auch in Sure 27 (Erzählung von Salomo und der Königin von Saba, s. o.) beobachten, deren Mittelteil nicht nur drei Strafllegenden (Moses / Pharao, Tamūd, Lot) enthält, sondern nach der ersten Straflgende eine ausführliche Schilderung der Begegnung von Salomo und der Königin von Saba einschaltet (V. 17–44).

Es liegt in der Tat nahe, diesen im Vergleich mit Texten wie Q 51 oder Q 54 erweiterten Personenbestand chronologisch zu erklären: Nachdem sich in Texten wie Q 51, Q 54, Q 37 und Q 26 die Form des mehrgliedrigen Erzählzyklus herausgebildet hat, der eine konkretisierende ‚Vergeschichtlichung‘ des in den Gerichtssuren so dominanten Jüngsten Gerichts erlaubt – die zukünftige eschatologische Bestrafung der Menschheit wird in die vergangene Bestrafung einzelner Völker übersetzt –, kommt es mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung zu einer Ausdehnung des biblischen Personenkreises, der jetzt nicht mehr nur Warnergestalten umfasst. In Texten wie Q 19, Q 21 (s. u.), Q 27 und Q 38 werden neu hinzukommende Akteure (vor allem Zacharias, Maria, David und Salomo) mit bereits bekannten Gestalten zu neuen Erzählzyklen kombiniert, in denen jetzt nicht mehr die Warnung und Bestrafung der Ungläubigen im Vordergrund steht. Schon in Q 37 verlagert sich die Perspektive von der Bestrafung der Gewarnten auf die wunderbare Errettung der Warner: Die Bestrafung der Völker Noahs, Abrahams und Elias wird jeweils nur kurz angedeutet (V. 82.98.127), die Vernichtung des Volkes Pharaos wird gänzlich übergangen (vgl. V. 114–116), und in der Jona-Episode wird die eigentlich vorgesehene Vergeltung aufgeschoben (V. 148). In Q 19 und Q 38 treten dann Protagonisten auf, denen gar kein durch sie zu warnendes Publikum mehr gegenüber steht: Die Figuren der Erzählungen sind hier nicht mehr primär Übermittler göttlicher Ermahnungen, sondern fungieren als Fallstudien exemplarischer Gott-Mensch-Beziehungen. Gleichwohl scheinen die Texte Wert darauf zu legen, die neu hinzukommenden Akteure mit dem bekannten Personenbestand zu verknüpfen. Q 19 verwendet dazu die Einleitungsformel *wa-dkur fī l-kitābi ... innahū kāna ...* (V. 16.41.51.54.56, in V. 16 ohne den zweiten Teil; die Einleitung der Zacharias-Episode in V. 2 lautet anders, verwendet aber ebenfalls die Wurzel *d-k-r*). In Q 27 und Q 38 fehlen solche

24 Ebd., 130.

festen Formeln, doch immerhin wird der David-Salomo-Abschnitt vorne und hinten jeweils von einer Schilderung bzw. Auflistung bekannter Strafeepisoden eingerahmt.

Diese allgemeine Tendenz stellt zumindest ein Indiz dafür dar, dass Q 19 später als Q 26 anzusetzen ist, wie Nöldeke und Schwally meinen; die Einbeziehung zusätzlicher biblischer Akteure findet erst statt, nachdem sich die dreiteilige Surenform bereits gefestigt hat. Dafür sprechen auch die Differenzen in der Verslänge, wie sie etwa beim Vergleich der beiden Versionen von Abrahams Mahnpredigt deutlich werden (vgl. etwa Abrahams knappe Frage in Q 26:70: *id qāla li-abīhi wa-qaumihi mā ta'budūn* mit dem mehrgliedrigen Objektsatz in Q 19:42: *id qāla li-abīhi yā-abati li-ma ta'budu mā lā yasma'u wa-lā yabširu wa-lā yuġnī 'anka šai'ā*). Ähnliche Längendifferenzen liegen zwischen Q 19 und Q 15 vor. Die konstatierte Erweiterung des Personenbestandes in Q 19 und auch in Q 38 ist somit sehr wahrscheinlich jünger als Q 26 und Q 15 und mit Sicherheit jünger als die von Schwüren eingeleiteten Texte Q 54 und Q 37.

### Q 21

Anders als Q 19 weist Q 21 (im Durchschnitt 28,3 Silben pro Vers) wieder einen dreiteiligen Aufbau auf. Der Mittelteil besteht aus einer listenartigen Abhandlung biblischer Figuren,<sup>25</sup> von denen lediglich Abraham Gegenstand einer ausführlichen Erzählung (Ermahnung seiner Landsleute, Zerstörung der Götzen) ist. Wie in Q 27 und Q 38 tauchen David und Salomo auf, daneben werden u. a. Zacharias und Maria erwähnt. Nöldeke und Schwally ordnen den Text gegen Ende der mittelmekkanischen Periode ein, u. a. nach Q 19.<sup>26</sup> Von der Verslänge her ist dieser Befund jedoch alles andere als eindeutig. Allenfalls könnte man argumentieren, die kurzen Zusammenfassungen der Zacharias- und Marien-Perikope in Q 21 (V. 89.90 und V. 91) würden die ausführlichen Versionen der beiden Erzählungen aus Q 19 voraussetzen. In Q 21:90 heißt es, Gott habe Zacharias „seine Frau zurecht gemacht“ (*ašlahnā lahū zauġahū*); dies ist vielleicht im Licht von Q 19:8 zu verstehen, wo Zacharias gegenüber Gott einwendet, seine Frau sei unfruchtbar. Die Information, Gott habe Maria seinen „Geist eingehaucht“ (Q 21:91) könnte nachträglich klären, wie ihre in Q 19:22 berichtete Schwangerschaft zustande gekommen ist. Darüber hinaus wird Maria in Q 21 nicht namentlich genannt, sondern als „diejenige, die ihre Scham schützte“ (*allatī aḥsanat farġahā*) bezeichnet (V. 91) – ein Titel, der vielleicht ebenfalls auf Sure 19 mit ihrer mehrfachen Thematisierung von Marias Keuschheit (V. 20.27.28) zurückverweist.

Derartige Einschätzungen sind allerdings recht subjektiv. Auf dieselbe Weise könnte man beispielsweise argumentieren, Q 69:11 (*innā lammā taġā l-mā'u ḥamal-nākum fi l-ġāriya*) würde nur im Lichte der ausführlicheren Beschreibungen von Noahs Errettung in Q 26:119, Q 17:3 oder Q 19:58 verständlich, sei also später als

<sup>25</sup> Der nur hier und in Q 38:48 erwähnte *Dū l-kifl* gilt vermutlich auch als biblische Gestalt, da er auch in Q 38 ausschließlich von biblischen Figuren umgeben ist.

<sup>26</sup> Ebd., 133.

diese Suren anzusetzen. Tatsächlich dürfte Q 69:11 den anderen Stellen jedoch vorausgehen; hier liegt also der Fall vor, dass ein Thema zunächst nur vage evoziert wird, bevor ein späterer Korantext es dann ausführlicher darstellt. Es ist durchaus möglich, dass eine analoge Reihenfolge bei Q 21 und Q 19 vorliegt: zuerst die knappen Anspielungen in Q 21, dann die ausführlicheren Schilderungen in Q 19. Diese Entwicklung (von der Evokation zur Elaboration anstatt von der Elaboration zur Evokation) setzt voraus, dass der betreffende Gegenstand den Hörern schon anderweitig bekannt ist, dass der Koran hier also auf ein vorhandenes Vorwissen zurückgreifen kann. Nichts schließt aus, dass dies bei Maria genauso der Fall gewesen sein könnte wie bei Noah. Über die relative Priorität von Q 19 oder Q 21 ist m. E. deshalb vorerst keine Aussage möglich.

### Q 11 und Q 29

Auch die Abraham-Perikopen aus Q 11 (Verkündigungssperikope) und Q 29 (Streitperikope) stehen innerhalb von Zyklen aus mehreren Prophetenlegenden. Beide Suren haben überdies gemeinsam, dass sie auf den *tabšīr* Abrahams Fürbitte für den *qaum lūt* folgen lassen (Q 11:74–76, Q 29:32; vgl. Gen 18:22 ff.). Im Unterschied zu Q 37 und Q 26, wo Abrahams und Lots Auseinandersetzung mit ihrem Volk durch mehrere andere Erzählungen getrennt sind, bilden sie in Q 29 einen direkten Geschehenszusammenhang; beide Figuren sind überdies noch dadurch miteinander verknüpft, dass Q 29 den *tabšīr* und Abrahams Fürbitte in die Lot-Perikope einschaltet.

Q 11 und Q 29 sind aufgrund ihrer längeren Verse (im Durchschnitt 41 bzw. 39,8 Silben pro Vers) sicherlich später als Q 26. Bei einzelnen Passagen fällt die höhere Verslänge von Q 11 und 29 besonders auf: So werden die beiden Verse Q 26:105.106 (*id qāla lahum aḥūhum nūhun a-lā tattaqūn / innī lakum rasūlun amīn*) in Q 11:15 zu einem einzigen Vers zusammengezogen (*wa-la qad arsalnā nūhan ilā qaumihi innī lakum naḍīrun mubīn*), Noahs Entgegnung aus Q 26:109 (*wa-mā as'alukum 'alaihi min aġrin in aġriya illā 'alā rabbi l-'ālamīn*) wird in Q 11:109 (ein Vers!) zu einer ganzen Rede ausgebaut (*wa-yā-qaumi lā as'alukum 'alaihi mālan in aġriya illā 'alā llāhi wa-mā anā bi-tāridi llaḍīna āmanū innahum mulāqū rabbihim wa-lākinnī arākum qauman taġhalūn*), und Q 29:17 bietet eine ähnlich ausführliche Rede Abrahams (*innamā ta'budūna min dūni llāhi auṭānan wa-taḥluqūna ifkan inna llaḍīna ta'budūna min dūni llāhi lā yamlikūna lakum rizqan fa-btaġū 'inda llāhi r-rizqa wa-'budūhu wa-škurū lahū ilaihi turġa'ūn*). Nöldeke und Schwally ordnen Q 11 und Q 29 der dritten mekkanischen Periode zu, halten sie also nicht nur für später als Q 26, sondern auch als Q 19 und Q 21.<sup>27</sup> Tatsächlich sind viele Verse in Q 11 und Q 29 geringfügig länger als in Q 19.

Neben dieser chronologischen Einordnung von Q 11 und Q 29 ist im gegenwärtigen Kontext auch Nöldekes und Schwallys Mutmaßung wichtig, der Abraham-Lot-Abschnitt in Q 11 (V. 69–83) könne ein medinensischer Einschub sein. Als Grund

<sup>27</sup> Ebd., 151 f., 154 f.

dafür führen sie die Tatsache an, dass alle anderen Episoden mit einem weitgehend gleichen „Einleitungsschema“ beginnen: *wa-la-qad arsalnā nūḥan ilā qaumihī ... / an lā ta'budū illā llāha* (V. 25.26); *wa-ilā 'ādin aḥāhum hūdan qāla yā-qaumi 'budū llāha ...* (V. 50); *wa-ilā ṭamūda aḥāhum ṣāliḥan qāla yā-qaumi 'budū llāha ...* (V. 61); *wa-ilā madyana aḥāhum šu'aiban qāla yā-qaumi 'budū llāha ...* (V. 84); *wa-la-qad arsalnā mūsā ...* (V. 96). Die Abraham-Episode dagegen beginnt mit *wa-la-qad gā'at rusulunā ibrahīma bi-l-buṣrā* (V. 69), die Lot-Episode mit *wa-lammā gā'at rusulunā lūṭan* (V. 77). Diese „Ungleichmäßigkeiten der Komposition“<sup>28</sup> rechtfertigen jedoch keinesfalls schon die Annahme einer nachträglichen Interpolation. Die Abraham-Passage besteht aus der Verkündigungssperikope, nicht aus der Streit-szene; insofern hätte die bei den anderen Episoden verwendete Einleitungsformel inhaltlich gar nicht gepasst. Bei der Lot-Episode ist dies zwar nicht der Fall. Doch hängt diese ja mit der vorangehenden Verkündigungsszene unmittelbar zusammen; wenn in V. 77 also statt der ansonsten gängigen Einleitung eine Variation von V. 69 verwendet wird, so betont dies die direkte Aufeinanderfolge beider Episoden. Beide Abweichungen müssen also keine durch redaktionelle Überarbeitung zustande gekommenen Ungereimtheiten sein, sondern sind inhaltlich begründet. Für die Annahme, Q 11:69–83 sei medinensisch, besteht deshalb kein zwingender Grund.

#### Q 14

Sure 14, von Nöldeke der spätmekkanischen Periode zugeordnet, weist den typischen dreiteiligen Aufbau auf: Zwischen einer einleitenden Offenbarungsbestätigung (V. 1–4) und einer abschließenden Anrede des Verkünders (V. 42–52) steht ein Mittelteil, der u. a. verschiedene Strafllegenden evoziert (V. 5 ff.) und gegen Ende (V. 35–41) eine der drei Versionen der Mekkaparikope enthält. Angesichts ihrer ebenfalls sehr langen Verse (im Durchschnitt 43,8 Silben pro Vers) dürfte Sure 14 – wie Q 6, 11 und 29 – später als Q 15, 19, 21 und 26 (und damit natürlich auch später als Q 51, 54 und 37) sein.

Im Zusammenhang mit Q 14 ist vor allem ein literarkritisches Problem zu erörtern: Gehört die Abraham-Perikope in V. 35–41 originär in den Text oder stellt sie einen späteren Einschub dar? Bereits im Zusammenhang mit Q 11 wurde ja das Urteil Nöldekes und Schwallys kritisiert, bei der dortigen Abraham-Perikope handele es sich um einen Zusatz. Die psychologische Ursache dafür, dass Nöldeke und Schwally im Hinblick auf Q 11 recht schnell mit einem Einschubverdacht bei der Hand sind, dürfte eine These Christiaan Snouck Hurgronjes sein, der zufolge auch die Abraham-Erzählung in Q 14 später interpoliert worden ist. In seiner 1880 erschienenen Dissertation<sup>29</sup> behauptet Snouck Hurgronje, während der gesamten mekkanischen Zeit sei Abraham von eher nachrangiger Bedeutung gewesen; erst im Laufe der Auseinandersetzung mit den medinensischen Juden habe Muḥammad den von ihm verkündeten Glauben mit dem des Erzzvaters identifiziert, um so auf eine

28 Ebd., 151.

29 Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*. S. auch ders., „La Légende Qorânique“.

gegenüber Moses und dem Judentum vorgängige Berufungsinstanz rekurrieren zu können. Ebenfalls erst in Medina sei die mekkanische Ka'ba in die koranische Religion integriert worden, indem der Koran Abraham zum Stifter des Ka'ba-Kultes erklärte und diese so zu einem ursprünglich monotheistischen Heiligtum machte.<sup>30</sup> Dabei erkennt Snouck Hurgronje, dass diese Rekonstruktion nur haltbar ist, wenn man Q 14:35–41 – wo Abraham für das Wohlergehen Mekkas bittet und sagt, er habe seine Nachkommen dort angesiedelt, „damit sie das Gebet verrichten“ (V. 37) – als einen medinensischen Einschub ansieht; dasselbe gilt auch für Q 6:79.161 und Q 16:120–123, wo Abraham als *ḥanīf* bezeichnet und die koranische Religion mit der *millat ibrahīm* gleichgesetzt wird. Nöldeke und Schwally übernehmen diese Einschubthese.

Gegen eine Ausscheidung von Q 14:35 ff. spricht jedoch die Tatsache, dass der Abschnitt terminologisch und inhaltlich eng mit dem Rest der Sure verflochten ist und keineswegs „ganz unverbunden“ in seinem Kontext steht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte.<sup>31</sup> Zwar steht der Abschnitt thematisch für sich; dies ist jedoch auch bei anderen Erzählteilen der Fall und insofern nichts Ungewöhnliches. Terminologisch dagegen lassen sich eine ganze Reihe von Verschränkungen mit dem Rest der Sure aufweisen. In V. 35 bittet Abraham, Gott möge ihn und seine Söhne davor bewahren, „den Götzen zu dienen“; in klarem Kontrast dazu wird in V. 10 gesagt, die Völker früherer Gesandter hätten diesen vorgeworfen, sie wollten sie „von dem abhalten, dem unsere Väter stets gedient haben“. Der von Abraham in V. 36 hervorgehobenen Vergebungsbereitschaft Gottes (*fa-innaka ḡafūrun raḥīm*) entspricht in V. 10 die Mahnung der Gesandten, Gott wolle ihren Landsleuten „etwas von eurer Schuld vergeben“ (*li-yaḡfira lakum min ḡunūbikum*). Wenn Abraham in V. 37 sagt, er habe einen Teil seiner Nachkommen in Mekka „wohnen lassen“ (*innī askantu min ḡurriyati bi-wādin ḡairi dī zar'in 'inda baitika l-muḡarrami*), so korrespondiert dies Gottes Versprechen aus V. 14, er wolle die Gesandten „nach ihnen [sc. nach der Vernichtung der Ungläubigen] das Land bewohnen lassen“ (*wa-la-nuskinannakumu l-arḡa min ba'dihim*). Abraham hat seine Nachkommen in Mekka angesiedelt, „damit sie das Gebet verrichten“ (*li-yuqīmū ṣ-ṣalāta*, V. 37, ähnlich V. 40); dasselbe verlangt Gott in V. 31 von seinen „Dienern“. Gott soll Abrahams Nachkommen „mit Früchten versorgen“ (*wa-rzuqhum mina t-tamarāti*); Gottes „Diener“ dagegen werden aufgefordert, „von dem zu spenden, womit wir sie versorgt haben“ (*wa-yunfiqū mim mā razaqnāhum*, V. 31), und im nächsten Vers wird das Publikum daran erinnert, dass Gott mit dem Regenwasser „Früchte zu eurer Versorgung hervorbringt“ (*fa-aḡraḡa bihī mina t-tamarāti rizqan lakum*). In V. 37 hofft Abraham, dass seine Nachkommen Gott für seine Fürsorge zu danken wissen werden (*la'allahum yaṣkurūn*); dasselbe Verb *ṣakara* wird auch in V. 6 verwendet,

30 S. die Zusammenfassung in Paret, „Ibrāhīm“. Vgl. auch *GQ*, Bd. 1, 146 f. und Paret, *Kommentar*, 28.

31 Als „unverbunden“ wird die Passage von Neuwirth (*SKMS*, 245) beschrieben, doch wertet sie dies offenbar nicht als hinreichende Rechtfertigung dafür, die Stelle als Einschub anzusehen.

die Wurzel *k-f-r* in der dazu antonymen Bedeutung von Undank taucht in V. 8.34 auf, und die gesamte Sure wird von Hinweisen auf Gottes Gnädenerweise (*ni'mat allāh*, s. V. 6.28.34) durchzogen. Die Abraham-Perikope mit ihrem Grundgedanken, dass die Mekkaner die von Gott „versorgten“ Nachkommen Abrahams seien, fügt sich also nahtlos in den im gesamten Text immer wiederkehrenden Appell ein, Gott für seine Gnädenerweise zu danken. Die ab V. 35 geschilderte Ansiedlung der Nachfahren Abrahams ist insofern nur eine Fortführung der in V. 32–34 rekapitulierten Schöpfungs-*āyāt*; da der Passus folglich einen organischen Zusammenhang mit dem Rest der Sure aufweist, lässt sich sein angeblicher Einschubcharakter nicht durch offenkundige inhaltliche Brüche belegen.

Snouck Hurgronjes Ansicht, Q 14:35–41 sei nachträglich interpoliert worden, gründet sich also nicht auf textimmanente Beobachtungen, sondern lediglich auf die textexterne Prämisse, eine Assoziation Abrahams mit der Ka'ba sei überhaupt erst in Medina, im Kontext der Auseinandersetzung mit den dortigen Juden, sinnvoll gewesen. Fazlur Rahman hat dagegen geltend gemacht, dass die in Q 14 ausgesagte Assoziation Abrahams mit der Ka'ba durchaus auch nach Mekka passt.<sup>32</sup> Q 28:57 und Q 29:67 etwa demonstrieren, dass Muḥammad das mekkanische Heiligtum auch nach der frühen Sure 106 weiterhin anerkannt hat und nicht erst in Medina zu einer positiven Wertung desselben zurückfinden musste. Auch die in Q 7:31 ff. dokumentierte Kritik einzelner Pilgerriten (Ablegen des Schmucks, Fasten) setzt als Versuch, den *ḥaḡḡ* zu reformieren, offensichtlich ihre grundsätzliche Akzeptanz voraus.<sup>33</sup> Dass eine abrahamitische Ätiologie der Ka'ba überhaupt erst in Medina denkbar gewesen wäre, ist also falsch.<sup>34</sup> Ganz im Gegenteil legen die von Uri Rubin untersuchten Überlieferungen über die sog. Ḥanīfen nahe, dass sich religiöse Einzelgänger wie die Medinenser Abū Qais b. al-Aslat und Abū 'Āmir 'Abd 'Amr b. Ṣaifi und der Mekkaner Zaid b. 'Amr b. Nufail nicht nur als Nachfolger Abrahams verstanden, sondern auch der Ka'ba eine besondere Wertschätzung entgegenbrachten;<sup>35</sup> in einigen Berichten wird ihnen sogar die Überzeugung zugeschrieben, Abraham habe die Ka'ba erbaut.<sup>36</sup> Auf eine vorislamische Assoziation Abrahams mit der Ka'ba deuten auch Überlieferungen hin, denen zufolge an der Ka'ba Beschneidungen vollzogen wurden und die Ka'ba ein Bild enthalten haben soll, welches Abraham mit den Lospfeilen Hubals darstellte.<sup>37</sup>

32 S. zum Folgenden Rahman, „Pre-Foundations“, 20 f.

33 Auf Q 28:57 und Q 29:67 hat zuvor schon Moubarac, *Abraham*, 76, hingewiesen; er erblickt in diesen Stellen allerdings nicht nur Belege für eine Akzeptanz der Heiligkeit der Ka'ba, sondern auch Anspielungen auf die abrahamitische Gründungslegende derselben, die explizit erstmals in Q 14 entfaltet wird (vgl. die Vermutung von Nöldeke und Schwally in *GQ*, Bd. 1, 147, Anm. 3). Zu Q 7:29 ff. s. *GQ*, Bd. 1, 159.

34 Vgl. auch schon *GQ*, Bd. 1, 147, Anm. 3.

35 Rubin, „Ḥanīfiyya and Ka'ba“, 91 ff., 101 f.

36 Ebd., 102.

37 Ebd., 103 f.

Zwar sind derartige Berichte dem Verdacht ausgesetzt, dass hier Gestalten und Praxen der Vergangenheit mit koranisch geprägten Begrifflichkeiten beschrieben und damit anachronistisch verzerrt werden;<sup>38</sup> ob etwa eine Wendung wie *dīn Ibrāhīm*, mit der Abū 'Āmir seine religiöse Orientierung beschrieben haben soll,<sup>39</sup> wirklich vorkoranisch ist, wird sich kaum entscheiden lassen. Dennoch halte ich es für unwahrscheinlich, dass die als *ḥanīfiyya* rubrifizierten Individuen durchweg auf apologetischen Fiktionen beruhen, wie W. M. Watt annimmt;<sup>40</sup> immerhin werden, wie Rubin und Tilman Nagel zu Recht hervorheben, auch ausgewiesene Gegner Muḥammads als Ḥanīfen bezeichnet.<sup>41</sup> In eine ähnliche Richtung deutet Reuven Firestones Analyse der in islamischen *tafsīr*-Werken erhaltenen Abraham-Legenden, in denen er Spuren einer indigenen arabischen Abraham-Tradition erkennen will, welche diesen bereits in vorkoranischer Zeit mit der Ka'ba verknüpft habe.<sup>42</sup> Jedenfalls ist es in Anbetracht der gerade rekapitulierten Indizien keineswegs offensichtlich, dass die Verbindung zwischen Abraham und der Ka'ba nicht bereits vor der *hiḡra* Eingang in den Koran finden konnte. Sofern man aus Q 37:102 (*fa-lammā balāḡa ma'ahu s-sa'ya*) eine Anspielung auf den rituellen Lauf zwischen aṣ-Ṣafā und Marwa, der Bestandteil der mekkanischen Pilgerriten ist, herausliest,<sup>43</sup> würde der Koran tatsächlich bereits in mittelmekkanischer Zeit eine Teilnahme Abrahams und seines Sohnes am mekkanischen *ḥaḡḡ* implizieren.<sup>44</sup>

Diese Überlegungen sollten gleichwohl nicht dazu verleiten, Snouck Hurgronjes Position durch das gegenteilige Extrem zu ersetzen, wie es Y. Moubarac tut. Dieser verweist nicht nur auf die mögliche Existenz einer indigenen arabischen Abraham-Überlieferung,<sup>45</sup> sondern will darüber hinaus zeigen, dass der Koran die Gründung

38 So ließe sich etwa gegen Rubins Belege dafür, dass die Ka'ba bereits in vorislamischer Zeit als Stätte des Sohnesopfers gegolten habe („Ḥanīfiyya and Ka'ba“, 104, Anm. 94) einwenden, dass die von ihm angeführten Berichte – selbst wenn man ihre Historizität unbeschränkt voraussetzt! – allenfalls besagen, dass es in der Frühzeit des Islam, und zwar offenbar nach der Eroberung Mekkas, an der Ka'ba ein Paar Widderhörner gab, welches die frühen Muslime bzw. Muḥammad selbst mit Abraham in Zusammenhang brachten; s. etwa Ṭab. 37:107 (Bd. 10, 516); Suyūṭī, *Durr*, Bd. 5, 284.

39 Rubin, „Ḥanīfiyya and Ka'ba“, 89 (nach Ibn Hišām und Ibn Sa'd).

40 Watt, „Ḥanīf“.

41 Rubin, „Ḥanīfiyya and Ka'ba“, 85 f.; Nagel, „Der erste Muslim“, 140 ff.

42 Firestone, „Abraham's journey“, 20 f.; s. auch ders., „Abraham's association“.

43 So Nagel, „Der erste Muslim“, 136. – In medinensischer Zeit wurde der Lauf zwischen aṣ-Ṣafā und Marwa ausdrücklich gebilligt (Q 2:158). Zum Verhältnis von Ka'ba und anderen Kultorten vgl. Rubin, „Ka'ba“, 118 ff.

44 Eine weitere einschlägige Stelle ist evtl. Q 43:26–28, wo gesagt wird, Abraham habe sein Bekenntnis zum einen Gott zu einem „unter denen, die nach ihm kommen würden, bleibenden Wort“ (*kalīmatan bāqiyatan fī 'aqibihī*) gemacht; Blachère stellt dies in seiner Koranübersetzung unter den Titel „Oubli de l'enseignement d'Abraham, chez les Mekkois“ (vgl. zustimmend Bijlefeld, „Prophet“, 24, Anm. 104). Ob hier mit der Bezeichnung *'aqib* Abrahams wirklich implizit die Mekkaner gemeint sind, wage ich nicht zu entscheiden; es ist immerhin möglich, da der folgende Abschnitt (V. 29 ff.) sich direkt an Muḥammads Zeitgenossen wendet.

45 Moubarac, *Abraham*, 75.

der Ka'ba durch Abraham bereits vor Q 2, ja sogar vor Q 14 voraussetzt. Moubarac beruft sich hierfür vor allem auf Q 28:57 (*a-wa-lam numiakkin lahum ḥaraman āminan yuḡbā ilaihi tamarātu kulli šai'in rizqan min ladunnā*) und Q 29:67 (*a-wa-lam yarau annā ḡa'alnā ḥaraman āminan*), in denen Gott die Begründung des mekkanischen *ḥaram* zugeschrieben werde.<sup>46</sup> Tatsächlich dürfte es in diesen beiden Stellen jedoch nicht um einen einmaligen, historisch lokalisierbaren (und darüber hinaus auch noch stillschweigend mit Abraham verknüpften) Gründungsakt gehen, sondern darum, Gott in einem allgemeinen und gleichsam zeitlosen Sinne als Schutzherrn des Heiligtums darzustellen, dessen besonderer Obhut Mekka seinen Wohlstand und seine Sicherheit verdankt. Der mekkanische *ḥaram* erscheint also, nicht anders als der Wechsel von Tag und Nacht oder die ‚Herabsendung‘ von Regen, als Teil der von Gott etablierten Schöpfungsordnung. Für diese Deutung spricht auch die von Edmund Beck beobachtete Tatsache, dass noch in Q 14 nicht von einer Begründung der Ka'ba, sondern lediglich von einer Ansiedlung der Nachkommen Abrahams bei der Ka'ba (*inda baitika l-muḥarram*, V. 37) die Rede ist;<sup>47</sup> dem mekkanischen Heiligtum kommt hier also noch eine prä-abrahamitische Vorgeschichte zu, die eine ‚ungeschichtliche‘ Interpretation von Q 28:57 und Q 29:67 stützt. Auch dass Abraham und Sara in Q 11:73 als *ahl al-bait* angesprochen werden,<sup>48</sup> reicht als Beleg für Moubaracs Position nicht aus: Vermutlich werden sie einfach deshalb bereits zum Zeitpunkt des *tabšīr* als *ahl al-bait* tituliert, weil ihre Nachkommen später einmal am mekkanischen Heiligtum ansässig sein werden, woraus keineswegs bereits eine abrahamitische Begründung des *ḥaram* folgt.<sup>49</sup> Auch

46 Ebd., 76.

47 Beck, „Abraham“, 119. – Beck behauptet darüber hinaus, auch Q 2:125 (wo er die Wendung *wa-ttaḥidu min maqāmi ibrahīma muṣallan* für „kaum ursprünglich“ ansieht), Q 3:96 und Q 22:26 würden im Widerspruch zur Vorstellung einer abrahamitischen Begründung der Ka'ba stehen (ebd., 113 ff.). Das dürfte jedoch falsch sein. Die Elimination von *wa-ttaḥidu min maqāmi ibrahīma muṣallan* ist hochgradig spekulativ; obgleich die Wendung die Satzperiode zu durchbrechen scheint und wohl deshalb von Beck gestrichen wird, dürfte die intendierte Bedeutung sein: „und (als wir sagten): Nehmt euch den Platz Abrahams zur Gebetsstätte“ (vgl. Paret's Übersetzung; s. auch sein Vorwort, 8, zu solchen im Koran häufigen verkürzten Nachsätzen). Q 22:26 spricht zwar nur von der Ansiedlung Abrahams, schließt aber keineswegs aus, dass dieser Ansiedlung „am Ort des [erst noch zu erbauenden?] Hauses“ (*wa-id̄ bawwa'nā li-ibrahīma makāna l-baiti* ...) der Bau des Heiligtums selbst gefolgt sein könnte. Auch Q 3:96 (*inna awwala baitin wuḍi'a lin-nāsi la-llaḍī bi-Bakka* ...) schließt nicht aus, dass dieses „erste Haus“ durch Abraham begründet worden sein könnte. Die Passage Q 2:124 ff., in der Beck zwei widerstreitende Auffassungen über Abrahams Bezug zum Heiligtum entdecken will, stellt Abraham somit durchgängig als Heiligtumsgründer dar. In Q 22:26 und Q 3:96 dagegen wird Abrahams Gründerschaft vorausgesetzt und deshalb nicht erneut ausgeführt.

48 Moubarac, *Abraham*, 76 f.

49 Snouck Hurgronje verweist auch auf Q 28:46, Q 32:3, Q 34:44 und Q 36:6, wo es heißt, zu den Mekkanern sei vor Muḥammad kein „Warner“ gesandt worden (vgl. Bijlefeld, „Controversies“, 85, nach Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Fest*, 25). Moubarac (*Abraham*, 60 f.) wendet dagegen ein, Abraham habe allenfalls gegenüber seinem eigenen Volk als „Warner“ fungiert, in Mekka dagegen als Heiligtumsbegründer.

wenn die Vorstellung einer Präsenz Abrahams in Mekka dem koranischen Publikum bereits vor der Verkündigung von Q 14 vertraut war und Q 14:35–41 diese Vorstellung dann lediglich ausgestaltet, so dürfte sich die in Q 2:127 bezeugte Vorstellung, Abraham habe das mekkanische Heiligtum begründet, innerhalb des Koran doch erst über den in Q 14 dokumentierten Zwischenschritt herausgebildet haben; sie kann folglich nicht zum Grundkonsens Muḥammads und seiner Anhänger gehört haben, wie Moubarac glaubt.

Snouck Hurgronjes Position ist von Edmund Beck kritisch revidiert worden, der Q 14:35–41 insgesamt für mekkanisch und lediglich V. 39 („Lob sei Gott, der mir trotz meines Alters Ismael und Isaak geschenkt hat ...“) für medinensisch hält.<sup>50</sup> Hierfür spricht vor allem die Tatsache, dass Ismael in allen anderen mekkanischen Texten, in denen er erwähnt wird (Q 6:86, Q 19:54.55, Q 21:85, Q 38:48), nicht mit Abraham in Verbindung gebracht wird, während Q 6:84, Q 19:49, Q 21:72 und Q 29:27 nur Isaak und Jakob (anstatt Ismael) als Söhne Abrahams identifizieren.<sup>51</sup> Ist also die in Q 14:39 zum Ausdruck kommende veränderte genealogische Einordnung Ismaels durch den Kontakt zu den medinensischen Juden zu erklären und der Vers folglich für einen Einschub zu erklären? Dagegen steht, dass nicht nur Abrahams Verbindung mit Mekka, sondern auch seine Stellung als Vater Ismaels unter der nicht-jüdischen Bevölkerung des vorislamischen Arabiens bekannt gewesen zu sein scheint. So beschreibt Sozomenos von Gaza (5. Jh. n. Chr.) die Araber als Nachkommen Ismaels; auch wenn er darin der biblischen Genealogie verpflichtet ist (vgl. Genesis 25:12–18), so macht seine palästinensische Herkunft es wahrscheinlich, dass sich hierin auch arabische Selbstbeschreibungen spiegeln.<sup>52</sup> Man darf also wohl kaum ausschließen, dass die koranische Gemeinde noch vor der *hiḡra*, d. h. bereits in einem nicht nachhaltig jüdisch geprägten Milieu, vom Status Ismaels als Sohn Abrahams erfahren haben könnte. Damit aber steht auch die Ausscheidung von Q 14:39 auf unsicherem Boden. Die Tatsache, dass der Vers „formal aus dem Rahmen fällt“, weil er statt mit dem ansonsten in Q 14:35 ff. vorherrschenden

50 Beck, „Abraham“.

51 Vgl. zu dieser Diskrepanz *BEQ*, 170; Beck, „Abraham“, 119 ff.; Paret, *Kommentar*, 145, 271 f. Moubarac ist nicht nur der Ansicht, Abraham würde bereits in Mekka als Heiligtumsgründer angesehen, sondern glaubt auch, dass er zumindest implizit bereits von Anfang an (und nicht erst seit Q 14:39) als Vater Ismaels gegolten habe (*Abraham*, 64 ff.). Sein schlagkräftigster Beleg hierfür ist die von Rhodokanakis und Lidzbarski vertretene Ableitung der koranischen Namensform *Ibrāhīm* als Analogiebildung zu *Ismā'īl*. Das Argument ist jedoch kaum ausreichend; zwar ist anzunehmen, dass diejenigen Kreise, in denen Abrahams arabischer Name demjenigen Ismaels nachgebildet wurden, über die verwandtschaftliche Beziehung beider Gestalten unterrichtet waren, doch müssen diese Kreise nicht notwendig mit der koranischen Gemeinde identisch gewesen sein. Angesichts der weiter oben angeführten mekkanischen Stellen, in denen Ismael nirgends in Verbindung mit Abraham gebracht wird, ist es vielmehr wahrscheinlich, dass Muḥammad und seine Anhänger die Namensform *Ibrāhīm* verwendeten, ohne noch über den Hintergrund ihrer Analogie zu *Ismā'īl* im Bilde zu sein.

52 S. Rubin, „Ḥanīfiyya and Ka'ba“, 99, Anm. 68. – Vgl. aber Dagorn, *Geste* (Kap. 1), dem zufolge die ismaelitische Genealogie der Nordaraber erst in islamischer Zeit entstand.

den *rabbī / rabbanā* mit *al-ḥamdu li-llāhi lladī wahaba lī ...* beginnt, sollte ebenfalls nicht überbewertet werden: Da koranische Doxologien mit *al-ḥamdu li-* + Relativsatz nun einmal in der Regel in der dritten Person formuliert sind (anders als etwa das christliche *gloria tibi Domine*<sup>53</sup>), lässt sich der Kontrast zu den übrigen Versen auch als Erfordernis einer sprachlichen Konvention erklären.<sup>54</sup> (Der gelegentliche und im Kontext von Q 14:35 ff. völlig unmotivierte Austausch von *rabbī* durch *rabbanā*<sup>55</sup> dürfte wohl auf eine nachträgliche, möglicherweise unwillkürlich im Zuge der Gemeinderecitation aufgetretene Anpassung an Q 2:127 ff. zurückgehen, wo sich Abraham und Ismael gemeinsam an Gott wenden; auch hierauf lassen sich also keine weitergehenden literarkritischen Theorien gründen.) Natürlich ist Becks Interpolationsthese nicht gänzlich unwahrscheinlich; da die Beweislast jedoch grundsätzlich bei demjenigen liegt, der einen bestimmten Koranvers als sekundären Einschub ansehen will, halte ich es für ein Gebot der Vorsicht, im Zweifelsfall für die Integrität des betreffenden Textes zu optieren.

Verwirft man Becks Elimination von Q 14:39, so lässt sich übrigens mittels inhaltlicher Erwägungen die – rein formal nicht zu entscheidende – Frage nach der relativen Priorität von Q 14 oder Q 11 beantworten: Da Abrahams Bezug zur Ka'ba in Q 11 offenbar noch über Isaak läuft (Abraham und Sara werden zwar in V. 73 als *ahl al-bait* angeredet, der Text nennt jedoch in V. 71 nur Isaak und Jakob als Nachkommen), dürfte Q 11 noch das Q 14 vorangehende Stadium in der Auffassung der Abraham-Genealogie widerspiegeln. In Q 14 tritt Ismael dann als zweiter Abrahamssohn neben Isaak; die „Söhne“ (V. 35) und „Nachkommen“ (V. 37.40) Abrahams, von denen hier die Rede ist, umfassen noch Ismael und Isaak. In Q 2:124 ff. schließlich, der eigentlichen Gründungsgeschichte der Ka'ba, hat Ismael dann seinen Bruder gänzlich aus dem Bild gedrängt.<sup>56</sup>

53 Vgl. Baumstark, „Gebetstypus“, 234 ff. – Doxologien mit *subḥāna* + Pronominalsuffix sind dagegen auch in der zweiten Person möglich (vgl. etwa Q 2:32 und Q 3:191); jedoch wird *subḥānaka* niemals mit einem Relativsatz kombiniert und fand wohl deshalb in Q 14:39 keine Verwendung (möglich wäre allenfalls *subḥāna* + Relativsatz gewesen, vgl. Q 17:1: *subḥāna lladī asrā bi-'abdiḥi lailan ...*).

54 Eine Ausscheidung von V. 39 würde überdies die von Neuwirth (*SKMS*, 299) beobachteten Verszahlproportionen hinfällig machen.

55 Beck, „Abraham“, 117 f.

56 Bijlefeld („Prophet“, 24) weist darauf hin, dass die Anwendung des Titels *nabī* auf Muḥammad mit „a greater emphasis on the Arabs' descendance from Ibrāhīm“ koinzidiert; auch wenn ich gegenüber seinem (auf Beck gründenden) Urteil, Q 14:39 sei mit Sicherheit medinensisch, vorsichtiger bin, so lässt sich seine Beobachtung doch auch in die oben entwickelte Position einordnen: Weil für den Titel eines „Propheten“ nur Nachkommen Abrahams in Frage kommen, und weil es im Kontext der anti-jüdischen Polemik der medinensischen Zeit ein zentrales Anliegen des Koran ist, Muḥammad als Propheten (und damit als eine auch von den ortsansässigen „Schriftbesitzern“ anzuerkennende Autorität) zu präsentieren, wird die ismaelitische ‚Nebenlinie‘ der Nachkommen Abrahams nachdrücklicher in den Vordergrund gerückt und in Q 2 mit einer gegenüber Q 14 neuen Ausschließlichkeit mit dem mekkanischen Heiligtum verbunden.

## Q 6

Q 6 enthält die vermutlich jüngste Version der Streitperikope; aufgrund ihrer sehr langen Verse (im Durchschnitt 50 Silben pro Vers) dürfte die Sure jedenfalls, wie Q 11, 14 und 29, jünger als Q 19 und 21 sein. Dafür, dass der Text gleichwohl noch in Mekka entstanden ist, spricht die Polemik gegen „Beigesellung“ (*širk*) ab V. 100. Andererseits wirft V. 91 den Juden vor, sie würden Teile der an sie ergangenen Offenbarung verheimlichen.<sup>57</sup> Das lässt sofort den Verdacht aufkommen, es könne sich um einen medinensischen Einschub handeln. In dieselbe Richtung weist auch die eigenartige Stellung des Verses zwischen zwei Surenteilen: Die Abraham-Perikope endet mit V. 90, worauf in V. 92 eine Offenbarungsbestätigung folgt, mit der ursprünglich einmal der Schlussteil der Sure eingesetzt haben könnte; in diese kompositionelle Fuge wurde dann wohl V. 91 eingefügt. Q 6 scheint dann auch nach hinten weitergewachsen zu sein, so dass Neuwirth den Schlussteil der Endgestalt erst mit V. 154 beginnen lässt.<sup>58</sup> Die Diskussion jüdischer Speisegebote in V. 146 (die, wie Nöldeke und Schwally bemerken, ursprünglich vielleicht mit V. 118–121 zusammenhängen<sup>59</sup>) und auch die Polemik in V. 154 ff. passen jedenfalls eher nach Medina.

## Q 2 und Q 22

Q 22 ist, wie Nöldeke und Schwally bemerken, aus spätmekkanischen und medinensischen Stücken zusammengesetzt.<sup>60</sup> Im Zusammenhang mit der Abraham-Gestalt interessiert vor allem der Abschnitt V. 25–41, der in V. 26–30 eine insbesondere auf die *ḥaḡḡ* eingehende Version der Mekka-Perikope enthält. Ibn Hišām berichtet in seiner *sīra*-Rezension, nach der gescheiterten Pilgerfahrt des Jahres 6 A. H. habe Muḥammad bei Ḥudaibiya ein Abkommen mit den Quraiš geschlossen, welches ihm für das folgende Jahr das Recht zur Durchführung der Wallfahrt zusicherte.<sup>61</sup> In diesen Kontext setzen Nöldeke und Schwally den Abschnitt Q 22:25 ff., da V. 25 und V. 30 implizieren, dass Mekka noch nicht in islamischer Hand ist, die detaillierten Vorschriften zum Verhalten während der Wallfahrt jedoch voraussetzen, dass deren Durchführung zumindest als möglich erscheint.<sup>62</sup>

Auch Q 2 enthält eine Schilderung der Mekka-Perikope (V. 124–129), in der weniger die Pilgerritten als das bereits aus Q 14 bekannte Bittgebet Abrahams im Mittelpunkt steht. Dass Q 2 überwiegend medinensisch ist,<sup>63</sup> ergibt sich bereits aus der anti-jüdischen Polemik, die sich durch die gesamte Sure zieht und die auch eine wesentliche Pointe der Abraham-Passage darstellt. Der Mekka-Perikope geht in

57 S. *GQ*, Bd. 1, 161.

58 *SKMS*, 291.

59 *GQ*, Bd. 1, 162.

60 Ebd., 213 f.

61 *Sīra*, Bd. 3, 282 ff. (engl. Übers., 499 ff.); Bd. 4, 5 ff. (engl. Übers., 530 f.).

62 *GQ*, Bd. 1, 214.

63 Lediglich für einige Abschnitte von Sure 2 (V. 21 ff., V. 161 ff.) kommt eine mekkanische Entstehungszeit in Betracht; vgl. *GQ*, Bd. 1, 173 f., 178.

V. 122 eine direkte Anrede der „Kinder Israels“ voran, deren genetische Zusammengehörigkeit mit V. 124 ff. zumindest nicht unwahrscheinlich ist. Im Anschluss an Abrahams Fürbitte folgt dann in V. 130 ff. ein weiterer polemischer Abschnitt, der ebenfalls auf die Juden zielen dürfte, auch wenn diese hier nicht explizit angesprochen werden; immerhin hat Horowitz gezeigt, dass V. 133 (die Gegner werden gefragt, ob sie anwesend waren, als sich Jakobs Söhne ihm gegenüber zum „Gott deiner Väter Abraham, Ismael und Isaak“ bekannt haben) sehr wahrscheinlich auf das jüdische Achtzehngebet zielt, in dem Ismael ja fehlt.<sup>64</sup>

Sure 2 als Ganze ist vermutlich älter als Sure 22. Ein Indiz hierfür stellt die Tatsache dar, dass Q 22:78 ein Zitat von Q 2:128 ist, also später entstanden sein muss.<sup>65</sup> Da Q 22 jedoch kein einheitlicher Text ist, liefert dies natürlich keinen unanfechtbaren Beleg für die Posteriorität auch von Q 22:25 ff. Instruktiv ist jedoch, dass 2:142–150 die Änderung der *qibla* in Richtung Mekka behandeln, die Ibn Hišām zufolge 18 Monate nach der Ankunft in Medina und kurz vor der Schlacht von Badr stattgefunden hat.<sup>66</sup> In zeitlicher Nähe dazu könnte auch der Abschnitt Q 2:124–141 entstanden sein, der ja die abrahamitische Ätiologie der Ka'ba aus Q 14 aufnimmt und so zur Legitimation der neuen Gebetsrichtung beiträgt. Nöldeke und Schwally, die die Priorität von Q 2 gegenüber Q 22:25–41 akzeptieren, tun dies somit auf der Basis des chronologischen Rahmens der *sīra*, der zufolge die Änderung der Gebetsrichtung mehrere Jahre vor der ersten Wallfahrt, auf die sich ja Q 22:25 ff. bezieht, stattgefunden hat.<sup>67</sup>

#### Zwischenergebnis: Relative Chronologie der Abraham-Perikopen

Hinsichtlich der Entstehungsreihenfolge der wichtigsten koranischen Texte über Abraham und Lot können also folgende Resultate festgehalten werden: Q 51 und Q 37 stehen am Anfang der Textreihe und sind wohl auch in dieser Reihenfolge entstanden. An sie schließen sich Q 26 und Q 15 an, worauf Q 19 und Q 21 folgen. Später als diese sind wiederum Q 11 und Q 29. In denselben Zeitraum wie Q 11 und Q 29 gehören Q 14 und Q 6. Q 2 und Q 22 sind medinensisch und daher später. Insgesamt ergibt sich folgende Textserie („>“ bedeutet „ist früher als“):

51 (> 54) > 37 > 15, 26 > 19, 21 (und 38) > 6, 11, 14, 29 > 2 > 22 (wobei außerdem 11 > 14)

Vor dem Hintergrund dieses einleitenden Textüberblicks über die koranischen Abraham- und Lot-Erzählungen möchte ich nun zeigen, dass wichtige stoffgeschichtliche Entwicklungsschritte dieses Themenkomplexes als interpretative Fortschreibungen vorliegender Texteinheiten erklärbar sind; eine umfassende Abhandlung der Rolle Abrahams im Koran ist dabei, wie gesagt, nicht beabsichtigt.

<sup>64</sup> KU, 39.

<sup>65</sup> Vgl. Beck, „Abraham“, 124.

<sup>66</sup> *Sīra*, Bd. 2, 224 (engl. Übers., 289).

<sup>67</sup> *GQ*, Bd. 1, 177.

## 6 Abraham als Fallstudie (2): Analyse der interpretativen Rückbezüge

### Der Nukleus: Die *tabšīr*-Perikope in Q 51:24–37

<sup>24</sup> Ist die Geschichte von den geehrten Gästen Abrahams zu dir gekommen?

<sup>25</sup> Als sie bei ihm eintraten und sagten: „Friede!“, da sagte er: „Friede, ihr unbekannteren Leute!“

<sup>26</sup> Er wandte sich um zu seinen Leuten und brachte ein fettes Kalb herbei

<sup>27</sup> und setzte es ihnen vor; er sagte: „Esst ihr nicht?“

<sup>28</sup> Und er verspürte Furcht vor ihnen. Die beiden sagten: „Fürchte dich nicht!“

Und sie verkündeten ihm einen klugen Jungen.

<sup>29</sup> Da kam seine Frau mit Geschrei herbei. Und sie schlug sich ins Gesicht und sagte: „Eine unfruchtbare Alte!“

<sup>30</sup> Sie sagten: „So hat es dein Herr gesagt. Er ist der, der weise ist und Bescheid weiß.“

<sup>31</sup> Abraham sagte: „Was ist euer Geschäft, ihr Gesandten?“

<sup>32</sup> Sie sagten: „Wir sind zu einem Volk gesandt, das sündigt,

<sup>33</sup> damit wir Steine aus Lehm über sie senden,

<sup>34</sup> bei deinem Herrn für diejenigen gezeichnet, die das rechte Maß überschreiten.“

<sup>35</sup> Und wir brachten die Gläubigen, die in ihr waren, hinaus.

<sup>36</sup> Doch wir fanden in ihr nur ein einziges Haus von Gottergebenen.

<sup>37</sup> Und wir ließen in ihr ein Zeichen zurück für diejenigen, welche die schmerzhafteste Strafe fürchten.

Am Anfang der Serie von Korantexten zu Abraham und Lot steht die Verkündigungsperikope aus Q 51:24–37.<sup>1</sup> Im narrativen Mittelteil der Sure geht es in erster Linie um innergeschichtliche göttliche Strafhandlungen, welche das eingangs angekündigte Endgericht (V. 5.6: „Was euch angedroht ist, ist wahr / und das Gericht bricht herein“ – *innamā tū'adūna la-šādiq / wa-inna d-dīna la-wāqi'*) partiell vorwegnehmen und insofern bestätigen. Wie das in V. 6 angedrohte eschatologische Gericht, von dem es wörtlich heißt, es würde „herabfallen“ (*wa-inna d-dīna la-wāqi'*), brechen diese Züchtigungen von oben her über die Bestraften herein: Auf das Volk Lots fallen Steine aus Ton herab (V. 33), die 'Ād werden von einem Wind erfasst (V. 41), die Tamūd von einem Donnerschlag getroffen (V. 44); nicht eigens erwähnt wird, dass das Volk Nochs durch einen die Sintflut auslösenden Regen ausgelöscht wird.

<sup>1</sup> Bereits in Q 87:18.19 und Q 53:36.37 ist von den *ṣuḥuf* Abrahams und Moses' die Rede; in Q 53:37 liegt wohl auch eine unbestimmte Anspielung auf Abrahams Bereitschaft vor, seinen Sohn zu opfern (vgl. Paret, *Kommentar*, 462).

Dabei ist auffällig, dass die *tabšīr*-Perikope als einzige Erzählung des Mittelteils keine reine Straflgende ist, sondern vor allem einen göttlichen Gnadenerweis schildert, auch wenn sie ab V. 31 in eine ausführliche Ankündigung der über das „sündige Volk“ (V. 32) verhängten Vergeltung übergeht. Y. Moubarac hat die Passage deshalb als ein „récit qui dépasse le cadre de la thèse à démontrer, dans les séries des châtiments“<sup>2</sup> beschrieben. Der *tabšīr*-Perikope in Q 51 scheint es also auf eigentümliche Weise an inhaltlichem Zusammenhang nicht nur mit dem Rest des Mittelteils, sondern auch mit dem Rest der gesamten Sure zu mangeln. Denn das thematische Zentrum der Sure ist zweifellos die Realität von diesseitiger und jenseitiger Vergeltung – eine Thematik, die bereits in der ersten Schwuraussage (V. 5.6) exponiert und in den letzten beiden Versen (V. 59: „Denjenigen, die Unrecht tun, wird dasselbe Los zuteil wie ihren Gefährten“) noch einmal abschließend zusammengefasst wird. Insofern wichtige Details, in denen sich die koranische *tabšīr*-Szene von der biblischen Fassung unterscheidet (etwa dass Abraham die Engel zuerst nicht erkennt und diese sich weigern zu essen), haggadische Parallelen haben,<sup>3</sup> könnte man deshalb vermuten, dass zumindest in Q 51 die Sohnesverheißung lediglich deshalb reproduziert wird, weil sie traditionell mit der im Anschluss geschilderten Vernichtung von Sodom und Gomorrha (V. 31–37) verbunden ist, die sich ja als genuine Straflgende ohne weiteres in den Mittelteil einfügt.

Dieser Eindruck ist jedoch falsch. Denn tatsächlich stellen Verweise auf das gültige Schöpferwirken Gottes eine wichtige, mit der eschatologischen Hauptthematik kontrastierende Nebenstimme der Sure dar, die z. T. explizit mit der Hauptstimme verknüpft wird – vgl. V. 22, wo sowohl das schöpferische Handeln Gottes in der Natur als auch die eingangs evozierte endzeitliche Strafe als ‚vom Himmel‘ kommand charakterisiert werden. Diese Beobachtung liegt schon makrostrukturell nahe: So wird der Mittelteil, in dem Straflgenden vorherrschen, von summarischen *āyāt*-Referenzen umrahmt (V. 20–23 und V. 47–49), die auch den Subtext der ersten Hälfte der Abraham-Erzählung bilden. Denn angesichts der durch V. 21 abgerufenen, früheren koranischen Beschreibungen von Zeugung und Geburt des Menschen (Q 75:37–39, 77:20–22, 80:18.19 und 86:5–7), in denen die Entstehung eines menschlichen Embryos als direkte Handlung Gottes beschrieben wird, stellt die – aus der Perspektive Saras so unglaublich scheinende – Sohnesverheißung an Abraham nur einen Sonderfall des letztlich allen Fortpflanzungsprozessen zugrunde liegenden göttlichen Schöpfungswirkens dar. Der biblisch vorgegebene Zusammenhang von Verheißungs- und Lot-Szene erfährt so aus innerkoranischer Perspektive eine durchaus kohärente theologische Ausdeutung: Der *tabšīr* steht für den schaffenden Gott, die Vernichtung Sodoms und Gomorrhas für den strafenden. Dabei sind beide Themenstränge auch argumentativ aufeinander bezogen: Wie auch in anderen Korantexten erweist sich am Schöpferwirken Gottes seine unumschränkte Machtfülle, die wiederum die Ankündigung einer endzeitlichen Auferstehung und

<sup>2</sup> Moubarac, *Abraham*, 57 (s. auch ebd., 31, 33).

<sup>3</sup> *BEQ*, 148 f.

Abrechnung glaubhaft macht (vgl. insb. die Argumentation direkt im Anschluss an den Mittelteil in V. 47–50). Der biblisch und haggadisch vorgegebene Erzählstoff wird also entgegen dem von Moubarac formulierten Eindruck thematisch durchaus in die Gesamtaussage der Sure integriert: Er demonstriert, dass Gott nicht nur in der Naturordnung, sondern auch in der menschlichen Geschichte – die in anderen frühen Koransuren zumeist mit göttlichen Vernichtungsaktionen assoziiert ist – auf gnädige und schöpferische Weise tätig ist.

Im weiteren Verlauf der koranischen Textgenese erscheint die *tabšīr*-Perikope noch in drei weiteren Versionen (in Q 15, Q 11 und Q 29).<sup>4</sup> Wie im Folgenden gezeigt werden soll, hat dies den Grund, dass die Sohnesverheißung aus der Perspektive der erstmals in Q 37 enthaltenen Streitperikope eine zusätzliche Signifikanz erhält: Sie veranschaulicht nicht mehr nur allgemein den schöpferischen Aspekt von Gottes Eingreifen in den Geschichtsverlauf, sondern wird zu einem Medium der Auseinandersetzung mit dem für die mekkanische Urgemeinde höchst virulenten Problem des Widerspruchs von religiöser und gesellschaftlicher Bindung. Dabei wird eine neu ins Blickfeld der Gemeinde tretende Problematik in Gestalt des narrativen Ausbaus eines vorliegenden Textnukleus artikuliert. Diese im weiteren Verlauf der Korangese dokumentierte Relektüre der Verkündigungsperikope dokumentiert jene Anbindung von Neuem an Altes, d. h. von gegenwärtig für die Gemeinde relevanten Diskursen an vorgegebene Texte, die unter der Bezeichnung ‚konnektive Interpretation‘ als ein wesentliches Definitionsmerkmal von Kanonizität herausgearbeitet wurde.

#### Der *tabšīr* als Mitte der Biographie Abrahams (Q 37:83–111)

<sup>83</sup> Zu seiner Gemeinschaft gehört auch Abraham.

<sup>84</sup> Als er zu seinem Herrn kam mit gesundem Herzen.

<sup>85</sup> Als er zu seinem Vater und seinem Volk sagte: „Was verehrt ihr?“

<sup>4</sup> In allen drei Fällen folgt der *tabšīr*-Perikope eine Lot-Erzählung. In Q 15 und Q 11 konzentriert sich diese darauf, wie Lots Landsleute ihm die Auslieferung seiner Gäste abfordern. Daneben gibt es noch eine Reihe von Lot-Erzählungen, in denen die „Gesandten“ (*mursalūn*) gar nicht auftauchen und das Augenmerk darauf liegt, wie Lot seine Landsleute ermahnt und von ihnen „der Lüge geziehen“ wird (Q 37:133–138, Q 26:160–175, Q 27:54–58, Q 7:80–84); in diesen Texten wird die biblische Lot-Erzählung stärker an das koranische Warner-Paradigma (der Warner ermahnt sein Volk und wird ignoriert, worauf das Volk vernichtet und der Warner gerettet wird) angepasst. Die wohl früheste eigenständige Lot-Perikope in Q 54:33–40 steht vor dieser Ausdifferenzierung des Lot-Stoffes: Einerseits heißt es hier, Lot habe sein Volk „davor gewarnt, dass wir zupacken würden, doch sie zweifelten an den Warnungen“ (V. 36), andererseits wird kurz darauf angespielt, dass Lots Volk von ihm die Auslieferung seiner Gäste verlangt (V. 37). – Q 29:28–35 schließlich bietet eine Kombination beider Typen von Lot-Erzählungen, in der sowohl Lots Warnpredigt als auch sein Einsatz zum Schutz seiner Gäste auftauchen und sogar Abrahams Fürbitte für Lot (vgl. Q 11.74 ff.) aufgenommen wird (allerdings betrifft diese jetzt nicht mehr das Volk Lots, sondern nur noch Lot selbst). Q 29:28 ff. ähnelt in dieser Hinsicht der „auf Vollständigkeit bedachten“ (Neuwirth) Moses-Erzählung Q 28:1–46.

- <sup>86</sup> Wollt ihr in lügenhafter Weise Götter an Gottes Statt haben?  
<sup>87</sup> Was denkt ihr denn über den Herrn der Weltbewohner?“  
<sup>88</sup> Und er warf einen Blick auf die Sterne  
<sup>89</sup> und sagte: „Ich bin krank.“  
<sup>90</sup> Da kehrten sie ihm den Rücken.  
<sup>91</sup> Er wandte sich ihren Göttern und sagte: „Wollt ihr nicht essen?“  
<sup>92</sup> Was ist mit euch, dass ihr nicht sprecht?“  
<sup>93</sup> Und er wandte sich gegen sie und schlug mit der Rechten auf sie ein.  
<sup>94</sup> Da kamen sie eilends auf ihn zu.  
<sup>95</sup> Er sagte: „Wollt ihr etwas verehren, was ihr selbst meißelt,  
<sup>96</sup> wo doch Gott euch, und was ihr macht, geschaffen hat?“  
<sup>97</sup> Sie sagten: „Errichtet für ihn einen Bau und werft ihn in das lodernde Feuer!“  
<sup>98</sup> Sie wollten eine List gegen ihn anwenden. Doch wir machten sie zu den Unterliegenden.  
<sup>99</sup> Und Abraham sagte: „Ich gehe zu meinem Herrn, er wird mich leiten.“  
<sup>100</sup> Herr! Schenk mir einen von den Rechtschaffenen!“  
<sup>101</sup> Und wir verkündeten ihm einen wohlgeratenen Jungen.  
<sup>102</sup> Als er nun so weit herangewachsen war, dass er mit ihm den Lauf vollziehen konnte, sagte Abraham: „Mein Sohn! Ich sah im Traum, dass ich dich schlachte. So schau, was meinst du?“ Er sagte: „Vater! Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Gott will, finden, dass ich einer von den Standhaften bin.“  
<sup>103</sup> Als sich nun die beiden in Gottes Willen ergeben hatten und er ihn auf die Stirn niedergeworfen hatte,  
<sup>104</sup> riefen wir ihm zu: „Abraham!  
<sup>105</sup> Du hast den Traum erfüllt.“ So vergelten wir denen, die Gutes tun.  
<sup>106</sup> Das ist die deutliche Prüfung.  
<sup>107</sup> Und wir lösten ihn mit einem gewaltigen Schlachtopfer aus.  
<sup>108</sup> Und wir hinterließen bei den späteren Generationen über ihn:  
<sup>109</sup> „Friede sei über Abraham!“  
<sup>110</sup> So vergelten wir denen, die Gutes tun.  
<sup>111</sup> Er gehört zu unseren gläubigen Dienern.  
 [V. 112.113 sind ein späterer Einschub, s. o.]

Die im letzten Abschnitt angesprochene Relektüre der Verkündigungssperikope beginnt mit Sure 37, die erstmals die Streitperikope erzählt und die einzige koranische Version der Opferszene enthält. Insgesamt liegt das Augenmerk von Q 37 eher auf der wunderbaren Errettung der „Warner“ (V. 72) bzw. „Gottes auserkorener Diener“ (V. 74) als auf dem „Ende der Gewarnten“ (V. 73). Weil das gemeinsame Element der Erzählungen im Mittelteil weniger die Vernichtung der Sünder als Gottes wunderbarer Beistand gegenüber seinen Gesandten ist, passt auch Jonas Errettung aus dem Bauch des Fisches (V. 142–145), die ja gar keine göttliche Bestrafung enthält, in den Zyklus hinein. Anstatt von ‚Straflegenden‘ sollte man deshalb in Q 37

neutraler von ‚Prophetenlegenden‘ oder besser noch von ‚Gnadenlegenden‘ sprechen.<sup>5</sup> Dieser thematische Fokus des Textes wird auch durch formale Mittel deutlich gemacht. Den im Mittelteil stehenden Erzählzyklus strukturiert ein mehrversiger Refrain (*wa-taraknā ‘alaihi* bzw. *-himā fi l-āḥarīn / salāmun ‘alā ... / innā ka-dālika nağzī l-muḥsinīn / innahū* bzw. *-humā min ‘ibādīnā l-mu’minīn*; s. V. 78 f., 108 f., 119 f., 129 f.), der dem in allen drei Surenteilen präsenten Begriff von Gottes „auserkorenen Dienern“ (*ibādīnā l-muḥlaṣīn*, V. 40.74.128.160.169) korrespondiert und den der vorletzte Vers der Sure (V. 181: *wa-salāmun ‘ala l-mursalīn*) noch einmal aufnimmt. Der am Ende des ersten Teils stehende Appell an die Hörer (V. 73.74: *fa-nzur kaifa kāna ‘aqībatu l-mundarīn / illā ‘ibāda llāhi l-muḥlaṣīn*) macht ebenfalls deutlich, dass die Bestrafung der „Gewarnten“ nur den kontrastiven Hintergrund von Gottes besonderer Fürsorge für seine „auserkorenen Diener“ darstellt.

Diesen wunderbaren Beistand, den die „auserkorenen Diener Gottes“ als Lohn für ihre Bewährung empfangen, thematisiert auch die Abraham-Erzählung. Sure 37 zeichnet die bisher nur aus der *tabšīr*-Szene bekannte Abraham-Gestalt als kompromisslosen Monotheisten, der listig und unter Einsatz seines Lebens die Götzen seines Volkes zerstört und der daraufhin durch Gott vor dem drohenden Feuertod gerettet wird (V. 97.98).<sup>6</sup> In diesen Zusammenhang integrieren V. 99–101 dann die Verkündigungssperikope als weiteren Beweis der Fürsorge Gottes für seinen „gläubigen Diener“ (V. 111): Nach seiner Rettung stellt Abraham sich ganz Gott anheim und bittet um einen „rechtschaffenen“ Sohn (V. 99.100: *innī dāhibun ilā rabbī sayahdīn(-ī) / rabbī hab lī mina ṣ-ṣāliḥīn*), dessen Geburt ihm anschließend verheißt wird (V. 101: *fa-baššarnāhu bi-ḡulāmin ḥalīm*). Ab V. 102 folgt dann die einzige koranische Schilderung der Bindung Isaaks. Beide Episoden stehen in einem klaren Zusammenhang: Zweimal reißt Abraham sich um Gottes willen von familiären Bindungen los, einmal gegenüber seinem Vater, ein anderes Mal gegenüber seinem Sohn. Er erweist sich damit als paradigmatischer Vertreter der „auserkorenen Diener Gottes“, um deren Ergehen die Sure kreist. Erst indem Abraham das Recht Gottes respektiert, seine Gaben jederzeit wieder zurückzufordern, erweist er sich der ihm zuvor gewährten Belohnung wirklich würdig.<sup>7</sup>

Von zentraler Bedeutung ist nun, dass es sich bei V. 101 um eine fast wörtliche Wiedergabe von Q 51:28 (*fa-baššarūhu bi-ḡulāmin ‘alīm*) handelt. Bereits im letzten Kapitel zeigte sich, dass die Zitierung früherer Korantexte als bewusst eingesetztes Signal verstanden werden kann, welches den zitierenden Text als Ergänzung oder Ausdeutung des zitierten Textes kennzeichnet. Diese Funktion hat auch Q 37:101: Der Vers evoziert die dem Publikum Muḥammads bereits bekannte Abraham-Peri-

<sup>5</sup> SKMS, 204 (zur *tabšīr*-Perikope in Q 51).

<sup>6</sup> Beide Motive – die Zerstörung der Götzen und die Rettung vor der Verbrennung – haben Parallelen in rabbinischen Midraschim; vgl. BEQ, 134 ff.

<sup>7</sup> V. 112.113 sind sicherlich ein medinensischer Einschub, der die nachträgliche Identifikation des Sohnes als Ismael bezweckt (vgl. BEQ, 164; SKMS, 281; Nagel, „Der erste Muslim“, 136). Darauf deutet auch der anti-jüdische Impetus von V. 113 hin.

kope aus Q 51 und fusioniert mit ihr auf der Rezeptionsebene zu einem einzigen Textganzen; Q 37:101 vertritt insofern Q 51:24 ff. Die innerhalb von Sure 51 nicht weiter motivierte Verkündigungssperikope (Warum wird Abraham trotz des Alters und der Unfruchtbarkeit seiner Frau noch ein Sohn gewährt? Womit hat er sich diese besondere Gnade verdient?) wird damit in eine umfassende Biographie Abrahams integriert. Der interpretative Effekt dieser Kontextualisierung ist offenkundig: Der *tabšīr* erscheint jetzt als Erfüllung einer vorgängigen Bitte Abrahams um einen „rechtschaffenen“ Nachkommen, einer Bitte, die ihrerseits dadurch motiviert ist, dass Abraham zuvor wegen seines monotheistischen Eifers seine Heimat verloren hat.

Der *tabšīr* bildet jedoch nicht nur den Abschluss eines vorangehenden Handlungsganges, als Voraussetzung eines noch radikaleren Gehorsamsbeweises – der „deutlichen Prüfung“ (V. 106: *dālīka l-balā'u l-mubīn*) des Kindesopfers – eröffnet er auch einen zweiten Handlungsgang. In der Opferperikope erweist sich, dass Abrahams Sohn die ethisch-religiöse Haltung seines Vaters teilt: Ausdrücklich rät er diesem, Gottes Befehl zu befolgen (V. 102). Der zweite Teil der Abraham-Erzählung beschreibt insofern nicht nur eine Bewährung Abrahams, sondern auch eine Bewährung seines Sohnes – beide „waren gottergeben“, wie es in V. 103 heißt. Erst damit jedoch geht die Bitte aus V. 100 (*rabbī hab lī mina ṣ-ṣāliḥīn*) wirklich in Erfüllung: Abraham ist ein *rechtschaffener* Sohn geboren worden, der den Primat des Glaubens über alle natürlichen Bindungen selbst anerkennt und sich darin vom Vater Abrahams unterscheidet. Die Opferperikope demonstriert so, dass Abrahams Sohn wirklich den in der Streitperikope zu Tage tretenden Widerspruch von natürlicher und religiöser Bindung, von familiärer Loyalität und Gottestreue, aufhebt. Damit entfaltet die Opferperikope zugleich auch das dem verheißenen Sohn in Q 51:28 beigelegte Attribut des – sicherlich ethisch-religiös und nicht rein epistemisch gemeinten – ‚Wissens‘ (*ḡulām 'alīm*).<sup>8</sup>

Die Verkündigungssperikope aus Q 51:24 ff. erscheint in Q 37 folglich als Mitte von Abrahams Biographie: Streit- und Opferperikope bilden die Vor- und Nachgeschichte des *tabšīr*. Obwohl die Verkündigungssperikope in Q 37 lediglich durch einen einzigen Vers vertreten wird, macht sie das eigentliche Zentrum des Abraham-Abschnitts aus, ohne welches dieser in zwei unverbundene Episoden zerfallen würde.

#### Abraham zweifelt (Q 15:49–60)

<sup>49</sup> Verkünde meinen Dienern, dass ich der Vergebende und Barmherzige bin,

<sup>50</sup> dass meine Strafe aber die schmerzhafteste Strafe ist!

<sup>51</sup> Berichte ihnen von den Gästen Abrahams!

8 Als *'alīm* bezeichnet der Koran in der Regel Gott und betont damit seine Allwissenheit; angewandt auf einen Menschen meint das Wort dagegen eher ein Wissen um die Dinge, die zu wissen für den Menschen wesentlich sind.

<sup>52</sup> Als sie bei ihm eintraten und sagten: „Friede!“ Er sagte: „Wir haben Angst vor euch.“

<sup>53</sup> Sie sagten: „Hab keine Angst! Wir verkünden dir einen klugen Jungen.“

<sup>54</sup> Er sagte: „Ihr verkündet mir, obwohl mich das Alter ereilt hat? Was verkündet ihr mir denn da?“

<sup>55</sup> Sie sagten: „Wir verkünden dir die Wahrheit, darum verzage nicht!“

<sup>56</sup> Er sagte: „Wer würde an der Barmherzigkeit seines Herrn verzagen außer denen, die irgehen?“

<sup>57</sup> Und er sagte: „Was ist euer Geschäft, ihr Gesandten?“

<sup>58</sup> Sie sagten: „Wir sind zu einem Volk gesandt, das sündigt,

<sup>59</sup> außer der Familie Lots. Sie werden wir allesamt erretten,

<sup>60</sup> mit Ausnahme seiner Frau. Wir haben es so bestimmt: Sie gehört zu denen, die zurückbleiben werden.“

Gegenüber der Verkündigungssperikope in Q 51 setzt Q 15 zunächst terminologisch einen neuen Akzent. Die Einleitung der Abraham-Passage stellt diese explizit unter die beiden Gesichtspunkte von Gottes Barmherzigkeit und Gottes Zorn (*nabbī' 'ibādī anni anā l-ḡafūru r-raḥīm / wa-anna 'aḏābī huwa l-'aḏābu l-alīm*, V. 49.50). Während der Abraham-Perikope in Q 51 nur die Funktion einer Strafliegende zugeordnet war, wird ihr darüber hinausgehender Sinngehalt hier explizit anerkannt und als Exempel der göttlichen „Barmherzigkeit“, *raḥma*, bestimmt. Q 15 ergänzt den *tabšīr* darüber hinaus um eine gegenüber Q 51 zusätzliche Binnenepisode, nämlich eine direkt an die Verheißung angeschlossene zweifelnde Nachfrage Abrahams: *qāla a-baššartumūnī 'alā an massaniya l-kibaru fa-bi-mā tubašširūn / qālū baššarnāka bi-l-ḡaqqi fa-lā takun minā l-qāniḥīn / qāla wa-man yaqnaṭu min raḥmati rabbihī illā ḡ-ḡāllūn* (Q 15:54–56).<sup>9</sup> Da Q 15 offensichtlich auf Q 51 aufbaut (Abrahams in Q 15:52 beschriebene Furcht setzt dramaturgisch die in Q 51:26.27 berichtete Weigerung seiner Gäste voraus, das ihnen vorgesetzte Essen anzurühren), ist es unwahrscheinlich, dass der Zweifel Abrahams die in Q 51:29.30 berichtete Skepsis Saras *ersetzen* soll; viel plausibler ist die Annahme, dass es in Q 15 darum geht, zwischen den *tabšīr* und die Bedenken Saras noch einen ähnlichen Zweifel Abrahams *einzuschieben* (den Versuch einer koordinierenden Synopse beider Texte enthält der Anhang dieses Kapitels).<sup>10</sup> Auch in dieser Binnenepisode ist der Gesichtspunkt der göttlichen *raḥma* zentral: Abrahams Zweifel wird als ein „Verzagen an der Barmherzigkeit Gottes“ (V. 55.56) bezeichnet.

Wie bereits angedeutet, wertet Q 15 den aus Q 51 bekannten *tabšīr* explizit als Illustration der göttlichen Barmherzigkeit; durch den Einschub einer Binnenepisode – auch Abraham zweifelt, wird dann jedoch von seinen Gästen zurechtgewiesen und

9 Für diesen Zweifel Abrahams scheint es keine rabbinischen oder christlichen Vorlagen zu geben; vgl. *BEQ*, 150.

10 Dass dabei Abrahams Einwand aus Q 15 demjenigen Saras aus Q 51 vorausgeht und nicht folgt, ergibt sich vor allem daraus, dass Q 15:54 (*qāla a-baššartumūnī ...*) eine unmittelbare Antwort auf den vorhergehenden Vers (*qālū ... innā nubašširuka ...*) darstellt.

sieht seinen Lapsus ein – wird die Verkündigungssperikoje darüber hinaus zu einer Illustration der menschlichen Reaktion auf Gottes *rahma* erweitert: Gott ist großzügig, der Mensch dagegen kleingläubig. Der Einschub von Abrahams Zweifel hat überdies Auswirkungen auf das Verständnis der aus Q 51 bekannten Skepsis Saras, die auf diese Weise gleichsam nachträglich legitimiert wird: Es handelt sich dabei nun nicht mehr nur um das etwas vorlaute Erstaunen einer Nebenfigur, sondern um ein Versagen, vor dem auch der vorbildliche Monotheist Abraham nicht grundsätzlich gefeit ist. Dabei ist Abrahams Lapsus im Lichte seiner Biographie durchaus nachvollziehbar: Aus Q 37:100 war ja bekannt, dass Abraham nach seiner Rettung um einen Sohn gebeten hatte; Q 15:54 impliziert, dass er inzwischen gealtert ist (*massaniya l-kibar*), ohne dass Gott ihm sein Anliegen bisher erfüllt hätte. Als ihm deshalb schließlich die erhoffte Geburt eines Nachkommens verheißen wird, vermag er schon fast nicht mehr, an die Erfüllung seiner Bitte zu glauben. Q 15 reichert das bisherige Abraham-Bild so um eine wichtige Nuance an: Abraham ist nicht mehr nur ein kompromissloser Monotheist, sondern bietet in seinem nachvollziehbaren Schwanken zwischen Hoffnung und Verzagen (*q-n-t*) neue Identifikationsmöglichkeiten für gewöhnliche Gläubige.

#### Absonderung und Gnade (Q 19:41–50)

<sup>41</sup> Und gedenke in der Schrift des Abraham! Er war ein Wahrhaftiger und ein Prophet.

<sup>42</sup> Als er zu seinem Vater sagte: „Vater! Warum verehrst du etwas, was weder hört noch sieht noch dir irgendetwas nützt?

<sup>43</sup> Vater! Ich habe Wissen erhalten, das du nicht erhalten hast. Folge mir, dann führe ich dich einen ebenen Weg!

<sup>44</sup> Vater! Diene nicht dem Satan! Der Satan widersetzt sich dem Barmherzigen.

<sup>45</sup> Vater! Ich fürchte, dass dich eine Strafe vom Barmherzigen treffen wird und du ein Freund des Satans werden wirst.“

<sup>46</sup> Er sagte: „Verschmähst du meine Götter, Abraham? Wenn du nicht aufhörst, so werde ich dich mit Steinwürfen verjagen! Halte dich eine Zeit von mir fern!“

<sup>47</sup> Er sagte: „Friede sei über dir! Ich werde meinen Herrn für dich um Vergebung bitten. Er ist mir gnädig gesinnt.“

<sup>48</sup> Und ich sondere mich von euch und von dem ab, wozu ihr an Gottes Statt betet; und ich bete zu meinem Herrn, auf dass ich durch mein Gebet nicht elend sein möge.“

<sup>49</sup> Nachdem er sich nun von ihnen und dem, was sie an Gottes Statt verehrten, abgesondert hatte, schenkten wir ihm Isaak und Jakob, und wir machten beide zu Propheten.

<sup>50</sup> Und wir schenkten ihnen von unserer Barmherzigkeit und verliehen ihnen einen guten Ruf und hohes Ansehen.

Während ein wesentliches Element der Streitszene aus Q 37 Abrahams listige Zerstörung der Götzen ist, beschränkt sich Q 19 auf die diskursive Konfrontation zwischen Abraham und seinem Vater; das in Q 37 so prominente Volk taucht hier als Akteur gar nicht auf. Abraham ermahnt seinen Vater, vom Götzendienst abzulassen, und wird unter Androhung der Steinigung von ihm verstoßen (V. 46: ... *la-in lam tantahi la-arğumannaka wa-hğurni maliyā*); dennoch wünscht er seinem Vater Frieden und verspricht obendrein, Gott für ihn um Vergebung zu bitten (V. 47: *qāla salāmun ‘alaika sa-astagfiru rabbī innahū kāna bī ḥafiyā*). Auch wenn Abraham daraufhin seinen Landsleuten gegenüber den Entschluss äußert, er werde sich „von euch und dem, was ihr außer Gott anruft, absondern (*‘atazilukum*)“ (V. 48), so ist doch klar, dass dieser *‘tizāl* nur eine Konsequenz der vorgängigen Verstoßung durch seinen Vater ist; die Aufkündigung der natürlichen und nicht nur der religiösen Gemeinschaft geht in Q 19 weniger von Abraham als von seinem Vater aus.

Bemerkenswert an Sure 19 ist der explizite Bezug, den sie zwischen Abrahams „Absonderung“ und der ihm durch Gott gewährten Nachkommenschaft herstellt: *fa-lammā ‘atazalahum wa-mā ya‘budūna min dūni llāhi wahabnā lahū ishāqa wa-ya‘qūba wa-kullan ġa‘alnā nabiyā* (V. 49). Der Abraham verheißene Sohn wird damit als göttliche Kompensation für den um Gottes willen erlittenen Heimat- und Gemeinschaftsverlust gewertet. Abraham wird von seinem Vater verstoßen, weil seine religiöse Bindung an Gott seiner natürlichen Bindung an Volk und Vater widerspricht; Gott hebt diesen Gegensatz von natürlicher und religiöser Bindung dann durch die Gewährung einer prophetischen Nachkommenschaft auf. Implizit ist dieser Gedanke bereits in Q 37 erkennbar: Der in Q 37:99 – *innī dāhibun ilā rabbī sayahdīn(-ī)* – ausgedrückte Heimatverzicht Abrahams geht ja im folgenden Vers unmittelbar in die Bitte um einen rechtschaffenen Sohn über. Q 19:49, wo Abrahams *‘tizāl* explizit mit Gottes Gewährung (*w-h-b*) eines Nachkommens verbunden wird, stellt insofern nur eine terminologisch präzisere Artikulation desselben Sachverhalts dar.

Interessant ist, dass auch die in Q 19 enthaltene Marienerzählung von einem Verlust natürlicher Bindungen (V. 16: *intabadat* statt *‘tazalat*) handelt, den eine göttlich gewährte (V. 19: *wahaba*) und rechtgläubige Nachkommenschaft ersetzt und überbietet. Tatsächlich ist der Erzählzyklus im ersten Teil der Sure auf vielfältige Weise mit den bisher vorliegenden Abraham-Erzählungen verknüpft. Zentraler terminologischer Fokus von Q 19 sind die Begriffe *rahma* (V. 2.21.50.53) und *wahaba*, „gewähren“ (V. 5.19.27.49.50.53); während *rahma* in der Abraham-Erzählung aus Q 15 (V. 49.56) prominent ist, ist *w-h-b* u. a. mit dem von Abraham erbetenen Nachkommen assoziiert (vgl. Q 37:100, Q 19:27). Die auf Lk 1:5–25 basierende Bitte des alternden Zacharias um einen „Erben“ weist ebenfalls zahlreiche Parallelen zu früheren Abraham-Erzählungen (Q 51, Q 37, Q 15) auf: *rabbī ... ḥab lī min ladunka walīyā* (Q 19:4.5) / *rabbī ḥab lī mina ṣ-ṣālīhīn* (Q 37:100); *innā nubašširuka bi-ğulāmin ...* (Q 19:7) / *fa-baššarnāhu bi-ğulāmin ...* (Q 37:101); *wa-qad balağtu mina l-kibari ‘itīyā* (Q 19:8) / *‘alā an massaniya l-kibaru* (Q 15:54); *qāla ka-dālika qāla rabbuka* (Q 19:9) / *qālū ka-dāliki qāla rabbuki* (Q 51:30, zu

Sara). Auch innerhalb von Q 19 wird die Parallelität von Zacharias und Abraham durch sprachliche Überschneidungen deutlich gemacht: *wa-lam akun bi-du'ā'ika rabbi šaqīyā* (V. 4) / *wa-ad'ū rabbī 'asā allā akūna bi-du'ā'i rabbī šaqīyā* (V. 48). Insofern Marias zweifelnde Nachfrage in V. 20.21 derjenigen Zacharias entspricht, ergibt sich auch zwischen Maria und Abraham ein zumindest indirekter, nämlich über Zacharias vermittelter Bezug.

Abraham wird so mit einem weiteren Kreis von Personen assoziiert, denen die göttliche *rahma* zuteil geworden ist, und zwar vorzugsweise in Form von Nachkommen (Zacharias, Maria, Abraham) bzw. eines engen Verwandten (Moses). In zwei Fällen (Zacharias und Maria) werden ausführliche *tabšīr*-Szenen geboten, die dem Abraham-*tabšīr* aus Q 15:51 ff. nachgebildet sind. Dass letzterer nur summarisch zusammengefasst wird (Q 19:49), dürfte vor allem daran liegen, dass die betreffende Episode als hinreichend bekannt vorausgesetzt wird; die zahlreichen Berührungspunkte zwischen dem Zacharias-*tabšīr* in Q 19:2 ff. und dem Abraham-*tabšīr* aus Q 15:51 ff. machen deutlich, dass letzterer strukturell zum Inhalt des Zyklus dazugehört. Der Erzählteil von Q 19 (V. 1–65) soll offenbar demonstrieren, dass Gottes Erbarmen mit Abraham kein Einzelfall ist, sondern einem festen Handlungsmuster entspricht: Im Augenblick höchster Bedrängnis oder Einsamkeit erbarmt Gott sich seiner „Diener“ (V. 2) und „Propheten“ (V. 41.51.54.56) und stiftet eine neue, mit dem rechten Glauben kompatible Form des Miteinanders, in welcher das Bekenntnis zu dem einen Gott keine Ursache zwischenmenschlicher Entzweiung mehr ist.

Der Erzählteil von Q 19 stellt damit eine Kompilation von heilsgeschichtlichen Parallelen zur *tabšīr*-Perikope aus Q 15 dar; diese wird gleichsam historisch multipliziert. Damit erhalten die Strafzyklen früherer Koransuren ihr Pendant in Form eines mit z. T. neuen Protagonisten (Zacharias, Maria) operierenden Gnadenzyklus. Zwar hatte sich bereits in Q 37 das erzählerische Interesse von der exemplarischen Bestrafung früherer Völker zur wunderbaren Errettung der zu ihnen gesandten Warner verlagert, doch vollzog sich diese Verschiebung noch weitgehend im Rahmen der dramaturgischen Struktur der Strafnarrative, d. h. der Konfrontation zwischen einem von Gott gesandten Warner und seinem frevelhaften Volk. Die Zacharias- und die Maria-Erzählung in Q 19 dagegen transzendieren dieses Muster: Weder Zacharias noch Maria haben primär die Funktion, göttliche Ermahnungen an ihre Landsleute weiterzugeben; im Mittelpunkt der Handlung steht ihre Beziehung zu Gott, nicht ihre Beziehung zu ihren Landsleuten.

#### Zum Gegenwartsbezug der Verkündigungs- und Streitperikope

Wie sind die bisher gemachten Beobachtungen zu bewerten? Die Relektüren der *tabšīr*-Perikope in Q 37, Q 15 und Q 19 gehören zu einem gemeinsamen Diskurs, in dessen Mittelpunkt der Gegensatz von natürlicher und religiöser Bindung steht. Abraham erbittet von Gott die Aufhebung dieses Widerspruchs; obwohl er zunächst ein scheinbar unerschütterliches Gottesvertrauen an den Tag legt – vgl. Q 37:99: *innī dāhibun ilā rabbī sa-yahdīn(-ī)* – droht er doch zu verzagen, als Gottes Barm-

herzigkeit (*rahma*) allzu lange ausbleibt (Q 15). Gott aber lässt seine Diener nicht im Stich: Sein Erbarmen mag spät kommen, aber dass es kommt, ist gewiss, wie Q 19 durch einen ausführlichen Gnadenzyklus belegen will. Während Q 37 den *tabšīr* durch den ‚vertikalen‘ Anschluss einer biographischen Vor- und Nachgeschichte (Streit- und Opferperikope) ergänzt, erweitert Q 15 ihn durch den Einschub einer Binnenepisode (Abrahams Zweifel); Q 19 schließlich bietet einerseits eine Reformulierung der Streitperikope, andererseits eine ‚horizontale‘ Anreicherung des *tabšīr* um heilsgeschichtliche Analogie. Es liegt auf der Hand, dass auch diese Entwicklung als sukzessive Expansion eines Textnukleus beschreibbar ist, an deren Anfang Q 51:24 ff. steht.

Von Bedeutung ist dabei, dass dieser schrittweise Wachstumsprozess für die koranischen Hörer einen dezidierten Gegenwartsbezug gehabt haben dürfte. Denn die Deutung von Abrahams verheißenem Sohn als Überwindung des Widerspruchs von natürlicher und religiöser Bindung (Q 37 und Q 19) setzt die Verkündigungsperikope aus Q 51 in Bezug zu einer für die mekkanische Gemeinde höchst aktuellen Erfahrung, nämlich dem Erlebnis religiös begründeter Entfremdung von einem Kollektiv, dem man sich gleichwohl noch grundsätzlich zugehörig fühlte. Im Zuge der koranischen Gemeindebildung konstituierte sich innerhalb des mekkanischen Gemeinwesens eine religiös definierte Subgruppe, deren eskalierende Gegnerschaft zu ihrem heidnischen Umfeld bisherige soziale und familiäre Bindungen zunehmend in Frage stellen musste. Die im Rückgriff auf die Abraham-Geschichte artikulierte Vision einer Versöhnung von natürlicher (d. h. familiärer oder politischer) und religiöser Bindung bzw. einer mit dem Monotheismus kompatiblen Form menschlichen Miteinanders war offenkundig dazu angetan, den Durchhaltewillen der bedrängten jungen Gemeinde zu stärken. Denn im Moment der Ankunft seiner „Gäste“ befindet sich Abraham in einer Lage, die derjenigen der Anhänger Muḥammads analog ist: Zwar haben diese ihre Heimat noch nicht physisch verlassen müssen, doch befinden sie sich in einem dem *ītizāl* Abrahams vergleichbaren gesellschaftlichen Abseits. Insofern der *tabšīr* die Heimatlosigkeit Abrahams überwindet, fungiert er mittelbar auch als an die Hörer gerichteter Durchhalteappell. Q 37 und Q 19 versuchen somit, die Hoffnung der Gemeinde auf Gottes Beistand zu bestärken, indem sie auf das Schicksal Abrahams verweisen. Die in diesen Texten vorgenommene biographische Rahmung von Q 51:24 ff. trägt also nicht nur zu einem befriedigenderen Verständnis von Q 51:24 ff. bei, insofern sie den dort erzählten Handlungsablauf um seine Vor- und Nachgeschichte ergänzt, sondern bindet die Sohnesverheißung auch an die religiöse und gesellschaftliche Gegenwart der Hörer an.

Im Gegensatz zu Moses ist Abrahams Rolle weniger die eines prototypischen Propheten als die eines prototypischen Gläubigen.<sup>11</sup> Dieser Aspekt wird durch Abrahams in Q 15 berichteten Zweifel an der göttlichen Verheißung noch verstärkt. Indem Abraham – dessen Bitte um einen rechtschaffenen Sohn trotz seines fortgeschrittenen Alters noch nicht in Erfüllung gegangen ist – „an Gottes Barmherzig-

<sup>11</sup> Vgl. Causse, „Theology of Separation“, 39.

keit zu verzagen“ droht, auf die Mahnung der Gesandten hin dieses Verzagen jedoch zu überwinden vermag, überwindet er stellvertretend zugleich die drohende Resignation der koranischen Gemeinde. Die bereits in Q 37 erkennbare Funktionalisierung des *tabšīr* als eines mittelbar an die Hörer gerichteten Durchhalteappells wird hier also durch Abrahams Zweifel noch ausgebaut.

#### Koordinierung von Saras und Abrahams Zweifel (Q 11:69–76)

<sup>69</sup> Unsere Gesandten kamen mit der frohen Botschaft zu Abraham. Sie sagten: „Friede!“, und er sagte: „Friede!“, und sogleich brachte er ein gebratenes Kalb herbei.

<sup>70</sup> Und als er sah, dass ihre Hände es nicht berührten, erschienen sie ihm seltsam, und er verspürte Furcht vor ihnen.

Sie sagten: „Fürchte dich nicht! Wir sind zu den Leuten von Lot gesandt.“

<sup>71</sup> Seine Frau, die dabeistand, lachte. Wir verkündeten ihr Isaak, und nach Isaak Jakob.

<sup>72</sup> Sie sagte: „Wehe! Ich soll gebären, wo ich doch eine alte Frau bin, und der da, mein Mann, ist ein Greis? Das ist eine erstaunliche Sache!“

<sup>73</sup> Sie sagten: „Staukst du über die Entscheidung Gottes? Die Barmherzigkeit Gottes und seine Segnungen mögen auf euch ruhen, ihr Leute des Hauses! Er ist des Lobes und des Preises würdig!“

<sup>74</sup> Und als der Schrecken von Abraham gewichen und die frohe Botschaft zu ihm gekommen war,

da begann er, mit uns über die Leute von Lot zu streiten.

<sup>75</sup> Abraham war mild, empfindsam und reumütig.

