

Aus heiterem Himmel? – Zur Problematik der zeitlichen Einordnung der *Sūrat al-Fātiḥa*, *Sūrat al-Kawṭar* und *Sūrat al-Iḥlās*

Omar Hamdan und Patrick Brooks

Abstract

Both in classical Qur'ānic exegesis and in Islamic, i.e. Orientalist, studies the dating – distinguishing strictly between either Meccan or Medinan origin – and interpretation of *Sūrat al-Fātiḥa*, *Sūrat al-Kawṭar* and *Sūrat al-Iḥlās* has excited much controversy amongst scholars of both disciplines alike. Faced with diverging contexts of emergence, scholars of Qur'ānic *tafsīr* attempted to tackle the difficulties in classifying and interpreting ambiguously dated surahs by formulating patterns of explanation, suggesting, amongst other things, the repeated revelation of certain surahs or their bipartite structure. On the other hand, Orientalists employing the historical-critical method of interpretation sought to categorise and interpret the surahs according to their historical, literary-critical, phenomenological and content-related characteristics. However, both methods have failed to provide a distinct, unambiguous classification into either the Meccan or Medinan context. In their article, authors Omar Hamdan and Patrick Brooks override the maxims of dating a surah chronologically and allocating to it a concrete worldly occasion for its revelation by considering an alternative circumstance of revelation. Drawing on the sacred texts of Islam and by outlining the thematic connections between the surahs, the authors place these into the joint context of the Prophet's night journey of ascension (*laylat al-mi'rāğ*), thus dating them into the late Meccan period. In doing so, they identify not a worldly, but heavenly – and therefore timeless – occasion of revelation.

Keywords

Sūrat al-Fātiḥa, *Sūrat al-Kawṭar*, *Sūrat al-Iḥlās*, Qur'ānic exegesis, Orientalism, *asbāb an-nuzūl*, context-oriented exegesis, worldly occasion or circumstance of revelation, *Geschichte des Qorāns*, *laylat al-mi'rāğ*, *ḥadīṭ marfū'*, *ḥadīṭ qudsī*, repeated revelation, historical-critical exegesis, literary criticism, *salāh*.

* Prof. Dr. Omar Hamdan hat den Lehrstuhl für Koranwissenschaften am Zentrum für Islamische Theologie der Eberhard Karls Universität Tübingen inne. Patrick Brooks ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Koranwissenschaften am Zentrum für Islamische Theologie der Eberhard Karls Universität Tübingen.

1 Vorwort

Die kritische Auseinandersetzung mit den *asbāb an-nuzūl* (dt. Anlässe der Herabsendung) stellt eine eigene wissenschaftliche Disziplin innerhalb der klassischen Koranwissenschaften dar. Ihre Erkenntnisse sind für eine kontextorientierte Exegese des Offenbarungstextes unerlässlich. Zur Vereinfachung dieser Auslegungsmethode etablierte sich im Laufe der Zeit ein Unterscheidungskriterium, welches auch von der Orientalistik anerkannt und rezipiert wird. Spätestens seit Theodor Nöldekes (1836–1930) maßgeblichem Werk, der erstmals 1860 veröffentlichten *Geschichte des Qorāns*, gehört die Differenzierung zwischen mekkanischen und medinensischen Suren und Versen zu den Grundlagen islamwissenschaftlicher Koranhermeneutik. So sinnvoll und nützlich dieses Analysewerkzeug nun auch sein mag, so wirft der Quellenbefund zu einzelnen Suren dennoch die Frage auf, inwieweit deren bisherige zeitliche Zuordnung revidiert werden muss. Der vorliegende Artikel möchte sich mit den bekannten klassischen wie islamwissenschaftlichen Datierungen und Deutungen zu den Suren 1, 108 und 112 kritisch auseinandersetzen. Dabei wird auch die Frage nach der Überzeitlichkeit einzelner Suren und Verse zu thematisieren sein. Es soll aufgezeigt werden, inwieweit die Loslösung von einem strikt mekkanisch-medinensischen Denkmuster in einzelnen Fällen neue Verständnishorizonte eröffnen könnte. Die Autoren wagen in diesem Zusammenhang einen Interpretationsansatz, der – zumindest hypothetisch – den Boden der messbaren Wissenschaft verlässt und sich in Teilen dem Bereich der spekulativen Theologie zuwendet. Im Fazit soll zu dieser Herangehensweise abschließend nochmals Stellung genommen werden.

2 Zur ungewissen Verortung der Suren 1, 108 und 112

2.1 Klassische Erklärungsversuche zu schwer datierbaren Suren

Jedes Modell präsentiert letzten Endes den Versuch, ein vielschichtiges Phänomen vereinfacht zu erklären. Dies kann gerade im Bereich der Theologie hilfreich sein, in dem es häufig darum geht, besonders komplexe Denk- und Glaubenskonzepte geistig zu erfassen. Gleichzeitig führen simplifizierende Schemata aber auch häufig zu Aporien, die mittels analytischer Verfeinerungen begrenzt, jedoch nie gänzlich überwunden werden können. So bleiben in der historisch-kritischen Bibelauslegung beispielsweise Kategorisierungen wie *vor-* und *nachexilisch* oder auch *vor-* und *nachösterlich* oft unzulänglich, da sie bestimmte Eigenheiten des Textes nicht erklären können, ja bisweilen sogar den Blick des Theologen für alternative Antworten verstellen.

In entsprechender Weise gibt es auch innerhalb der – chronologisch in mekkanisch und medinensisch denkenden – Koranwissenschaften Meinungsunterschiede hinsichtlich der Datierung einzelner Schriftpassagen, denn das Studium der *asbāb an-nuzūl* ermöglicht nicht in allen Fällen eine klare Verortung. Vielmehr gibt es Verse und Suren, denen verschiedene Entstehungskontexte zugeschrieben

werden. Die Überlieferung eröffnet somit das Problem, dass manche Teile des Koran je nach Gewährsmann sowohl der mekkanischen als auch der medinensischen Zeit zugerechnet werden. Dieses Phänomen wurde bereits von klassischen Koranglehrten erkannt. Sie versuchten, diese offenkundige Unstimmigkeit anhand diverser Erklärungsmuster zu beseitigen. Diese lauten wie folgt:

- (1) Einzelne Suren seien wiederholt herabgesandt worden (*takarrur nuzūl as-sūra al-wāḥida*);
- (2) einzelne Verse seien wiederholt herabgesandt worden (*takarrur nuzūl al-āya al-wāḥida*);¹
- (3) es habe mehrere Offenbarungsanlässe für einen Vers gegeben (*ta'addud al-asbāb li-l-āya al-wāḥida*);
- (4) es habe mehrere Verse für einen Offenbarungsanlass gegeben (*ta'addud al-āy bi-sabab wāḥid*);
- (5) es seien medinensische Einschübe in mekkanische Suren erfolgt;²
- (6) es gebe mekkanische Einschübe in medinensischen Suren;³
- (7) bestimmte Suren ließen sich in zwei Hälften, d.h. eine mekkanische und eine medinensische, einteilen.

Da sich all diese Erklärungsansätze mit jeweils unterschiedlichen Phänomenen auseinandersetzen, von denen jedes ein eigenständiges Thema bildet, kann im Rahmen dieses Beitrags keine umfassende Darstellung dazu geliefert werden. Vielmehr möchten die Autoren sich im Folgenden darauf beschränken, kurz auf die Punkte (1) und (7) einzugehen. Diese Wahl ist insofern gerechtfertigt, da es bei beiden Punkten um die Beurteilung ganzer Suren und nicht einzelner Verse geht.

2.2 Mekkanisch-medinesisch? – Zur kontroversen Einordnung der drei Suren im *Tafsīr*

Die Frage nach der zweimaligen Offenbarung mancher Suren ist von namhaften Gelehrten wie az-Zarkašī (st. 794/1392) und as-Suyūṭī (st. 911/1505) besonders aufmerksam überprüft worden. In ihren Nachschlagewerken über die Koranwissenschaften widmen ihr beide jeweils ein eigenes Unterkapitel.⁴ As-Suyūṭī berichtet von Gelehrten, welche es für möglich halten, dass die wiederholte Offenbarung einzelner Suren ein koranisches Phänomen darstellt. Er nennt in diesem

1 Als Beispiele hierzu lassen sich 9/113, 11/114 und 17/85 nennen.

2 Vgl. dazu al-Fīrūzābādī (st. 817/1415), *Baṣā'ir dawī t-tamyīz fī laṭā'if al-kitāb al-'azīz*, Bd. 1, Beirut o.J., S. 103–104. Ferner gibt es eine umfassende Studie von Tilman Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Göttingen 1995.

3 Dazu s. al-Fīrūzābādī, *Baṣā'ir dawī t-tamyīz*, Bd. 1, S. 104.

4 Vgl. Az-Zarkašī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Bd. 1, Kairo 1276/1957, S. 29–32 [*faṣl fīmā takarrara nuzūluḥ*]; as-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Bd. 1, T. 1, Beirut 1416/1996, S. 104–105, §416–522 [*mā takarrara nuzūluḥ*].

Zusammenhang beispielsweise Ibn al-Ḥaṣṣār (st. 611/1214), as-Saḥāwī (st. 643/1245), Ibn Kaṭīr (st. 774/1373) und az-Zarkašī. Ferner erwähnt er andere, die diese Auffassung zurückweisen, wie etwa den Richter ʿImād ad-Dīn al-Kindī (st. 741/1340), aus dessen Feder der Korankommentar *al-Kaḥfīl bi-maʿānī t-tanzīl* [ms] stammt.⁵

Als konkrete Beispiele für zweimalig herabgesandte Suren tauchen in der klassischen Fachliteratur mehrfach die *Sūrat al-Fātiḥa* (die Eröffnende, 1/1–7), die *Sūrat al-Kawṭar* (die Fülle, 108/1–3) und die *Sūrat al-Ihlās* (die Aufrichtigkeit im Glauben, 112/1–4) auf. Was die 1. Sure anbelangt, so vermuten einige Gelehrte ferner, dass sie sich aus zwei Teilen zusammensetze und damit sowohl mekkanischer als auch medinensischer Provenienz sei. Die insgesamt vier verschiedenen Haltungen zur *Sūrat al-Fātiḥa* lassen sich wie folgt veranschaulichen:

- (1) Laut der ersten Meinung, welche von frühen Autoritäten wie Ibn ʿAbbās (nach der Überlieferung von al-Kalbī und Abū Ṣāliḥ), al-Ḥasan al-Baṣrī, Qatāda und al-Muʿaddal vertreten wird, ist die Sure mekkanisch.⁶ Dieser Ansicht folgt die Mehrheit der Gelehrten. In der offiziellen Koran Ausgabe der al-Azhar (Kairo 1381/1961) wird die 1. Sure chronologisch sogar an 5. Stelle genannt. Sie wäre demnach frühmekkanisch.⁷
- (2) Manche Koranmeister betrachten die 1. Sure als medinensisch, wobei sie sich auf Abū Hurayra, Ibn ʿAbbās, Muḡāhid, ʿAṭāʾ b. Yasār und al-Ḥasan al-Baṣrī nach der Überlieferung von ʿAmr b. ʿUbayd berufen.⁸
- (3) Eine weitere Meinung geht von einer zweimaligen Herabsendung der Sure aus. Sie wäre demnach erstmals in Mekka und dann erneut in Medina offenbart worden.⁹
- (4) Wieder andere teilen die Sure in eine mekkanische und eine medinensiche Hälfte ein.¹⁰

Die 108. Sure wird gemäß der Kairiner Koran Ausgabe chronologisch sehr früh angesetzt. Sie steht an 15. Stelle und wäre bei insgesamt 86 mekkanischen Suren

5 Vgl. As-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. 1, T. 1, S. 104–105.

6 Vgl. *Tafsīr as-Samarqandī* (st. 373/983), Bd. 1, Beirut 1413/1993, S. 78, Ibn ʿAbd al-Kāfī, ʿAdad suwar al-Qurʾān wa-āyātih wa-kalimātih wa-ḥurūfih wa-talḥīṣ makkīyyih min madaniyyih, Kairo 1431/2010, S. 182; ad-Dānī (st. 444/1053), al-Bayān fī ʿadd āy al-Qurʾān, Kuwait 1414/1994, S. 139.