<sup>76</sup> „Abraham, lass davon ab! Die Entscheidung deines Herrn ist ergangen, und eine unabwendbare Strafe wird über sie kommen.“

Die dritte und letzte eigenständige *tabšīr*-Perikope steht in Q 11 (in Q 29:28–35 bildet der *tabšīr* nur einen Teil der Lot-Perikope). Obwohl das eigentliche Proprium dieser Version Abrahams Fürbitte für das „Volk Lots“ ist (V. 74; vgl. a. Q 29:32<sup>12</sup>),

12 In Q 11:74.75 bittet Abraham für „das Volk Lots“, während er in Q 29:32 sagt: „Aber Lot befindet sich in ihr [sc. der Stadt].“ Man könnte versucht sein, hier eine wichtige Differenz zu sehen, derzufolge Abrahams Fürbitte in der späteren Fassung auf Lot eingeschränkt wird und damit die eigentlichen „Frevler“ nicht betrifft; gegenüber Q 11:74.75 würde Abraham dann in Q 26 eine sehr viel weniger anstößige Bitte aussprechen. Mir scheint jedoch, dass man Q 29:32 auch anders verstehen kann: Abraham bittet nicht nur darum, dass Lot verschont bleiben möge, sondern dass die ganze Stadt verschont bleiben möge, weil ihre Zerstörung eben auch Lot gefährden würde. In diesem Sinne steht Q 26:32 nicht im Widerspruch zu Q 11:74.75, sondern stellt lediglich eine Variante dar. Die Frage ist deshalb nicht trivial, weil substantielle Widersprüche zwischen verschiedenen koranischen Schilderungen eines Ereignisses m. E. recht selten sind; in den meisten Fällen ist eine harmonisierende Lesart zumindest möglich, wie ich sie weiter oben für Q 51:29.30 (Sara zweifelt) und Q 15:54–56 (Abraham zweifelt) entwickelt habe. Sofern solche harmonisierenden Lesarten nicht allzu spitzfindig werden, sind sie generell vorzuziehen – zumindest, wenn man davon ausgeht, dass frühere Korantexte weiterhin in

möchte ich hier lediglich ihr Verhältnis zu den früheren Versionen der Verkündigungsperikope in den Blick nehmen. V. 70 schildert, wie Abraham sich vor seinen Gästen fürchtet und daraufhin von diesen beruhigt wird (*qālū lā taḥaf*). Anders als in Q 51 und Q 15 wird ihm bereits an dieser Stelle die Bestrafung des „Volkes Lots“ angekündigt, während Q 51 und Q 15 auf das „Fürchte dich nicht“ der Gäste die Verheißung des Sohnes folgen lassen. Im anschließenden Vers (V. 71) heißt es dann, seine Frau hätte „dabeigestanden“ und „gelacht“, woraufhin Gott ihr „Isaak und nach Isaak Jakob verkündet“ habe. Die Tatsache, dass Saras Lachen vor der Verheißung steht,<sup>13</sup> ist wohl am ehesten als ein durch Reimzwang motiviertes Hysteron-Proteron (vgl. Vergil, Aeneis 2,353: *Moriamur et in media arma ruamus*, „Lasst uns sterben und uns in die Waffen [der Feinde] stürzen!“) aufzufassen: Denn würde man den Vers in die sachlich richtige Reihenfolge bringen (also: *wa-imrā'atuhū qā'imatun fa-baššarnāha ... fa-ḍaḥikat / qālat ...*), so ergäbe sich kein Reim mit den benachbarten Versen.<sup>14</sup>

Nun ist das Prinzip, dass koranische Erzählungen grundsätzlich synoptisch, d. h. in Verbindung mit bereits vorliegenden Fassungen, zu lesen sind, inzwischen hinreichend gesichert, um es auch der Interpretation von Q 11 zugrunde zu legen. Man hat deshalb davon auszugehen, dass Abrahams Zweifel aus Q 15 hier nicht bestritten, sondern lediglich als bekannt vorausgesetzt wird. In Q 51 und Q 15 richtet sich der *tabšīr* an Abraham, betrifft jedoch nur einen anonymen „klugen Jungen“ (Q 51:28: *wa-baššarūhu bi-ḡulāmin 'alīm*; Q 15:53: *innā nubašširuka bi-ḡulāmin 'alīm*); in Q 11 dagegen ist namentlich von Isaak die Rede. Während die Skepsis Saras in Q 51 lediglich als Reaktion auf die eigentlich an Abraham ergangene Verheißung erscheint, wird sie in Q 11 eines eigenen *tabšīr* gewürdigt (V. 71: *baššarnāhā*). Wenn man Q 11 im Lichte der früheren Versionen liest, so ergeben sich also zwei Verheißungen: eine erste, anonyme, die sich an Abraham richtet (und die nicht noch einmal wiederholt wird), und eine zweite, namentliche, die sich an Sara richtet. Der gesamte Handlungsgang wird vermutlich so gedacht, dass Sara aus der Entfernung den ersten *tabšīr* mithört und erstaunt herbeigelaufen kommt (Q 51:29) und im Anschluss hieran der zweite, an sie gerichtete *tabšīr* erfolgt, den sie mit Lachen quittiert. Aus der Perspektive von Q 11 ist Saras Ausruf „Eine unfruchtbare Alte!“ aus Q 51:29 also erst nach dieser zweiten Verkündigung und nicht, wie es in Q 51 scheint, unmittelbar nach ihrem Herbeilaufen einzuordnen; diese Geschehensreihenfolge wird

Gebrauch blieben und damit allgemein bekannt waren, die betreffenden Widersprüche also kaum unbemerkt geblieben wären. – Dramaturgische Chiasmen treten allerdings durchaus auf und lassen sich nicht immer wegerklären (z. B. die Tatsache, dass Abrahams Gäste die Bestrafung Sodoms in Q 11 vor der Verheißung ankündigen, in Q 51 und Q 15 aber danach; oder die Tatsache, dass Gott Moses den Befehl zur Teilung des Meeres in Q 20 vor der Verfolgung der Israeliten durch Pharao gibt, während derselbe Befehl in Q 26 in unmittelbarem Anblick der Verfolger erteilt wird).

13 S. Paret, *Kommentar*, 239.

14 So Reynolds, „Homily“. In der Terminologie Muqātil b. Sulaimāns könnte man von einem *taqdīm* sprechen (s. Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 231).

zumindest dadurch nahegelegt, dass Q 11:72 offenkundig als Parallele zu Q 51:29 gemeint ist (u. a. verwenden beide Verse das Stichwort *‘ağūz*). Der Sara-*tabšīr* aus Q 11 schiebt sich also gleichsam zwischen die beiden Hälften von Q 51:29 (für eine synoptische Koordination beider Texte vgl. erneut den Anhang dieses Kapitels).

Warum aber wird Abrahams Zweifel in Q 11 lediglich vorausgesetzt, während der Text den Zweifel Saras – der ja ebenfalls bekannt war – erneut anspricht? Erstens wird Sara gegenüber Q 51 aufgewertet: Sie ist nicht nur zufällige Mithörerin der an Abraham gerichteten Verheißung, wie es Q 51 für sich genommen nahe legt, sondern sie wird selbst von Gott angesprochen. Dazu passt, dass Q 11 die Skepsis Saras an den in Q 15 beschriebenen Zweifel Abrahams zu assimilieren scheint, indem der in Q 15 so prominente Begriff des göttlichen „Erbarmens“, *rahma*, in die Entgegnung der Gesandten aufgenommen wird: *qālū ā-ta‘gabīna min amri llāhi rahmatu llāh wa-barakātuhū ‘alaikum ...* (V. 73). Die rhetorische Frage *ā-ta‘gabīna min amri llāhi* entspricht dabei strukturell der Wendung *qaniṭa min rahmati rabbiḥi*, die Abraham in Q 15:56 gebraucht. Zweitens übernimmt Q 11 die Namen von Abrahams Nachkommen aus Q 19:49 in die *tabšīr*-Perikope (V. 71: Isaak und Jakob).<sup>15</sup> Saras Zweifel wird also vielleicht auch deshalb erneut aufgegriffen, weil dies eine Gelegenheit bietet, die Anonymität der an Abraham gerichteten Verheißung in Q 51 und Q 15 um eine namentliche Nennung seiner Nachkommen (Isaak und Jakob, wohl als Sohn und Enkel zu verstehen) zu ergänzen. Vermutlich war zum Zeitpunkt der ‚Veröffentlichung‘ von Q 15 einfach noch nicht bekannt, dass Abrahams verheißener Sohn Isaak hieß; nachdem sich diese Information in der koranischen Gemeinde verbreitet und Eingang in Q 19:49 gefunden hatte, empfand man es naheliegenderweise als angemessen, dieses Wissen auch in die *tabšīr*-Perikope aufzunehmen.

#### Weitere Versionen der Streitperikope

(Q 26:69 ff., Q 29:16 ff., Q 21:51 ff., Q 6:74 ff.)

Die Streitperikope ist diejenige Abraham-Episode, die der Koran am häufigsten erzählt, nämlich insgesamt sechs Mal (in Q 37, Q 26, Q 19, Q 21, Q 6, Q 29), von denen zwei (Q 37 und Q 19) bereits im Zusammenhang mit der *tabšīr*-Perikope behandelt worden sind. Diese Beliebtheit der Streitperikope gründet z. T. sicherlich darin, dass sie eine dramaturgische Konstellation schildert, die sich ohne weiteres auch als historischer Rahmen für monotheistische Polemiken allgemeiner Art funktionalisieren ließ, wie es vor allem in Q 26 und Q 29 der Fall ist. Q 21 nimmt dagegen die Erzählung von Abrahams Zerstörung der Götzen aus Q 37 wieder auf und ergänzt sie um eine Reihe von Details: Während in Q 37 nur berichtet wird, wie Abraham die Götzenbilder zerschlägt, wird sein Vorgehen in Q 21 zum Bestandteil

<sup>15</sup> Auffällig ist auch, dass sich Q 11 neben der namentlichen Nennung Isaaks auch durch Saras Lachen auszeichnet (in Q 51:29 läuft Sara „schreiend“ herbei und „schlägt sich ins Gesicht“). Die Koinzidenz dieser beiden Differenzen scheint die biblische Etymologie von Isaaks Namen im Sinne von „er lacht“ zu reflektieren (s. Genesis 17:17).

einer raffinierten Selbstüberführung seiner Landsleute: Auf die Frage, ob er die Götzen zerstört habe, entgegnet Abraham, dafür sei „der größte von ihnen“ verantwortlich und fordert seine Landsleute auf, die Götzen selbst um Auskunft zu fragen (V. 63). Wie die von Speyer dokumentierten rabbinischen Parallelen deutlich machen,<sup>16</sup> besteht Abrahams Absicht offenbar darin, den Götzendienern vor Augen zu führen, dass sie sich eigentlich selbst über die Unhaltbarkeit ihrer religiösen Praxis im Klaren sind; dies reflektiert V. 64 (*fa-qālū innakum antumu z-zālimīn*). Q 21 baut Abrahams Ikonoklasmus also zu einer geschickten Überführungsstrategie aus; die Götzenzerstörung wird hier von einem Akt religiösen Eifers zu einem argumentativen Schachzug. Darüber hinaus ergänzt Q 21 noch einige weitere Details, etwa die Modalität von Abrahams Errettung aus dem Feuer (V. 69). – Q 6 schließlich ergänzt die Streitperikope (wiederum im Rückgriff auf existierende Traditionen<sup>17</sup>) um eine Vorgeschichte, die erklärt, wie Abraham von der Unzufriedenheit mit der Religion seiner Landsleute (V. 74) zur Erkenntnis einer einzigen übernatürlichen Gottheit gelangt ist (V. 75–79). Abrahams Gotteserkenntnis beruht nicht auf einer wunderbaren Theophanie wie Moses’ brennender Dornbusch, sondern auf rationaler Reflexion; daraus folgt, dass auch Muhammads Gegner ihren Unglauben nicht mit dem Ausbleiben eines dem mosaischen Dornbusch gleichwertigen Wunders entschuldigen können. Abrahams Götzenzerstörung in Q 21 stellt eine praktische Widerlegung der Idolatrie dar; Q 6 kontrastiert diesen negativen Beweisgang dann mit einem positiven Nachweis der Wahrheit des Monotheismus.

Von den sechs Versionen der Streitperikope sind also zumindest vier Texte als interpretative Fortschreibungen qualifizierbar: Q 37 und Q 19 entwickeln die Streitperikope im Hinblick auf die *tabšīr*-Perikope aus Q 51, während Q 21 die Götzenzerstörung aus Q 37 näher ausführt und Q 6 der Streitperikope in all ihren Versionen eine Vorgeschichte voranstellt. Die Versionen aus Q 21 und Q 29 dagegen stellen eher Variationen paränetischer Topoi dar, die der Koran auch in anderen Zusammenhängen verwendet.

#### Abrahams Fürbitten für die Mekkaner (Q 14:35–41)

<sup>35</sup> Und als Abraham sagte: „Herr! Mach diese Ortschaft sicher! Und lass mich und meine Söhne den Götzendienst meiden!

<sup>36</sup> Herr! Sie haben viele von den Menschen irregeführt. Wenn nun einer mir folgt, gehört er zu mir. Und wenn sich einer mir widersetzt – nun, du bist vergebungsbereit und barmherzig!

<sup>37</sup> Herr! Ich habe Leute aus meiner Nachkommenschaft in einem Tal, in dem kein Getreide wächst, bei deinem geheiligten Haus Wohnung nehmen lassen, Herr, damit sie das Gebet verrichten. Mach, dass die Herzen der Menschen

<sup>16</sup> BEQ, 134 ff.

<sup>17</sup> S. BEQ, 124 ff.

sich ihnen zuneigen und beschere ihnen Früchte, auf dass sie dir dankbar seien.

<sup>38</sup> Herr! Du weißt, was wir verbergen und was wir bekanntmachen. Vor Gott ist nichts auf Erden oder im Himmel verborgen.

<sup>39</sup> Lob sei Gott, der mir trotz meines hohen Alters Ismael und Isaak geschenkt hat – mein Herr erhört das Gebet.

<sup>40</sup> Herr! Mach, dass ich das Gebet verrichte, und Leute aus meiner Nachkommenschaft, Herr, und nimm mein Gebet an!

<sup>41</sup> Herr! Vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen am Tag, da abgerechnet wird!<sup>18</sup>

Obwohl die Vorstellung, dass Abraham gemeinsam mit Ismael der Begründer der Ka'ba gewesen war, bereits in vorislamischer Zeit zirkuliert haben mag, so wurde doch im letzten Kapitel deutlich, dass dieser Gedanke innerhalb des Koran erst relativ spät in Erscheinung tritt. Eine nicht näher bestimmte Präsenz Abrahams bzw. seiner Nachkommen in Mekka impliziert zwar bereits Q 11:73 (Anrede Abrahams und Saras als *ahl al-bait*), möglicherweise sogar schon 37:102. Doch näher ausgeführt wird dies erst in Q 14:35 ff., wobei vor allem aus V. 37 klar hervorgeht, dass dabei noch nicht an eine Begründung der Ka'ba durch Abraham gedacht ist. Als Erbauer des Heiligtums erscheint Abraham erst in Q 2:124 ff. Was Ismael betrifft, so tritt er erstmals in Q 14 als Abrahamssohn auf; während er hier noch Seite an Seite mit Isaak genannt wird, spricht Q 2 dann nur noch von Ismael als mit Mekka verbundenem Nachkommen Abrahams. Die Tatsache, dass all diese Vorstellungen erst nach und nach im Koran sichtbar werden, deutet darauf hin, dass es sich hierbei keinesfalls um einen allgemeinen Konsens der mekkanischen Gesellschaft gehandelt haben dürfte, wie Moubarac meint.<sup>18</sup> Entscheidend ist deshalb vor allem die Frage, warum und zu welchem Zweck diese Vorstellungen im Koran adaptiert und zu relativ ausführlichen Erzählungen ausgebaut werden. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, ist auch hierbei der Bezug jüngerer zu bereits vorliegenden Korantexten zentral.

Die wesentliche Pointe von Q 14 kann man mit Snouck Hurgronje darin erblicken, dass sie durch die Verbindung des mekkanischen Heiligtums mit Abraham dem polytheistischen Ka'ba-Kult monotheistische Respektabilität verschafft. Dieser Gedanke ist als solcher unabhängig von Snouck Hurgronjes These, zu einer Integration der Ka'ba in die Abraham-Erzählung sei es erst in Medina gekommen; denn bereits vor der *hiğra* könnte es innerhalb der koranischen Gemeinde das Bedürfnis gegeben haben, die religiöse Tradition Mekkas nicht *in toto* zu negieren, sondern sie sich selektiv und unter monotheistischem Vorzeichen anzueignen. Tatsächlich schreibt der Koran den „Ungläubigen“ an zahlreichen Stellen einen Vorwurf zu, als dessen Antwort sich die Mekka-Perikope plausiblerweise lesen lässt: „Und wenn man zu ihnen sagt: Folgt dem, was Gott herabgesandt hat, so sagen

<sup>18</sup> Vgl. etwa Moubarac, *Abraham*, 55.

sie: Nein, wir folgen dem, bei dem wir unsere Väter vorgefunden haben (*mā wağadnā 'alaihi ābā'anā*)“ (Q 31:21); „Und wenn ihnen unsere Zeichen als klare Beweise vorgetragen werden, so sagen sie: Das ist nur ein Mann, der euch von dem abbringen will, was eure Väter verehrt haben (*mā kāna ya'budu ābā'ukum*)“ (Q 34:43).<sup>19</sup> Auch Q 14 (V. 10) dokumentiert denselben Vorwurf. Der koranischen Gemeinde wird also vorgehalten, sie würden die Religion ihrer Väter, das kultische Erbe ihrer Heimatstadt (*mā wağadnā 'alaihi ābā'anā*), aufgeben. In gewisser Hinsicht ist dieser Angriff tatsächlich berechtigt: Der mit der Ausbildung der dreiteiligen Surenform einhergehende Rückgriff auf Stoffe der biblischen Heilsgeschichte lässt sich als religiös motivierte Selbstausgrenzung der koranischen Gemeinde beschreiben; biblische Reminiszenzen und Motive werden zur geistigen Nahrung einer inneren Emigration, die erst mit der *hiğra* nach Medina durch eine äußere Emigration abgelöst – und durch den Aufstieg des Koran zum medinensischen Normaldiskurs schließlich aufgelöst – wird. Gleichwohl hatte diese Bereitschaft zum Bruch mit der vormals vertrauten Lebenswelt Grenzen; obwohl die mekkanische Gesellschaft bereits in den frühen eschatologischen Suren systematisch diffamiert wird,<sup>20</sup> so stellt der Koran doch die religiöse Bedeutung des mekkanischen Heiligtums zu keinem Zeitpunkt in Frage, wie Fazlur Rahman gezeigt hat.<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang lässt sich auch die Mekka-Perikope verorten: Indem sie Abraham (wohl unter Verarbeitung existierender Vorstellungen, die für uns allerdings diffus bleiben) in die mekkanische Lokalgeschichte einträgt, überbrückt sie wenigstens ansatzweise die Kluft zwischen lebensweltlicher Gegenwart der Gemeinde und imaginiertes biblisches *counter history*. Der von den „Ungläubigen“ erhobene Vorwurf, das religiöse Erbe Mekkas aufzugeben, wird zurückgewiesen, indem der Koran dieses vermeintlich polytheistische Erbe mit Hilfe der Abraham-Gestalt monotheistisch umzudeuten versucht.

Weiter oben wurde darauf hingewiesen, dass sich die Abraham-Perikope in Q 14:35 ff. mit ihrem Grundgedanken, dass die Mekkaner die von Gott „versorgten“ Nachkommen Abrahams seien, nahtlos in den im gesamten Text immer wiederkehrenden Appell, Gott für seine Gnadenerweise zu danken, einfügt. Indem der Text den Wohlstand Mekkas auf ein Bittgebet Abrahams zurückführt,<sup>22</sup> stellt er die mit

<sup>19</sup> Für eine vollständige Zusammenstellung der Parallelstellen (inkl. der Belege aus Strafliegenden, in denen die Gegner des jeweiligen Gesandten analog zu den Gegnern Muḥammads argumentieren) s. Paret, *Kommentar*, 226 (zu Q 10:78).

<sup>20</sup> Wenn manche koranische Texte den Eindruck vermitteln, als stünde das mekkanische Gemeinwesen aufgrund von Selbstsucht und Materialismus geradezu am Rande des Zusammenbruchs (vgl. Q 102, Q 104, Q 74:11 ff.), so ist diese Darstellung selbst schon eine Interpretationsleistung und kein neutraler Befund. Zu Watts Konstrukt einer mekkanischen Gesellschaftskrise s. Ammann, *Geburt des Islam*, 63 ff.

<sup>21</sup> S. o., Kap. 5, Abschn. „Q 14“.

<sup>22</sup> Abrahams Fürbitten erinnern in ihrem Sprachduktus deutlich an christliche Hochgebete. Diese enthalten spätestens seit dem 4. Jh. z. T. umfangreiche Interzessionspassagen, in denen nicht nur um das Seelenheil der Verstorbenen gebeten wird, sondern auch um das Wohlergehen der Lebenden (vgl. Bieritz, *Liturgik*, 326–328). In der Chrysostomos-Liturgie etwa folgen auf die

der Nutzung des *haram* einhergehende religiös-kultische Verantwortung heraus (Verrichtung des – monotheistischen – Gebets, vgl. V. 31.37). Eine ähnliche Aussage machen bereits Q 105 und Q 106, doch ergibt der in Q 14 hergestellte Bezug zu Abraham eine zusätzliche Nuance: Durch die Streitperikope verkörperte Abraham ja das Sich-Losreißen von angestammten religiösen Praxen; indem er nun zu einer prominenten Figur der mekkanischen Lokalgeschichte befördert wird, erscheint der besondere Wohlstand Mekkas – der ja letztlich auf Abrahams Fürbitte zurückgeführt wird –, untrennbar mit einem Akt autonomer Infragestellung der überlieferten Religion verbunden und gerade nicht mit jener unkritischen Übernahme bestehender Kultpraxen, die Muḥammads Gegner fordern.

Die Mekka-Perikope kann so als Entgegnung auf den u. a. in Q 31:21 und Q 34:43 erhobenen Vorwurf verstanden werden, der von Muḥammad verkündete Monotheismus würde auf einen vollständigen Bruch mit der mekkanischen Geschichte hinauslaufen. Wichtig für meine übergreifende These von einer innerkoranischen Koraninterpretation ist dabei vor allem, dass diese Problematik im Rekurs auf vorliegende Suren verhandelt wird, worauf jetzt näher einzugehen ist. Wie die Textsynopse auf der folgenden Seite verdeutlicht, weist die Mekka-Perikope lexikalische Parallelen insbesondere zu den beiden Stellen Q 28:57 und Q 29:67 (und zu Q 16:112; vgl. aber auch Q 27:91) sowie zum Schluss der Streitperikope von Q 21 (V. 73) auf:

Epiklese (Herabrufung des Heiligen Geistes auf Brot und Wein) als „Diptycha“ bezeichnete Fürbitten u. a. für „die Stadt, in der wir leben“ (Kallis, *Göttliche Liturgie*, 128; vgl. Q 14:35); daran schließt sich die Bitte an, Gott möge die Betenden „deinen allverehrten und erhabenen Namen preisen und besingen“ lassen (vgl. 14:37 und insb. 14:40: „Mach, dass ich das Gebet verrichte, und Leute aus meiner Nachkommenschaft, Herr!“); es folgt die sog. Ektenie (ebenefalls ein Fürbittengebet, das jedoch nicht vom Priester, sondern vom Diakon vorgetragen wird), wo u. a. um die „Vergebung und Nachlassung unserer Sünden und Verfehlungen“ nachgesucht wird (Kallis, *Göttliche Liturgie*, 132; vgl. Q 14:41: „Herr! Vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen am Tag, da abgerechnet wird!“). Indem Sure 14 Abraham so mit Zügen eines Messzelebranten ausstattet, erscheint der dem mekkanischen Ka'ba-Ritus ursprünglich unterliegende Monotheismus auch als Überbietung zeitgenössischer christlicher Gottesdienstpraxen.

Q 14	Frühere Texte:				
	Q 16	Q 21	Q 28	Q 29	weitere
<sup>35</sup> <i>wa-id qāla ibrahīmu rabbi ḡ'al hādā l-balada āminan ...</i>	<sup>112</sup> <i>wa-ḡaraba llāhu matalan qaryatan kānat āminatan muṭma'innatan</i>		<sup>57</sup> ... <i>a-wa-lam numakkin lahum ḡaraman āminan</i>	<sup>67</sup> <i>a-wa-lam yarau annā ḡ'alnā ḡaraman āminan ...</i>	Q 95:3: <i>wa-hādā l-baladi l-amin;</i> Q 106:4: <i>āmanahum min ḡaufin</i>
<sup>37</sup> <i>rabbānā innī askantu min ḡurriyatī bī wādīn ḡairi dī zar'in 'inda baitika l-muharrami rabbanā l-yuqīmū s-salāta ...</i>		<sup>72</sup> <i>wa-wahabnā lahū ishāqa wa-ya'qūba nāfilatan wa-kullan ḡ'alnā ṣāliḡin</i>	s. V. 57 ( <i>haram</i> )	s. V. 67 ( <i>haram</i> )	Q 19:49: ... <i>wahabnā lahū ishāqa wa-ya'qūba wa-kullan ḡ'alnā nabiyā</i>
		<sup>73</sup> <i>wa-ḡ'alnāhum a'immatan yahdūna bi-amrinā wa-auḡaina ilaihim fi'la l-ḡairati wa-iqāma s-salāti ...</i>			
... <i>wa-rzuḡhum mina t-tamarāti la'allahum yaṣkurūn</i> (s. a. Q 106:4).	<i>ya'tiha rizquhā raḡadan ..</i>		<i>yuḡbā ilaihi tamarātu kulli ṣai'in rizḡan min ladunnā ...</i>		
<sup>40</sup> <i>rabbi ḡ'alnī muqīma s-salāti ...</i>		s. V. 73: <i>iqāma s-salāt</i>			

Die vorangehende Übersicht macht deutlich, dass Q 14:35 ff. zwei bisher getrennte koranische Themenstränge miteinander zu verknüpfen sucht: einerseits an die Mekkaner gerichtete Ermahnungen, Gott für Wohlstand und Sicherheit dankbar zu sein, wie sie (neben den frühen Suren 105, 106 und 95) Q 16, Q 28 und Q 29 enthalten; andererseits die am Ende der Streitperikope in Q 21 stehende Information, Gott habe Abrahams Nachkommen zu „Vorbildern“ gemacht und sie angewiesen, „gute Werke zu tun, das Gebet zu verrichten und die *zakāt* zu entrichten“ (vgl. ähnlich Q 19:49). Übrigens tauchen in Q 14 auch außerhalb der Abraham-Episode Begriffe und Wendungen aus Q 21 einerseits und Q 16 und Q 28 andererseits auf, so *yūqīmū s-salāta* und *yunfiqūna mim mā razaqnāhum* in V. 31 und *aḥraḡa bihī mina t-tamarāti rizqan* in V. 32. Q 14 berührt sich jedoch nicht nur lexikalisch mit Q 16:112, Q 28:57 und Q 29:67. Wie bereits im Textüberblick zu Beginn dieses Kapitels deutlich wurde, stellt das in diesen Stellen angesprochene Thema göttlicher Gnadenerweise, denen man nicht mit Undank begegnen dürfe (Q 29:67: *bi-ni'mati llāhi yakfurūn*), auch den inhaltlichen Mittelpunkt von Q 14 dar (vgl. die Verwendung von *ni'ma* und/oder *k-f-r* in V. 6.8.28.34), von dem her der Zusammenhang der Abraham-Episode mit dem Rest der Sure allererst verständlich wird: Die Ansiedlung der Nachfahren Abrahams ist gleichsam eine lokalgeschichtliche Fortführung der in V. 32–34 rekapitulierten Schöpfungs-*āyāt*.

Die Mekka-Perikope in Q 14:35 ff. kombiniert folglich zwei zuvor unverbundene Versgruppen, nämlich einerseits das Ende der Streitperikope aus Q 21 (Abrahams Nachkommen als Propheten und ‚Imame‘, die u. a. mit der Verrichtung des Gebets beauftragt sind; vgl. den partiell identischen und ungefähr zeitgleichen Vers Q 19:49) und andererseits Q 16:112, Q 28:57 und Q 29:67 (Gott als Schutzherr Mekkas). Selbst wenn die Assoziation Abrahams mit Mekka also bereits in vorkoranischer Zeit existiert haben sollte, so erklärt sich die spezifische Beschaffenheit von Q 14:35 ff. doch erst aus dem offenkundigen Bemühen, die Beziehung Abrahams zu Mekka an existierende Korantexte rückzubinden. Die Kombination von Q 16:112, Q 28:57 und Q 29:67 einerseits und Q 21:73 (mittelbar auch Q 19:49) andererseits vergeschichtlicht Gottes Obhut über Mekka, indem sie von einem Aspekt der allgemeinen Schöpfungsordnung zu einem historisch datierbaren Resultat der besonderen Fürsorge Gottes für Abraham wird. Q 14:35 ff. lässt sich deshalb einerseits als eine Glosse zu Q 28:57 und Q 29:67 verstehen, die den heilsgeschichtlichen Grund dafür spezifiziert, dass Mekka (bisher) unter dem besonderen Schutz Gottes stand. Zugleich fügt sich die Passage sachlich zwischen Q 21:72 und Q 21:73 in die Abraham-Geschichte ein und verleiht V. 73 so einen neuartigen Bezug zu Mekka: Wenigstens einige der u. a. mit der „Verrichtung des Gebets“ beauftragten Nachkommen Abrahams tun dies *in Mekka* und stellen insofern die ‚Imame‘ *der Mekkaner* dar. Die Addition beider Stellengruppen *historisiert* Gottes Obhut über Mekka und *lokalisiert* (bzw. ‚mekkanisiert‘) Gottes Fürsorge für Abraham und seine Nachkommen.

Wie ich weiter oben zu zeigen versucht habe, kann die Mekka-Perikope in Q 14 als Entgegnung auf ein durch gegnerische Polemik vorgegebenes Problem verstan-

den werden, nämlich auf den Vorwurf des Bruchs mit dem religiösen Erbe Mekkas (s. a. Q 14:10!). Die Verknüpfung zweier ursprünglich unzusammenhängender Themen (Gott als Schutzherr des *ḥaram* einerseits, Abrahams Nachkommenschaft andererseits) mittels der Konstruktion einer in Mekka angesiedelten Fürbitte Abrahams (möglicherweise unter Verarbeitung existierender Vorstellungen) ermöglicht es, diesem Vorwurf zu begegnen, indem Mekka zu einem Schauplatz der für die koranische Gemeinde zentralen Abraham-Geschichte stilisiert wird. Je nach der Betrachtungsweise kann dieser Vorgang sowohl als konnektive als auch als explikative Interpretation beschrieben werden. Einerseits greift Q 14:35 ff. auf Q 21:73 und Q 28:57 etc. zurück, um so eine Entgegnung auf einen gegenwärtig gegen die Gemeinde erhobenen Vorwurf zu formulieren. Andererseits könnte ein Entstehungsmotiv von Q 14:35 ff. durchaus auch darin bestanden haben, dass sowohl Q 21:73 als auch Q 28:57 und Q 29:67 als ergänzungs- oder erklärungsbedürftig empfunden wurden: Inwiefern, wann und wo machte Gott Abrahams Nachkommen zu ‚Imamen‘ und gab ihnen die Verrichtung des Gebets ein? Wieso steht der mekkanische *ḥaram* unter Gottes besonderem Schutz? Lässt sich die Begründung des Heiligtums auf eine Weise erzählen, die seine in Q 28 und Q 29 ausgesagte monotheistische Dignität verständlich macht? Stellt man diese Fragen in den Vordergrund, so betont man eher die explikative Funktion von Q 14:35 ff.

#### Abraham als Heiligtumsgründer (Q 2:124–129)

<sup>124</sup> Und als Abraham von seinem Herrn mit Worten auf die Probe gestellt wurde und er sie erfüllte, da sagte Gott: „Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen.“ Abraham sagte: „Auch Leute aus meiner Nachkommenschaft!“ Gott sagte: „Mein Bund erstreckt sich nicht auf die Frevler.“

<sup>125</sup> Und als wir das Haus zu einer Stätte der Einkehr für die Menschen und zu einem Ort der Sicherheit machten! „Nehmt euch den Standplatz Abrahams zur Gebetsstätte!“ Und wir verpflichteten Abraham und Ismael: „Reinigt mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen und für die, die sich dem Gottesdienst widmen, und für die, die sich verneigen und niederwerfen!“

<sup>126</sup> Und als Abraham sagte: „Herr! Mach dies zu einer sicheren Ortschaft und beschere ihren Einwohnern Früchte – denen von ihnen, die an Gott und den jüngsten Tag glauben!“, da sagte Gott: „Wer aber ungläubig ist, dem gewähre ich ein wenig Genuss. Hierauf zwingen wir ihn in die Strafe des Höllenfeuers – welcher ein schlimmes Ende!“

<sup>127</sup> Und als Abraham dabei war, die Grundmauern vom Haus aufzuführen, er und Ismael: „Herr, nimm von uns an! Du bist der, der alles hört und weiß.“

<sup>128</sup> Und mach, Herr, dass wir dir ergeben sind, und mach Leute aus unserer Nachkommenschaft zu einer dir ergebenen Gemeinde! Und zeig uns unsere Riten! Und wende dich uns wieder zu! Du bist ja der Gnädige und Barmherzige.

<sup>129</sup> Und lass, Herr, unter ihnen, einen Gesandten aus ihren eigenen Reihen auftreten, der ihnen deine Zeichen vorträgt, sie die Schrift und die Weisheit lehrt, und sie läutert! Du bist der Mächtige und Weise.“

In Q 2:124 ff. wird die bereits vor der *hiğra* entstandene Fürbitte Abrahams für seine in Mekka angesiedelten Nachkommen aus Q 14 einer medinensischen Relektüre unterzogen und zu einem dreiteiligen Handlungsgang ausgeweitet:

1) V. 124: Zum Lohn für Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern (zu V. 124: *wa-iđi bialā Ibrāhīma rabbuhū bi-kalimātin fa-atammahunna* vgl. Q 37:106: *inna hādā la-huwa l-balā'u l-mubīn*<sup>23</sup>) verspricht Gott Abraham, er werde ihn zu einem „Vorbild für die Menschen“ machen (*innī ġā'iluka li-n-nāsi imāman*); Abraham möchte, dass Gott diese Verheißung auch auf seine Nachkommen ausdehnt, doch Gott nimmt „die Frevler“ ausdrücklich davon aus (*qāla lā yanālu 'ahdī z-zālimīn*). Interessant ist, dass V. 124 neben dem Bezug auf Q 37:106 auch den Zusammenhang der Mekka-Perikope mit Q 21:73 noch weiter vertieft: Nachdem bereits Q 14:37.40 sich auf Q 21:73 zurückbeziehen, indem sie die Wendung *aqāma ṣ-ṣalāt* mit Abrahams Nachkommen in Verbindung bringen, nimmt Q 2:124 auch noch die Aussage, Gott habe diese Nachkommen zu „Vorbildern“ (*a'imma*) gemacht, wieder auf. Dies zeigt deutlich, dass Q 21:72.73 noch in medinensischer Zeit als Intertext der erstmals in Q 14 geschilderten Mekka-Perikope gelesen wurde.

2) V. 125.126: Gott führt sein zuvor gegebenes Versprechen aus, indem er das mekkanische Heiligtum als eine „Stätte der Einkehr“ (*matāba*) und der „Sicherheit“ (*amn*) etabliert und Abraham und Ismael mit seiner Reinhaltung beauftragt.<sup>24</sup> Während Ismael in mekkanischer Zeit eher eine Nebenfigur ist, erhält er hier die zentrale

23 Vgl. Beck, „Abraham“, 112. Weitere Deutungsmöglichkeiten gibt Paret *ad loc.* (Paret, *Kommentar*, 28).

24 Die richtige Übersetzung von V. 125 scheint mir „Und als wir das Haus als eine Stätte der Einkehr und Sicherheit ... begründeten“ zu sein, nicht „Und als wir das Haus zu einer Stätte der Einkehr und Sicherheit ... machten“ (Paret); die zweite Alternative könnte nahelegen, dass das „Haus“ bereits existierte und erst nachträglich zu einer „Stätte der Einkehr“ erklärt wurde. Der Kontext verdeutlicht jedoch, dass die Reihenfolge genau umgekehrt ist: Die Weihe des heiligen Bezirks geht der Errichtung des Kultgebäudes voraus. – Beck („Abraham“, 115) diagnostiziert einen Widerspruch zwischen V. 125 und V. 127: Während Abraham in V. 127 mit dem Bau der Ka'ba beauftragt wird, wird ihm in V. 125 nur ihre Reinigung befohlen: „[D]ie Stellung, die Ibrāhīm hier einnimmt, gleicht der Rolle, die Muhammed selber in diesem Punkte später spielen sollte, Reformator eines (uralten) Kultes“. Ich halte es jedoch für wahrscheinlicher, dass *tahhirā baitiya* nicht im Sinne von „Reinigt mein Haus (nachdem es beschmutzt worden ist)!“ zu übersetzen ist, sondern eher als „Haltet mein Haus rein (wenn ihr es erbaut habt)!“ Nach dieser Lesart besteht durchaus kein Widerspruch zwischen V. 125 und V. 127: Abraham und Ismael erbauen das Heiligtum, und übernehmen nach seiner Fertigstellung eine Art priesterliche Sachwalterschaft über dasselbe (eigentümlich bleibt dabei jedoch auch in dieser Deutung, dass der Befehl zur Reinhaltung des Heiligtums erteilt wird, bevor von der Erbauung selbst die Rede ist). Auch der Aufruf *wa-taḥiđū min maqāmi ibrahīma muṣallan* impliziert, dass das Heiligtum erst zur Zeit Abrahams begründet wird, also nicht schon zuvor bestanden hat.

Rolle eines Assistenten seines Vaters.<sup>25</sup> Im Anschluss an den Reinigungsbefehl evoziert der Text dann das Gebet Abrahams aus Q 14, indem Q 2:126 die erste Hälfte von Q 14:35 und das Ende von Q 14:37 zitiert. Hierbei dürfte es sich wiederum um ein bewusst eingesetztes literarisches Signal handeln: Die erste Hälfte von Q 2:126 fungiert für einen mit Q 14 vertrauten Hörer als Stellvertreter für den gesamten Abschnitt Q 14:35 ff. Die vorliegende Mekka-Perikope wird in Q 2 also rekontextualisiert: Während Q 14 noch den Eindruck erweckt, als habe Abraham seine Nachkommen aus eigener Entscheidung in Mekka angesiedelt, führt Q 2 dies auf eine vorgängige Initiative Gottes zurück, die Abraham für seine zuvor unter Beweis gestellte Opferbereitschaft belohnen soll. Daraus ergibt sich auch, dass die Mekka-Perikope nach der in Q 37 beschriebenen Opferperikope einzuordnen ist; Q 14:35 ff. ließ dies noch offen.<sup>26</sup> Aus dieser Rekontextualisierung von Abrahams Bittgebet ergibt sich eine geringfügige Unstimmigkeit: Obwohl Gott den mekkanischen *ḥaram* V. 125 zufolge bereits zu einer „Stätte der Sicherheit“ gemacht hat, bittet Abraham in V. 126 Gott erneut darum, er möge Mekka zu einer „sicheren Ortschaft“ machen; die Bitte wird also zu einem Zeitpunkt ausgesprochen, zu dem sie eigentlich bereits erfüllt ist. Diese Anomalie war in gewisser Hinsicht der Preis für die Integration von Q 14:35 ff. in den neuen Text mit seiner Betonung der Initiative Gottes.

Dem aus Q 14 übernommenen Bittgebet wird in Q 2 nicht nur eine Art Vorgeschichte vorangestellt, es wird auch um eine wichtige Einschränkung ergänzt. Abraham selbst impliziert diese, indem er (anders als in Q 14) seine vorangehenden Bitten auf „diejenigen von ihnen, die an Gott und den jüngsten Tag glauben“, bezieht; dieser Zusatz ersetzt das hoffnungsvolle *la'allahum yaṣkurūn* aus Q 14:37. Gott fügt dann hinzu, dass diejenigen, „die ungläubig sind“, die „Strafe des Höllenfeuers“ zu spüren bekommen werden. Auch die Ungläubigen lässt Gott jedoch die diesseitigen Aspekte von Abrahams Fürbitte – d. h. Sicherheit und Wohlstand – „ein wenig genießen“. Die Einschränkung betrifft deshalb vor allem Q 14:36, wo Abraham auch diejenigen seiner Nachkommen, die sich ihm „widersetzen“, der göttlichen Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft anempfiehlt (*wa-man 'aṣānī fa-innaka*

25 Der unmotivierte Wechsel von *rabbī* und *rabbānā* in Q 14:35 ff. (vgl. Beck, „Abraham“, 117 f.) ist wohl dadurch zu erklären, dass Q 14 zu einem späteren Zeitpunkt an Q 2:124 ff. (wo ja neben Abraham noch Ismael auftaucht) angepasst wurde. Vermutlich geht diese Veränderung nicht auf eine absichtliche Textmodifikation zurück, wie es bei Einschüben der Fall ist, sondern kam auf unwillkürliche Weise im Rahmen der Gemeinderezeption zustande.

26 Obwohl die *tafsīr*- und *qiṣaṣ-al-anbiyā'*-Literatur die Opferung Ismaels im Allgemeinen auf die Erbauung der Ka'ba folgen lässt (vgl. die verschiedenen Versionen in Firestone, *Journeys*, 80 ff., 116 ff.), so ergibt sich aus Q 2:124 m. E. doch die umgekehrte Reihenfolge: Abrahams und Ismaels Beauftragung mit der Errichtung eines Heiligtums ist eine Belohnung für ihren in Q 37:102 ff. unter Beweis gestellten Gehorsam. Q 2:124 ff. zufolge hat Abraham das Bittgebet aus Q 14:25 ff. ebenfalls nach der Opferung gesprochen. Mit Q 2 wäre jedoch vereinbar, dass die in Q 14 erwähnte Ansiedlung von Abrahams Nachkommen (im Gegensatz zu Abrahams Fürbitte für dieselben) der Opferperikope vorausgeht; dennoch scheint es mir wahrscheinlicher, dass Ansiedlung und Fürbitte als Einheit verstanden werden.

ġafūrun raḥīm). Während Abrahams Bitte in Q 14 also noch in die Hoffnung mündet, die Mekkaner würden dankbar sein (V. 37: *la'allahum yaškurūn*), wird in Q 2 ganz klar auf die eschatologische Konsequenz mangelnden Glaubens verwiesen.

3) V. 127–129: Nachdem Gott Abraham seine Absicht mitgeteilt hat, ihn zu einem „Vorbild“ einzusetzen (V. 124), und nachdem er den mekkanischen *ḥaram* etabliert und Abraham und Ismael mit der Reinhaltung des noch zu errichtenden Kultgebäudes beauftragt hat (V. 125), wird nun die Errichtung des *bait* selbst geschildert.<sup>27</sup> In diesem dritten Abschnitt wird das dramaturgische Muster der beiden ersten Abschnitte modifiziert: Während in 1) und 2) jeweils auf eine göttliche Aussage oder Handlung eine Bitte Abrahams folgt, die dann von Gott eingeschränkt wird, fehlt im dritten Abschnitt eine solche Qualifikation. Zwar scheinen Abraham und Ismael hier erneut darum zu bitten, Gott möge ihre Nachkommenschaft (insgesamt oder nur zum Teil?) zu einer „dir ergebenen Gemeinde“ (*ummatan muslimatan laka*) machen.<sup>28</sup> Der Grund dafür, dass dieses letzte Ersuchen Abrahams unkommentiert stehen bleibt, liegt möglicherweise darin, dass sie in der Bitte um einen „Gesandten aus ihren eigenen Reihen“ kulminiert (gemeint ist natürlich Muḥammad),

27 Aus dem „Nachhinken des *Ismā'īl*“ in V. 127 (*wa-id yarfa'u ibrahīmu l-qawā'ida mina l-baiti wa-ismā'īlu ...*) schließt Beck, Q 2 habe „ursprünglich nur von Ibrāhīm allein gesprochen“ und Ismael sei „erst später hinzugefügt worden“ (Beck, „Abraham“, 117, 122). Ich halte diese Behauptung für falsch – wenn Ismael hier wirklich erst sekundär eingefügt worden ist, so hätte man dies ohne weiteres auch auf syntaktisch natürlichere Weise tun können (etwa *wa-id yarfa'u ibrahīmu wa-ismā'īlu l-qawā'ida mina l-baiti*). Die Hypothese einer sekundären Modifikation des Verses vermag also das „Nachhinken“ Ismaels nicht besser zu erklären als die These, dass der Vers uns in seiner ursprünglichen Form vorliegt. Überdies taucht Ismael bereits in V. 125 auf. Problematisch für meine Deutung bleibt allerdings, dass der hier im Dual formulierte Reinigungsbefehl in Q 22:26 an Abraham allein ergeht (ebd., 122). M. E. ist es jedoch nicht zwingend, hieraus auf die zeitliche Vorgängigkeit von Q 22 gegenüber der heutigen Gestalt von Q 2:124 ff. zu schließen: In Q 22:26 ff. geht es vor allem um die Einführung bestimmter Pilgervorschriften; es wäre deshalb zu bedenken, ob an der chronologischen Nachordnung von Q 22 nicht mit dem Argument festgehalten werden könnte, dass Ismael in Q 22 nur deshalb ausgelassen wird, weil seine Beteiligung an der Heiligtumsgründung bereits aus Q 2 bekannt war und die vorliegende Erzählung lediglich evoziert und nicht noch einmal ausführlich referiert werden sollte. Überdies müsste man, wenn man wie Beck davon ausgeht, Q 2:125 habe ursprünglich wie Q 22:26 im Singular gestanden, erklären, warum nur Q 2:125, nicht aber Q 22:26 überarbeitet wurde. – Wie bei Q 2:127 argumentiert Beck auch bei Q 2:125 mit stilistischen Gründen für eine Elimination (nämlich von *wa-ttaḥīdū min maqāmi ibrahīma muṣallan*). Hier gilt dasselbe *caveat* wie bei V. 127: Warum sollte man annehmen, dass die Stelle ursprünglich eine stilistisch befriedigendere Gestalt gehabt hat und nur nachträglich 'entstellt' worden ist – wenn diese Entstellung doch ohne weiteres hätte vermieden werden können?

28 Moubarac bemerkt, dass der Ausdruck *muslim* erstmals im Zusammenhang mit Abraham auftaucht: „Le mot ‚muslim‘ apparaît pour la première fois dans son entourage et comme dans son rayonnement, dès la toute première période mekkoise, 51, 36. Il est employé dans un sens non ‚technique‘ encore, mais l'évolution du terme pour signifier l'appartenance juridique à une communauté donnée, partira bien de ce sens primitif sans jamais l'abolir.“ (*Abraham*, 57) Neben Q 51 :36 vgl. auch Q 37:84 (*id ḡā'a rabbahū bi-qalbin salīm*) und Q 26:89 (*man atā llāha bi-qalbin salīm*).

dessen Verkündigung zwangsläufig eine polarisierende Wirkung hat: Diejenigen Nachkommen, die mit Abraham und Ismael zur *umma muslima* zählen, werden so von den anderen Nachkommen geschieden, die sich lediglich durch ihre genealogische Abstammung von Abraham auszeichnen. Insofern handelt es sich hier also nicht – wie noch in Q 14:36 – um die Bitte, Gott möge allen Nachkommen Abrahams mit der gleichen Nachsicht begegnen, sondern nur um eine Bitte darum, dass er sie vor die Entscheidung stellen möge, Abrahams Beispiel zu folgen oder nicht.

Q 2:124 ff. fügt der Mekka-Perikope aus Q 14 also eine ganze Reihe von Erweiterungen hinzu (Einschränkungen von Abrahams Fürbitte, Mekka-Perikope als Fortsetzung der Opferperikope, Abraham als Erbauer des Heiligtums, Einführung Ismaels). Wodurch sind diese Veränderungen motiviert? Speyer hat den Abschnitt mit der rabbinischen Lehre von der *z'kūt abôt*, dem allen Juden zu Gute kommenden „Verdienst der Väter“, in Verbindung gebracht:

Mohammed, der die Lehre vom „Verdienst der Väter“ [...] verwirft [Speyer verweist auf Q 2:134: „Das ist eine Gemeinschaft, die der Vergangenheit angehört. Ihr kommt zu, was sie begangen hat, und euch kommt zu, was ihr begangen habt ...“], kann es darum nicht gelten lassen, daß die Juden, die ihn als den ihnen geweissagten Propheten nicht anerkennen wollen, trotz ihres Unglaubens, nur weil sie Ibrāhīms Nachkommen sind, des Heiles teilhaftig werden. So ist die Antwort zu verstehen, die Ibrāhīm auf seine Bitte, auch seine Nachkommen zu versorgen, erhält. Sie sind der Hilfe Allahs würdig – aber nur, wenn sie gläubig sind.<sup>29</sup>

Eine Präsenz der *z'kūt-abôt*-Vorstellung in Medina legt neben Q 2:134 auch Q 3:68 („Die Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind diejenigen, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und die, die gläubig sind“) nahe, wo es ebenfalls darum geht klarzustellen, dass sich der religiöse Status des Einzelnen bzw. seine Nähe zu Abraham weniger an genealogischen als an ethischen Kriterien bemisst.<sup>30</sup> Wichtig ist nun, dass die *z'kūt-abôt*-Idee in engem Zusammenhang mit der Bindung Isaaks steht. Abrahams besonderes Verdienst erweist sich aus rabbinischer Sicht in zehn Prüfungen, deren letzte der Befehl ist, seinen eigenen Sohn zu opfern.<sup>31</sup> Dieses Verdienst wird nicht nur Abraham als Individuum angerechnet, sondern dem gesamten Volk Israel, und zwar auch dann noch, wenn dieses sich in Verfehlungen verstrickt. So heißt es in *Genesis Rabbā* zu Genesis 22:13 ( *וישא אברהם את עינו וירא* )

29 *BEQ*, 169.

30 Die allgemeine Tendenz solcher Koranstellen liegt auf der Linie der Predigt des Johannes in Lukas 3:8.9, die gleichfalls gegen den *z'kūt-abôt*-Gedanken zielt: „Bringt Früchte hervor, die eure Umkehr zeigen, und fangt nicht an zu sagen: Wir haben ja Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen. / Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht hervorbringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen.“

31 Hierzu Becker, „In zehn Prüfungen erprobt ...“. S. auch *Genesis Rabbā*, Bd. 2, 287 f. (zu Genesis 22:15–17).

וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אֱבְרָהָם אֶל אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו כִּקְרָבוֹ, „Als Abraham aufschaute, sah er: Ein Widder hatte sich hinter ihm mit seinen Hörnern im Gestrüpp verfangen“, das Wort *aḥar*, das sowohl im räumlichen Sinne „hinter“ als auch im zeitlichen Sinne „nach“ bedeuten kann, sei hier temporal zu verstehen: *Nach* Abraham werde das Volk Israel mehrfach in äußerste Bedrängnis geraten, doch am Ende würde es „durch die Hörner eines Widders“ erlöst werden, wobei die Exegeten auf den eschatologischen Vers Sacharja 9:14 (וַיִּרְנַץ יְהוָה בְּשׁוֹפָר יִתְקַל) „Gott, der Herr bläst ins Horn“) verweisen.<sup>32</sup> Obwohl der Terminus *z<sup>h</sup>kūt abôt* in diesem Zusammenhang nicht explizit gebraucht wird, demonstriert diese Exegese doch exemplarisch die Annahme, dass Abrahams besondere Verdienste – ähnlich der katholischen Lehre vom ‚Schatz‘ der überschüssigen Werke der Heiligen – seinen Nachkommen eine besondere göttliche Zuwendung und Vergebungsbereitschaft sichert.<sup>33</sup>

Vor diesem Hintergrund musste die Opferperikope aus Q 37 in Medina eine neuartige Bedeutung annehmen. Während die koranische Version Abrahams Tat lediglich als individuelles Verdienst wertet (vgl. V. 105.108 ff.), kam ihr nach rabbinischer Vorstellung eine kollektive Heilswirkung zu, mit der die medinensischen Juden ihre Überlegenheit gegenüber der koranischen Gemeinde untermauern konnten. Überdies war der *z<sup>h</sup>kūt-abôt*-Gedanke geeignet, die Bekehrungsappelle des Koran zu neutralisieren: Wenn auch den abtrünnigen Nachfahren Abrahams kraft seiner Bereitschaft zum Sohnesopfer Gottes Vergebung sicher ist, und wenn die Juden Nachfahren Abrahams sind, so besteht für sie eigentlich keinerlei Anlass mehr, aus Furcht vor Gottes Zorn die koranischen Offenbarungen anzuerkennen. Die koranische Opferperikope drohte also auf eine die anti-jüdische Polemik des Koran konterkarierende Weise verstanden zu werden. Sehr wahrscheinlich ist dies der Grund dafür, dass Q 2:124 die Opferperikope um eine Inversion der laut Genesis auf das Sohnesopfer folgenden Heilszusage ergänzt. In Genesis 22:16 ff. heißt es:

<sup>16</sup> [...] Weil du das getan hast und deinen einzigen Sohn mir nicht vorenthalten hast,

<sup>17</sup> will ich dir Segen schenken in Fülle und deine Nachkommen zahlreich machen wie die Sterne am Himmel und den Sand am Meeresstrand. Deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde einnehmen.

<sup>18</sup> Durch deine Nachkommen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du auf meine Stimme gehört hast.

Während Gottes Segen hier zunächst den Nachkommen Abrahams verheißen wird und die „Völker der Erde“ (כָּל עַמֵּי הָאָרֶץ) lediglich mittelbar an ihm partizipieren (V. 18), stellt die koranische Fassung in Q 2:124 die universale Signifikanz Abrahams an den Anfang (*innī ḡāʿiluka li-n-nāsi imāman*). Eine partikuläre Sonderstellung der Nachkommen (عَلِيهِ) Abrahams dagegen, wie sie Genesis 22:17 formuliert, wird erst im Anschluss daran thematisiert – und zwar nicht in Form einer göttlichen

<sup>32</sup> *Genesis Rabbā*, zu Genesis 22:13 (Bd. 2, 285)

<sup>33</sup> Becker, „In zehn Prüfungen erprobt ...“, 92 f.

Segenszusage, sondern in Form einer Nachfrage Abrahams (*wa-min durrīyatī*), der Gott jedoch nicht stattgibt (*lā yanālu ʿahdī z-zālimīn*).<sup>34</sup> Dass Abraham im Anschluss an die Auslösung seines Sohnes für seine Nachkommen bittet (während Gott in der Bibel seinen Segen aus eigener Initiative spricht), lehrt übrigens auch *Genesis Rabbā*.<sup>35</sup> Davon unterscheidet sich der Koran, indem er Gott die Fürbitte Abrahams abweisen lässt.

Bereits in dem vorbereitenden Textüberblick im letzten Kapitel war angemerkt worden, dass es sich bei Q 37:112.113 um einen späteren Anhang zur Opferperikope handelt. Im Vergleich mit der gerade behandelten Abraham-Passage aus Q 2 fällt auf, dass 37:112.113 eine ganz ähnliche Gegenüberstellung von „frommen“ und „frevlerischen“ Nachkommen Abrahams enthält (V. 113: *wa-min durrīyatihimā muḥsinun wa-zālimun li-nafsihī mubīn*), die sich in zwei Schlüsselbegriffen (*durrīya* und *z-l-m*) mit Q 2:125 berührt. Die Erweiterung der Opferperikope aus Q 37 durch V. 112.113 geschah also in sachlicher und wahrscheinlich auch zeitlicher Nähe zu ihrer Fortschreibung in Q 2:124 ff. Neben dem expliziten Verweis auf Abrahams „frevlerische“ Nachkommen haben Q 37:112.113 außerdem noch die Funktion, den zum Opfer dargebrachten Sohn indirekt als Ismael zu identifizieren.<sup>36</sup> Auch in dieser Hinsicht entsprechen sich Q 37:112.113 und Q 2:124 ff., wo ja (anders als in Q 14) Ismael in die Mekka-Perikope eingeführt wird. Es liegt nahe, auch dies durch die Konfrontation mit den medinensischen Juden zu erklären: Nicht Isaak, der Stammvater Israels, sondern Ismael, der Stammvater der Araber, erscheint als eigentlicher

<sup>34</sup> Aus dieser polemischen Korrespondenz von Q 2:124 und Genesis 22:16–18 lässt sich natürlich nicht darauf schließen, dass der Koran hier unmittelbar auf den biblischen Text eingeht; eine mündliche Vermittlung desselben ist sehr viel wahrscheinlicher.

<sup>35</sup> *Genesis Rabbā*, zu Genesis 22:14 (Bd. 2, 286); deutsche Übertragung der Passage bei Becker, „In zehn Prüfungen erprobt ...“, 92 f.

<sup>36</sup> Die Tatsache, dass die Verheißung Isaaks in der ergänzten Textfassung erst *nach* der Opferperikope erwähnt wird, ist wohl nicht in einem strengen zeitlichen Sinne zu verstehen: Der Text will aller Wahrscheinlichkeit nicht sagen, dass die Verheißung Isaaks erst im Anschluss an die in letzter Minute verhinderte Opferung Isaaks erfolgt ist. Denn daraus ergäbe sich, dass alle bisher vorliegenden *tabṣīr*-Versionen, für deren Pointe es ja ursprünglich konstitutiv ist, dass sie ein der Opferperikope *vorangehendes* Ereignis schildern, nun zeitlich *hinter* diese rutschen würden: Die *tabṣīr*-Perikope aus Q 11 enthält ja den Namen Isaaks (V. 71), könnte sich bei einem strikt chronologischen Verständnis also nur noch auf die in Q 37:112 angesprochene Verheißung beziehen und nicht auf die in V. 101 (*fa-baššarnāhu bi-ḡulāmin ʿalīm*) erwähnte; und da Q 51:24 ff. und Q 15:49 ff. sprachlich und inhaltlich so eng mit Q 11:69 ff. verbunden sind, dass sie kaum als ein davon verschiedenes Ereignis interpretierbar sind, würde sich ihre Position in der Biographie Abrahams ebenfalls hinter die Opferperikope verschieben. Eine solche Umkehrung des Lebens Abrahams wäre natürlich abwegig. Vermutlich ist die in Q 37:112 erwähnte Isaak-Verheißung deshalb nicht als ein von der in 37:101 beschriebenen und jetzt auf Ismael bezogenen Verheißung unterschiedenes Geschehnis verstanden worden, sondern man ging einfach davon aus, dass Abraham in diesem Zusammenhang eben zwei Nachkommen verheißen worden waren, auch wenn in Q 11:71 nur einer von ihnen, nämlich Isaak, genannt wird. Wie in anderen Fällen, wo man zwischen verschiedenen Korantexten eine inhaltliche Dissonanz entdecken könnte, ist auch hier auf Seiten der Hörer eher mit einer instinktiven Harmonisierung zu rechnen.

Träger des Abrahamssegens. Möglicherweise enthält der Abschnitt noch eine weitere, ebenfalls auf das Judentum gemünzte Inversion: Vor dem Hintergrund der jüdischen Vorstellung, dass der Jerusalemer Tempel am Ort von Abrahams Opfer errichtet ist, könnte der Aufruf *ittahidū min maqāmi ibrahīma muṣallan* (V. 125) ursprünglich die Bedeutung „Nehmt euch den Ort, an dem Abraham stand, als er das Sohnesopfer vollziehen wollte, zum Gebetsort!“ gehabt haben.<sup>37</sup> Selbst wenn man bereits aus Q 37:102 eine Lokalisierung des Sohnesopfers in Mekka herausliest, so wird dieser Gedanke doch erst in medinensischer Zeit wirklich bedeutsam, insofern er nämlich Mekka als arabisches Pendant des Tempels von Jerusalem erscheinen lässt. Einen Jerusalem-Bezug legt im Übrigen auch der diesem Aufruf unmittelbar vorausgehende Teil von V. 125 („Und als wir das Haus zu einer Stätte der Einkehr für die Menschen und zu einem Ort der Sicherheit machten!“) nahe, in dem man mit Josef Rivlin eine Anspielung auf Jesaja 56:7 – „denn mein Haus (*bētī*) wird ein Haus des Gebets für alle Völker genannt“ – erblicken kann.<sup>38</sup>

Vor allem Q 2:124 lässt sich also in den Kontext der Auseinandersetzung mit den medinensischen Juden stellen. Ab V. 125 steht gleichwohl der Bezug auf die Mekkaner im Vordergrund. So zitiert Abrahams Fürbitte in V. 126 Teile von Q 14:35.37, die eindeutig auf Mekka zielen: *iğ'al hādā baladan āminan wa-rzuq ahlahū mina t-tamarāt*. Und auch das gegenüber Q 14 zusätzliche *man āmana minhum bi-llāhi wa-l-yaumi l-āhiri* lässt eher an die heidnischen Mekkaner denken, deren Unglaube ja – im Gegensatz zu den koranischen Juden und Christen – wesentlich in der Leugnung des Jüngsten Gerichts besteht. Tatsächlich ergibt dies einen guten Sinn. Nach der *hiğra* und mit der beginnenden bzw. sich abzeichnenden militärischen Auseinandersetzung mit Mekka wurde der versöhnliche (Q 14:36: *wa-man 'ašānī fa-innaka ġafūrun raḥīm*) und hoffnungsvolle (Q 14:37: *la'allahum yaškurūn*) Tonfall von Q 14 durch eine nachdrücklichere Abgrenzung zwischen Gläubigen und Ungläubigen ersetzt, die sich ja jetzt als zwei separate politische Gemeinschaften gegenüberstanden. Dies bringt die abschließende, nicht mehr von Gott ergänzte oder korrigierte Fürbitte Abrahams und Ismaels – *iğ'alnā muslimaini laka wa-min durrīyatnā ummatan muslimatan laka wa-arinā manāsikana wa-tub 'alainā ...* (Q 2:128) – noch einmal zum Ausdruck: Gegenstand der göttlichen Fürsorge und Barmherzigkeit sind nicht mehr Abrahams Nachkommen als solche, sondern nur noch die ‚Muslime‘ unter ihnen. Während also die Zurückweisung von Abrahams

37 Die islamische Tradition identifiziert den *maqām ibrahīm* mit einem Stein in der Nähe der nordöstlichen Ecke der Ka'ba, auf dem Abraham angeblich gestanden haben soll, während er die Ka'ba erbaute (s. Kister, „Maqām Ibrāhīm“). Diese Tradition erscheint mir vor allem deshalb als eine spätere exegetische Spekulation, weil Gottes Aufruf in Q 2:125, der einer Weihung des mekkanischen *ḥaram* gleichkommt, vor der Errichtung der Ka'ba steht. Der *maqām ibrahīm* muss also einen Ort meinen, der bereits vor der Erbauung der Ka'ba als „Standplatz Abrahams“ bezeichnet werden konnte. Angesichts des Zusammenhangs von Q 2:124 ff. mit der Opferperikope scheint mir deshalb der Bezug auf den Ort des Sohnesopfers am wahrscheinlichsten.

38 Rivlin, *Gesetz*, 25, Anm. 1; vgl. *BEQ*, 444.

Nachfrage in V. 124 die medinensischen Juden intendiert, zielt die Einschränkung der Fürbitte aus Q 14 in Q 2:126 auf die Mekkaner. Der Abschnitt Q 2:124 ff. stellt also in zweifacher Hinsicht eine durch veränderte Umstände motivierte Relektüre vorliegender Korantexte dar: Einerseits erweitert er die Opferperikope aus Q 37 um eine explizite Absage an die *z'kūt-abōt*-Vorstellung (verbunden mit einer die Abgrenzung verschärfenden Substitution von Ismael und Mekka für Isaak und Jerusalem), andererseits revidiert er den gegenüber den Mekkanern allzu versöhnlichen Ton von Q 14:35 ff. Indem Q 2:124 ff. so Q 37:102 ff. mit Q 14:35 ff. verknüpft, artikuliert der Abschnitt die doppelte Frontstellung der medinensischen Gemeinde gegen Heidentum und Judentum.

Die durch die *hiğra* verschärfte Gegnerschaft gegen die Mekkaner erforderte übrigens nicht nur eine Revision der Fürbitte Abrahams für seine Nachkommen, sondern auch derjenigen für seinen Vater (Q 19:47, Q 26:86 und Q 14:41). Q 9:114 stellt sie als innerlich gleichgültige Ableistung eines gegebenen Versprechens dar („Abraham bat für seinen Vater um Vergebung nur wegen eines Versprechens, das er ihm gegeben hatte. Als ihm dann klar wurde, dass er Gottes Feind war, sagte er sich von ihm los“), während Q 60:4 eine Art Unwirksamkeitsklausel anfügt („Ich bitte gewiss für dich um Vergebung. Gegen Gott vermag ich für dich nichts“).<sup>39</sup> Im selben Zug wird auch Abrahams Lossagung von seinem Volk radikalisiert. Während er sich in Q 43:26 nur von der religiösen Praxis seiner Landsleute distanziert (*innanī barā'un mim mā ta'budūn*, „ich habe nichts zu tun mit dem, dem ihr dient“), heißt es in dem medinensischen Vers Q 60:4, Abraham „und die, die mit ihm waren“, hätten zu ihrem Volk gesagt: „Wir haben nichts zu tun mit euch“ (*innā bura'āu minkum*). Abrahams Lossagung wird hier kollektiviert, indem Abraham eine Gruppe von Helfern zur Seite gestellt werden („wir haben nichts zu tun mit euch“); mit dem sicherlich medinensischen Vers Q 29:26 („Da glaubte ihm Lot und sagte: ‚Ich vollziehe die *hiğra* zu meinem Herrn!‘“) wird diese Kollektivierung auch in eine spätmekkanische Schilderung der Streitszene eingetragen.<sup>40</sup> Zugleich wird Abrahams Lossagung verallgemeinert („wir haben nichts zu tun mit euch“): Sie betrifft nicht mehr nur den Kult seines Volkes, sondern jede Form des Zusammenlebens. Während die koranische Gemeinde in Mekka noch in einer Situation des inneren Exils lebte, in der sich religiöses Bekenntnis und politische Zugehörigkeit gegenüberstanden, bilden religiöser Bruch und politische Separierung in Medina eine unhinterfragbare Einheit. Konsequenterweise geht deshalb die Androhung von Gewalt auch

39 Zu Q 60:4 und Q 9:114 s. *KU*, 42; Beck, „Abraham“, 118 f. – Ähnlich wie Abrahams Fürbitte für seinen ungläubigen Vater stellt auch die Erzählung von Noahs ungläubigem Sohn (Q 11:40–48) dar, wie sich ein göttlicher Warner trotz des Unglaubens seiner Verwandten und Landsleute diesen weiterhin verbunden fühlt; Noah wird darüber sogar von Gott getadelt (Q 11:46). Auch Abrahams Fürbitte für das Volk Lots, die ihm ebenfalls eine göttliche Rüge einträgt (Q 11:76), gehört in diesen Zusammenhang. S. hierzu Newby, „The Drowned Son“; Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers*, 98 ff.

40 Eine ähnliche Retrojektion der mit der *hiğra* zusammenhängenden Entwicklungen liegt in Q 3:52 vor, wo die Jünger Jesu als *ansār* bezeichnet werden.

nicht mehr von den Polytheisten aus, sondern von Abraham und seinen Anhängern (Q 60:4: „Zwischen uns ist Feindschaft und Hass für alle Zeiten“).

#### Erweiterung der Mekka-Perikope um Pilgervorschriften (Q 22:26 ff.)

<sup>26</sup> Und als wir Abraham die Stätte des Hauses als Wohnstatt anwiesen: „Geselle mir nichts bei und reinige mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen, die stehen, und die sich verneigen und niederwerfen!

<sup>27</sup> Und ruf unter den Menschen zur Wallfahrt auf, damit sie zu Fuß zu dir kommen, oder auf allerlei mageren Kamelen, die aus lauter tiefen Passwegen daherkommen!

<sup>28</sup> Und sie sollen dabei bezeugen, dass sie allerlei Nutzen davon haben, und an bestimmten Tagen den Namen Gottes über jedem Stück Vieh aussprechen, das er ihnen beschert hat. – Esst davon, und gebt dem Notleidenden und Armen davon zu essen!

<sup>29</sup> Hierauf sollen sie ihre körperliche Verwahrlosung abstellen, ihre Gelübde erfüllen und den Umlauf um das althehrwürdige Haus vollziehen.“

Die dritte Version der Mekka-Perikope ist zu einem Zeitpunkt entstanden, zu dem die Durchführung einer Pilgerfahrt nach Mekka eine reale Möglichkeit geworden war, die Stadt sich jedoch noch nicht in islamischer Hand befand (der unmittelbar vorangehende Vers 25 impliziert, dass die „Ungläubigen“ noch imstande sind, die Anhänger Muḥammads „von der heiligen Kultstätte abzuhalten“).<sup>41</sup> Die Abwesenheit Ismaels in dieser Fassung ist vermutlich damit zu erklären, dass seine Beteiligung bereits in Q 2 mit hinreichender Deutlichkeit festgeschrieben worden ist.<sup>42</sup> Gegenüber Q 2:125 fügt Q 22:26 eine Aufforderung an Abraham ein, er solle Gott „nichts beigeesellen“. Dies ist wohl vor dem Hintergrund der Gefahr eines Rückfalls der medinensischen Pilger in altvertraute Kultpraxen zu sehen: Da die Ka'ba zum Entstehungszeitpunkt dieser Verse noch ein heidnisches Heiligtum war, an dem weiterhin der alte Bilderkult betrieben wurde, ergab sich aus dem Vorhaben einer monotheistischen Durchführung der ḥaġġ die Notwendigkeit, für eine strenge Trennung von heidnischen und koranisch sanktionierten Vollzügen zu sorgen. Eine ähnliche Warnung vor der Teilnahme an heidnischen Praxen enthalten deshalb auch V. 30 (*fa-ġtanibū r-riġsa mina l-autān*) und V. 31. Daneben gibt der Abschnitt noch Anweisungen zu den Reisemodalitäten (V. 27), zur Schlachtung der Opfertiere (V. 28; s. a. V. 33), zum Ablegen des Weihezustandes und zum Umgang um die Ka'ba (V. 29). Ab V. 34 folgen weitere Ausführungen zum Schlachtritus; der historische Rahmen (Anordnungen Gottes an Abraham) wird hier endgültig verlassen.

Q 22:26 f. bietet also eine Ausweitung des zweiten Handlungselements der Mekka-Perikope aus Q 2, nämlich des Reinigungsbefehls (Q 2:125), welche diesen

<sup>41</sup> S. *GQ*, Bd. 1, 214.

<sup>42</sup> Beck zieht aus dem Fehlen Ismaels die Konsequenz, dass die heutige Gestalt von Q 2:124 ff. später als Q 22:26 ff. ist. S. o., Anm. 27.

als heilsgeschichtlichen Rahmen für Anweisungen zum anstehenden Vollzug der Pilgerfahrt funktionalisiert. Die wesentliche Intention des Passus ist es, trotz der Identität des Kultortes, an dem Heiden und koranische „Gläubige“ ihre Wallfahrt vollziehen werden, ein Ineinanderübergehen beider Feiern zu minimieren. Auch hier wird somit eine aktuelle Thematik – im vorliegenden Fall handelt es sich tatsächlich um ganz praktische Handlungsorientierung – in Gestalt einer Anknüpfung an einen existierenden Text (Q 2:124 ff. und damit mittelbar auch Q 14:35 ff.) verhandelt. Einmal mehr erweist sich hieran, dass die koranischen Offenbarungen jene Gravitationswirkung, welche das wesentliche Definiens von Kanonizität ausmacht, bereits vor dem Zeitpunkt der endgültigen Textschließung besessen haben müssen.

#### Anhang (1): Textsynopse zur *tabšīr*-Perikope

Q 51	Q 15	Q 11	Q 29
<b>a) Einleitung</b>			
<sup>24</sup> Ist die Geschichte von den geehrten Gästen Abrahams zu dir gekommen?	<sup>51</sup> Berichte ihnen von den Gästen Abrahams!	<sup>69</sup> Unsere Gesandten kamen mit der frohen Botschaft zu Abraham.	<sup>31</sup> Und als unsere Gesandten mit der frohen Botschaft zu Abraham kamen,
<b>b) Ankunft der Gesandten, Furcht Abrahams</b>			
<sup>25</sup> Als sie bei ihm eintraten und sagten: „Friede!“, da sagte er: „Friede, ihr unbekanntem Leuten!“	<sup>52</sup> Als sie bei ihm eintraten und sagten: „Friede!“	Sie sagten: „Friede!“, und er sagte: „Friede!“,	
<sup>26</sup> Er wandte sich um zu seinen Leuten und brachte ein fettes Kalb herbei		und sogleich brachte er ein gebratenes Kalb herbei.	
<sup>27</sup> und setzte es ihnen vor;			
er sagte: „Esst ihr nicht?“		<sup>70</sup> Und als er sah, dass ihre Hände es nicht berührten,	
<sup>28</sup> Und er verspürte Furcht vor ihnen.	da sagte er: „Wir haben Angst vor euch.“	erschieden sie ihm seltsam, und er verspürte Furcht vor ihnen.	
Die beiden sagten: „Fürchte dich nicht!“	<sup>53</sup> Sie sagten: „Hab keine Angst!“	Sie sagten: „Fürchte dich nicht!“	

Q 51	Q 15	Q 11	Q 29
<b>e) Verkündigung von Nachkommen, Zweifel Abrahams und Saras</b> (s. V. 32)	(s. V. 58)	Wir sind zu den Leuten von Lot gesandt.“	
Und sie verkündeten ihm einen klugen Jungen.	Wir verkünden dir einen klugen Jungen.“  <sup>54</sup> Er sagte: „Ihr verkündet mir, obwohl mich das Alter ereilt hat? Was verkündet ihr mir denn da?“ <sup>55</sup> Sie sagten: „Wir verkünden dir die Wahrheit, darum verzage nicht!“ <sup>56</sup> Er sagte: „Wer würde an der Barmherzigkeit seines Herrn verzagen außer denen, die irgehen?“		
<sup>29</sup> Da kam seine Frau mit Geschrei herbei. Und sie schlug sich ins Gesicht		<sup>71</sup> Seine Frau, die dabeistand, lachte. Wir verkündeten ihr Isaak, und nach Isaak Jakob.	
und sagte: „Eine unfruchtbare Alte!“		<sup>72</sup> Sie sagte: „Wehe! Ich soll gebären, wo ich doch eine alte Frau bin, und der da, mein Mann, ist ein Greis? Das ist eine erstaunliche Sache!“	
<sup>30</sup> Sie sagten: „So hat es dein Herr gesagt. Er ist der Weise und		<sup>73</sup> Sie sagten: „Stauust du über die Entscheidung Gottes?“	

Q 51	Q 15	Q 11	Q 29
Wissende.“		Die Barmherzigkeit Gottes und seine Segnungen mögen auf euch ruhen, ihr Leute des Hauses! Er ist des Lobes und des Preises würdig!“	
<b>d) Ankündigung der Bestrafung des Volkes Lots, Fürbitte Abrahams</b>			
<sup>31</sup> Abraham sagte: „Was ist euer Geschäft, ihr Gesandten?“	<sup>57</sup> Und er sagte: „Was ist euer Geschäft, ihr Gesandten?“	(vgl. V. 70)	sagten sie: „Wir werden die Einwohner dieser Stadt zugrunde gehen lassen. Sie haben gefrevelt.“ (vgl. V. 34)
<sup>32</sup> Sie sagten: „Wir sind zu einem Volk gesandt, das sündigt	<sup>58</sup> Sie sagten: „Wir sind zu einem Volk gesandt, das sündigt,	(vgl. V. 82)	(vgl. V. 34)
<sup>33</sup> damit wir Steine aus Lehm über sie senden, <sup>34</sup> bei deinem Herrn für diejenigen gezeichnet, die nicht Maß halten.“ [...]		(vgl. V. 83)	
<sup>37</sup> Und wir ließen in ihr ein Zeichen zurück für diejenigen, welche die schmerzhaftige Strafe fürchten.	(vgl. V. 75)	<sup>74</sup> Und als der Schrecken von Abraham gewichen und die frohe Botschaft zu ihm gekommen war, da begann er, mit uns über die Leute von Lot zu streiten. <sup>75</sup> Abraham war mild, empfindsam und reumütig.	(vgl. V. 35)
			<sup>32</sup> Er sagte: „Aber Lot befindet sich in ihr!“

Q 51

Q 15

<sup>59</sup> außer der Familie Lots. Sie werden wir allesamt erretten, <sup>60</sup> mit Ausnahme seiner Frau. Wir haben es so bestimmt. Sie gehört zu denen, die zurückbleiben werden.“

Q 11

<sup>76</sup> „Abraham, lass davon ab! Die Entscheidung deines Herrn ist ergangen, und eine unabwendbare Strafe wird über sie kommen.“

Q 29

Sie sagten: „Wir wissen sehr wohl, wer sich in ihr befindet.

Wir werden ihn und seine Familie gewiss erretten, mit Ausnahme seiner Frau. Sie gehört zu denen, die zurückbleiben werden.“

## Anhang (2): Textsynopse zur Mekka-Perikope

Q 14

a) Segen, Fürbitte Abrahams für seine Nachkommen

Q 2

(setzt Q 37:102–111 fort)  
<sup>124</sup> Und als Abraham von seinem Herrn mit Worten auf die Probe gestellt wurde und er sie erfüllte, da sagte Gott: „Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen.“ Abraham sagte: „Auch Leute aus meiner Nachkommenschaft!“ Gott sagte: „Mein Bund erstreckt sich nicht auf die Frevler.“

Q 22

b) Weihung des Temenos, Kultanweisungen, Fürbitte Abrahams für die Mekkaner

<sup>125</sup> Und als wir das Haus zu einer Stätte der Einkehr für die Menschen und zu einem Ort der Sicherheit machten! „Nehmt euch den Standplatz Abrahams zur Gebetsstätte!“ Und wir verpflichteten Abraham und Ismael: „Reinigt mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen und für die, die sich dem Gottesdienst widmen, und für die, die sich verneigen und niederwerfen!“

<sup>26</sup> Und als wir Abraham die Stätte des Hauses als Wohnstatt anwiesen: „Geselle mir nichts bei

und reinige mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen, die stehen, und die sich verneigen und niederwerfen!

<sup>27</sup> Und ruf unter den Menschen zur Wallfahrt auf, damit sie zu Fuß zu dir kommen, oder auf allerlei mageren Kamelen, die aus lauter tiefen Passwegen daherkommen!

<sup>28</sup> Und sie sollen dabei bezeugen, dass sie allerlei Nutzen davon haben, und an bestimmten Tagen den Namen Gottes über jedem Stück Vieh aussprechen, das er ihnen

Q 14

<sup>35</sup> Und als Abraham sagte:  
„Herr! Mach diese Ortschaft  
sicher! Und lass mich und  
meine Söhne den Götzen-  
dienst meiden!

<sup>36</sup> Herr! Sie haben viele von  
den Menschen irreführt.  
Wenn nun einer mir folgt,  
gehört er zu mir. Und wenn  
sich einer mir widersetzt –  
nun, du bist vergebungsbereit  
und barmherzig!

<sup>37</sup> Herr! Ich habe Leute aus  
meiner Nachkommenschaft in  
einem Tal, in dem kein Ge-  
treide wächst, bei deinem  
geheiligten Haus Wohnung  
nehmen lassen, Herr, damit sie  
das Gebet verrichten. Mach,  
dass die Herzen der Menschen  
sich ihnen zuneigen  
und beschere ihnen Früchte,  
auf dass sie dir dankbar seien.

Q 2

<sup>126</sup> Und als Abraham sagte:  
„Herr! Mach dies zu einer  
sicheren Ortschaft

und beschere ihren Einwoh-  
nern Früchte –  
denen von ihnen, die an Gott  
und den jüngsten Tag glau-  
ben!“ da sagte Gott: „Wer  
aber ungläubig ist, dem ge-  
währe ich ein wenig Genuss.  
Hierauf zwingen sie ihn in die  
Strafe des Höllenfeuers –  
welch ein schlimmes Ende!“

Q 22

beschert hat. – Esst davon,  
und gebt dem Notleidenden  
und Armen davon zu essen!  
<sup>29</sup> Hierauf sollen sie ihre  
körperliche Verwahrlosung  
abstellen, ihre Gelübde erfül-  
len und den Umlauf um das  
althehrwürdige Haus vollzie-  
hen.“

[...]

Q 14

<sup>38</sup> Herr! Du weißt, was wir  
verbergen und was wir be-  
kanntmachen. Vor Gott ist  
nichts auf Erden oder im  
Himmel verborgen.

<sup>39</sup> Lob sei Gott, der mir trotz  
meines hohen Alters Ismael  
und Isaak geschenkt hat –  
mein Herr erhört das Gebet.

<sup>40</sup> Herr! Mach, dass ich das  
Gebet verrichte, und Leute aus  
meiner Nachkommenschaft,  
Herr, und nimm mein Gebet  
an!

<sup>41</sup> Herr! Vergib mir und mei-  
nen Eltern und den Gläubigen  
am Tag, da abgerechnet  
wird!“

#### c) Errichtung der Ka'ba

Q 2

<sup>127</sup> Und als Abraham dabei  
war, die Grundmauern vom  
Haus aufzuführen, er und  
Ismael: „Herr, nimm von uns  
an! Du bist der, der alles hört  
und weiß.

<sup>128</sup> Und mach, Herr, dass wir  
dir ergeben sind, und mach  
Leute aus unserer Nachkom-  
menschaft zu einer dir ergebe-  
nen Gemeinde! Und zeig uns  
unsere Riten! Und wende dich  
uns wieder zu! Du bist ja der  
Gnädige und Barmherzige.

<sup>129</sup> Und lass, Herr, unter ihnen,  
einen Gesandten aus ihren  
eigenen Reihen auftreten, der  
ihnen deine Zeichen vorträgt,  
sie die Schrift und die Weis-  
heit lehrt, und sie läutert! Du  
bist der Mächtige und Weise.“

Q 22

## 7 Schlussbetrachtung:

### Interpretative Fortschreibung in Mekka und Medina

#### **Interpretative Fortschreibung in narrativen Passagen: Ein formkritischer Überblick**

Der erste Teil der vorliegenden Studie hat exemplarisch zu belegen versucht, dass bereits innerhalb des koranischen Textkorpus eine interpretative Auseinandersetzung mit vorliegenden Textstücken nachweisbar ist und die koranischen Verkündigungen insofern bereits während ihres über zwei Jahrzehnte umfassenden Entstehungsprozesses als Kanon fungiert haben. Dabei wurden in erster Linie interpretative Rückbezüge in koranischen Erzählstoffen (vor allem die Abraham-Erzählungen und der in Kapitel 4 interpretierte Adam-Iblis-Komplex) untersucht,<sup>1</sup> bei denen sich drei Grundgestalten abzeichnen:

(1) *Amplifikationen* wie etwa die Ausgestaltung des hymnischen Verspaars Q 55:14.15 zur Erzählung von Iblis' Auflehnung gegen Gott, oder der Ausbau von Q 28:57 und Q 29:67 (Gott als Schutzherr des mekkanischen *haram*) zur Mekka-Perikope in Q 14:35 ff.

(2) *Rahmungen*, z. B. die Erweiterung der *tabšīr*-Perikope aus Q 51:24 ff. durch eine biographische Vor- und Nachgeschichte (Abrahams Streit mit seinem Vater und die Opferperikope) in Q 37:83 ff., oder die in Q 2:30 ff. erzählte Vorgeschichte der Iblis-Erzählung.

(3) *Interpositionen*, d. h. die Ergänzung einer vorliegenden Erzählung um zusätzliche Details oder Binnenepisoden, z. B. die Einschaltung einer zweifelnden Nachfrage Abrahams in die *tabšīr*-Episode in Q 15:49 ff., oder die in Q 22:27 ff. vorgenommene Integration von Pilgervorschriften im Anschluss an den aus Q 2:125 bekannten Reinhaltungsbefehl Gottes an Abraham.

Die Rückbezüglichkeit späterer Korantexte auf frühere kann dabei entweder durch Zitate signalisiert werden, die häufig *pars pro toto* für einen ganzen Abschnitt stehen (vgl. das Fast-Zitat von Q 51:28 in Q 37:101, welches die *tabšīr*-Perikope aus Q 51 vertritt, oder das aus Q 14:35 und Q 14:37 kombinierte Zitat in Q 2:126, welches den gesamten Passus Q 14:35–41 vertritt). Sie kann sich aber auch bereits aus dem Sachzusammenhang eines späteren mit einem früheren Text ergeben, wie dies etwa bei Q 2:30 ff. im Verhältnis zu den vorliegenden Adam-Iblis-Erzählungen der Fall ist; solche sachlichen Zusammenhänge werden oft durch eine an den früheren

<sup>1</sup> In zwei Fällen (Q 55:14.15 einerseits, Q 28:57 und Q 29:67 andererseits) war allerdings der Ausgangspunkt der Fortschreibung selbst kein narrativer Text, sondern wurde lediglich nachträglich zu einer Erzählung ausgebaut. Bei den nachträglichen Einschränkungen von Abrahams Fürbitte für seinen Vater in medinensischen Suren (z. B. Q 60:4) handelt es sich umgekehrt um nicht-narrative Rückbezüge auf narrative Texte.

Text angelehnte Diktion verstärkt (vgl. etwa den Q 15:28 und Q 38:71 nachempfundenen Beginn von Q 2:30 *wa-id qāla rabbuka li-l-malā'ika*).

Interpretative Rückbezüge nicht-narrativer Art sind schwieriger zu identifizieren, da sie in keinen übergreifenden Erzählkontext eingebettet sind; eine aufmerksame, durch das Phänomen interpretativer Fortschreibung bei narrativen Stoffen sensibilisierte Koranlektüre dürfte hier weitaus mehr Fälle ans Licht bringen, als man vielleicht zunächst erwarten würde. Ein einschlägiges Beispiel stellt etwa die Identifikation des bereits in mekkanischer Zeit als Offenbarungsmittler geltenden *rūḥ al-quḍus* (vgl. 16:102: *qul nazzalahū rūḥu l-quḍusi min rabbika bi-l-ḥaqqi li-yuṭabbita llaḍīna āmanū wa-hudan wa-buṣṣan li-l-muslimīna*) mit Gabriel dar, die in Q 2:97 festgeschrieben wird (*qul man kāna 'aduwwan li-ḡibrīla fa-innahū nazzalahū 'alā qalbika bi-idni llāhi muṣaddiqan li-mā baina yadaihi wa-hudan wa-buṣṣan li-l-mu'minīna*).<sup>2</sup> Eine umfassende Inventarisierung der verschiedenen Arten solcher nicht-narrativen Rückbezüge böte Stoff genug für eine eigene Studie. Um jedoch zumindest die allgemeine Behauptung zu plausibilisieren, dass das Phänomen interpretativer Rückbezüglichkeit keineswegs auf das koranische Erzählgut beschränkt ist, soll im nächsten Abschnitt zumindest ein entsprechender Fall relativ ausführlich vorgestellt werden. Da dieser aus frühmekkanischer Zeit stammt, belegt er zudem, wie früh derartige Fortschreibungsprozesse im Koran beobachtbar sind.

#### Q 70:1–7 als Beispiel für die Fortschreibung nicht-narrativer Passagen

Das erste Gesätz von Sure 70 lautet folgendermaßen:

<sup>1</sup> *sa'ala sā'ilun bi-'aḍābin wāqī'*

<sup>2</sup> *li-l-kāfirīna laisa lahū dāfi'*

<sup>3</sup> *mina llāhi dī l-ma'ariḡ*

<sup>4</sup> *ta'ruḡu l-malā'ikatu wa-r-rūḡu ilaihi fi yaumin kāna miqdāruhū ḥamsīna alfa sanah*

<sup>5</sup> *fa-ṣbir ṣabran ḡamīlā*

<sup>6</sup> *innahum yaraunahū ba'īdā*

<sup>7</sup> *wa-narāhu qarībā*

<sup>1</sup> Jemand fragt nach der Strafe, die hereinbrechen wird –

<sup>2</sup> und die nichts von den Ungläubigen abwenden kann –

<sup>3</sup> von Gott, dem Herrn der Stufenleiter,

<sup>4</sup> zu dem die Engel und der Geist emporsteigen an einem Tag, dessen Dauer fünfzigtausend Jahre ist.

<sup>5</sup> So gedulde dich einstweilen –

<sup>6</sup> sie sehen sie in der Ferne,

<sup>7</sup> wir aber sehen sie schon nahe!

Die Sure setzt mit einer Anspielung auf eine polemische Rückfrage nach der „hereinbrechenden Strafe“ ein. Dabei macht es die Bezugnahme auf eine an den Verkünder gerichtete Frage wahrscheinlich, dass sich der Text in eine von früheren Korantexten ausgelöste Debatte einschaltet. Nöldeke und Schwally verweisen auf die Anfangsverse von Q 56: „Vielleicht fragte ein Ungläubiger Muhammed spöttisch um Aufklärung über jene Verse, und erhielt nun in dieser Offenbarung eine

<sup>2</sup> Vgl. Welch, „Muhammad's Understanding“, 28 f.

donnernde Antwort.“<sup>3</sup> Tatsächlich stehen in 56:1.2 dreimal Formen des auch in 70:1 gebrauchten Verbs *waqa'a*, „eintreten, hereinbrechen“. Doch gehört dieses Verb bereits seit frühmekkanischer Zeit zur gängigen eschatologischen Terminologie des Koran (vgl. neben Q 52 und 56 auch 51:6: *wa-inna d-dīna la-wāqī'*; 69:15: *fa-yauma'idin waqa'ati l-wāqī'a*; und 77:7: *innamā tū'adūna la-wāqī'*), so dass seine Verwendung kaum ausgereicht haben dürfte, spezifische Koranstellen zu evozieren. Plausibler ist deshalb eine Vermutung Richard Bells,<sup>4</sup> der einen Rückbezug auf 52:7.8 (*inna 'aḍāba rabbika la-wāqī' / mā lahū min dāfi'*, „Die Strafe deines Herrn bricht herein; nichts kann sie abwenden“) annimmt. Denn dieser Passus weist neben der Verwendung des Partizips Aktiv von *waqa'a* in Verbindung mit *'aḍāb* (in V. 7) auch eine fast wörtliche Übereinstimmung mit 70:2 (in V. 8) auf; insbesondere das Vorkommen von *wāqī'* und *dāfi'* als Reimworte zweier aufeinanderfolgender Verse stellt eine so markante, im Gegensatz zu dem Verb *waqa'a* nur auf Q 70:1.2 und 52:7.8 beschränkte Übereinstimmung dar, dass sie in der Tat als literarisches Signal intendiert sein dürfte.

Q 70 ist insofern als Komplement zu Sure 52 zu lesen. Die relevanten Verse 7 und 8 stehen dort als Aussage zu einer Schwurserie, in der u. a. der Berg Sinai (V. 1) und das mekkanische Heiligtum (V. 4) genannt werden; ab V. 9 folgen dann zwei eschatologische Szenerien, welche die endzeitliche Erschütterung der Welt und die folgende Bestrafung der „Leugner“ evozieren. Vor diesem Hintergrund dürfte sich die Rückfrage nach Q 52:7.8, auf die zu Beginn von Q 70 angespielt wird, am ehesten auf den konkreten Zeitpunkt des in Sure 52 (und natürlich in zahlreichen anderen Koranstellen) angedrohten Jüngsten Tags bezogen haben; eine ähnliche Frage nach dem Zeitpunkt der „Stunde“ wird auch in Q 79:42 („Sie fragen dich nach der Stunde, wann sie eintreffen wird“) referiert. Die „hereinbrechende Strafe“ des Einleitungsverses geht, wie V. 3 deutlich macht, „von Gott, dem Herrn der Stufenleiter“ (*mina llāhi dī l-ma'ariḡ*) aus. Dabei knüpft die Präposition *min* direkt an den *'aḍāb wāqī'* aus V. 1 an; V. 2 (*li-l-kāfirīna laisa lahū dāfi'*) ist eine Parenthese, die gemeinsam mit der Wendung *'aḍāb wāqī'* dazu dient, den Bezug auf den im Hintergrund der Debatte stehenden Passus 52:7.8 zu verdeutlichen. Obwohl das Aufsteigen der Engel zu Gott in V. 4 an das in Genesis 28:10–22 beschriebenen Auf- und Absteigen der Engel auf der Jakobsleiter erinnert, dürfte das Wort *ma'ariḡ* in V. 3 ursprünglich nicht auf das nicht eschatologisch konnotierte Szenario der Jakobsleiter verwiesen haben. Denn der mit 30 Silben überlange V. 4 ist, wie bereits Nöldeke und Schwally erkannt haben, ein sekundäres Interpretament,<sup>5</sup> so dass der sekundäre V. 4 für die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung der *ma'ariḡ* in V. 3 nicht determinierend ist. Vielmehr ist die Prädikation „Herr der Stufenleiter“ im Einklang mit ihrem Kontext als drohend zu verstehen. Insofern liegt es nahe, bei den *ma'ariḡ* an jene feine Leiter zu denken, auf der laut christlicher Tradition die Gerichteten über einen

<sup>3</sup> *GQ*, Bd. 1, 106.

<sup>4</sup> Bell, *Commentary*, Bd. 2, 421.

<sup>5</sup> *GQ*, Bd. 1, 106.

Abgrund in den Himmel aufsteigen, wobei nur die Guten vor dem Absturz sicher sind.<sup>6</sup>

Lässt man V. 4 als späteren Einschub zunächst außer Betracht, so ergibt sich für das Einleitungsgesetz V. 1–7 ein symmetrischer Aufbau aus zwei auch reimlich voneinander abgesetzten Dreiergruppen. Die erste Versgruppe, V. 1–3, referiert eine polemische Frage nach dem Zeitpunkt der eschatologischen Strafe, während V. 5–7 die Entgegnung liefern: Die Gegner halten den Jüngsten Tag für fern, Gott aber – der sich in V. 7 mit der 1. Person Plural gleichsam direkt in die Debatte einschaltet – weiß, dass er nahe ist. Zwar enthält diese Replik keine präzise zeitliche Vorhersage; dennoch trifft sie eine für den Koran ansonsten eher untypische und insbesondere über den ‚Nukleus‘ 52:7.8 hinausgehende zeitliche Verortung des Gerichtstags, indem dieser als „nahe“ beschrieben wird. Q 70:6.7 ist damit eine der wenigen Koranstellen, die zu belegen scheinen, dass sich die frühmekkanische Anschubphase der koranischen Verkündigung aus einer realen Naherwartung speiste (vgl. noch Q 54:1: „Die Stunde ist nahegerückt und der Mond hat sich gespalten“); für die Eschatologie mittel- und spätmekkanischer sowie medinensischer Texte ist im Gegensatz dazu in erster Linie die jederzeit gegebene *Möglichkeit* eines innergeschichtlichen oder endzeitlichen göttlichen Strafgerichts zentral, dessen fundamentale Relevanz für den Menschen sich nicht an der Kürze oder Länge der noch verbleibenden Zeitspanne bemisst.

In Q 70:1–7 wird also eine frühere Gerichtsankündigung, die Gegenstand polemischer Rückfragen geworden war, aufgegriffen und im Sinne einer eschatologischen Naherwartung zugespitzt; wie auch bei der Fortschreibung narrativer Passagen beobachtet werden konnte, wird der gezielte Rekurs auf einen früheren Text dabei vor allem durch Zitierung charakteristischer Ausdrucksmerkmale desselben signalisiert. Übrigens veranschaulicht die explizite Bezugnahme auf eine an den Verkünder gerichtete Frage in V. 1, dass als lebensweltlicher Hintergrund der im koranischen Korpus erkennbaren literarischen Fortschreibungsprozesse reale Debatten zwischen Verkünder und Hörerschaft anzunehmen sind: Spätere Korantexte reinterpretieren und ergänzen frühere, weil die koranischen Verkündigungen insgesamt von einer in Anhänger und Gegner geteilten Hörerschaft kontrovers debattiert wurden – koranische Fortschreibungsvorgänge sind damit auf eine ganz unmittelbare Weise in ein reales Kommunikationsgeschehen eingebettet, die in der Hebräischen Bibel keine Entsprechung hat.