7 Vgl. Richard Bell/Montgomery Watt, *Introduction to the Qurʾān*, Edinburgh 1970, S. 206f.

8 Vgl. Ibn Ṣāḍān (st. um 290/903), *Suwar al-Qurʾān wa-āyātuh wa-ḥurūfuh wa-nuzūluḥ*, Riyadh 1430/2009, S. 97; Ibn ʿAbd al-Kāfī, ʿAdad suwar al-Qurʾān, S. 182–183; ad-Dānī, *al-Bayān*, S. 139.

9 Vgl. Az-Zarkašī, *al-Burhān*, Bd. 1, S. 29; al-Firūzābādī, *Baṣāʾir dawī t-tamyīz*, Bd. 1, S. 99; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. 1, T. 1, S. 41, §42.

10 Vgl. *Tafsīr as-Samarqandī*, Bd. 1, S. 78; as-Suyūṭī, *al-Itqān*, Bd. 1, T. 1, S. 41, §42 (unter Berufung auf as-Samarqandī).

somit ebenfalls den Anfängen der Offenbarung zuzurechnen.¹¹ Die zeitliche Einordnung der *Sūrat al-Kawṭar* ist unter den frühen Gelehrten allerdings umstritten. Es gibt sowohl Stimmen, die für Mekka als Entstehungsumfeld plädieren, als auch solche, welche die Sure für medinensisch erachten. Zu ersteren gehören Ibn ‘Abbās, al-Kalbī und Muqātil b. Sulaymān,¹² zu letzteren zählen Ibn ‘Abbās nach al-Mu‘addal und Qatāda.¹³ Spätere Autoren, wie an-Nawawī (st. 676/1277) und as-Suyūfī, welche Medina für den Ort der Herabsendung halten, führen dafür einen auf den Prophetengefährten Anas b. Mālik (st. 93/712) zurückgehenden kanonischen Hadith als Beleg an.¹⁴ In der Fachliteratur über die *asbāb an-nuzūl* sind allerdings auch Überlieferungen zu finden, welche der Sure einen mekkanischen Ursprung zuschreiben. Als Ausweg aus dieser Problematik entwickelt sich auch hier der Gedanke der zweifachen Herabsendung. Nach aš-Šihāb al-Ḥafāgī (st. 1069/1659) verfasste ein Gelehrter sogar ein Sonderwerk zu diesem Thema, in dem er ebendiese Auffassung für richtig erklärte.¹⁵

Auch die *Sūrat al-Iḥlās* wird in der azharitischen Standardausgabe des Koran in die Anfangszeit der Offenbarung gesetzt. Sie erscheint dort als 22. von 86 mekkanischen Suren.¹⁶ As-Suyūfī hingegen hält die 112. Sure für medinensisch, schreibt aber, dass im Hadithkorpus zwei widersprüchliche Überlieferungen zu ihrem Offenbarungsanlass zu finden seien.¹⁷ Folglich habe es unter den frühen Gelehrten große Meinungsverschiedenheiten zur Verortung der Sure gegeben. As-Suyūfī nennt hierzu zwar weder Namen noch Quellen, doch die Kontroverse wird auch in neueren Studien dokumentiert. So hält Tilman Nagel etwa folgende Voten fest:

Muqātil b. Sulaymān: Sure 112 ist mekkanisch. Ibn ‘Abd al-Kāfi: Sure 112 ist mekkanisch nach der Ansicht von Ubajj, ‘Abdallāh b. al-Mubārak sowie von Hammām, der auf Autorität von Qatāda und anderer dieses überliefert. Nach Ansicht von Ibn ‘Abbās, al-Ḥasan al-Baṣrī und nach Überlieferung von Ma‘mar auf Autorität von Qatāda ist Sure 112 jedoch medinensisch.¹⁸

Laut as-Suyūfī wurde der Streit, ob die *Sūrat al-Iḥlās* nun mekkanisch oder medinensisch sei, letztlich durch die Anerkennung *beider* Überlieferungen beigelegt. Wie zu sehen ist, geht man also auch hier – ungeachtet bzw. gerade *wegen*

11 Vgl. Bell/Watt, *Introduction to the Qur’an*, S. 212f.

12 Vgl. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān* (st. 150/767), Bd. 3, Beirut 1424/2003, S. 528; Ibn Šādān, *Suwar al-Qur’ān*, S. 431 (‘Aṭā’ b. Yasār); Ibn ‘Abd al-Kāfi, *Adad suwar al-Qur’ān*, S. 535 (ohne Namen); ad-Dānī, *al-Bayān*, S. 292 (ohne Namen).

13 Vgl. Al-‘Ammānī, *al-Kitāb al-awṣaṭ fī ‘ilm al-qirā’āt*, Damaskus 1427/2006, S. 468; Ibn ‘Abd al-Kāfi, *Adad suwar al-Qur’ān*, S. 535.

14 Vgl. As-Suyūfī, *al-Itqān*, Bd. 1, T. 1, S. 46, §83.

15 Vgl. Al-Ālūsī (st. 1270/1854), *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm was-sab‘ al-maṭānī*, Bd. 15, Beirut 1415/1994, S. 478.

16 Vgl. Bell/Watt, *Introduction to the Qur’an*, S. 212f.

17 Vgl. As-Suyūfī, *al-Itqān*, Bd. 1, T. 1, S. 46, §84.

18 Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, S. 97.

der widersprüchlichen Indizien – von einer zweimaligen Herabsendung aus (oder fühlt sich zur Annahme einer solchen genötigt). Die im vorangegangenen Kapitel unter Punkt (1) aufgeführte Meinung entpuppt sich demnach als exegetischer Kniff, um zu gewährleisten, dass keiner der überlieferten Berichte der Lüge geziehen wird. Trotz der sicher noblen Absicht der Korankommentatoren verrät diese Strategie viel über deren Ratlosigkeit hinsichtlich der Datierungsfrage.

Ähnliches lässt sich bezüglich der Idee sagen, welche oben als Punkt (7) genannt ist: Die Rede ist von der Zweiteilung mancher Suren, also der Vorstellung, dass sich die Herabsendung einer ersten Anzahl von Versen in Mekka ereignet habe, während die jeweilige Sure in Medina schließlich durch einen weiteren Offenbarungsakt ergänzt und vervollständigt worden sei. Diese Meinung ist zeitlich später anzusetzen, d.h. sie findet sich nicht bei den frühen Gelehrten. Vielmehr erwächst sie aus dem Bedürfnis der nachfolgenden Generationen, eine alternative Antwort auf die als unbefriedigend empfundene Haltung von Punkt (1) zu finden. Bevor darauf einzugehen sein wird, inwieweit beide – gleichsam als Verlegenheitslösungen erscheinenden – Urteile revidiert werden können, sollen zunächst einschlägige Positionen aus der Orientalistik dargelegt und kommentiert werden.

2.3 Die drei Suren und die Orientalistik: Datierungs- und Deutungsvorschläge

Der positivistische Blickwinkel der Orientalistik bzw. Islamwissenschaft lässt den Gedanken an eine zweimalige Offenbarung koranischer Suren natürlich nicht zu. Man geht vielmehr von einer menschlichen Urheberschaft des Koran aus, dessen Autor Muḥammad sowohl theologisch als auch sprachlich von den Religionen in seinem unmittelbaren Umfeld beeinflusst worden sein soll. In Annäherung und Abgrenzung zu diesen Einflüssen soll Muḥammad seiner Botschaft dann sukzessive und in starker Abhängigkeit zu seiner persönlichen Geschichte ein eigenes Profil verliehen haben. Die Genese des Koran versucht die Islamwissenschaft folglich anhand historischer, literarkritischer, phänomenologischer sowie inhaltlicher Anhaltspunkte in Phasen einzuteilen.

2.3.1 Zur Sūrat al-Fātiḥa (1/1–7)

In seiner *Geschichte des Qorāns* unterscheidet Nöldeke erstmals vier solcher Phasen, wobei er der mekkanischen Zeit drei Perioden zuschreibt und die medinensichen Teile des Korans unter einer vierten subsumiert. Unter den insgesamt 90 Suren, die er zur mekkanischen Ära rechnet, steht die *Sūrat al-Fātiḥa* an 48. Stelle.¹⁹ Nöldekes Ansicht nach markiert sie den Abschluss der 1. mekkanischen

¹⁹ Vgl. Bell/Watt, *Introduction to the Qur'an*, S. 206f.

Periode und zählt damit noch zu den frühen Suren.²⁰ Der britische Orientalist Sir William Muir (1819–1905) hält die *Sūrat al-Fātiḥa* sogar noch für älter. Seiner Meinung zufolge steht sie chronologisch an 6. Stelle. Diese Einschätzung entspricht nahezu dem Urteil der Kairiner Koranausgabe, in welcher die 1. Sure – wie bereits erwähnt – die Nr. 5 trägt. Etwas später datiert wird die *Sūrat al-Fātiḥa* von Hubert Grimme (1864–1942), der sie als 79. von insgesamt 92 mekkanischen Suren betrachtet. Sie wäre folglich spätmekkanisch. Richard Bell (1876–1952) geht ebenfalls davon aus, dass die Eröffnungssure nicht früher veranschlagt werden sollte, und führt dafür sprachliche Gesichtspunkte an. Er schreibt: “The surah [...] is sometimes held to be early [...], but by the time of its composition Qur’ān phraseology had evidently been polished by use. [...] The surah cannot be earlier than late Meccan.”²¹

Bell vermutet sogar, dass die *Sūrat al-Fātiḥa* aus frühmedinensischer Zeit stammen könnte. Dies schlussfolgert er zunächst aus der Beobachtung, dass die in 1:1 und 1:3 erfolgende Nebeneinanderstellung der Gottesnamen *ar-Raḥmān* und *ar-Raḥīm* hauptsächlich in medinensischen Suren belegt sei: “The combination *ar-rahmān ar-rahīm* [...] occurs in ii:158; xxxvii:30; xli:1; lix:22, most, if not all, of which are Medinan.”²² Ferner hält er es für wahrscheinlich, dass die Anfangsstellung der *Sūrat al-Fātiḥa* im Koran vom Propheten selbst stammt. Zur 1. Sure bemerkt er:

A short prayer placed at the beginning of the Book. [...] probably [...] Muhammad intended it to stand here. The date is uncertain, but if placed here by the prophet himself, it probably dates from about the time of his beginning to compose “the Book,” late in year II, or early in year III.²³

Gleichzeitig bemerkt Bell allerdings, dass der in 1/4 erwähnte „Gerichtstag“ (*yaum ad-dīn*) in den späteren Koranpassagen nicht mehr auftauche. Wie zu sehen ist, fällt die zeitliche Einordnung der 1. Sure auch in der Orientalistik sehr unterschiedlich aus, da es praktisch zu jeder Herabsendungsphase einen oder mehrere Datierungsversuche gibt. Dies mag einerseits mit der ambivalenten Quellenlage zusammenhängen, andererseits aber auch daran liegen, dass eine „Entwicklung“ der koranischen Theologie gerade bei solch zentralen Suren wie der *Sūrat al-Fātiḥa* nur schwerlich nachzuzeichnen ist. Stehen die gedanklichen Inhalte der 1. Sure am Anfang eines religiösen Erkenntnisprozesses, beschreiben sie dessen Mitte oder rekapitulieren sie ihn aus der Retrospektive? Vor einer ähnlichen Aporie steht die islamwissenschaftliche Forschung hinsichtlich der 112. Sure.