#### Fortschreibung durch Einschübe

Bereits im vierten Kapitel war darauf hingewiesen worden, dass koranische Fortschreibungsprozesse nicht nur in Gestalt von Rückbezügen innerhalb formal eigenständiger Texteinheiten auftreten, sondern auch in Form von Einschüben und Zusätzen. Wie im letzten Abschnitt deutlich geworden ist, bietet Q 70:1–7 auch hierfür ein gutes Beispiel. Denn das Q 52:7.8 kommentierende Einleitungsgesetz der Sure

<sup>6</sup> Diese Deutungsidee verdanke ich Angelika Neuwirth.

ist seinerseits Gegenstand einer Fortschreibung geworden, die jetzt allerdings nicht in Gestalt eines Rückbezugs, sondern eines Einschubs geschieht: V. 4, der die Gottesbezeichnung „Herr der Stufenleiter“ durch ein letztlich auf die biblische Jakobsleiter rekurrerendes kosmisches Bild erläutert, wendet das ursprünglich bedrohlich konnotierte Gesätz ins Feierliche und insofern ins Positive – anstelle einer Androhung eschatologischer Strafe steht nun das Bild einer geordneten kosmischen Prozession hin zu Gott. Zusammen mit dem wohl ebenfalls sekundären Vers 97:4, wo komplementär zum vorliegenden Vers nicht vom *Aufstieg*, sondern von einem *Herabsteigen* der Engel die Rede ist, ergibt Q 70:4 die Vorstellung von einem durch Engel in Gang gehaltenen Kommunikationszirkel zwischen Himmel und Erde, der Gott trotz seiner majestätischen Unnahbarkeit eng mit allem irdischen Geschehen verknüpft. Dabei wird der Aspekt der göttlichen Transzendenz durch das zweite Kolon von 70:4 noch zusätzlich unterstrichen: Die mit 50.000 Jahren angegebene Dauer der zwischen Himmel und Erde zurückzulegenden Wegstrecke sprengt alles menschliche Fassungsvermögen, reduziert sich aber in der Perspektive Gottes auf einen einzigen Tag. Wie in Psalm 90:4 (כִּי אֶלֶף שָׁנִים בְּעֵינֶיךָ כִּי יוֹם אֶחָד בְּעֵינֵי יְיָ וְאַשְׁמֹרֶתֶךָ בְּלַיְלָה, „Denn tausend Jahre sind für dich wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht“) wird so in Form einer Zeitliches mit Zeitlichem kontrastierenden Hyperbole die prinzipielle Überzeitlichkeit Gottes ausgesagt.<sup>7</sup> Das Eröffnungsgesetz von Q 70 bezeugt damit in seiner Endgestalt zwei sich überlagernde Fortschreibungsprozesse, die in besonderer Weise die intratextuelle Dichte des koranischen Korpus vor Augen führen.

Spätere Zusätze kommen, wie Q 70:4 und 97:4 illustrieren, bereits in mekkanischer Zeit vor, sind jedoch in besonderer Weise für die medinensische Periode der Korangese charakteristisch.<sup>8</sup> Die mekkanischen Koransuren sind als Texte inten-

<sup>7</sup> Auf psalmische Parallelen zu dem auch in Q 22:47 und 97:3 verwendeten Topos verweist etwa BEQ, 449 und 455 (mit weiteren Literaturangaben).

<sup>8</sup> Nagel, *Medinensische Einschübe* versucht eine umfassende Bestandsaufnahme medinensischer Zusätze in mekkanischen Suren, doch besteht diese *de facto* in einer nachträglichen Rationalisierung vorgegebener exegetischer Traditionen, die weder traditionskritisch noch anhand textimmanenter Stilmerkmale systematisch gegengeprüft werden. Eine methodisch disziplinierte Bearbeitung koranischer Einschübe hätte m. E. von einem festen Katalog von Kriterien auszugehen, die den sekundären Charakter einer gegebenen Passage nahelegen. Dabei wären vor allem die folgenden sechs Parameter zu beachten: 1) übermäßige Verlänge; 2) Terminologie, die sonst nur für spätere Korantexte bezeugt ist; 3) die Möglichkeit, den betreffenden Passus aus dem Text herauszuheben, ohne eine Lücke zu erzeugen; 4) der Passus stört Struktur und Gedankenführung des Textes; 5) eine Ähnlichkeit der betreffenden Stelle mit anderen Passagen, die ebenfalls Einschübe sind; 6) das Vorhandensein eines Motivs für eine sekundäre Texterweiterung (etwa die Notwendigkeit einer Harmonisierung der Stelle mit späteren Verkündigungen). Für sich genommen ergibt keines dieser Kriterien ein unwiderlegliches Argument für eine Einschubhypothese; sofern jedoch mehrere der obigen Merkmale zusammentreffen, ist zumindest wahrscheinlich, dass der betreffende Abschnitt in der Tat sekundär ist. Wie bei der relativen Datierung von Korantexten sollte also auch bei der Identifikation von Einschüben mit einer Kumulation unterschiedlicher Parameter gearbeitet werden.

diert, die bei einer einzigen – wahrscheinlich liturgisch geprägten – Gelegenheit in Gänze vorgetragen werden konnten, weshalb einer Erweiterung vorliegender Texte Grenzen gesetzt waren: Einschübe konnten allenfalls für kürzere glossenartige Erläuterungen oder Qualifikationen (vgl. die an frühe Koransuren wie Q 84, Q 95 und Q 103 angehängten *illā*-Einschränkungen) verwendet werden, wohingegen längere narrative Erweiterungen in Gestalt eigenständiger Texteinheiten vorgenommen wurden.<sup>9</sup> Allerdings weist zumindest ein mekkanischer Text, nämlich Q 85, mehrere aufeinander aufbauende und im Verhältnis zur Gesamtlänge des Textes (insgesamt 22 Verse) sehr umfangreiche Einschübe auf, nämlich die heutigen Verse 7–11, die wohl in insgesamt drei Erweiterungsschritten in die Sure aufgenommen wurden.<sup>10</sup> Auf der Grundlage des gegenwärtigen Forschungsstandes scheint Q 85 in dieser Hinsicht jedoch eine bemerkenswerte Ausnahme darzustellen.

In Medina verlieren die Korantexte dann offenbar ihre Funktion als liturgische Rezitationen: Es entstehen jetzt sekundär aus vorliegenden Texteinheiten komplizierte Langsuren, die wohl nicht mehr im Rahmen einer einzigen Lesung vorgetragen worden sind. Damit werden prinzipiell auch längere Einschübe möglich. Auch weiterhin greifen die Korantexte jedoch auf die inzwischen fest etablierte Praxis einer Fortschreibung durch Rückbezüge zurück: Die in Kapitel 4 behandelte medinensische Adam-Erzählung aus Q 2 etwa wurde ja nicht in einen der früheren Adam-Texte interpoliert. Solche nicht-interpolativen Ergänzungen und Umdeutungen nehmen in Medina allerdings eine andere Gestalt an als in Mekka: Sie erscheinen jetzt eher in Form kurzer Reminiszenzen und expliziter Kommentare (vgl. Q 60:4, wo an Abrahams Fürbitte für seinen Vater eine Art ‚Unwirksamkeitsklausel‘ angefügt wird<sup>11</sup>), während zuvor eine zumindest summarische Vergegenwärtigung des gesamten Handlungszusammenhangs die Regel war. Diese Veränderung wurzelt sicher darin, dass in den medinensischen Texten kein eigenständiger und vorrangig narrativ genutzter Surenteil mehr zur Verfügung steht, der eine zumindest summarische Neudarstellung des gesamten Handlungsganges nahe legte. Wirklich erzählende Passagen sind deshalb in Medina selten; sie treten vor allem dort auf, wo es um die Einführung neuer, bisher noch gar nicht koranisch behandelter Episoden geht (in Q 2 das ‚Vorspiel‘ der Erschaffung Adams und die Errichtung der Ka‘ba durch Abraham und Ismael).

#### Zur fortdauernden Kanonizität der mekkanischen Texte in Medina

Kanonische Fortschreibung bedeutet, dass vorliegende Texte über ihre erstmalige Verkündigung hinaus zum Gegenstand von Verstehensbemühungen gemacht oder

9 S. o. den Abschnitt „Der Kanonische Prozess als Wachstum um einen Nukleus“ in Kapitel 4.

10 Zunächst dürfte V. 7 (als Ausdeutung von V. 3) eingefügt sein, dann V. 8.9 (als Erläuterung der in V. 7 erwähnten Repressalien gegen die Gläubigen) und schließlich V. 10.11 (die den impliziten Gegensatz zwischen den Gläubigen aus V. 7 und den sich an ihnen vergreifenden „Leuten des Grabens“ aus V. 4 zu einem symmetrischen Doppelbild ausbauen); zu den verschiedenen Fortschreibungsstadien vgl. SKMS, 223 f.

11 S. o. den Abschnitt „Abraham als Heiligtumsgründer“ im sechsten Kapitel.

als Kristallisationspunkte neuer Diskurse funktionalisiert werden. Auch innerhalb eines insgesamt als kanonisch betrachteten Textbestandes kann es jedoch inerte Teile geben, die nicht oder nicht mehr aufgegriffen werden. Eine solche Entwicklung konstatiert David Marshall für die mekkanischen Strafllegenden, in denen Gott selbst die Bestrafung der Ungläubigen vollzieht, während diese Funktion Marshall zufolge in Medina mehr und mehr auf die Gläubigen übergeht.<sup>12</sup> Marshall erklärt so die Tatsache, dass in Medina keine neuen Versionen der in Mekka so zahlreichen Strafllegenden mehr entstehen:

[W]hen the believer-unbeliever relationship at Medina changes radically, with the outbreak of hostilities, the Meccan punishment-narratives are no longer relevant. They can no longer provide an adequate reflection of the realities of the believer-unbeliever relationship.<sup>13</sup>

Marshall's Diagnose könnte nun nahelegen, dass die mekkanischen Suren aufgrund der veränderten politischen Bedingungen nach der *hiğra* und der damit zusammenhängenden inhaltlichen und formalen Neuausrichtung der koranischen Verkündigungen zumindest teilweise ihren kanonischen Status verloren und innerhalb der koranischen Gemeinde möglicherweise nicht mehr in demselben Maße wie noch vor der *hiğra* präsent gehalten wurden. Tatsächlich wäre eine solche Hypothese jedoch falsch. Dies wird bereits am Phänomen medinensischer Einschübe in mekkanische Suren deutlich: Warum sollte man Texte, die sozusagen *ad acta* gelegt worden waren, noch weiterhin aus- und umdeuten? Selbst im Hinblick auf die koranischen Strafllegenden, die Marshall zufolge in Medina massiv an Relevanz verloren, lässt sich zeigen, dass sie weiterhin einen autoritativen Anknüpfungs- und Bezugspunkt des koranischen Diskurses dargestellt haben. Hierauf deutet die von Marshall selbst vorgenommene Analyse von Sure 8, die er – im Einklang mit der islamischen Exegese – auf die Schlacht von Badr bezieht. Marshall weist dabei nach, dass der Text die Badr-Schlacht als Realisierung des den Mekkanern in früheren Suren angedrohten göttlichen Strafgerichts zu interpretieren sucht und insofern die fortdauernde Relevanz des mekkanischen Strafparadigmas auch für medinensische Verhältnisse sichert. Dies geschieht vor allem dadurch, dass Q 8 systematisch die Terminologie der älteren Strafllegenden aufgreift. Indem der zuvor mit der Rettung der Israeliten assoziierte Begriff *furqān* in Q 8:29.41 auf die Schlacht von Badr angewendet wird, impliziert der Text überdies eine typologische Entsprechung zwischen Badr und dem Exodus. Schließlich stellt Q 8 die Schlacht durchgehend als Akt Gottes dar und assimiliert sie insofern dem mekkanischen Strafparadigma: „Und nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott“, heißt es etwa in V. 17.<sup>14</sup> Marshall's detaillierte Analyse macht wahrscheinlich, dass ein zentrales Anliegen von Q 8 darin besteht, die scheinbare Differenz zwischen dem mekkanischen und medinensischen Strafparadigma zu

12 S. Marshall, *God, Muhammad, and the Unbelievers*, 117 ff.

13 Ebd., 159.

14 S. ebd., 134 ff.

verwischen, um so die anhaltende Richtigkeit und Relevanz der älteren mekkanischen Texte zu sichern; die in ihnen geschilderte Vernichtung der Völker Lots, Noahs, Šāliḥs oder Šu'aibs erscheint im Lichte von Q 8 als Präfiguration des Badr-Sieges. Offenbar wurden die mekkanischen Suren auch nach der *hiğra* weiterhin gemeindlich rezitiert und blieben insofern präsent; eine stillschweigende Ersetzung des mekkanischen Strafparadigmas war deshalb nicht möglich, sondern dieses musste auf irgendeine Weise in Bezug zu den neuen Erfahrungen der Gemeinde in Medina gesetzt werden.

Marshall's These, die mekkanischen Strafliegenden seien in Medina irrelevant geworden, ist also vor dem Hintergrund seiner Analyse von Q 8 zu qualifizieren: Zwar kommen Form und Thematik der Strafliegenden für die Produktion neuer Korantexte außer Gebrauch, doch folgt daraus nicht, dass auch die bereits vorliegenden Strafliegenden ihren kanonischen Status verloren hätten. Vielmehr spricht die Deutung der Badr-Schlacht im Lichte des mekkanischen Strafparadigmas – genau wie die Aktualisierung mekkanischer Texte durch medinensische Einschübe – dafür, dass das Korpus der aus Mekka mitgebrachten Offenbarungen auch in Medina weiterhin als zentraler Bezugspunkt des gemeindlichen Selbstverständnisses fungierte, mit dem neue Erfahrungen der Gemeinde verknüpft wurden.

## Dritter Teil: Die frühe Koranexegese

### 8 Einleitender Quellenüberblick

#### Vorblick

Die zu Beginn des siebten Kapitels entworfene Taxonomie versteht sich als Beitrag zu der einleitend aufgeworfenen Frage nach den literarischen Formen, welche die interpretative Bezugnahme auf einen als kanonisch angesehenen Textbestand *innerhalb des Koran* angenommen hat. Der zweite Teil der Untersuchung soll nun dieselbe Frage auch auf die nachkoranische Exegese anwenden. Als *terminus ad quem* der gegenwärtigen Studie bietet sich der ‚linguistic turn‘ der Koranexegese um 800 an, d. h. die zunehmende Anwendung der sich konstituierenden arabischen Grammatik auf den Koran, wie sie etwa die *Ma'ānī l-Qur'ān*-Werke von al-Farrā' (gest. 822) und al-Aḥfaš al-Ausaḥ (gest. 830) erkennen lassen. Ausgehend vom *Tafsīr Muqātil b. Sulaimān* (s. u.) und unter Heranziehung weiterer Kommentare entwerfe ich zunächst eine Taxonomie der literarischen Grundformen der frühen Koranexegese (neuntes und zehntes Kapitel). Erst auf der Grundlage dieser im Wesentlichen synchronen Bestandsaufnahme des Zustands, den die Koranexegese in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts erreicht hatte, bietet das elfte Kapitel dann eine diachrone Skizze der Entwicklung des frühen *tafsīr*.

Für den im neunten und zehnten Kapitel vorgelegten Überblick über das formale Instrumentarium der frühen Koranexegese ist die Authentizität von Einzeltraditionen bzw. der verwendeten Kommentarwerke insgesamt (also die Frage, ob sie wirklich von den exegetischen Autoritäten stammen, denen sie zugeschrieben werden) zunächst nicht wesentlich; wichtig ist lediglich, dass sich für das vorrangig von mir herangezogene Textmaterial eine schriftliche Fixierung um 770 n. Chr. wahrscheinlich machen lässt, und dass die Möglichkeit substantieller späterer Überarbeitungen – wie sie Wansbrough immer dann annimmt, wenn ein bestimmter Text seinen Vorannahmen über die Entwicklung der Koranexegese nicht gerecht wird<sup>1</sup> – ausgeschlossen werden kann. In den nächsten beiden Abschnitten versuche ich, eine solche chronologische Einordnung für den *Tafsīr Muqātil* und den *Tafsīr Muğāhid* (s. u.) zu begründen. Selbst wenn die Zurückführung bestimmter Einzelglossen auf Muğāhid (gest. 722) deshalb nicht unbeschadet als historisches Faktum akzeptiert werden kann, so vermitteln beide Texte doch einen verlässlichen (wenn auch nicht unbedingt vollständigen) Eindruck von den koranexegetischen *Formen* und *Techni-*

<sup>1</sup> Vgl. exemplarisch QS, 127, 132. S. Versteeghs Kritik an diesem Vorgehen in *Arabic Grammar*, 47.

ken, die in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. in Gebrauch waren. Die Tatsache, dass sich dieser Eindruck mit dem Bild deckt, welches die von aṭ-Ṭabarī (gest. 923) gesammelten frühen exegetischen Traditionen ergeben, rechtfertigt die flankierende Heranziehung auch von aṭ-Ṭabarī's Korankommentar – eine Heranziehung, die wohlgerne ebenfalls nicht am konkreten Inhalt von Einzeltraditionen, sondern an den ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Formen und Techniken interessiert ist.<sup>2</sup>

#### Zur Authentizität der *isnāde*

Der Versuch, eine synchrone Zustandsbeschreibung in ein diachrones Entwicklungsszenario zu übersetzen, würde natürlich an Gewissheit gewinnen, wenn es möglich wäre, den genauen Entstehungszeitpunkt und -ort bestimmter exegetischer Einzeltraditionen zu bestimmen. Mit diesem Desideratum ist die umstrittene Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der Überliefererketten berührt, die etwa aṭ-Ṭabarī in seinem *Ġāmī' al-bayān* jeder von ihm zitierten Einzeltradition voranstellt. Auf ein im Vergleich zu rechtlichen Überlieferungen auffälliges Merkmal derselben haben Heribert Horst und Harris Birkeland hingewiesen: Ein Großteil der von aṭ-Ṭabarī angeführten Überliefererketten endet bereits in der Generation der angeblichen Schüler des „mythischen“ Prophetengefährten 'Abdallāh b. 'Abbās (gest. 687),<sup>3</sup> also bei Exegeten wie Muğāhid b. Ġabr, Qatāda b. Di'āma (gest. 736) oder aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (gest. 723);<sup>4</sup> auf Muḥammad zurückgeführte Interpretamente sind bei aṭ-Ṭabarī eine Ausnahme (wiewohl exegetische Prophetenüberlieferungen natürlich in den verschiedenen *ḥadīṭ*-Sammlungen enthalten sind), und auch Ibn 'Abbās tritt keineswegs so oft als Gewährsmann auf, wie seine Position als „Schutzheliger“ der Koranexegese es erwarten lässt. Hinzu kommt eine weitere Eigentümlichkeit: Während in anderen Bereichen der islamischen Überlieferung die vorgebliche Quelle einer Tradition und der sich aus einer *isnād*-Synopsis ergebende „common link“ häufig auseinanderfallen,<sup>5</sup> stimmen beide in den von aṭ-Ṭabarī angeführten Parallelüberlieferungen (d. h. Überlieferungen derselben Glosse vom selben Urheber über unterschiedliche Überlieferungswege) recht häufig überein: Der angebliche Urheber einer Glosse ist zugleich auch Schnittpunkt verschiedener *isnāde*, von dem aus dann unterschiedliche Überlieferungsstränge abzweigen.<sup>6</sup> Das von

2 Weitere Quellen werden selektiv herangezogen und weiter unten genannt.

3 Vgl. Gilliot, „Portrait ‚mythique‘“.

4 Horst, „Überlieferung“, 306 f.; Birkeland, *Opposition*, 11, 36 f. Vgl. die Zusammenfassung von Horsts Untersuchung bei Berg, *Development*, 66–69.

5 Der Begriff des „common link“ wurde von Schacht, *Origins*, 171–175, eingeführt. Die darauf basierende Methodik der *isnād*-Analyse ist insbesondere von Gauthier Juynboll weiter verfeinert worden, vgl. die exemplarische Demonstration seines Vorgehens in „Some *isnād*-Analytical Methods“.

6 Vgl. exemplarisch die Muğāhid zugeschriebene Äquivalenz *baqiyat allāh* (Q 11:86) = *tā'at allāh* (Ṭab., Nr. 18491 ff.), zu der aṭ-Ṭabarī (in geringfügigen Varianten) sechs Überliefererketten angibt. Zweimal zwei von ihnen haben neben Muğāhid jeweils noch einen weiteren Überlieferer gemeinsam (Laiṭ und Ibn abī Nağīḥ; in der Terminologie Juynbolls würde es sich hierbei um „partial common links“ handeln, s. Juynboll, „Early Islamic Society“, 155), während

Schacht und Juynboll als Datierungsverfahren herangezogene „common link“-Kriterium (je mehr Überlieferungsstränge von einem Überlieferer ausgehen, desto mehr Anspruch auf Historizität hat die Behauptung, er habe die betreffende Tradition tatsächlich verbreitet<sup>7</sup>) deckt sich im exegetischen Bereich also in vielen Fällen mit dem von aṭ-Ṭabarī behaupteten Ursprung.

Die Eigenart exegetischer *isnāde*, häufig nicht hinter ca. 700 AD zurückzugehen, wertet Heribert Horst als Indiz ihrer relativen Verlässlichkeit; im Anschluss an ihn lässt Harris Birkeland die Zuschreibung zumindest solcher Traditionen, die nicht auf Ibn 'Abbās zurückzugehen beanspruchen, vorläufig – d. h. solange keine inhaltlichen Gegengründe wie Anachronismen oder ein polemischer Bezug auf eindeutig spätere Traditionen vorliegen – als authentisch gelten.<sup>8</sup> Für die Authentizität insbesondere des Muğāhid zugeschriebenen Materials spricht auch eine Untersuchung Georg Stauths. Dieser hat vier Überlieferungsstränge der bei aṭ-Ṭabarī zitierten Muğāhid-Traditionen mit der auf Abū 'Alī b. Šādān (gest. 1032) zurückgehenden, eigenständigen Sammlung von Muğāhid-Glossen (im Folgenden als *Tafsīr Muğāhid* bezeichnet<sup>9</sup>) verglichen, deren ersten beide Tradenten (Ibn abī Nağīḥ, st. 748/749, und Warqā', st. 776) auch in einem Teil der Ṭabarī-Überlieferungen auftauchen.<sup>10</sup> Insgesamt konstatiert Stauth eine relativ enge Verwandtschaft des Materials; da die unterschiedlichen Traditionen jedoch eine gewisse Varianz zeigen, welche sich nicht mit den Überschneidungen in den *isnāden* korrelieren lässt,<sup>11</sup> ist eine exakte Rekonstruktion des Urtextes nicht möglich.<sup>12</sup>

die restlichen beiden *isnāde* unabhängig sind (auf Muğāhid folgen hier al-Qāsim b. abī Bazza und Ibn Ġuraiğ).

7 Ähnlich die Formulierung von Juynboll, „Early Islamic Society“, 153.

8 So Horst, „Zur Überlieferung“, 306 f.; Birkeland, *Opposition*, 36 f. (mit der Einschränkung, dass daraus nicht notwendig die Unechtheit der Ibn 'Abbās zugeschriebenen Überlieferungen folgt, nur die Nichtfeststellbarkeit ihrer Echtheit).

9 Neutral in Bezug auf die Echtheitsfrage müsste man wohl vom *Tafsīr Ibn Šādān* sprechen, wie Berg es tut (*Development*, 73 f.).

10 Vgl. die Diagramme bei Berg, *Development*, 74.

11 So stimmen die über Ibn abī Nağīḥ und Warqā' laufenden Traditionen bei aṭ-Ṭabarī und im *Tafsīr Muğāhid* weniger miteinander überein als es zwischen den z. T. über andere Tradenten laufenden Überlieferungen innerhalb des Ṭabarī-Kommentars der Fall ist. Stauth liefert in gewissem Sinne eine *isnād-cum-matn*-Analyse, wie sie Harald Motzki zur Überprüfung der *isnād*-Zuverlässigkeit empfohlen hat (für ein Beispiel dieses Vorgehens s. Motzki, „Collection“, 27 f.), und das Ergebnis fällt zumindest teilweise negativ aus: Gemeinsame Abweichungen im *matn* lassen sich nicht eindeutig mit einem „common link“ in der Überliefererkette korrelieren. Die Divergenzen sind jedoch oft minimal, so dass das negative Ergebnis der *isnād-cum-matn*-Analyse wohl nicht überbewertet werden sollte. Vgl. als Illustration Muğ. 7:2 und Ṭab. 7:2 (Nr. 143222, 14323, 14327): (i) Muğāhid > Ibn abī Nağīḥ > 'Isā > ...: *fa-lā yakun fi šadrika ḥarağun minhu qāla šakkun*; (ii) Muğāhid > Ibn abī Nağīḥ > Šibl > ...: dito; (iii) Muğāhid > Abū Sa'd al-Madanī > 'Abdal'aziz > ...: *qāla šakkun mina l-qur'āni*; (iv) Muğāhid > Ibn abī Nağīḥ > Warqā' > ...: *ya'nī šakkan minhu* (die ersten drei Überlieferungen stammen aus Ṭabarī, die letzte steht im *Tafsīr Muğāhid*). Hier besteht in der Tat zwischen der dritten und vierten Überlieferung, die außer Muğāhid keinen weiteren Tradenten gemeinsam haben, eine größere Nähe als unter den drei Ibn abī Nağīḥ-Überlieferungen: (iii) und (iv) erläutern nicht nur

Tatsächlich ist eine solche Varianz im Rahmen des Bildes, welches Gregor Schoeler von der frühislamischen Überlieferung entworfen hat, nur zu erwarten:

Der Lehrer trug im Kolleg (Samā') sein Wissen (häufiger) nach einer schriftlichen Unterlage oder (seltener) auswendig vor. [...] In verschiedenen Vorträgen bzw. Vorlesungen' über denselben Gegenstand wurde der Stoff oft unterschiedlich dargeboten; und diese unterschiedlichen Darbietungen konnten Ausgangspunkt für verschiedene Rezensionen (Überlieferungen) werden. Die Schüler schrieben entweder im Kolleg mit oder stellten später (wenn sie das Werk weiterüberliefern wollten) aus dem Kopf oder nach einer fremden Vorlage wiederum schriftliche Exemplare her, wobei die so entstandenen Versionen z. T. sehr unterschiedlich werden konnten; ein zweiter Ausgangspunkt für verschiedene Rezensionen, in denen ein Werk auf uns gekommen ist.<sup>13</sup>

Schoeler zufolge ist der Traditionsprozess also zugleich ein Variationsprozess. Er stellt auf diese Weise ein Modell bereit, das es gestattet, die von Stauth festgestellte Varianz der Muğāhid-Überlieferung mit den etwa im *Tafsīr Muqātil* und *Tafsīr Muğāhid* enthaltenen Indizien für eine relative Gewissenhaftigkeit der betreffenden Überlieferer zu vereinbaren.<sup>14</sup> Erst Schoelers Konzept einer organischen Verbindung von Tradition und Variation durch die Niederschrift mündlich abgehaltener (jedoch möglicherweise auf schriftlichen Notizen des Dozenten basierender) Kolleg-Sitzungen liefert damit eine wirkliche Alternative zur wenig überzeugenden Hypothese massenhafter und bewusster Falschzuschreibungen.

Von einem solchen Traditions- und Variations-Prozess könnten nun allerdings nicht nur die eigentlichen Interpretamente selbst, sondern auch die *isnāde* betroffen gewesen sein, was Stauths Methode eines Vergleichs scheinbar unabhängiger Parallelüberlieferungen der Muğāhid-Glossen in Frage stellt. Herbert Berg etwa hat gegen die Akzeptanz der Muğāhid und anderen frühen Exegeten beigelegten Interpretationen eingewandt, die Existenz paralleler *isnāde* zu derselben Tradition könne aus einem längeren Prozess polemischer Tradentenkritik und entsprechender *isnād*-Emendierung hervorgegangen sein, wie Norman Calder ihn für ein zwischen Ḥanafiten und Mālikiten umstrittenes *ḥadīṭ* über die rituelle Reinigung nach der Berührung des männlichen Geschlechtsteils nachgewiesen hat.<sup>15</sup> Die bei aṭ-Ṭabarī gebote-

*ḥarağ* mit *šakk*, sondern geben darüber hinaus auch noch den Gegenstand des Zweifels an (dieser ist allerdings innerhalb des koranischen Kontextes klar bestimmt; Q 7:2 beginnt ja mit der Wendung *kitābun unzila ilaika ...*). Außerdem verwenden alle drei Ṭabarī-Traditionen als Konnektiv zwischen Koranzitat und Glosse *qāla*, während der *Tafsīr Muğāhid* stattdessen *ya'nī* gebraucht; dies geht möglicherweise auf eine stilistische Präferenz aṭ-Ṭabarīs zurück.

12 Vgl. Stauth, *Überlieferung*, 229.

13 Schoeler, „Frage“, 224. Zu einem Vergleich hellenistischer Lehrmethoden insb. mit der Koranexegese s. ders., „Weiteres“, 40 ff.

14 S. im Folgenden die beiden eigens diesen Texten gewidmeten Abschnitte.

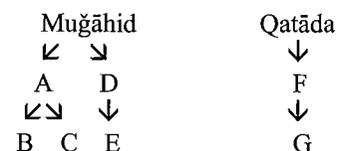
15 Berg, *Development*, 69; ders., „Weaknesses“, 335 f.; Calder, *Studies*, 236–241.

nen Muğāhid-Überlieferungen etwa wären dann u. U. keine unabhängig voneinander tradierten und einander bestätigenden Belege, sondern lediglich durch sekundäre *isnād*-Proliferation entstandene Varianten einer einzigen Ausgangstradition, für deren Authentizität sich die Parallelität unterschiedlicher Überliefererketten (eine Spielart der islamischen *tawātur*-Vorstellung) nicht ins Feld führen ließe. Allerdings vermag Calder die Existenz einer solchen *isnād*-Polemik anhand von konkreten Textbelegen nachzuweisen, während Spuren einer vergleichbaren Auseinandersetzung im exegetischen Bereich fehlen; die Tatsache, dass der weitaus größte Teil der Muğāhid-Überlieferungen keinerlei irgendwie kontroverse theologische oder rechtliche Implikationen hat, macht die Existenz einer solchen Debatte überdies nur in Einzelfällen wahrscheinlich.

Bedenkenswert ist allerdings Bergs Beobachtung, dass Glossen, die aṭ-Ṭabarī im Namen Muğāhids überliefert, auch noch weiteren frühen Exegeten wie z. B. Qatāda und as-Suddī zugeschrieben werden können;<sup>16</sup> hier ist zweifellos damit zu rechnen, dass eine ursprünglich nur mit Muğāhid verbundene Glosse sekundär auch mit anderen Auslegern assoziiert wurde bzw. dass der Vorgang umgekehrt verlief. Möglicherweise wurden bestimmte Interpretamente als so gelungen empfunden, dass sie aus dem Kreis derjenigen Koranexegeten, die sich als geistige Erben Muğāhids verstanden, in einen anderen Zirkel übergingen, der sich auf Qatāda oder as-Suddī berief und folglich auch der neu übernommenen Glosse eine entsprechende Provenienz zuschrieb. Fasst man jedoch eine solche ‚horizontale‘ Transposition ins Auge, so wird man kaum umhin können, auch mit ‚vertikalen‘ Fehlzuschreibungen zu rechnen: Wenn Ausleger wie Ibn abī Nağīḥ oder Warqā', die als Schüler oder Enkel-schüler Muğāhids galten, weitere Interpretamente in ihr exegetisches Repertoire aufnahmen, so könnten sie selbst oder aber ihre Schüler solche Zusatzglossen unwillkürlich auch mit dem als Traditionsbegründer geltenden Muğāhid verbunden haben. Entsprechend den von Michael Cook skizzierten Möglichkeiten sekundärer *isnād*-Proliferation<sup>17</sup> könnten solche Glossen dann von weiteren Auslegern, die sich ebenfalls auf Muğāhid beriefen, übernommen worden sein, welche das betreffende Interpretament mit alternativen Überliefererketten versahen. Die unterschiedlichen Arten derartiger Fehlzuschreibungen lassen sich exemplarisch an folgendem *isnād*-Schema veranschaulichen:

16 S. Berg, *Development*, 99 (Anm. 63), 115 ff. – Ein solcher Fall liegt z. B. auch bei der Äquivalenz *ḥarağ = šakk* (zu Q 7:2) vor, die aṭ-Ṭabarī nicht nur Muğāhid, sondern auch Ibn 'Abbās (ein *isnād*), Qatāda (zwei *isnāde*) und as-Suddī (ein *isnād*) zuschreibt (Ṭab. 7:2 / Nr. 14321 ff.).

17 *Early Muslim Dogma*, 107–116.



Im Rahmen von Cooks Überlegungen könnte diese *isnād*-Struktur nun auf folgendem Weg entstanden sein: Man nehme an, dass A sein von Muğāhid übernommenes Glossenrepertoire um ein auf ihn selbst oder auf einen anonymen Dritten zurückgehendes Interpretament erweitert. Weil er in den Augen Bs als Schüler Muğāhids gilt, wird der akademische Stammbaum As gleichsam pauschal auch für jede der von ihm vorgetragene Einzelglossen vorausgesetzt – also auch auf eigentlich von A hinzugefügtes Material ausgedehnt. Möglicherweise erweist sich die Glosse nun als so erhellend, dass auch As Zeitgenosse D sie übernimmt; weil auch D als Schüler von Muğāhid gilt, erhält die Glosse so den weiteren *isnād* Muğāhid > D. Daraufhin hört C die Glosse von B – „an informal event which must be common enough in any scholarly culture“, wie Cook schreibt,<sup>18</sup> C gibt als *isnād* jedoch nicht den eigentlichen Überlieferungsweg Muğāhid > A > B an, sondern eliminiert das Zwischenglied B – was ihm umso leichter fallen dürfte, wenn er selbst auch Unterrichtsstunden bei A besucht hat, die Glosse also von ihm gehört haben könnte. Als nächstes eignet sich E die Überlieferung an; da dieser sich jedoch, anders als B und C, nicht als Meisterschüler von A, sondern von D betrachtet, entsteht (entweder bei ihm oder aber bei seinen Schülern) der weitere *isnād* Muğāhid > D > E. Schließlich geht die Glosse sogar in einen Kreis von Exegeten über, die nicht Muğāhid, sondern Qatāda als ihren Traditionsbegründer betrachten, etwa G; weil ein Großteil der von G gelehrten Glossen über F auf Qatāda zurückgeht, erhält auch die übernommene Tradition diesen *isnād*, obwohl sie eigentlich nicht von F, sondern von B, C, oder E stammt.

Tatsächlich halte ich es nicht für wahrscheinlich, dass eine solche *isnād*-Proliferation die Regel war;<sup>19</sup> in welchem Ausmaß und vor allem bei welchen Einzeltraditionen sie dennoch stattgefunden hat, ist für uns allerdings kaum mehr auszumachen. Plausibel ist eine solche informelle Übernahme von Traditionen mit sekundärer *isnād*-Proliferation vor allem in den ersten beiden Überlieferergenerationen nach Muğāhid und Qatāda, die möglicherweise noch nicht mit denselben Standards wissenschaftlicher Genauigkeit operierten wie ihre Nachfolger. Die Gewissenhaftigkeit etwa von Ādam b. abi Iyās (gest. 835), der in der Ibn-Šādān-Rezension der Muğāhid-Glossen als Tradent in dritter Generation figuriert, vermag Fred Leemhuis überzeugend zu belegen, wie weiter unten dargelegt wird.

Im obigen Beispiel treten nun alle nur denkbaren Modalitäten der Fehlzuschreibung (Retrojektion, Auslassen einer Quelle, vertikale Transposition zu einer anderen

18 *Muslim Dogma*, 109.

19 Vgl. Juynboll, „Some *isnād*-Analytical Methods“, 354 f.

Quelle wie Qatāda) gleichzeitig auf; der Normalfall dürfte das, wie gesagt, nicht gewesen sein. Denn die sehr grundsätzliche Skepsis Bergs, der die Fiktivität aller *isnāde* einer bestimmten Tradition erwägt,<sup>20</sup> ergibt eigentlich nur im Rahmen von Wansbroughs Spätdatierung der Koranredaktion – die ja eine möglichst weite Verschiebung des Beginns der frühen Koranexegese nach hinten erfordert – überhaupt Sinn. Sofern sich, wie ich im ersten Teil zu zeigen versucht habe, überzeugende Gegenargumente gegen das revisionistische Szenario beibringen lassen, ist es durchaus plausibel, dass die rudimentäre Art glossatorischer Exegese, welche das Muğāhid-Material dokumentiert, nicht erst in der zweiten Hälfte des 8. Jhs., sondern bereits um 700 aufgekommen ist. Auch die Tatsache, dass man Personen wie Muğāhid, Qatāda etc. durchgängig mit der Koranlegung assoziierte, deutet darauf hin, dass zumindest ein gewisser (allerdings im Einzelnen nicht genau zu ermittelnder) Kernbestand der ihnen attribuierten Interpretamente authentisch ist. Was allerdings Ibn ‘Abbās, den „mythischen Urvater“<sup>21</sup> der Koranexegese, betrifft, so ist ein solches Argument (wie etwa Leemhuis es vorbringt<sup>22</sup>) m. E. mit sehr viel größerer Vorsicht zu handhaben als bei der Generation seiner angeblichen Schüler: Die Verwandtschaft Ibn ‘Abbās’ mit dem abbasidischen Herrscherhaus und seine durch ‚initiatorische‘ Anekdoten festgeschriebene Funktion als Verbindungsglied der frühen Exegese mit dem Propheten<sup>23</sup> lassen es nicht ausgeschlossen erscheinen, dass seine koranexegetischen Aktivitäten nachhaltig übertrieben und vielleicht sogar gänzlich imaginiert worden sind. Natürlich dürften auch Muğāhid, Qatāda, as-Suddī u. a. den Status von traditionsstiftenden Schulgründern gehabt haben; im obigen Beispiel war dies ja auch der Grund für die ‚vertikale‘ Fehlzuschreibung späterer Interpretamente, denen gleichsam automatisch auch der akademische Stammbaum ihres Urhebers zugeschrieben wurde. Dennoch ist ihre Prominenz eine wesentlich geringere als die Ibn ‘Abbās’, und entsprechend weniger mißtrauisch wird man bei der Akzeptanz des auf sie zurückgeführten Materials sein dürfen.

Obwohl folglich ein gewisser Kernbestand der unter den Namen von Muğāhid, Sa‘īd b. Ğubair etc. kursierenden exegetischen Traditionen echt sein dürfte, besteht prinzipiell bei jeder einzelnen Tradition die Möglichkeit, dass es im Verlaufe des Überlieferungsprozesses zu sekundären Ausgestaltungen, ‚horizontalen‘ Fehlzuschreibungen (z. B. der Zurückführung einer ursprünglich nur mit Muğāhid verbundenen Überlieferung auf andere prominente Exegeten wie Qatāda und Sa‘īd b. Ğubair) und Rückdatierungen (Zurückführung eigentlich erst später entstandener Glossen auf frühe Ausleger wie Muğāhid) gekommen ist. Die Tatsache, dass sich folglich keine Einzelüberlieferung mit letzter Sicherheit authentifizieren lässt, hat

20 Berg, *Development*, 115: „[...] suggesting perhaps that a consensus of sorts had formed about the exegesis of a certain passage and then various *isnāds* were subsequently fabricated to retroject these opinions.“

21 Vgl. Gilliot, *Beginnings*, 9.

22 Leemhuis, „Origins“, 26, Anm. 79.

23 Vgl. Gilliot, „Portrait ‚mythique‘“.

für die im elften Kapitel verfolgte Frage nach der Frühgeschichte der Koranexegese allerdings nur beschränkte Konsequenzen: Es geht mir ja vor allem um *Formen* und *Techniken* der Koranauslegung und nicht um spezifische Einzelinterpretationen, so dass auch gelegentliche Fehlzuschreibungen das Gesamtbild nicht grundsätzlich verzerren dürften.<sup>24</sup> Und selbst wenn man ein substantielles exegetisches Interesse erst mit den angeblichen Schülern und Enkelschülern Muğāhids, Qatādas etc. beginnen ließe, so könnte sich das im elften Kapitel von mir entwickelte Szenario notfalls entsprechend modifizieren, d. h. einfach um einige Jahrzehnte nach hinten verschoben werden.

Zunächst sollen jedoch die im Folgenden herangezogenen Texte noch einmal im Einzelnen vorgestellt werden; insbesondere kommt es dabei auf den weiter oben von mir nur vorausgesetzten Nachweis an, dass sie in der Tat vor 800 fixiert und danach keiner substantiellen Überarbeitung mehr unterzogen worden sind.

### Der *Tafsīr Muqātil b. Sulaimān*

Ein zentrales Dokument der prä-linguistischen Phase der Koranexegese stellt zweifellos der *Tafsīr Muqātil b. Sulaimān* (gest. 767? 775?) dar.<sup>25</sup> Über Muqātils Rang als Gelehrter sind die Meinungen geteilt: Als Ḥadīṭ-Überlieferer wird er in Tradentenlexika wie al-Mizzīs (gest. 1341) *Tahdīb al-Kamāl* u. a. als „Lügner“ (*kaddāb*) qualifiziert,<sup>26</sup> als Theologe beschuldigen ihn Häresiographen wie al-Ašʿarī (gest. 946) des Anthropomorphismus und des *irğāʾ* (d. h. der Lehre, dass die Werke kein Bestandteil des Glaubens sind).<sup>27</sup> Als Exeget bringt man ihm demgegenüber eine auffällige Achtung entgegen: Aš-Šāfiʿī soll seine Stellung als Koraninterpret mit der Bedeutung von Mālik b. Anas für die Ḥadīṭ-Überlieferung und der von Abū Ḥanīfa für die Theologie (hier: *ʿilm al-ğadal*) verglichen haben,<sup>28</sup> und ʿAbdallāh b. al-Mubārak wird der bedauernde Ausruf zugeschrieben: „Wie gut wäre doch seine Koranexegese, wenn er vertrauenswürdig wäre!“ (*mā ahsana tafsīruhū lau kāna tiqatan*).<sup>29</sup> Claude Gilliot hat Muqātils ambivalente Reputation denn auch mit der

24 Vgl. den methodisch ähnlichen Umgang Ewald Wagners mit der vorislamischen Dichtung bzw. seine „Hoffnung, daß die Fälschungen so gut gemacht sind, daß sie das Gesamtbild nicht stören“ (*Altarabische Dichtung*, 27).

25 Zu Muqātils Biographie im Allgemeinen vgl. *TG*, Bd. 2, 516 ff.; s. auch das Vorwort zu ʿAbdallāh M. Šihātas Edition von *al-Ašbāh wa-n-naẓāʾir fī l-Qurʾān*, welches eine bequeme Zusammenstellung wichtiger Überlieferungen aus der biographischen Literatur bietet.

26 *Tahdīb*, Bd. 28, 448 ff.

27 S. etwa al-Ašʿarī, *Maqālāt*, 152 f. Andere Autoren, wie etwa aš-Šahrastānī, sind in ihrem Urteil zurückhaltender; vgl. den Überblick in Gilliot, „Muqātil“, 50–53. Zur Frage nach der Übereinstimmung zwischen den häresiographischen Berichten und Muqātils Koraninterpretation s. Gilliot, „Muqātil“, 54 ff.; *TG*, Bd. 2, 528 ff. Zum möglichen Zusammenhang von *tašbīh*- und *irğāʾ*-Vorwurf vgl. auch Abrahamov, *Anthropomorphism*, 5.

28 *Tahdīb*, Bd. 28, 436 f. Der Ausspruch wird in verschiedenen Varianten überliefert, die nach Anzahl, Namen und Fachgebiet der übrigen Gelehrten differieren; so wird Abū Ḥanīfa in einer anderen Version nicht dem *ʿilm al-ğadal*, sondern dem *fiqh* zugeordnet.

29 Ebd., 437. – Ebd. heißt es auch, Sufyān b. ʿUyaina habe sich zwar geweigert, von Muqātil zu

konkisen Formel „grand exégète, traditionniste et théologien maudit“ resümiert.<sup>30</sup> Obwohl Muqātil weder den theologischen noch den überlieferungsmethodologischen Maßstäben späterer Gelehrter gerecht wurde, war seine Prominenz als Koran-ausleger offenbar bereits so gefestigt, dass man sie, wenn auch widerwillig, anerkennen musste. Aṭ-Ṭabarī zitiert Muqātil zwar nicht; doch hat aṭ-Ṭaʿlabī (gest. 1035) seinen Kommentar verwendet, allerdings ohne Quellenangabe im Einzelnen,<sup>31</sup> und Šihātas Textedition kann sich immerhin auf sechs Manuskripte stützen, die zwischen dem vierten und dreizehnten Jahrhundert A. H. datiert sind.<sup>32</sup>

Wie steht es nun um die Authentizität des *Tafsīr Muqātil*? Bereits auf den ersten Blick wird deutlich, dass der Text eine relativ frühe Phase der Koranexegese dokumentiert, in der grammatische Analysen, poetische Belege (*šawāhid*) und Lesartenvarianten noch nicht oder nur ansatzweise verwendet wurden (was nicht bedeutet, dass ich wie Wansbrough jede Lesartenvariante einer „editorial revision“ zuschreibe). Auch der detaillierte Quellennachweis mittels *isnād* war offenbar noch nicht verpflichtend: Dem eigentlichen Kommentar geht zwar neben einer Liste der an Muqātil anschließenden Tradenten des Textes<sup>33</sup> auch eine Aufzählung von Muqātils angeblichen Primärquellen voraus; doch dürfte es sich dabei um einen sekundären Zusatz handeln, der den Kommentar an die strengeren Überlieferungskriterien späterer Zeiten anpassen sollte.<sup>34</sup> Im Haupttext selbst tauchen *isnāde* nur sporadisch auf und dienen der Markierung späterer Einschübe, wie z. B. gelegentlicher Zitate von al-Farrāʾ, für die meist ʿUbadallāh / ʿAbdallāh b. Ṭābit (drittes Glied in der Überlieferungskette des Textes) verantwortlich zeichnet.<sup>35</sup> Der auf ʿAbdallāh b. Ṭābit folgende Tradent (ʿAbdalḥāliq b. al-Ḥasan) hebt derartige Einfügungen gelegentlich sogar noch durch die Wendung *rağʾa ilā qaṭli muqātil* hervor, und bereits der erste Überlieferer (al-Ḥudail b. Ḥabīb) signalisiert Exkurse, die nicht von Muqātil selbst stammen, mit der Wendung *wa-lam-asmaʿ muqātilan*.<sup>36</sup>

Sowohl die Tatsache, dass die fiktiven Primärquellen Muqātils nicht in den Haupttext eingearbeitet wurden, sondern ihm nur als eine Art Sammel-*isnād* voranstehen, als auch die skrupulöse Markierung von Exkursen und Zusätzen indiziert

überliefern, seine Koranexegese jedoch ‚hilfsweise herangezogen‘ (*astadillu bihī wa-astaʿin*) – obwohl er also als nicht tradierbar galt, kam man nur schwer ohne seine exegetische Expertise aus.

30 So der Titel seines weiter oben zitierten Aufsatzes.

31 S. die Edition von aṭ-Ṭaʿlabīs Einleitung in Goldfeld, *Qurʾānic Commentary*, 39.

32 S. Šihātas Einleitung zu Beginn des ersten Bandes.

33 Muqātil > al-Ḥudail b. Ḥabīb > Ṭābit b. Yaʿqūb > ʿAbdallāh b. Ṭābit > ʿAbdalḥāliq b. al-Ḥasan > Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿAlī b. Zād-l-ğ (?) > Abū Bakr Muḥammad b. ʿAqīl b. Zaid aš-Šahrāzūrī. Zu den einzelnen Überlieferern s. *TG*, Bd. 2, 521.

34 So auch *TG*, Bd. 2, 522 f.

35 Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 208.

36 Ebd. (dieselbe Beobachtung findet sich bereits bei Nwyia, *Exégèse coranique*, 31). Vgl. Muq. 91:15, wo sich Abū Šāliḥ (= al-Ḥudail) darüber wundert, dass sich die in der vorausgehenden Erläuterung genannten Personen nur z. T. mit den in Muq. 27:48 genannten Namen decken; ein ‚interventionistischer‘ Tradent hätte hier sicherlich glättend eingegriffen.

einen relativ gewissenhaften Umgang der Tradenten mit dem Text. Dennoch lässt sich natürlich nicht von vornherein ausschließen, dass es auch zu unmarkierten Einschüben und Eingriffen in das Material gekommen sein könnte. Hierfür spricht, dass etwa zu Q 24:2 ein Zitat des – erst 822, also ca. 50 Jahre nach Muqātil gestorbenen – Grammatikers al-Farrā' geboten wird, welches keineswegs „klar als zusätzliches Material gekennzeichnet ist“, wie Versteegh dies pauschal behauptet.<sup>37</sup> Wansbrough will nun solche anonymen Revisionen und Ergänzungen anhand stilistischer Kriterien feststellen: Indem er bestimmte exegetische Techniken als ‚Fremdkörper‘ („intrusions“<sup>38</sup>) identifiziert, meint er, sie als Spuren einer späteren Überarbeitung ausscheiden zu können. Das Vorgehen lässt sich gut an Q 24:9 illustrieren, obwohl Wansbrough selbst die Stelle nicht diskutiert. Der Anfang von Q 24 dreht sich um die Strafe für Unzucht und das Schwurverfahren, welches anzuwenden ist, wenn ein Mann seine Frau des Ehebruchs beschuldigt, diese den Vorwurf aber leugnet. Der *Tafsīr Muqātil* liefert bis V. 9 eine ausführliche *sabab*-Erzählung; bevor der Kommentar jedoch mit V. 10 fortfährt, folgt noch ein in deutlichem Kontrast zu den vorangehenden Anekdoten stehendes Resümee der halachischen Relevanz der Passage: Wenn sich Mann und Frau einmal in einem solchen Schwurverfahren gegenübergestanden haben, ist eine weitere Heirat ausgeschlossen; wenn die Frau ihrem Mann Recht gibt, so wird sie gesteinigt und von ihrem Mann beerbt; hat dieser allerdings die Ehe noch nicht vollzogen, so wird sie nur mit hundert Peitschenhieben bestraft etc. Interessant ist, dass dieser halachische Einschub nur von zwei der von Šihāta konsultierten Manuskripte vollständig bezeugt wird;<sup>39</sup> es könnte sich also durchaus um eine Textergänzung handeln, die auf eine durch einen Kopisten in den Text gezogene Randbemerkung zurückgeht, also möglicherweise erst relativ spät vorgenommen wurde.

Jedenfalls stellt die Tatsache, dass Wansbroughs eigene Lokalisierung angeblicher methodologischer Fremdkörper häufig nicht überzeugt, nicht den Grundansatz in Frage, dass stilistische Brüche, Dubletten und Widersprüche Indizien einer späteren Ergänzung des Textes sein könnten. Allerdings besteht ein entsprechender Verdacht fast immer nur bei Textelementen, die nicht zur glossatorischen Grundschrift des Kommentars gehören. Der *Tafsīr Muqātil* bietet ja eine durchlaufende Kommentierung des Korantextes, welche diesen in kurze Segmente (meist Sätze oder sogar nur Satzteile) unterteilt und vor allem Synonyme, Paraphrasen und kurze Erweiterungen des Primärtextes bietet; nur gelegentlich weitet sich dieser knappe glossatorische Stil zu narrativen Exkursen aus, die dann allerdings eine beträchtliche Länge annehmen können. Was nun diese glossatorische Textschicht betrifft, so bietet sie relativ selten Anlaß zu einem Interpolationsverdacht; Ausnahmen wie das unmarkierte Farrā'-Zitat zu Q 24:2 kommen allerdings vor. Die Grundschrift des Kommentars scheint also weitgehend aus einem Guss zu sein, und spätere

37 Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 208.

38 QS, 121.

39 Vgl. die Šihāta-Edition, S. 187, Anm. 5.

Ergänzungen wie etwa der halachische Nachtrag zu Q 24:9 – unabhängig davon, ob solche Einschübe nun markiert oder anonym sind – wurden nur nachträglich in diesen glossatorischen Ausgangsrahmen eingeschaltet. Damit steht nun aber ein substantieller Textkern zur Verfügung, von dem aus sich spätere Eingriffe wenigstens teilweise bestimmen lassen müssten.

Meine Sichtweise unterstellt natürlich, dass die glossatorische Grundschrift des Textes von Muqātil selbst bzw. aus von ihm abgehaltenen Kollegsitzungen stammt (bei denen bestimmte Interpretamente evtl. von fortgeschrittenen Studenten beige-steuert wurden) – anders gesagt: dass es sich bei dieser glossatorischen Grundschrift nicht um einen einzigen massiven ‚Einschub‘ handelt, der von einem späteren Bearbeiter als Strukturprinzip isolierter Muqātil-Fragmente verwendet wurde. Diese Eventualität halte ich jedoch in der Tat für unwahrscheinlich. Einerseits passt sie nicht zu den von Versteegh gesammelten Belegen dafür, dass bereits der erste Tradent eigene Zusätze häufig auch als solche kennzeichnet. Andererseits dürfte Muqātil aufgrund seiner Reputation als Anthropomorphist und *kaḏḏāb* kaum ein attraktives Pseudonym gewesen sein; wenn jemand daran interessiert war, eigene Positionen auf frühere Exegeten zurückzuführen, so hätte es sicherlich näher gelegen, auf eine unbestrittene Autorität wie Ibn 'Abbās zu rekurrieren. Eine Verwendung Muqātils für pseudepigraphische Zwecke ist also allenfalls zu einem sehr frühen Zeitpunkt vorstellbar, so dass sie die Datierung des Textes um 760 nicht wesentlich verändern würde.

#### Der *Tafsīr Muğāhid b. Ğabr* (in der Rezension von Ādam b. abī Iyās)

Anders als bei Muqātil handelt es sich bei Muğāhid b. Ğabr (gest. 722)<sup>40</sup> um einen frühen Exegeten, den auch aṭ-Ṭabarī ausführlich zu Wort kommen lässt. Im Gegensatz zum *Tafsīr Muqātil*, der sich als zusammenhängender Text präsentiert, stellt der *Tafsīr Muğāhid* eine Sammlung ursprünglich eigenständiger Glossen dar, denen jeweils ein eigener *isnād* voransteht.

Festen Boden für eine chronologische Einordnung des Textes liefern eine Reihe von Beobachtungen Fred Leemhuis'. Leemhuis weist darauf hin, dass das Kairener Manuskript des Textes für die Suren 68 bis 76 mit einer Ausnahme keine Glossen mit dem ansonsten dominierenden *isnād* (Muğāhid > Warqā' > Ādam b. abī Iyās) enthält; stattdessen bietet der Text Traditionen, die Ādam von anderen Autoritäten empfangen haben soll und die häufig gar nicht auf Muğāhid, sondern auf andere Quellen wie 'Ikrima, Ibn 'Abbās und 'Alī zurückgeführt werden. Leemhuis schließt daraus, bereits das der Überlieferung durch Ādam zugrunde liegende Manuskript müsse eine entsprechende Lücke aufgewiesen haben – zumal die für die betreffenden Suren von aṭ-Ṭabarī angeführten Muğāhid-Warqā'-Glossen etwa den Umfang eines Papyrusblattes haben:

40 S. GAS, Bd. 1, 29.

That we are able to detect such a missing leaf from Ādam's direct source [...] confirms the reports on his trustworthiness and implies that there is no reason to doubt the *isnād*; it suggests that Ādam transmitted from Warqā' according to the rules which by then had become standardized. All this leads to the conclusion that Ādam's source must have been written before 160/776, the year of the death of Warqā'.<sup>41</sup>

Die Gewissenhaftigkeit Ādams und auch Warqā's wird im Übrigen auch von der Beobachtung untermauert, dass sie exegetische Traditionen anderer Herkunft, die sich z. T. durch ihre narrative Ausführlichkeit von den knappen Paraphrasen Muğāhids abheben, auch durch einen entsprechenden *isnād* als Zusätze kennzeichnen.<sup>42</sup>

Leemhuis' Argumentation bestätigt die Ergebnisse von Stauths Vergleich der Ādam-b.-abī-Iyās-Rezension des *Tafsīr Muğāhid* mit den Muğāhid-Zitaten bei aṭ-Ṭabarī (s. o.). Die von Stauth beobachtete Varianz des Materials war also vermutlich bereits zu dem Zeitpunkt vorhanden, zu dem Ādam die ihm vorliegenden Muğāhid-Überlieferungen mit Interpretamenten anderer Herkunft zusammenstellte; sie ist ein Resultat der großzügigeren Transmissionspraxis zur Zeit Muğāhids und während der ersten beiden Überlieferergenerationen. Wie bereits Stauth meinte, ist eine Rekonstruktion von Muğāhids 'Urtext' deshalb ausgeschlossen. Die Tatsache jedoch, dass zwischen den unterschiedlichen Muğāhid-Überlieferungen ein so hoher Übereinstimmungsgrad herrscht, weist darauf hin, dass das von Warqā' an Ādam weitergegebene Material bereits eine längere Vorgeschichte besessen haben muss.<sup>43</sup> Auch wenn eine sichere Zurückführung von Einzelglossen auf Muğāhid selbst nicht möglich ist, so kann seine Historizität als Schulbegründer, dessen exegetisches Vorgehen sich zumindest in Grundzügen aus dem in seinem Namen überlieferten Material erschließen lässt, akzeptiert werden; für die ersten beiden Überlieferergenerationen nach Muğāhid ist jedoch mit sekundären Erweiterungen des ihm zugeschriebenen Glossenrepertoires zu rechnen.<sup>44</sup> In jedem Fall kann der *Tafsīr Muğāhid* als Quelle für den methodischen Stand der Koranexegese zwischen 750 und 775 herangezogen werden.

#### Weitere Quellen

Sowohl für den *Tafsīr Muqātil* als auch für den *Tafsīr Muğāhid* (in der Rezension von Ādam b. abī Iyās) lässt sich also eine Textfixierung um 770 wahrscheinlich machen. Das dabei verwendete Material dürfte jedoch bereits ein längeres Vorleben

41 Leemhuis, „Origins“, 20 f.

42 Ebd., 23. – Ebenso wie bei den markierten Zusätzen im *Tafsīr Muqātil* folgt natürlich aus der Tatsache, dass ein Tradent dies bei manchen Einschüben tut, nicht, dass er es tatsächlich bei allen getan hat. Dennoch dürfte eine solche Inferenz, sofern keine wesentlichen Gegenbelege vorliegen, zumindest plausibel sein.

43 Ebd., 21 f.

44 S. oben den Abschnitt zur „Authentizität der *isnāde*“; vgl. auch die allgemeine Einschätzung der Echtheitsproblematik in *TG*, Bd. 1, 46 f.

besessen haben, in dessen Verlauf es allerdings noch ausgestaltet, erweitert und variiert werden konnte. Im Falle des *Tafsīr Muğāhid* weisen die *isnāde* in letzter Instanz auf Muğāhid b. Ġabr zurück, dessen koranexegetisches Vorgehen zumindest in seinen allgemeinen Formen und Techniken dem *Tafsīr Muğāhid* entsprochen haben dürfte. Was den *Tafsīr Muqātil* betrifft, so bleibt der Ursprung des darin verarbeiteten Materials anonym, da die Liste der angeblichen Primärquellen Muqātils zu Beginn des Textes sicherlich keinen historischen Wert hat.

Jedenfalls liegt in diesen beiden Texten ein Grundbestand an exegetischen Ausführungen vor, von dem aus sich der historische Ort weiterer Texte wenigstens ansatzweise bewerten lässt. Grundlegendes Prinzip ist dabei, dass Material, welches nach Form und Methodik in das aus dem *Tafsīr Muqātil* und dem *Tafsīr Muğāhid* hervorgehende Gesamtbild passt und mittels *isnāden* beansprucht, in das 8. oder sogar 7. Jh. zurückzugehen, *ceteris paribus* – d. h. in Abwesenheit inhaltlicher Gegengründe – zumindest in die Zeit um 750 (mit einer evtl. mehrere Jahrzehnte umfassenden Vorgeschichte) gesetzt werden kann. Insbesondere der Kommentar von aṭ-Ṭabarī stellt dabei aufgrund seiner enzyklopädischen Fülle eine unersetzbare Referenzinstanz dar: Denn während die Muqātil- und Muğāhid-Texte zu einer bestimmten Stelle jeweils nur eine einzige Interpretation liefern, lässt sich aus Ṭabarīs Materialsammlung ein wenigstens partieller Überblick über die interpretativen Alternativen gewinnen, vor deren Hintergrund die Deutungen im *Tafsīr Muqātil* und im *Tafsīr Muğāhid* zu situieren sind. (Partiell ist dieser Überblick deshalb, weil auch aṭ-Ṭabarī seine Quellen nach bestimmten theologischen Kriterien auswählt und anordnet.<sup>45</sup>) Obwohl auch aṭ-Ta'labīs (gest. 1035) *Kašf* frühe Quellen verarbeitet und der Vollständigkeit halber für eine Rekonstruktion der frühen Exegese zu konsultieren wäre,<sup>46</sup> wird sich die vorliegende Studie aufgrund der schlechten Qualität der einzigen bisher vorliegenden Edition des *Kašf* auf den Ṭabarī-Kommentar beschränken.<sup>47</sup>

Vor allem für die im nächsten Kapitel unternommene Klassifikation verschiedener Glossentypen ziehe ich darüber hinaus sporadisch noch weitere Quellen heran, um zu gewährleisten, dass die von mir erarbeitete Taxonomie nicht lediglich die stilistischen Idiosynkrasien von ein oder zwei Einzelpersonlichkeiten reflektiert. Zu diesen zusätzlichen Quellen, die allesamt in etwa dasselbe Spektrum an Glossentypen aufweisen, zählen:

- Die von Miklos Muranyi edierte exegetische Sammlung des 'Abdallāh b. Wāḥb (gest. 812): Muranyi weist das von ihm herausgegebene Manuskript aufgrund seines Schriftduktes dem 958 n. Chr. gestorbenen Ibn al-Ḥağğām zu, der auch weitere Teile der Überlieferungssammlung Ibn Wāḥbs abgeschrieben hat.<sup>48</sup> Von

45 So schon Birkeland, *The Lord Guideth*, 9 f.; eine ausführliche Analyse der Art und Weise, wie aṭ-Ṭabarī im Einzelnen operiert, gibt Gilliot, *Exégèse, langue, et théologie*.

46 Vgl. das Plädoyer von Saleh, *Formation*, 8 f.

47 Zu dieser Edition vgl. ebd., 229 f.

48 b. Wāḥb, Einleitung, 1 ff.

hier aus versucht Muranyi dann, auf die tatsächliche Weitergabe des Materials durch Ibn Wahb zurückzuschließen.<sup>49</sup> Auch wenn Berg sicher Recht damit hat, dass Muranyi sich dabei vor allem auf die *riwāya* stützt, die ja auch nur eine Art von *isnād* darstellt und von Skeptikern entsprechend bezweifelt werden kann,<sup>50</sup> so spricht doch aufgrund des mit den Muqātil- und Muğāhid-Kommentaren vergleichbaren formalen und inhaltlichen Profils der Sammlung nichts gegen eine Entstehung vor 800 n. Chr.

- Der *Tafsīr* des Hūd b. Muḥakkam (fl. zweite Hälfte des 9. Jhs.): Der Text geht wohl auf Yahyā b. Sallām (gest. 815) zurück, obwohl dieser als Quelle nicht zitiert wird.<sup>51</sup> Der Hūd-Kommentar stellt zwar verschiedentlich mehrere Überlieferungen zu einem einzigen Vers nebeneinander, gibt dabei jedoch nur den angeblichen Urheber (z. B. al-Ḥasan al-Baṣrī) an; ausführliche *isnāde* wie bei aṭ-Ṭabarī fehlen.
- Der Kommentar des ‘Abdarrazzāq aṣ-Ṣan‘ānī (gest. 826), dessen Einzel-*isnāde* zu einem Großteil über seinen Lehrer Ma‘mar b. Rāšid laufen: Zu ‘Abdarrazzāqs *Muṣannaf* vgl. Motzki, *Anfänge*, der aufgrund einer statistischen Untersuchung der *isnāde* überzeugend für die Zuverlässigkeit ‘Abdarrazzāqs argumentiert. Sofern man die Zurückführung sowohl des *Muṣannaf* als auch des Korankommentars auf ‘Abdarrazzāq nicht bezweifelt (d. h. sofern man die entsprechenden *riwāyāt* in den Manuskripten akzeptiert), gibt es deshalb zumindest ein Präjudiz dafür, ‘Abdarrazzāqs Anspruch, älteres Material zu tradieren, zu akzeptieren; damit reicht auch sein Korankommentar zumindest in die Zeit vor 800 zurück.
- Der angebliche *Tafsīr* des Sufyān aṭ-Ṭaurī (gest. 778): Der Edition liegt lediglich ein einziges Manuskript ohne *riwāya* zu Grunde;<sup>52</sup> es empfiehlt sich also, auf diesen Text allein keine allzu weitreichenden Theorien zu bauen.
- Ein als *Tanwīr al-miqbās min tafsīr b. ‘Abbās* bzw. *Tafsīr Ibn ‘Abbās* bekannter Korankommentar: Dieser wird u. a. mit ‘Abdallāh ad-Dīnawarī (gest. 920) und Muḥammad al-Kalbī (gest. 763) verknüpft.<sup>53</sup> Da ad-Dīnawarī nicht in allen Manuskripten mit dem Text in Verbindung gebracht wird, ist seine in der Einleitung der Leidener Handschrift behauptete Verfasserschaft zumindest zweifelhaft.<sup>54</sup> Al-Kalbī taucht demgegenüber in allen Versionen des Textes als drittes Glied der Tradentenkette auf (b. ‘Abbās > Abū Ṣāliḥ, st. 719 > al-Kalbī > Muḥammad b. Marwān, st. 805 > ‘Alī b. Iṣḥāq al-Ḥaḍramī / al-Ḥanzalī / as-Samarqandī, st. 851?; im Anschluss an diesen verzweigen sich die unterschiedlichen

49 Muranyi, „Materialien“, 231 ff.

50 Berg, *Development*, 87.

51 Zur Übereinstimmung mit dem fragmentarisch in Qairawān erhaltenen *tafsīr* des Ibn Sallām s. das Vorwort des Herausgebers Belḥāğğ b. Sa‘īd Ṣarīfī (Hūd, Bd. 1, 26 f.). Das theologische Profil des Kommentars hat Gilliot untersucht („Commentaire Coranique“).

52 Vgl. Gilliot, „Beginnings“, 14 f.

53 S. ausführlich Rippin, „*Tafsīr Ibn ‘Abbās*“.

54 Ebd., 47–50, 55.

*riwāyāt*<sup>55</sup>). Rippin weist jedoch zu Recht darauf hin, dass seine Heraushebung als Verfasser in gewissem Sinne willkürlich ist;<sup>56</sup> auf der Grundlage der Tradentenkette hätte man genauso gut Ibn ‘Abbās oder – vielleicht sogar mit größerem Recht – den „common link“ ‘Alī b. Iṣḥāq zum Verfasser küren können. Rippin zufolge handelt es sich beim *Tanwīr al-miqbās* um „some sort of distillation of knowledge written for the purpose of introducing the complexity of the Qur‘ān to budding students, done with reference to al-Kalbī’s *tafsīr* yet probably stemming not from al-Dīnawarī himself but from one of his teachers or from within his circle. That we have any way of extracting what would be the opinion of al-Kalbī from the rest of the text is quite plainly not the case [...]“.<sup>57</sup> Dafür, dass der *Tanwīr* später als der *Tafsīr Muqātil* anzusetzen ist, spricht auch die Tatsache, dass er im Gegensatz zum *Tafsīr Muqātil*, der eine Reihe umfangreicher narrativer Exkurse aufweist, konsequent knapp gehalten ist,<sup>58</sup> dafür jedoch häufiger Alternativinterpretationen bietet, die anonym mit *wa-yuqālu* eingeleitet werden; der *Tanwīr* deutet insofern nicht nur den Koran, sondern registriert – wenn auch anonym – relativ häufig auch abweichende Interpretationen, was eine sekundäre Entwicklung sein dürfte.<sup>59</sup> – Im Rahmen einer Untersuchung der verschiedenen *sīra*- und *tafsīr*-Überlieferungen zu Muḥammads Auseinandersetzungen mit den medinensischen Juden hat Marco Schöller darauf hingewiesen, dass der Text vielfach „striking similarities or connections to interpretations that in other sources are attributed either to al-Kalbī himself or to other *tafsīr* and *maghāzī* authorities of the second/eighth century“ enthalte.<sup>60</sup> Auch wenn die Zurückführung des im *Tanwīr al-miqbās* gebotenen Materials auf al-Kalbī also nicht sicher ist, so bietet es sich doch an, den Text zumindest vergleichend heranzuziehen, um so evtl. Differenzen zu sicherer zu datierenden Kommentaren zu registrieren.

Im Rahmen der primär formkritischen Fragestellung des nächsten und übernächsten Kapitels besteht kein Anlass, die Authentizität dieser von mir nur supplementär verwendeten Quellen auf ähnlich detaillierte Weise zu diskutieren wie ich es beim *Tafsīr Muqātil* und beim *Tafsīr Muğāhid* getan habe. Diese Texte dienen vor allem dazu, eine möglichst differenzierte Taxonomie glossatorischer und narrativer Formen zu erarbeiten, welche eine typologische Klassifikation von Interpretamenten auch unterschiedlicher Herkunftszeit erlaubt. Die Frage nach der hypothetischen

55 Ebd., 82 f. = Appendix 3.

56 Ebd., 52.

57 Ebd., 71.

58 Vgl. *QS*, 133.

59 Vgl. Rippin, „*Tafsīr Ibn ‘Abbās*“, 68. – Bei Muqātil sind solche Alternativinterpretationen fast immer durch einen eigenen *isnād* als Einfügungen der Tradenten gekennzeichnet, vgl. aber Muq. 11:18: *al-aṣḥād ya‘nī l-anbiyā‘a wa-yuqālu l-ḥafazatu wa-yuqālu n-nāsu miṭla qauli r-rağuli ‘alā ru‘ūsi l-aṣḥād* (hier und in den Folgenden Zitat aus der exegetischen Literatur stehen die koranischen Lemmata in Fettdruck).

60 Schöller, „*Sīra and Tafsīr*“, 43.

Entstehung und Entwicklung der in dieser Taxonomie enthaltenen Elemente wird sich erst im elften Kapitel stellen.

#### Fortlaufende Kommentare vs. Glossensammlungen

Innerhalb der verwendeten Quellenbasis besteht ein grundlegender Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Textarten, nämlich kursorischen bzw. fortlaufenden Kommentaren einerseits und Glossensammlungen andererseits. Die Muğāhid, Sufyān at-Taurī und 'Abdarrazzāq zugeschriebenen Kommentare sind Beispiele für die letztere Textgattung: Sie stellen Sammlungen von unverbundenen Einzelglossen dar, die das exegetische Material zwar gemäß der koranischen Versfolge bzw. zumindest gemäß der Surenfolge (Sufyān at-Taurī) anordnen, sich jedoch nach Belieben und ohne Veränderung des Wortlautes etwa zu einer *musnad*-Sammlung, die jeweils Überlieferungen desselben Lehrers zusammenstellt, reorganisieren lassen würden. Wenn zwei Erläuterungen ein und dieselbe Wendung behandeln, so kann das Koranzitat in der zweiten Glosse zwar abgekürzt oder gänzlich ausgelassen werden,<sup>61</sup> doch lassen sich solche Ellipsen ggf. leicht wieder beseitigen; der jeder Erklärung vorangestellte *isnād* bietet eine hinreichende Garantie für die strukturelle Autonomie der Einzelglossen. Tatsächlich liegt mit dem Ibn-Wahb-Kommentar zumindest ein Beispiel für eine solche exegetische *musnad*-Sammlung vor; es ist keineswegs unwahrscheinlich, dass diese Form ursprünglich verbreiteter war und auch in der heutigen Textgestalt als Verskommentare strukturierte Glossensammlungen ursprünglich auf solchen nach dem *musnad*-Prinzip geordneten Teilsammlungen gefußt haben können.<sup>62</sup> Neben ihrer ‚molekularen‘ Grundstruktur fällt bei den Muğāhid-, Sufyān- und 'Abdarrazzāq-Kommentaren überdies ihre Selektivität auf: Vom Beginn der zweiten Sure etwa deckt der *Tafsīr Muğāhid* nur die Verse 14, 15, 17, 19, 23, 25, 26, 30, 31, 36, 41 etc. ab (zu Anfang steht noch eine summarische Bemerkung zum Gegenstand der ersten 20 Verse); bei Sufyān werden (nach einer ähnlichen Anfangsbemerkung) nur die Verse 7, 19, 21, 22, 24, 25, 28, 30, 36, 40, 45 behandelt.

Im Gegensatz zu solchen Kompilationen selektiver und strukturell eigenständiger Einzelinterpretamente bieten die Muqātil und Hūd zugeschriebenen Kommentare sowie der *Tanwīr al-miqbās* eine fortlaufende Kommentierung des gesamten Koran. Auch wenn dabei nicht jedes Wort erläutert wird, so wird doch der vollständige Korantext zitiert, und zwar in Gestalt kurzer bis sehr kurzer Textsegmente, zwischen die einschlägige Glossen eingeschaltet werden (Kontextglossen); die Angabe eines *isnāds* ist dabei nicht obligatorisch (selten bei Muqātil und im *Tanwīr*,

61 Vgl. 'Abdarr. 2:25 (*wa-utū bihī mutašābihan*). Unmittelbar davor (zu Q 2:16, *waqūduhā n-nāsu wa-l-ḥiğāratu*) wird das Explanandum bei der zweiten Glosse erneut zitiert. Vgl. Sufy. 2:196 (*wa-atimmū l-ḥağğa wa-l-'umrata li-llāhi*), wo die ersten drei Erklärungen das Zitat enthalten, die vierte hingegen sofort vom *isnād* zur Glosse übergeht.

62 Vgl. b. Wahb (Einleitung), 11. Muranyi weist darauf hin, dass Ibn Ḥağar al-'Asqalānī den *Kitāb at-tafsīr al-musnad* eines Ibn Mardawaih (gest. 1019) erwähnt, das dem Titel zufolge einen ähnlichen Aufbau gehabt haben könnte.

häufiger bei Hūd<sup>63</sup>). Eine Reorganisierung solcher kursorischen Kommentare (etwa ihre Überführung in *musnad*-Form) wäre deshalb mit einem erheblichen Umformungsaufwand verbunden. Diese Kommentarform steht insofern sehr viel deutlicher als die obenerwähnten Glossensammlungen den Bedürfnissen eines vorrangig mit autonomen Einzeltraditionen operierenden Überliefererwesens entgegen und dient ausschließlich einer interpretativen Flankierung der Koranlektüre/ Koranrezitation.

#### Anmerkung zum Zitierformat für exegetische Glossen

Da die folgende Inventarisierung häufig auf sprachliche Details rekurriert, die eine Übersetzung nicht immer präzise wiederzugeben vermag, zitiere ich im nächsten Kapitel die von mir angeführten Glossen grundsätzlich zweisprachig. Weil Übersetzungen exegetischer Texte auch das Ineinander von Primärtext und Auslegung nachbilden müssen, bin ich dabei gelegentlich zu freieren Übertragungen gezwungen. Sofern Glossen von einem *isnād* eingeleitet werden, lasse ich diesen bis auf die letzten ein oder zwei Glieder aus, da mein primär formkritisches Interesse keine *isnād*-Analyse erfordert. Die betreffende Koranstelle selbst ist fett gesetzt, um bereits auf den ersten Blick eine Unterscheidung zwischen Primär- und Sekundärtext zu ermöglichen. Von mir selbst gebildete oder abgewandelte (also nicht in den Quellen belegte) Glossen kennzeichne ich mit einem Stern (\*). Eulogien auf Gott oder Muḥammad (*allāhu 'azza wa-ğalla* etc.) kürze ich mit „[E.]“ ab, in den Übersetzungen fallen sie ganz weg. Da die von mir angeführten Zitate häufig aus ihrem unmittelbaren Kontext gelöst sind, verwende ich auch am Zitatschluss keine Pausalformen.

Die folgenden Belege sollen vor allem der Veranschaulichung dienen, eine stoffgeschichtliche Einordnung ist nicht intendiert; ich sehe deshalb davon ab, jeweils auch die übrigen Kommentare auf ähnliche oder identische Glossen zu prüfen und beschränke mich in der Regel auf eine einzige Stellenangabe. Um zu demonstrieren, dass die im Folgenden entworfene Typologie tatsächlich fast alle in der frühen Koranexegese anzutreffenden Glossentypen abdeckt, gebe ich zu den einzelnen Kategorien immer eine möglichst breite Auswahl von Beispielen.

63 Allerdings sind die *isnāde* im Hūd-Kommentar häufig rudimentär bis zum Punkt unfreiwilliger Komik; vgl. etwa die folgende ‚Tradentenkette‘: *qāla ba'du l-mufasssira dukira lanā anna rağulan min ašḥābi n-nabiyyi ... qāla ...* (Hūd 2:272).

## 9 Taxonomie der wichtigsten Glossentypen

### Vorbemerkung (1): Segmentierungsprinzipien in fortlaufenden Kommentaren

Ein wesentlicher Teil der in den o. g. Texten gebotenen Glossen besteht aus Synonymen und Paraphrasen, die etwa für den *Tafsīr Muğāhid* und den *Tafsīr at-Taurī* so charakteristisch sind, dass Gilliot diese unter der Bezeichnung „paraphrastische Exegese“ rubrifiziert, der er die vor allem durch den *Tafsīr Muqātil* repräsentierte „narrative Exegese“ gegenüber stellt.<sup>1</sup> Diese Terminologie ist vor allem deshalb unbefriedigend, weil der *Tafsīr Muqātil* neben seinen erzählerischen Exkursen eine durchgehende glossatorische Grundschicht aufweist, die u. a. zahlreiche Synonyme und Paraphrasen enthält;<sup>2</sup> wenigstens teilweise müsste also auch der Muqātil-Kommentar zur „paraphrastischen Exegese“ gezählt werden.<sup>3</sup> Da sich die in ihm und auch in anderen Texten auftretenden Interpretamente keineswegs nur auf Paraphrasen beschränken, spreche ich allgemeiner von „glossatorischer“ Koranauslegung.

1 Gilliot, „Beginnings“, 13, 17 f.

2 Gilliots Klassifikation des *Tafsīr Muqātil* folgt in gewissem Sinne Wansbrough, der ihn unter der Überschrift „haggadic exegesis“ abhandelt (QS, 122 ff.); während Wansbrough jedoch im Rahmen seiner Theorie die glossatorische Grundstruktur des Textes insgesamt einer anonymen Überarbeitung zuweisen kann, vermag Gilliot – der den *Tafsīr Muqātil* im Wesentlichen *tel quel* akzeptiert – seine Terminologie nicht durch eine solche Überarbeitungshypothese zu rechtfertigen.

3 Vgl. bereits Nwyia, *Exégèse coranique*, 35, der darauf hinweist, dass ein wesentlicher Teil von Muqātils exegetischer Arbeit in einer „lecture littérale“ (= Gilliots „paraphrastische Exegese“) des Textes besteht. – Insgesamt ist Nwyias Analyse des *tafsīr Muqātil* jedoch nur ansatzweise hilfreich. Sein Interesse gilt in erster Linie der Entwicklung des sufischen „langage mystique“, die er im Gegensatz zu auf außerislamische Impulse rekurrierenden Erklärungsansätzen als eine autochthone Vertiefung und Verinnerlichung der koranischen Sprache selbst verstehen will. Er arbeitet deshalb fast ausschließlich begriffsgeschichtlich und präsentiert in erster Linie Muqātils Bemerkungen zu denjenigen koranischen Termini und *topoi*, die später im Sufismus ein besonderes semantisches Gewicht erhalten. Weder die literarische Struktur des Kommentares noch das von Muqātil eingesetzte exegetische Instrumentarium werden dabei mehr als nur cursorisch angesprochen. Aufgrund dieses einseitig lexikalischen Vorgehens besteht Nwyias Ergebnis allzu häufig nur in dem stereotypen und ein wenig enttäuschten Befund, dass die erhofften sufischen Ansätze bei Muqātil b. Sulaimān eben ‚noch nicht‘ zu finden seien (vgl. ebd., 36, 42, 52, 59). Auch Nwyias analytisches Instrumentarium misst den *Tafsīr Muqātil* am Sufismus. Wenn es heißt, der Text stelle eine „lecture intégrale, c'est-à-dire à la fois littérale, historique et allégorique“ des Koran dar (ebd., 107), so ist dies mindestens in zweifacher Hinsicht irreführend: Der Begriff „lexikalisch“ – so wichtig er als Korrektiv zu einer ausschließlichen Konzentration auf die narrativen Elemente des Textes sein mag – überspielt die profunde Differenz zwischen Muqātils primär paraphrastischem Umgang mit dem Koran und den begrifflich präzisen Analysen sprachwissenschaftlich geprägter Exegeten wie al-Farrā'; der Begriff „allegorisch“ dagegen wird in einem außerordentlich weiten Sinne verwendet und meint letztlich nur die Neigung Muqātils, koranische Wendungen mittels einer Fülle imaginativer Details auszuschnürceln.

Im Folgenden soll ein detaillierter Überblick über die unterschiedlichen Typen koranexegetischer Glossen gegeben werden. Zuvor empfiehlt es sich jedoch, kurz auf die unterschiedlichen Weisen einzugehen, auf die cursorische Kommentare wie der *Tafsīr Muqātil* oder der *Tanwīr al-miqbās* diese Glossen auf den Korantext aufteilen. Anders als bei Sammlungen in sich abgeschlossener und durch einen *isnād* eingeleiteter Einzelerklärungen besteht in fortlaufenden Kommentaren prinzipiell mehr als eine Möglichkeit der Platzierung eines bestimmten Explanandums. Bereits Wansbrough hat darauf hingewiesen, dass der *Tanwīr al-miqbās* im Allgemeinen sehr kurze Koransegmente zitiert: „Words, occasionally phrases, even clauses, but never sentences or entire verses, were glossed in sequence at a ratio of approximately 1:1, resulting in a highly segmented composition“.<sup>4</sup> Der von Wansbrough zitierte Kommentar zu Q 12:56 macht dies deutlich:

**So verliehen wir Josef Macht** – so verliehen wir Josef Besitz – **im Lande** – dem Lande Ägypten –, **so dass er darin Wohnung nehmen konnte** – sich darin niederlassen konnte –, **wo er mochte** – wollte. **Wir treffen mit unserer Barmherzigkeit** – wir würdigen durch unsere Barmherzigkeit mit dem Prophetentum und dem Islam – **wen wir wollen** – wer dessen würdig ist **und lassen nicht verloren gehen** – lassen nicht zugrunde gehen – **das Entgelt derjenigen, die Gutes tun** – den Lohn der Gläubigen, die in Wort und Tat Gutes tun.

*wa-ka-dālika makannā li-yūsufa hākaḍā mallaknā yūsufa fī l-arḍi arḍi miṣra yatabawwa'u minhā yanzilu fihā ḥaitu yašā'u yurīdu nuṣību bi-rahmatinā nuḥḍiru bi-rahmatinā n-nubūwata wa-l-islāma man našā'u man kāna ahlān li-dālika wa-lā nuḍū lā nubīlu agra l-muḥsinīna ṭawāba l-mu'minīna l-muḥsinīna bi-l-qauli wa-l-fi'.<sup>5</sup>*

Der kleinteilige Zitationsstil des *Tanwīr al-miqbās* lässt sich als analytische Segmentierung beschreiben: Der Korantext wird so unterteilt, dass nach jedem Ausdruck bzw. jeder Wendung, die Anlass für eine Erläuterung gibt, sofort die einschlägige Glosse folgt; es wird nach Möglichkeit vermieden, Erklärungen zu unterschiedlichen Explananda miteinander zu kombinieren. Der *Tanwīr* ist also bestrebt, die einzelnen Interpretamente zu möglichst elementaren Explikationseinheiten (in den meisten Fällen zu Synonymen) zu entflechten<sup>6</sup> – vielleicht, um so die weitge-

4 QS, 131.

5 *Tanwīr* 12:56 (zitiert in QS, 131).

6 Dem widerspricht nicht die Tatsache, dass natürlich nicht nur Synonyme, sondern auch längere Paraphrasen vorkommen; so hätte [*yauma'idīn yaṣḍuru*] *n-nāsu aštātān firqan firqan, farīqun ilā l-ḡannati wa-humu l-mu'minūn, wa-farīqun ilā n-nāri wa-humu l-kāfirūn* (*Tanwīr* 99:6) trotz seiner Länge nicht in kleinere Explikationseinheiten aufgeteilt werden können. Auch bei Äquivalenzen und Paraphrasen, die nicht einem einzigen Wort, sondern einem Syntagma oder sogar einem Satz korrespondieren (vgl. z. B. *Tanwīr* 99:1: *idā zulzilati l-arḍu zilzalahā yaqūlu tazalzalati l-arḍu zalzalatan wa-idṭarabati l-arḍu idṭirābatan fa-nkasara mā 'alaihā mina š-šāḡari wa-l-ḡibāli wa-l-bunyān*), ist eine weitere Entflechtung oft nicht möglich, so dass auch

hende 1:1-Korrespondenz von Text und Kommentar deutlich herauszustellen. Doppelte Äquivalenzen, d. h. die Angabe von Synonymen zu verschiedenen Worten in einer einzigen Glosse, kommen deshalb nur selten vor, im obigen Beispiel lediglich bei *wa-ka-dālika makannā li-yūsufa hākaḍā mallaknā yūsufa* (*ka-dālika* = *hākaḍā*, *makkana* = *mallaka*) und bei *agra l-muḥsinīna ṭawāba l-mu'minīna* (*agr* = *ṭawāb*, *al-muḥsinūn* = *al-mu'minūn*). Der Grund für diese Abweichungen vom analytischen Segmentierungsprinzip dürfte sein, dass die Äquivalenz *ka-dālika* = *hākaḍā* im *Tanwīr al-miqbās* durchgängig verwendet wird und dieser Automatismus wohl z. T. ihren Charakter als eigenständiges Interpretament verdeckt (anders aber bei V. 6: *wa-ka-dālika hākaḍā yaḡtabika rabbuka yaṣṭafika rabbuka*<sup>7</sup>); im zweiten Fall liegt eine Genitivverbindung, also eine besonders enge Wortverknüpfung vor.<sup>8</sup>

Eine alternative, synthetische Segmentierungsweise würde darin bestehen, koranische Syntagmen oder sogar Kola<sup>9</sup> möglichst nicht auseinanderzureißen, und zwar auch auf die Gefahr hin, dadurch ggf. mehrere Explananda in einer Glosse abhandeln zu müssen. Eine gute Illustration des Gegensatzes zwischen beiden Ansätzen bieten die beiden folgenden Passagen im *Tafsīr Muqātil*, die jeweils ein und dieselbe koranische Wendung unterschiedlich abteilen:

analytisch: „**So wende**, d. h. so kehre **dein Gesicht hin zu**, d. h. in Richtung auf die **heilige Kultstätte!**“

*fa-walli ya'nī fa-ḥawwil waḡhaka ṣaṭra ya'nī tilqā'a l-masḡidi l-ḥarāmi.<sup>10</sup>*

synthetisch: „**So wende dein Gesicht hin zur heiligen Kultstätte**, d. h. so kehre dein Gesicht beim Gebet in Richtung auf die heilige Kultstätte!“

*fa-walli waḡhaka ṣaṭra l-masḡidi l-ḥarāmi yaqūlu fa-ḥawwil waḡhaka fī ṣ-salāti tilqā'a l-masḡidi l-ḥarāmi.<sup>11</sup>*

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass eine durchgängige Bevorzugung synthetischer Segmentierung auf eine ursprünglich orale Darbietung der betreffenden Interpretamente hindeutet; die bei Muqātil zu findende Glosse

**Der Lohn im Jenseits ist besser**, d. h. größer, d. h. die Vergeltung im Jenseits ist besser als das, was ihm an Besitz im Diesseits gegeben wird.

hier von analytischer Segmentierung gesprochen werden kann. Analytische Segmentierung bedeutet also nur, den Korantext in möglichst elementare Explikationseinheiten zu gliedern und nicht notwendigerweise, ihn in Einzelworte zu unterteilen.

7 *Tanwīr* 12:6 (zitiert in QS, 132).

8 Aus demselben Grund wird auch *min ta'wīli l-aḡādīti min ta'bīri l-ru'yā* (*Tanwīr* 12:6) nicht analytisch segmentiert. – Keine doppelte Äquivalenz ist *nuṣību bi-rahmatinā nuḥḍiru bi-rahmatinā n-nubūwata wa-l-islām*; hier werden nicht Interpretamente zu unterschiedlichen Explananda kombiniert, sondern es handelt sich um die holophrastische Erklärung *aṣāba* + Akk. = *aḡḍara* + Akk. + *an-nubūwata wa-l-islām*.

9 Zum Begriff des Kolons vgl. SKMS, 119 ff.

10 Muq. 2:144 (in der Šihāta-Edition sind die Zitatklammern hier nicht konsequent gesetzt).

11 Muq. 2:149.

*wa-la-ağru l-āhirati ħairun ya'nī akbaru ya'nī ġazā'u l-āhirati afđalu mim mā u'tiya fi d-dunyā mina l-mulki.*<sup>12</sup>

weist eher die charakteristische Flüssigkeit mündlicher Rede auf als die säuberlich analytisch segmentierte Erklärung derselben Stelle im *Tanwīr*:

**Der Lohn im Jenseits** – die Vergeltung im Jenseits – ist besser als die Vergeltung im Diesseits.

*wa-la-ağru l-āhirati ta wābu l-āhirati ħairun min ta wābi d-dunyā.*<sup>13</sup>

Insgesamt ist der Umfang der Koransegmente im *Tanwīr* zumindest streckenweise geringer als im *Tafsīr Muqātil*, und dies geht wenigstens z. T. darauf zurück, dass der *Tanwīr* häufiger für eine analytische Unterteilung optiert, also nach Möglichkeit nur ein einziges Explanandum pro Glosse behandelt,<sup>14</sup> Muqātil dagegen bevorzugt an vielen Stellen eine synthetische Segmentierung (vgl. z. B. *wa-li-yubayyinanna lakum ya'nī man lā yafī bi-l-'ahd ya'nī wa-li-yaḥkumanna bainakum*<sup>15</sup> statt \**wa-li-yubayyinanna ya'nī wa-li-yaḥkumanna lakum ya'nī baina man lā yafī bi-l-'ahd*, was dem Stil des *Tanwīr* entsprochen hätte).

Für die vermutete Beziehung zwischen (vorwiegend) synthetischer Segmentierung und oralem Entstehungshintergrund einerseits und (vorwiegend) analytischer Segmentierung und schriftlicher Entstehung andererseits spricht die Tatsache, dass der *Tafsīr Muqātil* noch weitere Spuren eines oralen Überlieferungsstadiums aufweist, die im *Tanwīr* fehlen. So verzichtet der *Tanwīr* sehr viel öfter als der *Tafsīr Muqātil* auf die Verwendung von Konnektiven zwischen Koranzitat und Erläuterung (z. B. dem Koranzitat nachgestelltes *ya'nī*, *yaqūlu*, *ay*, oder vorangestelltes *tumma qāla*).<sup>16</sup> Rippin geht zwar davon aus, dass diese Eigentümlichkeit gerade für einen oralen Sitz im Leben des *Tanwīr* spricht, in dem der Kontrast zwischen Primär- und Sekundärtext stimmlich markiert wurde und Konnektive deshalb entbehrlich waren.<sup>17</sup> Tatsächlich ist der Gebrauch von Konnektiven etwa im *Tafsīr Muqātil*

<sup>12</sup> Muq. 12:57.

<sup>13</sup> *Tanwīr* 12:57.

<sup>14</sup> Als Stichprobe vgl. etwa die Segmentierung von Q 99:1–6 (≠ Versende, <sup>M</sup> = Segmentierung bei Muqātil, <sup>T</sup> = Segmentierung im *Tanwīr*): *idā zulzilati l-arḍu zilzālahā /<sup>M T</sup> wa-aḥrağati l-arḍu atqālahā /<sup>M T</sup> wa-qāla l-insānu<sup>T</sup> mā lahā /<sup>M T</sup> yauma'idīn<sup>T</sup> tuḥaddītu aḥbārahā /<sup>M T</sup> bi-anna rabbaka auḥā lahā /<sup>M T</sup> yauma-idīn<sup>T</sup> yaşduru<sup>T</sup> n-nāsu aştātan<sup>M T</sup> li-yurau<sup>T</sup> a'mālahum /<sup>M T</sup> (Muq. 99:1 ff.; *Tanwīr* 99:1 ff.). Nur in einem einzigen Fall kombiniert der *Tanwīr* dabei zwei Explananda, die auch hätten entflochten werden können (*tuḥaddītu aḥbārahā tuḥbiru l-arḍu bi-mā 'umila 'alaihā mina l-ḥairi wa-ş-şarr* anstatt \**tuḥaddītu tuḥbiru aḥbārahā mā 'umila 'alaihā ...* o. Ä.).*

<sup>15</sup> Muq. 16:92.

<sup>16</sup> S. QS, 131 f. – In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass *qāla* – im Gegensatz zu *yaqūlu* – im Allgemeinen nicht als Konnektiv zwischen Korantext und Interpretament fungiert, sondern dazu dient, das folgende Interpretament als wörtliche Zitierung einer zuvor namentlich genannten Autorität zu kennzeichnen; das moderne Analogon von *qāla* wären also Anführungszeichen und nicht die Wendung „d. h.“.