20 Vgl. Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Leipzig ²1909, T. 1, S. XI u. 110–117.

21 Richard Bell/C. Edmund Bosworth/M.E.J. Richardson, *A Commentary on the Qur’ān*, Bd. 1, Manchester 1991, S. 1.

22 Ebd., S. 2.

23 Ebd., S. 1.

2.3.2 Zur Sūrat al-Īhlās (112/1–4)

Am frühesten wird die *Sūrat al-Īhlās* von Muir datiert, welcher sie chronologisch als 20. Sure betrachtet. Damit steht Muir erneut der azharitischen Koran Ausgabe nahe, in welcher die 112. Sure Platz 22 belegt. Nöldeke setzt die *Sūrat al-Īhlās* etwas später an. Sie steht bei ihm an 44. Stelle und somit am Ende der 1. mekkanischen Periode. Gemäß dieser Anordnung wäre sie nur wenig älter als die *Sūrat al-Fātiḥa*. Für einen spätmekkanischen Entstehungskontext spricht sich Grimme aus. Er glaubt, dass die Sure unmittelbar vor der Auswanderung nach Medina herabgesandt wurde, und gibt ihr die Nummer 91 von insgesamt 92 mekkanischen Sureen.²⁴ Bell argumentiert schließlich für einen medinensischen Entstehungshintergrund. Er schreibt:

This little surah has been much discussed. Most moderns regard it as directed against the Christian doctrine of the Divine Sonship. It has been suggested that it might combat the pagan doctrine that the goddesses were "daughters of Allah" [...]. Verse 4, however, must be directed against Christian doctrine. The date will therefore depend upon the time at which Muhammad definitely broke with Christianity. This will probably place it in the Medinan period somewhat later than the quarrel with the Jews. It is an emphatic statement of the uniqueness and unity of Allah.²⁵

Eine ähnliche Haltung vertritt Nagel, wenn er bemerkt: „Zweifelloso paßt der dogmatische Gehalt dieser Sure besser in die Zeit des Abschlusses der Herausbildung eines religiösen Eigenbewußtseins gegenüber Juden und Christen als in die frühe Zeit der Offenbarung“.²⁶ Mit einer konkreten Verortung der *Sūrat al-Īhlās* hält er sich allerdings zurück.

Teilweise mögen diese großen Datierungsunterschiede erneut auf die sich widersprechenden Aussagen in den islamischen Quellen zurückzuführen sein. Des Weiteren scheint die ungewisse zeitliche Einordnung der 112. Sure aber auch mit zwei Begriffen zusammenzuhängen, welche den Islamwissenschaftlern Rätsel aufgeben, nämlich das in 112/1 vorkommende *aḥad* (einer, jemand, ein Einziger) sowie das in 112/2 auftauchende Hapaxlegomenon *aṣ-Ṣamad*. Was *aḥad* anbelangt, so spricht Bell im Kontext der *Sūrat al-Īhlās* von einem ungewöhnlichen Gebrauch. Er führt dabei die Meinung des jüdischen Orientalisten Hartwig Hirschfeld (1854–1934) an, welcher den Vers 112/1 als Anlehnung an das „Höre, Israel!“ (hebr. *šəma ‘Yiśrā’ēl*; Dtn 6,4)²⁷ gedeutet habe, welches lautet (Dtn 6,4): „Höre, Israel! Der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist Einer (*šəma ‘*

24 Vgl. Bell/Watt, *Introduction to the Qur’an*, S. 212f.

25 Richard Bell, *The Qur’an*. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs, Bd. 2, Edinburgh 1939, S. 685.

26 Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Sureen*, S. 98.

27 Vgl. J. Wohlgemuth/J. Bleichrode et al., *Ḥamišā ḥūmšē Tōrā ‘im haftarōl. Pentateuch und Haftarat*, Basel 2013. Bei den Hervorhebungen sowie den hebräischen Begriffen in Klammern handelt es sich sowohl hier als auch anderswo um Hinzufügungen von Hamdan/Brooks.

Yiṣrāʿel, YHWH elohēnū, YHWH eḥād).²⁸ In der Tat wird das im Koran mehrfach belegte Wort²⁹ allein in 112/1 ausdrücklich als Attribut Gottes verwendet. Es erscheint zwar an zwei weiteren Stellen in Verbindung mit dem monotheistischen Bekenntnis, doch wird es dort jeweils negativ gebraucht, um auszudrücken, dass man dem einen Gott niemanden zur Seite stellt:³⁰

[...] Er, Gott, ist mein Herr, und ich geselle meinem Herrn niemanden bei (*Huwa llāhu rabbī wa-lā uṣriku bi-rabbī aḥadan*). Koran 18/38

[...] Und wir werden unserem Herrn niemanden beigesellen (*wa-lan nuṣriku bi-rabbīnā aḥadan*). Koran 72/2

Allerdings lassen sich neben 112/1 zwei weitere koranische Nennungen des Wortes *aḥad* direkt auf Gott beziehen. Die Rede ist vom Beginn der 90. Sure, in der es heißt (90/4–10):

Wir haben den Menschen zur Mühsal erschaffen. 5 Meint er denn, dass niemand *Macht über ihn haben wird* (*a-yaḥsabu an lan yaqdīra ʿalayhi aḥadun*)? 6 Er sagt: „Ich habe ein großes Vermögen verbraucht.“ 7 Meint er, dass niemand ihn gesehen hat (*a-yaḥsabu an lam yarahū aḥadun*)? 8 Haben Wir ihm nicht zwei Augen gemacht, 9 eine Zunge und zwei Lippen, 10 und ihm beide Wege gewiesen?

Dass *aḥad* hier indirekt auf Gott selbst anspielt, legt zunächst das majestätische „Wir“ nahe, welches in 90/4 und 90/8 erscheint und die beiden Nennungen somit umrahmt. Ferner wird *aḥad* einmal mit einem kommenden (90/5) und einmal mit einem bereits geschehenen (90/7) Ereignis gebraucht, was ebenfalls auf Gott hindeutet, der nach eigenem Zeugnis die Vergangenheit und Zukunft der Geschöpfe kennt (2/255): „Er weiß, was vor ihnen und was hinter ihnen liegt (*ya ʿlamū mā bayna aydīhim wa-mā ḥalfahum*)“.

Wenngleich 112:1 also zweifelsfrei inhaltliche und begriffliche – d.h. *Allāhu aḥadun* und *Elohēnū* [...] *eḥād* – Gemeinsamkeiten mit dem *šamaʿ Yiṣrāʿel* aufweist, so reichen diese nicht dazu aus, um von einer direkten Beeinflussung zu sprechen. Dafür ist die 112. Sure zu universal formuliert, denn im Gegensatz zu Dtn 6,4 richtet sie sich weder an eine bestimmte Gruppe, noch spricht sie davon, dass Gott einer solchen in besonderer Weise zugehörig sei. Ferner steht in 112:1 statt der passiven Aufforderung *šamaʿ* (höre!) eine aktive, nämlich *qul* (sprich!). Doch selbst wenn die *Sūrat al-Iḥlās* dem „Höre, Israel!“ nachempfunden wäre, so würde dies das Problem ihrer zeitlichen Einordnung letztlich nicht ändern. Im Gegensatz zu Bell vermeidet es Rudi Paret (1901–1983) demnach

28 Bell, *The Qurʾān*, Bd. 2, S. 685.

29 Vgl. etwa 2/180.285, 5/115, 6/61, 12/41.78, 16/58, 18/32, 19/98, 23/99, 33/40, 59/11, 72/7.26, 89/25.

30 Vgl. Adel Theodor Khoury, *Der Koran*, Gütersloh 1987. Sämtliche der folgenden Koranübersetzungen sind, sofern nicht anders angegeben, dieser Ausgabe entnommen. Geringfügige Abweichungen von Khourys Version werden kursiv gekennzeichnet. Hervorhebungen sowie arabische Begriffe und Sätze in Klammern stammen von Hamdan/Brooks.

gänzlich, sich zur Datierung der Sure zu äußern. Auch Hirschfelds Theorie übernimmt er nicht, sondern schreibt: „Im vorliegenden Vers ist die Wahl der Wortform *aḥadun* anstelle des sonst üblichen *wāḥidun* bzw. *al-wāḥidu* vermutlich durch den Reim bedingt.“³¹ In der Tat taucht *aḥad* erneut am Ende von 112/4 auf und beendet die Sure. Während das Wort im ersten Vers jedoch positiv formuliert ist und sich auf Gott bezieht, steht es dort mit der Verneinungspartikel *lam* und bedeutet „niemand“. Damit drückt sich letztlich auch der gewaltige Unterschied zwischen Gott und Seinen Geschöpfen aus, denn wo Er sich als Einer präsentiert, gibt es sonst keinen. Berücksichtigt man ferner, dass *al-Aḥad* (der Eine, der Einzige) zu den 99 schönsten Namen Gottes zählt, so fällt auf, dass – islamisch gesehen – nur der Schöpfer den bestimmten Artikel *al* beanspruchen darf, während im Vergleich zu Ihm jeder andere letztlich nur „irgendjemand“ ist. Im Falle des einmalig im Koran belegten *aṣ-Ṣamad* wurden von orientalistischer Seite ebenfalls Vermutungen formuliert, denen zufolge der Gottesname an jüdische Vorstellungen anknüpfen soll. So verweist Paret beispielsweise auf Raimund Köbert (1903–1987), der „in *ṣamad* eine Lehnübersetzung aus hebräisch *ṣūr* (‚Fels‘) als Bezeichnung für Gott“³² zu erkennen glaubt. Paret schlägt dementsprechend folgende Übersetzung vor: „Die [...] Bezeichnung ‚fest‘ als Grundbedeutung von *ṣamad* wäre noch genauer zu definieren als ‚massiv‘, ‚gediegen‘ (im Gegensatz zu ‚hohl‘, ‚locker‘, ‚porös‘).“³³ Wenngleich das arabische Partizip *ṣāmid* die Bedeutungen von „fest“, „sicher“, „standhaft“ und „widerstandsfähig“ besitzt, so erscheint ein Zusammenhang zwischen *ṣamad* und *ṣūr* zunächst wenig glaubhaft. Zum einen hätte die arabische Lexik mit *ṣaḥr* (Felsen, Gestein) einen Begriff, der dem hebräischen *ṣūr* semantisch wesentlich näher stünde, und zum anderen wirkt der Verweis auf *ṣūr* auch recht beliebig, denn die Vorstellung der Unerschütterlichkeit bzw. Ewigkeit Gottes ist auch in anderen jüdischen Gottesnamen wie etwa *ham-Maqōm* (der Ort, der Platz; von *qām*, stehen, aufstehen) wiederzufinden. Wenn *ṣūr* überhaupt mit einer koranischen Konzeption von Gott in Verbindung gebracht werden kann, dann wohl weniger in der Bedeutung „Fels“, sondern in der Grundbedeutung des dazugehörigen Verbs *ṣār*, welches „formen“ oder auch „zusammenbinden“ bedeutet und seine Entsprechung im Arabischen *ṣawwara* (formen, gestalten) findet. Im Koran wird Gott in der Tat *al-Muṣawwir* (der Bildner, der Gestalter) genannt (59/24). Bell zeigt für *aṣ-Ṣamad* einen weiteren Bedeutungshorizont auf: Laut den islamischen Quellen hätten die alten Araber den Begriff ursprünglich zur Bezeichnung ihrer Stammesführer verwendet, denn an Letztere habe man sich in der Not ge-

31 Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* [=KKK], Stuttgart⁴1980, S. 530.

32 Ebd.

33 Ebd.

wandt.³⁴ Diese Erklärung würde dem biblischen Gebrauch entsprechen, in der das passivische *nišmad* im Sinne von „jmd./etw. anhängen“ bzw. „sich an jdn./etw. anhängen“ auftaucht. Das Verb ist in dieser Form insgesamt dreimal in der Hebräischen Bibel belegt (vgl. Num 25,3,5; Ps 106,28) und beschreibt in allen drei Fällen einen – wenn auch negativ konnotierten – Akt kultisch-religiöser Hinwendung. So heißt es in Num 25,3 etwa: „Und Israel schloss sich dem Baal-Peor an (*way-yiṣṣāmed Yiśrāʾel la-Baʿal Pəʿōr*)“.³⁵

Bell nimmt angesichts der erwähnten altarabischen Verwendung von *aṣ-Ṣamad* an, dass die semitische Wurzel *ṣ-m-d* sinngemäß mit „zusammenbinden“ bzw. „zusammenschweißen“ (engl. *to bind together*) übersetzt werden könne,³⁶ womit man dem hebräischen Verb *ṣār* zugegebenermaßen wieder nahekäme. Eine direkte Abhängigkeit des koranischen *ṣamad* von *ṣūr* ist dennoch äußerst fraglich, denn zum einen ist unbekannt, ob die jüdische Liturgie mit *ṣūr* je etwas anderes als „Fels“ aussagen wollte, und zum anderen ist klar geworden, dass die Wortwurzeln *ṣ-w-r* und *ṣ-m-d* jeweils in beiden Sprachen existieren, sodass der Rückgriff auf eine „Lehnübersetzung“ nach Köbert im Grunde gar nicht notwendig gewesen wäre.