<sup>17</sup> Rippin, „*Tafsīr Ibn 'Abbās*“, 64.

jedoch sehr viel inkonsistenter, als die Hypothese, sie würden als Mittel einer systematischen Abgrenzung von Primär- und Sekundärtext dienen, es erwarten lassen würde.<sup>18</sup> Wahrscheinlicher scheint mir deshalb die entgegengesetzte Annahme, dass Konnektive gerade keinen schriftlichen, sondern einen oralen Entstehungskontext anzeigen, insofern man bei spontaner Rede eher zu partiell redundanten Füllwörtern tendiert. Für einen teilweisen mündlichen Hintergrund des *Tafsīr Muqātil* spricht auch das von Wansbrough beobachtete Phänomen doppelter Glossierung.<sup>19</sup>

*Nachtrag: Segmentierungsprinzipien in Glossensammlungen*

Was strukturell selbständige Einzelglossen der auch bei aṭ-Ṭabarī zitierten Art betrifft, so bestehen diese in der Regel nur aus einem einzigen Koransegment; daran schließt sich dann eine zumeist nur ein einziges Explanandum behandelnde Glosse an.<sup>20</sup> Der Umfang des Koranzitats dürfte dabei eher durch den unmittelbaren literarischen Kontext bedingt sein, in dem die Glossen zitiert werden: So verwendet aṭ-Ṭabarī, der ja meist mehrere Überlieferungen für ein und dieselbe Interpretation anführt, als Koranzitat oft nur das unmittelbar betroffene Wort, während Glossensammlungen, die zu jeder Stelle nur eine einzige Überlieferung geben (z. B. der *Tafsīr Muğāhid*), häufig einen ganzen Satz zitieren.

#### **Vorbemerkung (2): Lexikalische Korrespondenz, referentielle Korrespondenz, Konkretisierung**

Vielleicht am charakteristischsten für den frühen *tafsīr* sind Gleichsetzungen eines koranischen Explanandums A (entweder eines einzelnen Ausdrucks oder Syntagmas, gelegentlich auch eines ganzen Satzes) mit einem synonymen oder paraphrastischen Explanans B, wobei als Konnektiv zumeist *ya'nī* und *yaqūlu* fungieren. Den allgemeinen Typus solcher interpretativer Korrespondenzen A=B weisen etwa folgende Glossen auf:

1) [Wir fürchten von unserem Herrn einen finsternen] unheimlichen [Tag], d. h. wenn der Schweiß tropft und ihm vor Angst zwischen den Augen herabrinnt.

<sup>18</sup> Vgl. Muq. 12:67, wo bei insgesamt sieben Textsegmenten folgende Konnektive verwendet werden: dreimal *ya'nī* nach Koranzitat, einmal *yaqūlu* nach Koranzitat, einmal *tumma qāla* vor Koranzitat; zwei Koransegmente werden weder durch vorangehendes noch folgendes Konnektiv herausgehoben. Auf den „inkonsistenten Gebrauch von Konnektiven“ bei Muqātil hat bereits Wansbrough hingewiesen (QS, 129).

<sup>19</sup> QS, 129.

<sup>20</sup> Ausnahmen scheinen bei Muğāhid vor allem im Zusammenhang mit rechtlichen Koranpassagen vorzukommen (s. etwa Muğ. 2:184.187.193.196.217.222.228.233) – wohl deshalb, weil die hier auftretenden Verständnisprobleme nicht nur lexikalischer Art waren, sondern vor allem den logischen Zusammenhang der jeweiligen Regelung betrafen und deshalb so etwas wie eine lokal begrenzte kursorische Glossierung erforderten.

[*innā nahāfu min rabbīnā yauman 'abūsan*] *qamṭarīran ya'nī idā 'araqa l-ḡabīnu fa-sāla l-'araqu baina 'ainaihi min šiddati l-hauli*.<sup>21</sup>

2) Von ar-Rabī b. Anas: **Man bringt es ihnen ähnlich** [sc. die Früchte, welche die Seligen im Paradies erhalten]: Das eine ähnelt dem anderen, doch unterscheidet sich der Geschmack.

'*anī r-rabī b. anas: wa-utū bihī mutašābihan yušbihu ba'dahū ba'dan wa-yaḥtalifu ṭ-ṭa'mu*.<sup>22</sup>

3) **Von eurem Herrn ist ein klares Zeugnis zu euch gekommen**: Mit dem klaren Zeugnis ist die [von den Ṭamūd getötete] Kamelstute gemeint.

*qad-ḡā'atkum bayyinatun min rabbikum ya'nī bi-l-bayyinati n-nāqata*.<sup>23</sup>

4) Von Muḡāhid: **Sie bekommen darin gereinigte Frauen**. Er sagte: Sie urinieren nicht, haben keinen Stuhlgang und sondern beim Geschlechtsverkehr keine Flüssigkeiten ab.

'*an muḡāhidin: wa-lahum fiḥā azwāḡun muṭahharatun qāla lā yabulna walā yataḡawwatna walā yamdīna*.<sup>24</sup>

5) Von Muḡāhid über den Ausspruch Gottes: **Die verschweigen, was wir an klaren Zeugnissen und Rechtleitung herabgesandt haben**. Er sagte: Das sind die Schriftbesitzer; sie haben die Schilderung und Beschreibung Muḡammads [in der Bibel] verschwiegen.

'*an muḡāhidin fi qaulihī: inna llaḡīna yaktumūna mā anzalnā mina l-bayyinatī wa-l-hudā qāla hum aḥlu l-kitābi katamū na'ta muḡammadin [E.] wa-wasfahū*.<sup>25</sup>

6) Von Muḡāhid: **[Doch wenn jemand in einer Zwangslage ist,] ohne zu begehren oder eine Übertretung zu begehen [dann trifft ihn keine Schuld]**. Er sagte: Wer kein Wegelagerer ist, wer sich den Herrschern nicht widersetzt und wer nicht auszieht, um gegen Gott aufzubegehren.

'*an muḡāhidin: [fa-mani ḡturra] ḡaira bāḡin walā 'ādin yaqūlu ḡaira qāṭi'us-sabīli walā mufāriqu l-a'immata walā ḡariḡun fi ma'siyati llāhi [E.]*.<sup>26</sup>

Wie diese Belege deutlich machen, kann die zwischen Explanandum und Explanans behauptete Sinnlichkeit von sehr unterschiedlicher Beschaffenheit sein. Im ersten und zweiten Beispiel (*qamṭarīr*, *mutašābih*) etwa wird jeweils die sprachliche Grundbedeutung des Explanandums umschrieben; im dritten Fall dagegen (*al-bayyina* = *an-nāqa*) geht es ganz offensichtlich nicht um die lexikalische Bedeutung

21 Muq. 76:10.

22 Ṭab. 2:25 (Nr. 527).

23 Muq. 7:73.

24 Ṭab. 2:25 (Nr. 540).

25 Muḡ. 2:159.

26 Muḡ. 2:173.

von *bayyina* („klares Zeugnis“), sondern darum, auf wen oder was sich dieser – eigentlich verständliche – Ausdruck im betreffenden Redekontext konkret bezieht – Explanandum und Explanans sind hier also Ausdrücke, die trotz ihrer unterschiedlichen Sprachbedeutung denselben Gegenstand bezeichnen, wie etwa „Venus“, „Morgenstern“, „Abendstern“.<sup>27</sup> Auch beim vierten Beleg ist die Grundbedeutung des Explanandums – *muṭahhara*, „gereinigt“ – unproblematisch, und es handelt sich nur darum zu konkretisieren, *in welcher Hinsicht* die Frauen der Seligen „gereinigt“ sind. Das Problem betrifft insofern weniger die koranische Beschreibung als den beschriebenen Sachverhalt; eine ähnliche Konkretisierung stellt übrigens auch die zweite Hälfte des ersten Beispiels (*wa-yaḥtalifu ṭ-ṭa'mu*) dar. Der fünfte Beleg ähnelt wieder dem dritten: Die Glosse erklärt nicht die einzelnen Vokabeln, aus denen der Relativsatz (*allaḡīna yaktumūna mā anzalnā ...*) konstruiert ist, sondern sie gibt an, auf welche spezifische Personengruppe sich die Wendung bezieht.<sup>28</sup> Im sechsten Beispiel schließlich liegt wie im vierten eine Konkretisierung vor: Was ist damit gemeint, dass jemand, der „nicht begehrt und eine Übertretung begeht“, bestimmte Speiseverbote brechen darf? Der Glosse zufolge fallen unter die sehr allgemeine Beschreibung des ‚Begehrens‘ und ‚Begehens von Übertretungen‘ vor allem Wegelagerer und Aufständische; auch hier wird also nicht die sprachliche Bedeutung von *baḡā* und *'adā* erklärt, sondern der mit diesen Begriffen intendierte Sachverhalt.

Auf der Grundlage der obigen Belege lassen sich deshalb drei verschiedene Arten von interpretativer Korrespondenz unterscheiden: lexikalische Korrespondenz (*qamṭarīr* = *idā 'araqa l-ḡabīnu ...*, *mutašābih* = *yušbihu ba'duhū ba'dan*), referentielle Korrespondenz (*al-bayyina* = *an-nāqa*, *allaḡīna yaktumūna mā anzalnā ...* = *ahl al-kitāb*) und sonstige Konkretisierungen (*muṭahhara* = *lā yabulna ...*, *ḡaira bāḡin walā 'ādin* = *ḡaira qāṭi' as-sabīl ...*).<sup>29</sup> Dabei stehen sich die zweite und dritte Klasse besonders nahe und unterscheiden sich lediglich in den jeweiligen Explananda: Referentielle Korrespondenzen beziehen sich auf Subjekt- und Objektausdrücke, die auf einen bestimmten Gegenstand, eine Person, einen Ort etc. Bezug nehmen, Konkretisierungen dagegen beziehen sich auf alle übrigen Ausdrücke, die keine im weitesten Sinne ‚dingliche‘ Referenz haben, etwa Adjektive, Verben,

27 Das Beispiel entstammt Frege, „Sinn und Bedeutung“, 41, 47, 52.

28 Versteegh (*Arabic Grammar*, 68) verwendet den Begriff ‚Referenz‘ in einem anderen als dem hier vorausgesetzten Sinn: „knowledge about the referents of the text“ ist bei ihm gleichbedeutend mit der Beantwortung der Frage „to whom a certain verse was addressed“. Als Referenzangaben bezeichnet er deshalb vor allem Identifikationen der Adressaten einzelner Koranverse. Zu solchen *nuzūl*-Identifikationen s. u.; sie sind auf jeden Fall von referentiellen Erklärungen einzelner Worte und Wendungen (*allaḡīna yaktumūna ...* = *ahl al-kitāb* o. Ä.) zu unterscheiden, was sich bereits daran zeigt, dass Adressatenbestimmungen typischerweise mit *nazalat fi ...* o. Ä. eingeleitet werden und sich auf einen oder mehrere Verse (und niemals auf Worte oder Syntagmen) beziehen.

29 Versteegh spricht nur sehr allgemein von der „semantic equivalence between text and lexical paraphrase“ (*Arabic Grammar*, 85). Ich halte es für irreführend, dass Versteegh hier und in der Überschrift des betreffenden Abschnitts (ebd., 84) das Adjektiv „lexical“ verwendet, welches eigentlich nur zu der ersten der drei von mir unterschiedenen Arten von Korrespondenzen passt.

deverbale Nomina etc.; referentielle Korrespondenzen lassen sich deshalb als Subklasse von Konkretisierungen auffassen. Teilweise spiegeln sich die Unterschiede zwischen den drei Gruppen auch in den Konnektiven: Zwar kommen *ya'nī* und *yaqūlu* bei allen drei Arten von Korrespondenzen vor; *fa-huwa* jedoch scheint auf Referenzäquivalenzen begrenzt zu sein, etwa *wa-llaḏīna yu'minūna bi-mā unzila ilaika fa-huwa kitābuka* (Muq. 2:4).

Zwar ist es nicht immer möglich, synonyme oder paraphrastische Gleichsetzungen der allgemeinen Form A=B einer dieser drei Klassen zuzuordnen: So könnte man die Glosse 'an *muḡāhidin: sa-nad'u z-zabāniya qāla l-malā'ikata*<sup>30</sup> mit einigem Recht sowohl als lexikalisch (*az-zabāniya* als Synonym von *al-malā'ika*) als auch als referentiell (etwa: was auch immer *az-zabāniya* genau bedeutet, gemeint sind jedenfalls die Engel) einstufen. Die prinzipielle Geltung der obigen Abgrenzungen bleibt von solchen Grenzfällen jedoch unberührt. Eine solche Differenzierung verschiedener Explikationsfunktionen hat u. a. den Vorzug, dass sie gestattet, genauer zu bestimmen, worin die Deutungsbedürftigkeit des Koran in den Augen früherer *mufassirūn* bestand: Obwohl ein beträchtlicher Teil der in den frühen *tafsīren* gebotenen Glossen in der Tat lexikalische *Unklarheiten* wie z. B. die von *qamṭarīr* auflösen, so ist doch die Anzahl der Glossen, die auf referentielle und modale *Unterbestimmtheiten* (drittes bis sechstes Beispiel) eingehen, mindestens ebenso umfangreich und womöglich sogar größer.<sup>31</sup> Verständnisprobleme bereitet der Koran nicht nur durch genuine lexikalische Unklarheiten, die er natürlich auch enthält, sondern ganz wesentlich durch seinen unterbestimmten Stil: Obwohl die Bedeutung der verwendeten Worte häufig klar ist, bleibt die Referenz von Subjekt- oder Objektausdrücken bzw. die genaue Modalität des Beschriebenen – sicherlich auch um des rhetorischen Effekts willen! – im Dunkeln. Die sprachliche Ursache hierfür liegt vor allem darin, dass der Text außerordentlich sparsam mit Eigennamen umgeht und den oder das Gemeinte stattdessen mit substantivischen Relativsätzen (*allaḏī / allaḏīna* etc. + Verb, *mā* + Verb) oder substantivierten Adjektiven (*as-sufahā'u mina n-nāsi* o. Ä.) umschreibt.<sup>32</sup> Vor diesem Hintergrund erscheint die gelegentlich anzutreffende Herausstellung der „Dunkelheit“ der Koransprache und der angeblich daraus resultierenden Ratlosigkeit der islamischen Exegeten allzu pauschalisierend.

30 Tab. 96:18 (Nr. 37691); vgl. Muḡ. 96:18.

31 Bei Muqātil gewinnt man häufig überdies den Eindruck, dass die echten Verständnisprobleme vor allem in solchen Unterbestimmtheiten bestehen, während Bedeutungsangaben häufig den Charakter von Füllmaterial haben, das eher zum Zweck einer möglichst lückenlosen Kommentierung des Textes präsentiert wird als aufgrund eines realen Verständnisproblems.

32 Welch („Kur'ān“) spricht vom „referentiellen“ Stil des Koran. Madigan schlägt in diesem Zusammenhang vor, den Koran als einen Kommentar zu konzeptionalisieren, dessen Primärtext der unmittelbare historische Kontext Muḡammads und seiner Anhänger darstellt: „[A] ‚running commentary‘ is of its nature fragmented. It does not appear so at the time because it acquires its coherence from the flow of situations with which it is dealing – a flow which the *Sīra* and *asbāb al-nuzūl* literature strives to reconstruct for us.“ (Madigan, „Reflections“, 353)

Die nächsten Abschnitte grenzen die unterschiedlichen Glossentypen, welche die literarische Physiognomie der frühen Kommentarliteratur prägen, voneinander ab und diskutieren sie im Einzelnen; eine tabellarische Übersicht, deren Begrifflichkeiten dann in den folgenden Abschnitten erläutert wird, findet sich bereits auf der nächsten Seite. Dabei steht die Überzeugung im Hintergrund, dass eine möglichst exakte Erfassung des – auf den ersten Blick zwar begrenzten, bei näherem Hinsehen aber überraschend flexiblen – Instrumentariums, mit dem der frühe *tafsīr* operiert, einen philologischen Selbstzweck darstellt, ähnlich wie dies bei der Untersuchung von Formeln und rhetorischen Figuren in der Dichtung der Fall ist. In der dem elften Kapitel vorbehaltenen diachronen Rekonstruktion wird sich darüber hinaus zeigen, dass die folgende Inventarisierung auch für eine genauere Charakterisierung der Entwicklung der Koranauslegung hilfreich ist. Vorarbeiten zu einer solchen Taxonomie existieren neben Wansbroughs *Quranic Studies* insbesondere in Gestalt zweier Arbeiten von Versteegh, die eigentlich der Bedeutung der frühen Koranauslegung für die Entwicklung der arabischen Grammatik nachgehen, dabei jedoch auch eine allgemeine Charakterisierung des frühen glossatorischen *tafsīr* versuchen.<sup>33</sup> Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die vorliegenden Beobachtungen weiter zu verfeinern und anhand einer differenzierten Terminologie zu systematisieren; die Fußnoten vermerken jeweils, inwiefern ich dabei Begrifflichkeiten oder auch nur Belege Versteeghs aufnehme und deuten ggf. auch Kritik an seiner Beschreibung des Materials an.<sup>34</sup>

33 Versteegh, „Grammar and Exegesis“; ders., *Arabic Grammar*.

34 Eine allgemeine Charakterisierung des *Tafsīr Muqātil* auf der Grundlage von Wansbrough und Versteegh gibt auch Nickel, *Tampering*, 61–64. – Leemhuis („Origins“, 22 f.) unterscheidet lediglich zwei Arten von paraphrastischen Glossen: einen „simple type“ (entspricht der weiter unten eingeführten Rubrik der „Äquivalenz“, wobei Leemhuis nicht zwischen lexikalischen und konkretisierenden bzw. referentiellen Äquivalenzen differenziert) und einen „more elaborate type“, unter den Leemhuis' Beispielen zufolge Paraphrasen aller Art, aber auch sachliche Erläuterungen (vgl. sein letztes Beispiel) zu fallen scheinen. Die Ausführlichkeit, mit der ich im Folgenden meine eigene Taxonomie entwickle, macht deutlich, dass ich Leemhuis' Aussage, die z. B. im *Tafsīr Muḡāhid* dokumentierte exegetische Aktivität könne „easily characterized“ werden (ebd., 22), für eine Vereinfachung halte.

### Die wichtigsten Glossentypen der frühen Koranexegese: Ein Überblick

*Äquivalenz* (lexikalisch, referentiell oder konkretisierend)

u. a. identifikative Äquivalenz (Explanans ist ein Eigenname), Pronominaläquivalenz (Explanandum ist ein Personalpronomen)

*Paraphrase*

– Wortparaphrase (lexikalisch, referentiell oder konkretisierend): u. a. Pronominalparaphrase (Explanandum ist ein Personalpronomen)

– Syntagmenparaphrase (lexikalisch, referentiell oder konkretisierend)

– Satzparaphrase (konkretisierend): ggf. nominalisiert

*Deparaphrase*

u. a. identifikative Deparaphrase (Explanans ist ein Eigenname)

*Erweiterung*

u. a. Genitivverweiterung (Ergänzung eines zu erläuternden Wortes um ein *nomen regens* oder *nomen rectum*), appositionelle Erweiterung (Ergänzung eines attributiven Adjektivs oder Substantivs, in der Regel integriert)

*Zusatz*

u. a. Präpositionalzusatz (bei Muqātil in der Regel integriert = Präpositionalein-schub), Vokativzusatz (häufig bei Muqātil, dort immer integriert = Vokativein-schub), Satzergänzung (Adverbialsätze, Relativsätze, Zustandssätze, fehlende Apodosis)

*Erläuterung*

– Metakommentar („Regieanweisung“)

– Themabestimmung (insb. *nuzūl*-Identifikation)

– sprachliche Erläuterung (Etymologien, *kalām al-‘arab*, alternative Lesungen)

– sonstige inhaltliche Erläuterungen

*Verweis*

– inhaltlicher Verweis

– sprachlicher Verweis

### Äquivalenzen

Zur präziseren Abgrenzung der ersten drei Glossentypen (Äquivalenz, Paraphrase und Deparaphrase) empfiehlt es sich, zwischen *einfachen* und *komplexen* Explananda / Explanantia zu unterscheiden: Ein einfaches Explanandum oder Explanans umfasst ein einziges Lexem, ein komplexes mehr als ein Lexem. Dabei müssen Lexeme nicht immer aus Einzelworten bestehen, sondern können auch feste Wortverbindungen sein: So wird in einer Sufyān at-Taurī zugeschriebenen Glosse *sabbaha bi-ḥamdi* + Gen. durch *mağada* + Akk. erläutert,<sup>35</sup> *sabbaha bi-ḥamdi* + Gen. kann dabei als einfaches Explanandum gelten, da es idiomatischen Wert hat, d. h. eine lexikalisierte Wortverbindung darstellt. Anders verhält es sich dagegen bei nicht-lexikalisierten Wendungen, etwa „der im Koran verfluchte Baum“ in der Glosse *‘an muğāhidin wa-š-šağarata l-mal‘ūnata fī l-qur‘āni qāla hiya šağaratu z-zaqqūmi*;<sup>36</sup> hier ist das Explanandum eindeutig komplex. Auch mehrgliedrige (etwa aus Patronymen zusammengesetzte) Eigennamen und wie Namen verwendete Wortverbindungen (z. B. *lailat al-qadr* oder die von Muqātil häufig zur Identifikation koranischer Umschreibungen verwendeten Gruppenbezeichnungen *kuffār makka* und *ahl al-kitāb*), zähle ich als einfache Explanantia; dasselbe gilt für suffigierte Substantive.

Im Rückgriff auf obige Unterscheidung lassen sich Äquivalenzen nun als Gleichsetzungen eines einfachen Explanandums A mit einem einfachen Explanans B bestimmen, welches A entweder lexikalisch, referentiell oder konkretisierend erläutert:

1) **Das sind diejenigen, denen Gott versiegelt hat** – d. h. denen Gott verschlossen hat – **ihre Herzen.**

*ulā‘ika llađīna ṭaba‘a llāhu ya‘nī ḥatama llāhu ‘alā qulūbihim.*<sup>37</sup>

2) **Vorgeschrieben, d. h. auferlegt, ist euch der Kampf.**

*kutiba ya‘nī furīda ‘alaikum l-qitālu.*<sup>38</sup>

3) **Der Verkehr, d. h. der Beischlaf.**

*ar-rafaṭu ya‘nī l-ğimā‘a.*<sup>39</sup>

4) **Und ihnen kommt eine schmerzhafteste, d. h. qualvolle, Strafe zu.**

*wa-lahum ‘adābun alīmun ya‘nī wağṭun.*<sup>40</sup>

35 Sufy. 2:30: *sufyānun fī qauli llāhi [E.] wa-naḥnu nusabbihū bi-ḥamdika wa-nuqaddisu laka qāla namğuduka wa-nu‘azzimuka.*

36 Muğ. 17:60.

37 Muq. 16:108.

38 Muq. 2:246.

39 Muq. 2:187.

40 Muq. 3:77.

5) **O Mensch:** Mit dem Menschen ist al-Aswad b. 'Abd al-Asad gemeint. *yā-ayyuhā l-insān ya'nī bi-l-insāni l-aswada bna 'abdi l-asadi.*<sup>41</sup>

6) **Gott nahm ihr Licht,** d. h. ihren Glauben, **hinweg.** *ḍahaba llāhu bi-nūrihim ya'nī bi-īmānihim.*<sup>42</sup>

7) **Dich beten wir an,** d. h. wir bekennen deine Einheit. *iyyāka na'budu ya'nī nuwaḥḥidu.*<sup>43</sup>

Nr. 1, 2, 3 und 4 stellen hier lexikalische Äquivalenzen dar; diese müssen nicht notwendigerweise für alle koranischen (oder sonstigen Vorkommnisse) des betreffenden Wortes passen, sondern können auf bestimmte Redekontexte begrenzt sein (so gilt die Gleichsetzung *kataba = faraḍa* nur in Verbindung mit der Präposition 'alā und wenn von Gott die Rede ist). Auffällig ist, dass ein wesentlicher Teil der bei Muqātil und im *Tanwīr* angeführten lexikalischen Äquivalenzen „interpretative Konstanten“<sup>44</sup> sind, die bei allen Vorkommnissen eines bestimmten Wortes verwendet werden. In al-Malaṭī's *At-tanbīh wa-r-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'* wird von Muqātil u. a. eine Liste von 181 solcher konstanten Äquivalenzen und Paraphrasen überliefert, die wenigstens z. T. auch dem Kommentar entsprechen: *kullu šai'in fī l-qur'āni ka-dālika ya'nī ḥakaḍā, wa-kullu šai'in fī l-qur'āni dālika ya'nī ḥaḍā* etc.; im Anschluss folgen weitere 23 Konstanten mit Ausnahmen.<sup>45</sup> Auch der *Tanwīr* arbeitet mit immer wiederkehrenden Substitutionen, darunter ebenfalls die Gleichsetzung *ka-dālika = ḥakaḍā*. Zumindest ein Teil der bei al-Malaṭī gesammelten Konstanten entstand vermutlich aus zunächst lokalen Äquivalenzen und Paraphrasen, bei denen man nach und nach, durch ein gleichsam experimentelles Übertragen auf andere Vorkommnisse des betreffenden Wortes, ihre universale Anwendbarkeit innerhalb des Koran gewährte; die bei al-Malaṭī überlieferte Liste von Konstanten mit Ausnahmen zeigt, dass man die Verallgemeinerbarkeit einzelner Äquivalenzen ab einem gewissen Zeitpunkt systematisch prüfte und registrierte.<sup>46</sup>

Bei Beispiel Nr. 5 handelt es sich um eine referentielle Äquivalenz, bei der Explanandum und Explanans nicht bedeutungsgleich sind, sondern lediglich dasselbe bezeichnen; referentielle Äquivalenzen können, wie Nr. 5, identifikativ sein, also als Explanans einen Eigennamen verwenden (die islamische Koranwissenschaft spricht dann von *ta'yīn al-mubham*<sup>47</sup>); sie können aber auch koreferentielle Ausdrücke verwenden, die keine Namen sind. Nr. 6 und 7 schließlich sind konkretisierende Äquivalenzen, die wie referentielle Äquivalenzen keine Synonyme sind: Nr. 6 etwa soll sicherlich nicht besagen, dass *nūr* und *īmān* im strengen Sinne gleichbedeutend

41 Muq. 84:6.

42 Muq. 2:17.

43 Muq. 1:7.

44 Der Begriff stammt von Louis Massignon (*Recueil*, 195). Vgl. QS, 129 f.

45 Al-Malaṭī, *Tanbīh*, 56 ff.; wiedergegeben in Massignon, *Recueil*, 195 ff.

46 Vgl. Versteegh, *Arabic Grammar*, 85 f.

47 Vgl. *Itqān*, Bd. 2, 314 ff. (*nau'* 70).

sind, sondern lediglich eine allegorische Verwendung des Wortes *nūr* entschlüsseln. Auch Muqātils Erklärung von 'abada mit *waḥḥada* (Nr. 7) ist wohl nicht als Synonym gemeint, sondern – ähnlich wie die Deutung von *ḡaira bāḡin wa-lā 'ādīn* auf alle, die nicht „Wegelagerer und Rebellen“ sind – als sachlich, genauer gesagt theologisch gebotene Konkretisierung: Da Muqātil davon überzeugt ist, dass Handlungen kein Bestandteil des Glaubens sind,<sup>48</sup> spezifiziert die Glosse, auf welche Art und Weise Gott genau zu verehren ist – nämlich vor allem durch das Bekenntnis seiner Einzigkeit.

Obwohl Äquivalenzen unmittelbar auf das jeweilige Explanandum folgen können, treten sie häufig mit kontextueller Wiederholung auf, d. h. das Explanans wird in die dem Explanandum unmittelbar vorangehenden oder folgenden Ausdrücke eingebettet.<sup>49</sup> Solche Äquivalenzen mit kontextueller Wiederholung vermeiden ein Auseinanderreißen koranischer Syntagmen; vgl. das obige *kutība ya'nī furīḍa 'alaikum l-qitālu* und seine ebenfalls bezeugte kontextuelle Variante *kutība 'alaikum ya'nī furīḍa 'alaikum ...*<sup>50</sup>. Anstatt einer Wiederholung kann auch mittels eines Pronomens auf den betreffenden Nachbarausdruck Bezug genommen werden:

Von Qatāda über den Ausspruch Gottes: **Wie gefasst sind sie doch gegenüber dem Feuer:** D. h.: Wie kühn sind sie doch gegenüber ihm!

*'an qatāda fī qaulihī fa-mā aṣbarahum 'alā n-nāri yaqūlu fa-mā aḡra'ahum 'alaihā.*<sup>51</sup>

Das in solchen Fällen sichtbare Bestreben, koranische Syntagmen nicht zu unterteilen, kann auch zum Abweichen vom analytischen Segmentierungsprinzip und zur Verwendung von Doppeläquivalenzen führen; während diese im *Tanwīr* eher selten sind, gibt es dafür in den Muqātil- und Muḡāhid-Kommentaren zahlreiche Beispiele (*wa-ātaināka bi-l-ḥaqqi ḡi'nāka bi-ṣ-ṣidqi*,<sup>52</sup> *wa-la-qad ātainā mūsā l-kitāba ya'nī a'tainā mūsā t-taurāta*,<sup>53</sup> *'an muḡāhidin: wa-innahā la-bi-sabīlin muqīmin yaqūlu la-bi-ṭarīqin mu'allamin*<sup>54</sup>). Übrigens ist es wichtig, genuine Doppeläquivalenzen von holophrastischen Syntagmenumschreibungen zu unterscheiden: So wird in der Glosse *'an muḡāhidin fī qaulihī fa-mā aṣbarahum 'alā n-nāri qāla mā a'malahum bi-l-bāṭili* („Wie gefasst sind sie doch gegenüber dem Feuer! Er sagte: Wie

48 Zu Muqātils *irḡā'* vgl. TG, Bd. 2, 531.

49 Vgl. etwa die folgenden Beispiele: *qad badati l-baḡḍā'u ya'nī zaharati l-baḡḍā'u* (Muq. 3:118; vgl. Versteegh, „Arabic Grammar“, 211); [...] *'an muḡāhidin fī qaulihī bi-kullī rī'in qāla bi-kullī faḡḡin* (Muḡ. 26:128); [...] *'an muḡāhidin: ḥattā lā takūna fitatun yaqūlu lā yakūna širkun*; *wa-man yaqnaṭu ya'nī wa-man ya'asu* (Muq. 15:56); [...] *'ani d-ḍaḥḥāki 'ani bni 'abbāsin: anbi'ūnī [bi-asmā'i ḥā'ulā'i] yaqūlu aḥbirūnī bi-asmā'i ḥā'ulā'i* (Ṭab. 2:31, Nr. 668).

50 Muq. 2:180.

51 Ṭab. 2:175 (Nr. 2509).

52 Muq. 15:64.

53 Muq. 11:110.

54 Muḡ. 15:76.

schlecht sind doch ihre Handlungen!“<sup>55</sup> nicht gesagt, dass *aşbaru* = *a'malu* und *an-nār* = *al-bātil*, sondern der koranische Ausruf wird als Ganzer paraphrasiert (zu Syntagmenparaphrasen s. den folgenden Abschnitt).

Eine besondere Art von lexikalischen Äquivalenzen besteht im Gebrauch eines etymologisch verwandten Explanans: *ar-raḥmānu ya'nī l-mutaraḥḥima*;<sup>56</sup> *ata'ḥudūnahū buhtānan wa-iṭman mubīnan ya'nī bayyinan*;<sup>57</sup> *an muğāhidin: wa-ğannātin alfāfan qāla yaqūlu ġannātin multaffatan*;<sup>58</sup> *lahā ṭal'un nađidun ya'nī l-maṇḍūda*.<sup>59</sup> Wenn Äquivalenzen ein Verb betreffen, so kann dies gelegentlich eine andere Präposition bzw. den Austausch von direktem und indirektem Objekt erfordern: *an muğāhidin fī qauli llāhi fa-zanna an lan naqđira 'alaihi an lan nu'āqibahū*.<sup>60</sup>

Vor allem bei Muqātil lösen Äquivalenzen recht häufig Personalpronomen<sup>61</sup> auf, wie etwa in der Glosse *wa-lā yazālūna yuqātilūnakum ya'nī muşrikī makkata* („**Sie hören nicht auf, euch zu bekämpfen**, d. h. die mekkanischen Heiden“),<sup>62</sup> die das Verbalsubjekt des koranischen Satzes bestimmt.<sup>63</sup> In vielen Fällen werden Pronomen einfach durch im Korantext vorangehende Ausdrücke und Wendungen erläutert, auf die sie sich zurückbeziehen: [*wa-yutimmu ni'matahū 'alaika ...*] *ka-mā atammahā ni'matahū*.<sup>64</sup> Häufig wird das betreffende Bezugswort dabei nicht einfach reproduziert, sondern variiert oder durch ein Äquivalent ersetzt:

Von ar-Rabī' über den Ausspruch Gottes: **Unter den Menschen gibt es welche, die sich außer Gott noch ihm Gleichgestellte nehmen und sie lieben, wie man Gott liebt:** [...] D. h., sie lieben ihre Götzen so wie sie Gott lieben.

55 Ṭab. 2:175 (Nr. 2513).

56 Muq. 1:3.

57 Muq. 4:20 (s. Versteegh, „Arabic Grammar“, 211).

58 Muğ. 78:16 (s. Leemhuis, „Origins“, 22).

59 Muq. 56:29 (bezieht sich jedoch auf 50:10); s. Versteegh, „Arabic Grammar“, 212. Versteegh führt diese Glosse wie auch die Erklärung von *istakbara* durch *takabbara* als Belege dafür an, dass Muqātil den koranischen Text „korrigieren“ würde (ebd.); m. E. handelt es sich um eine gewöhnliche Äquivalenz, die eben ein wurzelidentisches Explanans gebraucht. Versteeghs Behauptung, Muqātil würde in Q 2:281 *tawaffā* in *tuwaffiya* umwandeln, also eine Aktiv- zu einer Passivform ‚korrigieren‘, beruht auf einer Verlesung; die Glosse lautet eigentlich *tumma tuwaffā ya'nī tūfā*, erklärt also lediglich ein passives Verb im II. Stamm durch ein Passiv des IV. Stammes.

60 b. Wahb, 5a, 5 f. (zu Q 21:87).

61 Dazu zählen sowohl selbständige (*munfaşil*) als auch suffigierte (*muttaşil*) Personalpronomen, wobei letztere nicht nur Objekt- und Possessivsuffixe (*darabahū*, *baituhū* etc.) umfassen, sondern auch die auf das Subjekt verweisenden Präfixe und Suffixe finiter Verbformen (*katabtu*, *aktubu* etc.). Vgl. die terminologische Übersicht bei Wright, *Grammar*, Bd. 1, 53 ff.

62 Muq. 2:217.

63 Vgl. Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 211 (s. auch ders., *Arabic Grammar*, 69). – Versteegh wertet auch die Glosse *qul li-naşārati nağrān* als Anaphernauflösung (ebd., 211). Es handelt sich dabei jedoch nur um einen Objektzusatz (s. u.); eine Anaphernauflösung läge vor, wenn das Explanandum *qul lahum* o. Ä. lauten würde.

64 *Tanwīr* 12:6 (s. QS, 132).

*'ani r-rabī' fī qaulihī wa-mina n-nāsi man yattaḥidu min dūni llāhi andādan yuḥibbūnahum ka-ḥubbi llāhi:* [...] *yaqūlu yuḥibbūna auṭānahum ka-ḥubbi llāhi*.<sup>65</sup>

Von Muğāhid: **[Denen wir die Schrift gegeben haben, die kennen sie ...] doch ein Teil von ihnen**, d. h. von den Schriftbesitzern, verschweigt die Wahrheit.

*'an muğāhidin: [allađina ātaināhumu l-kitāba ya'rifūnahū ...] wa-inna farīqan minhum ya'nī min ahli l-kitābi la-yaktumūna l-ḥaqqa*.<sup>66</sup>

Im ersten Beispiel wird das Objektsuffix von *yuḥibbūna* durch ein Äquivalent seines koranischen Bezugswortes *andād* erklärt. Im zweiten Beispiel wird der substantivische Relativsatz *allađina ātaināhum al-kitāb* zur gängigeren Bezeichnung *ahl al-kitāb* verkürzt. Wie die obigen Beispiele zeigen, werden Pronomen sehr häufig durch Angabe eines Eigennamens aufgelöst; as-Suyūṭi behandelt Pronominaläquivalenzen deshalb auch in seinem *mubhamāt*-Kapitel.<sup>67</sup>

### Paraphrasen

Paraphrasen sind Erläuterungen eines einfachen oder komplexen Explanandums durch ein umschreibendes und deshalb komplexes Explanans. Je nach Beschaffenheit des Explanandums kann man Wortparaphrasen, Syntagmenparaphrasen und Satzparaphrasen unterscheiden; zur Illustration seien hier einige Beispiele angeführt:

1) **Der Beständige**, d. h. der über einer jeden Seele steht und achtgibt, was sie [an Verdiensten und Missetaten] erwirbt.

*al-qayyūm ya'nī l-qā'ima 'alā kulli nafsin bi-mā kasabat* (Wortparaphrase).<sup>68</sup>

2) **[Die] auf der Erde Unheil stiften**, d. h.: und die auf ihr Missetaten begehen.

*[allađina ...] yufsidūna fī l-arđi ya'nī wa-ya'malūna fihā bi-l-ma'aşī* (Wortparaphrase).<sup>69</sup>

3) Von Muğāhid von Ibn 'Abbās über den Ausspruch Gottes: **[Sie und ihre Frauen befinden sich im Schatten und] strecken sich auf Lagern aus:** Er sagte: Das sind die Betten in den Brautkammern.

65 Ṭab. 2:165 (Nr. 2417).

66 Muğ. 2:146.

67 *Itqān*, Bd. 2, S. 314.

68 Muq. 3:2.

69 Muq. 2:27. Vgl. Muq. 27:34: *qālat inna l-mulūka idā daḥalū qaryatan afsadūhā ya'nī ahlakūhā ...*: Hier handelt es sich nicht um eine Paraphrase, sondern um eine Äquivalenz (*afsada* + Akk. = *ahlaka* + Akk.), da das Explanans ebenfalls ein Lexem ist, während *'amila bi-l-ma'aşī* eine *ad-hoc*-Umschreibung ist.

'an muğāhidin 'ani bni 'abbāsin fī qaulihī [hum wa-azwāğuhum fī zilālin] 'alā l-arā'iki muttaki'ūna: qāla hiya s-sururu fī l-ḥiğāli (Wortparaphrase zu arā'ik).<sup>70</sup>

4) Von Muğāhid: **Die Salbung Gottes**: Er sagte: der ursprüngliche Zustand des Islam, in dem er die Menschen geschaffen hat.

'an muğāhidin: sibgata llāhi qāla ya'nī fiṭrata l-islāmi llatī faṭara n-nāsa 'alaihā (Syntagmenparaphrase).<sup>71</sup>

5) Von 'Abdallāh b. Mas'ūd, dass er über den Vers **die Gärten Eden** sagte: die inneren Bezirke des Paradieses.

'an 'abdi llāhi bni mas'ūdin annahū qāla fī ḥāḍihī l-āya ḡannātu 'adnin: qāla buṭnānu l-ḡannati (Syntagmenparaphrase).<sup>72</sup>

6) Von 'Aṭā' b. abī Rabāḥ: Er sagte: **Gehört Gott und gehorcht seinem Gesandten** [...]: Der Gehorsam gegenüber Gott besteht darin, seine Schrift zu befolgen, und der Gehorsam gegenüber seinem Gesandten besteht darin, seinem vorbildlichen Handeln zu folgen.

'an 'aṭā'i bni abī rabāḥin: qāla aṭ'ū llāha wa-aṭ'ū r-rasūla [...] qāla ṭā'atu llāhi ttibā'u kitābihī wa-ṭā'atu r-rasūli ttibā'u sunnatihī (Satzparaphrase, in der Glosse selbst allerdings Umformung des Explanandums zu einer Genitivverbindung).<sup>73</sup>

7) Von Muğāhid: **So bringen wir die Toten hervor**, d. h. er lässt den Himmel regnen, bis sich die Erde spaltet und sie herausgibt.

'an muğāhidin: ka-dālika nuḥriḡu l-mautā ya'nī yumṭiru s-samā'a ḥattā taṣaqqāqa 'anhumu l-arḍu (Satzparaphrase).<sup>74</sup>

Wie Nr. 6 illustriert, können Satzparaphrasen auch als Nominalisierungen formuliert sein (also ittibā'u kitābihī statt attabi'ū kitābahū). Um eine solche nominalisierte Satzparaphrase handelt es sich beispielsweise auch bei der folgenden Glosse:

Von Ibn Ishāq: [...] **und dass er die Ungläubigen ausrottet**, nämlich die Niederlage, die er bei der Schlacht von Badr über die Helden der Quraiš kommen ließ.

'ani bni ishāqin [...] wa-yaqṭa'a dābira l-kāfirīna ay al-waq'ata llatī auq'a bi-ṣanādīdi quraišin yauma badrin.<sup>75</sup>

70 Ṭab. 36:56 (Nr. 29199).

71 Muğ. 2:138.

72 b. Wahb, 4b, 17 – 5a, 2 (zu Q 16:31).

73 b. Wahb 2b (Q 4:59).

74 Muğ. 7:57 (auch in Leemhuis, „Origins“, 22).

75 Ṭab. 8:7 (Nr. 15745).

Auch hier lässt sich leicht eine satzwertige Reformulierung bilden (\*wa-yaqṭa'a dābira l-kāfirīna ay yuq'ā waq'atan bi-ṣanādīdi quraišin yauma badrin).

Während viele Paraphrasen die sprachliche Bedeutung des Explanandums umschreiben (etwa Bsp. 1), dienen andere Paraphrasen der Konkretisierung. In Nr. 7 etwa ist es weniger der koranische Wortlaut als vielmehr der beschriebene Sachverhalt selbst, der Anlass zu einer Erklärung gibt: Wie genau wird die angekündigte „Herausbringung“ der Toten vonstatten gehen? Ähnlich verhält es sich mit Nr. 6: hier wird die Modalität des geforderten Gehorsams gegenüber Gott und seinem Gesandten erläutert. Konkretisierende Paraphrasen und keine lexikalischen bzw. Bedeutungsparaphrasen stellen auch die folgenden Beispiele dar, von denen das erste bereits angeführt wurde:

Von Muğāhid: **Sie bekommen darin gereinigte Frauen**. Er sagte: Sie urinieren nicht, haben keinen Stuhlgang und sondern beim Geschlechtsverkehr keine Flüssigkeiten ab.

'an muğāhidin: wa-lahum fihā azwāḡun muṭahharatun qāla lā yabulna walā yataḡawwatna wa-lā yamḍīna (Wortparaphrase).<sup>76</sup>

Von Ibn 'Abbās über den Ausspruch Gottes: **Die Insassen des Paradieses erfreuen sich ihrer Beschäftigungen**: Er sagte: die Deflorierung von Jungfrauen.

'ani bni 'abbāsin fī qauli llāhi innā aṣḡāba l-ḡannati l-yauma fī ṣuḡulin fākihūna: qāla ftiḍāda l-abkāri (Wortparaphrase).<sup>77</sup>

**Um die Unreinheit des Satans von euch zu nehmen**, d. h. das Geflüster, welches er euren Herzen eingab, und die Niedergeschlagenheit.“

wa-yuḍhibu 'ankum riḡza ṣ-ṣaiṭān ya'nī l-waswasata llatī alqāhā fī qulūbikum wa-l-ḡuzna (Syntagmenparaphrase).<sup>78</sup>

**Und Gott kommen die schönsten Namen zu**, d. h. barmherziger Erbarmer, hochheiliger König [...]

wa-li-llāhi l-asmā'u l-ḡusnā ya'nī r-raḡmāna r-raḡīma l-malika l-quddūs [...] (Syntagmenparaphrase).<sup>79</sup>

Von 'Ikrima von Ibn 'Abbās über Gottes Ausspruch: **Ihm gebührt der Ruf der Wahrheit**: Er sagte: Es gibt keinen Gott außer Gott.

'an 'ikrimatin 'ani bni 'abbāsin fī qaulihī [E.] lahū da'watu l-ḡaqqi qāla lā ilāha illā llāhu (Syntagmenparaphrase).<sup>80</sup>

76 Ṭab. 2:25 (Nr. 540).

77 b. Wahb, 4b, 6 f.; Ṭab. 36:55 (Nr. 29187 ff.).

78 Muq. 8:11.

79 Muq. 7:180.

80 'Abdarr. 13:14.

Von 'Amr b. Maimūn: **Der Tag, da die Erde gegen eine andere Erde ausgetauscht wird**: Er sagte: Sie wird gegen eine Erde ausgetauscht, die so weiß wie Silber ist und auf der weder irgendwelche Sünden begangen noch irgendwelches verbotene Blut vergossen wird.

'an 'amri bni maimūnin yauma tubaddalu l-arḍu ḡaira l-arḍi qāla tubaddalu bi-arḍin baiḍā'a ka-l-fiddati lam tu'mal fihā ḡaṭiyatun qaṭṭu wa-lam yusfak fihā damu ḡarāmin qaṭṭu (Syntagmenparaphrase zu ḡair al-arḍ).<sup>81</sup>

Von Muḡāhid: **Doch wenn jemandem von seinem Bruder etwas nachgelassen wird**: Gemeint ist das Nachlassen von Blutschuld und der Annahme von Blutgeld.

'an muḡāhidin fa-man 'ufiya lahū min aḡihi ṣai'un wa-huwa l-'afwu 'ani d-dami wa-aḡḍi d-diya [...] (Konkretisierung von ṣai').<sup>82</sup>

Konkretisierende Paraphrasen können, je nach der Beschaffenheit des Gemeinten, noch wesentlich länger als die obigen Beispiele sein und gehen gelegentlich in narrative Amplifikationen des betreffenden Verses über; so kommentiert Hūd etwa die rhetorische Frage Gottes an die Engel im Anschluss an die Erschaffung Adams (Q 2:33) folgendermaßen:

„Habe ich euch nicht gesagt, dass ich [...] weiß, was ihr offen kundgebt und was ihr verschweigt?“ Was das betrifft, was sie offen kundgaben: Das war, als Iblīs zu seinen Genossen sagte: „Wenn er [Gott] euch [den Engeln] jemanden vorziehen würde, was würdet ihr tun?“ Sie sagten: „Wir gehorchen dem Befehl Gottes“, und das ist es, was sie offen kundgaben. Was das betrifft, was sie verschwiegen: Das ist das, was Iblīs in der Tiefe seines Herzens an Missetaten geheim hielt.<sup>83</sup>

Während der paraphrastische Charakter der zweiten Hälfte (*ammā llaḍi katamū ...*) offenkundig ist, ähnelt die erste Hälfte fast schon einer rudimentären Erzählung; die Grenze ist nicht immer scharf zu ziehen. Listenmäßigen anstatt erzählenden Charakter dagegen hat die folgende Paraphrase:

Von Muḡāhid über den Ausspruch Gottes: **O ihr Kinder Israels, gedenkt der Gnade, die ich euch erwiesen habe**: Er sagte: Zu seinen Gnadenerweisen gehört, dass er ihnen den Felsen gespalten hat, dass er ihnen Manna und Wachteln herabgesandt hat und dass er sie mit zahlreichen Gnadenerweisen vom Sklavendienst für das Volk Pharaos errettet hat.<sup>84</sup>

81 Sufy. 14:48 (auch bei 'Abdarr. und Ṭab. *ad loc.*)

82 Muḡ. 2:178.

83 Hūd 2:33: *a-lam aqul lakum innī [...] a'lamū mā tubdūna wa-mā kuntum taktumūna ammā llaḍi abdau fa-ḡina qāla iblīsū li-aḡḡābihi: a-ra'aikum in faḍḍala 'alaikum mā antum fā'ilūn? qālū: nuṭī'u amra rabbīnā, fa-ḡadā llaḍi abdau, wa-ammā llaḍi katamū fa-llaḍi asarra iblīsū fi ḡaṣṣati naṣsihi mina l-ma'ṣiyati.*

84 Muḡ. 2:122: [...] 'an muḡāhidin fi qaulihī yā banī isrā'ila ḡkuru ni'matī llatī an'amtu 'alaikum

Ein vor allem bei Muqātil gelegentlich vorkommender Glossentyp, den man vielleicht als ‚numerische Konkretisierung‘ bezeichnen kann, besteht in der genauen Angabe von Quantitäten, die der Koran unbestimmt lässt, etwa:

**Hat es für den Menschen nicht einmal eine Zeit gegeben [da er noch nichts Nennenswertes war?]**, d. h. 21.000 Jahre, nämlich drei mal 7000 Jahre, nach der Erschaffung von Himmeln und Erde.<sup>85</sup>

Genau wie Äquivalenzen können auch Paraphrasen Ausdrücke verwenden, die mit dem koranischen Wortlaut etymologisch verwandt sind (*al-qayyūm ya'nī l-qā'ima 'alā kulli naṣsin bi-mā kasabat*,<sup>86</sup> 'an muḡāhidin fi qaulihī *al-lamam qāla r-raḡulu yulimmu bi-ḡ-danbi tumma yanzā'u 'anhu*<sup>87</sup>). Gelegentlich kommen auch negative Paraphrasen vor, in denen das Explanandum einfach durch sein Gegenteil erläutert wird (*allāhu lā ilāha illā huwa l-ḡayyū l-qayyūmu ya'nī l-ḡayyū llaḍi lā yamūtu*; „Gott – kein Gott ist außer ihm, dem Lebendigen und Beständigen – der Lebendige meint: der nicht stirbt“<sup>88</sup>). Wie Äquivalenzen dienen auch Paraphrasen häufig zur Auflösung von Personalpronomen (Personalparaphrase). So wird etwa bei Muḡ. 2:143 ein anaphorischer Rückbezug durch eine Rekapitulation des zuvor behandelten Themas (Umorientierung der *qibla*) erläutert: 'an muḡāhidin *wa-in kānat la-kabīratan ya'nī mā umirū bihī mina t-taḡwīli min qiblati baiti l-maqdisi ilā l-ka'bati* [...].<sup>89</sup>

In der frühen *tafsīr*-Literatur treten vor allem subsententiale Paraphrasen auf, die entweder den Sinn eines Einzelausdrucks oder aber den eines Syntagmas (oft eine Genitivverbindung oder ein Verb mit direktem oder indirektem Objekt) umschreiben. Gelegentlich werden mehrere solcher einfachen Paraphrasen zu einer Satzparaphrase kombiniert:

Von Muḡāhid: **Und Aufruhr ist schlimmer als Töten**: Er sagte: D. h. der Abfall eines Gläubigen zum Götzendienste ist schlimmer, als dass er rechtgläubig getötet würde.

'an muḡāhidin *wa-l-fitnatu aṣaddu mina l-qatli qāla yaqūlu rtidādu l-mu'mini ilā l-watani aṣaddu min an yuqtala muḡiqqan*.<sup>90</sup>

*qāla fa-min ni'amihī an faḡḡara lahumu l-ḡaḡar wa-anzala 'alahimi l-manna wa-s-salwā wa-aḡāhum min 'ubūdīyati āli fir'auna fi ni'amin kaṭīratin.*

85 Muq. 76:1: *hal atā 'alā l-insāni ḡinun mina d-daḡri ya'nī wāḡidan wa-iṣrīna alfa sanatīn wa-ḡiya ṭalāṭatu asbā'in, ba'da ḡalqi s-samawāti wa-l-arḍi*

86 Muq. 3:2.

87 Ṭab. 53:32 (Nr. 32580).

88 Muq. 3:2. – Trotz der Wiederholung von *al-ḡayyū* ist *lā yamūtu* als Umschreibung von *al-ḡayyū* und nicht von *al-qayyūm* zu verstehen.

89 Muḡ. 2:143.

90 Muḡ. 2:191.

So dass euer Fuss nicht abrutscht, nachdem er schon festen Stand hatte, d. h. zum Unglauben und zur Heuchelei abrutscht, nachdem er bereits den Glauben angenommen hatte, und so ins Höllenfeuer abrutscht.

*fa-tazilla qadamun ba'da tubūtihā ay tazilla ilā l-kufri wa-n-nifāqi ba'da mā kānat 'alā l-īmāni, fa-tazilla ilā n-nāri.*<sup>91</sup>

Solche Glossen lassen sich ohne weiteres in mehrere einfache Paraphrasen umformen, im ersten Beispiel etwa: \**wa-l-fitnatu ya'nī riidāda l-mu'mini ilā l-watani ašaddu mina l-qatli ya'nī min an yuqtala muḥiqqan*. Der Unterschied zwischen mehreren aufeinanderfolgenden einfachen Paraphrasen und einer Satzparaphrase ist damit – nicht anders als die Differenz zwischen zwei aufeinanderfolgenden Äquivalenzen und ihrer Verbindung zu einer Doppeläquivalenz – oft nur eine Frage des Unterschieds zwischen analytischer und synthetischer Segmentierung. Daneben kommen natürlich auch genuine Satzparaphrasen vor, die den jeweiligen Sachverhalt konkretisierend elaborieren (vgl. etwa die bereits zitierte Glosse: *'an muḡāhidin ka-dālika nuḥriḡu l-mautā ya'nī yumtīru s-samā'a ḡattā tašaqqaqa 'anhumu l-arḡu*<sup>92</sup>).

In späteren, klassischen Kommentaren lassen sich Satzparaphrasen dagegen sehr viel seltener in eine Serie von Wort- oder Syntagmenparaphrasen aufgliedern. Dies ist insbesondere bei ornamentalen Paraphrasen der Fall: Autoren wie at-Ṭabarī und az-Zamaḡsarī stellen ihrer Diskussion eines bestimmten Koranverses sehr häufig eine eigene Umschreibung voran, welche diesen auf freie und literarisch kunstvolle Weise ausschmückt. At-Ṭabarī's Erläuterung von *fa-tūbū ilā bārī'ikum* („Kehrt um zu eurem Schöpfer“) mit *arḡi'ū ilā ṭā'ati ḡāliqikum wa-ilā mā yurḡihi 'ankum* („Kehrt zurück zum Gehorsam eures Erschaffers und zu dem, was ihn mit euch zufrieden sein lässt“)<sup>93</sup> ist noch ein verhältnismäßig knappes Beispiel hierfür, illustriert aber bereits die für solche ornamentalen Umschreibungen charakteristische Neigung zu amplifizierenden Parallelismen (*ṭā'at ḡāliqikum / mā yurḡihi 'ankum*). Noch deutlicher tritt die Differenz zur funktionalen Paraphrasentechnik des frühen *tafsīr* in az-Zamaḡsarī's Wiedergabe von *ar-raḡmāni r-raḡīm* zutage: *al-maulā li-ḡamī'i n-ni'ami uṣūlihā wa-furū'ihā wa-lā ša'a siwāhu bi-hāḡihī ṣ-ṣifati fa-inna kullu mā siwāhu immā ni'matun wa-immā mun'anum 'alaihi* („der Gebieter aller Gnadentaten, ihrer Wurzeln und ihrer Verästelungen, außer dem niemand anders diese Eigenschaft besitzt; denn alles andere als er ist entweder eine Gnade oder ein Empfänger von Gnade“).<sup>94</sup> Solche rhetorisch ausgefeilten, oft mit scholastisch anmutenden Dihairen (*uṣūl* vs. *furū'*, Gott vs. *mā siwāhu*, *ni'ma* vs. *mun'am 'alaihi*) arbeitenden Amplifikationen dienen nicht der Auflösung spezifischer Verständnisprobleme, sondern zelebrieren auf hymnische Weise die Sinnfülle des Korantextes; sie fungieren weniger als Interpretament denn als Proömium der folgenden Detailerörterungen. Gele-

91 Hūd 16:94.

92 Muḡ. 7:57 (auch in Leemhuis, „Origins“, 22).

93 Ṭab. 2:54 (vor Nr. 947).

94 Zamaḡsarī, *Kaššāf* 2:163 (Bd. 1, 208).

gentlich finden sich amplifikative Konkretisierungen allerdings bereits in der frühen *tafsīr*-Literatur:

Von Muḡāhid von Ibn 'Abbās: **Lob sei Gott, dem Herrn der Welten:** Lob sei Gott, dem die gesamte Schöpfung gehört, die Himmel und die Erden und alles, was darauf ist und was zwischen ihnen ist, das Bekannte wie das Unbekannte.

*'an muḡāhidin 'ani bni 'abbāsin: al-ḡamdu li-llāhi rabbi l-ālamīn al-ḡamdu li-llāhi llaḡī lahū l-ḡalqu kulluhū, as-samawātu wa-l-arḡūna wa-man fihinna wa-mā bainahunna mimmā yu'lamu wa-lā yu'lamu.*<sup>95</sup>

**Die an das Verborgene glauben,** d. h. die an den Koran glauben, nämlich dass er von Gott kommt und dieser ihn auf Muḡammad herabgesandt hat, und die für erlaubt halten, was der Koran für erlaubt erklärt, und für verboten halten, was er für verboten erklärt, und ihm entsprechend handeln.

*allaḡīna yu'minūna bi-l-ḡaibi ya'nī yu'minūna bi-l-qur'āni annahū mina llāhi [E.] ḡā'a wa-huwa anzalahū 'alā muḡammadin [E.] fa-yuḡillūna ḡalālahū wa-yuḡrimūna ḡarāmahū wa-ya'malūna bi-mā fihi.*<sup>96</sup>

Im ersten Beispiel wird die Genitivverbindung *rabb al-ālamīn* durch insgesamt drei aufeinanderfolgende Dihairen amplifiziert; das zweite Beispiel entfaltet *al-ḡaib* zu einer Art islamischem Credo und verwendet dabei die gängige Entgegensetzung *ḡarām* vs. *ḡalāl*. Es ist sicher kein Zufall, dass beide Glossen zu Beginn des koranischen Korpus (Q 1:2) bzw. zu Beginn von Q 2 (V. 3) stehen; wie bei Ṭabarī's ornamentalen Paraphrasen zu Beginn der Diskussion jedes Verses fungieren sie weniger als Texterklärung im engeren Sinne, sondern als Proömien.

#### Deparaphrasen

Wie bereits weiter oben angesprochen, verwendet der Koran an Subjekt- oder Objektstelle anstelle von Eigennamen oder anderen unmittelbar transparenten Bezeichnungen recht häufig Umschreibungen durch substantivische Relativsätze oder durch substantivierte Adjektive mit präpositionaler Näherbestimmung (z. B. *as-sufahā'u mina n-nāsi*). Obwohl solche Umschreibungen lexikalisch zumeist unproblematisch sind, bleibt ihre konkrete Referenz doch häufig unklar. Aus diesem Grund finden sich in den untersuchten Kommentaren zahlreiche Glossen, die referentiell unterbestimmte koranische Umschreibungen gleichsam rückgängig zu machen versuchen und die ich deshalb als Deparaphrasen bezeichne:

Von Muḡāhid: **Trachtet nach dem, was Gott euch bestimmt hat:** Er sagte: Kinder [bzw. nach einer anderen Autorität: der Geschlechtsverkehr].

*'an muḡāhidin: wa-bṭaḡū mā kataba llāhu lakum qāla l-walada / al-ḡimā'*<sup>97</sup>

95 Ṭab. 1:2 (Nr. 156).

96 Muḡ. 2:3.

Und sie widersetzten sich dem Befehl ihres Herrn, d. h. dem Monotheismus.

*wa-‘atau ‘an amri rabbihim ya‘nī t-tauhīd.*<sup>98</sup>

Und die an das glauben, was zu dir herabgesandt wurde, nämlich deine Schrift.

*wa-llaḏīna yu‘minūna bi-mā unzila ilaika fa-huwa kitābuka.*<sup>99</sup>

Deparaphrasen unterscheiden sich von Paraphrasen dadurch, dass sie ein einfaches Explanans aufweisen, und von Äquivalenzen dadurch, dass sie ein komplexes Explanandum besitzen; die folgende Tabelle veranschaulicht das gegenseitige Verhältnis dieser drei Glossentypen:

	einfaches Explanandum	komplexes Explanandum
einfaches Explanans	Äquivalenz	Deparaphrase
komplexes Explanans	einfache Paraphrase (Einzelworte und idiomatische Syntagmen)	komplexe Paraphrase (nicht-idiomatische Syntagmen und Sätze)

Deparaphrasen sind stets konkretisierend oder referentiell, niemals lexikalisch. Wie Äquivalenzen können sie identifikativ sein, d. h. als Explanans einen Eigennamen verwenden (*ta‘yīn*), z. B. indem die Wendung *mā kataba llāhu lakum* mit der *lailat al-qadr* gleichgesetzt wird.<sup>100</sup> Um solche identifikativen Deparaphrasen handelt es sich auch bei den folgenden Glossen:

Von ‘Adī b. Ḥātim: Er sagte: Ich fragte den Propheten nach dem Ausspruch Gottes: **nicht [der Weg] derer, denen gezürnt wird**; er sagte: Das sind die Juden.

*‘an ‘adīyi bni ḥātimin qāla sa‘altu n-nabīya [E.] ‘an qauli llāhi [E.] ḡairi l-maḡḏūbi ‘alaihīm qāla humu l-yahūdu.*<sup>101</sup>

Von Muḡāhid über den Ausspruch Gottes: **wer das Wissen der Schrift besitzt**: Er sagte: Das Wissen der Schrift ist bei Gott.

*‘an muḡāhidin fi qauli llāhi wa-man ‘indahū ‘ilmu l-kitāb qāla llāhu ‘indahū ‘ilmu l-kitābi.*<sup>102</sup>

97 Ṭab. 2:187 (Nr. 2973 ff.).

98 Muq. 7:77.

99 Muq. 2:4.

100 Ṭab. 2:187 (Nr. 2985 ff.).

101 Ṭab. 1:7 (Nr. 195)

102 b. Wahb, 5a, 4 (zu Q 13:43). – Der ursprüngliche Sinn der Wendung dürfte ein anderer gewesen sein. Der gesamte Vers lautet „Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: Du bist

Von Muḡāhid: Er sagte: **Glaubt an das, was ich hinabgesandt habe**, d. h. den Koran, **um zu bestätigen, was euch schon vorliegt**, d. h. das Evangelium.

*‘an muḡāhidin qāla wa-āminū bi-mā anzaltu ya‘nī l-qur‘āna muḡaddiqan li-mā ma‘akum ya‘nī l-inḡīla.*<sup>103</sup>

Von Muḡāhid: Er sagte: **Die Tore unter den Leuten**: Das sind die Juden; sie sagten: [...]

*‘an muḡāhidin qāla as-sufahā‘u mina n-nāsi humu l-yahūdu qālū [...]*<sup>104</sup>

Identifikative Deparaphrasen müssen sich nicht auf eine bloße Namensangabe beschränken; häufig gehen sie in Erläuterungen über, welche den Bezug des Explanandums auf den oder die angegebenen Referenten näher erklären, ggf. auf narrative Weise:

Gottes Ausspruch: **Die ihren Bund mit Gott und ihre Eide um einen geringen Preis verkaufen**: Das sind die Schriftbesitzer; sie haben mit ihren Händen Bücher niedergeschrieben und gesagt: „Das kommt von Gott“, und dafür einen geringen Preis erworben.

*qauluhū inna llaḏīna yaḡtarūna bi-‘ahdi llāhi wa-aimānihim ṭamanan qalīlan hum ahlu l-kitābi katabū kutuban bi-aidihīm wa-qālū ḥāḏā min ‘inda llāhi fa-ḡtarau bihī ṭamanan qalīlan.*<sup>105</sup>

#### Erweiterungen

Den in den letzten Abschnitten behandelten Glossentypen – Äquivalenz, Paraphrase, Deparaphrase – liegt allen eine Gegenüberstellung von Explanandum und Explanans zu Grunde (x ya‘nī y); selbst wenn hierbei kein Konnektiv verwendet wird, so wird durch das Hintereinander äquivalenter oder sonstwie semantisch korrespondierender Ausdrücke doch deutlich die Grenze von koranischem Primärtext und interpretierendem Sekundärtext markiert. Interpretative Erweiterungen und Zusätze dagegen, die vor allem für kontinuierlich fortlaufende Kommentare wie den *Tafsīr Muqātil* und *Tanwīr al-miqbās* charakteristisch sind, verwischen diese Abgrenzung

kein Gesandter. Sag: Gott genügt als Zeuge zwischen mir und euch, und wer das Wissen der Schrift besitzt.“ Vermutlich werden hier, wie auch in anderen mekkanischen Versen, die „Schriftbesitzer“ als potentielle Beglaubigungsinstanz von Muḡammads Prophetieanspruch angeführt; diese Deutung wird aufgrund der ihr zugrunde liegenden positiven Wertung der „Schriftbesitzer“ von der späteren Koranexegese nicht mehr in Erwägung gezogen, so dass jetzt *man ‘indahū ‘ilmu l-kitāb* als Umschreibung Gottes aufgefasst wird; die Nennung zweier Beglaubigungsinstanzen (Gott und Schriftbesitzer) wird damit zu einem Hendiadyoin umgedeutet. Dieser Fall zeigt exemplarisch, welche komplexen religionsgeschichtlichen Veränderungen hinter den rudimentären Glossentechniken des frühen *tafsīr* stehen können.

103 Muḡ. 2:41.

104 Muḡ. 2:141.

105 Hūd 3:77.

bis zu einem gewissen Grad.<sup>106</sup> Sie sollen in diesem und im nächsten Abschnitt ausführlicher vorgestellt werden.

*Erweiternde* bzw. *expansive* Glossen nehmen einen koranischen Ausdruck auf und konkretisieren ihn, indem sie ihn gleichsam ausbauen; symbolisch lässt sich ihre Grundform mit A=A+B darstellen. Besonders häufig treten dabei *Genitiverweiterungen* auf, die einen erklärungsbedürftigen Ausdruck um ein *nomen regens* oder *nomen rectum* ergänzen:

1) Von Qatāda: **Sie bekommen das Kalb in ihre Herzen zu trinken:** Er sagte: Sie bekommen die Liebe dazu zu trinken.

*'an qatādati wa-ušribū fī qulūbihimu l-ʿiḡla qāla ušribū ḥubbahū.*<sup>107</sup>

2) **Wenn sie [die Dschinn] das Verborgene gewusst hätten** – nämlich das Verborgene, das im Tod Salomos bestand.

*[lau kānū] ya'lamūna l-ḡaiba ya'nī ḡaiba mauti sulaimāna.*<sup>108</sup>

3) **[Sehen sie denn nicht,] dass wir über das Land kommen**, d. h. das Land um Mekka.

*[a-fa-lā yarauna] annā na'tī l-arḡa ya'nī arḡa makkata.*<sup>109</sup>

Im ersten Beispiel wird das Explanans durch Erweiterung um ein *Nomen regens* näher bestimmt (*al-ʿiḡl* = *ḥubb al-ʿiḡl*), im zweiten und dritten Beispiel durch ein *Nomen rectum* (*al-ḡaib* = *ḡaib maut sulaimān*, *al-arḡ* = *arḡ makkā*). Zwar werden solche Genitiverweiterungen durch die Wiederholung des Explanandums und die Verwendung eines Konnektivs meist deutlich als exegetischer Sekundärtext vom Koran abgesetzt; dennoch stellen sie, anders als Äquivalenzen, Paraphrasen oder Deparaphrasen, dem Primärtext nicht lediglich eine Erklärung an die Seite, sondern *formen* den Text zu einer Erklärung *um*; der Koran wird in einem gleichsam plastischen Sinne verständlicher *gemacht*.

Die Tatsache, dass Genitiverweiterungen im Allgemeinen nicht als integrierte Glossen auftreten, erklärt sich wohl daraus, dass sie in der Regel kleinere Modifikationen des Explanandums erfordern, etwa den Wegfall eines Artikels (vgl. Nr. 3: *al-arḡa* > *arḡa makkata*) oder eine Kasusveränderung (vgl. Nr. 1: *al-ʿiḡla* > *ḥubba l-ʿiḡli*). Erweiterungen, bei denen dies nicht der Fall ist, werden zumindest von Muqātil meist integriert, wie etwa die Erweiterung von *ḡaiba s-samawāti wa-l-arḡi* zu *ḡaiba mā yakūnu fī s-samawāti wa-l-arḡi* in Muq. 2:33:

4) **Habe ich euch nicht gesagt, dass ich das Verborgene** dessen, was im Bereich der Himmel und der Erde sein wird, kenne?

106 Das ist nicht mehr als ein rein deskriptiver Befund; wie bereits in der Einleitung erläutert, lehne ich Wansbroughs These, die frühen *tafsīre* würden Vorformen des kanonischen Koranertextes dokumentieren, ab.

107 Tab. 2:93 (Nr. 1564 ff., auch im Namen weiterer Autoritäten).

108 Muq. 34:14.

109 Muq. 21:44.

*a-lam aqul lakum innī a'lamu ḡaiba mā yakūnu fī s-samawāti wa-l-arḡi.*<sup>110</sup>

Nicht um Genitiverweiterungen, sondern um *appositionelle Erweiterungen* handelt es sich bei den folgenden Beispielen:

5) **Dieses Wort ist eine Mahnung.**

*wa-hādā l-qaulu dīkrun.*<sup>111</sup>

6) **Und dieses Entgelt ist der große Sieg.**

*wa-dālika t-tawābu l-fauzu l-aḡīm.*<sup>112</sup>

7) **Die das vergängliche diesseitige Leben dem bleibenden Jenseits vorziehen.**

*allaḡīna yastahībūna l-ḡayāta d-dunyā al-fāniya 'alā l-āḡirati l-bāqiyati.*<sup>113</sup>

8) **Als deine Schwester Miriam hinging und sagte [...]**

*iḡ tamšī uḡtuka maryamu fa-taqūlu [...]*<sup>114</sup>

In Nr. 5 und 6 wird ein Demonstrativum durch ein in Apposition dazu stehendes determiniertes Substantiv bestimmt; in Nr. 7 werden die Substantive *ad-dunyā* und *al-āḡira* mit zwei ihren Gegensatz noch unterstreichenden Adjektiven versehen; in Nr. 8 wird ein Substantiv durch einen Namen ergänzt (identifikative appositionelle Erweiterung).<sup>115</sup>

#### Zusätze

Zusätze ähneln Erweiterungen, insofern sie den koranischen Text ebenfalls mit deutenden Ergänzungen versehen; anders als letztere bauen sie jedoch keine vorhandenen Satzglieder aus, sondern schalten neue Satzglieder (vor allem adverbiale Bestimmungen) oder sogar ganze Sätze (Adverbialsätze, Relativsätze, Zustandssätze u. a.) ein. Zusätze lassen sich deshalb durchweg in den Koranertext integrieren, was Muqātil und der Verfasser des *Tanwīr* auch systematisch ausnutzen. Die Physiognomie des *Tafsīr Muqātil* wird so ganz massiv von integrierten Zusätzen bestimmt, unter denen Präpositionaleinschübe (Einschaltung einer den Primärtext verdeutlichenden Präpositionalgruppe), integrierte adverbiale Bestimmungen und Vokativeinschübe (zur Auflösung von Personalpronomina der 2. Person und der Bestimmung des Bezugs von Imperativen) am wichtigsten sind:

110 Muq. 2:33.

111 Muq. 21:50.

112 Muq. 4:13.

113 Muq. 14:3.

114 Muq. 20:40.

115 Die Anwendung des Begriffs der appositionellen Erweiterung auf Nr. 5–7 setzt den weiten Appositionsbegriff der arabischen Grammatik voraus, in der sowohl Adjektive nach einem Substantiv als auch Substantive nach einem Demonstrativum als *tābi'* bezeichnet werden (vgl. Wright, *Grammar*, Bd. 2, 272 f., 277 f.).

**Ich richte euch die Mitteilungen meines Herrn aus** hinsichtlich der Strafe, die im Diesseits auf euch herabkommen wird.

*uballigukum risālāti rabbī fī nuzūli l-ʿadābi bikum fī d-dunyā.*<sup>116</sup>  
(Präpositionaleinschub)

**Wird eine gute Tat im Diesseits anders als durch eine gute Tat im Jenseits vergolten?**

*hal ǧazāʾu l-iḥsāni fī d-dunyā illā l-iḥsānu fī l-āḥirati* (Präpositionaleinschübe).<sup>117</sup>

**Sondern ich bin ein Gesandter zu euch vom Herrn der Weltbewohner.**  
*wa-lākinnī rasūlun min rabbi l-ʿālamīna ilaikum* (Präpositionaleinschub).<sup>118</sup>

**Und er [Gott] kehrte sich ihm [Adam] an einem Freitag wieder zu.**  
*fa-tāba ʿalaihi yauma l-ǧumʿati* (integrierte adverbale Bestimmung).<sup>119</sup>

Schau, O Muḥammad, [...] *unzur yā muḥammad* [...] (Vokativeinschub).<sup>120</sup>

**Dann haben wir dir, O Muḥammad, eingegeben: Folge der Religion Abrahams!**

*tumma auḥainā ilaika yā muḥammad ani ttabiʿ millata ibrahīm* (Vokativeinschub).<sup>121</sup>

Unter den Präpositionaleinschüben eignen sich insbesondere *min*-Zusätze dazu, den Bezug substantivischer Relativsätze zu spezifizieren, und sind dann in Deparaphrasen umformbar (vgl. *wa-btaǧū* [...] *mā kataba llāhu lakum mina l-waladi* und die Deparaphrase *wa-btaǧū mā kataba llāhu lakum qāla l-walada*<sup>122</sup>). Zu den integrierten Zusätzen gehören auch eingeschobene Subjektausdrücke, welche das durch Präfixe und Suffixe implizierte Subjekt finiter Verben explizieren (z. B. *wa-qāla yūsufu li-fityānihi*<sup>123</sup>, *qāla ibnuhū*<sup>124</sup>); auch Objektausdrücke können auf ähnliche Weise ergänzt werden. Häufig treten bei Muqātil sogar Satzeinschübe auf:

**[Wenn wir gewollt hätten,] hätten wir in jede Stadt einen Warner geschickt** – d. h. einen Gesandten, doch wir haben dich zu allen Städten geschickt und dir eine besondere Stellung verliehen.

116 Muq. 7:68.

117 Muq. 55:60.

118 Muq. 7:67.

119 Muq. 2:37.

120 Muq. 5:75 (zitiert bei Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 211).

121 Muq. 16:123.

122 Muq. 2:187; Ṭab. 2:187 (Nr. 2973 ff.). – Zu *min* als Einleitung der näheren Bestimmung einer allgemeinen Beschreibung, s. Wright, *Grammar*, Bd. 2, 137 f. (vgl. Q 2:272: *wa-mā tunfiqū min ḥairin yuwaffa ilaikum*, „Was ihr an Gut spendet, kommt euch selbst zugute“).

123 Muq. 12:62.

124 Muq. 11:43.

*[wa-lau šīʾnā] la-baʿatnā fī kulli qaryatin naḍīran yaʿnī rasūlan wa-lākinna baʿatnāka ilā l-qurā kullihā rasūlan iḥtaṣaṣnāka bihā* (eingeschobener Adverbialsatz).<sup>125</sup>

**[Verehrt ihr außer Gott etwas,] was euch nicht nützt, wenn ihr sie verehrt, und euch nicht schadet, wenn ihr sie nicht verehrt?**

*[a-fa-taʿbudūna min dūni llāhi] mā lā yanfaʿukum in ʿabadtumʿūhum wa-lā yaḍurrukum in lam taʿbudūhum* (eingeschobene Protaseis).<sup>126</sup>

Solche Satzeinschübe sind u. a. für die Auffüllung von elliptischen Satzkonstruktionen, etwa einer fehlenden konditionalen Apodosis, prädestiniert: *lau-lā an raʿā burhāna rabbihī* [...] *la-wāqaʿahā*<sup>127</sup> (d. h. wenn Josef nicht das „Zeichen seines Herrn“ gesehen hätte, hätte er mit der Frau seines Hausherrn geschlafen).

Das folgende Beispiel zeigt, dass der *Tafsīr Muqātil* Erweiterung gelegentlich sogar dort noch integriert, wo sie eine Anpassung des koranischen Wortlauts erfordern:

Dann heißt es: Dieser Koran ist **eine Herabsendung vom Mächtigen** – im Hinblick auf seine Herrschaft – und **Barmherzigen** – im Hinblick auf seine Schöpfung.

*tumma qāla hādā l-qurʾānu huwa tanzīlun mina l-ʿazīzi fī mullihī r-raḥīmi bi-ḥalqihī.*<sup>128</sup>

Obwohl hier die Einfügung eines *mubtadaʿ* vor *tanzīla l-ʿazīzi r-raḥīmi* und die Entflechtung der Genitivverbindung durch ein dazwischengeschaltetes *min* (was eigentlich eine Erweiterung ist, kein Zusatz) verlangt, dass das koranische *tanzīla* zu *tanzīlun* verändert wird, sind beide Zusätze direkt in den Textzusammenhang eingefügt (der Editor verweigert diese Modifikation jedoch: in der Druckfassung steht, sicherlich zu Unrecht, *tanzīla*). Insgesamt ist Muqātils Gebrauch von integrierten Erweiterungen und Zusätzen derart inflationär, dass sie häufig kaum einen interpretativen Wert haben und lediglich einer Art Überdeterminierung des Textes, einer Klarstellung von eigentlich Selbstverständlichem, dienen (vgl. die im letzten Abschnitt zitierte Erweiterung *a-lam aqul lakum innī aʿlamu ǧaiba mā yakūnu fī s-samawāti wa-l-ardī*). – Zum *Tafsīr Muqātil* ist noch anzumerken, dass integrierte Zusätze hier – genau wie konkretisierende Paraphrasen – in narrative Exkurse übergehen können, die als solche Gegenstand des nächsten Kapitels sind.<sup>129</sup>

Im Gegensatz zum Muqātil-Kommentar werden Zusätze in Glossensammlungen wie bei at-Ṭabarī und dem *Tafsīr Muǧāhid* immer in nachgestellter Form und unter

125 Muq. 25:51.

126 Muq. 21:66.

127 Muq. 12:24.

128 Muq. 36:5.

129 Vgl. Muq. 2:15: *allāhu yastahziʿu bihim fī l-āḥirati idā ǧaraba bainahum wa-baina l-muʿminīna bi-sūrin laḥū bābun ʿalā ṣ-ṣirāṭi fa-yabqāna fī z-zulma* [...]

Verwendung von Konnektiven zitiert. Die folgenden beiden Glossen etwa hätte Muqātil sicherlich in integrierter Form geboten:

Von Muğāhid [...] über den Ausspruch Gottes: **Sie bekommen darin gereinigte Frauen**: Er sagte: Sie sind gereinigt von Menstruation, Stuhlgang, Urin, Speichel, Schleim, Sperma und Kindern.

*‘an muğāhidin [...] fī qaulihī wa-lahum fihā azwāğun muṭahhara: qāla tuhhirna mina l-ḥaiḍi wa-l-ğā’iṭi wa-l-bauli wa-l-buzāqi wa-n-nuḥāmāti wa-l-minā wa-l-waladi* (Präpositionalzusatz).<sup>130</sup>

Von ar-Rabī über den Ausspruch Gottes: **Und trachtet nach dem, was Gott euch bestimmt hat**: Er sagte: Was er für euch an Kindern bestimmt hat.

*‘ani r-rabī fī qaulihī wa-btağū mā kataba llāhu lakum: qāla mā kataba lakum mina l-waladi* (Präpositionalzusatz; vgl. bei Muqātil: *wa-btağū min nisā’ikum mā kataba llāhu lakum mina l-waladi*).<sup>131</sup>

Von Muğāhid: **Nennt mir die Namen von jenen [...]** – d. h. die Namen von jenen, über die ich Adam belehrt habe.

*‘an muğāhidin: wa-anbi’ūnī bi-asmā’i hā’ulā’i [...] yaqūlu bi-asmā’i hā’ulā’i llatī ḥaddaṭtu bihā ādama* (Relativzusatz).<sup>132</sup>

Diese generelle Nachstellung von Zusätzen beinhaltet häufig die Wiederholung eines koranischen Wortes bzw. – wie im obigen Beispiel – einer Flexionsvariante desselben (Ersetzung des Partizips *muṭahhara* durch die finite Verbform *tuhhirna*). Dass Zusätze z. B. bei aṭ-Ṭabarī niemals integriert werden, stellt natürlich eine literarische Konvention der uns erhaltenen Texte dar, aus der sich keine Rückschlüsse über ihren ursprünglichen Überlieferungskontext ableiten lassen; sehr wahrscheinlich bewahrt der Muqātil-Kommentar in dieser Hinsicht ein ursprünglicheres Bild.

#### Erläuterungen

An erster Stelle sind hier allgemeine sachliche Erläuterungen zu nennen. Während die bisher behandelten Glossentypen zur Klärung der sprachlichen Bedeutung, Modalität oder Referenz einer Koranstelle dienen, lassen sich Erläuterungen insbesondere zur Beseitigung von Dissonanzen zwischen verschiedenen Koranstellen bzw. zwischen dem Koran und außerkoranischen Hintergrundüberzeugungen des Exegeten verwenden:

1) **Und wir sandten zu den ‘Ād ihren Bruder Hūd** – er ist nicht ihr Bruder im Glauben, sondern nur ihr Bruder der Abstammung nach.

*wa-arsalnā ilā ‘ādīn aḥāhum hūdān laisa bi-aḥīhim fī d-dīn wa-lākinna aḥūhum fī n-nasab*.<sup>133</sup>

130 Muğ. 2:25.

131 Ṭab. 2:187 (Nr. 2982).

132 Ṭab. 2:31 (Nr. 670, ähnlich Nr. 669; vgl. auch Muğ. *ad loc.*).

2) Von Muğāhid: **Alles ist ihm willfährig**, d. h. alle gehorchen ihm, wobei der Gehorsam des Ungläubigen darin besteht, dass sich sein Schatten niederwirft.

*‘an muğāhidin: kullun lahū qānitūna ay kullun lahū muṭī’una fa-ṭā’atu l-kāfiri fī suğūdi zillihī* (mit vorangehender Äquivalenz).<sup>134</sup>

Dass etwa ein Gesandter als „Bruder“ seiner ungläubigen Landsleute bezeichnet wird, ist zumindest so problematisch, dass es explizit eingeschränkt werden muss (Nr. 1). Im Hintergrund des zweiten Beispiels steht die Frage, wieso der Text feststellt, alle Geschöpfe würden Gott gehorsam sein, obwohl es doch offensichtlich (und auch nach koranischem Zeugnis) Ungläubige gibt, die sich gegen Gottes Willen auflehnen. Eine as-Suddī zugeschriebene Erklärung verlegt diesen universalen Gehorsam in die Zukunft, nämlich auf den Jüngsten Tag,<sup>135</sup> während andere (von Ṭabarī nicht genannte) Exegeten den Vers lediglich auf die Gläubigen beziehen wollen,<sup>136</sup> in der Muğāhid zugeschriebenen Erläuterung Nr. 2 wird zumindest insofern am Gehorsam auch der Ungläubigen festgehalten, als er auf ihre Schatten eingeschränkt wird, die sich gegen den Willen ihres Besitzers vor Gott niederwerfen.<sup>137</sup>

Während die obigen beiden Belege primär Widersprüche zwischen Koranstellen und außerkoranischen Hintergrundannahmen beseitigen, geht es im folgenden Beispiel um eine innerkoranische Dissonanz, nämlich den scheinbaren Widerspruch zwischen den beiden koranischen Schilderungen von Abrahams Zerstörung der Götzen seines Volkes: Laut Q 21:60 wird Abraham von seinen Landsleuten inkriminiert, obwohl diese ihm laut Q 37:90 „den Rücken gekehrt“, d. h. ihn mit den Götzen allein gelassen haben – woher wissen seine Landsleute also, dass Abraham der Schuldige ist? Eine Harmonisierung beider Aussagen versucht die folgende Glosse:

Von Muğāhid: **„Bei Gott, ich werde mit List gegen eure Götzenbilder vorgehen!“** [Q 21:57] Er sagte: Abraham sagt das, als seine Landsleute ihn zu ihrem Fest nachkommen lassen wollten und er ihnen sagte: **„Ich bin krank!“** [Q 37:89] Einer von ihnen hörte seine Drohung gegenüber ihren Götzenbildern, und er war es, der sagte: **„Wir haben gehört, wie ein junger Mann namens Abraham sie erwähnte.“** [Q 21:60]<sup>138</sup>

Auch dort, wo keine eigentlichen Dissonanzen vorliegen, können Erläuterungen unterschiedliche koranische Schilderungen ein und desselben Geschehens verknüpfen:

133 Muq. 7:65.

134 Muğ. 2:116; Ṭab. 2:116 (Nr. 1854 f.).

135 Ṭab. 2:116 (Nr. 1855): *kullun lahū muṭī’una yauma l-ğiyāmati*.

136 Ebd., nach Nr. 1859 (*wa-qad za’ama man qaṣarat ma’rifatuhū ...*).

137 Vgl. den Zusatz *wa-huwa kāriḥ* bei Ṭab., Nr. 1854.

138 Muğ. 21:57: *‘an muğāhidin: wa-tallāhi la-akīdanna aṣnāmakun qāla hādā qālu ibrahīm ḥīna statba’ahū qaumuhū ilā ‘īdihim fa-qāla lahum innī saqīmum fa-sami’a wa’īdahū li-aṣnāmihim rağūlun minhumu sta’ḥara, wa-huwa llaḍī qāla sami’nā faṭan yaḍkuruhum yuqālu lahū ibrahīmu*.

fen; in der folgenden Glosse etwa wird die summarische Mitteilung aus Q 21:73, Gott habe Abraham „Isaak und zusätzlich Jakob geschenkt“, in Bezug zu der aus Q 37:100 bekannten Bitte Abrahams um einen Sohn gesetzt:

Von al-Kalbī über den Ausspruch Gottes: [**Wir schenkten ihm Isaak] und Jakob zusätzlich:** Er sagte: Er bat um Isaak und seine Bitte wurde erhört, und zusätzlich wurde ihm noch Jakob dazugegeben.

*'ani l-kalbīyi fī qaulihī [E.] [wa-wahabnā lahū ishāqa] wa-ya'qūba nāfilatan: qāla da'ā bi-ishāqa fa-stuḡiba lahū wa-zīda ya'qūba nāfilatan.*<sup>139</sup>

Neben der Eliminierung von Dissonanzen eignen sich sachliche Erläuterungen auch zum Auffüllen narrativer und sonstiger ‚Lücken‘.<sup>140</sup> Insbesondere betrifft dies Handlungselemente, die in ihrem unmittelbaren Kontext dramaturgisch unmotiviert sind – etwa: Warum legt Abraham seinen Sohn *auf die Stirn* nieder, bevor er versucht ihn zu opfern (Q 37:103)?

Von Muḡāhid über Gottes Ausspruch: **Und er warf ihn auf die Stirn:** Er sagte: Er [Abraham] legte sein [Ismaels] Gesicht auf den Boden, denn der sagte: „O Vater, schlachte mich nicht, während du mir ins Gesicht blickst, auf dass du nicht von Mitleid mit mir ergriffen werdest und mir womöglich keinen tödlichen Stoß versetzt; binde mir die Hände an den Hals und dann lege mich auf den Boden!“<sup>141</sup>

Nach einer vorausgehenden Satzparaphrase beginnt hier mit *fa-qāla* eine Erläuterung, welche die Vorgeschichte des im Explanandum beschriebenen Sachverhalts nachträgt: Abraham wurde von seinem Sohn gebeten, ihn auf die Stirn zu legen, damit er diesem nicht ins Gesicht sehen muss und womöglich im letzten Moment von seinen Vatergefühlen an der Ausführung von Gottes Befehl gehindert wird.

Neben solchen allgemeinen sachlichen Erläuterungen, die zugegebenermaßen eine recht weite Kategorie ausmachen, begegnen im *Tafsīr Muqātil* recht häufig Angaben zur kommunikativen Funktion, die Gott als Sprecher des Koran bestimmten Versen zugeordnet hat („Regieanweisungen“<sup>142</sup>). Solche auktorialen Metakommentare können der betreffenden Stelle vorangehen oder folgen:

139 'Abdarr. 21:72.

140 Mit der Rede von ‚Lücken‘ knüpfte ich (wie bereits weiter oben angemerkt) an Daniel Boyarin an, der die rabbinische Exegese als „filling in of gaps in the narrative text“ beschrieben hat; s. seine Rezension von Stern, *Parables in Midrash*, 130, und Boyarin, *Intertextuality*, passim; eine ähnliche Redeweise verwendet auch QS, 134 f.

141 Muq. 37:103: *'an muḡāhidin fī qaulihī wa-tallahū li-l-ḡabīni: qāla waḡa'a waḡahū li-l-arḡi fa-qāla yā abati lā taḡbahni wa-anta tanḡuru fī waḡhī 'asā an tarḡamani fa-lā taḡhazu 'alayya wa-aṡtiq yadayya ilā ruḡbatī tumma ḡa' waḡhī li-l-arḡi.* Zur Behandlung der Opfererzählung im *tafsīr* s. auch Calder, „Midrash“ sowie den Abschnitt über Q 37 im elften Kapitel.

142 Der Begriff „stage direction“ stammt aus QS, 124, 130; er wird von Versteegh („Grammar and Exegesis“, 210) aufgegriffen. Wansbrough selbst verwendet den Begriff in einem weiteren Sinne als Versteegh: Als Beispiele führt er nicht nur einen auktorialen Metakommentar

**Und Gott ist mächtig und übt Rache** – [...] Dies ist eine Drohung an diejenigen, die seinem Befehl zuwiderhandeln.

*wa-llāhu 'azīzun ḡū intiḡāmin [...] hādā wa'īdun li-man ḡālafa amrahu.*<sup>143</sup>

**Und fürchtet euch vor einem Tag** – er will ihnen Angst machen –, **an dem ihr zu Gott zurückgebracht werdet.**

*wa-ttaqū yauman yuḡawwifuhum turḡa'ūna fīhi ila llāhi.*<sup>144</sup>

**[O Gesandter, richte aus, was von deinem Herrn zu dir herabgesandt worden ist! ...]** Dann teilt er [Gott] ihm [Muḡammad] mit, was er ausrichten soll, und sagt: **Sag:** „**Ihr Schriftbesitzer [...]**“

*[yā ayyuhā r-rasūlu balliḡ mā unzila ilaika min rabbika ...] tumma aḡbarahū māḡā yuballiḡu fa-qāla qul yā-aḡla l-kitābi [...].*<sup>145</sup>

Dann bekräftigt er [Gott] seine Einheit, da die mekkanischen Ungläubigen dies nicht taten, und sagt: **Gott – kein Gott ist außer ihm.**

*tumma waḡhada nafsahū id lam tuwaḡḡidhū kuffāru makkata fa-qāla [E.] allāhu lā ilāha illā huwa.*<sup>146</sup>

**[Dies ist die Schrift, an der kein Zweifel ist, Rechtleitung für die Gottesfürchtigen.]** Dann beschreibt er [Gott] sie [die Gottesfürchtigen] und sagt: **Die an das Verborgene glauben [...]**

*[ḡālika l-kitābu lā raiba fīhi hudan li-l-muttaḡīna] tumma na'atahum fa-qāla [E.] allāḡina yu'minūna bi-l-ḡaibi [...].*<sup>147</sup>

Dann sagt er zum Propheten: **Was lässt dich wissen, was die Zuschlagende ist?** – um damit ihre Heftigkeit zu betonen.

*tumma qāla li-n-nabīyi wa-mā adrāka mā l-qāri'a ta'zīman lahā li-ḡiddatihā.*<sup>148</sup>

Wie insbesondere das letzte Beispiel zeigt, enthalten solche ‚Regieanweisungen‘ gelegentlich Einsichten in den rhetorischen Effekt von Koranversen, die man angesichts Muqātils sonstiger Auslegungstechniken nicht unbedingt erwarten würde. Von auktorialen Metakommentaren zu unterscheiden sind übrigens expansive Angaben zu den Sprechern und Adressaten von im Koran nur zitierter oder referierter Rede: So stellt die Glosse *tumma qāla fir'aunu li-hāmāna wa-innī la-aḡzunnuhū*

der obigen Art an (ebd., 124), sondern auch einen Subjekteinschub (*qālū wuldūhū wa-wuldu wuldihī*) und einen Präpositionaleinschub (*qāla li-banīhi wa-banī banīhi*). Ich halte es nicht für sinnvoll, letztere Beispiele mit dem ersten gleichzusetzen.

143 Muq. 3:4.

144 Muq. 2:281.

145 Muq. 5:67.

146 Muq. 20:8.

147 Muq. 2:3.

148 Muq. 101:3.

*ya'nī innī la-aḥsabuhū kādiban* (zu Q 40:37)<sup>149</sup> lediglich einen Satzeinschub dar, der aus dem vorangehenden Vers bekannte Informationen zur Sprecher-Hörer-Konstellation („Pharao sagte: ‚Hāmān! ...‘) rekapituliert.

Zu den erläuternden Glossen gehören schließlich auch Themabestimmungen, d. h. Glossen, welche den allgemeinen Gegenstand einer Koranstelle angeben, ohne dabei notwendigerweise einen einzelnen Ausdruck derselben zu paraphrasieren:

Von Muğāhid über Gottes Ausspruch **Die Zahl der Monate bei Gott ist zwölf**: Er sagte: Das bezieht sich auf die Frage des Hinausschiebens von Monaten auf den nächsten, denn es führte dazu, dass dem Jahr ein Monat fehlte. *‘an muğāhidin fi qaulihī inna ‘iddata š-šuhūri ‘inda llāhi t̄nā ‘ašara šahran: qāla hādā fi ša’ni n-nas’i li-annahū kāna yanquṣu mina s-sanati šahran.*<sup>150</sup>

Die wichtigste Art von Themabestimmungen besteht in *nuzūl*-Identifikationen, d. h. Glossen, welche die Person oder Personen identifizieren, „über“ (*fi*) die ein bestimmter Vers offenbart wurde:

**Wer aber seine Schrift in seine Linke erhält [...]** – Dieser Vers wurde über al-Aswad b. ‘Abd al-Asad al-Maḥzūmī herabgesandt, den Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib am Teich von Badr tötete.

*wa-amma man ūtiya kitābahū bi-šimālihī [...] nazalat hādihī l-āya fi l-aswada bni ‘abdi l-aswadi l-maḥzūmī qatalahū ḥamzatu bnu ‘abdi l-muṭṭalibi ‘alā l-ḥauḍi bi-badrin.*<sup>151</sup>

Obwohl *nuzūl*-Identifikationen sich auf einen Vers oder Teilvers als Ganzen beziehen und insofern nicht notwendigerweise referentielle Äquivalenzen zu einem Teilausdruck desselben darstellen, sind sie doch oft funktionsäquivalent mit äquivalenten Identifikationen der weiter oben diskutierten Art und lassen sich dann – wie etwa im zuletzt zitierten Beispiel – ohne weiteres in diese umformen. Besonders häufig stehen *nuzūl*-Identifikationen vor Erzählungen über die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) von Koranversen, die im nächsten Kapitel behandelt werden.

Erläuterungen können darüber hinaus sprachliche Informationen wie Etymologien,<sup>152</sup> Hinweise auf den arabischen Sprachgebrauch (*wa-hādā min kalām al-‘arab yaqūlu ..., taqūlu l‘arab ...* o. Ä.)<sup>153</sup> und Fremdwörter<sup>154</sup> oder alternative Lesarten<sup>155</sup> enthalten; da solche im weitesten Sinne linguistischen Glossen des *Tafsīr Muqātil* bereits ausführlich von Versteegh analysiert wurden und insgesamt recht selten sind, gehe ich an dieser Stelle nicht näher auf sie ein.

149 Muq. 40:37.

150 Muğ. 9:36.

151 Muq. 69:25.

152 S. Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 216.

153 Muq. 55:31; Muq. 32:9 (s. Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 217).

154 Ebd., 217 f.

155 S. die Liste der im *Tafsīr Muqātil* enthaltenen *qirā‘āt* bei Versteegh (ebd., 218 ff.); vgl. Versteegh, *Arabic Grammar*, 79 ff., zu den anderen Texten.

## Verweise

Häufiger als linguistische Erläuterungen sind bei Muqātil Verweise auf koranische Parallelstellen (gelegentlich wird auch, wie in den bei al-Malaṭī erhaltenen „interpretativen Konstanten“ der allgemeine koranische Sprachgebrauch herangezogen<sup>156</sup>). Versteegh trifft diesbezüglich die hilfreiche Unterscheidung zwischen inhaltlichen und sprachlichen Parallelen: „A comparison between two verses may involve a reference to their common content or their common form.“<sup>157</sup>

Sprachliche Parallelen werden meist durch *naḏīruhā* oder unspezifischere Wendungen wie *ka-qaulihī* und *wa-qāla* ... eingeleitet. Sie können u. a. als explizite Begründungen einer Äquivalenz oder Paraphrase dienen, insofern sie die betreffende Deutung durch ihre Übertragbarkeit auf andere Koranstellen plausibilisieren:

**Und sagt Gutes zu den Menschen**, d. h. die Wahrheit; eine Parallele dazu findet sich in Q 20, wo es heißt: **Hat euch euer Herr nicht ein gutes**, d. h. wahres **Versprechen gegeben?** [Q 20:86]

*wa-qūlū li-n-nāsi ḥusnan ya’nī ḥaqqan naḏīruhā fi tāhā qauluhū* [E.] *a-lam ya’idkum rabbukum wa’dan ḥasanan ya’nī ḥaqqan.*<sup>158</sup>

[Seine Brüder sagen zu Josef:] „**Gott hat dich uns vorgezogen**“, d. h. er hat dich gewählt – so wie es in Q 20 heißt: **Wir werden dich nicht vorziehen** [Q 20:72], d. h. wir werden nicht dich wählen – und zwar an unserer Statt, nämlich bei Jakob.

*la-qad ātaraka llāhu ‘alainā ya’nī ḥtāraka, ka-qaulihī fi tāhā lan nu’ṭiraka ya’nī lan naḥtāraka, ‘alainā ‘inda ya’qūba.*<sup>159</sup>

Bei Muqātil teilen koranische Parallelstellen ihre Begründungsfunktion mit dem anonymen Rekurs auf den *kalām al-‘arab*; die Anzahl von Äquivalenzen und Paraphrasen, die der *Tafsīr Muqātil* auf diese Weise durch inner- oder außerkoranische Belege rechtfertigt, ist jedoch verschwindend gering. Dichterische *šawāhid*, denen im klassischen *tafsīr* eine ähnliche Belegfunktion zukommt, fehlen in den frühen *tafsīren* fast gänzlich. Versteegh weist im Anschluss an Wansbrough darauf hin, dass Ibn Hišāms Bearbeitung der *Sīra* des Ibn Ishāq dokumentiert, wie die Verwendung poetischer Belege an Boden gewann: Während Ibn Ishāqs Exegesetechnik derjenigen früherer *tafsīre* ähnelt, verwenden Ibn Hišāms Zusätze bereits eine große Zahl von Gedichtzitate.<sup>160</sup> Offenbar setzte sich um 800 die Forderung durch, die

156 S. o. den Abschnitt zu Äquivalenzen.

157 Versteegh, *Arabic Grammar*, 69 f. (mit Beispielen).

158 Muq. 2:83.

159 Muq. 12:91. – Vgl. als drittes Beispiel noch Muq. 2:17: *ḍahaba llāhu bi-nūrihim ya’nī bi-īmānihim, naḏīruhā fi sūratī n-nūri wa-man lam yağ‘alī llāhu lahū nūran fa-mā lahū min nūrin ya’nī bihī l-īmāna, wa-qāla subḥānahū fi l-an‘āmi wa-ğā’alnā lahū nūran yamšī bihī fi n-nāsi ya’nī yahtadī bihī llaḏīna takallamū bihī. – Ad Q 6:122 wird nūr explizit mit imān gleichgesetzt.*

160 Wansbrough, *Quranic Studies*, 142; Versteegh, *Arabic Grammar*, 71.

noch im *Tafsīr Muqātil* vorherrschende Zurückführung ungewöhnlicher koranischer Ausdrücke und Wendungen auf den „arabischen Sprachgebrauch“ (*kalām al-‘arab*) müsse anhand konkreter Beispiele poetischer Rede – also der höchsten Sprachstufe des Arabischen – *en détail* nachgewiesen werden. Auch wenn die als *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* bekannte Sammlung von koranrelevanten poetischen Belegstellen möglicherweise bereits im zweiten Jahrhundert A. H. entstanden ist,<sup>161</sup> so scheint es doch plausibel, diese neue Begründungsforderung mit den Anfängen der arabischen Lexikographie und Grammatik in Verbindung zu bringen; die *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* wären dann ein frühes Zeugnis für eine Belegpraxis, die sich erst später unter dem Einfluss der Sprachwissenschaft endgültig durchsetzte. Jedenfalls spricht die Tatsache, dass etwa der *Tafsīr Muqātil*, anders als die von Ibn Hišām überarbeitete *Sīra*, von dieser Entwicklung frei ist, gegen Wansbroughs Annahme massiver „editorialer Interventionen“.

Inhaltliche Parallelen können wie die folgenden beiden Glossen aus dem *Tafsīr Muğāhid* sehr knapp sein:

Von Muğāhid: **Die Übeltäter werden nicht nach ihren Sünden befragt;** das gleicht Gottes Ausspruch: **Die Übeltäter werden an ihrem Mal erkannt** [Q 55:41].

*‘an muğāhidin: wa-lā yus’alu ‘an dunūbihimu l-muğrimīna huwa ka-qaulihī yu’rafu l-muğrimīna bi-sīmāhum.*<sup>162</sup>

Von Muğāhid über Gottes Ausspruch: **Seid abscheuliche Affen!** Er sagte: Sie wurden nicht wirklich in Affen verwandelt, sondern es verhält sich damit wie mit Gottes Ausspruch: **Sie sind einem Esel zu vergleichen, der Bücher trägt** [Q 62:5].

*‘an muğāhidin fī qaulihī kūnū qiradatan ḥāsīna: qāla lam yumsaḥū qiradatan wa-lākinnahū ka-qaulihī ka-maṭali l-ḥimāri yaḥmilu asfāran.*<sup>163</sup>

Das zweite Beispiel zeigt überdies, dass auch inhaltliche Parallelen zur Begründung einer bestimmten Interpretation (in diesem Fall die Erläuterung „sie wurden nicht (wirklich) in Affen verwandelt“) dienen können. Bei Muqātil tauchen inhaltliche Parallelen oft im Zusammenhang mit narrativen Deutungen auf, die im nächsten Kapitel ausführlich behandelt werden.

#### Schlussbemerkung: Der glossatorische *tafsīr* als explikative Exegese

Grundsätzlich lassen sich Interpretamente, die zu einem der im letzten Kapitel behandelten Glossentypen gehören, als explikative Koranauslegung rubrifizieren: Im

161 So auf der Grundlage der auf aḏ-Ḍaḥḥāk und al-Kalbī zurückgehenden *isnāde* Neuwirth, „*Masā’il*“, 247. Angesichts der Tatsache, dass ein Rekurs auf Dichtungsverse im *Tafsīr Muqātil* und in den etwa bei aṭ-Ṭabarī überlieferten Interpretamenten früher Exegeten so gut wie abwesend ist, erscheint die Authentizität der *isnāde* allerdings unsicher.

162 Muğ. 28:78 (auch zitiert in Versteegh, *Arabic Grammar*, 70).

163 Muğ. 2:65.

Unterschied zu konnektiver Interpretation, die den Text mit konstitutiven Aspekten des gemeindlichen Selbst- und Weltbilds vernetzt, ist ihr vorrangiges Ziel die Beseitigung spezifischer Verständnisschwierigkeiten, auch wenn sich daraus keine unmittelbaren Implikationen für das Handeln und Selbstbild der islamischen Gemeinde ergeben. Zwar erwecken viele der in fortlaufenden Kommentaren (*Tafsīr Muqātil*, *Tanwīr al-miqbās*) enthaltenen Glossen den Eindruck von Füllmaterial, welches eher dem Ziel einer lückenlosen Behandlung des gesamten Textes als der Aufklärung genuiner Verständnisschwierigkeiten dient.<sup>164</sup> Dennoch lassen sich die einzelnen Glossentypen mit spezifischen Interpretationsanlässen korrelieren:

- *Lexikalische Unklarheiten*: Der Koran verwendet ein Lexem (d. h. ein Wort oder ein Idiom), dessen sprachliche Bedeutung unklar ist, etwa der Sinn des Ausdrucks *qamṭarīr* (Q 76:10); in der islamischen Koranwissenschaft entspricht diese Kategorie im Wesentlichen der Bezeichnung *ḡarīb*.<sup>165</sup> Lexikalische Unklarheiten werden durch lexikalische Äquivalenzen und Paraphrasen gelöst; gelegentlich werden solche Glossen durch sprachliche Erläuterungen (*kalām al-‘arab*) oder innerkoranische Verweise begründet.
- *Unterbestimmtheiten*: Die sprachliche Bedeutung koranischer Ausdrücke ist unproblematisch, aber dennoch bleibt ihr konkreter Bezug oder ihre Modalität bzw. die Hinsicht, in der etwas geschehen sein soll oder zu tun ist, im Dunkeln: Wer genau sind die „Toren unter den Leuten“ (*as-sufahā’u mina n-nāsi*), gegen die Q 2:142 polemisiert? Worauf bezieht sich der substantivische Relativsatz in dem Aufruf *wa-btaḡū mā kataba llāhu lakum* (Q 2:187)? Auf welche Art und Weise hat Gott über den Israeliten „den Berg geschüttelt“ (Q 7:171: *wa-id nataqnā l-ḡabala fauqahumu ka-annahū zullatun*)? Auf welche Weise wird die u. a. in Q 7:57 angekündigte „Herausbringung“ der Toten (*ka-dālika nuḥriḡu l-mauta*) vonstatten gehen? In welcher Hinsicht sind die den Seligen verheißenen Gattinnen „rein“ (Q 2:25: *wa-lahum fihā azwāḡun muṭahharatun*)? In dieselbe Klasse gehören auch Pronomen, deren Bezug unklar ist. Die islamische Koranwissenschaft bezeichnet eine besonders prominente Teilmenge solcher Unterbestimmtheiten (nämlich solche, welche die Identität von Personen im Dunkeln lassen) als *mubham*;<sup>166</sup> andere der in diese Kategorie gehörenden Fälle verhandelt as-Suyūṭī auch unter dem Begriff des *iğmāl*.<sup>167</sup> Zur Auflösung solcher Unterbestimmtheiten, die wohl den größten Teil der im frühen *tafsīr* erkennbaren Interpretationsanlässe ausmachen dürften, steht ein breites Spektrum glossatori-

164 Vgl. auch die von Wansbrough bemerkten paraphrastischen Zirkel, bei denen ein und dasselbe Wort an einer Stelle Explanandum und an einer anderen Stelle Explanans ist (QS, 130 f.).

165 Vgl. *Itqān*, Bd. 1, 244 ff. (*nauf* 36).

166 *Itqān*, Bd. 2, 314 ff. (*nauf* 70).

167 Ebd., 39 ff. (*nauf* 46). So führt as-Suyūṭī u. a. den Imperativ *aqīmu ṣ-ṣalāta* (Q 2:43) an (ebd., 41), dessen genaue Modalität durch die *sunna* spezifiziert werde; es handelt sich dabei um eine modale Unterbestimmtheit.

scher Techniken bereit: referentielle und konkretisierende Äquivalenzen, Paraphrasen und Deparaphrasen sowie Erweiterungen und Zusätze. Unterbestimmtheiten lassen sich überdies durch eine Integration von koranischen Textelementen in umfassendere Erzählzusammenhänge, wie sie im nächsten Kapitel behandelt wird, auflösen.

- ‚Lücken‘ im Handlungsgang oder in der Gedankenführung: Vor allem in koranischen Erzählungen erscheinen recht häufig Handlungselemente, die in ihrem unmittelbaren Kontext dramaturgisch unmotiviert sind – ein einschlägiges Beispiel ist etwa die weiter oben behandelte Frage, warum Abraham seinen Sohn zum Opfern *auf die Stirn* niederlegt (Q 37:103). Oder: Warum hat Abraham laut Q 15:52 Angst vor seinen Gästen, obwohl zuvor lediglich die Rede davon war, dass diese Abraham ihren Gruß entbieten? Auch argumentative oder rechtliche Koranpassagen können ähnliche Lücken aufweisen, etwa in Gestalt unmotivierter Schlussfolgerungen, Ausnahmeregelungen etc. Aufgelöst werden solche Lücken vor allem durch Erläuterungen; hinzu kommt auch hier die Integration koranischer Textelemente in umfassendere Erzählzusammenhänge.
- *Dissonanzen* (Suyūfī: *tanāquḍ, ihtilāḥ*<sup>168</sup>): Zwei Koranstellen bzw. eine Koranstelle und die außerkoranischen Hintergrundüberzeugungen des Exegeten erscheinen unvereinbar miteinander. Einschlägig sind hier etwa die unterschiedlichen Bewertungen des Weingenußes im Koran (Dissonanz zwischen verschiedenen Koranstellen) oder der Widerspruch zwischen Q 13:27 („Gott führt irre, wen er will“) und der qadaritischen Überzeugung von der menschlichen Handlungsfreiheit (Dissonanz zwischen Koran und Hintergrundüberzeugungen).<sup>169</sup> Auch Dissonanzen werden vor allem durch Erläuterungen beseitigt, sofern nicht spezifischere juristische Auslegungstechniken (*nash*) verwendet werden.

Auffällig ist bei einer solchen Aufschlüsselung von Glossentypen nach ihren jeweiligen Deutungsanlässen, dass mit Ausnahme von inhaltlichen Erläuterungen alle anderen für die frühe Exegese typischen exegetischen Operationen auf die beiden ersten Kategorien von Deutungsschwierigkeiten (Unklarheiten und Unterbestimmtheiten) entfallen. Vermutlich ist dies evolutionär zu verstehen: Die Beseitigung von Dissonanzen und ‚Lücken‘ scheint zunächst durchaus nicht im Vordergrund gestanden zu haben, sondern wurde erst in einem späteren Stadium der KoranAuslegung

168 *Itqān*, Bd. 2, 57 ff. (*nau* 48).

169 Vgl. das Sendschreiben Ḥasan al-Baṣrī (Ritter, „Studien“, 72). – Auch für die zuvor genannten Arten von Verständnisproblemen gilt im Übrigen, dass sie nicht Texten als solchen innewohnen, sondern sich stets aus der Interaktion von Text und Leser ergeben (s. Calder, „Tafsīr“, 105: „Texts in isolation are not only unproblematic, they are meaningless“): So können Eigentümlichkeiten des Textes, die im Rahmen bestimmter Hintergrundannahmen (lexikalisches Wissen, theologische Überzeugungen etc.) ein Verständnisproblem generieren, im Rahmen anderer Überzeugungen durchaus unproblematisch scheinen.

wichtig, welches auf der rudimentären Klärung von lexikalischen und referentiellen Fragen, wie sie der frühe *tafsīr* leistete, aufbaute.

## 10 Narrative Formen im *Tafsīr Muqātil*

### Die Ordnung des Diskurses: Narrative Exegese bei Muqātil

Einem häufig zitierten Urteil Wansbroughs zufolge zeichnet sich der *Tafsīr Muqātil* durch seinen narrativen Zugang zum Koran aus:

For Muqātil and Ibn Ishāq it was the story that mattered. Indeed, it may be said of the former that the scriptural text was subordinate, conceptually and syntactically, to the *narratio*.<sup>1</sup>

Diese Beschreibung wird dem Kommentar allerdings nur teilweise gerecht: Große Teile des Textes bestehen aus relativ knappen Glossen der im letzten Kapitel beschriebenen Art, in denen der strukturelle Primat eindeutig beim koranischen Primärtext liegt. Exemplarisch sei hier der Beginn von Muqātils Interpretation zu Q 14 zitiert, wobei ich im Anschluss an jede Glosse eine der obigen Taxonomie entsprechende Bestimmung gebe:

*a-l-r kitābun anzalnāhu ilaika yā muḥammad*  
Vokativeinschub

*li-tuḥriḡa n-nāsa mina z-zulumāti ilā n-nūri ya'nī mina š-širki ilā l-īmāni*  
(konkretisierende) Doppeläquivalenz

*bi-iḡni rabbihim ya'nī bi-amri rabbihim*  
Synonymäquivalenz (mit kontextueller Wiederholung)

*ilā širāḡi ya'nī ilā dīni*  
(konkretisierende) Äquivalenz (mit kontextueller Wiederholung)

*al-ʿazīzi fī mulkihi*  
Präpositionaleinschub

*ar-rabḡi fī amrihi ʿinda ḡalqihī tumma dalla ʿalā nafsihi [E.] fa-qāla*  
Präpositionaleinschub, dann ‚Regieanweisung‘

ḡamīd

*allāhu lladī lahū mā fī s-samawāti wa-mā fī l-arḡi wa-wailun li-l-kāfirīna*  
*min ahli makkata, bi-tauḡīdi llāhi*  
zwei Präpositionaleinschübe (mit Näherbestimmungen zu *al-kāfirīn*)

*min ʿaḡābin šadīdin tumma aḡbara ʿanhum fa-qāla [E.]*  
‚Regieanweisung‘

<sup>1</sup> QS, 127; genauso urteilt Rippin, „Tafsīr“, 8 (und setzt in dieser Hinsicht ebenfalls den *Tafsīr Muqātil* und die *Sīra* gleich); vgl. auch Nickel, *Tampering*, 63 (mit Bezug auf Wansbrough und Rippin).

*allaḏīna yastahibbūna l-ḥayāta d-dunyā al-fāniya*  
 appositionelle Erweiterung (integriert)

*ʿalā l-āḥirati l-bāqiya ...*<sup>2</sup>

appositionelle Erweiterung (integriert)

Von einem narrativen Zugang zum Koran oder gar von einem Vorrang der *narratio* vor dem Koran kann hier nicht die Rede sein: Der Kommentar beschränkt sich im Wesentlichen auf Synonyme, Paraphrasierungen, auktoriale Metakommentare („Regieanweisungen“) und integrierte Erweiterungen und Präpositionalzusätze und ordnet sich durchgängig dem koranischen Primärtext unter. Da ein solcher glossatorischer Zugang das Erscheinungsbild *Tafsīr Muqātil* über weite Strecken bestimmt, erscheint Wansbroughs Rede von einer strukturellen Subordination des Korantextes unter die *narratio* verkürzt.

Dennoch lässt sich nicht bestreiten, dass der *Tafsīr Muqātil* auch als ein ‚narrativer‘ Kommentar beschrieben werden kann. Wie andere koranexegetische Werke arbeitet er ausgiebig mit *asbāb an-nuzūl*, also mit Erzählungen über die „Offenbarungsanlässe“ bestimmter Koranverse.<sup>3</sup> Rippin hat darauf hingewiesen, dass eine wesentliche Aufgabe von *asbāb*-Erzählungen darin besteht, zusammengehörige Versgruppen, die vor demselben erzählerischen Hintergrund ausgelegt werden können, abzugrenzen;<sup>4</sup> tatsächlich hat bereits die islamische Koranwissenschaft diese gliedernde Funktion der *asbāb* klar erkannt und problematisiert.<sup>5</sup> Charakteristisch

2 Muq. 14:1–3.

3 Zu den *asbāb an-nuzūl* vgl. allg. Rippin, „Function“; ders., „Exegetical genre“; ders., „Az-Zarkashī and al-Suyūṭī“. Die Bezeichnung solcher Erzählungen als *sabab* scheint sich erst zur Zeit von aṭ-Ṭabarī durchgesetzt zu haben und fehlt in früheren *tafsīr*- und *sīra*-Werken (Rippin, „Exegetical genre“, 14). Trotzdem ist es legitim, den Terminus bereits auf den *Tafsīr Muqātil* anzuwenden, da das Phänomen im Wesentlichen dasselbe ist: Erzählungen über die Umstände – etwa polemische Fragen oder ein praktischer Regelungsbedarf –, unter denen dem Propheten ein bestimmter Koranvers oder eine ganze Passage eingegeben wurden.

4 Vgl. Rippin, „Function“, 8: „Creating a story [...] performs a basic exegetical function of providing an authoritative interpretational context and determining the limits of each narrative pericope.“

5 S. insb. *Itqān*, Bd. 2, 234 ff. (*nawʿ* 62), zu den Voraussetzungen für die Annahme eines „Zusammenhangs“ (*irtibāṭ*) aufeinanderfolgender Koranverse. As-Suyūṭī zitiert hier u. a. Ibn ʿAbdassalām mit den Worten: „Voraussetzung für einen wirklichen Zusammenhang der Rede ist, dass es um ein einheitliches, von vorn bis hinten zusammenhängendes Thema geht; denn wenn die Rede unterschiedliche Anlässe (*asbāb*) betrifft, so weist sie keinen Zusammenhang auf. [...] Immerhin ist der Koran über mehr als zwanzig Jahre hinweg mit unterschiedlichen Rechtsbestimmungen (*ahkām*), die unterschiedliche Anlässe (*asbāb*) betrafen, offenbart worden, und aus diesem Grund kann man nicht ohne weiteres einen Teil des Textes mit einem anderen verbinden.“ As-Suyūṭī geht also davon aus, dass der Zusammenhang aufeinanderfolgender Koranverse u. a. durch das Anführen eines sie umfassenden *sabab* nachgewiesen werden kann. Vgl. auch Rippin, „Az-Zarkashī and as-Suyūṭī“, 254, mit einem Beispiel dafür, dass Suyūṭī den Einbezug eines Verses (Q 4:58: „Gott befiehlt euch, anvertraute Güter ihren Eigentümern auszuhändigen ...“) in den Offenbarungsanlass des vorausgehenden Abschnitts (der Versuch der Juden, die Ankündigung Muḥammads in der Bibel zu

für den *Tafsīr Muqātil* ist in diesem Zusammenhang vor allem, dass er den interpretativen Einzugsbereich von *sabab*-Erzählungen oft sehr weit ausdehnt, also ganze Koranpassagen vor dem Hintergrund ein und derselben Situation zu lesen versucht. Der *sabab* geht dabei organisch in eine lineare Glossierung des betreffenden Textabschnitts über, die sich im Rahmen des zuvor entfalteten Erzählkontexts bewegt.<sup>6</sup> Auch hierbei kommt jedoch dem Koran ein struktureller Primat zu: Die „Ordnung des Diskurses“ (Foucault) wird vom koranischen Textverlauf bestimmt, indem dieser dem Interpretieren die von ihm abzuhandelnden Verse vorgibt, während der Ausleger versuchen muss, diesem Textverlauf unter Einsatz des ihm zur Verfügung stehenden Instrumentariums – wozu eben auch Hintergrund-*asbāb* gehören – möglichst viel Sinn abzugewinnen. Muqātils Verwendung von Hintergrund-*asbāb* bedeutet deshalb als solche noch keineswegs eine strukturelle Unterordnung des Koran unter die *narratio*, sondern resultiert daraus, dass er textuelle Kohärenz – den sachlichen Zusammenhang eines Textes jenseits syntaktischer Fügungen und pronominaler Rückbezüge – fast ausschließlich als *erzählerische* Kohärenz versteht.

Wansbroughs Bemerkung, der *Tafsīr Muqātil* würde den koranischen Wortlaut strukturell („conceptually and syntactically“) der *narratio* unterordnen, ist also als allgemeine Einschätzung des Kommentars nicht haltbar. Gleichwohl fällt auf, dass Muqātils *asbāb* häufig von einer Detailfülle und einer dramatischen Zuspitzung (etwa durch mehrgängige Dialoge in wörtlicher Rede) sind, die in auffälligem Kontrast zu der reduzierten Form steht, in der dasselbe oder ähnliches Material beispielsweise in as-Suyūṭīs *Lubāb an-nuqūl* präsentiert wird. In einer Analyse von Muq. 2:221 hat Andreas Radtke deshalb zu Recht darauf hingewiesen, dass bei Muqātil das erzählerische Element eine „eigenständige Daseinsberechtigung“ hat.<sup>7</sup> Muqātils *asbāb* haben durchaus *auch* eine exegetische Relevanz, insofern sie den interpretativen Hintergrund für die lineare Glossierung der betreffenden Textstelle bilden können, doch sie gehen ganz offenkundig nicht in dieser exegetischen Funktion auf. Stellenweise manifestiert sich der Eigenwert des Narrativen sogar noch drastischer, indem der Kommentar sich unvermittelt von dem strukturellen Primat des Korantextes befreit und zu umfangreichen – häufig eschatologischen – Schilderungen ausufert, ja auswuchert. Der allgemeine Grund für diese periodische Verselbständigung des Narrativen ist nicht schwer zu bestimmen. Auch Erzählungen mit einer exegetischen Finalität sind, so reduziert sie auch dargeboten werden mögen, zunächst einmal *Erzählungen* und tendieren als solche zu dramaturgischer Autonomie: Sofern sie wenigstens ansatzweise einen irgendwie plausiblen und interessanten Plot erkennen lassen, ist es prinzipiell stets möglich, sie als selbständige

verschweigen) zurückweist, um so die Allgemeinheit von Q 4:58 zu sichern.

6 Wenn Versteegh übrigens die zusammenfassenden Sureneinleitungen, die sich in der Šihāta-Edition finden, als Indiz für Muqātils surenholistischen Ansatz wertet („Grammar and Exegesis“, 210), so übersieht er, dass es sich dabei um sekundäre Beigaben des Herausgebers handelt, die deshalb auch in der Beiruter Edition fehlen.

7 Radtke, *Offenbarung*, 55.

Geschichten auszugestalten und weiterzugeben und nicht als interpretativen Sekundärtext; in die Erzählung integrierte Koranzitate können dabei vom eigentlichen Redegegenstand zu einer ornamentalen Nebensache werden oder sogar ganz verschwinden, etwa indem ihre zitiermäßige ‚Starrheit‘ aufgebrochen wird und der Text lediglich eine frei flektierte koranische Diktion gebraucht. Erzählungen wohnt insofern ein potentiell Eigenleben inne, welches exegetischen Glossen – Äquivalenzen, Paraphrasen, Identifikationen etc. – abgeht, da sie ohne Bezug auf ihren Primärtext sinnlos werden.<sup>8</sup>

Charakteristisch für den *Tafsīr Muqātil* ist deshalb gerade das Oszillieren zwischen einer disziplinierten Unterordnung unter den Primärtext und einer periodischen Emanzipation des Narrativen in Gestalt übermäßig detaillierter *asbāb* und genuiner Exkurse; Wansbroughs oben zitiertes Urteil vereinseitigt diese Dialektik, indem sie nur eines der beiden interferierenden Strukturprinzipien herausgreift. Der *Tafsīr Muqātil* erscheint insgesamt als ein Text, der von einem Wechselspiel zentripetaler und zentrifugaler Kräfte gekennzeichnet ist, welches im folgenden Abschnitt anhand von Q 84 veranschaulicht werden soll.

#### Muqātils Kommentar zu Q 84: Eine gekürzte Übersetzung

Der Kommentar zu Q 84:1 („Wenn der Himmel zerbricht“) setzt glossatorisch, mit einer als Expansion formulierten Ursachenbestimmung und einer folgenden Erläuterung, ein (wie bei den arabischen Zitaten sind auch in den folgenden Übersetzungen spezifisch koranische Ausdrücke und Zitate fett gesetzt<sup>9</sup>):

**Wenn der Himmel zerbricht**, d. h. **wenn er zerbricht** aufgrund des Herabsteigens des Herrn der Macht **und der Engel** (2:210).<sup>10</sup> Er [der Himmel] zerbricht, bis seine beiden Enden sichtbar werden, worauf er schäbig und abgetragenen (*halaqan bāliyan*) aussieht.

Die Formel *wa-dālika anna*, die auch in anderen Texten den Beginn einer *sabab*-Erzählung markiert,<sup>11</sup> leitet dann zur Schilderung des Offenbarungsanlasses von Q 84:1 ff. über:

8 S. hierzu Peter Heaths instruktive Gegenüberstellung zweier Versionen einer narrativen Amplifikation von Q 21:37, eine primär exegetische aus at-Ṭabarīs Geschichtswerk und eine primär erzählerische aus al-Kisāʾīs *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* („Creative Hermeneutics“, 187 ff.).

9 Solche Koranzitate oder Koranevozierungen sind in den beiden vorliegenden Editionen nur teilweise identifiziert; auch die von mir darüber hinaus lokalisierten Referenzen könnten noch unvollständig sein.

10 Zum Herabsteigen Gottes *und der Engel* vgl. Q 89:22 („wenn dein Herr und die Engel Reihe um Reihe kommen“), wo Muqātil eine offensichtlich von Q 84:1 geprägte Erläuterung gibt (*wa-dālika annahū tanṣaqqu s-samāwātu* ...) und dann auf Q 2:210 verweist („... dass Gott im Schatten von Wolken zu ihnen kommt und die Engel“). Q 84:1 und Q 2:210 werden also zumindest mittelbar, im Kommentar zu einer dritten Koranstelle, miteinander verknüpft, was meine Identifikation von Q 2:210 als impliziten Intertext stützt.

11 QS, 124; Rippin, „Exegetical Genre“, 14.

Und damit [verhält es sich folgendermaßen]: [Es gab einmal]<sup>12</sup> zwei Brüder, die zu den Banū Umayya gehörten. Einer von ihnen hieß ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Asad, und der andere hieß al-Aswad b. ‘Abd al-Asad.<sup>13</sup> Einer von ihnen glaubte an Gott, nämlich ‘Abdallāh; der andere dagegen, der al-Aswad hieß, war ein Ungläubiger. Dieser sagte zu seinem Bruder ‘Abdallāh: „Glaubst du an Muḥammad?“ Der sagte: „Ja.“ Er sagte: „Wehe dir! Muḥammad behauptet, dass wir, **wenn wir gestorben und zu Erde geworden sind**, im Jenseits **wieder auferweckt werden** (23:82), und er behauptet, dass die Welt zerreißt. Erzähle mir doch, wie es sich an jenem Tag mit der Erde verhalten wird!“ Daraufhin offenbarte Gott (*fa-anzala llāhu*): **Wenn der Himmel zerbricht**.

Vor allem die ausführlichen Namensnennungen und die Verwendung wörtlicher Rede sind hier Elemente mit narrativem Eigenwert; dennoch kehrt der Kommentar im Anschluss wieder zu einer glossatorischen Behandlung des Koranertextes zurück (V. 6: identifikative Äquivalenz, Synonymäquivalenz, Präpositionaleinschub; V. 7: identifikative Deparaphrase; V. 8: konkretisierende Wortparaphrase). Durch die Identifikation von *al-insān* (V. 6) mit al-Aswad und *man ūtiya kitābahū bi-yamīnihī* (V. 7) mit ‘Abdallāh wird die glossatorische Interpretation gleichwohl mit dem vorangegangenen Rahmennarrativ verknüpft, der einleitende *sabab* also als Interpretationshintergrund herangezogen. Strukturprinzip des Textes bleibt dennoch die kanonische Versfolge des Koran, der sich die einzelnen Interpretamente ein- und unterordnen.

Nach einer konkretisierenden Umschreibung von V. 8 (*fa-saufa yuḥāsabu ḥisāban yasīran yaqūlu bi-l-yasīr bi-anna llāha lā yuḡayyiru ḥasanātahū wa-lā yafḍahuhū*) folgt, wiederum durch *wa-dālika anna* eingeleitet, ein weiterer, diesmal allerdings sehr viel umfangreicher narrativer Exkurs. Im Unterschied zur einleitenden *sabab*-Erzählung handelt es sich dabei jedoch nicht um eine historische Rückblende, sondern um ein breit angelegtes eschatologisches Tableau.<sup>14</sup> Soweit ich sehe, stellt dieses den umfangreichsten narrativen Exkurs des gesamten Kommentars dar;

12 Obwohl *wa-dālika anna* eigentlich ein Satzkomplement erfordert, folgt an dieser Stelle nur ein Subjektausdruck („... zwei Brüder von den Banū Umayya“); Ursache des Anakoluths ist wohl, dass der ursprüngliche Satzbau aufgrund der folgenden Näherbestimmungen („...einer von ihnen hieß ‘Abdallāh b. ‘Abd al-Asad, der andere hieß al-Aswad b. ‘Abd al-Asad ...“) in den Hintergrund gerät. Möglicherweise deutet das Anakoluth auf einen mündlichen Ursprung der Passage hin.

13 Die Beiruter und die Šihāta-Edition gebrauchen als Patronym in beiden Fällen „b. ‘Abd al-Asad“; Šihāta verweist jedoch auf eine Handschrift, in der statt „Asad“ „Aswad“ steht. Das passt zu Muq. 20:124, wo der ungläubige Bruder als Referent von *man aʿraḍa ‘an dīkrī* identifiziert wird und ebenfalls unter dem Namen „al-Aswad b. ‘Abd al-Aswad“ firmiert. Vermutlich beruht letztere Namensform auf einer unwillkürlichen Angleichung des Patronyms an den Namen des ungläubigen Bruders.

14 Meine Wortwahl ist hier von Nwyia inspiriert, vgl. *Exégèse*, 102: „Mais à partir d’un mot coranique, Muqātil invente parfois un grand tableau, aux couleurs et dessins bariolés, qui laissent deviner ce qu’aurait été l’art pictural en Islam s’il n’avait pas été prohibé.“

obwohl es sich dabei in quantitativer Hinsicht um einen Einzelfall handelt, lohnt es sich doch, den entsprechenden Abschnitt ausführlich zu zitieren, weil er den Blick für analoge Exkurse an anderer Stelle schärft:

Wenn Gott am Jüngsten Tag die Geschöpfe versammelt, so wogen sie 300 Jahre lang durcheinander, bis sich der Herr auf seinen Stuhl **setzt** (20:5) um seine Schöpfung zu richten. Dann kommen der Herr und die Engel **Reihe um Reihe** (89:22, 78:38) und betrachten das Paradies und das Feuer. Das Feuer **wird** aus einer Wegstrecke von 500 Jahren **herbeigebracht** (89:23); auf ihm befinden sich 9000 Zügel, und an jedem Zügel sind 7000 Engel, die daran hängen und es von den Geschöpfen zurückhalten. Der Hals eines jeden von ihnen ist so lang und so dick wie die Wegstrecke eines Jahres, und zwischen ihren Schultern liegt eine Wegstrecke von 50 Jahren. Ihre Gesichter sind wie glühende Kohlen und ihre Augen wie Blitze, und wenn einer von ihnen spricht, so stiebt Feuer aus seinem Mund. Jeder von ihnen hält einen Eisenstab in seiner Hand, auf dem sich 360 Köpfe befinden, die Bergen gleichen, der jedoch in seiner Hand leichter als eine Feder ist. Sie bringen es [das Feuer] und treiben es voran, bis es links vom Thron aufgestellt wird. Darauf wird das Paradies herbeigebracht; sie führen es, wie eine Braut zu ihrem Bräutigam geführt wird, bis es rechts vom Thron aufgestellt wird. Daraufhin nehmen die Geschöpfe das Feuer in Augenschein und das, was Gott für seine Insassen bereithält; sie schauen ihren Herrn an und schweigen, und bei diesem Anblick stocken ihre Stimmen und kein einziger von ihnen redet mehr – aus Furcht vor Gott und seiner Erhabenheit, und aufgrund der Wunderdinge, die sie sehen: der Engel, der Träger des Throns, der Himmelsbewohner, der Hölle und ihrer Wärter. Und da stocken ihre Stimmen.

Und ihre Gelenke zittern, und Gott weiss um die **Furcht**, die seine **Getreuen** [10:62] überkommt, **und die Herzen steigen bis zur Kehle empor** (33:10). Ein **Rufer** [20:108] erhebt sich zur Rechten des Throns und ruft: „**Meine Diener, ihr braucht heute keine Furcht zu haben, und ihr sollt nicht traurig sein!**“ [43:68] Da heben alle Menschen und Dschinn ihre Köpfe, die Gläubigen und die Ungläubigen, weil sie allesamt seine Diener sind. Darauf ruft der Rufer ein zweites Mal: „**Die ihr an unsere Zeichen geglaubt habt und ergeben waret!**“ [43:69] Darauf erheben die Gläubigen ihre Köpfe, und alle Angehörigen [anderer] Religionen senken ihre Köpfe, und die Leute schweigen für die Dauer von 40 Jahren, denn es heißt (*fa-dālīka qauluhū*): **Das ist der Tag, da sie nicht reden, und ihnen nicht erlaubt wird, sich zu entschuldigen** [77:35.36]. Und es heißt: **Nur der spricht, dem der Barmherzige es erlaubt und der sagt, was recht ist** [78:38] – der sagt: Es gibt keinen Gott außer Gott, denn das ist das Rechte. Und es heißt: **Die Stimmen senken sich demütig vor dem Barmherzigen und du hörst nur Flüstern** [20:108]. Und Gott antwortet ihnen nicht und spricht sie nicht an, und auch sie sprechen 40 Jahre lang nicht.“

Dieses eschatologische Tableau wird dann mit der *sabab*-Erzählung zu Beginn der Sure verknüpft: Nachdem Muḥammad Fürsprache für seine *umma* eingelegt hat und von Gott aufgefordert worden ist, seine Anhänger zu rufen, lässt er als erstes besagten ‘Abdallāh, den Bruder al-Aswads, vortreten:

Er tritt immer weiter heran; Gott holt ihn in seine Nähe und **es wird milde mit ihm abgerechnet** [84:8]; eine milde Abrechnung ist eine, welche ihn nicht für die Schuld verantwortlich macht, die er auf sich geladen hat. Gott ist nicht zornig über ihn und setzt seine schlechten Taten ins Innere seines Tatenregisters und seine guten Taten auf die Außenseite. Er setzt ihm eine Goldkrone aufs Haupt, auf der 90.000 Büschel sind, von denen jedes eine Perle ist, die dem ganzen Reichtum des Ostens und Westens gleicht. Er kleidet ihn in 70 Gewänder aus Brokat und Seidenbrokat, und dasjenige, welches seinem Körper am nächsten liegt, ist aus weißer Seide, denn es heißt: **Ihre Kleider darin sind aus Seide** [22:23].“

Nach weiteren Gunsterweisen kehrt ‘Abdallāh zu seinen Glaubensgenossen zurück, die ihn in seinen Prachtgewändern nicht wiedererkennen:

Er sagt: „Ich bin doch gerade erst fort, und ihr habt mich schon vergessen! Ich bin Abū Salama und verkünde euch etwas Ähnliches, o meine Brüder! Mein Herr hat **milde mit mir abgerechnet** und mich geehrt, denn es heißt: **Es wird milde mit ihm abgerechnet, und er kehrt froh zurück zu seinen Leuten** (84:8.9), d. h. zu seinem Volk, und **sein Buch wird ihm in die Rechte gegeben, und er sagt: Da, tragt meine Schrift vor! Ich habe damit gerechnet, dass ich meine Abrechnung erleben würde**“ [69:19.20], bis zum Ende der Perikope (*qiṣṣa*, gemeint sind 69:21–24).

Anschließend wird der ungläubige Bruder al-Aswad aufgerufen, dessen Bestrafung mit derselben Ausführlichkeit geschildert wird und der bei seiner Rückkehr ebenfalls nicht von seinen Genossen erkannt wird:

Er sagt: „Kennt ihr mich nicht?“ Sie sagen: „Bei Gott, nein!“ Darauf sagt er: „Ich bin al-Aswad b. ‘Abd al-Asad“, und er ruft so laut er kann: „**Wäre mir doch meine Schrift nicht gegeben worden und hätte ich doch nicht erfahren, wie meine Abrechnung ist! Wäre dies doch das Ende! Mein Vermögen nützt mir jetzt nichts!**“ [69:25–28], d. h. wäre der Tod doch nur so, dass ich sterbe und von dieser Heimsuchung ruhen könnte! **Meine Ausrede ist dahin** [69:29]. Dann sagt er: „Wehe!“; sein Bruder verkündet den Gläubigen, und er verkündet den Ungläubigen, denn es heißt: **Wem aber seine Schrift hinter dem Rücken gegeben wird, der wird Wehegeschrei erheben und im Höllenfeuer brennen** [84:10–12], d. h. er wird ‚Wehe!‘ rufen und ins Feuer eingehen.

An diesem Punkt unterwirft sich der Kommentar erneut dem linearen Textverlauf des Koran und kehrt zu einer glossatorischen Behandlung der übrigen Verse

von Q 84 zurück. Bis V. 15 gelingt es noch, den interpretativen Hintergrund des einleitenden *sababs* (die ins Jenseits verlängerte Konfrontation zwischen dem gläubigen 'Abdallāh und dem ungläubigen al-Aswad) aufrecht zu erhalten, doch spätestens ab V. 16 („Nein! Ich schwöre bei der Abenddämmerung!“) spielt dieser Kontext keine Rolle mehr; für die letzten fünf Verse (V. 20–25) ist der Exeget sogar gezwungen, einen neuen und mit dem ersten ganz unzusammenhängenden Hintergrund-*sabab* einzuführen, nämlich Muḥammads Verkündigung von Q 96:38. Muqātils Bemühung, die textuelle Kohärenz des Koran auf narrative Weise zu rekonstruieren, stößt hier an eine Grenze, weil sich die Anspielung von Q 84:21 auf das pietätlose Verhalten der Ungläubigen während der Koranrezitation nicht ohne weiteres in den bisherigen Interpretationskontext einordnen lässt.

Das obige Tableau unterscheidet sich offensichtlich ganz erheblich von dem glossatorischen Stil am Anfang des Kommentars zu Q 84. Auffällig ist vor allem, dass der Exkurs auf synoptische Weise Stellen aus ganz verschiedenen Suren verarbeitet und der Exeget insofern über eine völlige Freiheit in der Auswahl der behandelten Textstellen verfügt: Weil etwa Q 69:19 ff. auf einer ähnlichen Dichotomie wie Q 84:7 ff. beruht („wem seine Schrift in seine Rechte gegeben wird“ vs. „wem seine Schrift in seine Linke bzw. hinter seinem Rücken gegeben wird“), die wörtliche Rede in Q 69:19.20 und Q 69:25–29 jedoch einen dramatischeren Klimax verspricht, entwickelt sich der Text kurzzeitig zu einem Kommentar von Q 69. Während es zu Anfang von Q 84 der koranische Textverlauf war, der dem Exegeten die von ihm zu behandelnden Verse vorgab, erteilt nun der Exeget dem Koran das Wort. Strukturprinzip des exegetischen Diskurses ist damit nicht mehr der Korantext, sondern ein vom Ausleger konstruierter und nach Belieben mit Schriftziten aufgefüllter Handlungsverlauf.<sup>15</sup>

### Qaṣaṣ im Tafsīr Muqātil

Es ist vor allem dieser eklektische, primär an den Erfordernissen narrativer Dramatik ausgerichtete Zugang zum Koran, aber auch eine Reihe sonstiger stilistischer Parallelen, welche die obige Jenseitsschilderung dem *qaṣaṣ* zuweisen,<sup>16</sup> der erbaulichen Erzählkunst volkstümlicher Prediger, in der u. a. eschatologische Themen eine prominente Rolle spielten.<sup>17</sup> Hierzu passt auch, dass Koranstellen weniger zitiert als

15 Vgl. Nagel, *Qīṣaṣ*, 19 f., mit ähnlichen – allerdings nicht eschatologischen – Beispielen für eine narrative Integration von Koranversen, bei der „nicht mehr der Koranvers oder der Handlungsablauf einer Legende so, wie der Koran ihn bietet, im Mittelpunkt des Interesses des Verfassers stehen, sondern nur noch die Erzählung, deren Erfordernissen die Koranzitate angepaßt sind.“

16 S. Nagel, *Qīṣaṣ*, 123 ff., für Beispiele von *qaṣaṣ*-typischen Wendungen und Topoi, die sich allesamt ohne große Mühe auch bei Muqātil auffinden lassen, etwa Wegstrecken von mehreren hundert Jahren, quantitative Baumstrukturen (Salomo hat alle Kapitel der Weisheit erhalten, jedes Kapitel hat 1000 Zweige, jeder Zweig 1000 Äste etc.) und allgemein eine große Detailfülle.

17 Vgl. Pellat, *Milieu*, 113; s. auch Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, Bd. 7/2, 206, wo es über 'Amr b. Ḍarr heißt: *fa-yaqūṣu 'alaihīm wa-yudkiruhum amra l-āḥirati*. – Allgemein zum *qaṣaṣ* s. Athamina, „Al-Qaṣaṣ“; Pedersen, „Islamic Preacher“; ders., „Criticism“; Pellat, „Qāṣṣ“.

integriert werden: Sie fungieren nicht als Ausschnitte aus einem anderen Text, sondern werden bruchlos in die Erzählung eingefügt. Nur sechs Mal erscheinen die Konnektive *qauluhū* und *fa-dālika qauluhū*, die einen Vers als Zitat hervorheben; gelegentlich werden nicht einmal zitativ-starre Textstellen verwendet, sondern lediglich eine frei flektierte koranische Diktion (so etwa im Hinblick auf Q 20:5, 89:22 und 10:62, aber auch schon die an Q 23:82 angelehnte Frage al-Aswads im *sabab*).<sup>18</sup> Obwohl die obige *qīṣa* zahlreiche implizite und explizite koranische Intertexte verarbeitet, dient der Koran primär als eine Art sprachliches Reservoir, aus dem sich der Erzähler eklektisch bedient und das er in neue Diskurskonstellationen einschmilzt.<sup>19</sup> Einen analogen Umgang mit dem Korantext weist auch der ebenfalls eschatologische Exkurs Muq. 76:20 auf,<sup>20</sup> der auf ganz ähnliche Weise koranische Jenseitsbeschreibungen verarbeitet, ohne diese als kanonischen Primärtext hervorzuheben. Dabei verschmelzen die Koranbezüge hier sogar in noch höherem Maße mit ihrem neuen Erzählkontext als dies in Muq. 84 der Fall ist: Längere Zitate kommen gar nicht vor und gelegentlich werden koranische Ausdrücke durch Synonyme ersetzt.<sup>21</sup>

Dennoch kamen natürlich auch im *qaṣaṣ* wörtliche Koranzitate und sogar deren explizite Markierung *als Zitate* vor, wofür Muq. 84:8 ja immerhin sechs Beispiele enthält. In diesem Zusammenhang ist auch die Schilderung der jenseitigen Hinrichtung des Todes in Gestalt eines Widders von Interesse, die in Form von Einschüben

18 Für einen oralen *qaṣaṣ*-Hintergrund dieser Stoffe spricht etwa auch die Tatsache, dass sie gelegentlich feststehende Formeln enthalten, die – ähnlich den homerischen Epen – auf eine Entstehung solcher Narrative aus der improvisatorischen Kombination eines vorgegebenen Motiv- und Formelschatzes hindeuten; vgl. etwa die identische Beschreibung der Höllenwärter in Muq. 69:9, 74:30 und 81:20 (*nuzi'at minhumu r-ra'fatu wa-r-raḥmatu*). Ich halte es jedoch für wahrscheinlich, dass diese Stoffe spätestens zu dem Zeitpunkt, zu dem Muqātil sie in seine Koranexegese aufnahm, in ihrem Wortlaut fixiert waren. Zum formularischen Charakter der Homerischen Sprache vgl. Parry, *Making of Homeric Verse*, und Lord, *Singer of Tales*.

19 Vgl. Boyarin, *Intertextuality*, 101, dem zufolge Bibelverse „function for the rabbis as much as do words in ordinary speech. They are a repertoire of semiotic elements that can be recombined into new discourse.“

20 Vgl. das längere Zitat daraus bei Nwya, *Exégèse*, 103.

21 Ohne Vollständigkeitsanspruch lassen sich die folgenden Koranbezüge ausmachen: Die *ṣiḥāf* („Schüsseln“) aus Q 43:71 werden durch „Gefäße“ (Sg. *inā*) vertreten; im Zusammenhang damit erscheint das ebenfalls in Q 43:71 verwendete Verb *iṣṭahā* („Darin gibt es, was die Seelen begehren“); Jünglinge (*ḡilmān*, vgl. Q 52:24) reichen den Seligen Becher (*akwāb*, Q 43:71, Q 56:18); dem in Q 56:21 erwähnten Geflügelfleisch (*tair*) wird ein ganzer Abschnitt gewidmet, der schildert, wie die Vögel herbeigeflogen kommen und die Seligen auffordern, sie zu verzehren; zu den *arā'ik* („Ruhebetten“), auf denen die Seligen von der ihnen zugeteilten Frau (*zauḡa*) aufgesucht werden, vgl. Q 36:56 (*hum wa-azwāḡuhum ... 'alā l-arā'ika muttaki'ūn*); die Erwähnung der „Klarheit“ (*ṣafā*) der Gesichter der Paradiesjungfrauen könnte mit Q 55:58 (Vergleich der Paradiesjungfrauen mit Hyazinth und Korallen) zusammenhängen (vgl. Muq. *ad loc.*); ihre immerwährende Jungfräulichkeit geht sicherlich auf Q 55:56 (die Paradiesjungfrauen sind weder von Dschinn noch von Menschen entjungfert worden) zurück; bei dem Moschusduft, den die Paradiesjungfrauen nach dem Beischlaf abgeben, könnte Q 2:25 („gereinigte Gattinnen“, vgl. Muḡ. *ad loc.*) im Hintergrund stehen.

al-Huḍails (mit einem über Muqātil auf Ibn 'Abbās zurückgehenden *isnād*) sowohl zu Q 21:103 als auch zu Q 19:39 steht.<sup>22</sup> Dabei tritt sie *ad* Q 21:103 (*lā yaḥzunuhumu l-faza'u l-akbar ...*) wesentlich ausführlicher auf und endet mit einer Art exegetischer Pointe:

Der Engel tritt an den Widder, welcher der Tod ist, heran und schlachtet ihn, und die Leute des Paradieses und die Leute des Feuers schauen ihn an. Dann ruft der Engel: „O ihr Leute des Paradieses, eine Ewigkeit ohne Tod (*ḥulūdun lā mauta fihi!*)“, worauf sie sich vor dem Tod sicher fühlen. Denn es heißt (*fa-dālika qauluhū*): **Die große Angst macht sie nicht traurig.** Darauf ruft der Engel: „O ihr Leute des Feuers, eine Ewigkeit ohne Tod!“

*Qaṣaṣ*-Erzählungen können also entweder ‚verschliffene‘ Koranbezüge aufweisen, wie dies insbesondere bei Muq. 76:20 und auch bei Muq. 84 der Fall ist, indem sie koranische Wendungen oder ganze Textstellen bruchlos integrieren; oder sie können der Schilderung eines Geschehens eine exegetische Pointe geben, indem diesem mittels *fa-dālika qauluhū* ein passendes Koranzitat nachgestellt wird; Muq. 84 enthält hierfür ebenfalls eine Reihe von Beispielen. Doch auch im letzteren Fall hat das betreffende Koranzitat aufgrund der nachgestellten Form der Zitierung immer den Status einer ornamentalen Zugabe und nicht den des eigentlichen Redegegenstands, wie dies bei der vorgelagerten Zitierung in der glossatorischen Exegese der Fall ist. Die Reihenfolge von Koransegment und Interpretament wird in den obigen Erzählungen also genau umgekehrt: *Thema* der Rede ist nicht eine Koranstelle, die dann erklärt wird, sondern ein Geschehen, welches nachträglich mit einer passenden Koranstelle dekoriert wird.

Die Verwendung solcher exegetischen Pointen bleibt immer dem Gutdünken des jeweiligen *qāṣṣ* überlassen, da sie für den Handlungsverlauf als solchen nicht konstitutiv sind. Deutlich zeigt sich dies an Muq. 76:20, wo keine einzige exegetische Pointe auftritt, obwohl sich diese ohne weiteres in den Text aufnehmen ließen. Auch die in Muq. 19:39 stehende Version der Widder-*qiṣṣa* weist, anders als die oben zitierte Fassung, kein nachgelagertes Koranzitat auf, obwohl dies ohne weiteres angehängt werden könnte:

Sie [die Seligen und die Verdammten] schauen ihn [den Engel, hier: Gabriel] an, und es wird zu den Leuten des Paradieses gesagt: „Eine Ewigkeit ohne Tod“, und zu den Leuten des Feuers: „Eine Ewigkeit ohne Tod!“ Und wenn Gott über die Leute des Feuers nicht eine Verlängerung ihres Lebens verhängt hätte, so würden sie vor **Bedauern** [*hasra*, Q 19:39] sterben.

Die literarische Präsenz des Korantextes in *Qaṣaṣ*-Erzählungen hat insofern einen ausgesprochen prekären Status: Mit *fa-dālika qauluhū* eingeleitete exegetische Pointen lassen sich jederzeit eliminieren, wörtliche Zitate können jederzeit in eine lediglich entfernt an den Koran gemahnende Diktion aufgelöst werden (vgl.

<sup>22</sup> Vgl. Nwyia, *Exégèse*, 105 f.

Muq. 84:8: *wa-yuḡā'u bi-n-nāri min masīrati ḥamsi mi'ati 'āmin ...* und Q 89:23: *wa-ḡā'ya yauma'idīn bi-ḡahannama ...*). In der linearen Glossierung zusammenhängender Koranabschnitte dagegen, wie sie oben anhand von Q 14:1 ff. veranschaulicht wurde, ist die Präsenz des Korantextes unangreifbar, denn ohne wörtliche Zitierung und eine zumindest implizit durchgängig präsente Zäsur zwischen Primär- und Sekundärtext verlieren glossatorische Interpretamente ihren Sinn.

Zwar geht *qaṣaṣ*-Exkursen im *Tafsīr Muqātil* immer ein Verszitat voraus, wodurch diese lediglich den Status sehr umfangreicher Glossen zu besitzen scheinen, die letztlich doch dem Koranertext subordiniert sind. Solche Eröffnungszitate dürften jedoch häufig den Erfordernissen der linearen Grundstruktur des Kommentars geschuldet sein und müssen keineswegs ein Bestandteil des ursprünglichen Sitzes im Leben dieser Geschichten gewesen sein. Instruktiv sind hier zwei eschatologische Szenarien, die aṭ-Ṭabarī zu Q 89:22 anführt und die beide nicht mit einem vorangestellten Koranzitat, sondern mit der allgemeinen sachlichen Einleitung „Am Jüngsten Tag ...“ (*idā kāna yauma l-qiya'ma*) beginnen, obwohl zumindest die zweite dieser beiden Erzählungen mit mehreren exegetischen Pointen (*fa-dālika qauluhū ...*) schließt.<sup>23</sup> Allerdings dürfte es durchaus Einzelfälle gegeben haben, in denen ein *qāṣṣ* seinen Vortrag mit einem Eröffnungszitat einleitete, zu dem seine Erzählung dann am Ende zurückkehrte. Wie dies ausgesehen haben könnte, illustriert der Anfang der Widder-Erzählung aus Muq. 21:103: Ibn 'Abbās fragt in Basra von der Kanzel herab seine Zuhörer drei Mal, ob sie den *tafsīr* von Q 21:103 können; als ihm niemand antwortet, soll er dann die betreffende Geschichte vortragen haben.<sup>24</sup> Doch sind derartige Eröffnungszitate, nicht anders als nachgestellte exegetische Pointen, immer fakultativ: Der *qāṣṣ* kann sie um ihres rhetorischen Effekts willen nutzen, doch prinzipiell lässt sich die Geschichte auch ohne Bezug auf den koranischen Primärtext erzählen.

#### Muqātils Lemmatisierung des *qaṣaṣ*

Es liegt in gewisser Hinsicht nahe, den nach Q 84:8 zu beobachtenden Wechsel von glossatorisch-linearem und narrativ-integrativem Interpretationsstil als Verlust der exegetischen Fassung zu beschreiben: Der *mufasssīr* Muqātil fällt gleichsam unwillkürlich zurück in den Redehabitus eines *qāṣṣ*, weil es ihm nicht gelingt, das dramatische Eigenleben der von ihm herangezogenen Erzählstoffe exegetisch unter Kontrolle zu bringen. Dass der *Tafsīr Muqātil* dies gleichwohl an anderer Stelle und mit größerem Erfolg versucht, lässt sich anhand eines Vergleiches von Muq. 84 mit

<sup>23</sup> Ṭab. 89:22 (Nr. 37186, 37187).

<sup>24</sup> Vgl. auch Muq. 55:47 (*isnād*: 'Abdallāh < Ṭābit < Abū Ṣāliḥ < Muqātil < 'Aṭā' < Ibn 'Abbās < Prophet), wo Muḥammad selbst als *qāṣṣ* auftritt und nach einer exegetischen Eröffnungsfrage die in V. 47 erwähnten *ḡannatān* beschreibt. Auch wenn die Zurückführung auf Muḥammad natürlich sehr fraglich ist, könnte die zugrunde liegende Form – Eröffnungszitat innerhalb einer rhetorischen Frage, gefolgt von einem *qaṣaṣ*-mäßigen Jenseitstableau – doch den tatsächlichen Aufbau mancher *qāṣṣ*-Vorträge reflektieren. Vgl. auch die Eröffnung einer Moses-Erzählung mit Q 33:69 in 'Umāra b. Waḡīmas K. *bad' al-ḥalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*, 33.

Muqātils Kommentaren zu den ihr verarbeiteten Intertexten belegen. Dabei fällt auf, dass an keiner dieser Stellen ein ähnlich umfangreicher und dramaturgischer autonomer Exkurs steht, auch wenn gelegentlich zusätzliche Details angeführt werden:

- Muq. 89:23 stimmt fast wörtlich mit der Beschreibung der Engel in Muq. 84:8 überein (*wa-ğr'a yauma'idin bi-ğahannama yuğā'u bihā min masīrati ħamsi mi'ati āmin 'alaihā sab'ūna alfa zimāmin ...*), doch kehrt der Kommentar unmittelbar danach wieder zum Textverlauf von Q 89 zurück.
- Zu Q 10:62 wird eine integrierte Näherbestimmung gegeben (*a-lā inna auliyā'a llāhi lā ħaufun 'alaihim an yadhulū ġahannama*), die sich zwar mit der *qišša* aus Muq. 84:8 deckt, diese jedoch nicht weiter entfaltet.
- Muq. 20:108 enthält eine Reihe von Details zum eschatologischen „Rufer“ (hier: *dā'ī*), die in Muq. 84:8 fehlen, die aber ebenfalls nicht zu einem umfangreichen Exkurs überleiten.
- Zu Q 22:23 (*wa-libāsuhum fihā ħarīrun*) wird, ähnlich wie in Muq. 84:8, festgestellt, die oberste Schicht der Bekleidung der Seligen bestünde aus *sundus* und *istabraq*, während die Schicht, die den Körper berührt, aus Seide (*ħarīr*) sei; auch hier wird also ein unmittelbar mit dem Vers zusammenhängendes Detail aus Muq. 84:8 reproduziert, ohne dass der dahinter stehende Gesamtkontext entfaltet würde.
- Ähnlich verhält es sich mit den beiden Versen Q 43:68.69, welche Muq. 84:8 dem „Rufer“ in den Mund legt: In Übereinstimmung mit Muq. 84:4 wird kurz beschrieben, wie die Ungläubigen bei der Verkündigung von V. 69 die Köpfe sinken lassen; darauf kehrt der Kommentar sofort wieder zum nächsten Vers von Q 43 zurück.
- Muqātils Kommentar zu Q 69:19 ff., dem dramaturgischen Höhepunkt der obigen *qišša*, nimmt namentlich auf al-Aswad Bezug,<sup>25</sup> ergänzt jedoch ebenfalls keine weiteren Informationen, die nicht unmittelbar für ein Verständnis der behandelten Verse relevant sind.
- In Muq. 78:38 schließlich wird u. a., wie in Muq. 84:8, von einem vierzigjährigen Schweigen gesprochen, allerdings nur knapp in Form einer integrierten Glosse (*lā yatakallamūna mina l-ħaufi arba'īna āman*); darüber hinaus wird wie in Muq. 84:8 das Koransegment *wa-qāla šawāban* konkretisierend auf den ersten Teil der *šahāda* bezogen.

Muqātils Interpretation dieser im Mittelteil des Kommentars zu Q 84 verarbeiteten Intertexte beschränkt sich also auf eine kurze, ausschnittartige Präsentation derjenigen Details aus der eschatologischen *qišša*, welche unmittelbar den jeweils be-

25 Dieser tritt auch in Muq. 20:124 auf; an beiden Stellen wird sein Jenseitsschicksal darum ergänzt, dass seine „Gliedermaßen“ (*ğawāriħ*) seinen Unglauben bezeugen; hierbei dürfte als impliziter Intertext Q 36:65 („Heute versiegeln wir ihnen den Mund; dann sprechen ihre Hände zu uns und bezeugen ihre Füße, was sie begangen haben“) im Hintergrund stehen. Vgl. auch die Diskussion dieses Verses in dem Muqātil-Abschnitt bei al-Malaḫī, *Tanbīh*, 45 f.

handelten Vers betreffen. Die *qišša* wird gleichsam kannibalisiert, indem ihre unmittelbar für die Koranlegung relevanten Bestandteile aus dem narrativen Gesamtzusammenhang herausgelöst und den passenden Textstellen zugeordnet werden; umfassendere Erzählstoffe werden also in exegetische Lemmata aufgeteilt bzw. „lemmatisiert“.<sup>26</sup> Eine solche Zerschlagung längerer *qašāš*-Erzählungen in kleinere Teilstücke, die dann ohne nähere Entfaltung ihres narrativen Kontextes auf einzelne Koranstellen verteilt werden, ist kein Einzelfall. Die typologisch mit Muq. 84:8 verwandten Jenseitsschilderungen in Muq. 76:11 und 76:20 etwa sind auf ähnliche Weise exzerpiert worden.<sup>27</sup> Interessanterweise enthält auch der Kommentar von at-Ṭabarī einen ganz ähnlichen Fall: Zu der Wendung *wa-fatannāka futūnan* (Q 20:40), die im Kontext einer Trostrede Gottes an Moses steht, wird eine umfangreiche Nacherzählung der verschiedenen „Prüfungen“ (*futūn*) Moses zitiert, die zahlreiche Koranverse aus Q 28 enthält, und zwar – wie das eschatologische Tableau in Muq. 84:8 – häufig ohne Zitatmarkierung oder sogar nur in Gestalt einer Verwendung koranischer Diktion. Aus dieser biographischen *qišša* hat at-Ṭabarī offenbar verschiedene Ausschnitte von unmittelbarer exegetischer Relevanz extrahiert, die er dann zu den betreffenden Versen aus Q 28 anführt.<sup>28</sup> Das Motiv für eine solche Zerschlagung längerer Erzählungen in einzelne Fragmente, die unverbunden unter die passenden Vers-Lemmata eingeordnet werden, dürfte bei Muqātil und at-Ṭabarī dasselbe sein: Sie bekämpfen eine „Nivellierung der Hierarchie der Texte“<sup>29</sup> bzw. sie unterwerfen die eigenständige „Mächtigkeit“<sup>30</sup> von autonomem Erzählgut derjenigen des Korantextes.

26 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Muqātils Kommentar zu dem in der einleitenden Frage al-Aswads evozierten Vers Q 23:82 („Sollen wir etwa, wenn wir gestorben sind, und Erde und Knochen sind, auferweckt werden?“) Muqātils Verwendung dieses Verses in Muq. 84:1 widerspricht: „Sie sagen dies erstaunt und ungläubig (*ta'ağğuban wa-ğahdan*), nicht als Frage (*istifhāman*).“ Der Grund dafür, dass hier nicht auf den *sabab* aus Muq. 84:1 zurückgegriffen wird, dürfte darin liegen, dass die Deutung von Q 23:82 als ernsthafte Erkundigung (*istifhām*) in der Tat kaum zum folgenden Vers 23:83 („Das ist uns und unseren Vätern schon vorher versprochen worden. Das ist nur das Gefabel der Früheren“) passt. Ein Vergleich von Muq. 84:1 und Muq. 23:82 illustriert damit, wie eine eklektische Herauslösung von Versen aus ihrem koranischen Kontext mit interpretativen Möglichkeiten zu arbeiten vermag, die im Rahmen der linearen Glossierung wegfallen. Auch in dieser Hinsicht stellt die *qašāš*-mäßige Integration synoptischer Intertexte eine Subordination des Primärtextes unter die *narratio* dar.

27 Vgl. Muq. 76:11 und 6:31 (Begegnung des Ungläubigen mit der Personifikation seiner schlechten Taten – ein zoroastrisches Motiv, vgl. Stausberg, *Zarathustra*, 48 f.); vgl. Muq. 76:20 und 56:21, wo in Form einer kurzen Erläuterung gesagt wird, dass die Vögel, welche die Seligen im Paradies verspeisen, sich diesen zuvor selbst beschreiben (*kullu ṭairin yan'atu nafsahū li-waliyi llāhi*); in Muq. 76:20 wird dies in ausführlicher wörtlicher Rede geschildert.

28 Vgl. Ṭab. 20:40 (Nr. 24131) und 28:9.10.11.18.20 (Nr. 27188, 27196, 27222, 27277, 27289).

29 A. und J. Assmann, „Kanon und Zensur“, 14.

30 Dieser Begriff figuriert zentral in Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit*, wo die Koranexegese allerdings nur sehr knapp abgehandelt wird; die Parallele zu Entwicklungen in anderen, von Bürgel ausführlicher diskutierten Gebieten des islamischen Denkens, etwa der Rezeption und ‚Islamisierung‘ griechischer Wissenschaft, rechtfertigt jedoch die Übernahme des Begriffs.

Das weit ausholende und sich deutlich vom Korantext emanzipierende Jenseits tableau *ad* Q 84 ist insofern für den *Tafsīr Muqātil* als Ganzen weniger typisch als der kurze, in Muq. 89:23 daraus reproduzierte Abschnitt über die Engel, welche das Höllenfeuer im Zaum halten (ich zitiere ab V. 22):

**Wenn dein Herr kommt und die Engel Reihe um Reihe** (89:22) – und damit [verhält es sich folgendermaßen]: Die **Himmel** und die Erde **zerbrechen** (84:1), und die Engel eines jeden Himmels steigen herab und stellen sich einzeln auf, und Gott kommt, wie es heißt (*kamā qāla*): **Haben sie etwas anderes zu erwarten, als dass die Engel zu ihnen kommen oder dein Herr zu ihnen kommt ...** (6:158)? Und wie es heißt: **Haben sie etwas anderes zu erwarten, als dass Gott im Schatten von Wolken zu ihnen kommt und die Engel** (2:210), und zwar in Reihen stehend. [Und dann] heißt es (*qāla*): **und wenn an jenem Tag die Hölle gebracht wird** (89:23) – sie wird gebracht aus einer Entfernung von 500 Jahren, und auf ihr befinden sich 7000 Zügel,<sup>31</sup> und an jedem Zügel sind 7000 Engel, die daran hängen und es von den Geschöpfen zurückhalten. Ihre Gesichter sind wie glühende Kohlen und ihre Augen wie Blitze, und wenn einer von ihnen spricht, so stiebt Feuer aus seinem Mund. Jeder von ihnen hält einen Eisenstab in seiner Hand, auf dem sich 1700 Köpfe<sup>32</sup> befinden, die Bergen gleichen, doch in seiner Hand leichter als eine Feder ist. Er hat sieben Köpfe, die wie Schlangenköpfe sind und deren Augen blau sind; sie schauen die Geschöpfe in heftigem Zorn an und wollen wegen Gottes Zorn auf die Geschöpfe losgehen. Sie [die Hölle] wird herangebracht bis sie am Bein des [göttlichen] Thrones steht. Darauf heißt es (*tumma qāla*): **an jenem Tag erinnert sich der Mensch.**

Genauso abrupt, wie der Kommentar hier in eine *qaṣaṣ*-mäßige Ausmalung des jüngsten Gerichts übergeht, die überreich an schauerlichen Details und unglaublichen Größenangaben ist, bricht er nach wenigen Zeilen wieder ab und kehrt mit einem jähem *tumma qāla* zum nächsten Vers zurück. Muq. 89:23 präsentiert also einen Ausschnitt aus der *qiṣṣa* in Muq. 84:8, der exegetisch immerhin soweit domestiziert ist, dass er sich nicht zu einem umfassenden und vom auszulegenden Primärtext wegführenden Jenseitszenario verselbständigt. Zwar weist dieser Ausschnitt in seiner deskriptiven Ausführlichkeit immer noch Spuren seines narrativen Eigenwerts auf, doch unterstreicht seine Eingliederung in einen linearen Kommentar zu Q 89 deutlich die exegetische Funktion der Passage als Konkretisierung von V. 23 – wohingegen die *qiṣṣa* in Muq. 84 auf keinerlei Weise deutlich macht, dass sie Q 89:23 verarbeitet und den Vers nicht einmal wortgetreu zitiert (Ersetzung von *ḡahannam* durch *nār*, Verwendung des Imperfekts *yugā'u* statt des Perfekts *ḡā'a*). Durch die Herauslösung der Engelsbeschreibung und ihre Lemmatisierung wird Q 89:23 von einem nebensächlichen Ornament zum eigentlichen Thema der Rede.

31 Muq. 84:8: 9000 Zügel.

32 Muq. 84:8: 360 Köpfe.

Die obigen, primär an Q 84 entwickelten Beobachtungen stützen somit die These, dass der *Tafsīr Muqātil* an einer koranexegetischen Bändigung von ursprünglich selbständig zirkulierendem Erzählgut arbeitet. Warum enthält der Text dann aber auch solche umfangreichen narrativen Exkurse wie Muq. 76:20 oder gar Muq. 84:8, die den deutlichen Eindruck einer zumindest kurzzeitigen Hintanstellung des Korantextes vermitteln? Diese Frage stellt sich letzten Endes sogar für das relativ kurze Fragment in Muq. 89:23: Natürlich weist der betreffende Vers („an jenem Tag wird die Hölle herbeigebracht“) durchaus jene für den Koran charakteristische Art von modaler Unterbestimmtheit auf (wer bringt die Hölle herbei? wie wird sie herbeigebracht?), die bereits im letzten Kapitel immer wieder als Auslöser glossatorischer Interpretamente erkennbar war. Die exegetische Funktion, welche die Engelsbeschreibung aus Muq. 89:23 für die Auflösung dieser Unterbestimmtheit hat, könnte jedoch genauso gut durch drastisch reduzierte Kurzversionen erfüllt werden, wie sie Ṭab. 89:23 bietet: Neben der Expansion *ḡā'a bihā tuqādu bi-sab'īna alfa zimāmin, ma'a kulli zimāmin sab'ūna alfa malakīn yaqūdūnahā*, die immer noch recht ausführlich ist, erscheint hier auch die maximal verknappte, aber im Hinblick auf ihren interpretativen Kern durchaus gleichwertige Version *ḡā'a bihā mazmūmatan*.<sup>33</sup> Der interpretative Wert von *qaṣaṣ*-Stoffen für die Erklärung einzelner Koranstellen macht also noch nicht verständlich, warum Muqātil diese Stoffe häufig in unreduzierter Gestalt bietet oder warum er, wie zu Q 76:20 und Q 84:8, nicht nur ein unmittelbar relevantes Erzählfragment anführt, sondern gleich eine ganze *qiṣṣa* lemmatisiert. Denn obwohl der betreffende Vers in beiden Fällen ein prominentes Element der Erzählung darstellt, enthält die Erzählung eine ganze Reihe weiterer Bestandteile, die mit dem Lemma-Vers wenig zu tun haben.<sup>34</sup>

Es ist natürlich naheliegend anzunehmen, dass Muqātil hier der narrativen Mächte, die er ruft, nicht mehr Herr wird – dass gewissermaßen zwei Seelen in seiner Brust wohnen, die des *mufassir* und die des *qāṣṣ*, und dass auch letztere gelegentlich die Physiognomie des Textes bestimmt. Muqātils Aufnahme narrativer Exkurse lässt sich jedoch nicht nur als ungewollter Rückfall in einen dem Grundanliegen seines Kommentars eigentlich widersprechenden Diskursmodus beschreiben, sondern bis zu einem gewissen Grade rationalisieren. Es ist dazu hilfreich, sich vor Augen zu führen, dass es zu solchen scheinbaren Abschweifungen durchaus auch im klassischen *tafsīr* Parallelen gibt, nämlich die quasi-enzyklopädische Ausweitung der Exegese bei at-Ta'labī (Salehs „adjacent interpretation“), etwa in Form theologischer oder sprachwissenschaftlicher Exkurse.<sup>35</sup> Bei Ta'labī ist es in der Tat plausi-

33 Nr. 37190 ff.

34 Zu Q 84:8 erscheint der Lemma-Vers Q 84:8 darüber hinaus nur in variiert Form; vgl. *fa-yuqarrībuhū llāhu 'azza wa-ḡalla minhu fa-yuḡāsibuhū ḡisāban yasīran ...* und den koranischen Wortlaut *fa-saufa yuḡāsabu ḡisāban yasīran*.

35 Vgl. Saleh, *Formation*, 196 ff.; s. auch den Abschnitt über „konjektive Interpretation“ in der Einleitung.

bel, solche Exkurse nicht als Abschweifungen aufzufassen, die dem kulturellen Primat des Korantextes zuwiderlaufen, sondern im Gegenteil als Mittel einer umso nachdrücklicheren Konsolidierung dieses Primats: Der Korantext fungiert als eine Art Matrix, in die der Exeget die maßgeblichen außerkoranischen Wissensbestände seiner Zeit einträgt, um so ihre Beziehbarkeit auf den kanonischen Primärtext zu demonstrieren. Dasselbe Motiv könnte nun durchaus auch Muqātils *qaṣaṣ*-Exkursen zugrunde liegen. Tatsächlich dürfte das narrativ verfasste Wissen der *quṣṣāṣ* um mythische, prophetengeschichtliche und eschatologische Sachverhalte im frühen Islam durchaus dasselbe Prestige besessen haben, das in klassischer Zeit diskursiv verfassten Wissensbeständen wie Theologie, Recht, Grammatik, Rhetorik etc. zukommt, nämlich den Status einer führenden außerkoranischen Erkenntnisdisziplin. Indem auch dieses außerkoranische Wissen in den Rahmen eines Korankommentars eingeordnet wird, erweist sich die universale Geräumigkeit des Kanons, in dem auch solche Diskurse Platz haben, die scheinbar gänzlich ihrer autonomen Logik folgen. Dafür ist es jedoch in gewissem Maße unerlässlich, diese außerkoranischen Wissensbestände nicht ausschließlich auf ihre im engeren Sinne exegetische Funktion zu reduzieren: Eine *qiṣṣa*, die konsequent auf ihren interpretativen Kern verkürzt wird, ist – wie die obige Glosse *wa-ḡṛa bihā mazmūmatan* zeigt – keine *qiṣṣa* mehr, genauso wie eine theologische Beweisführung, die auf ihre unmittelbar für ein Verständnis des Korantextes relevanten Elemente beschränkt wird, keine theologische Beweisführung mehr ist. Wenn es also darum geht zu zeigen, dass sich scheinbar autonome Diskurse wie der *qaṣaṣ* oder die Theologie dem koranischen Primärtext einschreiben lassen, dann müssen die betreffenden Interpretamente als *qaṣaṣ* oder als Theologie erkennbar bleiben.

#### Zur Frage der literarischen Einheitlichkeit von Muq. 84

Im Rahmen des von Schoeler entworfenen Bilds des frühislamischen Überlieferungswesens ist es am wahrscheinlichsten, dass die von al-Huḍail überlieferte Textform des *Tafsīr Muqātil* auf Mitschriften von Kollegsitzungen zurückgeht; hierfür sprechen, wie wir weiter oben gesehen haben, auch Segmentierungsweise und Konnektivgebrauch des Kommentars.<sup>36</sup> Dabei ist jedoch nicht anzunehmen, dass Muqātil

<sup>36</sup> Auf diese Weise ließen sich auch geringfügige Widersprüche innerhalb des Kommentars als Resultate einer Überarbeitung oder Revision von Muqātils Vorlesungsnotizen erklären; vgl. etwa die in Muq. 91:15 und 27:48 genannten Namen, und den Widerspruch zwischen Muq. 93:11, wo es heißt, „diese beiden Suren“ (= Q 93 und 94?) seien in Mekka offenbart worden, und der folgenden Auslegung von Q 94, welche den Text nach Medina setzt. – Laut *Tahdīb*, Bd. 28, 440, soll Muqātil zu seinem Stiefsohn Abū 'Iṣma (Nūḥ b. abī Maryam, zu ihm s. *TG*, Bd. 2, 520, 549 f.) gesagt haben: „Ich fürchte, mein Wissen zu vergessen, und es widerstrebt mir, dass jemand anders als du es aufschreibt“, und ihm dann in einer Reihe von nächtlichen Sitzungen seinen Kommentar in die Feder diktiert haben; Abū Nuṣair dagegen (gemeint ist Abū Naṣr Maṣūūr b. 'Abdalḥamīd al-Bāwardī bzw. Abīwardī, der dreizehn Jahre lang Muqātils Schüler gewesen sein soll und als Überlieferer des *Tafsīr al-ḥamsmī'at āya* und als Zusammensteller des *Kitāb al-wuḡūh* genannt wird; s. *TG*, Bd. 2, 524 f.) habe sein Exemplar des *Tafsīr Muqātil* dadurch erlangt, dass er dessen Magd nachstellte, bis diese ihm heimlich die Bücher ih-

seine Koranvorlesungen auswendig vortrug oder gar improvisierte: Für glossatorische Interpretamente, wie sie den größten Teil des Kommentars ausmachen, dürfte der Rekurs auf schriftliche Aufzeichnungen geradezu unabdingbar sein, und die oben beobachteten wörtlichen Übereinstimmungen zwischen Muq. 84:8 und Q 89:23 weisen – trotz geringfügiger Divergenzen bei den Zahlengaben<sup>37</sup> – darauf hin, dass der Wortlaut der narrativen Partien ebenfalls weitgehend fixiert war. Muqātils Vorlesungen werden also auf von ihm selbst angelegten und ggf. überarbeiteten und erweiterten schriftlichen Aufzeichnungen basiert haben, zu denen wir jedoch keinen unmittelbaren Zugang mehr haben.

Nun impliziert die im letzten Abschnitt entwickelte Analyse von Muq. 84, dass die darin verarbeitete eschatologische *qiṣṣa* ursprünglich ein vom *Tafsīr Muqātil* als Ganzem unabhängiges Eigenleben geführt hat. Vermutlich gehörte sie, wie auch das Jenseitsszenario *ad* Q 76:20, zum mündlich tradierten und im Laufe seiner Überlieferung immer weiter ausgeschmückten Erzählgut anonymen *quṣṣāṣ*, das Muqātil in sein am koranischen Textverlauf orientiertes exegetisches Repertoire aufnahm. Lassen sich die im *Tafsīr Muqātil* verarbeiteten *qaṣaṣ*-Stoffe literarkritisch herauslösen? Auch dieses Problem soll hier exemplarisch anhand von Muq. 84 betrachtet werden. Ein plausibles Ende der eschatologischen *qiṣṣa* ist dabei schnell gefunden: Der dramaturgische Endpunkt liegt eindeutig dort, wo al-Aswad der Ausruf Q 69:25–28 in den Mund gelegt wird; man könnte also vermuten, dass die *qiṣṣa* ursprünglich hier bzw. vor der Rückkehr zu Q 84 („Dann sagt er: ‚Wehe!‘; sein Bruder verkündet den Gläubigen, und er verkündet den Ungläubigen, denn es heißt: ...“) ihr Ende fand. Trotzdem ist der Versuch, den glossatorischen und den *qaṣaṣ*-mäßigen Ansatz mit literarkritischen Mitteln zu separieren, zum Scheitern verurteilt: Das eschatologische Tableau steht offenkundig in engem inhaltlichen und auch sprachlichen Bezug zu dem *ad* V. 1 gegebenen *sabab* (insbesondere werden die beiden Protagonisten als bekannt vorausgesetzt), und der *sabab* wiederum geht auf organische Weise in die

res Dienstherrn zum Abschreiben überließ. Dieser Tradition zufolge gab es also eine von Muqātil selbst autorisierte Fassung des Kommentars, welche in der Überlieferung Abū 'Iṣmas vorliegt. Auf den ersten Blick könnte dies als Widerspruch zu Schoelers Modell einer Pluralität von Kolleg-Mitschriften erscheinen. Der Bericht ist jedoch ganz offensichtlich tendenziös: Es geht darum, Abū Naṣr al-Bāwardī als Muqātil-Tradent zu disqualifizieren und Abū 'Iṣma zum einzig legitimen Nachlassverwalter zu erklären. Noch verdächtiger wird der Bericht dadurch, dass er von 'Alī b. al-Ḥusain b. Wāqīd tradiert wird, der laut at-Ṭa'labī auch den *Tafsīr Muqātil* von Abū 'Iṣmā überlieferte (*TG*, Bd. 2, 519), also ein Interesse daran gehabt haben könnte, seinen Gewährsmann möglichst über andere Tradenten herauszuheben. Auch die Tatsache, dass die uns heute vorliegende *riwāya* des *Tafsīr Muqātil* weder über Abū 'Iṣma noch über Abū Naṣr läuft, weist darauf hin, dass die Vorstellung einer einzigen autorisierten Fassung des Kommentars eine Fiktion ist. Darüber hinaus setzt Muqātils angeblicher Ausspruch, es widerstrebe ihm, dass jemand anders als Abū 'Iṣma sein Wissen niederschreibe, zumindest die Möglichkeit voraus, dass Muqātils Koranvorlesungen in Form von unterschiedlichen Hörenmitschriften zirkulieren könnten und steht insofern unter Anachronismusverdacht.

<sup>37</sup> S. die obige Übersetzung von Q 89:23, die an zwei Stellen in Klammern die abweichenden Zahlenangaben aus Muq. 84:8 vermerkt.

Zitation und Glossierung von Q 84:1–8 über. Trotz des Stilwechsels nach V. 8 lassen sich also weder hier noch zwischen dem *sabab* und den auf ihn folgenden Glossen offenkundige Bruchstellen ausmachen. Zumindest der Kommentar zu Q 84:1–8 inklusive der eschatologischen *qiṣṣa* und wohl auch die darauf folgende Glossierung von Q 84:12–15 bilden eine Einheit, hinter die sich mit literarkritischen Mitteln nicht zurückgehen lässt.

Dennoch bleibt es natürlich richtig, dass der *Tafsīr Muqātil* ein hybrider Text ist, d. h. ein Text, der zwei sehr unterschiedliche Zugänge zum Koran – eine lineare Glossierung des Korantextes einerseits, die bruchlose und z. T. freie Integration auseinanderliegender Koranverse in umfassende Erzählkontexte andererseits – kombiniert. Es ist in der Tat wahrscheinlich, dass die beiden Stilregister, die hier und anderswo im *Tafsīr Muqātil* zusammenfließen, unterschiedlicher Herkunft sind: Darauf deuten nicht nur die oben diskutierten Versuche einer exegetischen Zerlegung und Lemmatisierung der *qaṣaṣ*-Stoffe hin, sondern auch die Tatsache, dass diese beiden Stilregister in anderen Texten separat auftreten (der glossatorische Stil etwa im *Tafsīr Muḡāhid* und im *Tanwīr al-miqbās*, der narrativ-eklektische Zugang u. a. in der *qiṣaṣ-al-anbiyā*-Literatur). Der *Tafsīr Muqātil* hat also durchaus eine Vorgeschichte, die sich jedoch nicht mit literarkritischer Präzision rekonstruieren lässt.

Lassen sich trotzdem plausible überlieferungsgeschichtliche Vermutungen über die Gestalt anstellen, welche die eschatologische *qiṣṣa* aus Muq. 84 vor ihrer Eingliederung in Muqātils linearen Kommentar aufgewiesen haben könnte? Der Vergleich der beiden Jenseitsszenarien aus Muq. 84:8 und Muq. 76:20, die in Stil (Baumstrukturen à la 70 Paläste mit je 70 Wohnungen etc.) und Motivbestand (etwa die Krönung der Seligen mit einer Krone und ihre Bekleidung mit wertvollen Stoffen) sehr ähnlich sind, lässt eine interessante Differenz zu Tage treten: Muq. 76:20 spricht nur allgemein von „dem Paradiesbewohner“ (*ar-raḡul min ahl al-ḡanna*); ganz ähnlich stellt eine weitere Jenseitsbeschreibung in Muq. 76:11 das Schicksal „des Muslims“ demjenigen „des Ungläubigen“ entgegen. Im Gegensatz dazu treten in Muq. 84:8 zwei namentlich genannte Protagonisten – ‘Abdallāh und al-Aswad – auf. Nun ist die namentliche Identifikation von Personen ein wichtiger Bestandteil von *asbāb-an-nuzūl*-Erzählungen; auch der Topos zweier Brüder mit diametral entgegengesetzten religiösen Anschauungen scheint vor allem hier seinen Sitz zu haben und erscheint etwa in Muq. 2:130 als Bestandteil eines *sabab*.<sup>38</sup> Derselbe Befund gilt speziell auch für den Namen al-Aswad b. ‘Abd al-Asad / al-Aswad al-Mahzūmī, der in Muq. 20:124 und Muq. 69:25 auftaucht, beide Male mit dem Hinweis, er sei bei Badr von Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib getötet worden; obwohl beide Stellen auch kurz auf al-Aswads Jenseitsschicksal zu sprechen kommen und darin Muq. 84 ähneln, scheint der Name doch ebenfalls vor allem zum Motivbestand von *sabab*-Erzählungen zu gehören. Vor diesem Hintergrund lässt sich zumindest die Hypothese aufstellen, dass auch das Jenseitsszenario in Muq. 84, wie die in Muq. 76:11 und

38 Vgl. Rippin, „*Asbāb*“, 4

Muq. 76:20, ursprünglich mit zwei generischen Protagonisten – ‚dem Gläubigen‘ und ‚dem Ungläubigen‘ – operierte und erst im Zuge seiner Aufnahme in die lineare Kommentierung von Q 84 mit einem aus dem Brüder-Topos entwickelten *sabab* verbunden und auf zwei namentlich identifizierte Protagonisten bezogen wurde.<sup>39</sup> Die lineare Glossierung von Q 84:1–8, die in der heutigen Textgestalt eng mit dem vorangehenden *sabab* und damit mittelbar auch mit dem eschatologischen Tableau verbunden ist, wäre damit kein ursprünglicher Bestandteil der in Muq. 84 verarbeiteten *qiṣṣa*. Typologisch ist es m. E. auch unwahrscheinlich, dass ein *qāṣṣ* seinem Publikum die Glossierung eines längeren Koranabschnitts, der sich nicht wie z. B. Q 69:25 ff. in Muq. 84:8 unmittelbar in das erzählte Geschehen einfügte, zugemutet haben soll.

### Grundformen narrativer Koraninterpretation (1):

#### Integriertes und nachgestelltes Zitat

Bereits die oben zitierten Beispiele aus dem *Tafsīr Muqātil* machen deutlich, dass die narrative Kontextualisierung von Koranversen auf ganz unterschiedliche Weise erfolgen kann, etwa als integraler Bestandteil einer Erzählung (etwa Q 69:19 ff.), als nachgestellte exegetische Pointe (etwa Q 21:103 in der Widder-Episode) oder als Element einer *sabab*-Erzählung (z. B. Q 84:1 ff.). Diese Grundformen sollen in diesem und dem nächsten Abschnitt ausführlicher behandelt und verglichen werden.

1) Von einem *integrierten Zitat* spreche ich, wenn Koranverse unmittelbar in die Schilderung eines Geschehens eingeflochten werden, wie dies etwa im folgenden Ausschnitt aus Muq. 84 der Fall ist:

Und ihre Gelenke zittern, und Gott weiss um die **Furcht**, die seine **Getreuen** [10:62] überkommt, **und die Herzen steigen bis zur Kehle empor** [33:10]. Ein **Rufer** [20:108] erhebt sich zur Rechten des Throns und ruft: „**Meine Diener, ihr braucht heute keine Furcht zu haben, und ihr sollt nicht traurig sein!**“ [43:68] Da heben alle Menschen und Dschinn ihre Köpfe, die Gläubigen und die Ungläubigen, weil sie allesamt seine Diener sind. Darauf ruft der Rufer ein zweites Mal: „**Die ihr an unsere Zeichen geglaubt habt und ergeben waret!**“ [43:69]

Eine solche Einpassung von Koranstellen in *qaṣaṣ*-Erzählungen setzt voraus, dass die betreffenden Verse von sich aus eine gewisse erzählerische Dynamik aufweisen, wie es vor allem bei koranischen Jenseitsschilderungen und Prophetenlegenden der Fall ist; Zitatintegrationen kommen deshalb vor allem in eschatologischen Erzählungen oder in Erzählungen über frühere Gesandte wie Abraham oder

39 S. auch Muq. 6:31, einer Art Exzerpt aus Muq. 76:11, wo es ebenfalls generisch um „den Ungläubigen“ (*al-kāfir*) geht; vgl. auch Hūd 84:8, wo in einem typologisch ähnlichen Jenseitstableau nur generisch von Gottes „gläubigem Diener“ die Rede ist (*yūqifū llāhu ‘abdahū l-mu’mina yauma l-qiyāmati ‘alā dunūbihī fa-yaqūlu ...*). Ähnliche Wendungen könnten in der *qiṣṣa* aus Muq. 84:8 anstelle der beiden Eigennamen gestanden haben.

Moses vor. Sie treten dabei auf dreierlei Weise auf: a) als fließende Integration, b) als freie Integration, und c) als glossatorische Integration.

a) Einen Fall von *fließender Integration* stellt etwa die Verwendung von Q 43:68.69 im obigen Muqātil-Zitat dar. Hier ist keinerlei Zäsur zwischen Primär- und Sekundärtext erkennbar: Der koranische Wortlaut wird im Grunde nicht im eigentlichen Sinne *zitiert*, sondern *verwendet*. Fließende Integration tritt häufig bei Koranstellen auf, die wörtliche Rede enthalten, kann jedoch auch erzählende Verse betreffen.<sup>40</sup>

b) Eine noch weitergehende Einschmelzung des Primärtextes stellen *freie Integrationen* dar, bei denen der koranische Wortlaut nicht wörtlich reproduziert, sondern je nach den Erfordernissen seines neuen Kontextes abgewandelt wird, so dass letztlich nur eine allgemeine koranische Diktion übrig bleibt (vgl. im obigen Beispiel Q 10:62: *a-lā inna auliyā'a llāhi lā ḥaufa 'alaihim*, mit Muq. 84: *fa-īdan 'alima llāhu mā ašāba auliyā'ahū mina l-ḥaufi*).

c) Eine Reihe von *glossatorischen Zitatintegrationen* enthält z. B. Muqātils Nacherzählung der Erschaffung Adams:

Als Gott Adam erschaffen wollte, gab er ihnen [sc. den Engeln, welche vor den Menschen die Erde besiedelten] ein: „**Ich setze auf der Erde einen Nachfolger ein** [2:30], damit sie mich verehren und die Erde reinigen.“ Sie – zu ihnen gehörte Iblīs – widersprachen ihm und sagten: „Herr! **Willst du auf ihr jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet** [ebd.], d. h. der sich auf ihr widersetzt, **und Blut vergießt** wie die Dschinn?“ – denn es war nicht so, dass sie das Verborgene kannten, sondern sie sprachen [lediglich] aus, was sie über die Dschinn wussten, die sich ihrem Herrn widersetzt hatten. Und sie sagten: „**Wir lobpreisen dich und rühmen deine Heiligkeit** [ebd.], d. h. wir reinigen dir die Erde.“ Doch Gott gab ihnen ein: „**Ich weiß, was ihr nicht wisst** [ebd.].“ Dann sagte Gott: „O Gabriel, bringe mir Lehm!“<sup>41</sup>

Die einzelnen Bestandteil der in Q 2:30 wiedergegebenen Diskussion zwischen Gott und den Engeln werden hier zwar direkt in den Handlungsverlauf eingeflochten, doch existiert eine deutliche Zäsur zwischen Korantext und außerkoranischer Erzählung: Auf jedes der ersten vier Koranzitate folgt ein glossatorisches Interpre-

40 Eine ganze Reihe von fließenden Zitatintegrationen weist auch die o. g. Erzählung über die „Prüfungen Moses“ (*futūn mūsā*) auf (Tab. 20:40, Nr. 24131); Q 28:10 stellt hier ein Beispiel für die fließende Zitatintegration eines Verses dar, der keine wörtliche Rede enthält: [...] *wa-ašbaḥa fu'ādu ummi mūsā fārigan min kulli ša'in illā min dīkri mūsā, fa-lamma samī'a d-dabbāḥūna bi-amrihī* [gemeint ist der zuvor erteilte Befehl Pharaos, die männlichen Israeliten zu töten] *aqbalū ilā mra'ati fir'auna* [...]. – Die von Rippin, „Function“, 4 ff., angeführten Erzählungen zu Q 2:260 und Q 2:258 sind ebenfalls fließende Integrationen von im Koran berichteter wörtlicher Rede und stellen deshalb keine genuinen *asbāb*-Narrative (s. den nächsten Abschnitt) dar: Sie kontextualisieren nicht die Äußerung *des Verses* (durch Muḥammad), sondern Äußerungen *innerhalb des Verses*.