Mit Blick auf den einenden Glauben an Gott könnte „zusammenbinden“ als Bedeutung von *ṣ-m-d* naturgemäß durchaus Sinn machen. Ferner würde der Gedanke der „Verbundenheit“ bzw. der „Rückbindung“ zum koranischen Gottesverständnis passen, denn „zu Gott werden die Angelegenheiten zurückgebracht (*ilā llāhi turġaʿu l-umūru*)“ (vgl. 2/210, 3/109, 8/44, 22/76, 35/4, 57/5). Die passivische Form von *aṣ-Ṣamad* stört Bell allerdings.³⁷ Er schlägt demnach die Übertragung *the Undivided* (der Ungeteilte, der Unteilbare) vor.³⁸ Abgesehen davon, dass auch anderen koranischen Gottesnamen, z.B. solchen in der *fa ʿl-* oder *fa ʿul-*Form, grundsätzlich eine passivische Note zu eigen sein kann und *aṣ-Ṣamad* demnach keinen großartigen Sonderfall darstellt, bleibt die genaue Bedeutung bzw. der Bedeutungsumfang des Wortes aufgrund fehlender koranischer Referenzstellen allerdings ungewiss.³⁹ Der einmalige Gebrauch des Begriffs im Koran erschwert ferner jeden Datierungsversuch, da sich – aus historisch-

34 Vgl. Bell, *The Qurʾān*, Bd. 2, S. 685; vgl. ferner Bell/Watt, *A Commentary on the Qurʾān*, Bd. 2, S. 599.

35 Vgl. *Ḥamišā ḥūmšē Tōrā ʿim ḥā-haftārōl. Pentateuch und Haftarot*, mit deutscher Übersetzung von J. Wohlgemuth/J. Bleichrode et al., Basel 2013.

36 Bell, *The Qurʾān*, Bd. 2, S. 685.

37 Vgl. Bell/Bosworth/Richardson, *A Commentary on the Qurʾān*, Bd. 2, S. 599.

38 Vgl. Bell, *The Qurʾān*, Bd. 2, S. 685.

39 Zu weiteren Erklärungsansätzen vgl. Omar Hamdan, „Aṭ-Ṭabarī und das göttliche Selbstverständnis im Koran: Zurückweisung anthropomorpher Konzeptionen von Allāh am Beispiel der *sūrat al-iḥlās*“, in: *Hikma – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, 5/8 (2014), S. 38–46.

kritischer Warte – nicht feststellen lässt, ob *aş-Şamad* ein früh- oder spätkoranisches „Gottesbild“ widerspiegelt.

Wie bereits weiter oben erwähnt, tendieren Nagel und Bell eher zu einer späteren zeitlichen Einordnung der *Sūrat al-Ihlās*. Sie stützen ihre Argumentation dabei vor allem auf die letzten beiden Verse (112/3–4), welche erklären, dass Gott weder gezeugt habe noch gezeugt worden sei und dass Ihm niemand gleiche. Bell vermutet in 112/3 eine Zurückweisung der christlichen Lehre, räumt jedoch ein, dass sich die Verse auch gegen altarabische Vorstellungen richten könnten. Zu 112/4 bemerkt er: “kufū’, ‘equal’, ‘peer’, ‘one of equal standing’. If this is polemical, it must be directed against Christian doctrine but it may be simply a statement of Muhammad’s position”.⁴⁰ Letztere Vermutung erscheint komplett abwegig, denn vom Propheten ist in der gesamten Sure keine Rede. Was die angebliche Ablehnung christlicher Vorstellungen von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater anbelangt, so wirkt Bells Aussage schon wahrscheinlicher, obschon hierzu erneut bemerkt werden sollte, dass die 112. Sure eine universale Botschaft darstellt, die sich letztgültig gegen *jede* Idee einer Gotteskindschaft oder -gleichheit ausspricht, egal, ob diese nun jüdischer (vgl. 9/30), christlicher, „heidnischer“ oder anderer Provenienz sein mag. Wollte der Koran hier von Jesus sprechen, so hätte er dies – wie auch an anderen Stellen (vgl. 2/116–117, 4/171–172, 5/17.72–77, 9/30–31, 19/34–35, 43/57–59) – explizit getan. Dasselbe gilt hinsichtlich der im vorislamischen Arabien verehrten Töchter Gottes (vgl. 16/57–59, 17/40–43, 37/49–57, 43/15–20, 52/39). Ferner gibt es neben der *Sūrat al-Ihlās* zahlreiche weitere Verse und Passagen, die derartigen Vorstellungen grundsätzlich widersprechen, ohne dabei auf eine besondere Religion abzielen.⁴¹ Als Beispiel sei hier eine Stelle aus der mekkanischen Sure 39 genannt,⁴² wo es heißt (39/4): „Hätte Gott sich ein Kind nehmen wollen, hätte Er aus dem, was Er erschaffen hat, sich auserwählt, was Er will. Preis sei Ihm! Er ist Gott, der Eine, der bezwingende Macht besitzt (*subhānahu, huwa llāhu l-wāḥidu l-qahhāru*).“ Abschließend sollte noch erwähnt werden, dass der Koran selbst eine kollektive und symbolisch gemeinte Gotteskindschaft der Menschen bestreitet. Er weist jüdische und christliche Vorstellungen einer besonderen Erwählung damit entschieden zurück (vgl. 5/18).

Wenngleich die spätere Datierung der *Sūrat al-Ihlās* – wie nachfolgend noch gezeigt werden soll – durchaus glaubhaft ist, so erscheint Bells persönliches Argument dafür unzulänglich, denn er schreibt: “It [i.e. the surah, *die Verf.*] cannot be quite early, and if directed against Christian doctrine must be fairly

40 Bell/Bosworth/Richardson, *A Commentary on the Qur’ān*, Bd. 2, S. 600.

41 Vgl. etwa Koran 6/100–101, 10/68, 17/110–111, 18/1–5, 19/88–95, 21/26–29, 23/91–92, 25/1–3, 43/81–82, 72/3.

42 Vgl. Bell/Watt, *Introduction to the Qur’an*, S. 208f.

late, probably Medinan.”⁴³ Dieser Satz vermittelt den Eindruck, als habe der Prophet zunächst christlichen Überzeugungen oder auch Gruppen nahe gestanden, von denen er sich in frühmedinensischer Zeit dann distanziert hätte. Ein Schulterchluss mit christlichen Gemeinden hätte allerdings weder im mekkanischen noch im medinensischen Kontext Sinn gemacht, da es dort jeweils so gut wie keine Christen gab. Selbst wenn man hier von kleinen Minderheiten ausginge, so hätte der Prophet von einer solchen Allianz politisch nichts gehabt und eine Auswanderung aller Muslime ins ostafrikanische Aksum war – unabhängig von religiösen Überzeugungen – offenbar zu keinem Zeitpunkt vorgesehen. Was theologische Berührungspunkte zum Christentum anbelangt, so suggeriert die Chronologie der koranischen Suren weder einen Prozess der Annäherung noch der Abgrenzung. Bells Argument erscheint demnach auch in dieser Hinsicht fraglich.

2.3.3 Zur Sūrat al-Kawṭar (108/1–3)

Abschließend sollen nun die islamwissenschaftlichen Datierungs- und Deutungsversuche zur *Sūrat al-Kawṭar* betrachtet und beurteilt werden. Nöldeke rechnet die 108. Sure, deren ursprünglichen Anfang er verloren glaubt, der frühmekkanischen Periode zu. Einen medinensischen Entstehungszusammenhang lehnt er entschieden ab.⁴⁴ Die *Sūrat al-Kawṭar* steht Nöldekes Ansicht nach chronologisch an Platz 5. Grimme betrachtet sie sogar als Sure Nr. 2, während Muir sie etwas später – jedoch immer noch frühmekkanisch – ansiedelt (Nr. 18). Die Kairiner Standardausgabe trifft erneut ein ähnliches Urteil: In der zeitlichen Abfolge der Herabsendung soll die *Sūrat al-Kawṭar* die 15. Sure gewesen sein.⁴⁵ Diese frühe Datierung gilt innerhalb der Orientalistik bis heute gemeinhin als unumstritten, obwohl Richard Bell angesichts der in 108/2 erwähnten Aufforderung *wa-nḥar* (u.a. und schlachte!; und bringe Opfer dar!) feststellt: “it seems improbable that Muhammad would have taken part in the sacrifices of the Pilgrimage in the Meccan period of his activity. Hence this exhortation is probably Medinan, at the introduction of the sacrifices of the ‘aḥḥā’.”⁴⁶ Bell geht, wie Nöldeke, zwar ebenfalls von einem fragmentarischen Charakter der Sure aus, doch er weist gleichzeitig auf ihre schwierige Kontextualisierung hin: “This looks like a fragment, but it is difficult to find a suitable context for it.”⁴⁷ Ein ähnliches Urteil fällt Nagel, wenn er schreibt: „Diese Verse sind zu spezifisch,

43 Bell/Bosworth/Richardson, *A Commentary on the Qurʾān*, Bd. 2, S. 600.

44 Vgl. Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorāns*, T. 1, S. 92f.

45 Vgl. Bell/Watt, *Introduction to the Qurʾān*, S. 212f.

46 Vgl. Bell/Bosworth/Richardson, *A Commentary on the Qurʾān*, Bd. 2, S. 591.

47 Vgl. Bell, *The Qurʾān*, Bd. 2, S. 681.

um sich mit einer bestimmten Lebenssituation des Propheten verknüpfen zu lassen.⁴⁸

Trotz dieser Bedenken gibt es islamwissenschaftliche Interpretationsansätze, welche an einem konkreten frühmekkanischen Offenbarungsanlass für Sure 108 festhalten. Besonders prominent ist die Deutung von Harris Birkeland (1904–1961), welcher sich Paret größtenteils anschließt. Die in 108/1 genannte „Fülle“ (*al-kawtar*) will Birkeland – wie schon Nöldeke⁴⁹ – materiell verstanden wissen. Seiner Ansicht nach rührt sie von Muḥammads Vermählung mit Ḥadīġa, welche ihm Wohlstand und Ansehen verschafft haben soll. Birkeland argumentiert wie folgt (zitiert bei Paret):

The great experience in Muhammed's life revealing to him the wonderful grace of his Lord was the fortune and happiness given to him by his marriage to Ḥadīġa, which changed his life in a decisive way. In this he saw the hand of the Lord. This was the *kawtar* bestowed upon him, who as a poor orphan until he was about 25, was 'cut off' from the normal life within his tribe [...] It was his *Lord* who was the ultimate source of this unintelligible *kawtar*! [...] Hence the introductory *'innā*, and hence the definite article before *kawtar*! The article really has a function. Muhammed can point at his new socio-economic position as a fact recognized by everybody.⁵⁰

Teilt man diese Auffassung, so muss dennoch die Frage gestellt werden, inwieweit dieser sozioökonomische Aufstieg Muḥammads im Rahmen seines – erst rund 15 Jahre später beginnenden! – prophetischen Auftretens noch für „neu“ erachtet werden kann. Dass der Koran mit dem Begriff des *kawtar* auf die Ehe mit Ḥadīġa anspielt, ist grundsätzlich zwar denkbar; mit Blick auf den in 108/3 vorkommenden Hasser (*šāni'*) erscheint es allerdings abwegig, dass hier auf längst verjährte Beschimpfungen abgestellt wird, unter denen der Gesandte mitunter während seiner Jugend leiden musste.