41 Muq. 76:1; vgl. Muq. 2:30.

tament (integrierter Finalsatz „damit sie mich verehren ...“, Synonymäquivalenz *afsada* = *ʿašā*, Präpositionaleinschub „wie die Dschinn“ mit anschließender Erläuterung, Satzparaphrase „Wir loben und preisen dich“ = „wir reinigen dir die Erde“), von denen zwei überdies mit *ya'nī* eingeleitet werden.

2) Die zweite der in diesem Abschnitt zu behandelnden Narrativisierungsformen, das *nachgestellte Zitat*, wurde ebenfalls bereits im Zusammenhang mit Muq. 84 angesprochen. Es handelt sich dabei um die Supplementierung eines bestimmten Handlungselements um eine korrespondierende Koranstelle, welche damit den Status einer – meistens weniger detaillierten – Alternativbeschreibung hat. Ein gutes Beispiel hierfür ist Muqātils Schilderung der Vernichtung der 'Ad durch einen von Gott entfesselten Sturmwind:

Sie sagten: „Wer ist stärker als wir?“, d. h. kräftiger. Sie stellten sich in Reih und Glied auf und wandten ihm [dem Wind] ihre Oberkörper zu. Der Wind drückte ihre Füße beiseite, und sie sagten: „O Hūd, dein Wind drückt unsere Füße beiseite!“ Er [der Wind] warf sie auf ihre Gesichter und häufte Sand über sie, bis man [nur noch] einen von ihnen unter dem Sand stöhnen hörte, so wie es heißt (*fa-dālika qauluhū*): **Sahen sie denn nicht, dass Gott, der sie erschaffen hat, mächtiger ist als sie?** [Q 41:15]<sup>42</sup>

Im Gegensatz zu integrierten Koranzitaten sind nachgestellte Zitate dramaturgisch redundant: Sie werden nicht in die Schilderung von Handlungselementen eingeflochten, sondern supplementieren vorausgegangene Handlungen oder Teilhandlungen, für deren Verständnis sie nicht wesentlich sind. Solche ‚exegetischen Pointen‘ können deshalb sehr viel leichter als integrierte Zitate aus einer Geschichte subtrahiert werden, ohne eine dramaturgische Lücke zu hinterlassen; ihre Aufnahme oder Elimination ist damit fakultativ und hängt vom exegetischen Interesse des jeweiligen Erzählers ab.

Der Gebrauch von integrierten und nachgestellten Koranzitaten ist prinzipiell synoptisch, d. h. dem Erzähler steht es frei, je nach den Erfordernissen des Handlungsverlaufs Stellen aus verschiedenen Suren zu verwenden, wie dies etwa in der eschatologischen *qiṣṣa* aus Muq. 84 geschieht. Sofern eine solche *qiṣṣa* jedoch einen Gegenstand hat, den bereits der Koran in Gestalt eines zusammenhängenden Erzählabschnitts – und nicht in Gestalt verstreuter und fragmentarischer Anspielungen – behandelt, kann die Erzählung durchaus auch über einen längeren Zeitraum dem koranischen Textverlauf folgen. Wenn die betreffenden Koranstellen darüber hinaus noch um glossatorische Interpretamente ergänzt werden (wie in Muqātils Nacherzählung der Erschaffung Adams), so ist der Unterschied zwischen einer Erzählung mit integrierten Koranzitaten und einer linearen Glossierung des Korantextes mit eingeschobenen narrativen Details nur noch ein gradueller. Man vergleiche etwa die oben zitierte Version der Erschaffung des Menschen aus Muq. 76:1 mit der folgenden aus Muq. 2:30:

42 Muq. 46:25.

Und als, d. h. es war so, dass dein Herr zu den Engeln sagte: „Ich setze auf der Erde einen Nachfolger ein.“ Und damit [hat es Folgendes auf sich]: Gott schuf die Engel und die Dschinn, bevor er die Teufel und die Menschen, nämlich Adam, schuf. [...] <sup>43</sup> Da gab Gott ihnen [den Engeln auf der Erde] ein: „Ich setze an eurer Stelle auf der Erde einen Nachfolger ein und hebe euch empor zu mir.“ Ihnen aber mißfiel dies, weil sie von allen Engeln die leichteste Arbeit zu leisten hatten. Sie sagten: „Willst du auf ihr jemanden einsetzen, d. h. willst du auf der Erde jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet, d. h. jemand, der auf ihr Sünden begeht, und auf unrechtmäßige Weise Blut vergießt wie die Dschinn? Wir lobpreisen dich und rühmen deine Heiligkeit, d. h. wir gedenken deiner so, wie du befohlen hast, wie es heißt: Und der Donner lobpreist ihn (Q 13:13), d. h. gedenkt seiner, wie er befohlen hat, und wir rühmen deine Heiligkeit und beten zu dir und verherrlichen dich.“ Gott sagte: „Ich weiß, was ihr nicht wisst – ich weiß, dass ihr Himmelsbewohner seid und Adam und seine Nachkommen die Erde bewohnen werden.“

In beiden Versionen dieser Erzählung fallen die in Muq. 84 konkurrierenden Strukturprinzipien *narratio* und koranische Textfolge zusammen. Wenn Muq. 2:30 geringfügig ‚exegetischer‘ wirkt als Muq. 76:1, so ist dies nur eine Frage des Details: Muq. 2:30 bietet eine leicht gekürzte Version der Vorgeschichte (Kampf der Engel gegen die Dschinn), behandelt auch den in Muq. 76:1 ausgelassenen Anfang von Q 2:30 (*wa-id qāla rabbuka li-l-malā'ika*) und führt zur Begründung der Paraphrase von „Gott lobpreisen“ eine sprachliche Parallelstelle (Q 13:13) an; es ist die Kombination solcher für sich genommen eher nebensächlicher Abwandlungen, die in Muq. 2:30 den literarischen Primats des Korantextes deutlicher unterstreicht.

Erzählungen mit integrierten oder auch nachgestellten Koranzitaten, wie sie im *qasas* vorkommen, können also passagenweise durchaus dem koranischen Textverlauf folgen, und zwar solange dieser erzählerisch plausibel ist; wenn der Erzähler dann anstatt einer fließenden oder gar freien Zitatintegration die Koransegmente auch noch um glossatorische Interpretamente ergänzt, so kommt es zu einer starken Annäherung des exegetisch angereicherten *qasas* an die glossatorische Exegese. Diese Annäherung tritt jedoch immer nur streckenweise auf: Sobald der koranische Textverlauf narrative Diskontinuitäten aufweist, kann der *qasas*, wie etwa in Muq. 84, seine grundsätzliche Freiheit zum eklektischen Springen zwischen auseinanderliegenden Textteilen oder gar zu einer völligen Lösung vom Korantext ausüben. Von einer linearen Glossierung des Koran im eigentlichen Sinne kann man deshalb erst dann sprechen, wenn der Diskurs auch dort am Strukturprinzip der koranischen Versfolge festhält, wo diese dramaturgisch suboptimal ist.

<sup>43</sup> Es folgt eine gekürzte Version der auch in Muq. 76:1 beschriebenen Empörung der Dschinn, die Gott durch die Engel unter Anführung von Iblis vertreiben lässt, worauf dann die Engel auf der Erde siedeln. Da diese Geschichte in beiden Versionen keine Koranzitate enthält, wird sie hier ausgelassen.

### Grundformen narrativer Koraninterpretation (2): *Sabab*-Erzählungen

Nachgestellte Koranzitate lassen einer Handlung oder Teilhandlung einen korrespondierenden Koranvers folgen, der lediglich supplementären Charakter hat, also für den Fortgang des erzählten Geschehens selbst nicht relevant ist. Eine engere Verknüpfung von Handlung und nachfolgendem Zitat ergibt sich, wenn man den betreffenden Vers nicht primär als Teil der Beschreibungsebene auffasst, sondern seine Offenbarung als ein *Ereignis* versteht, das auf irgendeine Weise in die erzählte Handlungsfolge hineingehört. Zumindest ansatzweise lässt sich dieser Perspektivwechsel bereits dadurch erzielen, dass die Überleitungsformel *fa-dālika qauluhū* durch eine Offenbarungsformel wie *fa-anzala llāhu* ersetzt wird. Als Beispiel kann der folgende Abschnitt aus dem *Tafsir Muğāhid* dienen:

Es war einmal ein israelitischer Stamm, von dem immer dann, wenn er von einer Plage heimgesucht wurde, die Vornehmen und Reichen auszogen, während das gemeine Volk und die Armen zurückblieben; diejenigen, die zurückgeblieben waren, starben, und diejenigen, die ausgezogen waren, überlebten. Die Vornehmen sagten: „Wären wir zurückgeblieben wie jene, so wären wir umgekommen wie sie“, und das gemeine Volk sagte: „Wären wir fortgezogen wie jene, so hätten wir überlebt wie sie.“ So kamen sie eines Jahres überein, gemeinsam fortzuziehen. Sie zogen zusammen fort und starben alle und wurden zu blitzblanken Knochen, und die Hausbewohner und Straßenbenutzer fegten sie von den Häusern und von den Straßen weg. Da ging ein Prophet an ihnen vorbei und sagte: „O Herr, wenn du wolltest, so würdest du sie wiederbeleben, damit sie dich verehren, und Kinder gebären, die dich verehren und dein Land bewohnen.“ Da wurde ihm gesagt: „Sprich dieses und jenes aus!“, und er sprach es aus und sah, wie die Knochen aus den Knochen, zu denen sie nicht gehörten, zu den Knochen, zu denen sie gehörten, herauskamen. Dann wurde ihm gesagt: „Sprich dieses und jenes aus!“, und er sprach es aus und schaute hin, und siehe, sie saßen da und lobten und verherrlichten Gott. Und Gott offenbarte über sie (*wa-anzala llāhu [E.] fihim*): **Hast du nicht jene gesehen, die in Todesfurcht zu Tausenden aus ihren Wohnungen auszogen?**<sup>44</sup>

Bei dieser Erzählung handelt es sich natürlich noch nicht um einen wirklichen *sabab*: Die dem Verszitat vorausgehende Handlung ist zeitlich zu weit von der Offenbarung des Verses an Muhammad (Offenbarungsempfänger ist ja nicht der anonyme Prophet aus der Erzählung!) entfernt, um mit diesem einen wirklichen dramaturgischen Zusammenhang zu bilden. Dennoch promoviert bereits die Verwendung der Offenbarungsformel *fa-anzala llāhu* den Koranvers von einer bloßen exegetischen Anmerkung zu einem – wenn auch zeitlich sehr weit entfernten – Ereignis, das den vorangehenden Geschehenszusammenhang abschließt.

<sup>44</sup> Muğ. 2:243. Vgl. auch die Varianten in Ṭab. 2:243 (Nr. 5599 ff.), die das Koranzitat nicht alle mit *fa-anzala* ... einleiten.

Offensichtlich ist der Gebrauch der Offenbarungsformel dramaturgisch um so sinnvoller, je zeitnaher die vorangehende Handlung zum Wirken Muḥammads liegt. Von Interesse ist in diesem Zusammenhang Muqātils ausführliche Erzählung über den Versuch des Negus, die Ka'ba zu zerstören, welche sich z. T. mit Ibn Ishāqs/Ibn Hišāms Version des Geschehens deckt.<sup>45</sup> Am Ende dieser Geschichte werden zunächst Q 89:14 und Q 69:10 evoziert, worauf die Wendung *wa-anzala fihim* schließlich zu Q 105:1 ff. überleitet. Obwohl die zeitliche Kluft zwischen Handlung und darauf bezüglicher Koranoffenbarung dabei deutlich geringer ist als in der zuletzt zitierten Erzählung aus dem *Tafsīr Muḡāhid*, lässt sich die „Herabsendung“ des Koranabschnitts auch hier nicht als unmittelbare Reaktion auf das vorangegangene Geschehen verstehen, das sich nach traditioneller islamischer Datierung ja im Jahr von Muḥammads Geburt zugetragen haben soll. Weil Erzählzeit und Offenbarungszeit also auch hier noch zu weit auseinander fallen, handelt es sich bei Muq. 105 ebenfalls nicht um einen genuinen *sabab*. Dennoch ist der Erzählung bei Muqātil ganz offenkundig dieselbe Funktion zugeordnet wie etwa der *sabab*-Erzählung aus Muq. 84:1: Sie dient als eine – wenn auch umfangreiche – narrative *Einleitung* der linearen Glossierung von Q 105:1 ff., als eine Art *sabab*-Surrogat. Bei der *Sīra*-Version dagegen geht es nicht um die narrative Hinführung zu Q 105, sondern um das erzählte Geschehen als solches. Dies zeigt sich etwa daran, dass die Zitation von Q 105 hier deutlich weniger prominent ist: Anders als bei Muqātil werden hier keine glossatorischen Interpretamente in die Koranpassage eingeschoben, so dass sie nicht zu einem eigenständigen Redethema wird, sondern lediglich supplementären Charakter hat. Überdies steht die Koranpassage in der *Sīra* zwischen einer ganzen Reihe von Gedichten, die den fehlgeschlagenen Angriff auf Mekka besingen; der Koran ist hier also lediglich ein Reservoir für nachgestellte Zitate unter anderen.

*Sabab*-Erzählungen im eigentlichen Sinne unterscheiden sich von den bisherigen Beispielen nun dadurch, dass Handlung und Offenbarung so eng aneinanderrücken, dass zwischen beiden eine unmittelbare zeitliche Kontiguität besteht. Der Koranvers wird so auf narrativ überzeugende Weise zum Akteur: Ein bestimmtes Geschehen zur Zeit des Propheten erfordert eine göttliche Stellungnahme, woraufhin ein Koranvers „herabgesandt“ wird, der diese Stellungnahme leistet (und nicht nur, wie in den weiter oben zitierten Beispielen, einen rekapitulierenden oder wertenden Nachhall der Handlung darstellt). Entwickelte *sabab*-Erzählungen haben deshalb ein ausgeprägtes Achtergewicht: Die „Herabsendung“ des *sabab*-Verses bildet den Höhepunkt einer Handlung (oder zumindest Teilhandlung). Diese duale Grundstruktur (hinführender Handlungsgang, der von einer göttlichen Stellungnahme gefolgt ist) hat Wansbrough auf erhellende Weise damit beschrieben, dass die Koranstelle als „verbal complement to a related action“<sup>46</sup> fungiert. Vgl. folgendes Beispiel zu Q 28:56:

45 Muq. 105; *Sīra*, Bd. 1, 34 ff. (engl. Übers., 21 ff.).

46 Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 3.

**Du leitest nicht, wen du möchtest** – und damit [hat es Folgendes auf sich]: Abū Tālib b. ‘Abd al-Muṭṭalib sagte: „O ihr Banū Hāšim! Gehorcht Muḥammad und glaubt ihm, so werdet ihr gedeihen und den rechten Weg gehen!“ Der Prophet sagte: „O Onkel, du gibst ihnen gute Ratschläge und selbst ignorierst du sie?“ Er sagte: „Was willst du von mir, mein Neffe?“ Er sagte: „Ein einziges Wort will ich von dir, nämlich dass du am letzten Tag auf der Welt sagst: Es gibt keinen Gott außer Gott. Ich werde es dir Gott gegenüber bezeugen!“ Er sagte: „O mein Neffe, ich weiß, dass du die Wahrheit sprichst, aber es widerstrebt mir, dass man sagt: Er hat im Angesicht des Todes Angst bekommen. Wenn es nicht Schande über dich und die Söhne deines Vaters bringen würde, so würde ich es sagen und es bei unserem Abschied vor deinen Augen bekennen, denn ich sehe, wie sehr du mir zugetan bist und wie aufrichtig du es mit mir meinst. Doch ich werde im Glauben der Alten [aus der Nachkommenschaft] von ‘Abd al-Muṭṭalib, Hāšim und ‘Abd Manāf sterben.“ Da offenbarte Gott: **Du, O Muḥammad, leitest nicht zum Islam, wen du möchtest, sondern Gott leitet, wen er will. Er weiß am besten, wer sich leiten lässt**, d. h.: er weiß am besten, wem er bestimmt hat, geleitet zu werden.<sup>47</sup>

In dieser Erzählung ist die Verkettung von Handlungsgang und Offenbarung dramaturgisch nun allerdings noch recht lose: Der Koranvers stellt kaum mehr als ein wertendes Echo der Handlung dar. Auch wenn dies bei vielen der im *Tafsīr Muqātil* enthaltenen *asbāb* der Fall ist, so gibt es doch eine Reihe von Fällen, in denen die beiden Teile noch enger miteinander verbunden sind. Dies ist insbesondere in ‚antizipativen‘ *sabab*-Erzählungen der Fall, in denen die Schilderung des einleitenden Geschehens wichtige Begrifflichkeiten der abschließenden göttlichen Stellungnahme vorwegnimmt, wie etwa in Muqātils Kommentar zu Q 102:1.2, „Der Eifer nach mehr (*at-takātur*) lenkt euch ab, bis ihr die Gräber besucht (*ḥattā zurtumu l-maqābir*)“:

Und damit [hat es Folgendes auf sich] (*wa-dālika anna*): Zwei Stämme der Quraiš, und zwar die Banū ‘Abd Manāf b. Quṣayy und die Banū Sahl b. ‘Amr b. Murra b. Ka‘b, lagen miteinander im Streit und prahlten gegeneinander. Die Anführer und Vornehmen verfeindeten sich miteinander, und die Banū ‘Abd Manāf sagten: „Wir besitzen mehr Anführer und Mächtige, wir sind von untadeligerem Ruf und wir sind zahlreicher!“ Und die Banū Sahl sagten den Banū ‘Abd Manāf dasselbe, doch die Banū ‘Abd Manāf **übertrafen sie an Zahl** (*kātarahum*, vgl. Q 102:1) hinsichtlich der Lebenden. Da sagten sie: „Los, wir wollen unsere Toten zählen!“, bis sie **die Gräber** aufsuchten (*atū l-maqābir*, vgl. Q 102:2), um sie zu zählen. Sie sagten: „Das ist das Grab von Soundso, und das ist das Grab von Soundso“, und beide Stämme zählten ihre Toten. Da übertrafen die Banū Sahl sie [sc. die Banū

47 Muq. 28:56.

‘Abd Manāf] an dreißig Familien, denn in der Ġāhilīya waren sie zahlreicher als die Banū ‘Abd Manāf. Darauf offenbarte Gott über die beiden Stämme (*fa-anzala llāhu fī l-ḥayyain*): **Der Eifer nach mehr lenkt euch ab**, d. h.: der Eifer nach mehr bringt euch vom Gedenken ans Jenseits ab, und er tut es noch immer, **bis ihr die Gräber besucht**, ihr alle, d. h.: so sehr, dass ihr die Gräber aufsucht. Daraufhin drohte Gott ihnen (*tumma au‘adahumu llāhu*) und sagte: **Nein, ihr werdet erfahren!**

Bereits die Vorgeschichte nimmt hier mit *kātara* und *atū l-maqābir* die zentralen Stichwörter von V. 1.2 (*takātur / zurtumu l-maqābir*) vorweg. In noch wesentlich höherem Grade antizipativ ist der *sabab* in Muq. 74:11 ff., wo die Beschreibung von al-Walīd b. al-Muġīras Ablehnung der koranischen Offenbarung zahlreiche Wendungen aus den als Reaktion darauf herabgesandten Koranversen enthält (V. 18.19.21.22.23.24.25); anders als im obigen Beispiel treten diese dabei nicht als freie oder fließende Zitatintegrationen auf, sondern als nachgestellte Zitate (eingeleitet mit *fa-dālika qauluhū*) und glossatorische Zitatintegrationen, so dass trotz des narrativen Eigenwerts der Erzählung bereits im Vorfeld der Offenbarungsformel auch ihr Koranbezug deutlich wird.<sup>48</sup>

Eine engere Verknüpfung von Handlung und Offenbarung kann nicht nur durch eine Antizipation des *sabab*-Passus erreicht werden, sondern auch dadurch, dass die Offenbarungsformel zu einer Offenbarungsszene ausgestaltet wird, in der einer oder mehrere Protagonisten der Vorgeschichte Muḥammad aufsuchen und ausdrücklich eine göttliche Stellungnahme zum vorangehenden Geschehen erbitten. Im folgenden Beispiel wird dabei allerdings die Zitierung des *sabab*-Verses Q 29:8 durch den Rückverweis *nazalat fī ... ḥādīhī l-āya* ersetzt:

**Und wir haben dem Menschen anbefohlen, zu seinen Eltern gut zu sein**, er [sc. der Vers] wurde über Sa‘d b. abī Waqqāṣ az-Zuhrī und seine Mutter Ḥamna bint Sufyān [...] offenbart (*nazalat fī ...*) [*nuzūl*-Identifikation]. **Wenn diese dich aber drängen, mir etwas beizugesellen, wovon du nichts weißt**, dass ich einen Gesellen (*ṣarīk*) habe, **so gehorche ihnen nicht** in der Beigesellung. **Zu mir kehrt ihr zurück** im Jenseits **und ich tue euch kund, was ihr getan habt**, nämlich Sa‘d. Und damit [hat es Folgendes auf sich]: Als er sich zum Islam bekehrte, schwor seine Mutter, sie würde weder essen noch trinken und unter kein Dach einkehren, bis er sich nicht wieder vom Islam abwenden würde. Sa‘d versuchte, sie zu besänftigen, doch sie wies ihn ab, während er sie ehrenvoll behandelte. Sa‘d suchte den Propheten auf und

48 Auf ein weiteres einschlägiges Beispiel weist Wansbrough, *Sectarian Milieu*, 3 hin (ein in der *Sīra* enthaltener *sabab* zu Q 25:5.6) und charakterisiert ihn als bestehend aus „scriptural extracts introduced by paraphrastic versions of scripture in the form of anecdote. The literary unit is characterized by the distribution of keywords (*Leitworte*) linking both parts of the composition in a tidy stylistic balance with remarkable economy of imagery.“ Vgl. *Sīra*, Bd. 2, 11 (engl. Übers., 162 f.).

klagte ihm sein Leid, woraufhin über Sa‘d dieser Vers [nämlich Q 29:8] offenbart wurde. Da befahl ihm der Prophet zu versuchen, sie zu besänftigen und dahingehend auf sie einzuwirken, dass sie wieder aß und trank. Sie aber wies ihn ab, bis er es aufgab, obwohl er ihr am meisten geliebtes Kind war.<sup>49</sup>

Von den im letzten Abschnitt diskutierten Formen der Narrativisierung – integriertes und nachgelagertes Zitat, wie sie im eschatologischen oder prophetengeschichtlichen *qaṣaṣ* auftritt – heben sich voll entwickelte *sabab*-Erzählungen durch eine irreduzible und deutlich markierte Präsenz des Korantextes aus. Integrierte Koranstellen sind zwar integrale Bestandteile der Schilderung eines Handlungsablaufs, neigen jedoch dazu, nicht explizit als Zitate aus einem anderen, gar aus einem kanonischen Text, zu erscheinen; nachgestellte Zitate dagegen sind zwar zwangsläufig als Zitate gekennzeichnet, doch sind sie nur supplementär mit dem Handlungsablauf verbunden und damit viel mehr der Gefahr ausgesetzt, im Laufe des Überlieferungsprozesses – der zunächst ein populärer gewesen sein dürfte und nicht von primär exegetisch interessierten Schriftgelehrten getragen wurde – auszufallen. Unter dem Gesichtspunkt einer Sicherung der literarischen Präsenz des kanonischen Primärtextes weisen beide Narrativisierungsformen also zugleich Vor- und Nachteile auf. Bei entwickelten *sabab*-Erzählungen dagegen kommen die exegetischen Vorzüge beider Formen zusammen: Sie machen die betreffende Koranstelle einerseits zu einem integralen Bestandteil der Handlung, involvieren andererseits aber auch eine explizite Kennzeichnung koranischer Zitate.

Entwickelte *sabab*-Erzählungen sind auf die Behandlung von Themen aus dem Umfeld Muḥammads festgelegt, während sich die integrierte oder nachgelagerte Zitierung von Koranstellen in Erzählungen mit einem sehr viel breiteren Themenspektrum einsetzen lässt – von vorzeitlichen (Schöpfung) über innerhistorische (etwa Erzählungen über die biblischen Propheten) bis zu endzeitlichen (Jüngster Tag, Paradies und Hölle) Vorgängen. Dafür bietet die *sabab*-Form einen anderen, kaum zu überschätzenden Vorteil: Anders als die integrierte oder nachgelagerte Zitierung von Koranstellen setzt sie nicht voraus, dass dem betreffenden Vers bereits irgendeine erzählerische Dynamik eignet: Wie Muqātils zuletzt zitierte Interpretation von Q 29:8 – einem offenkundig präskriptiven und nicht erzählendem Vers – zeigt, sind *sabab*-Erzählungen universell anwendbar und lassen sich zur Narrativisierung beliebiger Koranstellen einsetzen, also auch von Mahnungen, Imperativen, Offenbarungsbestätigungen, Prophetenzusprüchen etc. Sie gestatteten damit, anders als der eschatologische oder prophetengeschichtliche *qaṣaṣ*, eine durchgängige Narrativisierung des Korantextes. In der Situation der nachprophetischen Gemeinde, in der die auf der polythematischen Surenstruktur basierende textuelle Kohärenz des Koran den Gläubigen immer weniger transparent ist, lässt sich diese so zumindest als *erzählerische* Kohärenz rekonstruieren. Zu Recht weist Marco Schöller deshalb darauf hin, dass die frühe Koranexegese ganz wesentlich damit beschäftigt war, dem

49 Muq. 29:8.

Koran eine Historizität – man könnte genauso gut sagen: eine Narrativität – zu verleihen, die etwa das Alte und Neue Testament schon von Haus aus besitzen.<sup>50</sup> Gerade für dieses Unterfangen erweist sich die universelle Einsetzbarkeit der *sabab*-Form als außerordentlich vorteilhaft, da sie es ermöglicht, den koranischen Gesamttext und nicht nur – wie in eschatologischen oder prophetengeschichtlichen Erzählungen – verstreute Einzelstellen in den Blick zu nehmen.

#### Vom nachgestellten Zitat zur *sabab*-Form? Eine formgeschichtliche Hypothese

Wie die Reihenfolge der im letzten Abschnitt angeführten Belege suggeriert, unterscheidet sich die Grundform voll entwickelter *sabab*-Erzählungen, wie sie Muq. 29:8 exemplifiziert, von der nachgelagerten Zitation durch einen Einbezug des Koranzitats in die Handlung. Dies geschieht durch zwei Modifikationen: (i) Die allgemeine Einleitungsformel *fa-dālika qauluhū* o. Ä. wird durch eine Offenbarungsformel ersetzt und der Koranvers so von einer supplementären Beschreibung des vorausgehenden Geschehens zu einem eigenständigen Handlungselement befördert (wie es bereits in den weiter oben zitierten Passagen Muq. 2:243 und Muq. 105 und natürlich auch in Muq. 28:56, 29:8 und 102:1 ff. der Fall ist); und (ii) als Vorgeschichte erscheint ein Geschehen, welches sich im unmittelbaren Umfeld Muḥammads zugetragen hat, so dass Vorgeschichte und Offenbarung nach dem Schema *actio-reactio* eine plausible Handlungseinheit ergeben (diese Bedingung wird nur noch von Muq. 28:56, 29:8 und 102:1 ff. erfüllt). Wie Muq. 29:8 zeigt, kann die abschließende Offenbarung auch zu einer Offenbarungsszene ausgestaltet werden. Übrigens kann nicht nur (i) unabhängig von (ii) auftreten (Muq. 2:243, Muq. 105), sondern (ii) auch unabhängig von (i).<sup>51</sup>

Lässt sich aus diesen typologischen Differenzen ein plausibles formgeschichtliches Szenario ableiten? Ist die *sabab*-Form aus der nachgestellten Zitation hervorgegangen, oder stellt sie eine Grundgegebenheit narrativer Koranexegese ohne substantielle Vorgeschichte dar? Andreas Radtke plädiert für letzteres:

Doch die fast unvermittelte Fixierung der Ausdrucksseite – Koranredaktion unter ʿUtmān oder früher – hatte zur Folge, daß als Methode der Sinnpflege zuerst eigentlich nur eine Weiterentwicklung dessen in Frage kam, was man

50 Schöller, *Exegetisches Denken*, 85 f. – Im Gegensatz zu Schöller gehe ich jedoch nicht davon aus, dass diese Arbeit am Korantext unmittelbar mit dessen Vorliegem einsetzte (ebd., 130: „Zweifelloos war aber das Streben der muslimischen Gelehrten, den Qurʾānversen einen jeweils spezifischen Hintergrund geschichtlicher Offenbarungsmodalität zuzuweisen, von Anfang an Bestandteil der islamischen Beschäftigung mit dem Qurʾān“; meine Hervorhebung). Das frühislamische Denken ist nicht von Anfang an ein „exegetisches Denken“ gewesen, sondern erst ein solches geworden.

51 Muq. 29:12 bietet ein Beispiel für ein Narrativ, auf das (i), aber nicht (ii) zutrifft (d. h. Vorgeschichte und Versoffenbarung sind zeitnah, aber statt einer Offenbarungsformel wird lediglich *fa-dālika qaulhū* [E.] verwendet).

schon von Anfang an als unmittelbaren Zugang zu den Inhalten des Textes betrachtet hatte: die Kontextualisierung.<sup>52</sup>

Bereits meine im ersten Teil entwickelte Hypothese, der Koran habe im frühen Islam zunächst primär als „phatische Rede“ (Barton, Madigan) fungiert, legt jedoch nahe, dass man keineswegs „von Anfang an“ gezielt an einem „Zugang zu den Inhalten des Textes“ gearbeitet hat. Die These, dass die narrative Kontextualisierung der koranischen Offenbarungen in *sabab*-Erzählungen einen literarischen Reflex der urgemeindlichen Situativität der Korantexte darstellt, ist aber auch aus anderen Gründen fraglich. Zumindest wenn man die im zweiten Teil vertretene Auffassung der Koranexegese, und insbesondere Neuwirths formkritisch abgesicherten Befund einer ursprünglich liturgischen Funktion der mekkanischen Koransuren, konzediert, so hat man sich die erstmalige Verkündigung des Koran ja keineswegs so zu denken, dass der Prophet isolierte Verse oder Versgruppen, die sich jeweils auf eine distinkte Begebenheit oder Alltagsproblematik bezogen, mitgeteilt habe: Gegenstand der prophetischen Veröffentlichungstätigkeit dürften – wenigstens z. T. auch noch in Medina! – ganze Suren gewesen sein, auch wenn diese nach der Hǧra an struktureller Komplexität verloren. Allenfalls bei Langsuren wie Q 2 lässt sich an eine sekundäre Zusammenfügung aus unabhängigen Einzelstücken denken, wie Bell und Watt sie annehmen; dass diese Einzelstücke, wie es der *sabab*-Ansatz nahelegt, den Umfang isolierter Verse oder kurzer Versgruppen hatten, erscheint mir dennoch unwahrscheinlich. Vor allem aufgrund der offensichtlichen Insularität der meisten *sabab*-Erzählungen – eine Insularität, die auch Muqātils Versuche, ein und denselben *sabab* über möglichst viele Verse hinweg durchzuhalten, nicht leugnen können – steht der *sabab*-Ansatz in einer deutlichen Diskontinuität zum ursprünglichen Sitz im Leben der Korantexte. Damit wird aber fraglich, ob er, wie Radtke meint, lediglich den ursprünglichen Umgang mit der koranischen Offenbarung zum hermeneutischen Prinzip erhebt.<sup>53</sup>

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass nicht schon sehr früh Erzählungen über Muḥammad zirkulierten, die auch Koranbezüge enthalten haben mögen – vermutlich aber nicht in Gestalt der später so verbreiteten *sabab*-Form. Auf das Vorhandensein solcher Muḥammad-Geschichten im frühen *qasas* deutet etwa die Tatsache hin, dass Muqātils Kommentar zu Q 8 an zwei Stellen detailreiche Schilderungen des Eingreifens der Engel (unter Führung von Gabriel und Michael) und Teufel (unter Führung von Iblīs) in die Badr-Schlacht enthalten (einschließlich *qasas*-typischer Namen- und Zahlenangaben),<sup>54</sup> die von Q 8:9 inspiriert sein dürften; wie eschatologische und prophetengeschichtliche Stoffe, so wurde also wohl auch

52 Radtke, *Offenbarung*, 176. – Vgl. ähnlich, aber ohne daraus Schlussfolgerungen für die Entwicklung der frühen Koranexegese abzuleiten, Madigan, *Self-Image*, 67: „This use of *asbāb al-nuzūl*, as they are called, recognizes precisely the responsiveness of the revelation that we have been observing.“

53 Vgl. Radtke, *Offenbarung*, 178.

54 Muq. 8:9, 8:49.

diese Ausschmückung des Gefechts von Badr zu einer Götterschlacht von homerischen Dimensionen ursprünglich in Form von koranisch durchsetzten *qiṣaṣ* erzählt. Dasselbe gilt für den Erzählkreis um Muḥammads Himmelfahrt (*mi'rāğ*), wie Muq. 81:21 veranschaulicht:

**Es ist das Wort eines geehrten Gesandten**, d. h. [geehrt] bei Gott, d. h. Gabriel war es, der Muḥammad lehrte, **von großer Kraft** [...]. Darauf heißt es (*tumma qāla*): **Man gehorcht ihm dort** (*muṭā'in ṭamma*) [...] Und damit [hat es Folgendes auf sich:] In der Nacht, als der Prophet in den Himmel entückt wurde, sah er Moses und Abraham und sie schüttelten ihm die Hand, und Gabriel präsentierte ihn den Engeln, die ihn willkommen hießen und ihm die Hand schüttelten. Dann sah er Mālik, den Wärter des Feuers, und dieser redete nicht mit ihm und grüßte ihn nicht. Da sagte der Prophet zu Gabriel: „Wer ist das?“ Er sagte: „Das ist Mālik, der Wärter der Hölle, der noch niemals gesprochen hat; und jene Schar dort bei ihm sind die Höllenwärter, denen man jedes Mitleid und Erbarmen herausgerissen hat<sup>55</sup> und über die man Dürsterkeit und Zorn über die Höllenbewohner geworfen hat. Wenn sie überhaupt jemals zu jemandem gesprochen hätten seit sie geschaffen wurden, so hätten sie aufgrund des Ansehens, in dem du bei Gott stehst, zu dir gesprochen.“ Der Prophet sagte: „Sag ihm, er soll ein Tor von ihr [sc. der Hölle] öffnen!“ Und der öffnete eines, das wie das Nasenloch eines Stiers war. Und sie brach mit voller Gewalt los, bis sie den Propheten mit Entsetzen erfüllte und er zu Gabriel sagte: „Befehl ihm, sie zurückzutreiben!“ Gabriel befohl es ihm, und Mālik **gehorchte** ihm und trieb sie zurück, so wie es heißt (*fa-dālika qauluhū*): **Man gehorcht ihm dort und vertraut ihm**.

Wie diese Episode aus dem *mi'rāğ*-Zyklus<sup>56</sup> veranschaulicht, müssen koranisch angereicherte Muḥammad-*qiṣaṣ* nicht zwangsläufig *sabab*-Erzählungen gewesen sein: Ihre Koranbezüge können auch einfach in nachgestellten oder integrierten Zitaten (einschließlich der freien Verwendung koranischer Diktion) bestanden haben, wie sie für den eschatologischen *qaṣaṣ* charakteristisch sind (vgl. Muq. 84). Gerade im Zusammenhang mit der *isrā'*-/*mi'rāğ*-Überlieferung dominiert ein Korangebrauch, der nicht nach den spezifischen Offenbarungsanlässen ganzer Verse fragt, sondern isolierte koranische Stichwörter – Angelika Neuwirth hat von „Spolien“ gesprochen<sup>57</sup> – wie *isrā'*, *al-kaufar*, *sidrat al-muntahā*, *al-bait al-ma'mūr* und eben auch *muṭā'* aus ihrem koranischen Kontext herauslöst und zu einer fantastischen

55 Vgl. dieselbe Formulierung in Muq. 69:6 und Muq. 74:30.

56 Sie ist auch im *mi'rāğ*-Kapitel von Ibn Ishāqs *Sīra* enthalten (Bd. 2, 47; engl. Übers., 181 ff.). Wie die weiter oben diskutierten Beispiele für Lemmatisierungen stammt Muqātils kurzes Narrativ *ad* Q 81:21 also ursprünglich ebenfalls aus einem größeren Zusammenhang, dessen Struktur von einer autonomen narrativen Logik und nicht vom koranischen Primärtext bestimmt wurde; aus dieser *qiṣaṣa* über Muḥammads Himmelfahrt löst Muqātil ein Teilnarrativ heraus, um es *ad* Q 81:21 zu lemmatisieren.

57 Neuwirth, „Sacred Mosque“, 399.

Himmelsreise von einer an die weiter oben besprochenen Jenseitsszenarien erinnernden Detailfülle amplifiziert.<sup>58</sup> Es scheint mir plausibel, hierin die früheste Art von koranisch angereicherten Muḥammad-Erzählungen zu erblicken; die *sabab*-Form, die sich vor allem durch ihre universelle Anwendbarkeit, aber auch durch die dramaturgische Irreduzibilität der integrierten Koranstellen empfohlen haben dürfte, trat möglicherweise erst später in den Vordergrund, als man bereits an einer systematischen Historisierung möglichst vieler Koranverse interessiert war. All dies ergibt zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass die *sabab*-Form keine voraussetzungslose Selbstverständlichkeit der islamischen Koranrezeption war, und dass sie sich tatsächlich aus der nachgestellten Zitation durch Einbezug des Koranzitats in die Handlung entwickelt haben könnte.

#### Einfache *sabab*-Erzählungen und ihr interpretativer Einzugsbereich

Die Grundform von *sabab*-Erzählungen, so wie sie im *Tafsīr Muqātil* und in zahlreichen anderen koranexegetischen Werken erscheint, ist denkbar einfach und besteht aus den folgenden Elementen: (i) einem Eröffnungszitat (häufig nur einem Teilzitat) des *sabab*-Passus; (ii) einer meist mit *wa-dālika anna* eingeleiteten Vorgeschichte, die häufig in einer Handlung oder Äußerung individueller Personen besteht, vor allem bei koranischen Imperativen jedoch auch eine allgemeine Gepflogenheit schildern kann;<sup>59</sup> (iii) der Offenbarungsformel *fa-anzala llāhu* (seltener erscheint das unspezifische *fa-dālika qauluhū*), gefolgt von einem Zitat des *sabab*-Passus (in Ausnahmefällen wird das Zitat durch einen Rückverweis ersetzt, vgl. Muq. 29:8). Da die Grundstruktur des *Tafsīr Muqātil* die linear fortlaufende Glossierung des Korantextes ist, werden *sabab*-Erzählungen hier häufig durch glossatorische Zusatzelemente ergänzt: Der Vorgeschichte kann eine *nuzūl*-Identifikation vorausgehen, welche die Namen der Personen angibt, „über“ die der betreffende Koranabschnitt offenbart wurde; und das Schlusszitat, aber auch das Eröffnungszitat können mit glossatorischen Interpretamenten durchsetzt sein (vgl. den im vorletzten Abschnitt zitierten Passus Muq. 102:1 ff.).

*Sabab*-Erzählungen beruhen also auf einer Aufeinanderfolge von menschlicher *actio* (ii) und göttlicher *reactio* (iii), welche die bei nachgestellten Zitaten fehlende Verknüpfung von Handlung und Koranzitat verbürgt. In ihrer einfachsten Gestalt kontextualisieren *asbāb* lediglich einzelne Verse oder Teilverse, wie dies etwa in dem weiter oben zitierten Offenbarungsanlass aus Muq. 28:56 der Fall ist: Da der

58 Zur *mi'rāğ*-Erzählung vgl. Busse, „Jerusalem“; gegen Busses Schlussfolgerung, Q 17:1 meine ursprünglich ein Himmelfahrtserlebnis vgl. Neuwirth, „Sacred Mosque“, die *al-masğid al-aqṣā* bereits für den Koran mit Jerusalem identifiziert.

59 Vgl. etwa Ṭab. 2:187 („Verkehrt nicht mit ihnen [= euren Frauen], während ihr in den Moscheen verweilt“), Nr. 3046 ff.: *kānū yuğāmi'ūna wa-hum mu'tafikūna* o. Ä. Aus rechtlicher Perspektive haben solche ‚Praxis-*asbāb*‘ (in der Regel eingeleitet durch *kāna* + Imperfekt) den Vorteil, dass sie weniger als *asbāb* mit namentlich genannten Individuen eine Einschränkung der Geltung koranischer Normen auf Einzelfälle nahelegen, was ihre Übertragbarkeit auf zukünftige Fälle gefährden könnte.

folgende Vers 57 („Sie sagen: ‚Wenn wir dir und der Rechtleitung folgen, so werden wir aus unserem Land weggeholt.“) nicht in den Wortwechsel zwischen Muḥammad und Abū Tālib hineinpasst, wechselt Muqātil zu einem neuen Hintergrundnarrativ über. Der interpretative Einzugsbereich einfacher, d. h. das grundlegende *actio-reactio*-Schema nicht weiter ausgestaltender *sabab*-Erzählungen ist deshalb häufig recht begrenzt. Offenkundig zusammenhängende Versreihen wie z. B. die Strafan drohung in Q 74:11 ff. (*darnī wa-man ḥalaqtu waḥidā / fa-ḡa'altu lahū mālan mamdūdā* ...) erlauben jedoch eine narrative Integration längerer Koranabschnitte,<sup>60</sup> und bei sehr kurzen Koransuren ist es sogar manchmal möglich, eine ganze Sure vor dem Hintergrund eines einzigen *sabab* zu lesen. Dies ist etwa bei Q 112 der Fall: 'Āmir b. Ṭufail bietet Muḥammad an, gegen Zusicherung besonderer Privilegien zum Islam zu konvertieren und ihm so zusätzliche Anhänger zuzuführen, erhält jedoch eine Abfuhr. Gemeinsam mit al-Arbad b. Qais plant er daraufhin einen Mordanschlag auf den Propheten – al-Arbad soll Muḥammad den Kopf abschlagen, während 'Āmir ihn durch eine Reihe von Fragen ablenkt:

„Sage mir doch, wie heißt dein Herr? Wer ist er? Wer ist sein Freund (*ḥalīl*)? Wie listenreich ist er (*wa-mā ḥīlatuhū*)? Wieviele sind es (*wa-kam huwa*)? Von welchem Stamm ist er? Wer ist sein Bruder?“

Als Antwort auf diese Fragen rezitiert Muḥammad dann Q 112:1–4; ein unsichtbarer Engel verhindert unterdessen das geplante Attentat, indem er al-Arbad's Bauch zusammensprengt. Eine Art Nachtrag berichtet schließlich, 'Āmir sei kurz darauf vom Blitz getroffen worden; der pestkranke Arbad dagegen soll auf dem Sterbelager ausgerufen habe: „Zeige dich mir, o Tod, ich werde dich töten!“, worauf Gott dann Q 13:13 („Sie streiten über Gott, wo er doch von gewaltiger List ist“) offenbart habe.<sup>61</sup>

60 Vgl. wiederum Muq. 74:11 ff.; eine ähnliche Ausdehnung erreicht der *sabab*-Passus auch in einigen von aṭ-Ṭabarī angeführten Traditionen (Nr. 35419: V. 11–30; Nr. 35420: V. 18–25 etc.).

61 Interessant ist, dass der Kommentar unmittelbar im Anschluss hieran mittels *wa-aīdan* zu einer zweiten und auf derselben Grundidee (Q 112 als Antwort auf eine Reihe polemischer Fragen über das Wesen Gottes) beruhenden Version dieses Suren-*sabab* überleitet; diese zweite Version ist dabei sehr viel knapper und lässt Erzählelemente, die nicht unmittelbar für die Textklärung relevant sind, aus (nämlich 'Āmir's ausführlich beschriebenes Konversionsangebot und dessen Zurückweisung, das misslungene Attentat auf Muḥammad und den anschließenden Tod von Muḥammad's Gegenspielern). Die Existenz solcher Dubletten, wie sie etwa auch in Muq. 92:19 auftritt, lässt sich am ehesten durch Schoelers weiter oben umrissenes Kolleg-Szenario erklären: Vermutlich liegen hier einfach Auslegungen vor, die Muqātil bei anderer Gelegenheit vortrug und die zufälligerweise ebenfalls von al-Huḍail mitgeschrieben und dann tradiert wurden. Interessant ist im gegenwärtigen Kontext vor allem, dass die beiden ‚Einspielungen‘ von Q 112 in Form einer Alternative dasselbe Oszillieren zwischen den beiden Strukturprinzipien Textexegese und *narratio* reflektieren, welches sich in Form eines synoptischen Abschweifens auch ad Q 84 beobachten ließ: Obwohl auch die erste Version dem koranischen Textverlauf folgt, enthält sie doch eine Vorgeschichte von offensichtlichem narrativen Eigenwert und mit dem Verweis auf Q 13:13 auch eine Art synoptisches Schlussmelisma, welches sich als rudimentäres Analogon zum raumgreifenden synoptischen Exkurs im Mittelteil von

Während Muqātil's Versuch einer narrativen Rekonstruktion koranischer Textzusammenhänge bei Q 112 auf keine besonderen Schwierigkeiten stößt, führt Muq. 100 die Begrenztheit seines hermeneutischen Instrumentariums vor Augen. Der Prophet schickt einen Expeditionstrupp gegen die Kināna, und als längere Zeit keine Nachricht über dessen Verbleib nach Medina dringt, beginnen die *munāfiqūn* und die Juden, über eine Niederlage zu tuscheln, worauf Gott mittels Q 100:1–5 den Propheten über den Sieg der ausgesandten Kämpfer informiert („Bei den schnaubend Rennenden / Funken Schlagenden ...“) und die defätistischen Juden und *munāfiqūn* „demütigt“. <sup>62</sup> Durch dieses Hintergrundnarrativ erhält die ursprünglich als Sureneinleitung fungierende Schwurpassage die Rolle eines in sich abgeschlossenen Berichts über eine siegreiche muslimische Razzia; dies macht es jedoch erforderlich, die Schwuraussage in V. 6, zu der die ersten fünf Verse ja eigentlich hinleiten, in einen gänzlich anderen Kontext zu setzen. Weil der spezifische Zusammenhang zwischen einleitender Schwurserie und Schwuraussage mit anschließender Gerichtsdrohung sich mit dem beschränkten hermeneutischen Instrumentarium Muqātil's nicht fassen lässt, zerfällt Q 100 in zwei bezuglose Teiltex te; der in Muq. 112 leidlich erfolgreiche Versuch, den Zusammenhang eines Korantextes auf narrative Weise zu fassen, versagt hier. <sup>63</sup>

Muq. 84 verstehen lässt. Eine ähnliche synoptische Ausweitung am Ende eines Suren-*sabab* weist übrigens die zweite Version von Muqātil's Interpretation zu Q 104 auf, die ebenfalls in Form zweier unterschiedlicher, nur durch *wa-aīdan* verbundener ‚Einspielungen‘ vorliegt.

62 Das erste Interpretament zu V. 5.6 wird durch den vorangestellten *isnād* ('Abdallāh b. Ṭābit < al-Farrā') als nicht auf Muqātil zurückgehender Einschub gekennzeichnet; ursprünglich folgte auf die zu V. 4 gebotene Pronominaläquivalenz (*fa-aṭarna bihī naq'ā yaqūlu fa-aṭarna bi-ḡaryihinna* ...) also unmittelbar die in der jetzigen Textgestalt mit *wa-aīdan* eingeleitete Pronominalparaphrase zu V. 5 (*fa-wasaṭna bihī ḡam'ā yaqūlu fa-wasaṭna bi-dālika l-ḡubāri ḡam'an* ...).

63 Muq. 100:2 enthält zwei Glossen, die wiederum durch *wa-aīdan* verbunden sind. Unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs von Schwurserie und Schwuraussage ist dabei interessant, dass die erste dieser beiden Glossen zu V. 2 die von den 'ādiyāt geschlagenen Funken mit dem sprichwörtlichen Feuer des Abū Ḥubāhib vergleicht, der dieses beim Nahen von Menschen aus Geiz – um keine Gäste anzulocken – verlöscht. Dieses Interpretament stellt so einen zumindest impliziten Bezug zwischen V. 2 und der Anklage des Menschen in V. 6.8 her. Da eine ähnliche Erläuterung zu V. 2 auch in al-Farrā's *Ma'ānī l-Qur'ān* steht, und der *Tafsīr Muqātil* eine Reihe von Farrā'-Einschüben enthält (etwa zu Q 100:5), liegt es nahe, auch die erste Glosse zu V. 2 als – allerdings unmarkierten – Farrā'-Einschub auszusondern. – Die bei Muqātil ungelöste und den Einschub einer Farrā'-Interpretation motivierende Problematik des Zusammenhangs zwischen V. 1–5 und V. 6 steht wohl auch im Hintergrund der bei aṭ-Ṭabarī dokumentierten Versuche, V. 1 ff. nicht auf Pferde (*al-ḥail*, Nr. 37763 ff.), sondern auf die „Arglist der Menschen“ (*makr ar-riḡāl*, Nr. 37795 f.) oder deren „Zungen“ (Nr. 37797 f.) zu beziehen: Die Einleitung würde dann lediglich auf metaphorisch chiffrierte Weise einen weiteren Anklagegrund gegen den Menschen beschreiben, wodurch die Einheit der Passage gewahrt bliebe.

### Varianten der *sabab*-Form (1): Synoptische *sabab*-Geflechte

Wie bereits der epilogartige Verweis auf Q 13:13 in Muq. 112 deutlich macht, lässt sich der insuläre Tendenz von *sabab*-Erzählungen am ehesten dadurch gegensteuern, dass passende Koranverse aus anderen Suren in den Handlungsgang integriert werden, der Exeget sich also – wie in der eschatologischen *qiṣṣa* in Muq. 84 – die Freiheit eines eklektischen Abweichens vom linearen Textverlauf nimmt. Durch eine solche Verwendung synoptischer Intertexte lassen sich dann relativ einfach größere Erzählzusammenhänge generieren, die das für *sabab*-Erzählungen konstitutive *actio-reactio*-Schema auf unterschiedliche Weise ausdifferenzieren. So kann etwa die abschließende *reactio* verdoppelt werden, Gott also in Form zweier Koranverse zum voraufgehenden Handlungsgang Stellung nimmt.<sup>64</sup> Noch umfassendere Erzählzusammenhänge entstehen, wenn die grundlegende *actio-reactio*-Sequenz iteriert wird: Die menschliche *actio* kann etwa auf eine vorangegangene Offenbarung reagieren (*sabab* mit Koranzitat als Handlungsanstoß), wie z. B. in Muq. 43:57 (mit Q 21:98), Muq. 74:11 (Q 40:1–3) und Muq. 104 (mit Q 74:11–16); darüber hinaus kann die göttliche *reactio* ihrerseits wieder Ausgangspunkt für eine weitere menschliche Handlung oder Äußerung sein (*sabab* mit Nachspiel). Sofern ein die Handlung eröffnender koranischer Intertext wiederum als Reaktion auf eine vorangehende menschliche *actio* fungiert, oder die vom abschließenden Zitat ausgelöste Handlung oder Äußerung noch eine weitere Offenbarung auslöst, ergeben sich sogar zwei vollständige *actio-reactio*-Sequenzen, an die sich z. B. in Muq. 78:1 ff. noch ein kurzes Nachspiel anschließt: Verspottung Muḥammads durch die Ungläubigen > Offenbarung von Q 4:140 > Muḥammad hört auf, in Gegenwart der Ungläubigen zu predigen > Offenbarung von Q 78:1 ff. > Nachspiel, in dem V. 3 (*alladī hum fihi muḥtalifūn*, „worüber sie uneins sind“) nachklingt („Einige von ihnen glaubten daran, andere nicht, so dass sie darüber uneins waren“). Unter Einbezug synoptischer, also frei aus dem Korantext gewählter Intertexte können so ganze *sabab*-Geflechte entstehen, die ungleich länger als der insuläre *Vers-sabab* in Muq. 28:56 sind; sie sollen in den folgenden beiden Abschnitten an verschiedenen Beispielen illustriert werden.

Ein interessantes Beispiel für die mehrfache Iterierung von *actio-reactio*-Sequenzen stellt Muqātils Auslegung von Q 2:1 ff. dar. Die Erzählung beginnt damit, dass Ka'b b. al-Aṣraf und ein weiterer Jude leugnen, dass es nach Moses noch wei-

<sup>64</sup> S. etwa Muq. 43:57 (mit Q 21:101 als erster Stellungnahme); dass diese Kombination – wie andere *Vers*-Kombinationen auch – nicht allein auf Muqātil zurückgeht, sondern in weiteren Kreisen zirkuliert haben muss, zeigt ein Vergleich mit der *Sīra* (Bd. 2, 11–13; engl. Übers., 163 f.; zur Ibn-Ishāq-Version s. auch den nächsten Abschnitt). Vgl. auch Muq. 21:98 ff., wo das selbe Narrativ ohne Verweis auf Q 43:57 als zweite Stellungnahme steht; offenbar ist Q 43:57 sekundär einem ursprünglich auf Q 21:98 ff. begrenzten Narrativ zugewachsen. Die Tatsache, dass in Muq. 21:102 die Gegner Muḥammads das letzte Wort behalten („Du hast jene [Jesus und Ezra] doch erst ausgenommen, als wir dich gefragt haben ...“), könnte darauf hindeuten, dass sich hier noch eine weitere Offenbarung anschloss, die der *Tafsīr Muqātil* nicht mehr anführt.

tere Offenbarungen gegeben habe, worauf Gott mit Q 2:1–5 reagiert; wie sonst auch im *Tafsīr Muqātil* wird die Zitation dieser Verse dabei mit glossatorischen Interpretamenten durchsetzt. Anstatt nun jedoch unmittelbar zu V. 6 überzugehen, bietet der Kommentar ein umfangreiches Nachspiel, in dem die Juden eine raffinierte Konter-Exegese von Q 2:1–5 präsentieren, welche die in den vorangehenden Glossen enthaltene Deutung des Passus invertiert: V. 3 beziehe sich nicht auf die Muslime, sondern auf die Juden, und V. 4.5 nicht auf die „gläubigen Juden“, sondern auf die Muslime. Implizites Resultat dieser Inversion ist, dass die Juden von der aus Muqātils Interpretation folgenden Verpflichtung zum Glauben an „das, was zu dir [sc. Muḥammad]“ herabgesandt wurde, dispensiert werden, während – wie ein gewisser Ġadī, der als Sprecher der Juden auftritt, genüsslich unterstreicht – die Muslime umgekehrt zum Glauben an die jüdische Offenbarung verpflichtet sind. Die Bedrohlichkeit einer solchen interpretativen Umwidmung des Koran zu Lasten des islamischen Bekehrungsanspruchs, die ja zunächst keineswegs abwegig klingt und eine Argumentation jüdischer Apologeten des 7. oder 8. Jahrhunderts reflektieren könnte, wird dann jedoch dadurch entschärft, dass die koranexegetische Kompetenz der Juden durch eine Persiflage jüdischer Gematria-Spekulationen satirisch in Zweifel gezogen wird. Als Vorspiel fungiert dabei Q 10:53 („Und sie erkundigen sich bei dir: ‚Ist es wahr?‘ Sag: ‚Ja doch, bei meinem Herrn ...‘“), was als Reaktion auf eine entsprechende jüdische Nachfrage gedeutet wird; im Anschluss an die Offenbarung dieses Verses versucht Ġadī dann, anhand des Zahlenwerts der *fawātiḥ* die Dauer der islamischen Herrschaft zu berechnen. Nachdem er diese anhand von Q 7:1 zunächst auf lediglich 71 Jahre beziffert hat, entgegnet ihm Muḥammad erst mit Q 11:1, woraus sich bereits 463 Jahre ergeben, und endlich mit Q 13:1 (= 734 Jahre). Als abschließende Stellungnahme Gottes wird schließlich Q 3:1–8 offenbart, wobei Muqātil die in V. 7 erwähnten „mehrdeutigen“ (*mutašābihāt*) Koranverse mit den zuvor diskutierten *fawātiḥ* gleichsetzt und den Passus so in den vorangehenden Handlungszusammenhang einbindet.

An Muq. 2:1–5 lässt sich damit exemplarisch beobachten, wie verschiedene *actio-reactio*-Sequenzen zu mehreren Handlungsgängen ineinander geschachtelt werden können: Die jüdische Leugnung der koranischen Offenbarung löst die Offenbarung von Q 2:1–5 aus, was zu einer jüdischen Gegen-Interpretation mit anschließender Rückfrage an Muḥammad führt, worauf dann Q 10:53 offenbart wird; die Juden reagieren hierauf mit einer Berechnung des Zahlenwerts der *fawātiḥ*, wozu dann wieder Q 3:1 ff. Position bezieht. Auf eine ähnliche „Kettenreaktion“, die Q 26:214, Q 111 und Q 17:45 umfasst, hat Rubin hingewiesen;<sup>65</sup> sie findet sich übrigens z. T. auch in Muq. 111. Ähnliche *Vers*-Komplexe, die sicherlich ebenfalls nicht auf Muqātil zurückgehen, sondern im Verlaufe eines längeren Überlieferungs- und Zirkulationsprozesses allmählich angewachsen sind, stellen etwa die Kombination von Q 21:98–100, Q 21:101 und Q 43:57 (in Muq. 43:57) oder die von Q 4:140 und Q 78:1 ff. (in Muq. 78:1 ff.) dar, auf die bereits weiter oben verwiesen wurde.

<sup>65</sup> Rubin, *Eye*, 127 ff., 139 ff.

Synoptische *sabab*-Geflechte wie Muq. 2:1 ff. bilden in gewisser Hinsicht ein Pendant zu der Anreicherung von eschatologischen oder sonstigen *qiṣaṣ* mit integrierten oder nachgestellten Koranzitaten (vgl. Muq. 84): Wie diese sind sie geradezu dazu prädestiniert, als autonomes, d. h. nicht dem Strukturprinzip der koranischen Versfolge verpflichtetes Erzählgut vorgetragen zu werden und dürften deshalb ein von der linearen Grundstruktur des *Tafsīr Muqātil* unabhängiges Vorleben im *qaṣaṣ* geführt haben. Zum Einschub glossatorischer Interpretamente in das eine Teilhandlung abschließende *sabab*-Zitat kam es wohl erst im Zusammenhang mit Muqātils Eingliederung solcher *qaṣaṣ*-Erzählungen in eine linear fortschreitende Kommentartätigkeit. Diese typologisch naheliegende Vermutung lässt sich u. a. anhand eines von Ibn Ishāq zu Q 21:98 ff. präsentierten *sabab*-Narrativs erhärten, dessen Handlung und Protagonisten sich eng mit Muq. 21:99 berühren, das jedoch in einer Hinsicht von der Muqātil-Version abweicht: Die als Handlungsaufakt fungierenden Verse 98–100 und der als erste Stellungnahme fungierende Passus V. 101.102 enthalten nur eine einzige, für die narrative Integration von V. 101 unmittelbar erforderliche Glosse (nämlich die Identifikation von *alladīna sabaqat lahum minnā l-ḥusnā* mit Jesus und Ezra).<sup>66</sup> Die Ibn-Ishāq-Version steht in dieser Hinsicht der ursprünglichen Gestalt des Materials vermutlich näher als der *Tafsīr Muqātil*, der zahlreiche Kontextglossen in die Koranzitate einschaltet und die *sabab*-Form damit an das Format eines linearen Volltextkommentars angleicht. Auch die nicht-koranische Eröffnung der Ibn-Ishāq-Version (*ḡalasa rasūlu llāhi yauman ... ma'a ...*) ist wahrscheinlich ursprünglicher als die Muqātil-Fassung, die ja zwangsläufig mit einem Teilzitat beginnt und erst anschließend (mittels *wa-dālika anna*) zum eigentlichen Narrativ überleitet.

Neben synoptischen *sabab*-Geflechten enthält der *Tafsīr Muqātil* natürlich auch zahlreiche ‚insuläre‘ *asbāb* zu Einzel- oder Teilversen; da diese häufig nur generische Inversionen oder Amplifikationen ihres Themaverses sind und keine zusätzlichen Erzählelemente aufweisen, dürften sie, anders als die elaborierteren *sabab*-Geflechte, kein eigenständiges Vorleben besessen haben und sind wohl allererst im Zuge eines linearen Durcharbeitens des Korantextes entstanden.<sup>67</sup>

#### Varianten der *sabab*-Form (2): Lineare *sabab*-Geflechte

Obwohl sich komplexe *sabab*-Erzählungen am einfachsten unter Verwendung synoptischer Intertexte konstruieren lassen, treten im *Tafsīr Muqātil* auch lineare *sabab*-Geflechte auf, die sich nicht oder nur kurzzeitig von der koranischen Versfolge lösen. Ihre Konstruktion unterliegt dabei einer doppelten Beschränkung, insofern sie nicht allein den Maßstäben erzählerischer Plausibilität verpflichtet ist, wie es

<sup>66</sup> *Sīra*, Bd. 2, 11 ff. (engl. Übers., 163 f.).

<sup>67</sup> Als Beispiel für einen solchen ‚generischen‘ *sabab*, der vermutlich unmittelbar am Korantext konstruiert worden ist, vgl. etwa Muq. 29:12 („Die ungläubig sind, sagen zu denen, die glauben: ‚Folgt unserem Weg, dann tragen wir eure Verfehlungen! ...‘“), wo anstatt einer genuinen Handlung lediglich eine Paraphrase des Koranverses geboten wird.

bei synoptischen *sabab*-Geflechtern der Fall ist, sondern darüber hinaus auch mit vorgegebenen Intertexten konfrontiert ist: Entweder gelingt es, unter Ausnutzung der verschiedenen Varianten und Iterationsmöglichkeiten der *sabab*-Form auch noch den jeweils nächsten Vers in den Handlungsgang einzubinden, oder es wird (wie etwa in Muq. 28:57 und 100:6) ein abrupter Wechsel des narrativen Kontextes erforderlich. Lineare *sabab*-Geflechte sind dabei von solchen *sabab*-Erzählungen zu unterscheiden, die wie Muq. 74:11 ff. zwar einen längeren Koranabschnitt integrieren, jedoch nur eine einzige *actio-reactio*-Sequenz enthalten: Während der Exeget bei letzteren einfach davon profitiert, dass der Korantext an der betreffenden Stelle offensichtlich aus einem Guss ist, handelt es sich bei linearen *sabab*-Geflechtern um eine künstlich generierte Textkohärenz, die auf einer gelegentlich recht virtuosen Aneinanderreihung von Teil-*asbāb* beruht und einem exegetischen Drahtseilakt ähnelt: Wie lange gelingt es dem Interpreten, die Erfordernisse narrativer Plausibilität einerseits und der linearen Textfolge andererseits gegeneinander auszubalancieren?

Ein geschickt konstruiertes Beispiel stellt Muq. 48:1 ff. dar. Handlungsanstoß ist der synoptische Intertext Q 46:9 („Sag: ‚[...] Ich weiß weder, was mit mir noch was mit euch geschieht [...]‘“), den die *kuffār makka* und später auch die *munāfiqūn* als Eingeständnis von Muḥammads Unwissen werten. Nach der Rückkehr Muḥammads von Ḥudaibīya sei dann als Entgegnung auf dieses Gerede Q 48:1–3 offenbart worden („Wir haben für dich eine deutliche Entscheidung getroffen ...“). Diese Offenbarung führt dann ihrerseits zu einer Entgegnung von ‘Abdallāh b. Ubayy, dem Oberhaupt der *munāfiqūn*, der süffisant bemerkt, Muḥammad habe mit noch weitaus mächtigeren Feinden als „dieser Bande“ zu rechnen, gegen die Gott ihm kaum beistehen werde, etwa Byzantiner und Perser (hierauf kommt weiter unten Muq. 48:7 zurück). Die Verkündigung von Q 48:1–3 führt darüber hinaus zu einer Nachfrage der Anhänger des Propheten, welches Schicksal Gott den ihnen zugeordnet habe, worauf dann Q 33:47 und der partiell identische Vers Q 48:5 antworten, in denen Muḥammads Anhängern das Paradies verheißen wird. Wie eine Fußnote in der Šiḥāta-Edition deutlich macht, gehen einige Textzeugen im Anschluss an Q 48:3 gleich zu Q 33:47 und Q 48:5 über, überspringen also V. 4.<sup>68</sup> Dabei dürfte es sich keineswegs um einen zu korrigierenden „Fehler“ handeln, wie Šiḥāta meint,<sup>69</sup> sondern um eine bewusste Abweichung vom Prinzip der linearen Textkommentierung im Interesse der *narratio*: Da die Rückblende auf die Geschehnisse bei Ḥudaibīya, die V. 4 Muqātil zufolge enthält, sich nicht organisch in den Frage-Antwort-Wechsel, auf dem das *sabab*-Geflecht ab V. 1 ff. beruht, einfügt, wird sie – gegen die koranische Versfolge! – zunächst zurückgestellt. Im Anschluss an die Offenbarung von Q 48:1–3, die Muḥammad selbst betrifft, erkundigen sich die Anhänger des

<sup>68</sup> Bd. 4, 67, Anm. 2, und 69, Anm. 2. Laut der ersten dieser beiden Anmerkungen folgt die Interpretation von V. 4 bereits auf V. 6, was jedoch weniger Sinn als die aus der zweiten Anmerkung hervorgehende Plazierung nach V. 7 ergibt, mit dem die *narratio* ja zunächst endet.

<sup>69</sup> Im Gegensatz zur Beirut Edition macht er immerhin deutlich, was er verändert hat!

Propheten also nach ihrem eigenen Ergehen, was die Offenbarung von Q 33:47 und Q 48:5 auslöst; das wiederum lässt 'Abdallāh b. Ubayy und seine Gefolgsleute fragen, welches Schicksal Gott denn ihnen zgedacht habe, worauf V. 6 herabgesandt wird („die Heuchlerinnen und Heuchler aber [will Gott] strafen ...“); der Abschnitt endet damit, dass Gott in V. 7 abschließend auch noch auf 'Abdallāh b. Ubayys *ad* V. 3 referierte Äußerung, Muḥammad müsse noch weit mächtigere Feinde gewärtigen, antwortet: „Gott gehören die Heere der Himmel und der Erde. Gott ist mächtig und weise.“

Muq. 48:1 ff. erweckt den Eindruck einer eigens um den koranischen Textverlauf konstruierten Erzählung, die – anders als die weiter oben diskutierten synoptischen *sabab*-Geflechte – vermutlich nicht als ursprünglich unabhängiger Erzählstoff im Umlauf war; die Iterierung des *sabab*-Schemas dient hier vor allem dazu, den interpretativen Einzugsbereich des ersten *sabab* über Q 48:1–3 auf V. 5 und 6 auszudehnen. Zumindest in Einzelfällen ist deshalb damit zu rechnen, dass Muqātil nicht nur bestehende Erzählungen in seinen linearen Kommentar inkorporiert, sondern die interpretativen Ressourcen des *qaṣaṣ* zur Konstruktion von *sabab*-Geflechten nutzt, die sich anders als ihre Vorbilder aus dem *qaṣaṣ* im Wesentlichen der koranischen Versfolge unterwerfen. Wie in Muq. 2:30 kommt es so kurzfristig zu einem Zusammenfall der beiden – ansonsten häufig konkurrierenden – Strukturprinzipien *narratio* und linearer Textverlauf; anders als bei Koranpassagen wie Q 2:30, die schon von sich aus eine narrative Dynamik enthalten, wird diese Koinzidenz in Muq. 48:1 ff. jedoch artifiziell, durch eine Ausnutzung verschiedener Variationsmöglichkeiten der *sabab*-Form, generiert.

Lineare *sabab*-Geflechte müssen allerdings nicht immer auf die künstliche Ausdehnung eines narrativen Interpretationskontextes zielen. Wie Muq. 24:4–10 illustriert, kann die Anwendung eines iterierten *sabab*-Schemas auf aufeinanderfolgende Verse auch dazu dienen, dem Korantext eine subtile narrative Gegenstimme zu unterlegen. Q 24:4–10 regelt die als *li'ān* bezeichnete gegenseitige Verwünschung von Mann und Frau. Zunächst stipuliert V. 4 achtzig Hiebe als Strafe für jemanden, der „ehrbare Frauen“ (*al-muḥṣanāt*) der Unzucht beschuldigt und keine vier Zeugen beizubringen vermag. Sofern der Ankläger jedoch fünf Mal beschwört, die Wahrheit gesagt zu haben, wird auch ohne Zeugen die Richtigkeit seines Vorwurfs angenommen; sofern allerdings auch die Frau fünf Mal beschwört, unschuldig zu sein, wird ihr die Strafe erlassen. – Muqātils Interpretation setzt mit einer Glossierung von V. 4 und 5 ein, die als Handlungsauslöser funktionalisiert werden: Nachdem der Prophet diese Verse vorgetragen habe, soll sich 'Aṣim b. 'Adī al-Anṣārī über die Impraktikabilität der Forderung von vier Zeugen beschwert haben. Daraufhin seien V. 6 ff. offenbart worden. Eigentlich könnte damit bereits der ganze Abschnitt V. 6–10 als narrativ kontextualisiert gelten. Muqātil bietet jedoch ein ausführliches Nachspiel, welches die erstmalige Anwendung der obigen Regelung schildert und mit dem ersten Narrativ verknüpft; die den Passus abschließende Ermahnung V. 10 wird dabei als separate Offenbarung konstruiert. Dazu wird nach der Offenbarungsformel *fa-anzala llāhu* nicht der gesamte *sabab*-Passus V. 6–10 zitiert, sondern lediglich

Vers 6 (durchsetzt mit einer intergrierten Zusatzbestimmung und einer referentiellen Äquivalenz) und dem Hinweis „und die folgenden drei Verse“ (*ilā talāti āyātīn*), d. h. bis einschließlich V. 9. Hierauf folgt ein zweites Narrativ: Eine Cousine 'Aṣims wird von ihrem Ehemann, der ebenfalls ein Cousin 'Aṣims ist, bezichtigt, mit einem weiteren Cousin desselben Ehebruch begangen zu haben. Hierauf leistet der Ehemann die in V. 6.7 beschriebenen fünf Eide und seine Frau die in V. 8.9 beschriebenen; dabei werden V. 7 und V. 8.9 in Form nachgestellter Zitate (eingeleitet mit *fī qaulihī* und *fa-dālika qauluhū*) in die Erzählung integriert. Nach V. 9 folgt dann ein zweiter Nachtrag: Die Frau ist tatsächlich schwanger und gebiert ein Kind, welches wie ihr angeblicher Liebhaber eine schwarze Hautfarbe hat, was der Prophet nachdenklich mit den Worten kommentiert: „Wäre da nicht der Glaube, so hätte ich hinsichtlich der beiden Verdacht geschöpft!“ (*lau lā l-īmānu la-kāna lī fihimā amrun*). Hieran schließt sich als weiteres nachgestelltes Zitat (diesmal eingeleitet mit *tumma qāla llāhu*) V. 10 an: „Wenn Gott nicht seine Huld und Barmherzigkeit über euch walten lassen würde! Gott kehrt sich immer wieder zu und ist weise.“ Durch eine paraphrastische Glosse wird dieser Vers dann auf die vorangehende Handlung zurückbezogen: Gottes Barmherzigkeit besteht darin, dass er auch in Fällen offensichtlichen Verdachts Gnade walten lässt.<sup>70</sup>

Rein formal handelt es sich bei diesem Abschnitt um ein *sabab*-Narrativ zu V. 6–9, dem V. 4.5 als handlungsauslösender Intertext vorgeschaltet ist und dem zwei Nachspiele (gegenseitige Verwünschung der Eheleute, Geburt des schwarzen Kindes) folgen. Weil der einleitende Intertext aus den unmittelbar vorangehenden Koranversen besteht, handelt es sich um ein lineares *sabab*-Geflecht. Eine ungewöhnliche Variation stellt dabei insbesondere die Tatsache dar, dass V. 6–10 nach der Offenbarungsformel nicht in Gänze zitiert und glossiert werden, sondern V. 7 ff. erst in die eigentlich der Offenbarung *folgenden* Nachträge eingefügt sind: Das sehr ausführliche erste Nachspiel, der die Anwendung der *li'ān*-Bestimmung aus V. 6 ff. illustriert, enthält V. 7 und V. 8.9 als nachgestellte Zitate, das zweite Nachspiel (Geburt des schwarzen Kindes und Muḥammads eigener Kommentar) schließt mit V. 10.

Nun ist der Offenbarungsumstand von V. 6 ff. ja eigentlich bereits mit 'Aṣims auf V. 4.5 bezogener Rückfrage hinreichend umschrieben; was leisten also die beiden Nachträge? Zentrales Handlungsdetail ist die Tatsache, dass alle Beteiligten im gleichen Verwandtschaftsverhältnis zu 'Aṣim stehen. Während seine anfängliche Nachfrage ganz aus der Perspektive des betrogenen Ehemanns formuliert ist, der auch dann, wenn er seine Frau *in flagranti* beim Ehebruch ertappt, kaum in der Lage sein wird, vier Zeugen beizubringen, bewirkt die spezifische Konstellation des

<sup>70</sup> Der Zitation von V. 10 geht noch ein kurzes Resümee verschiedener Rechtsbestimmungen zum *li'ān* voraus, das sich aufgrund seines systematisch-halachischen Charakters deutlich vom Rest des Kommentars abhebt und ein Einschub sein könnte; hierfür spricht auch, dass der Passus *Šihāta* zufolge nur in zwei der von ihm herangezogenen sechs Handschriften ganz bezeugt ist, in einer dritten nur teilweise, ansonsten aber fehlt (vgl. die *Šihāta*-Edition, Bd. 3, 187, Anm. 5).

ersten Nachspiels, dass er zu allen Beteiligten im Verhältnis verwandtschaftlich bedingter Äquidistanz steht: Er hat ein genauso großes Interesse daran, die Frau und ihren Liebhaber nicht zu unrecht verurteilt zu sehen, wie daran, das Recht des möglicherweise betrogenen Ehemanns gewahrt zu sehen. Diese sehr unwahrscheinliche Personenkonstellation führt 'Āṣim gleichsam exemplarisch die Wohlausgewogenheit der koranischen Rechtsbestimmung vor Augen, welche in Abwesenheit schlagender Beweise lieber niemanden verurteilt als das Risiko der Verurteilung eines Unschuldigen einzugehen. Die unterschwellig apologetische Tendenz des ersten Nachspiels, der sich wie eine narrative Rechtfertigung der koranischen Regelung anhand eines komplizierten Grenzfalls liest, wird dann jedoch durch das zweite Nachspiel, das mit der schwarzen Hautfarbe des angeblichen Liebhabers noch einen weiteren Zusatzfaktor ins Spiel bringt, wieder konterkariert: Die koranische *li'ān*-Regelung wahrt zwar auf umfassende Weise das Prinzip *in dubio pro reo*, doch sie tut dies auch dann, wenn durch die Geburt eines dem mutmaßlichen Liebhaber ähnlichen Kindes nach menschlichen Maßstäben die Schuld einer der beiden Parteien erwiesen ist; wenn die koranische Norm also *im Allgemeinen* die Rechte von Ankläger und Angeklagtem auszutarieren vermag, so doch nur um den Preis, dass sie in einem Grenzfall zu versagen scheint. Muqātils *sabab* zu Q 24:4–10 leistet deshalb mehr als eine bloße narrative Kontextualisierung des Passus, für welche die beiden Nachträge ja entbehrlich wären; durch eine geschickte Variation der Ausgangsform ‚*sabab* mit Intertext als Handlungsanstoß und Nachspiel' entwirft er ein Narrativ, welches die koranische *li'ān*-Regelung aus unterschiedlichen Perspektiven auf ihre rechtliche und moralische Leistungsfähigkeit befragt.

## 11 Die Entwicklung der frühen Koranexegese: Versuch einer diachronen Deutung

### Die Selbstnivellierung des Koran als Voraussetzung der *tafsīr*-Tradition

In diesem Kapitel soll versucht werden, ausgehend von dem im zweiten Kapitel entworfenen Hintergrundscenario und unter summarischem Verweis auf die im neunten und zehnten Kapitel eingeführten Begrifflichkeiten einen entwicklungs geschichtlichen Überblick über die wesentlichen Stadien der frühen Koranexegese zu geben. Ausgangspunkt einer Geschichte der Koranlegung muss dabei der Koran selbst sein – und zwar nicht allein in dem Sinne, dass der Koran eben ihr Gegenstand ist, sondern auch deshalb, weil bereits im Verlauf der koranischen Textgenese ein wesentliches Parameter der frühen *tafsīr*-Tradition festgeschrieben wurde: nämlich die ausgeprägte Insularität zumindest der frühen *tafsīr*-Hermeneutik, welche den Koran im Wesentlichen als Aggregation isolierter, in Abwesenheit unübersehbarer thematischer Zusammenhänge allenfalls durch eine Einbindung in *sabab*-Geflechte aufeinander beziehbarer Einzelverse behandelt.

Diese gewissermaßen ‚molekulare' Sichtweise auf das Korpus ist mit Sicherheit nicht erst der nachkoranischen Exegese geschuldet, sondern wurzelt bereits in den frühmedinensischen Redesuren, die im Gegensatz zu den mekkanischen Texten kein konventionalisiertes und durch Ein- und Ausleitungen klar markiertes Aufbauschema mehr erkennen lassen:

[E]iner fast stereotypen hymnischen Einleitung folgt sogleich die Exposition des Gegenstandes, weiterhin im Stil der Reim-Klausel-Rede. Die Rede-Sure wird selten kunstvoll ausgeleitet. Die Sure ist nun zu einer mit einfachen Mitteln kultisch stilisierten Ansprache geworden.<sup>1</sup>

Durch die mit den medinensischen Redesuren einsetzende strukturelle Desintegration der Korantexte wird somit die differenzierte Formensprache der mekkanischen Koransuren, welche diese als autonome Einzeltexte innerhalb eines liturgieartigen Funktionskontextes ausweist, durch eine homogenisierende Perspektive überdeckt, die das koranische Korpus zu einem Textkontinuum ohne substantielle Binnenstruktur rekonfiguriert. Insbesondere der häufig rein akkumulativ anmutende Charakter von Langsuren wie Q 2 oder Q 3, die Neuwirth als ‚Sammelkörbe' für isolierte Versgruppen“ beschrieben hat,<sup>2</sup> wirkte vermutlich auch auf die Wahrnehmung

1 Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 97.

2 Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 98. – Tatsächlich ist keineswegs *a priori* sicher, dass eine Kombination unterschiedlicher Textstücke zu Langsuren nicht auch noch unmittelbar nach Muḥammads Tod erfolgt sein könnte; zugunsten einer postumen Redaktion wenigstens einiger Langsuren könnte man vielleicht auf die bekannte Tradition verweisen, Zaid b. Ṭābit und seine Mitarbeiter hätten den Koran von „Zetteln, Steinen, Palmstengeln, Schulterknochen, Rippen, Lederstückchen, Brettchen und aus den Herzen der Menschen“ zusammengestellt

der früheren Suren zurück, so dass diese ebenfalls als bloße Textansammlungen erscheinen mussten. Ein in dieselbe Richtung wirkender Impuls war schließlich die Sammlung und Niederschrift der von Muḥammad verkündeten Offenbarungen, die nach ihrer Kodifikation als Teilelemente eines übergreifenden Textzusammenhanges – eben ‚des Koran‘ – erscheinen mussten und nicht mehr als strukturell unabhängige und eigengesetzliche Einzeltexte.

Dass dieser zugleich molekulare und kontinuumhafte Blick auf den Koran, der ein zentrales Merkmal der frühen *tafsīr*-Tradition darstellt, bereits im Korantext selbst wurzelt und diesem nicht von späteren Auslegern nachträglich aufoktroziert worden ist, zeigt die Einleitung von Q 2 (*dālika l-kitābu lā raiba fihi hudan li-l-muttaqīn*, V. 2). Mit Paret ist davon auszugehen, dass *dālika l-kitābu* einen Nominalsatz („dies ist die Schrift“) und nicht das Satzsubjekt („diese Schrift ...“) darstellt; darauf deutet vor allem die Analogie zu der Einleitungsformeln *tilka āyātu l-kitābi* (u. a. Q 10, Q 12, Q 13, Q 15) hin, die ganz offensichtlich einen vollständigen Satz ausmacht<sup>3</sup> und den auf sie folgenden Text als eine Wiedergabe der im himmlischen *kitāb* niedergelegten „Zeichen“ qualifiziert. Wie die Wendung *tilka āyātu l-kitābi* dürfte der Gebrauch des Demonstrativums *dālika* mit seiner Konnotation räumlicher Distanz auch in Q 2:2 den metatextuellen Abstand zwischen Überschrift und eigentlichem Textkörper ausdrücken; im Unterschied hierzu kennzeichnet *dālika l-kitābu* das Folgende jedoch nicht nur als *Auszug* aus der himmlischen Urschrift, sondern als *diese Urschrift selbst*. Anders als bei *tilka āyātu l-kitābi* ist das in Q 2:2 vom Demonstrativum implizierte „Folgende“ deshalb nicht eine einzelne Sure, sondern das koranische Gesamtkorpus – schließlich wäre es kaum sinnvoll, lediglich eine Einzelsure mit ‚der Schrift‘ zu identifizieren.<sup>4</sup> Zwar bezeichnet *al-kitāb* im Koran zumeist die himmlische Vorlage der an Muḥammad übermittelten Offenbarungen; es gibt jedoch neben Q 2:2 noch einige weitere Verse, in denen die (bis dato vorliegende) Gesamtmenge dieser Offenbarungen *selbst* als ein *kitāb* bezeichnet wird (etwa Q 4:136, Q 6:92, Q 39:23, Q 43:21, Q 46:12).<sup>5</sup> Diesen Stellen liegt wie auch Q 2:2 ein Bewusstsein zugrunde, dass die von Muḥammad verkündeten Einzeltexte sich zu einem zusammenhängenden und insofern selbst ‚schriftar-

(s. *GQ*, Bd. 2, 13 f.).

3 Paret, *Kommentar*, 13.

4 Eine solche Deixis auf das Gesamtkorpus macht im Übrigen nur Sinn, wenn die Ankündigung dem, worauf sie verweist, genauso unmittelbar vorangeht wie es bei der Sureneinleitung *tilka āyātu l-kitābi* der Fall ist; der heutige Wortlaut von Q 2:2 dürfte deshalb von Anfang an als Einleitung des Koran intendiert gewesen sein (das Gemeindegebet Q 1 hat den Status eines nicht zum eigentlichen Text gehörenden Proömiums). Diese Überlegung lässt vermuten, dass Q 2:2 seine heutige Gestalt erst zu einem Zeitpunkt erhalten haben könnte, als das Grundprinzip der Surenordnung (eine im Wesentlichen dem abnehmenden Umfang der Texte folgende Anordnung) bereits feststand. – Das quantitative Prinzip der Textanordnung wird übrigens mehrfach von dem Bestreben durchbrochen, in einer bestimmten Hinsicht zusammengehörige Suren – etwa die mit den Buchstaben *h-m* beginnenden *ḥawāmīmāt* Q 40–46 – nicht auseinanderzureißen (Watt, *Bell's Introduction*, 206–212; Welch, „Sūra“, Abschn. 3).

5 S. Sinai, „Self-Referentiality“, Abschn. 7.

tigen' Gesamtkorpus ergänzen – und d. h. auch: zu einem einheitlichen Textganzen, das nicht mehr nur als Zusammenstellung ursprünglich autonomer Einzeltexte erscheint und aus dem man von nun an kleinere Textpassagen steinbruchartig herausgriff, ohne ihre Stellung im Surenkontext zu beachten.

Die Endgestalt des Korantextes schrieb also den homogenisierenden Textbegriff, der sich in Medina herausgebildet hatte, auch für die nachprophetische Koranrezeption fest: Die prominente Stellung der Sammelsuren am Anfang des Korpus prädisponierte dazu, auch die mekkanischen Suren lediglich als lose strukturierte Versansammlungen wahrzunehmen:

Previously defined text-units distinguishable through reliable devices such as introductory formulas and markers of closure were, it is true, retained by the redaction as such and labeled ‚sūra‘. They lost, however, much of their significance. For along with them in the same codex there were now other units bearing the same label ‚sūra‘, whose single passages had not come to form a coherent literary structure and thus invalidated the structural claim raised by the neatly composed sūras. These latter ceased to be conceived of as individual literary units [...] On the contrary, once all parts had become equal in rank, arbitrarily selected texts could be extracted from their sūra context and used to explain other arbitrarily selected texts.<sup>6</sup>

Es ist diese formale Selbstnivellierung der Korantexte, in der die eingangs angesprochene Insularität des frühen *tafsīr* wurzelt, d. h. seine Tendenz, den Koran als eine Aggregation von Einzelversen oder kürzeren Versgruppen zu behandeln. Die islamische Exegese ist hierbei allerdings nicht stehen geblieben: So betont bereits al-Bāqillānī (gest. 1013) in seiner Schrift über die Unnachahmlichkeit (*i'ğāz*) des Koran, dass dessen göttliche Provenienz sich u. a. in der „Zusammenfügung“ (*naẓm*) seiner Verse und Suren zeige, und spätere Ausleger wie az-Zamaḥšārī (gest. 1144) und Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (1209) machen diesen aus dem theologischen *i'ğāz*-Diskurs hervorgegangenen *naẓm*-Begriff dann auch für die exegetische Detailarbeit fruchtbar.<sup>7</sup> Dieses apologetisch motivierte, dabei jedoch alles andere als sachfremde Bemühen, im koranischen Korpus übergreifende Strukturzusammenhänge nachzuweisen, hat noch in as-Suyūṭī's *Itqān* Spuren hinterlassen, wo ein ganzes Kapitel (*naḥ* 62) den Entsprechungsverhältnissen zwischen Suren und Versen (*fī munāsabat al-āyāt wa-s-suwar*) gewidmet ist; hier werden nicht nur durch narrative Kontextualisierungen konstruierte Versgruppen präsentiert, wie sie bereits in der frühen Exegese begegnen, sondern es werden auch Entsprechungen zwischen Ein- und Ausleitungen von Suren festgestellt oder thematische Übergänge motiviert.<sup>8</sup> Obgleich eine detaillierte Studie solcher holistischen Aspekte des klassischen *tafsīr* bisher noch nicht vorliegt, lässt sich feststellen, dass die konstatierte Insularität der frühen Ko-

6 Neuwirth, „Referentiality and Textuality“, 144 f.

7 Welch, „Sūra“, Abschn. 3. Vgl. a. Mir, „The sūra as a unity“.

8 Z. B. as-Suyūṭī, *Itqān*, Bd. 2, 241 f., und ebd., 238, 240.

ranauslegung vor allem unter dem durch theologische Argumentationen erzeugten Druck, den Korantext als literarisch optimal zu erweisen, später wieder zu einem gewissen Grade rückgängig gemacht wurde. Der Bruch mit der Formensprache der mekkanischen Suren und die daraus resultierende homogenisierende Perspektive stellt gleichwohl einen wichtigen Ausgangspunkt der koranischen Auslegungsgeschichte dar.

Es ist übrigens wahrscheinlich, dass die in Medina stattfindende Desintegration der ‚klassischen‘ Surenform mit der wachsenden persönlichen Autorität Muḥammads in Verbindung zu bringen ist: Während dieser in Mekka im Wesentlichen als „Warner“ (*naḍīr*) erscheint und seine Funktion primär in der Übermittlung der ihm von Gott eingegebenen Offenbarungen besteht, avanciert er in Medina zum „Propheten“ (*nabī*) und damit zum Träger eines von seiner Verkünderfunktion unabhängigen Charismas.<sup>9</sup> Im Koran äußert sich dieser Statusgewinn etwa in der Aussage, „Gott und seine Engel“ würden „den Segen über den Propheten sprechen“ (Q 33:56), oder in der häufigen Formel *Allāh wa-rasūluhū*, mit der Muḥammad phraseologisch gleichsam neben Gott tritt.<sup>10</sup> Gehorsam gegenüber Gott und Gehorsam gegenüber Muḥammad sind aus dieser Perspektive ein und dasselbe:

Wer nun Gott und seinem Gesandten gehorcht, den lässt er in Gärten eingehen [...]. Wer aber gegen Gott und seinen Gesandten widerspenstig ist und seine Gebote übertritt, den lässt er in ein Feuer eingehen [Q 4:13.14; vgl. Q 47:33].

Die Gläubigen sind so Muḥammad gegenüber auch dort zu Gehorsam verpflichtet, wo seine Weisungen nicht unmittelbar auf Korantexten gründen. Tatsächlich beansprucht Muḥammad bereits in der sog. ‚Gemeindeordnung‘ von Medina, einem nach der *hiğra* zwischen den Medinensern und den mekkanischen Neuankömmlingen geschlossenen Vertrag, das Amt eines Schiedsrichters. Er ist damit in seinem gesamten Handeln „Vollzugsorgan des göttlichen Willens“, wie Paret schreibt.<sup>11</sup> Sicherlich hatte diese in Medina eintretende Entwicklung auch für den Status der Korantexte Konsequenzen: Während Muḥammads eigentliche Kernaktivität zuvor in der ‚Veröffentlichung‘ von Koransuren bestanden hatte, beschränkte sich deren Funktion nunmehr darauf, das bereits an sich autoritative Handeln Muḥammads kommentierend und rechtfertigend zu flankieren. Gott wird damit nicht mehr wie in Mekka primär in von Korantexten strukturierten wortgottesdienstlichen Andachten zugänglich, sondern in der von Muḥammad ausgehenden sozio-politischen Neuordnung Medinas.<sup>12</sup> Auch wenn die mekkanischen Suren sicherlich weiterhin in der

<sup>9</sup> Zum *nabī*-Begriff s. Bijlefeld, „Prophet“, und Bobzin, „Seal of the Prophets“.

<sup>10</sup> Der merkliche Autoritätsgewinn Muḥammads in Medina ist von verschiedenen Autoren beschrieben worden; s. Welch, „Muhammad's Understanding“, 35 ff.; Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers*, 165 ff.; Neuwirth, „Vom Rezitationstext“, 95 f.

<sup>11</sup> Paret, *Mohammed und der Koran*, 161.

<sup>12</sup> Vgl. auch Marshalls Beobachtung „that the decline of Qur'anic narrative is in roughly equivalent proportion to the growth of Muhammad's power and the acceptance of his authority“

Gemeinde präsent blieben, so verschwindet doch ihr ursprünglicher Sitz im Leben und damit auch die funktionale Voraussetzung für die komplexe mekkanische Surestruktur, die sich in den jetzt neu entstehenden Texten nicht mehr wiederfindet.

#### Das Einsickern von Koranelementen ins islamische *imaginaire*:

##### Q 37:102 ff. als Beispiel

Ausgangspunkt meiner Rekonstruktion der weiteren Entwicklung der Koranexegese ist die im zweiten Kapitel begründete Annahme, dass die zunächst vorrangige Rolle des Koran im nachprophetischen Islam die devotionale Kantilene mit ihrer teilweisen Bedeutungssuspension war, und dass die frühesten Formen inhaltlicher Koranrezeption in einer durch unwillkürliche und häufig assoziative semantische Fokussierungen vorangetriebenen Durchdringung des islamischen *imaginaire* mit kleinteiligen Textspolien bestand. Neben den beschränkten Ansätzen zu einer inhaltlichen Erschließung des Koran in der *qadar*-Debatte und im frühen Recht, deren allgemeine Charakterisierung weiter oben versucht wurde, ging diese semantische Refokussierung des Korantextes vor allem in Form eines fortschreitenden Einsickerns koranischer Elemente in populäre Erzählzusammenhänge vorstatten. Die wesentlichen literarischen Formen dieser frühesten Stufe eines spezifisch semantischen Korangebrauchs waren, wie das letzte Kapitel zu zeigen versucht hat, das nachgestellte und das integrierte Zitat. Da wir über keine unmittelbaren Zeugnisse für solche oralen *qaṣaṣ*-Erzählungen verfügen, lässt sich Genaueres nur in hypothetischer Form sagen. Zumindest nicht auszuschließen ist, dass integrierte Zitate bereits in solchen mündlichen Erzählungen nicht nur als freie und fließende, sondern punktuell auch als glossatorische Integrationen auftraten, bei denen ein Koranzitat von kurzen, für den Bezug zwischen *narratio* und Zitat unmittelbar relevanten Interpretamenten durchsetzt wurde. Möglicherweise liegt hier der Ursprung einer Reihe von Glossentypen, welche dann systematischer und in wesentlich größerem Umfang auch von der späteren Exegese genutzt werden, insbesondere Äquivalenzen, Paraphrasen und klärende Präpositionalzusätze, wie sie etwa in den glossatorischen Zitatintegrationen in Muq. 76:1 (Erschaffung Adams; s. o.) auftreten. Sofern die im letzten Kapitel entwickelte Hypothese zur Entstehung der *sabab*-Form aus der nachgelagerten Zitation richtig ist, fällt die Konstruktion von *sabab*-Erzählungen in ein späteres Entwicklungsstadium; auch die Koranbezüge von Muḥammad-Erzählungen hatten deshalb ursprünglich wohl die Gestalt nachgestellter oder integrierter Zitate, wie sie heute noch manche Episoden des *miṣrāğ*-Zyklus (etwa die *muṭā*-Episode aus Muq. 81:21) erkennen lassen.