Die implizite Beleidigung, der Prophet Muḥammad sei *mabtūr* bzw. *abtar*, weil er keine männlichen Nachkommen habe,⁵¹ würde schon eher in den frühmekkanischen Offenbarungskontext passen. In der Tat könnte der Gesandte hier von einzelnen Zeitgenossen für diese augenscheinliche „Erfolglosigkeit“ verhöhnt worden sein. Betrachtete man damals – wie der Koran u.a. in 3/14 nahelegt – eine reiche Nachkommenschaft als Zeichen göttlichen Segens, so hätte der Spott mitunter auch eine religiöse Dimension, denn die Gegner des Propheten Muḥammad könnten seinen Mangel an männlichen Nachkommen als Strafe für seine Abkehr von den Götzen verstanden haben. Dieses Argument hinkt allerdings, da seine drei Söhne – d.h. al-Qāsim, Tāhir und Tayyib – laut den Quellen

48 Vgl. Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, S. 97.

49 Vgl. Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorāns*, T. 1, S. 92.

50 Harris Birkeland, *The Lord Guideth: Studies on Primitive Islam*, Oslo: Aschehoug 1956, S. 75, zitiert bei Paret, *KKK*, S. 526.

51 Vgl. Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorāns*, T. 1, S. 92.

noch in vorislamischer Zeit starben.⁵² Zudem konnten die Widersacher des Gesandten in dieser frühen Verkündigungsphase noch nicht mit letzter Sicherheit davon ausgehen, dass er auch künftig keine männlichen Erben haben würde. Selbst wenn Ḥadīġa dem Propheten zu diesem Zeitpunkt schon keine Kinder mehr gebären konnte, so hätte er – damals im Alter von etwa 40 Jahren – im Rahmen einer weiteren Ehe durchaus noch Söhne zeugen können.

Die frühe Datierung der 108. Sure bleibt ferner auch dann fraglich, wenn man das Partizip *mabtūr* – bzw. den Elativ *abtar* – in der Bedeutung „ohne Anhang“ bzw. „ohne Anhängerschaft“ liest, wie dies u.a. Angelika Neuwirth vorschlägt.⁵³ Dass der Prophet ganz zu Beginn seines öffentlichen Auftretens noch über ein zahlenmäßig geringes Gefolge verfügt haben muss, erscheint logisch. Diesen Umstand jedoch als Beleg für sein Scheitern zu nehmen, wirkt in frühmekkanischer Zeit etwas überstürzt und mit Blick auf die Quellen auch unplausibel, denn diese berichten bekanntlich davon, dass sich die Mekkaner zunehmend vor dem Erfolg der neuen Botschaft fürchteten und versuchten, den Propheten durch materielle Anreize davon abzubringen.⁵⁴ In spätmekkanischer Zeit, als die Lage der Muslime nach fast zehn Jahren noch immer prekär war, hätte die Gehässigkeit des *šāni* den Propheten beispielsweise wesentlich stärker verletzt; mehr zur chronologischen Einordnung der Sure jedoch später.

Wie zu sehen ist, sind es v.a. die beiden Schlüsselbegriffe *al-kawṭar* (108/1) und *šāni uka* (dein Hasser, 108/3) sowie die Aufforderung *wa-nḥar* (108/2), welche der Orientalistik nach wie vor Rätsel aufgeben und somit die von Nöldeke vorgenommene Datierung fragwürdig erscheinen lassen. Was den Imperativ „und opfere!“ anbelangt, so ist bereits auf die Zweifel von Bell hingewiesen worden, der zudem an anderer Stelle bemerkt: “the reference to sacrifice is difficult to explain, unless we are prepared to assume that Muhammad continued to take part in heathen rites in Mecca. Otherwise it seems necessary to assume that the surah is Medinan.”⁵⁵ Paret teilt diese Auffassung nicht, sondern hält vielmehr an Nöldekes zeitlicher Einordnung der Sure fest. Seiner Ansicht nach belegt *wa-nḥar* genau das, was Bell nahezu ausschließt, nämlich:

Da die Sure vermutlich der „ersten mekkanischen Periode“ (nach [...] Nöldeke [...]) zuzurechnen ist, ergibt sich aus dem Wortlaut, daß Mohammed vor der Einführung der spezifisch islamischen Kultformen unbedenklich die kultischen Bräuche seiner „heidnischen“ Landsleute praktizierte, ja daß er sich sogar berechtigt und verpflichtet fühlte, sie [...] im Sinn einer monotheistischen Gottesauffassung auszuüben, um damit seinem Herrn [...] seinen besonderen Dank

52 Vgl. Ibn Hišām (st. 213/828), *as-Sīra al-nabawīyya*, Bd. 1, T. 1, Beirut/Damaskus 1412/1992, S. 155; aḏ-Ḍahabī (st. 748/1374), *Sīyar a'lām an-nubalā'* – *as-Sīra al-nabawīyya*, Bd. 1, Beirut² 1418/1997, S. 63.

53 A. Neuwirth, *Der Koran. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie*, Bd. 1, Berlin 2011, S. 109.

54 Ibn Hišām, *as-Sīra al-nabawīyya*, Bd. 1, T. 1, S. 236.

55 Bell, *The Qur'ān*, Bd. 2, S. 681.

abzustatten. Demnach reicht, religionsgeschichtlich gesehen, [...] die [...] Schlachtung von Opfertieren [...] in die vorislamische, altarabische Zeit zurück [...].⁵⁶

Neuwirth hält diese Beurteilung für glaubhaft, denn „altarabische, ‚pagane‘ Riten gelten dem Verkünder auch anderswo als verpflichtend“.⁵⁷ Gleichzeitig äußert sie jedoch die Vermutung, dass *wa-nḥar* auf einen gängigen Psalmentopos Bezug nehmen und somit textreferentiell sein könnte. Wengleich sich sicherlich mehrere inhaltliche Parallelen zwischen dem Koran und dem Psalter aufzeigen lassen, so fehlt für diese konkrete Stelle allerdings – allein schon philologisch – jedweder Hinweis. Die Erklärungsversuche zu 108/2 bleiben demnach unbefriedigend.

Dasselbe lässt sich hinsichtlich des in 108/3 erwähnten Hassers sowie der Aussage, er sei *al-abtar*, feststellen. Die Annahme, dass der Koran an dieser Stelle eine scheinbar an den Propheten gerichtete Beleidigung in entsprechender Weise erwidert, greift zu kurz. Der Sure mag zwar sehr wohl, wie u.a. Nöldeke meint,⁵⁸ eine tröstende Funktion zu eigen sein, dennoch lässt sich ihre Entstehungszeit damit nicht einmal annähernd ermitteln. Die islamwissenschaftliche Forschung tut sich zudem mit der Bestimmung des *šāni* schwer. So schreibt bereits Nöldeke, dass „der allgemeine Ausdruck ‚dein Hasser‘ vielleicht gar nicht auf eine bestimmte Person, sondern auf eine ganze Gruppe von Gegnern [geht], wie schon Ṭabarī [...] nach älteren Auslegern anzunehmen geneigt ist“.⁵⁹ Die Ausweitung des Personenkreises erscheint nachvollziehbar, doch das Problem der Kontextualisierung ist damit nicht gelöst. Birkeland will 108/3 dennoch mit einem konkreten frühmekkanischen Ereignis verbunden wissen, denn er deutet auch die koranische Aussage: „Wahrlich, dein Hasser ist *al-abtar*“ in einem materiellen Sinn. Erneut im Horizont der Ehe mit Ḥadīġa sowie der daraus resultierenden Stellung des Gesandten gelesen, drängt sich ihm für 108/3 folgende Interpretation auf (zitiert bei Paret): “Muhammed has become so important and influential that the hating of him implies a severance from socio-economic goods represented by him”.⁶⁰ Wenn der Prophet Muḥammad zu Beginn seiner Sendung in der Tat über so viel Macht und Gewicht in Mekka verfügt haben soll, dann müsste man berechtigterweise fragen, wie seine Gegner es überhaupt wagen konnten, gegen ihn vorzugehen. Paret äußert sich folgerichtig eher kritisch zu Birkelands Position und räumt ein, dass die Deutung des Verses schwierig sei. Ferner schreibt er:

Es könnte sein, daß mit dem Ausdruck „dein Hasser“ [...] ein bestimmter Gegner Mohammeds gemeint ist, und daß dieser den Propheten *abtar* [...] genannt hatte, weil keiner seiner männli-

56 Paret, *KKK*, S. 526.

57 Neuwirth, *Der Koran. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie*, S. 108.

58 Vgl. Nöldeke/Schwally, *Geschichte des Qorāns*, T. 1, S. 92.

59 Ebd.

60 Harris Birkeland, *The Lord Guideth*, S. 93, zitiert nach Paret, *KKK*, S. 527.

chen Nachkommen am Leben geblieben war [...]. Mohammed hätte dann das Schimpfwort aufgegriffen und – vielleicht in einem mehr übertragenen Sinn – auf seinen gehässigen Gegner selber angewandt. Es ist aber auch möglich, daß der Ausspruch – im Sinn einer Verwünschung – nicht gegen eine bestimmte Person gerichtet ist, sondern gegen jeden, der den Propheten etwa hassen sollte. Er würde dann bedeuten: „Wer (immer) dich haßt, soll gestutzt (d.h. ohne Nachkommen oder ohne Anhang?) sein“.⁶¹

Dass es sich bei 108/3 um eine Verwünschung handelt, ist aus sprachlicher Sicht sehr unwahrscheinlich, denn dazu fehlt dem Vers ein perfektives Verb, das den Wunschcharakter des Satzes zum Ausdruck brächte. Anders als etwa bei der Verfluchung Abū Lahabs, die mit den Worten beginnt (111/1): „Dem Verderben geweiht seien die *beiden* Hände des Abū Lahab, und dem Verderben geweiht sei er (*tabbat yaday Abī Lahabin wa-tabba*)“, steht in 108/3 mit *huwa* eine faktische Aussage: „Fürwahr, der dich haßt, *er (ist)* ohne Anhang (*inna šāni'aka huwa l-abtaru*).“ Ferner werden in der 111. Sure konkrete Personen genannt, gegen die sich die Verwünschung richtet, nämlich Muḥammads Onkel und dessen Frau, während die Identität des *šāni'* in der *Sūrat al-Kawṭar* schleierhaft bleibt. Den Hasser des Propheten eher als Typus denn als ein bestimmtes Individuum zu begreifen, erscheint jedoch sinnvoll, v.a. dann, wenn man die Sure soteriologisch deutet.

Angelika Neuwirth spricht sich ebenfalls für eine allgemeinere Deutung des *šāni'* aus. Sie verweist dabei erneut auf Parallelen im Psalter:

Shāni' ist am ehesten erklärt im Sinne der arabischen Wiedergabe des in den Psalmen häufigen *sonēh* („Hasser“) [...]. Die Verunglimpfung des Hassers [...] erinnert an die häufige Psalmistenklage über einen oder mehrere Hasser, stets mit *sonēh* ausgedrückt [...].⁶²

Der hier gemeinte *šōnē'*, welcher in den Psalmen zumeist ein Widersacher Davids ist, könnte diesmal in der Tat einen zulässigen Vergleich darstellen. Dies gilt nicht zuletzt auch in politischer Hinsicht, denn als gesalbter König Israels übt David letztlich eine durch Gott legitimierte und von Seinem Geist geleitete Autorität aus (u.a. 1.Sam 16,13; 2.Sam 7,8–9). Dies hat zur Folge, dass sich jeder seiner Feinde letztlich dem Willen Gottes widersetzt und Dessen Heilsplan damit zu gefährden trachtet. Überträgt man diesen Aspekt auf die (theo-)politische Rolle des Propheten Muḥammad in Medina, so lassen sich – aus islamischer Sicht! – in der Tat Parallelen erkennen; mehr dazu allerdings später. Neuwirths Rekurs auf den – wohl eher typologisch angelegten – *šōnē'* im Psalm ermöglicht ihr eine universellere Deutung von 108/3, denn wie Nagel zweifelt auch sie letztlich daran, dass sich der Vers auf einen konkreten Vorfall im Leben des Propheten bezieht:

61 Ebd.

62 Neuwirth, Der Koran. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie, S. 108.

der von der älteren Koranforschung [...] in Anlehnung an die islamische Tradition vertretene konkrete prophetenbiographische Bezug führt nicht weiter. Er [...] läuft Gefahr, die liturgische Funktion des Textes aus dem Blick zu verbannen; der Text kann wie im Fall der Psalmen als Klage des Gerechten über die Verleumdung gelesen werden [...]. Die Bedeutung von *al-abtar* im Sinne einer familiären [...] oder sozialen Situation [...] ist umstritten [...]. Die wenig spätere Sure 102 legt die Deutung von *abtar* [...] im Sinne von ‚keinen Familienverband hinter sich habend‘ nahe. Auf dessen [d.h. des Propheten, *die Verf.*] Gegner bezogen kann *abtar* [...] aber kaum dasselbe meinen, es dürfte angesichts des dem Verkünder als Ersatz für den fehlenden Familienanhang gewährten *kauthar* auf das ‚Abgeschnittensein des Gegners von göttlichen Gunstbeweisen, von spirituellen Verbindungen‘, zielen.⁶³

Mit dem letztgenannten Erklärungsansatz zu *al-abtar* bezieht sich Neuwirth auf eine früher gemachte Aussage, derzufolge sie *al-kawtar* immateriell als die „Vermittlung einer inneren Befreiung“ bzw. als „spirituelle Fülle“ interpretiert.⁶⁴ Damit wendet sie sich interessanterweise von den gängigen islamwissenschaftlichen Lesarten ab, welche – wie bereits erwähnt – in der „Fülle“ v.a. ein weltliches Gut sehen.⁶⁵ Neuwirths Gedanke, dass die 108. Sure eher im Lichte eines soteriologischen Verständnisses betrachtet werden müsse, äußert sich ferner an anderen Stellen. So spricht sie beispielsweise davon, dass es sich bei *al-kawtar* um einen von mehreren rätselhaften koranischen Begriffen handle, die wohl eschatologisch geprägt seien.⁶⁶ Außerdem stellt sie fest: „Das Nomen *kauthar* ist [...] in der seltenen Intensivform *fau‘al* auffällig; es steht prägnant für eine offenbar als bedeutend empfundene göttliche Zuwendung.“⁶⁷

Trotz dieser Beobachtungen lässt sich aber auch Neuwirth – in augenscheinlicher Anlehnung an Nöldeke und Paret – auf Spekulationen hinsichtlich der ursprünglichen Funktion der *Sūrat al-Kawtar* ein, wenn sie schreibt, dass „der verlorene Anfang der beiden Suren [97 und 108, *die Verf.*] [...] am wahrscheinlichsten als Schwur bzw. Schwurserie zu denken [wäre].“⁶⁸ Für diese Annahme gibt es keinerlei Beleg. Sie scheint vielmehr einer gewissen Ratlosigkeit geschuldet zu sein, denn obwohl Neuwirth zu Recht sämtlichen der oben angeführten Kontextualisierungsversuchen kritisch gegenübersteht, hält sie an Nöldekes Frühdatierung der 108. Sure fest.⁶⁹

Sucht man indessen eine plausible biblische Parallele zu *al-abtar*, so bietet sich das hebräische Verb *kāraṭ* (abschneiden, abhauen) an, welches im Zusammenhang mit dem Nomen *bərīṭ* (Bund) zunächst eine positive Bedeutung, nämlich „(einen Bund) schließen“, besitzt. So heißt es etwa in Gen 15,18: „An jenem

63 Ebd., S. 109.

64 Ebd., S. 108.

65 Vgl. Bell, *The Qur‘ān*, S. 681; vgl. Paret, *KKK*, S. 526.

66 Neuwirth, *Der Koran. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie*, S. 107.

67 Ebd., S. 108.

68 Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?* Berlin²2007, S. 235.

69 Ebd.

Tage schloss der Ewige mit Abram einen Bund und sprach: Deinen Nachkommen gebe ich dies Land [...] (*bay-yōm ha-hū kāraṭ YHWH eṭ Abrām bərīṭ l-ēmor lə-zar 'akā nāṭattī eṭ hā-āreṣ haz-zōṭ ...*).⁷⁰ Interessanterweise wird hier eine künftige göttliche Zuwendung im Perfekt (vgl. *nāṭattī*) formuliert, um auszudrücken, dass es sich dabei um eine vollendete Willenserklärung des Ewigen handelt. Liest man das in Sure 108/1 verlautbarte *innā a 'ṭaynāka l-kawṭara* in diesem Lichte, so wird deutlich, dass die Orientalistik – obwohl mehrere Autoren bei Sure 108 von einem Schwur bzw. einer Verwünschung ausgehen – bislang offenbar außerstande war, *a 'ṭaynā* futurisch zu deuten. Wie bereits aufgezeigt, betrachtet im Grunde jeder „die Fülle“ als etwas, das der Prophet Muḥammad schon erhalten haben soll. Auf die mögliche zukünftige Dimension des Verses soll später nochmals eingegangen werden. Vorerst jedoch zurück zum Verb *kāraṭ*; in der passivischen Form *niḵraṭ* (abgehauen/ausgerottet werden) bekommt es nämlich einen Sinn, der *al-abtar* sehr nahe stehen könnte. In Gen 17,14 steht zum Gebot der Beschneidung beispielsweise: „Ein unbeschnittener Mann aber, der sich am Fleisch seiner Vorhaut nicht beschneiden lässt, ein solcher soll aus seinem Volke getilgt werden (*wə-niḵraṭā han-nefeš ha-hī mē-ammehā*); meinen Bund hat er gebrochen (*eṭ bərīṭī hēfar*).“⁷¹ Abgesehen davon, dass *niḵraṭā* erneut im Perfekt steht, vermittelt diese Schriftstelle einen zentralen Gedanken: Der Ewige schließt mit Abraham einen Bund, welcher durch das Zeichen der Beschneidung besiegelt wird. Wer von Abrahams Leuten nun die Beschneidung vollzieht, der hat Anteil an den Segnungen dieses Bundes. Wer sich jedoch weigert, der gehört nicht zum Volke Abrahams und somit auch nicht zu Gott. Er wird aus der Gemeinde getilgt, womit allerdings kaum die Todesstrafe gemeint sein kann. Auf Basis des Talmud (vgl. Yev 55a und MQ 28a) kommentiert der jüdische Gelehrte Raschi (1040–1105) diese Stelle vielmehr so, dass der Bundesbrüchige kinderlos dahingehe und vor seiner Zeit sterbe (*hōlēk 'arīṭī ū-mēṭ qōḏem zəmannō*).⁷² Das in Gen 17,14 gebrauchte Wort *nefeš*, welches neben „Individuum“ und „Lebewesen“ nicht zuletzt auch „Seele“ bedeutet, eröffnet selbstverständlich auch jenseitsgewandte Interpretationsmöglichkeiten. In jedem Fall wird der Bundesbrüchige, der sich gegen den Gottesmann stellt, letzten Endes der Verlierer (arab. *ḥāsir*) sein.

In ähnlicher Weise lässt sich *al-abtar* in Sure 108/3 begreifen, wobei ferner auf die *Sūrat al-ʿAṣr* verwiesen sei, wo es heißt (103/1–3): „Beim Nachmittag! 2 Der Mensch erleidet bestimmt Verlust (*inna l-insāna la-fī ḥusrin*), 3 außer denjenigen, die glauben und die guten Werke tun, und einander die Wahrheit nahelegen

70 *Ḥamišā ḥūmšē Tōrā 'im hā-haṣṣārōṭ. Pentateuch und Haftarot*, mit deutscher Übersetzung von J. Wohlgemuth/J. Bleichrode et al., Basel 2013.

71 Vgl. ebd.

72 Selig Bamberger/A. M. Silbermann/M. Rosenbaum, *Ḥamišā ḥūmšē Tōrā 'im pīrūš Rashī. Die Fünf Bücher der Tora mit Raschi-Kommentar und Haftarot*, Bd. 1, Basel 2012, S. 217f.

und die Geduld nahelegen.“ In der Tora kommt *nikraṭ* des Weiteren sehr häufig vor. Das „Entwurzelt-“ bzw. „Abgeschnitten-Sein“ aus dem Volke wird in der Regel als Strafe für die Missachtung bestimmter Gebote beschrieben (u.a. Ex 12,15; 31,14; Lev 18,29–30; 20,17–18; 23,29; Num 15,30–31; 19,20). Besonders oft taucht *nikraṭ* auch im 37. Psalm auf (vgl. Ps 37,9.22.28.34.38), welcher in der Lutherbibel den bezeichnenden Titel *Das scheinbare Glück der Gottlosen* trägt.⁷³ Der Psalm beschäftigt sich mit der Bedrängnis, welche die Frommen angesichts des Spotts und der Ungerechtigkeit der Gottlosen ertragen müssen. Er dient der Erbauung, indem er die Nichtigkeit frevelhafter Werke aufzeigt und dem Gerechten ein glückliches Ende verheißt. In Ps 37,37–38 liest man folglich: „Bleibe (also) fromm und halte dich recht; denn solchen wird es zuletzt wohl ergehn. 38 Die Frevler aber werden allesamt vertilgt und der Gottlosen *Rest* wird ausgerottet (*aḥarīt rəšā'im nīkrātā*).“⁷⁴ Die inhaltliche Nähe zur 108. Sure ist demnach deutlich, wenngleich man mit Behauptungen, der Koran orientiere sich an der Psalmdichtung oder dergleichen, sicher vorsichtig sein muss, denn ein einwandfreier Beleg dafür lässt sich – wenigstens in Bezug auf die *Sūrat al-Kawtar* – nicht erbringen.

2.3.4 Zwischenfazit

Es wird deutlich, dass die zeitliche Einordnung der drei genannten Suren sowohl in der klassischen Koranexegese als auch in der Orientalistik sehr kontrovers diskutiert worden ist. Die erfolgte Untersuchung der islamwissenschaftlichen Forschungsergebnisse hat gezeigt, dass sämtliche Interpretationsansätze letztlich unbefriedigend sind und mehr auf Ratlosigkeit denn auf schlüssigen Argumenten basieren, was natürlich auch mit der schwierigen Quellenlage zusammenhängt. Doch selbst die Erklärungsversuche bzw. Lösungsvorschläge der klassischen Koranexegese erwecken den Eindruck großer Verlegenheit: Man könnte meinen, dass den in den Korankommentaren auftauchenden Meinungsverschiedenheiten in vielen Fällen kein wirklicher Kontext zugrunde liegt. Zudem scheint es oft, als wüssten sogar die Quellen nicht recht über den historischen Hintergrund Bescheid, vor dem sich die Herabsendung dieser drei Suren sinnvollerweise ereig-

73 *Lutherbibel* Standardausgabe, Stuttgart 1999.

74 *Die Heilige Schrift*, übers. v. Hermann Menge, unveränd. Nachdruck der letzten von Menge bearbeiteten Textfassung (1939), derzeit nur online verfügbar unter: URL: <http://www.bibelwissenschaft.de> (letzter Zugriff: 13.01.2016). Die markierten Hervorhebungen sowie die hebräischen Worte in Klammern stammen von Hamdan/Brooks. Ferner übersetzt Menge *aḥarīt* mit „Nachwuchs“ und nicht mit „Rest“. Letzteres Wort wird daher oben kursiv wiedergegeben. Leopold Zunz bietet zu Ps 37,37–38 eine alternative Übersetzung, Leopold Zunz, *Sēfer Təhillīm. Die Psalmen*, Basel 1997: „Beobachte den Unschuldigen und sieh auf den Redlichen; denn eine Zukunft hat der Mann des Friedens. 38 Und die Abtrünnigen werden vertilgt zumal; der Gottlosen Zukunft wird ausgerottet.“

net haben könnte. Im folgenden Kapitel möchten die Autoren einige Überlegungen zu einem solchen *möglichen* Hintergrund anstellen.