(*God, Muhammad and the Unbelievers*, 164). Die narrative Vergegenwärtigung der heilsgeschichtlichen Vergangenheit hat in Medina nicht mehr dieselbe gemeindekonstitutive Funktion wie in Mekka; an ihre Stelle tritt mehr und mehr das politische Charisma des Verkünders selbst. Oder anders ausgedrückt: Die kompensierende Funktion koranischer Erzählungen war angesichts der politischen Erfolge der medinensischen Zeit nicht mehr essentiell.

Dieses sukzessive Eindringen koranischer Elemente in populäre Erzählstoffe soll hier aufgrund seiner Wichtigkeit als Urstadium eines semantisch ausgerichteten Korangebrauchs noch einmal anhand eines Beispiels veranschaulicht werden. Hierfür bieten sich die frühislamischen Nacherzählungen von Abrahams Sohnesopfer an, deren Grundbestand, wie Norman Calder herausgearbeitet hat, aus vorkoranischen, vor allem biblischen und rabbinischen Stoffen besteht, in die dann nachträglich einzelne Verse aus der koranischen Schilderung des Sohnesopfers in Q 37:102 ff. eingebettet wurden.<sup>13</sup> Calder ordnet die verschiedenen Versionen – die im Anhang zu diesem Kapitel übersetzt sind – nach wachsender ‚Koranizität‘ an: Zeitlich am frühesten sind ihm zufolge autonome Erzählungen mit einzelnen Zitatintegrationen (Nr. 1–6), worauf ‚exegetische‘ Versionen folgen, welche die gesamte Koranpassage kursorisch glossieren (Nr. 7–9); als letztes steht bei Calder, ganz im Sinne Wansbroughs, die koranische Version. Ähnlich wie Crone begründet er dies damit, dass „the versions studied here are not really consistent with the assumed priority of a fixed, invariable and authoritative text in constant use for prayer“.<sup>14</sup>

Wie ich im zweiten Kapitel zu begründen versucht habe, gehe ich im Gegensatz zu Calder davon aus, dass auch die Erzählungen, die nur vereinzelte und freie Koranbezüge aufweisen, *später* als die koranische Version Q 37:102 ff. sind. Abgesehen davon dürfte Calders Prämisse, dass die exegetischen Versionen später als die narrativen sind, jedoch zutreffend sein. Hierfür spricht vor allem, dass letztere eine Reihe zusätzlicher Details (rabbinischer Herkunft) enthalten, die in den exegetischen Versionen entweder eliminiert oder für eine Erklärung des Korantextes funktionalisiert werden. In Nr. 1 und 4 etwa fordert Abrahams Sohn seinen Vater auf, er möge ihn so fest binden, dass er nicht zittern bzw. sein Blut nicht auf Abrahams Kleidung spritzen kann. Während diese Anweisungen hier noch als eigenständiges Erzählelement fungieren, werden sie in den auf Muğāhid zurückgeführten glossatorischen Versionen Nr. 7 und 8 (die allerdings nicht alle Verse bzw. Versteile von Q 37:102–107 behandeln) als Erklärung für Q 37:103 – Abraham wirft seinen Sohn *auf die Stirn* nieder, weil dieser ihn darum bittet, damit Abraham nicht Gefahr läuft, durch Mitleid überwältigt zu werden – genutzt. Dies gilt auch für Nr. 6; hier wird V. 103 allerdings an der passenden Stelle in den Fortlauf der Handlung integriert, während Nr. 7 und 8 erst den Vers zitieren und dann den entsprechenden Erzählauschnitt nachschieben. Zumindest im Hinblick auf die Integration bzw. Nicht-Integration von V. 103 sind die weniger koranisierten Versionen Nr. 1 und 4 sehr wahrscheinlich ursprünglicher als Nr. 6, 7 und 8.

Teilweise gehen die von Calder untersuchten Versionen sicherlich auf verschiedene Ausgangsstoffe zurück, lassen sich also nicht zu einer linearen Entwicklungsreihe anordnen: Während Abraham z. B. in Nr. 1, 3 und 4 dadurch an der Tötung seines Sohnes gehindert wird, dass dessen Kehle sich in Kupfer (*nuḥās*) verwandelt

13 S. Calder, „From Midrash to Scripture“; vgl. auch Firestone, *Journeys*, 107 ff. Die ersten vier der von Calder untersuchten Versionen stammen aus Suyūfī, *Durr*, Bd. 5, 280 ff.

14 Calder, „Midrash“, 396.

und das Messer an ihr abgeleitet,<sup>15</sup> schildern Nr. 5 und 6, wie Gabriel bzw. Gott ihm das Opfermesser drei Mal in der Hand herumdrehen; das Material reflektiert hier offenbar zwei verschiedene Varianten der Verunmöglichung des Opfers, die kein Urteil über ein zeitliches Früher oder Später gestatten. In diese unterschiedlichen Ausgangsstoffe sind dann einzelne Koranverse entweder als nachgestellte Zitate oder in Gestalt fließender und freier Integration eingedrungen: V. 102 (der Wortwechsel zwischen Abraham und seinem Sohn, der in das Opfer einwilligt) in Nr. 1, 2, 4, 6 (nur die zweite Hälfte in Nr. 5); V. 103 (die beiden „ergeben sich“, *aslamā*, und Abraham wirft seinen Sohn auf die Stirn nieder, *tallahū li-ḡābīn*) in Nr. 1, 2, 6 (in Nr. 2 ohne *li-ḡābīn*); V. 105 (Gottes Ausruf *qad ṣaddaḡta r-ru'yā*) in Nr. 1, 2, 5, 6.

Durch den Einbezug von Koranzitaten kann es dabei zu einer Verdoppelung oder Verdrängung ursprünglicher Handlungselemente kommen: In Nr. 3 und 4 wird Abrahams Opferungsabsicht durch das *nuḥās*-Motiv vereitelt, worauf er aufblickt und den von Gott als Auslösung intendierten Widder erblickt; in Nr. 2 dagegen wird er von der Tötung seines Sohnes durch den aus Q 37:105 übernommenen Zuruf Gottes abgehalten. In Nr. 1 finden sich beide Handlungselemente: Beim ersten Opferversuch verwandelt sich Isaaks Kehle in Kupfer, Abraham versucht es ein weiteres Mal von der anderen Seite und hört im Anschluss daran Gottes Zuruf. Hinsichtlich der Integration von V. 105 dürften deshalb Nr. 3 und Nr. 4 am ursprünglichsten sein: Die dramaturgische Funktion, die in Nr. 2 einem Koranzitat zukommt, wird hier noch von einem nicht-koranischen Handlungsdetail erfüllt. In Nr. 1 werden die beiden eigentlich funktionsäquivalenten Elemente *nuḥās*-Motiv und V. 105 kombiniert, indem zwischen beide Abrahams Umdrehen Isaaks eingeschaltet wird; dies wiederum lässt sich als Erklärung für V. 103 (Abraham legt seinen Sohn *auf die Stirn*) verwerten, weshalb dann (vermutlich in einem späteren Entwicklungsstadium) auch dieser Vers von der Erzählung attrahiert wird. Die von Nr. 1, 2, 4, 6 dokumentierte Integration des Dialogs aus V. 102 („Mein Sohn! Ich sah im Traum, dass ich dich schlachte [...]“) führt in Nr. 1 – wahrscheinlich unter dem Einfluss des Erzählmotivs vom spätgeborenen Nachkommen, den seine Eltern aus Dankbarkeit Gott weihen (vgl. 1 Samuel 1:11) – zur Ergänzung einer Vorgeschichte: Abraham hat den ihm verheißenen Sohn Gott als Opfer gelobt, und sein Traum fordert ihn zur Erfüllung dieses Gelübdes auf. Von hier aus attrahierte die Erzählung dann auch Elemente der koranischen *tabšīr*-Episode (Q 51:29 und 11:72).<sup>16</sup>

Von allen drei Koranversen war V. 103 (Abraham „wirft ihn [seinen Sohn] auf die Stirn nieder“, *tallahū li-l-ḡābīn*), der nur in drei der narrativen Versionen (Nr. 1, 2, 6) auftritt, offenbar am integrationsresistentesten: Organischer Bestandteil des Handlungsganges ist das *ḡābīn*-Motiv nur in Nr. 1 (Abraham dreht seinen Sohn aufs Gesicht, weil sich die Vorderseite des Halses in Kupfer verwandelt hat) und Nr. 6

15 Zur Herkunft des *nuḥās*-Motivs aus der rabbinischen Auslegung von Genesis 22:12 s. Calder, „Midrash“, 400 ff.

16 S. Firestone, *Journeys*, 108 f.

(Abraham legt seinen Sohn aufs Gesicht, weil dieser ihn im Rahmen der Opferanweisungen darum bittet). In Nr. 2 dagegen wird das Niederlegen Isaaks (*tallahū*, es fehlt die koranische Näherbestimmung *li-l-ġabīn*) zwischen Isaaks Einwilligung in das Opfer (V. 102) und seine Aufforderung, Abraham möge ihn fest binden, eingeschaltet und bleibt ohne Zusammenhang mit den vorangehenden und folgenden Handlungselementen; Nr. 2 ist in dieser Hinsicht später als Nr. 4, wo Isaaks Einwilligung (Zitat von Q 37:102) und die Opferanweisung direkt aufeinanderfolgen und noch nicht durch die – dramaturgisch isolierte – Dazwischenschaltung von V. 103 unterbrochen worden sind. Die Semantisierung von Koranversen durch ihr Einsickern in außerkoranische Erzählstoffe war deshalb immer auch durch die spezifische Beschaffenheit ihrer Wirtsnarrative bedingt und ging vermutlich dort besonders zügig vonstatten, wo der betreffende Koranvers sich mit einem außerkoranischen Handlungselement deckte (wie dies bei V. 102 der Fall ist: bereits in rabbinischen Quellen wird betont, dass Isaak in das Opfer einwilligte<sup>17</sup>), ein außerkoranisches Handlungselement ersetzen konnte (wie V. 105 das *nuḥās*-Motiv in Nr. 2) oder sogar durch dieses erklärbar war (wie V. 103 durch die Opferanweisung in Nr. 7 und 8 und durch das *nuḥās*-Motiv in Nr. 1).

Bereits im zweiten Kapitel habe ich angedeutet, dass sich ein solches Eindringen von Koranelementen in vorgegebene Erzählstoffe, wie es hier an Q 37:102 ff. illustriert wurde, m. E. noch nicht sinnvoll als *Exegese* im Sinne der gezielten Bearbeitung eines den eigentlichen Gegenstand des Interesses ausmachenden Primärtextes bezeichnen lässt; genau hierin liegt ja auch der substantielle Unterschied zwischen Calders narrativen und exegetischen Versionen der Opferung (Nr. 1–6 einerseits, Nr. 7–9 andererseits). Dies gilt auch dann, wenn koranische Wendungen und Zitate genuine Ausgangspunkte für die Entstehung neuer Erzählungen oder Teilerzählungen darstellen, wie es vor allem bei Themen wahrscheinlich ist, zu denen noch keine ausgebildeten Erzählungen aus vorislamischer Zeit existierten. Insbesondere betrifft dies natürlich die Muḥammad-Überlieferung, etwa den weiter oben angesprochenen *mi'rāġ*-Komplex, bei dem sich zumindest einzelne Episoden und vielleicht sogar der Gesamtauftritt von koranischen Stichworten (*isrā'*, *al-kaufar*, *sidrat al-muntahā*, *muṭā'* etc.) her entwickelt haben dürften. Obwohl der Koran hier durchaus generativ und nicht nur attraktiv gewirkt hat, ist dies noch keine *Exegese*: Der Koran liefert die Inspiration zu einer Erzählung, aber er ist, wie die Unmenge interpretatorisch redundanter Details (elaborate Dialoge, Beschreibungen oder Nebenhandlungen) deutlich macht, nicht selbst der eigentliche Gegenstand der Rede.

Doch auch wenn die Erklärung des Koranertextes hier nur eine Art Nebeneffekt ist, so handelt es sich immerhin um einen sehr folgenschweren Nebeneffekt. Denn erst im Verlauf dieses graduellen Einsickerns des Koran in das frühislamische *imaginaire* – sei es als Durchdringung existierender Erzählstoffe, sei es als Umlagerung koranischer Spolien mit neuen Erzählungen – bildete sich jene

17 Vgl. *Genesis Rabbā*, Bd. 2, 280 (zu Genesis 22:6).

kulturelle Gravitationswirkung des Koran, jene Vernetzung mit dem gemeindlichen Selbst- und Weltbild heraus, ohne die der Text vielleicht niemals wirklich über seine semantisch ‚unfokussierte‘ Rolle im Kontext kultisch-devotionaler Rezitation hinausgewachsen wäre. Erst seine stückchenweise und unsystematisch voranschreitende Reoralisierung verlieh dem Koran im nachprophetischen Islam jene imaginative Resonanz, ohne die alle Postulate seiner halachischen und dogmatischen Maßgeblichkeit letztlich wirkungslose Programmatik geblieben wären. Die gezielte Hinwendung zum koranischen Wortlaut als einem eigenständigen Forschungsobjekt, deren Herausbildung in den folgenden Abschnitten skizziert werden soll, ist deshalb allein auf der Grundlage einer vorangehenden, sozusagen prä-exegetischen semantischen Einwohnung der islamischen Gemeinde in den Koranertext verständlich.

### Entkoranisierungen als Gegenteil

Obwohl zumindest Teile der islamischen Muḥammad-Tradition im Ausgang von einzelnen ‚versets inspireurs‘ (Lammens)<sup>18</sup> entstanden sein dürften, hat Uri Rubin in seiner Analyse der *sīra*-Überlieferungen zu Muḥammads mekkanischer Zeit die These einer erst sekundären Verknüpfung außerkoranischer Muḥammad-Erzählungen mit einzelnen Koranversen vertreten.<sup>19</sup> Allerdings handelt es sich dabei weniger um ein Resultat als um eine Prämisse seiner Analyse: Rubin setzt durchgängig voraus, dass nicht-koranische Versionen eines Geschehens früher sind als Versionen, die eine koranische Diktion oder gar explizite Zitate enthalten, so dass seine chronologischen Schlussfolgerungen alles andere als überraschend sind.<sup>20</sup> Mit Marco Schölller ist deshalb festzuhalten, dass auch vom Koran inspirierte Überlieferungen nachträglich in andere Kontexte verschoben worden sein und dabei ihren Koranbezug verloren haben können.<sup>21</sup> Neben Koranisierungen der im letzten Abschnitt diskutierten Art dürften somit immer wieder auch *Entkoranisierungen* von Stoffen, die sich bereits im Gravitationsfeld des Koranertextes befunden hatten, aufgetreten sein: Das Einsickern koranischer Elemente in die frühislamische Vorstellungswelt war ein im Einzelnen eher kontingenter und keineswegs unumkehrbarer Prozess; das im letzten Abschnitt ausgeführte Sickerungsmodell darf deshalb keinesfalls mit Rubins Prämisse einer generellen chronologischen Priorität nicht-koranischer Versionen einer Erzählung identifiziert werden. Es lohnt sich, nach der im letzten Abschnitt illustrierten Koranisierung von Erzählstoffen auch solche Entkoranisierungen zu veranschaulichen. Die folgenden beiden Beispiele entstammen dem Bericht der *Sīra* über die Schlacht von Badr:

18 Vgl. Schölllers Ausführungen zu den Thesen von Henri Lammens in *Exegetisches Denken*, 106–109.

19 Rubin, *Eye*, 226.

20 Am deutlichsten wird diese Voraussetzung in Rubins Begründung seiner Chronologie der frühislamischen Überlieferung über die Israeliten in *Between Bible and Qur'ān*, 237 f.

21 *Exegetisches Denken*, 127.

- Q 8:11: Ibn Hišām / Ibn Ishāq zufolge behinderte Gott das Vorrücken der Quraiš auf Badr durch einen Regen, der zugleich den Marsch der Muslime erleichterte, indem er den weichen Sand eines Wadis zu einer harten Oberfläche werden ließ;<sup>22</sup> diese Information, die zunächst ohne Koranzitate oder -verweise erscheint, wird in einem späteren Kapitel, das der Kommentierung von Q 8 gewidmet ist, als Glosse zu Q 8:11 („als er vom Himmel Wasser auf euch herabsandte, um euch damit zu reinigen“) reformuliert.<sup>23</sup> Das einzige Wort, welches in der narrativen Fassung zumindest entfernt an den Korantext gemahnt, ist dabei *samāʾ* (*wa-baʿaṭa llāhu s-samāʾ*, gegenüber dem koranischen *wa-yunazzilu ʿalaikum mina s-samāʾi māʾan*).
- Q 8:19: Kurz vor Beginn der Schlacht soll Abū Ğahl Gottes Strafe auf denjenigen herabgerufen haben, „der am meisten von uns die Verwandtschaftsbeziehungen zerschnitten und das Verwerfliche getan hat“. Damit meint Abū Ğahl natürlich eigentlich Muḥammad, verwünscht jedoch tatsächlich sich selbst: *fa-kāna huwa l-mustaftih*, fügt der Bericht hinzu.<sup>24</sup> Was es mit diesem Zusatz auf sich hat, wird im Kapitel über Q 8 deutlich, wo der Zwischenfall in einer Glosse zu V. 19 resümiert wird (*in tastaftihū fa-qad ġāʾakumu l-fathu*, „Wenn ihr eine Entscheidung verlangt, so ist sie euch zuteil geworden“).

In beiden Fällen handelt es sich wohl um vom Korantext inspirierte Episoden, die in einer primär auf die Geschehnisse im Zusammenhang mit der Badr-Schlacht abzielenden Wiedergabe (wie sie die *Sīra* zunächst gibt, bevor dann in Gestalt eines Kommentars zu Q 8 noch einmal der Koranbezug einzelner Episoden deutlich gemacht wird) ihren Zusammenhang mit den betreffenden Koranversen verloren. Der Nachtrag *fa-kāna huwa l-mustaftih*, der ja immerhin noch eine rudimentäre Anspielung auf Q 8:19 darstellt, macht es wahrscheinlich, dass in beiden Fällen nachgestellte Koranzitate ausgefallen (V. 11) bzw. verschliffen (V. 19) worden sind. Auf die strukturelle Gefährdung nachgestellter Koranzitate wurde ja bereits im zehnten Kapitel verwiesen: Insofern sie keinen konstitutiven Teil der Handlung darstellen, können sie bei einer vorrangig am Ereignisgehalt interessierten Wiedergabe der Geschichte weggelassen werden, ohne dass dies irgendeine Modifikation der Handlungsschilderung selbst erfordern würde. Anders als nachgestellte Zitate dürften integrierte Zitate oder *sabab*-Verse in sehr viel geringerem Maße von solchen Entkoranisierungen bedroht sein. Der Q 37:102 entnommene Dialog zwischen Abraham und seinem Sohn etwa, der bis auf eine Ausnahme (Nr. 3) in allen der von Calder diskutierten Versionen auftritt, läuft kaum Gefahr, im weiteren Überlieferungsprozess wieder auszufallen: Nachdem er einmal in die verschiedenen Versionen der Opfererzählung eingegangen ist, stellt er einen integralen Handlungsbestandteil dar,

22 *Sīra*, Bd. 2, 237 f. (engl. Übers., 296).

23 Ebd., 280 f. (engl. Übers., 321).

24 Ebd., 245 (engl. Übers., 301).

der z. T. (nämlich in Version 1) sogar eine wichtige Brückenfunktion zur Vorgeschichte des Opfers erfüllt.

Obwohl deshalb für das frühislamische *imaginaire* insgesamt eine generelle Koranisierungstendenz wahrscheinlich ist, die eine immer engere Vernetzung von Text und gemeindlichem Selbst- und Weltbild zur Folge hatte, sind gelegentliche Entkoranisierungen keineswegs auszuschließen; die uns erhaltenen Überlieferungen stellen Sedimente einer komplexen Interaktion von zentrifugalen und zentripetalen Kräften dar, bei der jedoch insgesamt die kulturelle Attraktionswirkung des Korantextes die Oberhand behielt.

#### Das Aufkommen glossatorischer Koranexegese

Ein wesentlicher Wendepunkt in der frühislamischen Koranrezeption besteht im Aufkommen der mit Muġāhid b. Ğabr, Qatāda b. Diʿāma u. a. assoziierten glossatorischen Koranexegese, deren Grundformen im neunten Kapitel inventarisiert worden sind. Im Gegensatz zum *Tafsīr Muqātil* und zum *Tanwīr al-miqbās* werden von diesen um 700 lebenden Auslegern keine kursorischen, d. h. den gesamten Korantext durchlaufenden Kommentare überliefert, sondern lediglich isolierte Glossen zu irgendwie erläuterungsbedürftigen Einzelstellen. Dabei sind integrierte Glossen, die Muqātils kursorischem Interpretationsstil seine charakteristische Flüssigkeit verleihen, außerordentlich selten; auch Pronominaläquivalenzen und -paraphrasen treten nicht annähernd so häufig auf. Die weitaus meisten der Muġāhid und anderen Angehörigen dieser ‚Gründergeneration‘ zugeschriebenen Glossen sind Interpretamente, die erklärungsbedürftigen koranischen Ausdrücke oder Syntagmen semantisch korrespondierende Äquivalenzen, Paraphrasen und Deparaphrasen gegenüberstellen; dabei wird sowohl nach der sprachlichen Bedeutung von Ausdrücken gefragt als auch nach ihrer konkreten Referenz und der spezifischen Hinsicht oder Modalität koranischer Aussagen und Anweisungen.

Die von Muġāhid repräsentierte Art der glossatorischen Exegese lässt sich somit als systematische Durchsicht des koranischen Korpus auf die beiden Fragen „Was bedeutet das?“ und „Worauf bezieht sich das?“ charakterisieren; sofern eine Stelle in einer dieser beiden Hinsichten erklärungsbedürftig erscheint (anders als bei Muqātil aber auch *nur* dann), wird sie äquivalent, paraphrastisch oder deparaphrastisch glossiert – und zwar unabhängig davon, ob die Stelle eine weitergehende theologische oder halachische Relevanz besitzt oder nicht; Dissonanzen und inhaltliche oder narrative ‚Lücken‘ treten eher selten als Deutungsaflöser auf.<sup>25</sup> Die formative Relevanz des Koran, seine Verknüpfung mit fundamentalen Aspekten des gemeindlichen Selbst- und Weltbildes, ist hier offenbar bereits soweit entwickelt, dass der Text nicht mehr lediglich als Reservoir von nur latent semantischen Sprachelementen dient, aus dem einzelne Spolien auf osmotische Weise in unterschiedliche Diskurskontexte einsickern; vielmehr wird der Koran hier auf umfassende Weise zum Gegenstand der Rede befördert. So karg das Muġāhid u. a. zugeschriebene Glossenre-

25 Vgl. die Schlussbemerkung zum neunten Kapitel.

pertoire deshalb im Einzelnen scheinen mag,<sup>26</sup> so wenig trivial ist die sich darin manifestierende Grundhaltung zum Korantext: Während dieser zuvor nur punktuell – dort, wo er sich sozusagen ‚von selbst‘ mit vorhandenen Diskursinhalten assoziieren ließ oder die Entstehung von narrativ eigenwertigen Erzählstoffen anregte – über seine Funktion als phatischer Rezitationstext hinauswuchs und sein konkreter Informationsgehalt ansonsten außer Fokus blieb, macht man sich jetzt methodisch, wenn auch mit äußerst rudimentären hermeneutischen Mitteln, daran, den gesamten Text semantisch zu fokussieren und dabei zahlreiche Verständnislücken auszuräumen, die man bisher wohl einfach hingenommen hatte.

Dass eine um den Korantext *in Gänze* und *als solchen* bemühte Interpretations-tätigkeit vor dem Hintergrund des primär devotionalen und ikonischen Textgebrauchs der Frühzeit, der nur allmählich durch eine osmotische Koranisierung des gemeindlichen *imaginaire* ergänzt wurde, tatsächlich keine Selbstverständlichkeit war, zeigt sich daran, dass es offenbar nötig war, einen semantischen Zugang zum Koran ausdrücklich zu fordern – wie dies etwa der Saʿīd b. Ğubair zugeschriebene Ausspruch tut, wer den Koran lese, ohne ihn zu erklären, sei wie ein Blinder oder ein Wüstenaraber,<sup>27</sup> oder die auf al-Ḥasan zurückgeführte Aussage: „Gott hat keinen Vers herabgesandt, ohne dass er möchte, dass man weiß, in Bezug worauf er herabgesandt wurde und was er damit intendiert hat.“<sup>28</sup> Gegen welche Art des Umgangs mit dem Korantext sich solche Dicta richten – nämlich gegen einen gleichsam ‚gedankenlosen‘ Gebrauch des Koran als semantisch unfokussierten Rezitationstext –, erhellt deutlich der folgende Bericht:

Abū Ğamra sagte: Ich sagte zu Ibn ʿAbbās: „Ich bin ein schneller Leser, ich lese den Koran in drei [Nächten]!“ Darauf sagte er [Ibn ʿAbbās]: „In einer Nacht die Sūrat al-Baqara zu lesen und darüber nachzudenken und sie zu kantilieren ist mir lieber, als so zu lesen, wie er [Abū Ğamra] sagt!“<sup>29</sup>

Die Existenz solcher Aussprüche kann m. E. nur darauf zurückgehen, dass ein semantischer Zugang zum Koran erst durchgesetzt werden musste. Auch sich historisch gebende Schilderungen, denen zufolge stark legendenumwobene Gestalten wie Ibn ʿAbbās oder gar Muḥammad die Koranrezitation mit inhaltlichen Erläuterungen

26 Vgl. Stauth, *Überlieferung*, 145 f.: „Weite Teile des Korankommentars Muğāhids lesen sich als geradezu lexikalische und damit eben nur in bedingtem Maß als ‚interpretative‘ Paraphrasierungen des Texts.“

27 Ṭab., Einleitung, Nr. 87 (Bd. 1, 60).

28 Abū ʿUbaid, *Faḍāʾil*, 42 (Nr. 6.3). – Für einen primär semantischen Koranzugang plädiert auch der folgende, von Abū d-Dardāʾ überlieferte Ausspruch (ebd., 44 f., Nr. 6.14): „Würde ein Koranvers mir [d. h. meinen Verstehensbemühungen] widerstehen und ich nur in Bark al-Ġamād [was einem Nachtrag zufolge „im fernsten Jemen“ liegt] einen Mann finden, der sie mir erschließt, so reiste ich zu ihm“ (*lau aʿyatnī āyatun min kitābi llāhi ʿazza wa-ğalla fa-lam ağid aḥadan yaftaḥuhā ʿalayya illā bi-barki l-ğamādi la-raḥaltu ilaihi*). Im selben Sinne vgl. ebd., 45 (Nr. 6.17, nach Ibn ʿAbbās).

29 Ebd., 74 (Nr. 17.5).

durchsetzt haben sollen,<sup>30</sup> dürften ebenfalls Versuche sein, ein relatives Novum in die islamische Frühzeit zu retrojizieren. Dass man es hier weniger mit historischen Fakten als mit nachträglichen Legitimationsversuchen einer späteren Praxis zu tun hat, zeigt sich u. a. an der Tatsache, dass dieses Vorgehen eine ganze Reihe von Gegen-Traditionen erzeugt zu haben scheint, in denen sich eine Reihe früherer Muslime sehr exegetisch äußern: Saʿīd b. al-Musayyab habe sich rundweg geweigert, koranexegetische Fragen zu beantworten, heißt es, während ʿAbīda b. Qais insistiert haben soll, dass „diejenigen dahingegangen sind, die wussten, in Bezug worauf der Koran offenbart wurde (*fa-qad dahaba lladīna ʿalimū fīma unzila l-qurʿānu*)“.<sup>31</sup> Sogar Muḥammads und Ibn ʿAbbāsʾ angebliche *tafsīr*-Aktivitäten sind keineswegs unwidersprochen geblieben: Laut ʿĀʾiša soll der Prophet höchstens eine Handvoll Koranverse ausgelegt haben,<sup>32</sup> und die koranexegetische Zurückhaltung von Ibn ʿAbbās betont eine Ibn abī Mulaika zugeschriebene Überlieferung, derzufolge er

über einen Vers befragt wurde, über den ihr euch geäußert hättet, wäret ihr über ihn befragt worden, doch er lehnte es ab, sich darüber zu äußern!<sup>33</sup>

#### Zur Frage des Beginns glossatorischer Exegese: Mitte oder Ende des 7. Jahrhunderts?

Wann setzte diese planvolle semantische (Wieder-)Erschließung des gesamten Korantextes ein? Leemhuis zufolge hat der literarische Niederschlag der glossatorischen Koranexegese in seiner von Tradenten wie Warqāʾ b. ʿUmar (gest. 776) und Šibl b. ʿUbād (gest. 766) fixierten Gestalt bereits eine längere anonyme Vorgeschichte als „living tradition“ hinter sich,<sup>34</sup> die er bis in die Mitte des 7. Jahrhunderts zurückreichen lässt:

Probably in the time of Ibn ʿAbbās, or perhaps even before, people like Ibn ʿAbbās and Muğāhid, who were devoted to the recitation of Islam's most holy text, became concerned about the right understanding of the recited text. Obscure words and expressions thus were explained in immediate connection with the recitation.<sup>35</sup>

Bei Lichte betrachtet besteht jedoch die einzige Rechtfertigung für die Annahme einer hinter Muğāhid zurückreichenden Vorgeschichte der glossatorischen Exegese in der Gestalt des Ibn ʿAbbās, dessen Biographie überdies, wie Claude Gilliot betont hat, einen durchgängig „mythischen“ Charakter aufweist: Die Berichte über seine

30 Ebd., Nr. 81 ff.

31 Ebd., Nr. 90 ff. (Bd. 1, 62 f.); weiteres Material bei Goldziher, *Richtungen*, 55 ff.; Birkeland, *Opposition*.

32 Ebd., Nr. 90: *mā kāna n-nabīyu [...] yufassiru šaiʿan mina l-qurʿāni illā āyan bi-ʿadadin ʿallamahunna iyyāhu ġibrīlu*.

33 Ṭab., Einleitung, Nr. 98 (Bd. 1, S. 62 f.).

34 Leemhuis, „Origins“, 21 f.

35 Ebd., 26 f.

Jugend haben einen offenkundig initiatorischen Charakter (der Prophet streicht ihm über den Kopf und bittet Gott, ihm religiöses und exegetisches Wissen zu verleihen);<sup>36</sup> sein Tod wird von Zeitgenossen als unersetzlicher Verlust der Gemeinde beklagt;<sup>37</sup> zahlreiche Prophetengefährten, Exegeten und Gelehrte (Tāwūs, Ibn al-Musayyab, 'Ikrima, Ibn Mas'ūd) sollen sein vorbildliches und unerreichbares Wissen insbesondere über den Koran anerkannt haben.<sup>38</sup> Insgesamt drängt sich deshalb der Eindruck auf, dass Ibn 'Abbās die Rolle eines *missing link* spielt, der eine *isnād*-mäßige Anbindung der glossatorischen Exegese – deren Hauptvertreter, etwa Muğāhid, Sa'īd b. Ğubair, 'Aḫā', als seine Schüler dargestellt werden<sup>39</sup> – an den Propheten garantieren soll. Berichte darüber, wie Muḥammad Fürbitte für Ibn 'Abbās geleistet und seine exegetische Expertise vorausgesagt haben soll, haben in gewissem Sinne die Stellung eines Sammel-*isnāds*, der dem Muğāhid u. a. zugeschriebene Glossenrepertoire prophetische Sanktion zuteil werden lässt und damit die Tatsache kompensiert, dass zahlreiche koranexegetische Tradentenketten nicht hinter die Generation der 'Schüler' von Ibn 'Abbās zurückgehen. Ibn 'Abbās verbürgt so gleichsam die apostolische Sukzession der Koranauslegung.<sup>40</sup>

Der Status Ibn 'Abbās' als einheitlicher, die Kontinuität zum Propheten garantierender *archē* einer sich erst in der Generation nach ihm verzweigenden Exegesetradition ist folglich in höchstem Maße suspekt, ein nachträgliches Konstrukt zu sein.<sup>41</sup> Daraus folgt nun allerdings noch nicht, dass es nicht bereits zur Zeit von Ibn 'Abbās

36 Gilliot, „Portrait ‚mythique‘“, 133 ff., mit einer Zusammenstellung der relevanten Traditionen.

37 Ebd., 147 ff.

38 Ebd., 151 ff., 159 ff., 171 ff. – Allgemein zu Ibn 'Abbās vgl. auch Gilliot, „Beginnings“, 9 ff.

39 Vgl. die Berichte, denen zufolge Muğāhid Ibn 'Abbās *'ani t-tafsīri kullihī* fragt und mitschreibt (Ṭab., Einleitung, Bd. 1, 65, Nr. 107) oder ihm den Koran drei Mal (ebd., Nr. 107) oder sogar dreißig Mal (s. Stauth, *Überlieferung*, 24) vorliest und Ibn 'Abbās nach der Interpretation eines jeden Verses fragt.

40 Später wurde Ibn 'Abbās noch als Legitimationsinstanz für die koranexegetische Heranziehung poetischer *šawāhid* genutzt; vgl. Neuwirth, „*Masā'il*“; Boullata, „Poetry Citation“. Obwohl Boullata zumindest mit der Möglichkeit rechnet, dass Ibn 'Abbās selbst Koranexegese betrieben und dabei Dichtungsverse einbezogen haben könnte, halte ich Wansbroughs und Versteeghs Hypothese für wahrscheinlicher, dass die Verwendung von *šawāhid* sich erst gegen Ende des 8. Jhs. durchsetzte, vermutlich unter dem Einfluss der Belegpraxis von Lexikographen und Grammatikern (für eine kurze Diskussion der möglicherweise früheren *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* vgl. Kap. 9, Abschn. „Verweise“).

41 Ein weiterer Faktor ist natürlich Ibn 'Abbās genealogische Verbindung zur Abbasidendynastie (Nagel, *Qišaṣ*, 56 ff.; vgl. Rippin, „*Tafsīr Ibn 'Abbās*“, 74, Anm. 98). – Versteegh schließt aus gewissen Berührungspunkten zwischen dem *Tafsīr Muqātil* und der Terminologie der kufischen Grammatiker darauf, dass beide auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen müssen, die er in Ibn 'Abbās vermutet (Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 234 ff.). In seinem Eifer, anhand des Muqātil-Kommentars der Herkunft der arabischen Grammatik auf die Spur zu kommen, übersieht Versteegh jedoch eine sehr viel wahrscheinlichere Ursache des von ihm beobachteten Phänomens: Muqātil könnte auf diffuse Weise unter dem Einfluss kufischer Ideen gestanden haben, was auch die Tatsache erklären würde, dass er fast ausschließlich Ibn-Mas'ūd-*qirā'āt* zitiert. Zumind. für das Recht ist ein kufischer Einfluss auf Khorasan tatsächlich nachweisbar (TG, Bd. 2, 490). Vgl. mit einem ähnlichen Urteil TG, Bd. 2, 523.

glossatorische Koranexegese gegeben haben kann, etwa in Form einer zunächst anonymen „living tradition“, die sekundär auf einen einheitlichen Ursprung projiziert wurde. Neben Leemhuis rechnet auch Gilliot mit einem frühen Einsetzen glossatorischer Auslegung – während Leemhuis die Mitte des 7. Jahrhunderts im Auge zu haben scheint, macht Gilliot keine genauen Zeitangaben –, wobei der tradierte Glossenbestand dann kontinuierlich angewachsen sei.<sup>42</sup> Im Gegensatz zu diesem Kontinuitätspostulat halte ich jedoch ein diskontinuierliches Entwicklungsmodell, welches keine substantielle Vorgeschichte des glossatorischen *tafsīr* vor 700 annimmt, für insgesamt wahrscheinlicher. Ein wesentlicher Vorteil von letzterem liegt u. a. darin, dass es die von Crone diagnostizierten „Verständnislücken“ der islamischen Koranexegese – d. h. die Tatsache, dass die *tafsīr*-Tradition in vielen Fällen nicht den ursprünglichen Textsinn neben sekundär hinzugekommenen Interpretationen bewahrt, sondern *nur* sekundäre Spekulationen zu bieten scheint – sehr viel einleuchtender zu erklären vermag. Dass sich die Prähistorie der glossatorischen Exegese gänzlich in die Anonymität der von Leemhuis und Gilliot postulierten „living tradition“ verflüchtigt haben soll, scheint mir ebenfalls unwahrscheinlich. Man würde zumindest erwarten, dass die Quellen wenigstens einzelne Namen weiterer früher Exegeten neben Ibn 'Abbās kennen, wie dies etwa für die „living tradition“ der frühen Rechtsschulen der Fall ist;<sup>43</sup> die Tatsache, dass der Rest hier Schweigen ist, deutet m. E. darauf hin, dass die mythisch aufgeladene Figur von Ibn 'Abbās sich nicht vor eine zwar anonyme, aber doch mit ihm zeitgleiche Auslegungstradition geschoben hat, sondern vor ein Vakuum. Auf eine solche Diskontinuität deutet möglicherweise auch die – gegenüber dem Porträt Muğāhids als eifrigem Schüler von Ibn 'Abbās allerdings marginale – Tradition, Muğāhid verdanke seine exegetischen Kenntnisse den *ahl al-kitāb*, verfüge also über keine innerislamischen Vorgänger.<sup>44</sup>

Dass glossatorische Exegese der von Muğāhid repräsentierten Art erst zu einem Zeitpunkt aufkam, zu dem das Einsickern koranischer Elemente in den *qasāṣ* bereits seit längerem im Gange war, also wahrscheinlich nicht vor Ende des 7. Jahrhunderts, ergibt sich auch aus der Beobachtung, dass im Namen Muğāhids, Sa'īd b. Musayyabs u. a. recht häufig Glossen tradiert werden, die ganz offensichtlich sekundäre Zusammenfassungen von ausführlicheren Erzählungen sind; in einer Reihe von Fällen ist es sogar möglich, solche ursprünglicheren Langversionen zu lokalisieren.<sup>45</sup> Die glossatorische Exegese baut also darauf auf, dass bereits eine gewisse

42 Vgl. Gilliot, „Beginnings“, 20.

43 Ich denke etwa an frühe Rechtsexperten wie Ibrāhīm an-Naḥā'ī oder Ḥammād b. abī Sulaimān (vgl. Schacht, *Origins*, 233 ff., 237 ff.).

44 Aḏ-Ḍahabī, *Mizān*, Bd. 3, 439.

45 Die folgenden, unsystematisch zusammengelesenen Beispiele mögen genügen: Muğ. 17:4.5 (vgl. die ausführlichere Version in Ṭab., 17:4, Nr. 22055), 21:101 (vgl. *Sīra*, Bd. 2, 11–13; engl. Übers., 163 f.), 33:69 (vgl. 'Umāra b. Waḫīma, *K. bad' al-ḥalq*, 33 ff.); Ṭab. 2:246 (Nr. 5634: ausführliches Narrativ; Nr. 5632: Reduktion desselben auf eine kurze Glosse; s. auch die anderen Überlieferungen *ad loc.*), 8:11 (Nr. 15778; vgl. die ausführlichere Schilderung in

Zahl korandurchsetzter Erzählstoffe im Umlauf ist und reduziert diese auf ihren exegetischen Kern; was lediglich von narrativem Wert ist, wird dabei weitgehend eliminiert. Nicht anders als später bei Muqātil geht es dabei wohl auch darum, die „Mächtigkeit“ eigenständiger Erzählstoffe derjenigen des koranischen Primärtextes unterzuordnen: Das Primat liegt nicht mehr bei der *narratio*, in die passende Koranzitate eingesetzt werden, sondern beim Korantext, zu dessen Erläuterung man vorhandene Erzählstoffe heranzieht, exzerpiert und lemmatisiert. Gegenstand der Rezeption waren dabei nicht nur einzelne *asbāb*, sondern vor allem auch die *sabab*-Form als solche, die sich ursprünglich wohl im *qasas* herausgebildet hatte und dort primär in Gestalt synoptischer *sabab*-Geflechte vorkam. Aufgrund ihrer universellen Anwendbarkeit wurde deren Grundschema, die Verknüpfung einer menschlichen *actio* mit einem Koranvers als göttlicher *reactio*, sekundär auch durch Vertreter des glossatorischen *tafsīr* übernommen, welche die *sabab*-Form zur Konstruktion ‚generischer‘, d. h. nicht auf der Reduktion ursprünglich eigenwertiger Erzählungen fußender, sondern eigens für die glossatorische Exegese maßgeschneiderter Offenbarungsanlässe nutzten. Solche generischen *asbāb* operieren mit einer begrenzten Anzahl von Plotschemata, die sich auf beliebige Koranverse anwenden lassen: Eine gegebene koranische Aussage lässt sich dann etwa als Widerspruch gegen eine gegenteilige Aussage der *kuffār makka* oder als Antwort auf eine jüdische Fangfrage etc. kontextualisieren, wobei die Akteure (anders als in *qasas*-mäßigen *sabab*-Geflechten) häufig nur als anonymes Kollektiv auftraten.

Dieses Voraussetzungsverhältnis des glossatorischen *tafsīr* gegenüber der narrativen Integration von Koranversen im *qasas* legt es jedenfalls nahe, dass die glossatorische Exegese *insgesamt* – und nicht nur solche Glossen, die nachweislich Reduktionen längerer Erzählungen sind – ein gegenüber der narrativen Integration von Koranversen späteres Stadium darstellt, auch wenn eine solche Verallgemeinerung nicht deduktiv sicher ist. Die eigentliche Gründergeneration des glossatorischen *tafsīr* besteht m. E. also in Exegeten wie Muğāhid, aḍ-Ḍahhāk, ‘Ikrima, Qatāda etc. Dass der von ihnen überkommene Kernbestand in den folgenden Überlieferergenerationen noch um zahlreiche Glossen erweitert worden sein könnte, wurde bereits im achten Kapitel betont; eine zweifelsfreie Rekonstruktion ihres Glossenrepertoires ist deshalb, wie auch Stauths Vergleich der verschiedenen Muğāhid-Traditionen zeigt, nicht mehr möglich. Anders als bei Ibn ‘Abbās jedoch ist die allgemeine Tatsache, dass sie ausgiebig Koranexegese betrieben haben – und dass sie dies in etwa mit dem rudimentären hermeneutischen Instrumentarium getan haben, welches den ihnen zugeschriebenen Glossenbestand insgesamt prägt – nicht zweifelhaft; schon aufgrund der zahlenmäßigen Pluralität dieser Gründergeneration ist es unwahrscheinlich, dass sie insgesamt Produkt eines mythischen Ursprungsdenkens ist.

Nr. 15777), 89:23 (Nr. 37190 ff.; vgl. Muq. 89:23). Auch bei Muğ. 2:76 dürfte es sich um die sekundäre Reduktion eines umfangreicheren Narrativs handeln, welches ich jedoch nicht lokalisieren konnte.

Anders als der koranisch durchsetzte *qasas* wurde der glossatorische *tafsīr* von Gelehrten begründet, die auch als Rezitatoren geschult waren; dies erklärt, warum bei ihnen, anders als im *qasas*, der Korantext als solcher und unabhängig von seiner Verwertbarkeit für unterhaltsame Erzählungen im Mittelpunkt des Interesses stand. Die Aktivität Muğāhids als „Rezitationslehrer“ (*muqri*) etwa wird von einer Reihe von Quellen attestiert;<sup>46</sup> ganz zu Recht weist Leemhuis deshalb in Anlehnung an Stauth auf den Zusammenhang von Rezitationsunterricht und glossatorischem *tafsīr* hin.<sup>47</sup> Im Rezitationsunterricht und weniger in der glossatorischen Exegese wird man wohl auch das eigentliche Tätigkeitsfeld von Ibn ‘Abbās zu sehen haben.<sup>48</sup> Tatsächlich konnte die Koranrezitation aufgrund der im zweiten Kapitel kurz angesprochenen Ambiguität früher Manuskripte immer wieder auch rudimentäre Deutungsfragen aufwerfen. Und tatsächlich ähneln die u. a. von ‘Abdallāh b. Mas‘ūd und Ubayy b. Ka‘b überlieferten Lesezusätze (*ziyādāt*), die einzelne Koranverse um klärende Einschaltungen ergänzen,<sup>49</sup> manchen der im neunten Kapitel diskutierten Glossentypen, insbesondere den von Muqātil so extensiv genutzten Erweiterungen und Zusätzen: So wird etwa zu Q 65:1 (*yā ayyuhā n-nabīyu idā ṭallaqtumu n-nisā’a fa-ṭalliḳūhunna li-‘iddatihinna*) über Muğāhid von Ibn ‘Abbās neben der Paraphrase *li-‘iddatihinna*) = *fī qubuli* (*‘iddatihinna*) auch die Lesevariante *fa-ṭalliḳūhunna fī qubuli* (statt *li-‘iddatihinna*) überliefert.<sup>50</sup> Goldziher erblickt in der Koranrezitation deshalb geradezu die „primitive Stufe der Koranauslegung“. Solche *ziyādāt* dürften allerdings vorrangig bei Versen aufgetreten sein, die bereits in rechtliche oder theologische Debatten eingedrungen waren und entsprangen noch keinem systematischen interpretativen Durcharbeiten des gesamten Textes.

Die genealogische Kontinuität zwischen Rezitationsunterricht und glossatorischem *tafsīr* bedeutet jedenfalls nicht, dass dieser von Anfang an ein integraler Bestandteil von jenem war, wie Leemhuis meint.<sup>51</sup> Bis zum Ende des 7. Jahrhunderts dürfte sich der interpretative Aspekt des Rezitationsunterrichts auf einzelne Lesevarianten und sporadische *ziyādāt* beschränkt haben; gerade weil man offenbar die gelegentlich als nötig empfundenen Näherbestimmungen direkt in den Text interpolierte, ist es nicht wahrscheinlich, dass man parallel dazu auch noch ein Repertoire klar vom Korantext abgehobener Glossen pflegte, wie Leemhuis mutmaßt. Erst um

46 Vgl. etwa al-Balāḍurī, *Futūh*, 239, über Muğāhids Rezitationsunterricht.

47 Leemhuis, „Origins“, 24, 27; Stauth, *Überlieferung*, 145 f.

48 Leemhuis, „Origins“, 26, macht zugunsten der Authentizität der Exegese von Ibn ‘Abbās geltend, dass „[a]scription of *tafsīr* material to someone who was not remembered as an authority in the field would simply not have been believed.“ Auch wenn das im Prinzip richtig ist, so könnte eine Tätigkeit als Rezitator und vor allem Rezitationslehrer doch Basis genug dafür gewesen sein, Ibn ‘Abbās zum prophetisch autorisierten Stammvater der Koranexegese zu machen.

49 Goldziher, *Richtungen*, 8 ff.

50 Ṭab. 65:1 (Nr. 34223 und 34224: [...] *yā ayyuhā n-nabīyu idā ṭallaqtumu n-nisā’a fa-ṭalliḳūhunna li-‘iddatihinna qāla bnu ‘abbāsin fī qubuli ‘iddatihinna*).

51 Leemhuis, „Origins“, 27.

700 ging eine Reihe von Rezitationslehrern dann zu einer gezielten Glossierung des Textes über, die sich nach und nach zu einer eigenen Disziplin, dem *tafsīr*, weiterentwickelte und vom Rezitationsunterricht ablöste. Der Ibn Wahb zugeschriebene Kommentar, der die Einzeltraditionen nach dem *musnad*-Prinzip anordnet,<sup>52</sup> zeigt dabei, dass ursprünglich im glossatorischen *tafsīr* entstandene Interpretamente sekundär auch in breitere traditionalistische Kreise übergangen, denen es weniger um Koranlegung als um die Weitergabe von religiösem Überlieferungsgut im Allgemeinen ging. Hierauf deutet neben der Anordnung nach Überlieferern auch die bei Ibn Wahb mehrfach vertretene Einbettung von Interpretamenten in einen Ausspruch Muhammads bzw. eines prominenten Gefährten oder in eine Dialogszene hin: Solche dem *ḥadīṭ* nachempfundenen Rahmenszenen, die häufig mehrere Einzelinterpretamente aus unterschiedlichen Suren kombinieren, sind nicht primär daraufhin angelegt, in ein lineares Durcharbeiten des Korantextes einzufließen, sondern weisen eine unverkennbare strukturelle Eigenständigkeit auf.<sup>53</sup>

#### Muqātil als früher Repräsentant kursorischer Exegese

Das islamische Bild von der Entwicklung des *tafsīr* beruht offenkundig auf einer Reihe von Zensurakten, die gewisse Exegeten – Ibn ‘Abbās und seine zehn Schüler<sup>54</sup> – als Glieder der koranexegetischen *traditio apostolica* festschreibt, während andere Ausleger an den Rändern oder gänzlich außerhalb der Tradition positioniert werden. Muqātil b. Sulaimān ist der wohl prominenteste Fall eines ‚zensierten‘ Auslegers, der trotz seiner exegetischen Pionierleistungen, die zumindest widerwillig auch durchaus anerkannt werden,<sup>55</sup> und eines recht umfangreichen Korpus von ihm überlieferten Materials nicht mehr als Bestandteil der normativen Traditionskette akzeptiert wurde.

Eine Rolle mag dabei der gegen ihn erhobene Vorwurf der Heterodoxie (Anthropomorphismus, *irḡāʾ*) gespielt haben, auch wenn das Vertreten heterodoxer Ansichten die postume Karriere anderer früherer Muslime (etwa Ḥasan al-Baṣrī, der unzweifelhaft ein Qadarit war) nicht behindert hat. Auch der mythologische und phantastische Charakter der narrativen Partien seines Korankommentars scheint mir keine ausreichende Erklärung zu bieten. Der hauptsächliche Grund zeigt sich ver-

52 Vgl. den letzten Abschnitt von Kap. 8.

53 Von ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb wird ein Bericht darüber überliefert, wie Q 2:125, Q 33:53 und Q 66:5 vorangehende gleichlautende Äußerungen ‘Umars wiederholten (b. Wahb, 4a, Z. 3 ff.); zwei Männer streiten in Anwesenheit des Propheten über die „Moschee, die vom ersten Tag an auf Gottesfurcht gegründet worden ist“ (Q 9:108; b. Wahb, 11a, Z. 10 ff.); und Ibn ‘Abbās lässt sich von Ka‘b über die Bedeutung der Ausdrücke *siġġīn* (Q 83:7 f.), *‘illiyūn* (Q 83:19), *sidrat al-muntahā* (Q 53:14) und der Wendung *wa-rafa‘nāhu makānan ‘aliyan* (Q 19:57, über Idrīs) aufklären (ebd., 13b, Z. 11 ff.).

54 Vgl. Gilliot, „Beginnings“, 8 f., mit der im *Kitāb al-mabānī* angegebenen Zehnerliste; vgl. Jeffery (Hg.), *Two Muqaddimas*, 196.

55 Vgl. etwa *Tahdīb*, Bd. 28, 437: Sufyān b. ‘Uyaina antwortet auf die Frage, ob er von Muqātil überliefere: *astadillu bihī wa-asta‘īnu*.

mutlich in der von einigen biographischen Anekdoten verarbeiteten Tatsache, dass Muqātil den auf dem Vormarsch befindlichen Traditionalismus – mit seiner Grundannahme, dass legitimes religiöses Wissen *überliefertes* Wissen sei, mitsamt der daraus folgenden Kriterien für zuverlässige Überlieferungen – nicht ernst nahm: *Isnāde* seien für ihn ein Mittel der „Verschönerung“, soll er gegenüber al-Kalbī bekannt haben,<sup>56</sup> und dem Kalifen al-Mahdī soll er angeboten haben, *ahādīṭ* über al-‘Abbās zu fälschen.<sup>57</sup> Nun legt Muqātils Kommentar es allerdings nicht nahe, dass er überhaupt in nennenswertem Umfang *isnāde* – und seien es falsche – verwendet hat; möglicherweise wurde sein genereller Verzicht auf *isnāde* später, als man sich ein solches Prozedere bei einem ernsthaften *mufasssīr* nicht mehr vorzustellen vermochte, zu einer Verwendung offensichtlich fehlerhafter *isnāde* umgedeutet. Für ein angemessenes Verständnis der Zentralität der ganzen Thematik aus der Perspektive späterer Muslime ist es hilfreich, sich das Grundcharakteristikum der klassischen *tafsīr*-Tradition, deren wichtigster früher Repräsentant aṭ-Ṭabarī ist, vor Augen zu führen: nämlich ihre scholastische Drei-Ebenen-Struktur, also die Interaktion von Korantext, exegetischer Tradition und auf das überkommene Traditionsgut bezogenen Anmerkungen, Widerlegungen, Harmonisierungsversuchen etc. des jeweiligen Verfassers. Ein klassischer *mufasssīr* wendet sich niemals unmittelbar dem Korantext zu, sondern er behandelt den Korantext durch die auf ihn gekommene exegetische Tradition hindurch.<sup>58</sup> Muqātils Kommentar dagegen weist lediglich zwei Textebenen auf, den koranischen Primär- und einen diesen unmittelbar kommentierenden Sekundärtext; er gleicht in dieser Hinsicht dem Muġāhid und anderen frühen Exegeten zugeschriebenen Glossenrepertoire. Anders als Muġāhid operierte Muqātil jedoch zu einem Zeitpunkt, zu dem es bereits eine umfangreiche exegetische Tradition *gab*. Vermutlich ist es sein mangelndes Interesse daran, sich explizit und detailliert mit diesem existierenden exegetischen Bestand auseinanderzusetzen, seinen eigenen Interpretationen also die Form eines scholastischen Durcharbeitens der Tradition zu geben, das spätere Gelehrte ihm nicht verzeihen konnten: Muqātil ignoriert die ihm vorliegende Tradition und wird deshalb von der auf ihn folgenden Tradition ignoriert.

Als besonderes Charakteristikum von Muqātils Exegese scheinen die biographischen Quellen seine Affinität für phantastische *qaṣaṣ*-Legenden auszumachen. Seine Allwissenheitsprätentionen sollen etwa einen piffigen Anonymus zu der Frage veranlassen haben, wer Adam bei seiner Pilgerfahrt den Kopf geschoren habe,<sup>59</sup> und jemandem, der die Frage nach der Farbe des Hundes der *aṣḥāb al-kaḥf* (vgl. Q 18:22) nicht zu beantworten wusste, soll er geraten habe: „Warum hast du nicht

56 *Tahdīb*, Bd. 28, 445.

57 Ebd., 446. – Vgl. auch ebd., 440: *wa-kāna lā yaqbiṭu l-isnāda* (nach al-‘Abbās b. Muṣ‘ab al-Marwazī). Für ein Beispiel für Muqātils angebliche Schlampigkeit im Umgang mit *isnāden* s. ebd., 443 f.

58 Dies betont auch Saleh, *Formation*, 14 f. Für das Recht wird die Rolle solcher ‚hierarchischen‘ Interpretationstraditionen in Wheeler, *Applying the Canon*, analysiert.

59 *Tahdīb*, Bd. 28, 447.

gesagt, er sei gefleckt gewesen – niemand hätte dir das Gegenteil nachweisen können!<sup>60</sup> Die islamischen Quellen nehmen damit Blachères Diagnose vorweg, das primäre Movens von Muqātils Interpretationen sei ein *horror vacui*, ein Schwelgen in barocken Schilderungen um ihrer selbst willen.<sup>61</sup> Wie das letzte Kapitel jedoch mehrfach zeigen konnte, lässt sich im *Tafsīr Muqātil* ein deutliches Bemühen feststellen, *qaṣaṣ*-Stoffe zu lemmatisieren und exegetisch nutzbar zu machen; dass Muqātil diese dabei nicht ähnlich radikal reduziert, wie es viele Muğāhid-Glossen tun, könnte auch daran liegen, dass der Koran für ihn bereits auf elementare Weise die Stellung einer kulturellen Matrix innehat, die geräumig genug ist, das außerkoranische Wissen seiner Zeit in seiner Eigengesetzlichkeit aufzunehmen – nicht anders als dies im klassischen *tafsīr* sprachwissenschaftliche oder theologische Exkurse tun. Dabei ist interessant, dass auch der *Tafsīr Muğāhid* eine Anzahl verhältnismäßig ‚unreduzierter‘ Erzählungen enthält, die den *isnāden* zufolge fast immer auf Warqā zurückgehen.<sup>62</sup> Offenbar gab es also in der zweiten Hälfte des 8. Jhd. eine allgemeine Tendenz hin zur unverkürzten Aufnahme narrativer Stoffe, die sich bei aṭ-Ṭabarī, der ja neben knappen glossatorischen Interpretament gelegentlich auch sehr umfangreiche Erzählungen lemmatisiert, noch viel deutlicher manifestiert. Anders als Muqātil stellen Warqā und aṭ-Ṭabarī solchen Erzählungen jedoch Überliefererketten voran; die Anwendung der *isnād*-Zitierweise auf die Koranexegese legitimiert so eine antiquarische Zusammenführung ursprünglich distinkter Wissens- und Überlieferungskontexte (koranisch durchsetzter *qaṣaṣ* und glossatorischer *tafsīr*). Jedenfalls liegt Muqātils Aufnahme unreduzierter Erzählabschnitte nachweislich im Trend.

In gewisser Hinsicht bildet der *Tafsīr Muqātil* damit eine Kreuzung der beiden Hauptstränge früher Koraninterpretation, der Integration von Koranzitaten in *qaṣaṣ*-Erzählungen und des glossatorischen *tafsīr à la Muğāhid*. Denn neben lemmatisierten Erzählungen und Exzerpten aus denselben ist der *Tafsīr Muqātil* über weite Strecken hinweg von den mit Muğāhid und anderen frühen Exegeten assoziierten Glossentypen geprägt; auch wenn Muqātil die bestehende exegetische Tradition entweder ignoriert oder stillschweigend adaptiert, so steht er doch von seiner Methode her mindestens genauso in der Tradition Muğāhids wie in der seines als *qāṣṣ*

60 Ebd., 444.

61 Blachère, *Introduction*, 233; Nwyia, *Exégèse Coranique*, 63. – S. auch Šihātas empörte Anmerkung zu Muqātils Behauptung, der Name der Ameise aus Q 27:18 sei al-Ġarmī (vgl. Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 214). Wie in der Bemerkung des Muğāhid-Herausgebers (Muḥammad ‘Abdassalām Abū n-Nīl) zu Muğ. 20:27 (vgl. auch die längere Anmerkung zu Muğ. 28:12) wird dabei als Opprobation der Ausdruck *isrā’īlīyāt* verwendet, auf dessen polemische Verwendung im modernen islamischen Diskurs bereits Calder („*Tafsīr*“, 137, Anm. 37) hingewiesen hat. Die Entwicklung dieses Begriffs hat Tottoli („Origin and Use“) nachgezeichnet: Vor Ibn Ṭaimīya und Ibn Kaṭīr gibt es nur spärliche Verwendungen, und die neuzeitliche Konjunktur des Terminus geht auf das Konto von Muḥammad ‘Abduh und Rašīd Riḍā.

62 Leemhuis, „Origins“, 23.

bekanntem älteren Namensvetters Muqātil b. Hayyān (gest. 753).<sup>63</sup> Anders als Muğāhid, von dem lediglich Glossen zu Einzelstellen überliefert werden, operiert Muqātil jedoch mit einem offensichtlichen Vollständigkeitsanspruch: Es geht nicht nur um die Auflösung isolierter lexikalischer oder referentieller Verständnisschwierigkeiten, sondern darum, den gesamten Korantext möglichst lückenlos durchzuarbeiten. Deshalb enthält sein Kommentar auch eine große Zahl an redundanten Glossen, die kaum durch echte Verständnisprobleme motiviert sein dürften. Dies betrifft vor allem Auflösungen von Personalpronomen (durch Äquivalenzen, Paraphrasen und Vokativeinschübe) und integrierte Zusätze, die bei Muqātil gleichsam als Füllmaterial fungieren. Sein Vollständigkeitsanspruch ist es auch, der dazu führt, dass der *Tafsīr Muqātil* und später auch der *Tanwīr al-miqbās* gelegentlich regelrechte Zirkeläquivalenzen aufweisen, bei denen ein Explanandum A mit einem Explanans B erklärt wird, welches an einer anderen Stelle Teil des Korantextes ist und manchmal sogar seinerseits mit B erläutert wird.<sup>64</sup> Wansbroughs Frage „as to their purpose“ lässt sich m. E. nur damit beantworten, dass hier eine lückenlose Behandlung des Textes zum Selbstzweck geworden ist.

Muqātils Rückgriff auf die *qaṣaṣ*-Tradition dürfte wenigstens partiell auch auf diesen Vollständigkeitsanspruch zurückgehen. Denn während der glossatorische *tafsīr à la Muğāhid* sich auf einzelne Worte und Wendungen konzentrierte und nur äußerst rudimentäre Mittel für den Aufweis textueller Zusammenhänge bot – in erster Linie kommen hierfür nur Pronominaläquivalenzen und -paraphrasen in Frage, welche den Zusammenhang eines Verses mit einem vorangehenden explizieren –, verfügte die narrative Integration von Koranzitaten im *qaṣaṣ* in dieser Hinsicht über eindeutig leistungsfähigere Ressourcen: Die textuelle Einheit einer Sure oder zumindest mehrversiger Textabschnitte ließ sich immerhin als Einheit ihres Offenbarungsanlasses rekonstruieren (allerdings nicht als Einheit ihrer literarischen Struktur, wie es dem Stand heutiger Koranphilologie entsprechen würde); zumindest stellenweise gelingt es Muqātil überdies, die aus dem *qaṣaṣ* übernommene Form des synoptischen *sabab*-Geflechts gleichsam zu linearisieren und der koranischen Versfolge unterzuordnen (vgl. die Analyse von Muq. 48:1 ff. im letzten Kapitel). Daneben erweitert der *Tafsīr Muqātil* das traditionelle Inventar von Glossentypen um eine charakteristische Neubildung, die schon von Wansbrough hervorgehobenen „stage directions“, die eine Artikulation der pragmatischen Funktion eines Verses und seines Zusammenhangs mit den vorangehenden Versen gestattet.

Die hervorstechendste Eigenheit von Muqātils Exegese, nämlich die lückenlose Glossierung des Gesamttextes, spiegelt sich übrigens auch in einigen Überlieferungen aus den klassischen Tradentenlexika: Das Gerücht, Muqātil verdanke sein exegetisches Wissen al-Kalbī (*inna muqātilan aḥada t-tafsīra ‘ani l-kalbī*), reflektiert wohl die Tatsache, dass auch al-Kalbī ja als Tradent eines kursorischen Kommentars – nämlich des *Tanwīr al-miqbās* – galt und somit einen ähnlichen Ansatz wie Mu-

63 Zu ihm TG, Bd. 2, 510 ff.

64 QS, 130 f.

qātil zu verfolgen schien.<sup>65</sup> Dass der kursorische Ansatz auch kritisch gesehen werden konnte, indiziert eine Tradition, derzufolge aḏ-Ḍaḥḥāk, auf den sich Muqātil gelegentlich als Lehrer berufen haben soll,<sup>66</sup> Muqātils Koranexegese mit den Worten *fassara kulla ḥarfīn* kritisiert habe.<sup>67</sup> Trotzdem hatte Muqātils Innovation Zukunft: Dies gilt nicht nur für einen Text wie den *Tafsīr al-Ġalālain*, der ganz offenkundig in der Tradition des *Tafsīr Muqātil* und des *Tanwīr al-miqbās* steht, sondern auch für den kompilatorischen Kommentar aṭ-Ṭabarīs, der ja ebenfalls eine lückenlose Erklärung des Gesamttextes gibt. Neu ist bei aṭ-Ṭabarī, dass er diesen kursorischen Rahmen mit dem von Muğāhid und anderen frühen *mufassirūn* überkommenen Traditionsmaterial füllt, wodurch sich die für den klassischen *tafsīr* konstitutive scholastische Drei-Ebenen-Struktur aus Primärtext, Tradition und Verfasser einstellt, und dass er den Korantext in umfangreichere Segmente als Muqātil (nämlich in Verse und Abschnitte, nicht in Einzelworte und Syntagmen) gliedert.<sup>68</sup>

#### Anhang: Texte zu Abrahams Sohnesopfer

Nr. 1 (as-Suyūṭī, *Durr*, Bd. 5, 282 f.; Calder, „Midrash“, 377 f.):

[*isnād*] Abraham hatte eine Erscheinung im Schlaf; es wurde zu ihm gesagt: „Erfülle das von dir abgelegte Versprechen, dass du, wenn Gott dir durch Sara einen Jungen gewähren würde, ihn opfern würdest!“ Daraufhin sagte er [Abraham] zu Isaak: „Auf, lass uns Gott ein Opfer darbringen!“ Er nahm ein Messer und ein Seil und zog mit ihm los, bis er mit ihm zu einem Berg kam. Der Junge sagte: „Vater, wo ist dein Opfer?“ Er [Abraham] sagte: „**Mein Sohn! Ich sehe im Traum, dass ich dich opfern werde. So schau, was meinst du?**“ Er [Isaak] sagte: „**Vater! Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Gott will, finden, dass ich zu den Standhaften gehöre.**“ [Q 37:102] Isaak sagte zu ihm: „Vater! Binde mich fest, damit ich nicht zittere! Halte dein Gewand von mir weg, damit mein Blut nicht darauf spritzt und Sara

65 *Tahdīb*, Bd. 28, 440.

66 Vgl. ebd., 443 f.

67 Ebd., 440. – Vgl. auch ebd., 442, wo Ibrāhīm al-Ḥarbī bemerkt: *tafsīru l-kalbīyi miṭla tafsīri muqātilin sawā'u*. Auch wenn dies im Kontext vor allem auf die beiden vorgeworfene Unzuverlässigkeit und Nicht-Zitierbarkeit gemünzt ist, so legt der zuvor angeführte Ausspruch aḏ-Ḍaḥḥāks es doch nahe, dass bestimmten Vertreter der *via antiqua* glossatorischer Exegese (d. h. der Behandlung von Einzelstellen à la Muğāhid) die lückenlose Glossierung des gesamten Textes als ein weiteres Muqātil und al-Kalbī gemeinsames Negativmerkmal gesehen haben könnten.

68 Zu prüfen wäre, ob aṭ-Ṭabarīs Kommentar nicht vielleicht auch einen Gegenentwurf zu den ab dem 9. Jh. entstehenden arabischen Übersetzungen griechischer Kommentarliteratur (vor allem des Corpus Aristotelicum) darstellt, nämlich im Sinne eines Insistierens auf dem eigenen, islamischen Kanon und einer Kodifizierung der ihn flankierenden Auslegungstradition. Aṭ-Ṭabarīs Drei-Ebenen-Struktur, die enzyklopädische Breite, mit der er frühere Exegeten zu Wort kommen lässt, und seine abschnittsweise Gliederung des Korantextes wären dann möglicherweise auch als Nachbildung bestimmter Eigenarten der aristotelischen Kommentartadition zu erklären und nicht nur als interne Fortentwicklung des frühen *tafsīr*. Zu den arabischen Übersetzungen griechischer wissenschaftlicher Werke s. allg. Peters, *Aristotle and the Arabs*, Kap. 4.

es sieht und traurig wird! Zieh das Messer schnell über meine Kehle, damit der Tod leichter für mich wird! Wenn du zu Sara kommst, so grüße sie von mir!“ Abraham näherte sich ihm und drehte ihn weinend um, und auch Isaak weinte. Dann zog er das Messer über seine Kehle, doch es schnitt nicht, denn Gott hatte eine Kupferplatte über seine Kehle gelegt. Als er [Abraham] das sah, legte er ihn auf seine Stirn und schnitt von hinten. Und deshalb heißt es: **Als die beiden sich [Gott] anheim gegeben hatten**, d. h. die Sache Gott überlassen hatten,<sup>69</sup> **und er ihn mit der Stirn auf den Boden legte** [Q 37:103], wurde ihm zugerufen: „**Abraham, du hast den Traum an Isaak erfüllt!**“ [Q 37:104.105] Er wandte sich um und da sah er einen Widder; er nahm ihn, ließ von seinem Sohn ab und bedeckte ihn mit Küssen und sagte: „Heute bist du mir geschenkt worden, mein Sohn!“

Nr. 2 (as-Suyūṭī, *Durr*, Bd. 5, 283 f.; Calder, „Midrash“, 380):

[*isnād*] Als Abraham seinen Sohn Isaak opfern wollte, ließ er dessen Mutter in Masğid al-Ḥaif zurück und nahm Isaak mit sich. Als er den Ort erreicht hatte (*balāğa*) [vgl. Q 37:102], an dem er ihn opfern wollte, sagte Abraham zu denen, die bei ihm waren, „Bleibt zurück!“, und nahm seinen Sohn Isaak zur Seite. Er sagte: „**Mein Sohn! Ich sehe im Traum, dass ich dich opfern werde. So schau, was du meinst du?**“ [Isaak] sagte zu ihm: „**Vater! Hat mein Herr es dir befohlen?**“ Er [Abraham] sagte: „Ja, Isaak.“ Isaak sagte: „**Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Gott will, finden, dass ich zu den Standhaften gehöre.**“ [Q 37:102] **Als die beiden die Sache Gott anheim gegeben hatten, und er ihn auf den Boden legte** (*tallahū*) [Q 37:103], sagte Isaak: „Vater! Fessle mich, damit ich dich nicht vom Weg abbringe!“<sup>70</sup> Ihm [Abraham] wurde zugerufen: „**Abraham, du hast den Traum erfüllt!**“ [Q 37:104.105], und der Widder kam vom Hügel Ṭabīr zu ihm herab [...].

Nr. 3 (as-Suyūṭī, *Durr*, Bd. 5, 281; Calder, „Midrash“, 381 f.):

[*isnād*] Als Ismael das Alter von sieben Jahren erreicht hatte (*balāğa*) [vgl. Q 37:102], sah Abraham [E.] im Schlaf in seinem Haus in Syrien, dass er ihn opferte. Er ritt auf Burāq zu ihm, bis er zu ihm kam, und fand ihn bei seiner Mutter. Er nahm ihn bei der Hand und zog mit ihm los, um zu tun, was ihm befohlen worden war. Da erschien ihm der Teufel in Gestalt eines Mannes, den er kannte [...].<sup>71</sup> Er versuchte, ihm von beiden Seiten die Kehle durchzuschneiden, doch da schnitt er auf Kupfer. Er schärfte die Klinge zwei oder drei Mal an einem Stein, doch sie schnitt immer noch nicht. Da sagte Abraham: „Diese Sache kommt von Gott!“ Er hob seinen Kopf und da sah er eine Bergziege vor sich stehen. Abraham sagte: „Steh auf, mein Sohn, du bist ausgelöst worden!“, und opferte sie [die Ziege] dort bei Minā.

69 Der Text (*sallamā / allāh / li-amr*) scheint hier verdorben zu sein; ich lese *sallamā l-amra li-llāh*.

70 *lā ḥiṣ bika = lā aṭiṣ bika?*

71 Hier enthält die Suyūṭī-Version eine Lücke.

Nr. 4 (as-Suyūṭī, *Durr*, Bd. 5, 284; Calder, „Midrash“, 382 f.):

[*isnād*] Abraham [E.] zog mit seinem Sohn [sic!] Ismael und Isaak [E.] los. Da erschien ihm der Teufel in Gestalt eines Mannes und sagte zu ihm [...]. Dann zog Abraham [E.] weiter, bis sie auf einen Berg gelangten. Er sagte zu seinem Sohn: **„Mein Sohn! Ich sehe im Traum, dass ich dich opfern werde. So schau, was meinst du?“** Er [Isaak] sagte: **„Vater! Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Gott will, finden, dass ich zu den Standhaften gehöre.“** [Q 37:102] Und [außerdem sagte er]: „Vater! Fessle mich, damit mein Blut nicht auf dich spritzt.“ Abraham ging mit der Klinge auf ihn zu und segnete ihn. Da wurde alles, was zwischen seiner Kehle und seiner Nase lag, in Kupfer verwandelt, das die Klinge nicht durchschneiden konnte. Abraham wandte sich um und da sah er den Widder. Er sagte zu ihm: „Mein Sohn, steh auf, denn Gott hat dich ausgelöst!“ Er schlachtete den Widder anstelle seines Sohnes. [...]

Nr. 5 (al-Ya‘qūbī, *Ta‘rīḥ*, Bd. 1, 25 f.; Calder, „Midrash“, 383):

Gott befahl ihm, seinen Sohn zu opfern [...]. Als Abraham morgens nach Minā ging, sagte er zu dem Jungen: „Besuche mit mir das Haus!“ Er sagte zu seinem Sohn: „Gott hat mir befohlen, dich zu opfern.“ Er [sein Sohn] sagte: **„Vater! Tu, was dir befohlen wird!“** [Q 37:102] Er nahm ein Messer und legte ihn auf der *Ġamrat al-‘Aqaba* nieder (*aḍġa‘ahū*) und legte die Satteldecke eines Esels unter ihn. Dann setzte er das Messer an seinen Hals und wandte sein Gesicht ab, doch Gabriel drehte das Messer um. Abraham sah hin, und das Messer war umgedreht. Er tat dies drei Mal. Da wurde ihm zugerufen: **„Abraham, du hast den Traum erfüllt!“** [Q 37:104.105] Der Widder kam vom Tal von *Ṭabīr* herab. Er legte ihn an die Stelle seines Sohnes und opferte ihn.

Nr. 6 (aṭ-Ṭabarī, *Ta‘rīḥ*, Bd. 1, 303–305; Calder, „Midrash“, 384 f.):

Als Abraham den Befehl erhielt, seinen Sohn zu opfern, sagte er zu ihm: „Nimm das Seil und das Messer und lass uns zu jenem Tal gehen, um Feuerholz für deine Familie zu sammeln!“ Er sagte dies, bevor er erwähnte, was ihm befohlen worden war. Als sie sich zum Tal aufmachten, erschien ihnen der Teufel [...]. Als Abraham allein mit seinem Sohn in dem Tal war – nämlich *Ṭabīr*, wie man sagt –, sagte er zu ihm: **„Mein Sohn! Ich sehe im Traum, dass ich dich opfern werde. So schau, was meinst du?“** Er [Isaak] sagte: **„Vater! Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Gott will, finden, dass ich zu den Standhaften gehöre.“** [Q 37:102] Dann sagte Ismael: „Vater, wenn du mich opfern willst, so binde mich fest, damit nichts auf dich spritzt und sich mein Wert nicht vermindert. Denn der Tod ist schwer, und ich bin mir nicht sicher, dass ich nicht zittern werde, wenn ich ihn nahen spüre. Wenn du mich niederlegst (*aḍġa‘tanī*), so lege mich auf mein Gesicht, auf meine Stirn (*ġabīn*) und nicht auf die Seite, damit du nicht, wenn du mir ins Gesicht schaust, von Mitleid überwältigt wirst [...]. Wenn du meinst, dass es tröstlicher für meine Mutter ist, ihr mein Gewand zurück zu geben, so tue dies.“ Abraham sagte: „Mein Sohn, du

bist mir eine große Hilfe dabei, Gottes Befehl zu gehorchen.“ Dann fesselte er ihn, wie Ismael gesagt hatte und band ihn fest; er schärfte die Klinge und **legte ihn mit der Stirn auf den Boden** [Q 37:103], weil er Angst hatte, ihm ins Gesicht zu schauen, und setzte das Messer an seine Kehle. Doch Gott drehte es um [...]. Da wurde ihm zugerufen: **„Abraham, du hast den Traum erfüllt!“** [Q 37:104.105]. [...]

## 12 Weitere Muqātil zugeschriebene Texte

### Muqātils Sammlung koranischer Scheinwidersprüche

Die islamische Tradition hat noch eine weitere Besonderheit von Muqātils Koranexegese registriert: Seine Glossierung speist sich aus einer synoptischen Vertrautheit mit dem Text als Ganzem. Einem von Yahyā b. Šibl überlieferten Bericht zufolge soll Muqātil im Zusammenhang mit einer Frage nach Q 28:88 (*kullu šai'in hālikun illā waǧhahū*) seine expansive Näherbestimmung *kullu šai'in fihi r-rūhu* damit begründet haben, dass er alle koranischen Vorkommnisse von *kull šai'* durchging und demonstrierte, dass sie jeweils eine einschränkende Zusatzangabe erfordern: „Und er ließ kein *kull šai'* im Koran aus, ohne es uns anzuführen“ (*wa-lam yada' fi l-qur'āni kulla šai'in wa-kulla šai'in illā sarada 'alainā*).<sup>1</sup> Muqātils synoptischer Ansatz äußert sich u. a. in den ihm von al-Malaṭī zugeschriebenen „interpretativen Konstanten“ mit der Grundform *kullu šai'in fi l-qur'āni X ya'nī Y*.<sup>2</sup> Da Muqātils Kommentierung offenkundig auf einer Sammlung solcher Konstanten beruht und die Liste bei al-Malaṭī weitgehend mit seinem *Tafsīr* übereinstimmt, spricht nichts dagegen, sie als Schrift Muqātils zu akzeptieren.

Einen ähnlichen Zugriff auf den Text als Ganzen manifestiert auch eine ebenfalls bei al-Malaṭī erhaltene Sammlung koranischer Scheinwidersprüche, die bereits Wansbrough diskutiert.<sup>3</sup> Dieser weist auch darauf hin, dass sich am Ende von MS British Museum Or. 6333, Muqātils *Tafsīr al-ḥamsi'at āya min al-Qur'ān* (s. u.), eine ähnliche, aber kürzere Liste solcher Scheinwidersprüche findet,<sup>4</sup> die offenkundig mit einer von as-Suyūṭī (nach 'Abdarrazzāq) angeführten Überlieferung verwandt ist.<sup>5</sup> Sowohl die wesentlich umfangreichere Antinomienliste bei Malaṭī als auch die beiden kürzeren Versionen aus Or. 6333 und bei Suyūṭī behandeln z. T. dieselben Verse und präsentieren dabei auch ähnliche Harmonisierungen. Wansbrough geht deshalb davon aus, dass die früheste Version dieses „recognized set of ‚standard puzzles“ die Version am Ende von Or. 6333 sei, als deren Fortentwicklung er die Malaṭī-Passage betrachtet. Tatsächlich dürfte es sich eher andersherum verhalten, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Die Antinomienliste am Ende von Or. 6333 stellt einen nicht auf Muqātil zurückgeführten Nachtrag dar und weist wie die Suyūṭī-Version und im Gegensatz zu den Malaṭī-Antinomien eine Rahmengeschichte auf: Ibn 'Abbās wird von einem Mann aufgesucht, der ihm klagt, er werde von Zweifeln über die Wahrheit des Ko-

1 *Tahdīb*, Bd. 28, 438.

2 S. o., S. 190.

3 Al-Malaṭī, *Tanbīh*, 43–56; vgl. *QS*, 163 ff.

4 Muqātil, *Ḥamsi'at āya*, 280–283.

5 *Itqān*, Bd. 2, 57 f. (*nau' 48: fi muškilihi wa-mūham al-iḥtilāf wa-t-tanāquḍ*).

ran heimgesucht, und der dann eine Reihe von *prima facie* widersprüchlichen Verspaaren oder scheinbar unwahren koranischen Aussagen anführt, die Ibn 'Abbās auf bündige Weise harmonisiert bzw. deutet; daraufhin küsst der Mann aus Dankbarkeit Ibn 'Abbās' Kopf, Hände und Knie. Die kürzere Version bei as-Suyūfī macht die intendierte dogmatische Pointe explizit: „Was auch immer dir am Koran widersprüchlich erscheint, es ähnelt dem, was ich dir dargelegt habe“ (*fa-mā ḥtalafa 'alaika mina l-qur'āni fa-huwa yuṣbihu mā dakartu laka*), sagt Ibn 'Abbās dort.<sup>6</sup> Der narrative Rahmen, der nicht von ungefähr an die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq* gemahnt (tatsächlich wird der anonyme Gesprächspartner Ibn 'Abbās' in einer von aṭ-Ṭabarī exzerpierten Version der Szene mit Nāfi' identifiziert<sup>7</sup>) ist in Or. 6333 und bei Suyūfī mindestens genauso wichtig wie der spezifisch koranexegetische Gehalt des Dialogs: Es geht darum, die Konsistenz des Koran an einer begrenzten Zahl eindrücklicher Scheinwidersprüche zu illustrieren. Dazu ist eine möglichst prägnante Eliminierung der Antinomien erforderlich; hieraus und aus der narrativen Rahmung resultiert die gegenüber der Malaṭī-Version auffallende Bündigkeit. Die Kürze der beiden Versionen aus Or. 6333 und bei Suyūfī ist deshalb kein Indiz dafür, dass es sich bei ihnen um Vorformen des Malaṭī-Fragments handelt.

Im Unterschied zu den beiden narrativen Versionen weist der Malaṭī-Abschnitt eine genuin exegetische Finalität auf. Den ersten elf der insgesamt dreiundzwanzig Antinomien sieht man dabei deutlich an, dass sie auf die synoptische Integration von Koranzitaten im *qaṣaṣ* zurückgehen: Bis auf Nr. 8 (über die Moses verweigerte und Muḥammad gewährte Gottesvision) sind diese ersten elf Antinomien allesamt eschatologisch; und im Unterschied zu den sehr knappen Harmonisierungen in Or. 6333 und bei Suyūfī werden dabei *en passant* noch weitere Intertexte integriert, die häufig nicht zur Lösung des Ausgangsproblems beitragen, sondern lediglich weitere Details über das Jüngste Gericht beisteuern. Die Harmonisierungsstrategie ist dabei grundsätzlich narrativ und beruht auf dem Terminus *mauṭin*, der hier etwa mit „Situation“ zu übersetzen ist: Der Widerspruch zwischen Q 77:35.36 („Das ist der Tag, da sie nicht reden / und ihnen nicht erlaubt wird, sich zu entschuldigen“) und Q 39:31 („Dann streitet ihr am Tag der Auferstehung bei eurem Herrn miteinander“) wird z. B. dadurch beseitigt, dass die Menschen nach der Auferstehung zuerst schweigen, worauf ihnen nach sechzig Jahren die Erlaubnis gegeben wird, miteinander zu sprechen; die beiden Verse sind folglich „nicht widersprüchlich“ (*bi-muntaqid*), sondern differieren hinsichtlich der zeitlich aufeinanderfolgenden „Situationen“ (*mawātin*), auf die sie sich beziehen.

Die Malaṭī-Liste – die sich in ihrem hermeneutischem Instrumentarium und z. T. auch in den einzelnen Interpretationen mit dem *Tafsīr Muqātil* deckt und somit aller Wahrscheinlichkeit wirklich auf Muqātil zurückgeht – dokumentiert also, wie aus

<sup>6</sup> Ebd., 58.

<sup>7</sup> Ṭab. 4:42 (Nr. 9524). Vgl. auch die Exzerpte aus einer umfangreicheren Antinomienliste in Ṭab. 17:97 (Nr. 22723) und 23:101 (Nr. 25667), die mit untereinander weitgehend identischen, jedoch von Nr. 9524 verschiedenen *isnāden* auf Ibn 'Abbās zurückgeführt werden.

der synoptischen Integration von Koranzitaten in Jenseitsszenarien ein neues exegetisches Genre erwächst: Während im eschatologischen *qaṣaṣ* die am Jüngsten Tag eintretenden Geschehnisse im Vordergrund stehen und nicht der Korantext als solcher, wählen die Malaṭī-Antinomien aus den in solchen Erzählungen verwendeten Koranstellen eine Reihe von *prima facie* widersprüchlichen Verspaaren aus, stellen diese als zu behandelnde Ausgangsfrage in den Vordergrund und transformieren die *narratio* zu einem Instrument ihrer Harmonisierung. Wie bei Muqātils Lemmatisierung von *qaṣaṣ*-Narrativen (vgl. S. 227 ff. und 275 f.) wird dabei der Korantext zum eigentlichen Thema befördert, während die Schilderung des eschatologischen Geschehens zum bloßen Mittel der Koranerklärung herabgestuft wird. Dass einige der Antinomien sich in sachlich verwandten Intertexten verlieren, die zur Lösung des Ausgangswiderspruchs nichts beitragen, zeigt nur, wie neuartig die Transformation von *qaṣaṣ*-Stoffen in eine koranexegetische Antinomiensammlung hier noch ist.

Dieser aus dem *qaṣaṣ* gewonnene Ausgangsbestand wird dann erweitert, indem der Text das Grundschema einer Exposition und Auflösung koranischer Scheinwidersprüche auf zwölf weitere Fälle ausdehnt, die keine offensichtlichen Spuren einer Herkunft aus *qaṣaṣ*-Erzählungen aufweisen. Harmonisierungsprinzip ist dabei nur in zwei Fällen (Nr. 20 und 21) eine an den *mauṭin*-Begriff der ersten elf Antinomien gemahnende Aufeinanderfolge unterschiedlicher „Zustände“ (*ḥālāt*). Ansonsten operiert der Text mit dem Konzept unterschiedlicher Bedeutungsnuancen (*wuḡūh*) und rhetorischer Vorwegnahmen (*taqdīm*, „Hysteron-Proteron“);<sup>8</sup> den Pluralis majestatis in Q 26:15 und Q 50:43 beschreibt er als „Redeweise“ (*ṣila fi l-kalām*).<sup>9</sup>

Auch wenn sich die drei hier diskutierten Antinomienlisten nicht in ein eindeutiges Filiationsverhältnis setzen lassen, so ist doch wahrscheinlich, dass die wohl auf Muqātil selbst zurückgehende Malaṭī-Passage chronologisch früher als Or. 6333 und die Suyūfī-Version anzusetzen ist. Letztere beiden Texte beschränken sich auf eine kleine Auswahl möglichst prägnanter Antinomien und betten diese in eine Rahmenerzählung ein, als deren Protagonist der archetypische Koranexeget Ibn 'Abbās auftritt: Ihnen geht es nicht um exegetische Einzelprobleme, sondern vor allem darum, in Form einer erbaulichen Anekdote, die selektiv Material von Muqātil und etwaigen weiteren Antinomiensammlungen verarbeitet, die Konsistenz des Koran herauszustreichen. Von ihrem geringeren Umfang her lässt sich jedenfalls nicht schlüssig begründen, dass die Malaṭī-Passage später als Or. 6333 sein muss, wie Wansbrough meint.

<sup>8</sup> Zur Verwendung des Begriffes *taqdīm* im *Tafsīr Muqātil* s. Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 230 f.

<sup>9</sup> Vgl. Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 233, mit einer Zusammenstellung der elf Fälle, in denen der *Tafsīr Muqātil* den Terminus *ṣila* verwendet. Bei den von Versteegh gesammelten Belegen bezeichnet der Begriff das Phänomen überflüssiger Worte im Korantext (z. B. Q 12:101: *wa-ʿallamtāni min taʿwīli l-aḥādīṯ*); übersetzt man *ṣila fi l-kalām* mit „(redundante oder sonstwie nicht wörtlich zu nehmende) Redeweise“, so wird klar, warum Muqātil den Terminus auch für eine Bezeichnung Gottes mit Pluralformen verwenden kann.

### Der *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya*

Bereits im Zusammenhang mit Muqātils Antinomiensammlung wurde der *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya* erwähnt. Dieser Text, dessen Eingangs-*riwāya* in den ersten vier Überlieferern mit derjenigen des *Tafsīr Muqātil* übereinstimmt, exzerpiert aus dem *Tafsīr Muqātil* die Interpretationen fünfhundert rechtsrelevanter Koranverse, ordnet diese in thematischen Kapiteln an und erweitert sie um eine Reihe von kasuistischen Zusätzen, die keine Koranzitate enthalten und zum größten Teil auch keine Koranstellen resümieren; Muqātil tritt hier als Überlieferer von so illustren *fiqh*-Spezialisten wie ʿAṭāʾ b. abī Rabāḥ und Nāfiʿ auf.<sup>10</sup>

Umstritten ist, ob Muqātil selbst für die Zusammenstellung des *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya* verantwortlich ist: Goldfeld, der Herausgeber des Textes, betrachtet ihn als Werk ʿAbdallāh b. Ṭābit, des dritten Glieds der Tradentenkette,<sup>11</sup> van Ess weist dagegen darauf hin, dass noch eine weitere *riwāya* des *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya* bezeugt ist, die über Muqātils Schüler Abū Naṣr al-Bāwardī verlaufen sein soll, und hält es deshalb für wahrscheinlich, dass Muqātil selbst den Text zusammengestellt hat.<sup>12</sup> Insbesondere die rechtssystematisch orientierten Zusätze passen nun allerdings schlecht zu dem Bild, das Muqātils Volltextkommentar von seinen Interessen vermittelt. Bereits weiter oben wurde auf die im Stil ganz ähnliche Sammlung von Rechtsbestimmungen zum *liʿān* verwiesen, die sich in einigen Handschriften in Muq. 24:9 findet und die aller Wahrscheinlichkeit nach einen Einschub darstellt (s. o., S. 170). Selbst wenn also die Exzerpierung der fünfhundert rechtsrelevanten Verse von Muqātil selbst stammen sollte, so ist dies bei den kasuistischen Zusätzen m. E. außerordentlich unwahrscheinlich.

Vielleicht hat Muqātil aber tatsächlich gar nichts mit dem Werk zu tun: Es ist durchaus möglich, dass eine solche Exzerpierung des *Tafsīr Muqātil* unabhängig voneinander von verschiedenen Tradenten des Volltextkommentars vorgenommen wurde, die aus irgendeinem Grund – etwa weil sie wie ʿAbdallāh b. Ṭābit als Qāḍī amtierten – ein thematisch angeordnetes Précis der für *fiqh*-Debatten relevanten Koranverse benötigten. Da es sich dabei in gewissem Sinne ja nur um eine Um-disponierung des von Muqātil überkommenen Materials handelte, konnte man als *isnād* dieser Exzerptesammlung einfach den *isnād* derjenigen Fassung des *Tafsīr Muqātil* übernehmen, mit der man gearbeitet hatte – wodurch Abū Naṣr, der ja ebenfalls den gesamten Kommentar überlieferte,<sup>13</sup> in die Tradentenkette eines anderen *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya* geraten sein mag. Die kasuistischen Nachträge, durch die sich die uns vorliegende Rezension des *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya* auszeichnet, können bereits im Zuge der Exzerpierung oder auch erst zu einem späteren Zeitpunkt in den Text eingegangen sein – Genauerer lässt sich hier kaum sagen.

10 Vgl. etwa Muqātil, *Ḥamsmīʿat āya*, 23, 119.

11 Ebd., engl. Einleitung, 6.

12 *TG*, Bd. 2, 524.

13 Vgl. Kap. 10, Anm. 36.

### Der *Kitāb wuḡūh al-Qurʿān*

Auch der *Kitāb wuḡūh al-Qurʿān* (in der edierten Version: *al-Aṣbāḥ wa-n-naḏāʾir*) beruht auf Muqātils Volltextkommentar, entspricht dabei jedoch in seiner Ausrichtung sehr viel mehr als der *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya* dem koranexegetischen Interesse Muqātils.<sup>14</sup> Die Schrift bietet 185 koranische Stichworte – unter ihnen elf Partikel wie *li-*, *min*, *au*, *fauqa* etc. –, bei denen jeweils bis zu siebzehn verschiedene Bedeutungsnuancen bzw. „Aspekte“ (*wuḡūh*) unterschieden werden;<sup>15</sup> zu jeder dieser Bedeutungen werden dann einschlägige Koranstellen mit korrespondierenden Glossen aufgeführt. Der Einleitung zufolge ist die Schrift von Abū Naṣr (al-Bāwardī, dem bereits erwähnten Meisterschüler Muqātils) im Rückgriff auf Muqātils Koranexegese zusammengestellt worden: *mimmā allaḥa abū naṣrin min wuḡūhi l-qurʿāni l-karīmi ʿan muqātili bni sulaimānin mimmā staḥraḡa*, heißt es dort.<sup>16</sup> Wie im Falle des *Tafsīr al-ḥamsmīʿat āya* scheint es jedoch eine weitere *riwāya* gegeben zu haben, die nach aṭ-Ṭaʿlabī über al-Huḏail b. Ḥabīb verlief, der auch Muqātils Volltextkommentar überlieferte.<sup>17</sup> Möglich ist, dass Abū Naṣr den Text noch während seiner Lehrzeit bei Muqātil (evtl. unter dessen Aufsicht?) zusammenstellte und al-Huḏail das Produkt dann als direkte Überlieferung von Muqātil weitergab.

Dass der *Kitāb al-wuḡūh* grundsätzlich auf dem *Tafsīr Muqātil* beruht und in seiner Methodik nicht nennenswert darüber hinausgeht, im Detail jedoch kleinere Modifikationen des Materials vornimmt, lässt sich gut am Stichwort *ṣāʾiqā* („Blitz- bzw. Donnerschlag“) illustrieren, bei dem vier *wuḡūh* unterschieden werden: 1) Tod als Strafe mit anschließender Rückkehr ins Leben (Q 2:55, 7:143); 2) Tod als Strafe ohne Rückkehr ins Leben (Q 41:13, 51:44); 3) natürlicher Tod, der keine Strafe ist (Q 39:68); 4) „Feuer, welches aus den Wolken fällt“, d. h. der Blitzschlag im eigentlichen Sinne (Q 13:13).<sup>18</sup> Die übergreifende Klassifikation unter den beiden Gesichtspunkten Wiederbelebung/keine Wiederbelebung und Strafe/keine Strafe ist dem *Tafsīr Muqātil* fremd; es handelt sich dabei um eine nachträgliche Systematisierung, die eine Zusammengruppierung der verschiedenen Belegstellen erlaubt. Nennenswerte Divergenzen zu den in die Belegstellen eingeschalteten Glossen gibt es dann jedoch nur in zwei Fällen:

- Zu Q 2:55 (*waḡh* 1) enthält der *Tafsīr Muqātil* (in der Rezension von al-Huḏail!) gar keine Glosse; der *Kitāb al-wuḡūh* bietet hier die Paraphrase *ṣāʾiqā = al-mautu ʿuqūbatan bi-mā saʾalū mūsā an yurīyahumu llāha ḡahratan*, gewinnt die fehlende Glosse also durch eine kontextspezifische Umformung der allgemeinen Definition des betreffenden *waḡh*.