2.4 Auf der Suche nach einem alternativen Offenbarungskontext

Bei der Suche nach einem plausiblen *sabab an-nuzūl* für die Suren 1, 108 und 112 soll zunächst eine koranwissenschaftliche Fachliteratur konsultiert werden, welche sich mit den sog. *faḍā'il al-Qur'ān* (die Vorzüge des Koran) befasst, indem sie auf die Eigenschaften und Besonderheiten gewisser Suren und Verse eingeht. Als einer der frühen Vertreter dieses Genres gilt Ibn aḍ-Ḍurays (st. 294/906) aus Rayy, der ein Werk mit dem Titel *Faḍā'il al-Qur'ān wa-mā unzila minā l-Qur'ān bi-Makka wa-mā unzila bi-l-Madīna* (dt. Die Vorzüge des Koran und dessen, was davon in Mekka und was in Medina herabgesandt wurde). In einem Unterkapitel zur Vortrefflichkeit der ersten Sure (*fātiḥat al-kitāb*) führt Ibn aḍ-Ḍurays einen auf den Prophetengefährten Abū Umāma (st. 81/700) zurückgehenden *ḥadīṭ marfū'* an, in dem die Rede von bestimmten koranischen Versen und Suren ist, die angeblich vom Schatz des Gottesthrons (*kanz al-'arṣ*) stammen sollen. Es handle sich dabei um vier Koranpassagen und zwar: die *Sūrat al-Fātiḥa* (1/1–7), den *Āyat al-Kursī* (dt. der Thronvers, 2/255), das Ende der zweiten Sure (2/284–86) sowie die *Sūrat al-Kawṭar* (108/1–3).⁷⁵

Ferner führt Ibn aḍ-Ḍurays einen *ḥadīṭ qudsī* (heiliger Bericht) an, der lediglich der ersten Sure gilt. Dieser von Anas b. Mālik (st. 93/712) überlieferte Hadith wird ebenfalls als *marfū'* eingestuft. Er schildert ein Zwiegespräch zwischen Gott und dem Propheten. Bei Ibn aḍ-Ḍurays lautet der Text wie folgt:

Fürwahr, Gott der Mächtige und Erhabene gab mir von den Wohltaten, die Er mir erwies, [u.a. die Folgende]: Wahrlich, Ich gebe Dir die eröffnende [Sure] der Schrift. Diese zählt zu den Schätzen Meines Throns (*innī a'ṭaytuka fātiḥata l-kitābi wa-hiya min kunūzi 'arṣī*). Dann teile Ich sie zwischen Mir und dir in zwei Hälften (*tumma qasamtuhā baynī wa-baynaka nisfaynī*).⁷⁶

Laut der Quelle gibt dieser *ḥadīṭ qudsī* einen Teil der Unterhaltung wieder, welche den Höhepunkt von Muḥammads Nachtreise von Mekka nach Jerusalem (17/1) sowie der dort erfolgten Himmelfahrt (*al-mi'rāğ*, 53/1–18) darstellt. Nach den einschlägigen Überlieferungen soll Gott dem Propheten an der sog. *sidrat al-muntahā* (53/14) erschienen sein.⁷⁷ Anhand anderer Traditionen lassen sich weitere Dialogpassagen dieser Epiphanie rekonstruieren. Der Korankommentator Ibn Abī Ḥātim (st. 327/938) zitiert einen Ausschnitt aus dem Hadith der Nacht-

75 Vgl. *Faḍā'il al-Qur'ān*, Beirut 1408/1987, S. 80, §148, 86, §173 u. 87, §176; auch al-Mustağfirī (st. 432/1041), *Faḍā'il al-Qur'ān*, Bd. 2, Beirut 1427/2006, S. 684, §1015; as-Suyūfī (st. 911/1505), *ad-Durr al-manṭūr fī t-tafsīr al-ma'tur*, Bd. 1, Beirut 1411/1990, S. 24, Bd. 4, Beirut 1411/1990, S. 272; al-Ālūsī, *Rūḥ al-ma'ānī*, Bd. 15, S. 503–504.

76 *Faḍā'il al-Qur'ān*, S. 79, §144.

77 Vgl. Aḍ-Ḍahabī (st. 748/1374), *Siyar a'lām an-nubalā' – as-Sīra an-nabawīyya*, Bd. 1, S. 209.

reise (*ḥadīṭ al-isrāʾ*), in dem Gott den Propheten mit den folgenden Worten anspricht:

O Muḥammad! Habe Ich dich nicht als Waise gefunden und (dir) Zuflucht verschafft, dich als Irregehenden recht geleitet und als Armen reich gemacht? Und (habe ich) dir (nicht) deine Brust aufgetan, dir deine Last abgenommen und dein Ansehen erhöht, so dass jedes Mal, wenn Ich erwähnt werde, du mit Mir erwähnt wirst?⁷⁸

Diese Worte nehmen direkten Bezug auf die Suren 93 und 94. In der *Sūrat aḍ-Ḍuḥā* heißt es u.a. nämlich (93/6–8): „Hat Er dich nicht als Waise gefunden und dir Unterkunft besorgt, 7 und dich abgeirrt gefunden und rechtgeleitet, 8 und bedürftig gefunden und reich gemacht?“ In der *Sūrat aš-Šarḥ* liest man ferner (94/1–4): „Haben Wir dir nicht deine Brust geweitet 2 und dir deine Last abgenommen, [...] 4 und dir *dein Ansehen gemehrt* (*wa-rafaʿnā laka dīkraka*)?“ Mit diesen Fragen erinnert Gott den Propheten an die vielen Gnaden, die Er ihm von klein auf erwiesen hat. Demnach verwundert es nicht, dass diese beiden Suren in frühmekkanischer Zeit angesiedelt werden. Sie gehören zu den ersten Offenbarungen, die der Prophet in Mekka empfangen hat. Nach der kairinischen Standardausgabe tragen sie chronologisch die Nummern 11 und 12.

Weitere Teile des himmlischen Zwiegesprächs thematisieren sodann die göttlichen Gaben an den Propheten, wie z.B. die *Sūrat al-Kawṭar*, das *Āmana r-Rasūl* (der Gesandte glaubt, 2/285–286) sowie die – gewöhnlich mit der *Sūrat al-Fātiḥa* identifizierten – *sabʿ min al-maʿānī* (sieben aus den sich wiederholenden Versen, vgl. 15/87).⁷⁹ Außerdem gibt es eine auf Ibn ʿAbbās (st. 68/687) zurückgeführte Überlieferung, derzufolge auch die *Sūrat al-Iḥlās* (112/1–4) zu den Schätzen des Gottesthrons gezählt wird. Dort heißt es:

Ibn ʿAbbās erzählte, dass der Erhabene zu Seinem Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil –, als dieser zu Ihm emporgehoben worden war (*ḥīna ʿurīḡa bihi*), gesagt habe: Ich gebe dir die *Sūrat al-Iḥlās*. Sie stammt von den Schätzen meines Throns (*aʿṭaytuka sūrata l-iḥlāsi wa-ḥiya min ḡaḡāʾiri kunūzi ʿaršī*).⁸⁰

Legt man nun zugrunde, dass die Erforschung der *asbāb an-nuzūl* an konkreten irdischen Offenbarungsanlässen interessiert ist, so verwundert es wenig, dass sie sich mit der Verortung der genannten Koranpassagen schwer tut, denn deren Inhalte sind zunächst zu universell, um einem bestimmten historischen Kontext zugeordnet werden zu können. Aus islamisch-theologischer Sicht können demnach die folgenden beiden Annahmen formuliert werden:

78 Al-Ālūsī, *Rūḥ al-maʿānī*, Bd. 15, S. 385; vgl. dazu auch as-Suyūfī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. 4, Beirut 1411/1990, S. 270f.

79 Ibn Abī Ḥātim (st. 327/938), *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, Bd. 7, Mekka/Riyadh 1417/1997, S. 2314.

80 Al-Ālūsī, *Rūḥ al-maʿānī*, Bd. 15, S. 503.

- (1) Die Verse 1/1–7, 2/255.284–286, 108/1–3 und 112/1–4 besitzen keinen irdischen Anlass, d.h. ihre Offenbarung reagiert nicht auf eine besondere Situation der Urgemeinde in Mekka; vielmehr sind sie zeitloser und – wenn man so will – himmlischer Art, d.h. sie sind das Ergebnis des Dialogs zwischen Gott und Seinem Propheten während der Himmelsreise.
- (2) Einen Schritt weiter denkend, lässt sich ferner die These aufstellen, dass die besagten Koranverse und -suren nicht im klassischen Sinne „herabgesandt“ wurden, sondern dem Gesandten auf andere Weise zukamen. Der Korankommentator Ibn Abī Ḥātim (st. 327/938) spricht von Gaben, die der Prophet Muḥammad unmittelbar von Gott erhalten haben soll.

Zur Frage, ob – und wenn ja, wie – die Himmelsreise des Gesandten nun tatsächlich stattgefunden haben könnte, werden je nach wissenschaftlichem oder weltanschaulichem Blickwinkel natürlich unüberwindbare Meinungsunterschiede bestehen bleiben. Religionswissenschaftlich würde man das außergewöhnliche Erlebnis des Propheten Muḥammad wohl eher als Vision deuten. Für die Datierung von 1/1–7, 2/255.284–286, 108/1–3 sowie 112/1–4 ist dieser Punkt aber unerheblich, denn wenn man den Quellen vertraut, dann gehören diese Koranpassagen in die spätmekkanische Zeit. Die islamische Tradition berichtet davon, dass sich die Nachtreise und die Himmelfahrt des Gesandten ein Jahr vor der sog. Hidschra (*hiğra*), also der Auswanderung der Muslime von Mekka nach Medina, zugetragen haben soll.⁸¹ In der maßgeblichen prophetischen *Sīra* (Werdengang, Biografie) des Ibn Ishāq (st. 151/768) schließen sich die Berichte über Muḥammads Kontaktaufnahme und Bündnisschlüsse mit den Medinensern nahezu unmittelbar an die Kapitel zur Nacht- und Himmelsreise an.⁸² Die Notiz vom Tode Ḥadīğas sowie Abū Ṭālibis, des Onkels des Propheten,⁸³ ist jenen Berichten zwar vorgeschaltet, und sicher mag dieser zweifache große Verlust die Auswanderungspläne des Gesandten während dieses letzten Jahrs in Mekka beschleunigt haben; dennoch lässt sich bereits für den Zeitpunkt seiner Nacht- und Himmelsreise konstatieren, dass sich die Lage der Urgemeinde an einem Scheideweg befindet: In rund zehn Jahren islamischer Verkündigung sind die Gläubigen zunehmend heftigeren Repressalien sowie Übergriffen ausgesetzt gewesen. Der

81 Vgl. *Tafsīr Yaḥyā b. Sallām* (st. 200/815), Bd. 2, Beirut 1425/2004, S. 649–650.

82 Vgl. Ibn Hišām (st. 213/828), *as-Sīra al-nabawīyya*, Bd. 1, T. 2, S. 29ff. [*ḍikr al-isrā' wa l-mi'rāğ*] u. 53ff. [*bad' islām al-anšār*]; Ibn Sayyid an-Nās (st. 734/1334), *Uyūn al-aṭar fī funūn al-mağāzī waš-šamā'il was-siyar*, Bd. 1, Medina/Damaskus/Beirut 1413/1992, S. 241ff. [*ḍikr al-ḥadīṭ 'an masrā rasūl al-Lāh, šallā allāh 'alayh wa-sallam, wa-mi'rāğihī wa-farğ aš-šalāṭ*] u. 262ff. [*bad' islām al-anšār wa-ḍikr al-'aqabah al-ūlā*]; Ibn Ḥabīb al-Ḥalabī (st. 779/1377), *al-Muqtafā fī sīrat al-muštafā*, Kairo 1416/1996, S. 69–70 [*al-isrā' u bin-nabiyyi, šallā allāh 'alayh wa-sallam, sanata -ḡnatay 'ašrata mina n-nubuwwati*], 70–71 [*al-'aqabatu l-ūlā, sanata -ḡnatay 'ašrata mina u-nubuwwati*], 72–73 [*al-'aqabatu l-āḥiratu, sanata ṭalāṭata 'ašrata mina n-nubuwwati*] u. 73–76 [*al-ḥiğratu š-šarīfatu sanata ṭalāṭata 'ašrata mina n-nubuwwati*].

83 Vgl. Ibn Hišām, *as-Sīra al-nabawīyya*, Bd. 1, T. 2, S. 44–46.

erst kurz zuvor aufgehobene Boykott der Mekkaner hat die Muslime um ihr ganzes Hab und Gut gebracht, und wer nicht bereits zuvor nach Aksum ausgewandert ist, steht letztlich vor dem Nichts. Nach zehn Jahren standhaften Erduldens scheint die Mission des Propheten zu stagnieren. Die Zahl seiner Anhänger in Mekka ist nach wie vor recht gering und er mag mitunter selbst in Zweifel darüber geraten sein, wie es weitergehen soll.