14 Zum *Kitāb wuḡūh al-Qurʿān* s. allgemein Nwyia, *Exégèse coranique*, 109 ff.; QS, 209 ff. Vgl. auch Rippin, „Lexicographical Texts“, 167 f.

15 Die höchste Anzahl von *wuḡūh* findet sich zu *hudā* (17), *sūʿ* (11), *ḥaqq* (11), *sabīl* (13) und *amr* (13).

16 Muqātil, *Wuḡūh*, 89.

17 *TG*, Bd. 2, 525.

18 Ebd., 241 f.

- Zu Q 13:13 (*wağh* 4) gibt der *Tafsīr Muqātil* einen langen *sabab*, der ganz offenkundig den Rahmen des *Kitāb al-wuğūh* sprengen würde; dieser wird deshalb durch die Paraphrase *aṣ-ṣawāʿiq = nār taqaʿu mina s-samāʿ* ersetzt, die ebenfalls von der Definition des entsprechenden *wağh* abgeleitet ist.

Anders als bei der von Malaṭī überlieferten Liste interpretativer Konstanten, die Muqātils Volltextkommentar zu *Grunde zu liegen* scheint, handelt es sich bei dem *Kitāb al-wuğūh* offenbar um eine gegenüber dem Kommentar *nachträgliche* Systematisierung, welche zwar im Allgemeinen die entsprechenden Interpretamente aus dem *Tafsīr Muqātil* übernimmt, diese jedoch in ein Korsett allgemeiner Definitionen einordnet, die gegenüber dem Kommentar neu sind; bei Bedarf werden diese Interpretamente gekürzt,<sup>19</sup> modifiziert,<sup>20</sup> oder durch eine passendere Erklärung aus einer anderen Sure ersetzt.<sup>21</sup> Ob diese nachträgliche Systematisierung nun auf Muqātil selbst oder aber auf seinen Schüler zurückgeht, lässt sich vorerst jedoch nicht entscheiden.

19 S. z. B. ebd., 147 (*al-aṣḥād*, Nr. 1) und Muq. 11:18.

20 S. *Wuğūh*, 147 (*al-aṣḥād*, Nr. 3), wo die relativ lange Paraphrase aus Muq. 40:51 auf eine Synonymäquivalenz verkürzt wird, weil sie ansonsten auch unter den ersten Bedeutungsaspekt fallen würde.

21 S. *Wuğūh*, 161 (*ar-rūḥ*, Nr. 2): Als Belege werden Q 78:38 und Q 17:85 angeführt, wobei jedoch die *qaṣaṣ*-mäßige Schilderung aus Muq. 78:38 ausgelassen und durch die definitivere Paraphrase aus Muq. 17:85 ersetzt wird; zum folgenden Beleg Q 17:85 wird dann nur ein knapper Verweis auf die Glosse zum vorangehenden Beleg gegeben.

## Bibliographie

Anmerkung zu den Quellenangaben: Koranpassagen werden in einer mehr oder weniger modifizierten Fassung der Übersetzung von Rudi Paret zitiert (Stuttgart 1966), wobei ich insbesondere die stilistisch gelungene Übersetzung von Hans Zirker (Darmstadt 2003) herangezogen habe. Biblische Texte zitiere ich in der Einheitsübersetzung (*Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Stuttgart 1980). Verweise auf arabische Korankommentare vermerken in der Regel keine Seitenzahlen, sondern die jeweilige Koranstelle, also etwa „Muq. 2:30“; beim *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* gebe ich aufgrund seines beträchtlichen Umfangs auch die Nummer der betreffenden Überlieferung an. Texte wie den *Tafsīr* des ʿAbdallāh b. Waḥb, deren Aufbau nicht dem Korantext folgt, zitiere ich jedoch nach Seitenzahlen.

### Abkürzungen

- ʿAbdarr.: ʿAbdarrazzāq b. Hammām aṣ-Ṣanʿānī, *Tafsīr*, hg. von Maḥmūd Muḥammad ʿAbduḥ, 3 Bde., Beirut 1419/1999.
- b. Waḥb: ʿAbdallāh b. Waḥb, *al-Ġāmiʿ. Tafsīr al-Qurʾān (Die Koranexegese)*, hg. von Miklos Muranyi, Wiesbaden 1993.
- BEQ: Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainichen 1931 (?); Nachdruck Hildesheim 1988.
- EI<sup>2</sup>: *The Encyclopedia of Islam. New Edition*, 11 Bde. und versch. Indices, Leiden 1960–2002.
- GAS: Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums (bis ca. 430 H.)*, 9 Bde., Leiden 1967–1984.
- GQ: Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, zweite überarbeitete Auflage, Bd. 1 und 2 mit Friedrich Schwally, Leipzig 1909 und 1919, Bd. 3 von Gotthelf Bergsträsser und Otto Pretzl, Leipzig 1938; Nachdruck in einem Band Hildesheim 1961 u. a.
- Hūd: Hüb b. Muḥakkam / Muḥkim, *Tafsīr kitāb Allāh al-ʿazīz*, hg. von Belḥāğğ b. Saʿīd Šarīfī, 4 Bde., 1990.
- Itqān: Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *al-Itqān fī ʿulūm al-Qurʾān*, 2 Bde., Beirut o. J. (Dār al-kutub al-ʿilmīya).
- KU: Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926.
- Muğ.: Muğāhid b. Ġabr, *Tafsīr*, hg. von Muḥammad ʿAbdassallām Abū n-Nail, Kairo 1410/1989.
- Muq.: Muqātil b. Sulaimān, *Tafsīr*, hg. von ʿAbdallāh Maḥmūd Šiḥāta, 5 Bde., Beirut 1423/2002 (Nachdruck der niemals ausgelieferten Erstausgabe, al-Haiʿa al-miṣriya li-l-kitāb); hg. von Aḥmad Farīd, 3 Bde., Beirut 1424/2003. (Die Šiḥāta-Edition bietet im Allgemeinen den zuverlässigeren Text.)
- QS: John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.
- Sīra: Ibn Hišām, ʿAbd al-Malik, *as-Sīra an-nabawīya*, hg. von Muḥammad ʿAlī al-Quṭb u. Muḥammad ad-Dālī Balṭah, 3 Bde. in einem Bd., Beirut 1418/1998; engl. Übersetzung

- von Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, London 1955 (bietet am Rand die Paginierung der Wüstenfeld-Ausgabe).
- SKMS: Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 1981.
- Sufy.: Sufyān at-Ṭaurī, *Tafsīr*, hg. von Imtiyāz 'Alī 'Aršī, 1403/1983 (Nachdruck der Erstausgabe von 1965).
- Ṭab.: at-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Tafsīr at-Ṭabarī al-musammā ḡāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut 1420/1999 (Dār al-kutub al-'ilmīya; übernimmt die von den Šākir-Brüdern begonnene Nummerierung der Einzeltraditionen; zu den verschiedenen Editionen s. Berg, „Development“, Anm. 42 zu Kap. 4).
- Tahdīb*: al-Mizzī, Ġamāl ad-Dīn, *Tahdīb al-kamāl fī asmā' ar-riḡāl*, hg. von Baššār 'Awwād Ma'rūf, 35 Bde., Beirut 1980–1992.
- Tanw.: *Tanwīr al-miqbās min tafsīr b. 'Abbās*, am Rand von Suyūfī, *Durr* (s. u.)
- TG: Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991–1997.

#### Weitere Primärliteratur

- Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām, *Fadā'il al-Qur'ān*, hg. von Wahbī Sulaimān Ġāwiḡī (?), Beirut 1991.
- al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmīyīn*, hg. von Helmut Ritter, 2 Bde. (durchgehende Paginierung), Istanbul 1929–30 (Nachdruck Wiesbaden 1963).
- al-Balāḡūrī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Kitāb futūḥ al-buldān*, hg. von M. J. de Goeje, Leiden 1866 (Nachdruck Frankfurt 1992).
- aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Mizān al-ṯidāl fī naqd ar-riḡāl*, hg. von 'Alī M. al-Biḡāwī, 4 Bde., Kairo 1382/1963.
- al-Farrā', Yaḥyā b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'ān*, hg. von Aḥmad Yūsuf Naḡātī u. Muḥammad 'Alī an-Naḡḡār (Bd. 1 und 2) u. 'Abdalfattāḥ Ismā'īl Ṭalḡī (Bd. 3), Kairo 1374/1955 (Bd. 1 und 2), 1972 (Bd. 3).
- al-Ġazālī, Muḥammad, *al-Qisṯās al-mustaḡīm*, engl. Übers. in: Richard J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment. An Annotated Translation of Al-Ghazālī's al-Munqidh min al-Dalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī*, Boston 1980, 287 ff.
- Genesis Rabbā*: Jacob Neusner (Übers.), *Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. An New American Translation*, 3 Bde., Atlanta 1985.
- Ibn Sa'd, Muḥammad, *Kitāb at-ṭabaqāt al-kabīr*, hg. von Eduard Sachau u. a., 9 Bde., Leiden 1904 ff.
- Jeffery, Arthur (Hg.), *Two Muqaddimas to the Coranic Sciences*, Kairo 1954.
- Kallis, Anastasios (Hg.), *Die Göttliche Liturgie des Johannes Chrysostomos*, Münster 2004.
- al-Kindī, *The Governors and Judges of Egypt (= Tasmīyat wulāt Miṣr. Kitāb al-quḍāt)*, hg. von Rhuvon Guest, Leiden 1912.
- Maimonides, Moses, *Le Guide des égarés: Traité de théologie et de philosophie (=Dalālat al-ḥā'irīn)*, hg. von Salomon Munk, 3 Bde., Paris 1856–1866; engl. Übers.: *The Guide of the Perplexed*, übers. von Shlomo Pines, Chicago 1963.
- al-Malaṯī, Abū l-Ḥusain Muḥammad b. Aḥmad, *At-tanbīh wa-r-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'*, hg. von Sven Dederling, Istanbul 1936.
- Mālik b. Anas, *al-Muwaṯṭa'* (in der Rezension von Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laiṯī), hg. v. B. 'A. Ma'rūf, 2 Bde., Beirut 1417/1997.
- Merk, Otto, und Martin Eiser (Übers.), *Das Leben Adams und Evas*, Gütersloh 1998.

- Muqātil b. Sulaimān, *Tafsīr al-ḥamsmi'at āya min al-Qur'ān*, hg. von Isaiiah Goldfeld, Shfaram 1980.
- , *al-Ašbāḥ wa-n-naẓā'ir*, hg. von 'Abdallāh Maḥmūd Šiḡāta, Kairo 1395/1975 (zitiert als Muqātil, *Wuḡūḥ*).
- aš-Šāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *ar-Risāla*, hg. von Aḥmad Šākir, Kairo 1940; engl. Übers.: *Islamic Jurisprudence: Shāfi'ī's Risāla*, übers. von Majid Khadduri, Baltimore 1961.
- as-Suyūfī, Ġalāl ad-Dīn, *ad-Durr al-manṯūr fī t-tafsīr bi-l-ma'tūr*, 6 Bde., Kairo 1314 A.H.
- , *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, hg. von Aḥmad 'Abdaššāfi, Beirut o. J.
- at-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, hg. von M. J. de Goeje, 3 Serien, Leiden 1879–1898.
- 'Umāra b. Waṯīma, *Kitāb bad' al-ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā'*, hg. von Raif Georges Khoury als *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I<sup>er</sup> jusqu'au III<sup>e</sup> siècle de l'Hégire*, Wiesbaden 1978.
- al-Ya'qūbī, *Tārīḥ*, hg. v. M. Th. Houtsma, Leiden 1883, 2 Bde.
- Zeller, Franz (Übers.), *Die Apostolischen Väter*, München 1914.

#### Weitere Sekundärliteratur

- Abrahamov, Binyamin, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm: Kitāb al-mustarshid*, Leiden 1996.
- Ammann, Ludwig, *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung*, Göttingen 2001.
- Arkoun, Mohammed, *Ouvertures sur l'islam*, Paris 1989.
- Assmann, Aleida / Assmann, Jan, „Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien“, in: diess. (Hg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München 1987, 7–27.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.
- Athamina, Khalil, „Al-Qaṣaṣ: Its Emergence, Religious Origin and its Socio-Political Impact on Early Muslim Society“, *Studia Islamica* 76 (1992), 53–74.
- Barton, John, „The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible“, in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 1996, 67–83.
- , *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, London 1997.
- Bauer, Hans, „Über die Anordnung der Suren und über die Geheimnisvollen Buchstaben im Koran“, in Paret (Hg.), *Der Koran*, 311–335.
- Baumstark, Anton, „Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran“, *Der Islam* 16 (1926), 229–248.
- Beck, Edmund, „Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds“, *Le Muséon* 65 (1952), 73–94; Nachdruck in Paret (Hg.), *Der Koran*, 111–133 (ich zitiere den Nachdruck).
- Becker, Hans-Jürgen, „In zehn Prüfungen erprobt ...“ Abrahams Versuchungen in Talmud und Midrash“, in: Reinhard G. Kratz / Tilman Nagel (Hg.), „Abraham unser Vater“. *Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2003, 86–97.
- Bell, Richard, *A Commentary on the Qur'ān*, hg. v. C. E. Bosworth und M. E. J. Richardson, 2 Bde., Manchester 1991.

- Berg, Herbert, *The Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond 2000.
- , „Weaknesses in the Arguments for the Early Dating of Qur'anic Commentary“, in: McAuliffe u. a. (Hg.), *Reverence*, 329–345.
- Bieritz, Karl-Heinrich, *Liturgik*, Berlin 2004.
- Bijlefeld, Willem A., „A Prophet and More than a Prophet? Some Observations on the Qur'anic Use of the Terms ‚Prophet‘ and ‚Apostle‘“, in: *Muslim World* 59 (1969), 1–28; Reprint in Andrew Rippin (Hg.), *The Qur'an: Style and Content*, Aldershot 2001.
- , „Controversies Around the Qur'anic Ibrāhīm Narrative and its ‚Orientalist‘ Interpretations“, *Muslim World* 72 (1982), 81–94.
- Birkeland, Harris, *Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran*, Oslo 1955.
- , *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*, Oslo 1956.
- Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, 2. Aufl., Paris 1977.
- Blair, Sheila S., *Islamic Calligraphy*, Edinburgh 2006.
- Bobzin, Hartmut (Übers.), *KoranLeseBuch*, Freiburg 2005.
- , „The ‚Seal of the Prophets‘. Towards an Understanding of Muḥammad's Prophethood“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qur'an in Context*.
- Boullata, Issa J., „Poetry Citation as Interpretive Illustration in Qur'an Exegesis: *Masā'il Nāfi' Ibn al-Azraq*“, in Donald P. Little und Wael Hallaq (Hg.), *Islamic Studies Presented to Charles Adams*, Leiden 1990, 27–40; Nachdruck in Rippin (Hg.), *Formative Interpretation* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- Boyarin, Daniel, Rezension von David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Cambridge 1991), *AJS Review* 20 (1995), 123–138.
- , *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington / Indianapolis 1990.
- Brockopp, Jonathan E., *Early Mālikī Law: Ibn 'Abd al-Ḥakam and his Major Compendium of Jurisprudence*, Leiden 2000.
- Bulliet, Richard W., *Islam. The View from the Edge*, New York 1994.
- Bürgel, Johann Christoph, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991.
- Burton, John, „Law and exegesis. The penalty for adultery in Islam“, in: Hawting / Shareef (Hg.), *Approaches*, 269–284.
- , *The Collection of the Qur'an*, Cambridge 1977.
- , *An Introduction to the Hadith*, Edinburgh 1994.
- Busse, Heribert, „Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension“, *JSAI* 14 (1991), 1–40; Reprint in Uri Rubin (Hg.), *The Life of Muḥammad*, Aldershot 1998 (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- Byrskog, Samuel, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen 2000.
- 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 / Shareef (Hg.), *Approaches*, 101–140.
- , „From Midrash to Scripture: The Sacrifice of Abraham in Early Islamic Tradition“, *Le Muséon* 101 (1988), 375–402; Nachdruck in Rippin (Hg.), *Formative Interpretation* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , *Studies in Early Muslim Jurisprudence*, Oxford 1993.

- Causse, M., „The Theology of Separation and the Theology of Community: A Study of the Prophetic Career of Moses according to the Qur'an“, in: Rippin (Hg.), *Style and Content*, 37–60; frz. Originalversion: „Théologie de rupture et théologie de la communauté; études sur la vocation prophétique de Moïse d'après le Coran“, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 44 (1964), 60–82.
- Childs, Brevard, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- , „Biblische Theologie und christlicher Kanon“, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3, 13–27.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma. A source-critical study*, Cambridge 1981.
- Crone, Patricia Crone / Cook, Michael, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.
- , „Two legal problems bearing on the early history of the Qur'an“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 18 (1994), 1–37; Nachdruck in: Hallaq (Hg.), *Islamic Law* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004.
- Dagorn, René, *La Geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabes*, Paris 1981.
- Dayeh, Islam, „*Al-Ḥawāmīm*: Intertextuality and Coherence in Meccan Surahs“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qur'an in Context*.
- De Blois, François, „Islam in its Arabian Context“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qur'an in Context*.
- Dohmen, Christoph / Oeming, Manfred, *Biblischer Kanon warum und wozu?*, Freiburg 1992.
- Dohmen, Christoph / Stemberger, Günter, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Köln 1996.
- Donner, Fred, *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*, Princeton 1998.
- Dutton, Yasin, *The Origins of Islamic Law. The Qur'an, the Muwaṭṭa' and Madinan 'Amal*, Richmond 1999.
- Ess, Josef van: s. van Ess
- Ettinghausen, Richard, *Antiheidnische Polemik im Koran*, Diss. Frankfurt 1934.
- Firestone, Reuven, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany 1990.
- , „Abraham's Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the Pre-Islamic and Early Islamic Periods“, *Le Muséon* 104 (1991), 359–387.
- , „Abraham's Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition“, *Studia Islamica* 76 (1992), 5–24.
- Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- , „Inner-Biblical Exegesis: Types and Strategies of Interpretation in Ancient Israel“, in: ders., *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1989, 3–18.
- , „Inner-Biblical Exegesis“, in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 1996, 33–48.
- Foss, Clive, „An Unorthodox View of the Rise of Islam“, *Journal of Roman Archaeology* 18 (2005), 771–774.
- Frege, Gottlob, „Über Sinn und Bedeutung“, in: ders., *Funktion, Begriff, Bedeutung*, hg. von Günther Patzig, Göttingen 1994, 40–65.

- Gamble, Harry Y., *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*, Philadelphia 1985.
- Gibb, Hamilton A. R., „Pre-Islamic Monotheism in Arabia“, *Harvard Theological Review* 55 (1962), 269–280; Nachdruck in: Peters (Hg.), *Arabs* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- Gilliot, Claude, „Portrait ‚mythique‘ d’Ibn ‘Abbās“, *Arabica* 32 (1985), 127–184.
- , „The Beginnings of Qur’ānic Exegesis“, in: Rippin (Hg.), *Formative Interpretation*, 1–27; frz. Originalversion: „Les débuts de l’exégèse coranique“, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 58 (1990), 82–100.
- , *Exégèse, langue, et théologie en islam. L’exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*, Paris 1990.
- , „Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit“, *Journal Asiatique* 1–2 (1991), 39–92.
- , „Le commentaire coranique de Hūd b. Muḥakkam/Muḥkim“, *Arabica* 44 (1997), 179–227.
- Görke, Andreas, und Gregor Schoeler, *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ‘Urwa ibn az-Zubair*, Princeton (im Druck bei Darwin Press).
- Goitein, S. D., „The Birth-Hour of Muslim Law? An Essay in Exegesis“, *Muslim World* 50 (1960), 23–29; Nachdruck in Hallaq (Hg.), *Islamic Law* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966.
- Goldberg, Arnold, „Die Schrift der rabbinischen Schriftausleger“, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 15 (1987), 1–15.
- Goldfeld, Isaiah, *Qur’ānic Commentary in the Eastern Islamic Tradition of the First Four Centuries of the Hijra: An Annotated Edition of the Preface of al-Tha‘labī’s ‘Kitāb al-Kaṣf wa’l-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān‘*, Akko 1984.
- Goldziher, Ignaz, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920 (Nachdruck Leiden 1952).
- , „Kämpfe um die Stellung des Ḥadīṭ im Islam“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61 (1907), 860–872.
- Goosens, Eduard, „Ursprung und Bedeutung der Koranischen Siglen“, in: Paret (Hg.), *Der Koran*, 336–373.
- Graham, William A., „The Earliest Meaning of Qur’ān“, *Welt des Islam* 23–24 (1984), 361–377.
- , *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge 1987.
- Halbertal, Moshe, *People of the Book. Canon, Meaning, and Authority*, Cambridge (Massachusetts) / London 1997.
- Hallaq, Wael B. (Hg.), *The Formation of Islamic Law*, Aldershot 2004.
- Hamdan, Omar, *Die Koranlesung des Ḥasan al-Baṣrī (110/728): ein Beitrag zur Geschichte des Korantextes*, Diss. Univ. Tübingen 1995.
- Harnack, Adolf von, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament V: Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche*, Leipzig 1912.
- Harris, Jay M., „From Inner-Biblical Interpretation to Early Rabbinic Exegesis“, in: Magne Sæbbø (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation, Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen 1996, 256–269.

- Hawting, Gerald R., „The Significance of the Slogan *Lā Hukmā Illā Lillāh* and the References to the *Ḥudūd* in the Traditions about the *Fitna* and the Murder of ‘Uthmān“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41/3 (1978), 453–463.
- , „The Role of Qur’ān and Ḥadīth in the Legal Controversy about the Rights of a Divorced Woman during Her ‚Waiting Period‘ (‘idda)“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 52 (1989), 432–445.
- , *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, New York 1999.
- , und Abdul-Kader A. Shareef (Hg.), *Approaches to the Qur’ān*, London 1993.
- Heath, Peter, „Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches“, *Arabica* 36 (1989), 173–210.
- Heidemann, Stefan, „The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qur’an in Context*.
- Hinds, Martin, „Kūfan Political Alignments and Their Background in the Mid-Seventh Century A. D.“, *International Journal of Middle East Studies* 2 (1971), 346–367; Nachdruck in: Hinds, *Studies*, 1–28.
- , „The Murder of the Caliph ‘Uthmān“, *International Journal of Middle East Studies* 3 (1972), 450–469; Nachdruck in Hinds, *Studies*, 29–55.
- , „The Ṣiffin Arbitration Agreement“, *Journal of Semitic Studies* 17 (1972), 93–113; Nachdruck in Hinds, *Studies*, 56–96.
- , *Studies in Early Islamic History*, Princeton 1996.
- Hirschberg, Johannes W., *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Islams*, Krakau 1939.
- Horst, Heribert, „Zur Überlieferung im Korankommentar at-Ṭabarīs“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 103 (1953), 290–307.
- Hoyland, Robert G., *Seeing Islam As Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*, Baroda 1938.
- Johns, Jeremy, „Archaeology and the History of Early Islam: The First Seventy Years“, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46 (2003), 411–436.
- Juynboll, Gauthier H. A., „Some *isnād*-Analytical Methods Illustrated on the Basis of Several Woman-Demeaning Sayings from ḥadīṭ-Literature“, *al-Qaṭara* 10/2 (1989), 343–383; Nachdruck mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung in Juynboll, *Studies*.
- , „Early Islamic Society as Reflected in its Use of *isnāds*“, *Le Muséon* 107/1–2 (1994), 151–194; Nachdruck mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung in Juynboll, *Studies*.
- , *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth*, Aldershot 1996.
- Kenan, Ayar, *Die Rolle der Koranleser in der frühislamischen Geschichte*, Diss. Erlangen-Nürnberg 1997.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London / New York 1986.
- Kister, „Maqām Ibrāhīm“, in: *EP<sup>2</sup>*, Bd. 6, 104b.
- Klauk, Hans-Josef, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- Kratz, Reinhard G., *Die Propheten Israels*, München 2003.
- Kugel, James L., „Two Introductions to Midrash“, in: Geoffrey H. Hartman und Sanford Budick (Hg.), *Midrash and Literature*, New Haven 1986, 77–104.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

- Leemhuis, Fred, „Origins and Early Development of the *tafsir* Tradition“, in: Rippin (Hg.), *Approaches*, 13–20.
- Leipoldt, Johannes / Morenz, Siegfried, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953.
- Leuenerberger, Martin, „Fortschreibung“, in: Michaela Bauks, Klaus Koenen und Stefan Alkier (Hg.), *Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet*, <http://www.bibilex.de>.
- Lings, Martin, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London 1976.
- Lord, A. B., *The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.) 1960.
- Lüling, Günter, *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, 2. Aufl., Erlangen 1993.
- Luxenberg, Christoph, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000.
- , „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: Ohlig / Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 124–147.
- Madelung, Wilferd, „The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran“, in: J. M. Barral (Hg.), *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, Bd. 1.1, Leiden 1974, 504–525; Nachdruck in Wilferd Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London 1985 (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- Madigan, Daniel, „Reflections on Some Current Directions in Qur’anic Studies“, *Muslim World* 85 (1995), 345–362.
- , *The Qur’ān’s Self-Image. Writing and Authority in Islam’s Scripture*, Princeton 2001.
- Marshall, David, *God, Muhammad and the Unbelievers. A Qur’anic Study*, Richmond 1999.
- Massignon, Louis, *Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’islam*, Paris 1929.
- McAuliffe, Jane Dammen, Barry D. Walfish und Joseph W. Goering (Hg.), *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford 2003.
- McDonald, Lee M. / Sanders, James A., „Introduction“, in: dies. (Hg.), *The Canon Debate*, Peabody (Massachusetts) 2004, 3–20.
- Melchert, Christopher, „Ibn Mujāhid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings“, *Studia Islamica* 87 (2000), 5–22.
- Mir, Mustansir, „The *sūra* as a unity: A twentieth century development in Qur’ān exegesis“, in: Hawting / Shareef (Hg.), *Approaches*, 211–224.
- Motzki, Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991.
- , (Hg.), *The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources*, Leiden 2000.
- , „The Collection of the Qur’ān. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments“, *Der Islam* 78 (2001), 1–34.
- Moubarac, Youakim, *Abraham dans le Coran. L’histoire d’Abraham dans le Coran et la naissance de l’Islam*, Paris 1958.
- Müller, Gottfried, „Die Barmherzigkeit Gottes. Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols“, *Welt des Islam* 28 (1988), 334–362.
- Muranyi, Miklos, „Neue Materialien zur *Tafsir*-Forschung in der Moscheebibliothek von Qairawān“, in: Wild (Hg.), *Qur’ān as Text*, 225–255.

- Nagel, Tilman, *Die Qiṣaṣ al-anbiyā’ – ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Diss. Bonn 1967.
- , *Geschichte der islamischen Theologie*, München 1994.
- , *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.
- , „Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis – der Koran und die Anfänge des Ḥadīth“, *Arabica* 47 (2000), 329–365.
- , „Der erste Muslim. Abraham in Mekka“, in: Reinhard G. Kratz / Tilman Nagel (Hg.), „Abraham unser Vater“. *Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen 2003, 133–149.
- Neuwirth, Angelika / Neuwirth, Karl, „*Sūrat al-Fātiḥa* – ‚Eröffnung des Text-Corpus Koran oder ‚Introitus der Gebetsliturgie‘?“, in: Walter Gross u. a. (Hg.), *Text, Methode und Grammatik: Wolfgang Richter zum 65. Geburtstag*, Sankt Ottilien 1991, 321–357.
- , „Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit“, in: Udo Tworuschka (Hg.), *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, Köln 1991, 3–39.
- , „Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus“, in: Wild (Hg.), *Qur’ān as Text*, 67–105.
- , „Die *Masā’il Nāfi’ b. al-Azraq* – Element des ‚Portrait mythique d’Ibn ‘Abbās’ oder ein Stück realer Literatur? Rückschlüsse aus einer bisher unbeachteten Handschrift“, *Zeitschrift für arabische Linguistik* 25 (1993), 233–250.
- , „Referentiality and Textuality in *Sūrat al-Ḥijr*. Some Observations on the Qur’anic ‚Canonical Process’ and the Emergence of a Community“, in: Issa J. Boullata (Hg.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’ān*, London 2000, 143–172.
- , „Qur’ān, Crisis and Memory“, in: Neuwirth, Angelika / Pflitsch, Andreas (Hg.), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut 2001, 113–152.
- , „Erzählen als Kanonischer Prozeß. Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte“, in: Rainer Brunner u. a. (Hg.), *Islamstudien ohne Ende – Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2002, 323–344.
- , „From the Sacred Mosque to the Remote Temple. *Sūrat al-Isrā’* between Text and Commentary“, in: McAuliffe u. a. (Hg.), *Reverence*, 376–407.
- , „Meccan Texts—Medinan Additions? Politics and the Re-Reading of Liturgical Communications“, in: R. Arnzen / J. Thielmann (Hg.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science*, Leuven 2004, 71–93.
- , Nicolai Sinai und Michael Marx (Hg.), *The Qur’an in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur’anic Milieu*, Leiden 2009 (im Druck).
- Nevo, Yehuda D., und Judith Koren, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State*, Amherst (New York) 2003.
- Newby, Gordon D., „The Drowned Son: Midrash and Midrash Making in the Qur’ān and *Tafsir*“, in: William M. Brinner / Stephen D. Ricks (Hg.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, Atlanta 1986, 19–32.
- Nickel, Gordon, *The Theme of ‚Tampering with Earlier Scriptures’ in Early Commentaries on the Qur’ān*, Diss. University of Calgary.
- Noth, Albrecht, „Früher Islam“, in: Albrecht Noth und Ulrich Haarmann (Hg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 1987, 11–57.

- Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique. Nouvel essai sur le lexique des mystiques musulmans*, Beirut 1970.
- Ohlig, Karl-Heinz, und Gerd-R. Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005.
- Paret, Rudi, „Ibrāhīm“, *EL*<sup>2</sup>, Bd. 3, 980a f.  
—, *Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart 1957.  
— (Hg.), *Der Koran*, Darmstadt 1975.  
—, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart u. a. <sup>2</sup>1977.
- Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, hg. v. Adam Parry, Oxford, 1971.
- Pedersen, Johannes, „The Islamic Preacher, wāʿīz, mudhakkir, qāṣṣ“, in: S. Lowinger / J. Somogyi (Hg.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Bd. 1, Budapest 1948, 226–251.  
—, „The Criticism of the Islamic Preacher“, *Die Welt des Islam*, neue Serie 2 (1953), 215–231.
- Pellat, Charles, *Le milieu basrien et la formation de Ḡāḥīz*, Paris 1953.  
—, „Qāṣṣ“, in: *EL*<sup>2</sup>, Bd. 4, 733b ff.
- Peters, F. E. (Hg.), *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, New York 1968.  
— (Hg.), *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, Aldershot 1999.
- Popp, Volker, „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, in: Ohlig / Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 16–123.
- Puin, Gerd-Rüdiger, „Observations on Early Qurʾan Manuscripts in Ṣanʿā“, in: Wild (Hg.), *Qurʾān as Text*, 107–111.  
—, „Leuke Kome / Layka, die Arser / Aṣḥāb al-Rass und andere vorislamische Namen in Koran: Ein Weg aus dem ‚Dickicht‘?“, in: Karl-Heinz Ohlig, Gerd-R. Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005, 317–340.
- al-Qāḍī, Waddād, „The Impact of the Qurʾān on the Epistolography of ʿAbd al-Ḥamīd“, in: Hawting / Shareef (Hg.), *Approaches*, 285–313.
- Radtke, Andreas, *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte. Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens*, Wiesbaden 2003.
- Rahman, Fazlur, „Pre-Foundations of the Muslim Community in Mecca“, *Studia Islamica* 43 (1976), 5–24; Nachdruck in: Peters (Hg.), *Arabs* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- Reynolds, Gabriel S., „Reading the Qurʾān as Homily: The Case of Sarah’s Laughter“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qurʾān in Context*.
- Rippin, Andrew, „The Exegetical Genre *Asbāb al-Nuzūl*: a Bibliographical and Terminological Survey“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985), 1–15; Nachdruck in: Rippin, *Interpretative Tradition* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).

- , „Al-Zarkashī and al-Suyūṭī on the ‚Occasion of Revelation‘ Material“, in: *Islamic Culture* 59 (1985), 243–258; Nachdruck in: Rippin, *Interpretative Tradition* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , „Literary Analysis of Qurʾān, Tafsīr and Sīra: the Methodologies of John Wansbrough“, in: Martin, R. C. (Hg.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson 1985, 151–163, 227–232; Nachdruck in: Rippin, *Interpretative Tradition* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , „Tafsīr“, in: Mircea Eliade (Hg.), *The Encyclopaedia of Religion*, Bd. 14, New York 1987, 236–244; Nachdruck in: Rippin, *Interpretative Tradition* (zitiert nach der Seitenzählung des Nachdrucks).
- (Hg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Oxford 1988.
- , „Lexicographical Texts and the Qurʾān“, in: Rippin (Hg.), *Approaches*, 158–174; Nachdruck in Rippin, *Interpretative Tradition* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , „The Function of *asbāb al-nuzūl* in Qurʾānic Exegesis“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 51 (1988), 1–20; Nachdruck in Rippin, *Interpretative Tradition* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , „Reading the Qurʾān with Richard Bell“, *Journal of the American Oriental Society* 112 (1992), 639–647; Nachdruck in: Rippin, *Interpretative Tradition* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , „Tafsīr Ibn ʿAbbās and Criteria for Dating Early tafsīr Texts“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XIX (1994), 38–83; Nachdruck in: Rippin, *Interpretative Tradition*, (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- (Hg.), *The Qurʾān: Formative Interpretation*, Aldershot 1999.
- (Hg.), *The Qurʾān: Style and Content*, Aldershot 2001.
- , *The Qurʾān and its Interpretative Tradition*, Aldershot 2001.
- Ritter, Helmut, „Studien zur islamischen Frömmigkeit I: Ḥasan al-Baṣrī“, *Der Islam* 21 (1933), 1–83.
- Rivlin, Josef, *Gesetz im Koran*, Jerusalem 1934.
- Rubin, Uri, „Al-Ṣamad and the High God: An Interpretation of sūra CXII“, *Der Islam* 61 (1984), 197–217.
- , „The Kaʿba. Aspects of its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7 (1986), 97–131; Nachdruck in: Peters (Hg.), *Arabs* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , „Ḥanīfiyya and Kaʿba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *Dīn Ibrāhīm*“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 85–112; Nachdruck in: Peters (Hg.), *Arabs* (mit Seitenzahlen der Erstveröffentlichung).
- , *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*, Princeton 1995.
- , *Between Bible and Qurʾān. The Children of Israel and the Islamic Self-Image*, Princeton 1999.
- Saleh, Walid, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. The Qurʾān Commentary of al-Thaʿlabī (d. 427 / 1035)*, Leiden 2004.
- , „The Etymological Fallacy and Qurʾānic Studies: Muhammad, Paradise, and Late Antiquity“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qurʾān in Context*.
- Sanders, James A., *Torah and Canon*, Philadelphia 1972.
- , *Canon and Community*, Philadelphia 1984.

- Sayed, Redwan, *Die Revolte des Ibn al-Aš'at und die Koranleser: ein Beitrag zur Religions- und Sozialgeschichte der frühen Umayyadenzeit*, Freiburg 1977.
- Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- , *Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- Schimmel, Annemarie, „Die Schriftarten und ihr kalligraphischer Gebrauch“, in: Wolfdieter Fischer (Hg.), *Grundriss der arabischen Philologie*, Bd. 1: *Sprachwissenschaft*, 198–209.
- Schmid, Konrad, „Innerbiblische Schriftauslegung: Aspekte der Forschungsgeschichte“, in: Reinhard G. Kratz, Thomas Krüger und Konrad Schmid (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin 2000, 1–22.
- Schmid, Nora Katharina, „Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qur'an in Context*.
- Schnelle, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, 4. Aufl., Göttingen 2002.
- Schoeler, Gregor, „Die Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im frühen Islam“, *Der Islam* 62 (1985), 201–230.
- , „Weiteres zur Frage der schriftlichen oder mündlichen Überlieferung der Wissenschaften im Islam“, *Der Islam* 66 (1989), 38–67.
- Schöllner, Marco, *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sira-Überlieferung zu Muhammads Konflikt mit den Juden*, Wiesbaden 1998.
- , „Sira and Tafsir: Muhammad al-Kalbī on the Jews of Medina“, in: Motzki (Hg.), *Biography*, 18–48.
- Schwarz, Michael, „The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī“, *Oriens* 20 (1967), 15–30.
- Sinai, Nicolai, *Menschliche oder göttliche Weisheit? Zum Gegensatz von philosophischem und religiösem Lebensideal bei al-Ghazali und Yehuda ha-Levi*, Würzburg 2003.
- , „Qur'anic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization“, in: Wild, Stefan (Hg.), *Self-Referentiality in the Qur'an*, Wiesbaden 2006, 103–134.
- , „The Qur'an as Process“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qur'an in Context*.
- Snouck Hurgronje, Christiaan, *Het Mekkaansche Feest*, in: ders., *Verspreide Geschriften*, Bd. 1, Bonn / Leipzig, 1923, 1–124.
- , „La légende qorânique d'Abraham et la politique religieuse du prophète Moh'ammed“, *Revue Africaine* 95 (1951), 273–288.
- Stausberg, Michael, *Zarathustra und seine Religion*, München 2005.
- Stauth, Georg, *Die Überlieferung des Korankommentars Muğāhid b. Ġabrs. Zur Frage der Rekonstruktion der in den Sammelwerken des 3. Jh. d. H. benutzten frühislamischen Quellenwerke*, Diss. Giessen 1969.
- Stemberger, Günter, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992.
- Stern, David, „Midrash and Indeterminacy“, *Critical Inquiry* 15/1 (1988), 132–161.
- , „On Canonization in Rabbinic Judaism“, in: Margalit Finkelberg / Guy G. Stroumsa (Hg.), *Homer, the Bible, and beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden 2003, 227–252.
- Suermann, Harald, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt (Main) 1985.

- Sundberg Jr., A. C., „Toward a Revised History of the New Testament Canon“, *Studia evangelica IV. Texte und Untersuchungen* 89, Berlin 1964, 452–461.
- Tottoli, Roberto, „Origin and Use of the Term *Isrā'īlyyāt* in Muslim Literature“, *Arabica* 46 (1999), 193–210.
- Towner, W. S., „Hermeneutical Systems of Hillel and the Tannaim: A Fresh Look“, *Hebrew Union College Annual* 53 (1983), 101–135.
- Ulrich, Eugene, „The Notion and Definition of Canon“, in: Lee Martin McDonald und James A. Sanders (Hg.), *The Canon Debate*, Peabody (Massachusetts) 2004, 21–35.
- van Ess, Josef, *Zwischen Ḥadīṭ und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, Berlin u. a. 1975.
- , *Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Ḥiğra*, Beirut 1977.
- Vermes, Geza, „Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis“, in: Peter R. Ackroyd (Hg.), *The Cambridge History of the Bible*, Bd. 1: *From the Beginnings to Jerome*, London 1970, 199–231.
- Versteegh, C. H. M., „Grammar and Exegesis. The origins of Kufan Grammar and the *Tafsir Muqātil*“, *Der Islam* 67 (1990), 206–242.
- , *Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993.
- Wagner, Ewald, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Bd. 1: *Die altarabische Dichtung*, Darmstadt 1987.
- Wansbrough, John, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.
- Watt, W. Montgomery, „The Dating of the Qur'an: A Review of Richard Bell's Theories“, *Journal of the Royal Asiatic Society* (April 1957), 46–56.
- , „Ḥanīf“, *ET*, Bd. 3, 165a ff.
- , *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968.
- , *Bell's Introduction to the Qur'an. Completely revised and enlarged*, Edinburgh 1970.
- Welch, Alford T., „Kur'an“, *ET*, Bd. 5, 400a ff.
- , „Sūra“, *ET*, Bd. 9, 885b ff.
- , „Muhammad's Understanding of Himself: the Koranic Data“, in: Richard G. Hovannisian / Speros Vryonis (Hg.), *Islam's Understanding of Itself*, Malibu 1983, 15–52.
- Wheeler, Brannon, *Applying the Canon in Islam: The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Ḥanafī Scholarship*, New York 1996.
- Wild, Stefan (Hg.), *The Qur'an as Text*, Leiden 1996.
- , „The Self-Referentiality of the Qur'an: Sura 3:7 as an Exegetical Challenge“, in: McAuliffe u. a. (Hg.), *Reverence*, 422–436.
- , „Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis“, in: Neuwirth / Sinai / Marx (Hg.), *The Qur'an in Context*.
- Wright, W., *A Grammar of the Arabic Language. Third edition revised by W. Robertson Smith and M. J. de Goeje*, 2 Bde., Leiden 1896 (Nachdruck in einem Band Beirut 1996).

- Zimmerli, Walther, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 13/1-2), 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1979.  
 Zunz, Leopold, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 1832; Nachdruck Hildesheim 1966.

## Register der behandelten Koranstellen

Das Register verzeichnet jeweils Sure und Vers der diskutierten Koranstellen; bei Anmerkungen zu Aufbau oder Thema einer ganzen Sure entfällt die Versangabe. Sofern nicht die angegebene Koranstelle selbst, sondern ihre Ausdeutung in der frühen Exegese behandelt wird, steht hinter der Stellenangabe in Klammern ein Sigel, welches das betreffende Kommentarwerke bezeichnet (vgl. die Bibliographie); falls die betreffende Deutung keinem der mit Siglen belegten Werke entnommen ist, steht nur die Abkürzung „R“ für „Rezeption“.

		2:17	176 (Muğ.), 190 (Muq.), 211 (Muq.)
1	258 Anm. 4		
1:2	199 (Ṭab.)	2:19	176 (Muğ., Sufy.)
1:3	192 (Muq.)		
1:7	190 (Muq.), 200 (Ṭab.)	2:21 2:21 ff. 2:22	176 (Sufy.) 113 Anm. 63 176 (Sufy.)
2	67, 78 Anm. 9, 82, 86, 90-92, 98, 110, 112 Anm. 56, 113- 114, 130, 137- 138, 141, 144, 158, 245, 257	2:23 2:24 2:25	176 (Muğ.) 176 (Sufy.) 176 (Muğ., Sufy.), 176 Anm. 61 (‘Abdarr.), 184 (Ṭab.), 195 (Tab.), 206 (Muğ.), 213 (R), 225 Anm. 21 (Muq.)
2:1-5	250-252 (Muq.)		
2:2	258		
2:3	199 (Muq.), 209 (Muq.), 251 (Muq.)	2:26	176 (Muğ.)
2:4	186 (Muq.), 200 (Muq.)	2:27 2:28	193 (Muq.) 176 (Sufy.)
2:4.5	251 (Muq.)	2:30	79, 90-91, 154, 176 (Muğ., Sufy.), 189
2:7	176 (Sufy.)		
2:14	176 (Muğ.)		
2:15	176 (Muğ.), 205 (Muq.)		(Sufy.), 236- 238 (Muq.), 254 (Muq.)
2:16	176 Anm. 61 (‘Abdarr.)	2: 30 ff. 2:30-33 2:30-39	153 79, 96 79

2:31	176 (Muğ.), 191 Anm. 49 (Ṭab.), 206 (Ṭab., Muğ.)	2:125	110 Anm. 47, 136, 138, 141– 142, 144, 153, 274 Anm. 53 (b. Wahb)
2:32	112 Anm. 53		
2:33	91, 196 (Hūd), 202 f. (Muq.)	2:126	136–137, 142– 143, 153
2:34–36	96	2:127	111, 136 Anm. 24, 138 Anm. 27
2:36	176 (Muğ., Sufy.)		
2:37	204 (Muq.)	2:127–129	138
2:40	176 (Sufy.)	2:128	142
2:41	176 (Muğ.), 201 (Muğ.)	2:130	234 (Muq.)
		2:134	139
2:45	176 (Sufy.)	2:138	194 (Muğ.)
2:51	91	2:141	201 (Muğ.)
2:54	91, 198 (Ṭab.)	2:142	213 (R)
2:55	287 (R, Muq.)	2:143	197 (Muğ.)
2:57	91	2:144	181 (Tanw.)
2:58.59	91	2:146	193 (Muğ.)
2:60	91	2:149	181 (Tanw.)
2:65	91, 212 (Muğ.)	2:158	109 Anm. 43
2:76	271 f. Anm. 45 (Muğ.)	2:159	184 (Muğ.)
		2:161 ff.	113 Anm. 63
2:83	211 (Muq.)	2:163	198 (R)
2:92	91	2:165	193 (Ṭab.)
2:93	91, 202 (Ṭab.)	2:173	184 (Muğ.)
2:97	154	2:175	191 (Ṭab.), 191 f. (Ṭab.)
2:116	207 (Muğ., Ṭab.)	2:178	196 (Muğ.)
		2:180	191 (Muq.)
2:122	196 (Muğ.)	2:180–182	47 Anm. 90
2:124	136, 137 Anm. 26, 138, 140, 141 Anm. 34, 142, 143	2:184	183 Anm. 20 (Muğ.)
		2:187	183 Anm. 20 (Muğ.), 189 (Muq.), 199– 200 (Ṭab.), 204 (Muq., Ṭab.), 206 (Ṭab.), 213 (R), 247 Anm. 59 (Ṭab.)
2:124 ff.	110 Anm. 47, 112, 130, 137 Anm. 25 u. 26, 138 Anm. 27, 139, 141, 142 Anm. 37, 143, 144 Anm. 42		
2:124–129	97, 135–144	2:191	197 (Muğ.)

2:193	183 Anm. 20 (Muğ.)	3:7	251 (Muq.)
2:196	49 (R), 176 Anm. 61 (Sufy.), 183 Anm. 20 (Muğ.)	3:52	143 Anm. 40
		3:68	139
		3:77	189 (Muq.), 201 (Hūd)
2:210	220 (Muq.), 230 (Muq.)	3:96	110 Anm. 47
2:217	183 Anm. 20 (Muğ.), 192 (Muq.)	3:118	191 Anm. 49 (Muq.)
		3:191	112 Anm. 53
2:219	8 Anm. 24	4:7–12	47 Anm. 90
2:221	219 (Muq.)	4:13	203 (Muq.)
2:221–242	47 Anm. 90	4:13.14	260
2:222	183 Anm. 20 (Muğ.)	4:15–25	47 Anm. 90
		4:20	192 (Muq.)
2:226.227	48 (R)	4:32–35	47 Anm. 90
2:228	183 Anm. 20 (Muğ.)	4:42	284 (Ṭab.)
2:233	183 Anm. 20 (Muğ.)	4:43	8 Anm. 24
		4:58	218 f. Anm. 5 (R)
2:236	37 (R)	4:59	194 (b. Wahb)
2:241	37 (R)	4:101	38 (R)
2:243	239 (Muq.), 239 Anm. 44 (Ṭab.), 244 (Muğ.)	4:123	45 f. Anm. 80 (R)
		4:136	258
2:246	189 (Muq.), 271 f. Anm. 45 (Ṭab.)	4:140	250–251 (Muq.)
		4:153	91
		4:176	47 Anm. 90
2:258	236 Anm. 40 (R)	5:5	47 Anm. 90
2:260	236 Anm. 40 (R)	5:6	38 (R)
2:281	192 Anm. 59 (Muq.), 209 (Muq.)	5:60	91
		5:67	209 (Muq.)
2:282	37 (R), 41 (R)	5:75	204 (Muq.)
		5:90.91	8 Anm. 24
3	257	5:105.106	47 Anm. 90
3:1–8	251 (Muq.)	6	66 Anm. 21, 97, 106, 113–114, 128–129
3:2	193 (Muq.), 197 (Muq.)	6:31	229 Anm. 27 (Muq.), 235 Anm. 39 (Muq.)
3:4	209 (Muq.)		

6:74	129	7:153	91
6:74 ff.	128–129	7:155–157	90 Anm. 40
6:74–83	97	7:160–166	91
6:75–79	129	7:171	213 (R)
6:84	111	7:180	195 (Muq.)
6:86	111	7:188	33 f. Anm. 31
6:92	258		
6:122	211 (Muq.)	8	42–43 (R), 159–
6:158	230 (Muq.)		160, 266 ( <i>Sīra</i> )
		8:7	194 (Tab.)
7	66 Anm. 20, 67,	8:9	245 (Muq.)
	82, 86–91, 92	8:11	195 (Muq.), 266
	Anm. 42, 102		( <i>Sīra</i> ), 271 f.
	Anm. 22		Anm. 45 (Tab.)
7:1	251 (Muq.)	8:17	159
7:10	88	8:19	266 ( <i>Sīra</i> )
7:10–24	96	8:29	159
7:17	88	8:41	37 (R), 159
7:20–25	78–79	8:49	245 (Muq.)
7:22	82		
7:23	82, 88, 90 Anm.	9:70	102 Anm. 22
	40	9:36	210 (Muğ.)
7:24	82	9:108	274 Anm. 53 (b.
7:27	88, 90		Wahb)
7:29 ff.	108 Anm. 33	9:114	97 Anm. 2, 143
7:31 ff.	108		
7:57	194 (Muğ.), 198	10	66 Anm. 20, 258
	(Muğ.), 213 (R)	10:53	251 (Muq.)
7:59 ff.	102 Anm. 22	10:62	222 (Muq.), 225
7:65	206 (Muq.)		(Muq.), 228
7:67.68	204 (Muq.)		(Muq.), 235 –
7:73	184 (Muq.)		236 (Muq.)
7:77	200 (Muq.)	10:75–93	84 Anm. 31
7:85	102 Anm. 22	10:78	131 Anm. 19
7:103–159	84 Anm. 31, 102		
	Anm. 22	11	66 Anm. 20, 98,
7:143	89 Anm. 39, 90		101, 105–106,
	Anm. 40, 287		106, 112, 114,
	(R)		117, 126, 126 f.
7:145–147	90 Anm. 40		Anm. 12, 127–
7:148–154	89		128
7:149	90 Anm. 40	11:1	251 (Muq.)
7:152.153	90 Anm. 40		

11:18	288 Anm. 19	13:13	248 (Muq.), 250
	(Muq.)		(Muq.), 287 (R),
11:25–99	102 Anm. 22		288 (Muq.)
11:40–48	143 Anm. 39	13:14	195 (‘Abdarr.)
11:43	204 (Muq.)	13:27	214 (R)
11:46	143 Anm. 39	13:43	200 (b. Wahb)
11:69 ff.	141 Anm. 36		
11:69–76	126–128	14	66 Anm. 20, 97,
11:69–83	97		106–114, 130,
11:70	127		132, 134, 136–
11:71	112, 127, 128,		137, 139, 141–
	141 Anm. 36		143
11:72	128, 263 (R)	14:1 ff.	227 (Muq.)
11:73	110, 112, 128,	14:1–3	217 f. (Muq.)
	130	14:6	134
11:74	126	14:8	134
11:74.75	126 f. Anm. 12	14:10	131, 135
11:76	143 Anm. 39	14:13	203 (Muq.)
11:84	102 Anm. 22	14:25 ff.	137 Anm. 26
11:95	102 Anm. 22	14:28	134
11:105	52 (R)	14:31	132, 134
11:110	191 (Muq.)	14:32–34	134
11:119	88 Anm. 37	14:35	131 f. Anm. 22,
			133, 137, 142,
12	66 Anm. 20, 85		153
	Anm. 32, 258	14:35 ff.	137, 143, 153
12:6	181 (Tanw.),	14:35–41	97, 129–135,
	181 Anm. 8		153
	(Tanw.), 192,	14:36	137, 139, 142
	(Tanw.)	14:37	130, 131 f.
12:24	205 (Muq.)		Anm. 22, 132–
12:56	180 (Tanw.)		133, 136, 137–
12:57	181 f. (Muq.),		138, 142, 153
	181 (Tanw.)	14:39	112 Anm. 53
12:62	204 (Muq.)	14:40	131 f. Anm. 22,
12:67	183 Anm. 18		133, 136
	(Muq.)	14:41	131 f. Anm. 22,
12:91	211 (Muq.)		143
12:101	285	14:48	196 (Sufy.)
13	66 Anm. 20,	15	62 f. Anm. 8, 66
	258		Anm. 20, 67, 78,
13:1	251 (Muq.)		86–88, 95, 97,

	101-102, 104, 106, 114, 117, 121-125, 126 f. Anm. 12, 127- 128, 258	16:120-123 16:123	106 204 (Muq.)
15:26.27	78	17	62 f. Anm. 8, 78 Anm. 9, 86-87
15:26-42	86	17:1	112 Anm. 53, 247 Anm. 58
15:26-43	96	17:3	104
15:26-48	78	17:4.5	271 f. Anm. 45 (Ṭab., Muğ.)
15:28	78 Anm. 8, 154		
15:28-48	78	17:45	251 (Muq.)
15:40	87	17:60	189 (Muğ.)
15:42.43	87	17:61-65	78, 87, 95
15:45	87, 122	17:65	87
15:49	87, 123	17:85	288 Anm. 21 (Muq.)
15:49 ff.	141 Anm. 36, 153	17:93	33 f. Anm. 31
15:49-50	121	17:97	284 Anm. 7 (Ṭab.)
15:49-60	120-122		
15:49-77	97		
15:51 ff.	124	18	62 f. Anm. 8, 66 Anm. 21, 78
15:52	121, 214 (R)		Anm. 9
15:53	127		78 Anm. 9
15:54	121 Anm. 10, 123	18:50	
15:54-56	121, 126 f. Anm. 12	19	62 f. Anm. 8, 97-98, 102-106, 114, 123-125, 128-129
15:55.56	121		124
15:56	123, 128, 191 Anm. 49 (Muq.)	19:1-65	123-124
15:64	191 (Muq.)	19:2 ff.	123-124
15:76	191 (Muğ.)	19:4.5	123
15:78	102 Anm. 22	19:7	104, 123
15:87	82 Anm. 24	19:8	123
		19:9	123
16	134	19:16	123
16:31	194 (b. Wahb)	19:19	123
16:67	8 Anm. 24	19:20	104
16:92	182 (Muq.)	19:20.21	124
16:94	198 (Hūd)	19:21	123
16:102	154	19:22	104
16:108	189 (Muq.)	19:27	104, 123
16:112	132-134	19:28	104

19:39	226 (Muq.)	20:77	84-85
19:41	124	20:78	84 Anm. 28
19:41-50	97, 122-124	20:80-82	90 Anm. 40
19:46	123	20:83-97	89
19:47	123, 143	20:86	89, 90 Anm. 40, 211 (Muq.)
19:48	123-124		89
19:49	111, 123-124, 128, 133-134	20:88	90
		20:90	222 (Muq.), 228 (Muq.), 235 (Muq.)
19:50-54	123-124	20:108	88-89
19:54.55	111		78-79, 96
19:56	124	20:115	82
19:57	274 Anm. 53 (b. Wahb)	20:115-123	88 Anm. 36
		20:117	82, 88, 89 Anm. 39, 90 Anm. 40
19:58	104	20:121	88
		20:122	221 Anm. 13 (Muq.), 228 Anm. 25 (Muq.), 234 (Muq.)
20	62 f. Anm. 8, 76, 82, 84 Anm. 28 und 29, 86- 91, 126 f. Anm. 12	20:123	89
		20:124	90
20:5	222 (Muq.), 225 (Muq.)		62 f. Anm. 8, 67, 97-98, 103- 106, 114, 128- 129, 134
20:8	209 (Muq.)		220 Anm. 8 (Ṭab., R)
20:9-98	52 f. (R)	20:126	202 (Muq.)
20:10	83	20:149	203 (Muq.)
20:13-16	83 Anm. 27		128-129 97
20:14	83	21	207 (Muğ.)
20:17-22	76-77, 83		207 (Muğ.)
20:23	76, 78, 83, 89		129
20:25 ff.	83		205 (Muq.)
20:27	52 f. (Muğ., Ṭab.), 276 Anm. 61 (Muğ.)	21:37	129
		21:44	
20:39	84	21:50	
20:40	83, 102 Anm. 22, 203 (Muq.), 229 (Ṭab.), 236 Anm. 40 (Ṭab.)	21:51 ff.	
		21:51-73	
20:49 ff.	83	21:57	
20:52	89	21:60	
20:56	83	21:63.64	
20:56 ff.	76	21:66	
20:72	211 (Muq.)	21:69	

21:72	111, 133–134, 136, 208 (‘Abdarr.)	23:83 23:101	229 Anm. 26 (Muq.) 284 Anm. 7 (Ṭab.)
21:73	132–136		
21:85	111		
21:87	192 (b. Wahb)	24:2	37 (R), 41 (R), 57 (R), 170 (R)
21:98	250 (Muq.)		
21:98–100	251 (Muq.), 252 ( <i>Sīra</i> )	24:2–9 24:4	47 Anm. 90 254
21:99	252 ( <i>Sīra</i> , Muq.)	24:4.5	254–255 (Muq.)
21:101	250 Anm. 64 (Muq.), 251 (Muq.), 271 f. Anm. 45 (Muğ., <i>Sīra</i> )	24:4–10 24:9 24:33	254–256 (Muq.) 170 (Muq.), 255 (Muq.), 286 (Muq.) 48 Anm. 92 (R)
21:101.102	252 ( <i>Sīra</i> )		
21:202	250 Anm. 64 (Muq.)	25	62 f. Anm. 8, 66 Anm. 21
21:103	226 (Muq.), 227 (Muq.), 235 (Muq.)	25:5.6 25:32 25:51	242 ( <i>Sīra</i> ) 60 204 f. (Muq.)
22	98, 113–114, 138 Anm. 27	26	62 f. Anm. 8, 66 Anm. 20, 67, 84 Anm. 28, 97, 99, 101–106, 114, 126 f. Anm. 12, 128
22:23	223 (Muq.), 228 (Muq.)		
22:25	144		
22:26	110 Anm. 47, 138 Anm. 27, 144	26:1	65
22:26 ff.	138 Anm. 27, 144–145	26:14 26:15	83 83, 285 (R)
22:26–29	97, 98	26:19	83
22:27	144	26:32	126 f. Anm. 12
22:27 ff.	153	26:57–59	84
22:28–34	144	26:63	84–85
22:44	102 Anm. 22	26:69–89	97
22:47	157 Anm. 7	26:69 ff. 26:70	128–129 104
23	62 f. Anm. 8	26:86	143
23:82	221 (Muq.), 225 (Muq.), 229 Anm. 26 (Muq.)	26:89 26:105.106 26:109	138 Anm. 28 105 105

26:119	104	28:56	240 f. (Muq.), 244 (Muq.), 247 (Muq.), 250 (Muq.)
26:123 ff.	99 Anm. 14		
26:128	191 Anm. 49 (Muğ.)		
26:141 ff.	99 Anm. 14	28:57	108, 110, 132– 135, 153, 248 (Muq.), 253 (Muq.)
26:160–175	97 Anm. 1		
26:214	251 (Muq.)		
27	62 f. Anm. 8, 66 Anm. 20, 67, 101, 103–04 103	28:78 28:88	212 (Muğ.) 283 (R)
27:17–44	103	29	67, 97, 105–106, 114, 117, 128– 129, 134–135
27:18	276 Anm. 61 (Muq.)		
27:34	193 Anm. 69 (Muq.)	29:8	242 f. (Muq.), 244 (Muq.), 247 (Muq.)
27:48	232 f. Anm. 36 (Muq.)	29:12	244 Anm. 51 (Muq.), 252 Anm. 67 (Muq.)
27:54–58	97 Anm. 1		
27:91	132	29:14–40	102 Anm. 22
28	66 Anm. 20, 84, 134–135, 229 (Ṭab.)	29:16 ff. 29:16–27 29:26	128–129 97 143
28:1–46	84	29:27	111
28:8	52 (Muğ.)	29:28–35	97, 126
28:9	229 Anm. 28 (Ṭab.)	29:36 29:67	102 Anm. 22, 108, 110, 132, 133, 134, 135, 153
28:10	229 Anm. 28 (Ṭab.), 236 Anm. 40 (Ṭab.)		
28:11	229 Anm. 28 (Ṭab.)	31 31:14	66 Anm. 20 47 Anm. 90
28:12	52 (Muğ.), 276 Anm. 61 (Muğ.)	31:21	131–132
28:18	229 Anm. 28 (Ṭab.)	32 32:3	66 Anm. 20 110 Anm. 49
28:20	229 Anm. 28 (Ṭab.)	32:9 32:13	210 (Muq.) 88 Anm. 37
28:22.23	102 Anm. 22		
28:45	102 Anm. 22	33:10	222 (Muq.), 235 (Muq.)
28:46	110 Anm. 49		

33:47	253 (Muq.), 254 (Muq.)	37:83 ff.	153
33:49	37 (R), 47 Anm. 90	37:83-101	97
33:50 ff.	47 Anm. 90	37:83-111	117-120
33:53	274 Anm. 53 (b. Wahb)	37:84	138 Anm. 28
33:56	260	37:97	119
33:69	227 Anm. 24 (R.), 271 f. Anm. 45 (Muğ., R)	37:98	103, 119
34	66 Anm. 21	37:99	119, 124
34:14	202 (Muq.)	37:100	119-120, 122-123
34:43	131-132	37:101	119-120, 123, 141 Anm. 36, 153
34:44	110 Anm. 49	37:102	109, 120, 130, 263 (R), 264 (R), 266 (R), 278-279 (R), 280 (R, Tab.)
35	66 Anm. 21	37:102 ff.	137 Anm. 26, 143, 261-265 (R)
35:39-45	67 Anm. 23	37:102-107	262 (R)
36	62 f. Anm. 8, 65	37:103	120, 208 (Muq.), 214 (R), 262-264 (R), 279 (R), 281 (Tab.)
36:5	205 (Muq.)	37:104.105	279 (R), 280 (R), 281 (Tab.)
36:6	110 Anm. 49	37:105	140, 263 (R), 264 (R)
36:55	195 (b. Wahb, Tab.)	37:106	120, 136
36:56	193 f. (Tab.), 225 Anm. 21 (Muq.)	37:107	109 Anm. 38 (Tab)
36:65	228 Anm. 25 (Muq., R)	37:108.109	119
37	62 f. Anm. 8, 67 Anm. 24, 68, 69, 97-106, 114, 117-120, 123-126, 128, 129, 140, 143	37:108 ff.	140
37:40	119	37:111	119
37:72	118	37:112.113	141
37:73.74	118, 119	37:114-116	103
37:78 f.	119	37:119.120	119
37:82	103	37:125.126	137
		37:127	103
		37:128-130	119
		37:133-138	97 Anm. 1

37:142-145	118	43:26-28	97 Anm. 2, 109 Anm. 44
37:148	103	43:29 ff.	109 Anm. 44
37:160	119	43:57	250-251 (Muq.)
37:169	119	43:68	222 (Muq.), 228 (Muq.), 235-236 (Muq.)
37:181	119	43:69	222 (Muq.), 228 (Muq.), 235-236 (Muq.)
38	62 f. Anm. 8, 65, 78, 86-88, 95, 103-104, 114	43:71	225 Anm. 21 (Muq.)
38:13	102 Anm. 22	44	62 f. Anm. 8, 67 Anm. 24, 258 Anm. 4
38:48	104 Anm. 25, 111	45	66 Anm. 20, 258 Anm. 4
38:71	154	46	66 Anm. 20, 258 Anm. 4
38:71-85	78, 87, 96	46:9	253 (Muq.)
39	66 Anm. 20	46:12	258
39:23	82, 258	46:15	47 Anm. 90
39:31	284 (R)	46:18	88 Anm. 37
39:68	287 (R)	46:25	237 (Muq.)
40	66 Anm. 20, 84 Anm. 29, 258 Anm. 4	47:33	260
40:1-3	250 (Muq.)	48:1-7	253-254 (Muq.), 277 (Muq.)
40:23.24	84	48:27	38 Anm. 50 (R)
40:37	209 f. (Muq.)	50	62 f. Anm. 8, 65
40:51	288 Anm. 20 (Muq.)	50:10	192 Anm. 59 (Muq.)
41	66 Anm. 20, 68, 258 Anm. 4	50:12.13	99 Anm. 14
41:13	287 (R)	50:14	102 Anm. 22
41:15	237 (Muq.)	50:43	285 (R)
41:25	88 Anm. 37		
42	258 Anm. 4		
43	62 f. Anm. 8, 228 (Muq.), 258 Anm. 4		
43:21	258		
43:26	143		

51	65, 69, 97, 98– 100, 100, 101, 103, 106, 114, 120, 121, 122, 123, 125, 126 f. Anm. 12, 127, 128, 129	53:36 53:37 53:50 ff. 54	115 Anm. 1 69, 84, 102, 115 Anm. 1 84, 99 Anm. 14 62 f. Anm. 8, 99, 100–104, 106, 114 156 99 Anm. 14 97 Anm. 1
51:5.6	115, 116		
51:6	155	54:1	
51:20–23	116	54:18 ff.	
51:24 ff.	120, 125, 141 Anm. 36, 153	54:33–40	
51:24–37	97, 115–117	55	78 Anm. 9, 79, 86
51:26.27	121		
51:28	119–120, 127, 153	55:14.15	78–79, 86, 91, 95–96, 153
51:29	127–128, 263 (R)	55:31	210 (Muq.)
51:29.30	121, 126 f. Anm. 12	55:41	212 (Muğ.)
51:30	123	55:47	227 Anm. 24 (Muq.)
51:31–37	115–116	55:56	225 Anm. 21 (Muq.)
51:36	138 Anm. 28	55:58	225 Anm. 21 (Muq.)
51:41	115	55:60	204 (Muq.)
51:41 ff.	99 Anm. 14		
51:44	115, 287 (R)	56	154, 155
51:47–50	116–117	56:1.2	155
51:56	45 f. Anm. 80 (R)	56:18	225 Anm. 21 (Muq.)
51:59	116	56:21	225 Anm. 21 (Muq.), 229 Anm. 27 (Muq.)
52	65, 155		
52:7.8	155, 156	56:29 (Muq.)	192 Anm. 59
52:24	225 Anm. 21 (Muq.)		
52:43	66 f. Anm. 22	58:2–4	47 Anm. 90
53	99 Anm. 14	60:4	97 Anm. 2, 143, 144, 153
53:14	274 Anm. 53 (b. Wahb)	60:10.11	47 Anm. 90
53:20–22	81 Anm. 20		
53:32	197 (Ṭab.)	62:5	212 (Muğ.)
53:33 ff.	84		

65:1	273 (Ṭab.)		
65:1–7	47 Anm. 90	71	62 f. Anm. 8
65:1.6	38 (R)	72	62 f. Anm. 8
66:5	274 Anm. 53 (b. Wahb)	73	68
67	62 f. Anm. 8, 66 Anm. 21	74 74:11 74:11 ff.	68 250 (Muq.) 131 Anm. 20, 242 (Muq.), 248 (Muq.), 248 Anm. 60 (Ṭab.), 253 (Muq.)
68:41	66f. Anm. 22		
69	99 Anm. 14, 224 (Muq.)		250 (Muq.)
69:4 ff.	99 Anm. 14	74:11–16	242 (Muq.)
69:6	246 Anm. 55 (Muq.)	74:18–25 74:30	225 Anm. 18 (Muq.), 246 Anm. 55 (Muq.)
69:9	99 Anm. 14, 225 Anm. 18		81 Anm. 19
69:10	240 (Muq.)		81 Anm. 19
69:11	104, 105	74:39	
69:15	155	74:56	
69:19.20	223–224 (Muq.)		
69:19 ff.	224 (Muq.), 228 (Muq.), 235 (Muq.)	75:37–39	116
69:21–24	223 (Muq.)	76	62 f. Anm. 8
69:25	210 (Muq.), 234 (Muq.)	76:1	197 (Muq.), 236–238 (Muq.), 261 (Muq.)
69:25 ff.	235 (Muq.)		
69:25–28	223 (Muq.), 233 (Muq.)	76:10	183 f. (Muq.), 213 (R)
69:25–29	224 (Muq.)	76:11	229 (Muq.), 234 (Muq.), 235 Anm. 39 (Muq.)
69:29	223 (Muq.)		225–226 (Muq.), 229– 235 (Muq.)
70	154–155, 157	76:20	
70:1	155, 156		
70:1–3	156		
70:1–7	154–156		
70:2.3	155	77	100
70:4	155–157	77:7	155
70:5–7	156	77:20–22	116
70:7–9	155		

77:35.36	222 (Muq.), 284 (R)	84:6	190 (Muq.), 221 (Muq.)
		84:8	221–235 (Muq.), 235 Anm. 39 (Hūd)
78:1 ff.	250 (Muq.), 251 (Muq.)		81
78:3	250 (Muq.)	84:25	
78:16	192 (Muğ.)		158
78:38	222 (Muq.), 228 (Muq.), 288 Anm. 21 (Muq.)	85	77, 99
		85:17 f.	
		86:5–7	116
79	68, 76, 100		
79:15 ff.	77, 99	87:18	115 Anm. 1
79:15–26	83	87:19	69, 115 Anm. 1
79:20	76, 77, 78, 83		
79:21	83	89	228 (Muq.), 230 (Muq.)
79:42	155		99
		89:6–13	
80:18.19	116	89:14	240 (Muq.)
		89:22	220 Anm. 10 (Muq.), 222 (Muq.), 225 (Muq.), 227 (Tab.), 230 (Muq.)
81	66		222 (Muq.), 230 (Muq.), 231 (Muq., Tab.), 234 Anm. 37 (Muq.), 271 f. Anm. 45 (Tab., Muq.)
81:19–21	52 (Muq.)		
81:20	225 Anm. 18 (Muq.)	89:23	
81:21	246 (Muq.), 261 (Muq.)		
81:29	81 Anm. 19		
82	66		
83:7 f.	274 Anm. 53 (b. Wahb)		
83:19	274 Anm. 53 (b. Wahb)		
84	66, 158, 220– 237 (Muq.), 240 (Muq.), 246 (Muq.), 248 f. Anm. 61 (Muq.), 250 (Muq.)	91:11 ff.	99 Anm. 14
		91:15	232 f. Anm. 36 (Muq.)
		92	65
		92:19	248 f. Anm. 61 (Muq.)
84:4	228 (Muq.)		

93	68, 232 f. Anm. 36 (Muq.)	100:6.8	249 Anm. 63 (Muq.)
93:11	232 f. Anm. 36 (Muq.)	100:6 ff.	73
		101:3	209 (Muq.)
94	68, 232 f. Anm. 36 (Muq.)	102	131 Anm. 20
		102:1 ff.	241 f. (Muq.), 244 (Muq.), 247 (Muq.)
95	134, 158		
95:3	133		
95:6	81 Anm. 19	103	158
		103:3	81 Anm. 19
96	68, 72 (R)		
96:18	186 (Tab., Muğ.)	104	131 Anm. 20, 249 (Muq.), 250 (Muq.)
96:35	224 (Muq.)		
97	68		
97:3.4	157	105	68, 99, 132, 134, 240 (Muq., Sīra), 244 (Muq.)
98	71		
99	66	105:1 ff.	240 (Muq.)
99:1	180 f. Anm. 6 (Tanw.)	106	68, 108, 132, 134
99:1–6	182 Anm. 14 (Tanw., Muq.)	106:1.2	33 (R), 36 (R)
99:6	180 f. Anm. 6 (Tanw.)	106:4	133
		108	68
100	65–66, 100, 249 (Muq.)	111	251 (Muq.)
100:1 ff.	249 Anm. 63 (Tab.)	112	248 (Muq.), 249 (Muq.), 250 (Muq.)
100:1–6	249 (Muq.)		
100:6	249 (Muq.), 253 (Muq.)	112:1–4	248 (Muq.)
		112:2	33 (R), 36 (R)

## Register der behandelten Personen- und Ortsnamen

Verzeichnet werden in der Regel nur Namen, die im Haupttext erscheinen. Sofern eine Fußnote jedoch ausführlichere Bemerkungen zu einem Autor oder einer literarischen Figur enthält, wurde sie ebenfalls ins Register aufgenommen. Arabische Namen werden entsprechend dem lateinischen Alphabet aufgeführt, wobei der Artikel und die Buchstaben Hamza und 'Ain nicht berücksichtigt sind. Prominente Figuren der islamischen Geschichte sind unter der in der orientalistischen Sekundärliteratur jeweils gängigsten Namensform eingeordnet (al-Aš'arī, 'Abdalmalik), weniger prominente Persönlichkeiten dagegen nach dem ersten Bestandteil der ausführlichsten im Text verwendeten Namensform – ohne Rücksicht darauf, ob es sich dabei um *ism*, *kunya* oder *laqab* handelt. Moderne arabische Namen (z. B. Muḥammad 'Abduh) werden wie westliche Namen behandelt.

- |   |   |   |  |
|---|---|---|--|
| al-'Abbās b. Muṣ'ab al-Marwazī<br>275 Anm. 57   | Abū 'Āmir 'Abd 'Amr b. Ṣaifī 108,<br>109                                  | 'Amr b. Maimūn 196  | Brockopp, Jonathan 40 Anm. 57, 44  |
| 'Abdallāh b. al-Ḥasan 169   | Abū d-Dardā' 268 Anm. 28  | Aqiba (Rabbi) 14 Anm. 42  | Bürgel, Johann Christoph 229 Anm.<br>30                                  |
| 'Abd al-Ḥamīd al-Kātib 45 f. Anm.<br>80   | Abū Ġahl 266  | al-Arbad b. Qais 248  | Bulliet, Richard W. 41 Anm. 62   |
| 'Abdallāh ad-Dīnawarī 174–175   | Abū Ġamra 268   | Arkoun, Mohammed 18   | Burāq 279  |
| 'Abdallāh b. 'Abbās 162, 165 Anm.<br>16, 167, 171, 174–175, 193, 195,<br>199, 226–227, 268–275, 283–285 | Abū Ḥanīfa 168  | al-Aš'arī 168   | Burton, John 18, 38 Anm. 50,   |
| 'Abdallāh b. 'Abd al-Asad 220–224,<br>234 f.  | Abū Ḥubāhib 249 Anm. 63   | <i>aṣḥāb al-aika</i> 99 Anm. 14, 102                                      | Calder, Norman 11–12, 14, 20–21,<br>26, 164–165, 262, 264, 266           |
| 'Abdallāh b. al-Mubārak 168   | Abū 'Iṣma Nūḥ b. abī Maryam 232 f.<br>Anm. 36                             | <i>aṣḥāb madyan</i> s. <i>aṣḥāb al-aika</i>                               | Childs, Brevard 1–2, 13, 75  |
| 'Abdallāh b. Mas'ūd 194, 270, 273   | Abū Naṣr Maṣṣūr b. 'Abdalḥamīd al-<br>Bāwardī 232 f. Anm. 36, 286,<br>287 | 'Āṣim b. 'Adī al-Anṣārī 254–255,<br>256                                   | Christus s. Jesus Christus   |
| 'Abdallāh b. Ṭābit 169, 249 Anm.<br>62, 286   | Abū Qais b. al-Aslat 108  | al-'Asqalānī s. Ibn Ḥaḡar al-<br>'Asqalānī                                | Cook, Michael 23, 26–27, 45 Anm.<br>79, 165–166                          |
| 'Abdallāh b. Ubayy 253, 254   | Abū Ṭālib b. 'Abd al-Muṭṭalib 241,<br>248                                 | Assmann, Aleida 9–10, 12–13, 15–<br>16, 20                                | Crone, Patricia 23, 26, 27, 33,<br>35, 36–39, 41, 43, 57–58, 262,<br>271 |
| 'Abdallāh b. Wahb 173, 176, 274   | 'Ād 84, 98, 100, 114, 206, 237  | Assmann, Jan 6–7, 9–10, 12–13, 15–<br>16, 20, 39f. Anm. 54,               | aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim 17 Anm. 50,<br>49, 162, 212 Anm. 161, 272, 278      |
| 'Abdalmalik (Kalif) 29  | Adam 75, 77–96, 102, 153, 158, 196,<br>206, 236–238, 261, 275             | al-Aswad b. 'Abd al-Asad al-<br>Maḡzūmī 210, 220–224, 229,<br>233, 234 f. | David 103–104  |
| 'Abdarrazāq aṣ-Ṣana'ānī 17 Anm. 50,<br>32 Anm. 27, 36, 36f. Anm. 41,<br>174, 176, 283                   | Ādam b. abī Iyās 166, 171–172   | 'Aṭā' b. abī Rabāḥ 36, 47, 194, 270,<br>286                               | de Blois, François 30  |
| 'Abduh, Muḥammad 276 Anm. 61  | al-Aḡfaṣ al-Ausaṭ 161   | Athanasius von Alexandrien 4  | ad-Dīnawarī s. 'Abdallāh ad-<br>Dīnawarī                                 |
| 'Abīda b. Qais 269  | Aḡmad b. Ḥanbal 40f. Anm. 59  | Badr 114, 158–160, 194, 210, 234,<br>245–246, 265–266                     | Dohmen, Christoph 21, 81   |
| Abraham 60, 69–70, 84, 93, 97–151,<br>153, 158, 207, 208, 214, 235, 246,<br>261–266, 278–281            | 'Ā'iṣa 269  | Banū 'Abd Manāf 241   | Donner, Fred 29, 43 Anm. 71, 57<br>Anm. 128                              |
| Abū 'Alī b. Ṣāḡān 163, 166  | 'Alī b. abī Ṭālib 54, 55  | Banū 'Abd Manāf b. Quṣayy 241 f.  | Dutton, Yasin 48 Anm. 92, 49   |
|   | 'Alī b. al-Ḥusain b. Wāqīd 232 f.<br>Anm. 36                              | Banū Hāšim 241  | Elija 100, 103   |
|   | 'Āmir b. Ṭufail 248   | Banū Isrā'īl s. Israeliten  | Ess, Josef van s. van Ess  |
|   | 'Amr b. Ḍarr 224 Anm. 17  | Banū Sahn b. 'Amr b. Murra b. Ka'b<br>241 f.                              | Ettinghausen, Richard 81 Anm. 19   |
|   |   | Banū Umayya 221   | Eva 88 Anm. 36, 89   |
|   |   | al-Baqillānī 259  | Ezra 250 Anm. 64, 252  |
|   |   | Bark al-Ġamād 268 Anm. 28   | Faḡr ad-Dīn ar-Rāzī 259  |
|   |   | Barton, John 5, 7, 39–40, 245   | al-Farrā' 161, 169–170, 179 Anm. 3,<br>249 Anm. 62 u. 63                 |
|   |   | Beck, Edmund 110–112, 136 Anm.<br>24, 138 Anm. 27                         | Fishbane, Michael 2–3  |
|   |   | Bell, Richard 61–63, 64 Anm. 13,<br>82, Anm. 24, 155, 245                 | Foucault, Michel 219   |
|   |   | Berg, Herbert 164–165, 167, 174   | Frege, Gottlob 185 Anm. 27   |
|   |   | Birkeland, Harris 162   | Gabriel 236, 245–246, 263  |
|   |   | Blachère, Régis 61, 276   | al-Ġazālī 20   |
|   |   | Boyarin, Daniel 79 Anm. 15, 225<br>Anm. 19                                |  |

- Gamble, Harry 9  
 Gilliot, Claude 17–18, 168, 179, 269, 271  
 Görke, Andreas 32 Anm. 26  
 Goitein, S. D. 39, 47 Anm. 90  
 Goldfeld, Isaiah 286  
 Goldziher, Ignaz 12, 41 Anm. 62, 45, 273  
 Gomorrha 99 Anm. 14, 116  
 Graham, William 1, 4, 10, 39, 42  
 Halbertal, Moshe 6, 11, 17, 18  
 Ḥälid b. al-Walīd 42  
 Ḥammād b. abī Sulaimān 271 Anm. 43  
 Ḥamna bint Sufyān 242–243  
 Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib 210, 234  
*ḥaram* s. Ka’ba  
 Harnack, Adolf von 58  
 al-Ḥasan b. ‘Alī b. abī Ṭālib 268  
 al-Ḥasan al-Baṣṭī 45–46, 54, 56, 174, 214 Anm. 169, 274  
 Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya 46, 54  
 Hawting, Gerald 38  
 Heath, Peter 220 Anm. 8  
 Heidemann, Stefan 29  
 Herakleios 28  
 Hirschfeld, Hartwig 99 Anm. 14  
 Horovitz, Josef 75, 82 Anm. 24, 99 Anm. 14, 114  
 Horst, Heribert 162  
 Hoyland, Robert 27  
 Hūd 99 Anm. 14, 102 Anm. 22, 206, 237  
 Ḥudaibīya 113, 253  
 al-Ḥudāil b. Ḥabīb 169, 226, 232, 248, 287  
 Hūd b. Muḥakkam / Muḥkim 174, 176–177, 196  
 Iblīs 78–93, 96, 102, 153, 238 Anm. 43, 245; s. a. Teufel  
 Ibn ‘Abbās s. ‘Abdallāh b. ‘Abbās  
 Ibn ‘Abdassalām 218 f. Anm. 5  
 Ibn abī Mulaika 269  
 Ibn abī Nağīḥ 162 f. Anm. 6, 163, 165  
 Ibn al-Aṣ‘aṭ 55  
 Ibn al-Ḥağğām 173  
 Ibn al-Ḥanafīya s. Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya  
 Ibn al-Musayyab s. Sa‘īd b. al-Musayyab  
 Ibn Ğuraiğ 36f. Anm. 41, 162 f. Anm. 6  
 Ibn Ḥağar al-‘Asqalānī 176 Anm. 62  
 Ibn Hišām 25, 71, 113–114, 211–212, 240, 266  
 Ibn Ishāq 25, 31, 71, 194, 211, 217, 240, 250 Anm. 64, 252, 266  
 Ibn Kaṭīr 276 Anm. 61  
 Ibn Mas‘ūd s. ‘Abdallāh b. Mas‘ūd  
 Ibn Šādān s. Abū ‘Alī b. Šādān  
 Ibn Ṭaimīyya 276 Anm. 61  
 Ibn Ubayy s. ‘Abdallāh b. Ubayy  
 Ibn Wahb s. ‘Abdallāh b. Wahb  
 Ibrāhīm al-Harbī 278 Anm. 67  
 Ibrāhīm an-Naḥā‘ī 271 Anm. 43  
 ‘Ikrima 171, 195, 270, 272  
 Isaak 101, 111–112, 114, 119, 122, 126–127, 128, 130, 139, 141, 143, 208, 263, 264, 278–281  
 Ismael 97, 101, 111, 112, 114, 119 Anm. 7, 130, 135–136, 137 Anm. 25 u. 26, 138–139, 141–144, 158, 279, 280–281  
 Israeliten 71, 85, 89–91, 114, 126 f. Anm. 12  
 Izutsu, Toshihiko 60  
 Jakob 111–112, 114, 122, 126–128, 155, 157, 208  
 Jerusalem 142–143  
 Jesus Christus 86 f., 103, 250 Anm. 64, 252

- Jischmael (Rabbi) 14 Anm. 42  
 Johannes (der Täufer) 103  
 Johannes Chrysostomos 131 f. Anm. 22  
 Jona 100, 103, 118  
 Josef 205, 211  
 Juynboll, Gauthier 162  
 Ka’ba 73, 97, 107–110, 112, 114, 129–145, 158, 240; s. a. Mekka  
 Ka’b b. al-Ašraf 250  
 al-Kalbī s. Muḥammad al-Kalbī  
 Kenan, Ayar 56  
 Khorasan 270 Anm. 41  
 Kināna 249  
 al-Kisā‘ī 220 Anm. 8  
 Koren, Judith 27–29  
 Kufa 55  
 Kugel, James L. 10, 12–13  
 Kuhn, Thomas 15 Anm. 47  
 Lammens, Henri 265  
 Leemhuis, Fred 166–167, 171, 187 Anm. 34, 269, 271, 273  
 Leipoldt, Johannes 6  
 Lidzbarski, Mark 111 Anm. 51  
 Lings, Martin 40  
 Lot 97–102, 105–106, 115–116, 117 Anm. 4, 121, 126–127, 143 Anm. 39, 160  
 Lüling, Günter 28 Anm. 15  
 Luxenberg, Christoph 28 Anm. 15, 29 Anm. 16,  
 Madelung, Wilferd 40f. Anm. 59,  
 Madigan, Daniel 40, 44, 60, 72, 186 Anm. 32, 245  
 al-Mahdī 275  
 Maimonides 7  
 al-Malaṭī 190, 211, 283–285, 288  
 Mālik (Höllenvärter) 246  
 Mālik b. Anas 48, 168  
 Ma’mar b. Rāšid 36 f. Anm. 41, 174  
 al-Ma’mūn 40f. Anm. 59  
 Maria 102–105, 123–124  
 Marshall, David 158–160  
 Marwa 109  
 Masğid al-Ḥaif 279  
 Massignon, Louis 190 Anm. 44  
 Medina 30–31, 72–73, 91, 98, 107–108, 113–114, 130–131, 139–140, 143, 153, 158–160, 232 f. Anm. 36, 245, 249, 259–260, 260 f. Anm. 12  
 Mekka 30–31, 72–73, 80, 97, 106–114, 129–145, 153, 158–160, 202, 232 f. Anm. 36, 260, 260 f. Anm. 12; s. a. Ka’ba  
 Melchert, Christopher 41 Anm. 61  
 Michael (Erzengel) 245  
 Minā 279–280  
 Miriam 203  
 al-Mizzī 168  
 Morenz, Siegfried 6  
 Moses 30, 52 f., 69, 75–77, 83–85, 89, 91, 100, 102, 115 Anm. 1, 117 Anm. 4, 124–125, 126 f. Anm. 12, 129, 227 Anm. 24, 229, 236, 246, 250, 284  
 Motzki, Harald 32 Anm. 27, 36, 36f. Anm. 41, 47, 48 Anm. 92, 163 f. Anm. 11, 174  
 Moubarac, Youakim 108–110, 111 Anm. 51, 116, 130, 138 Anm. 28  
 Mu‘āwiya (Kalif) 54  
 Muğāhid b. Ğabr 17 Anm. 50, 54, 56, 161–168, 171–173, 175–176, 183 Anm. 20, 184, 191, 193–197, 199, 201, 206–208, 210, 212, 239–240, 262, 267, 269–273, 275–278  
 Muḥammad al-Kalbī 174–175, 208, 212 Anm. 161, 275, 277, 278 Anm. 67  
 Muḥammad b. ‘Abdallāh (Prophet) 25, 29–32, 34, 41, 44, 49, 51–52,

- 56, 72–73, 75, 81, 92, 106, 109,  
110 Anm. 49, 111, 112 Anm. 56,  
113, 119, 125, 129, 132, 138–139,  
144, 154, 175, 177, 199, 200 f.  
Anm. 102, 204, 209, 218 f. Anm.  
5, 221, 223–224, 227 Anm. 24,  
236 Anm. 40, 239, 240–251, 253,  
254–255, 257 f. Anm. 2, 260–  
261, 264–266, 268–270, 274, 284  
Muir, William 61  
Muqātil b. Ḥayyān 277  
Muqātil b. Sulaimān 17 Anm. 50, 24,  
127 Anm. 14, 161, 164, 168–173,  
175, 176, 179, 181–182, 183  
Anm. 18, 186 Anm. 31, 189–192,  
197, 202–206, 209, 211–212,  
217–256, 267, 270 Anm. 41, 272–  
278, 283–288  
Muranyi, Miklos 173, 174  
Nāfi' b. al-Azraq 212, 286  
Nagel, Tilman 43–44, 50, 55, 109  
Neuwirth, Angelika 2, 39 Anm. 53,  
59, 62–63, 66–67, 69, 75–79, 82  
Anm. 24, 87 Anm. 35, 88 Anm.  
36, 90 Anm. 40, 95, 245–246, 257  
Neuwirth, Karl 82 Anm. 24  
Nevo, Jehuda 27–29  
Noah 84, 98–99, 102–105, 114–115,  
143 Anm. 39, 160  
Nöldeke, Theodor 59–62, 64–67,  
70–71, 77f. Anm. 7, 78 Anm. 9,  
88, 97–98, 100, 102–107, 113–  
114, 154–155  
Nwyia, Paul 179 Anm. 3, 221 Anm.  
14  
Oeming, Manfred 21, 81  
Ohlig, Karl-Heinz 28  
Ostorog, Count 47 Anm. 90  
Paret, Rudi 260  
Paulus 7  
Pharao 52, 77, 83 f., 89, 98–100,  
103, 126f. Anm. 12, 196, 210,  
236 Anm. 40, 77, 83–84, 89, 98–  
99, 103, 126 f. Anm. 12, 210, 236  
Anm. 40  
Popp, Volker 28–29  
al-Qāsim b. abī Bazza 163  
Qatāda b. Di'āma 54, 162, 165–167,  
191, 202, 267, 272  
Quraiš 113, 266  
ar-Rabī' b. Anas 184, 192, 206  
Radtke, Andreas 31, 219, 244 f., 245  
Rahman, Fazlur 108, 131  
Rhodokanakis, Nikolaus 111 Anm.  
51  
Riḍā, Rašīd 276 Anm. 61  
Rippin, Andrew 26, 72, 175, 182,  
218, 236 Anm. 40  
Rivlin, Josef 142  
Rubin, Uri 50 Anm. 102, 108–109,  
251, 265  
Sa'd b. abī Waqqāš (Rechtsgelehrter)  
49  
Sa'd b. abī Waqqāš az-Zuhrī  
(Prophetengenosse) 242 f.  
aš-Šafā 109  
aš-Šāfi'ī 55, 57, 168  
aš-Šahrastānī 27  
Sa'īd b. al-Āš 55  
Sa'īd b. al-Musayyab 47, 269, 270–  
271  
Sa'īd b. Ġubair 54, 167, 268, 270  
Saleh, Walid 20, 39 Anm. 53, 231  
Šāliḥ (Prophet) 99 Anm. 14, 102  
Anm. 22, 160  
Salomo 103–104, 202, 224 Anm. 16  
as-Sāmīrī 89  
Sanders, James 2, 13, 16–17, 22  
Sara 11, 110, 112, 115–116, 120–  
122, 124, 126–128, 130, 278–281

- Satan s. Iblīs  
Saussure, Ferdinand de 17  
Schacht, Joseph 36, 37–38, 48–49,  
162 Anm. 5  
Schmid, Nora Katharina 67 f. Anm.  
27, 99 Anm. 12  
Schoeler, Gregor 32 Anm. 26, 164,  
232, 248 f. Anm. 61  
Schöller, Marco 22 Anm. 64, 51,  
175, 243 f., 244 Anm. 50, 265  
Schwally, Friedrich 59, 70–71, 77 f.  
Anm. 7, 97–98, 100, 102–107,  
113–114, 154, 155  
(Pseudo-)Sebeos 26  
Šibl b. 'Ubād 269  
Šiffīn 54  
Šihāta, 'Abdallāh Maḥmūd 169–170,  
219, 221 Anm. 13, 253, 255 Anm.  
70, 276 Anm. 61  
Simeon bar Jochai 26  
Sinai (Berg) 155  
Snouck Hurgronje, Christiaan 106–  
109, 110 Anm. 49, 111, 130  
Sodom 99 Anm. 14, 116, 126 f.  
Anm. 12  
Sozomenos von Gaza 111  
Speyer, Heinrich 129, 139  
Stauth, Georg 163 f. Anm. 11, 172,  
272  
Stern, David 11–12  
Šu'aib 99 Anm. 14, 102, 160  
as-Suddī 165, 167, 207  
Sufyān at-Taurī 36f. Anm. 41,  
174, 176, 189  
Sufyān b. 'Uyaina 168  
Sundberg, Albert 5–6  
as-Suyūfī 193, 213–214, 218 f. Anm.  
5, 219, 259, 283–285  
at-Ṭabarī 17 Anm. 50, 46 Anm. 84,  
162–165, 169, 171–173, 183,  
198–199, 205–207, 212 Anm.  
161, 218 Anm. 3, 220 Anm. 8,  
227, 229, 249 Anm. 63, 275–276,  
278, 284  
Ṭabīr (Berg) 279–280  
at-Ta'labī 20, 169, 173, 231, 232 f.  
Anm. 36, 287  
Ṭalḥa 54  
Ṭamūd 84, 98–100, 114  
at-Taurī s. Sufyān at-Taurī  
Ṭawūs 270  
Teufel 280; s. a. Iblīs  
Ubayy b. Ka'b 5, 273  
Ulrich, Eugene 5, 7  
'Umar b. al-Ḥaṭṭāb 41 Anm. 62, 274  
Anm. 53  
'Urwa b. az-Zubair 32 Anm. 26  
'Uṭmān (Kalif) 38, 54  
van Ess, Josef 286  
Vermes, Geza 13  
Versteegh, C. H. M. 25 Anm. 10,  
170, 171, 185 Anm. 28 u. 29, 187,  
192 Anm. 59 u. 63, 210–211, 219  
Anm. 6, 270 Anm. 41, 285 Anm.  
9  
al-Walīd b. al-Muḡīra 242  
Wansbrough, John 23–35, 58, 61, 85  
Anm. 32, 167, 169–170, 179  
Anm. 2, 180, 183, 187, 211, 217–  
220, 240, 277, 283, 285  
Warqā' b. 'Umar 163, 165, 171–172,  
269, 276  
Watt, W. Montgomery 25–26, 61–  
65, 109, 131 Anm. 20, 245  
Welch, Alford T. 186 Anm. 32  
Wild, Stefan 3  
Yaḥyā b. Sallām 174  
Yaḥyā b. Šibl 283  
Yehuda ha-Levi 89 Anm. 38  
Zacharias 102–104, 123, 124  
Zaid b. 'Amr b. Nufail 108  
Zaid b. Ṭābit 257 f. Anm. 2

az-Zamaḡšarī 198, 259  
Zimmerli, Walther 3-4, 92

az-Zubair 54  
Zunz, Leopold 2