Die außergewöhnlichen Erfahrungen im Zuge der Nacht- und Himmelfahrt erscheinen in diesem Kontext wie ein zweites Berufungserlebnis, welches den Propheten Muḥammad tröstet und ermutigt. Das Zwiegespräch mit Gott bekräftigt und erweitert seine Position und stellt ferner die entscheidenden Weichen für die Zukunft. Das ist der gemeinsame Kontext, in den die genannten Koransuren und

-verse gehören, deren genaue Funktion ohne einen passenden Rahmen bislang unverständlich geblieben ist: Gott signalisiert Seinem Gesandten hier, dass nach langen Jahren voller Rückschläge nun der Wendepunkt kommt. Warum dafür gerade 1/1–7, 2/255.284–286, 108/1–3 und 112/1–4 relevant sein sollen, wird im Folgenden erörtert werden.

2.5 Verheißungen des Wendepunkts? – Die Himmelfahrt als möglicher Kontext

Betrachtet man die Suren 1 und 108 gemeinsam, so stellt man fest, dass zwischen den beiden eine unmittelbare thematische Verbindung besteht: Die Rede ist von der Einsetzung des islamischen Gebets (*ṣalāh*), welches laut den Überlieferungen eine zentrale Rolle während der Nacht- und Himmelfahrt gespielt haben soll. Hierbei wäre zunächst der Bericht zu nennen, demgemäß der Prophet in Jerusalem ein Gemeinschaftsgebet mit den früheren Gottgesandten verrichtet haben soll, bevor er in den Himmel aufgefahren sei.⁸⁴ Eine besondere Relevanz erhält das Gebet jedoch im Zusammenhang des *mi'rāğ* selbst.⁸⁵ So erzählen die Quellen beispielsweise, dass der Prophet Muḥammad im Zwiegespräch mit Gott die Zahl der täglich zu verrichtenden Gebete auf fünf „heruntergehandelt“ haben soll.⁸⁶ Für eine im Zuge der Himmelfahrt erfolgte Verpflichtung zum Gebet spricht ferner ein Hadith, nach dem der Erzengel Gabriel am darauffolgenden Tag zum Gesandten gekommen sein und ihm gezeigt haben soll, wie die täglichen Pflichtgebete zu verrichten seien.⁸⁷

84 Vgl. Ibn Hišām, *as-Sīra al-nabawiyya*, Bd. 1, T. 2, S. 31.

85 Vgl. Ibn Ḥanbal (st. 241/855), *al-Musnad*, Bd. 15, Kairo 1416/1995, S. 478, §21185; as-Suyūfī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. 4, S. 268, 272f.

86 Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Bd. 15, S. 478, §21185, as-Suyūfī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. 4, S. 259, 268, 272f.

87 Vgl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* (st. 256/870), Bd. 1, Beirut 1414/1994, S. 150, K. 9 [*kitāb mawāqīt aṣ-ṣalāh*], Unterk. 1, Nr. 521.

Nimmt man zudem die bereits genannten Überlieferungen ernst, dass dem Propheten Muḥammad in jener besonderen Nacht Verse vom Schatz des Gottes throns übermittelt worden sind, so passen die *Sūrat al-Fātiḥa* und die *Sūrat al-Kawṭar* durchaus in diesen Kontext, denn die 1. Sure, welche bei jeder Gebetseinheit (*rak'a*) rezitiert werden muss, ist für die Ausführung einer gültigen *ṣalāh* unerlässlich.⁸⁸ Was die 108. Sure anbelangt, so lautet ihr zweiter Vers bekanntlich: *fa-ṣallī li-rabbika wa-nḥar*, d.h. er beschreibt eine Aufforderung an den Propheten, das Gebet (nur) für Seinen Herrn zu verrichten. Inwieweit dieser Aufruf als Festlegung einer religiösen Pflicht verstanden werden kann, erschließt der zweite Imperativ *wa-nḥar*.⁸⁹ Wie bereits dargelegt, tut sich die Islamwissenschaft mit der Deutung dieser Stelle schwer. Dasselbe gilt auch für die klassische Koranexegese, denn wörtlich geht es bei dem Verb *naḥara* um die Schlachtung eines Opfertiers, wie dies anlässlich der Pilgerfahrt (*ḥaǧǧ*) der Fall ist. Betrachtet man die *Sūrat al-Kawṭar* nun allerdings als mekkanisch, so ergibt sich ein scheinbarer Anachronismus, denn die islamischen Wallfahrtsriten werden erst in medinensischer Zeit festgelegt. Aus diesem Grund datierten manche Exegeten die 108. Sure relativ spät. Die Mehrheit der Korankommentatoren sprach sich jedoch für ein mekkanisches Entstehungsumfeld der Sure aus. Einige von ihnen versuchten, dies anhand lexigraphischer Gesichtspunkte zu bekräftigen, indem sie nachzuweisen suchten, dass *naḥara* im konkreten Kontext von 108/2 etwas anderes als „opfern“ meine. So schreiben manche etwa, *wa-nḥar* bedeute, dass man im Gebet die rechte Hand auf die linke legen solle. Nach einer weiteren Meinung beschreibt *naḥara* das Anheben der beiden Hände in Halshöhe beim sog. *takbīr*. Andere wiederum glauben, *wa-nḥar* fordere dazu auf, gerade und aufrecht in der Gebetsnische zu stehen.⁹⁰

In der Tat listet az-Zabīdī in seinem klassischen arabischen Wörterbuch *Tāǧ al-ʿarūs* (die Krone des Bräutigams) neun verschiedene Bedeutungen zu *naḥara* auf, von denen lediglich *eine* auf ein Schlachtopfer hindeutet. In sämtlichen der übrigen acht Erläuterungen geht es um Bemerkungen zum Gebet. Während die Koranexegese fast alle dieser lexigraphischen Erklärungsversuche in Betracht gezogen hat, ist eine bekannte und häufig gebrauchte Bedeutung von *naḥara* bislang jedoch übersehen worden, und zwar das bei az-Zabīdī erwähnte *naḥara ṣ-ṣalāta*, zu welchem er schreibt: *ṣallāhā fi awwali waqtihā*.⁹¹ Damit ist die Verrichtung des Gebets zum Beginn seiner jeweiligen Zeit gemeint. Übertragen auf

88 Vgl. Al-Qurṭubī (st. 671/1273), *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʿān*, Bd. 1, Beirut ¹1427/2006, S. 180–182 [das 5. Thema].

89 Vgl. as-Suyūfī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. 4, S. 268: “ṭumma inna llāha amaranī bi-amrihi wa-faraḍa ʿalayya ḥamsīna ṣalātan [...]”.

90 Vgl. az-Zabīdī (st. 1205/1790), *Tāǧ al-ʿarūs*, Bd. 14, S. 187 [nhr]: “intiṣābu r-raǧuli fi ṣ-ṣalāti bi-izāʿi l-miḥrābi”.

91 Az-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, Bd. 14, S. 188 [nhr].

Sure 108/2 könnte das *fa-ṣallī li-rabbika* nachgestellte *wa-nḥar* also bedeuten, dass Gott den Propheten hier dazu ermahnt, das Gebet recht- bzw. frühzeitig zu verrichten. Der pünktliche Vollzug des Gebets gilt in der islamischen Tradition als Tugend. Die Sunna schenkt diesem Thema große Aufmerksamkeit, sodass Sammelwerke zum Hadith – wie etwa der kanonische *Ṣaḥīḥ* des al-Buḥārī (st. 256/870) – oft ein Sonder- bzw. Unterkapitel dazu aufweisen.⁹² Für die vorgeschlagene Deutung von *naḥara* spricht ferner ein anderer Koranvers, in dem ebenfalls von der zeitlichen Festlegung der *ṣalāh* die Rede ist. In der medinensichen *Sūrat an-Nisāʾ* heißt es (4/103): „[...] *Fürwahr*, das Gebet ist für die Gläubigen eine für bestimmte Zeiten festgesetzte Vorschrift ([...] *inna ṣ-ṣalāta kānat ʿalā muʾminīna kitāban mawqūtan*).“

Nachdem die Einsetzung des Gebets nun als mögliches Bindeglied zwischen den Suren 1 und 108 einerseits sowie der Himmelsreise des Gesandten andererseits vorgestellt worden ist, soll ferner überlegt werden, inwieweit auch der erste und letzte Vers der *Sūrat al-Kawṭar* in die spätmekkanische Zeit passen könnten. Unabhängig davon, ob man die Himmelfahrt nun aus frommer Sicht betrachtet oder eher im Sinne eines Traumgesichts deuten möchte, so ist bereits im vorangegangenen Kapitel dargelegt worden, dass der Prophet Muḥammad und die Urgemeinde im letzten Jahr vor der Auswanderung an einer Art Scheideweg stehen: Die Zukunft ist mehr als ungewiss, und in dieser Krise wirkt die Aussage der 108. Sure in besonderer Weise erbauend. Übersetzt man *innā aʿṭaynaka l-kawṭara* – wie weiter oben vorgeschlagen – nämlich als göttliche Willenserklärung, dann lassen sich die ersten beiden Verse der Sure wie folgt übersetzen: „Wahrlich, wir wollen dir die Fülle geben. 2 Also bete zu Deinem Herrn und verrichte (das Gebet) pünktlich.“ Mit anderen Worten: Der Prophet soll angesichts dieser Verheißung frohen Mutes sein, an seinem Gottvertrauen festhalten und Ihm u.a. in Form regelmäßiger Gebete dienen.

Bezieht sich *al-kawṭar* nun aber auf das diesseitige oder auf das jenseitige Leben? Der mekkanische Exeget ʿIkrima (st. 105/723) beschreibt diesen koranischen Begriff als „das Beste in dieser und jener Welt“ (*al-kawṭaru ḥayru d-dunyā wa-l-āḥirati*).⁹³ Mit Blick auf die nach der Hidschra beginnende Erfolgsgeschichte der Muslime, welche schließlich in der friedlichen Einnahme von Mekka gipfelt, macht diese Deutung durchaus Sinn. Damit wäre die schon von Nöldeke erwähnte tröstende Funktion der Sure also nicht als Vertröstung auf eine jenseitige Rekompensation für erlittenes Leid zu verstehen, sondern als das konkrete Versprechen eines spürbaren Wandels im Hier und Jetzt. Die Interpre-

92 Vgl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 1, S. 152, K. 9 [*kitāb mawāqūʿi aṣ-ṣalāh*], Unterk. 5 [*bāb faḍl aṣ-ṣalāh li-waqtihā*], Nr. 527 und Unterk. 7, Nr. 529 [*bāb taḍyīn aṣ-ṣalāh an waqtihā*]. Zu einer besonderen Abhandlung dieses Themas siehe as-Sabʿī (st. 614/1217), *Tanzīh al-anbiyāʾ ʿammā nasaba ilayhim ḥuṭālat al-aḡbiyāʾ*, Beirut 1411/1990, S. 149–165.

93 As-Suyūfī, *ad-Durr al-manṭūr*, Bd. 6, Beirut 1411/1990, S. 688.

tation der „Fülle“ als dies- und jenseitige göttliche Zuwendung wirkt ferner unter Berücksichtigung anderer koranischer Begriffe, wie etwa des *fawz* (Glückseligkeit, Erfolg), durchaus glaubhaft, denn auch Letzterer weist nicht selten eine solche doppelte Bezugsebene auf (vgl. 10/62–64, 33/71).

Wendet man sich nun dem Hasser (*šāni'*) des Propheten aus 108/3 zu, so kann die Aussage, er sei vom Guten „abgeschnitten“ (*al-abtar*), erneut in zweifacher Hinsicht verstanden werden: Deutet man den Vers im Sinne einer jenseitigen Bestrafung, so erinnert der Superlativ an koranische Bezeichnungen wie *al-aḥsarūna* (die größten Verlierer, 11/22) bzw. *al-aḥsarūna a'mālan*, welche in 18/103–106 etwa wie folgt beschrieben werden:

Sprich: Sollen Wir euch die bekanntgeben, die an ihren Werken am meisten verlieren (*hal nunabbi'ukum bi-l-aḥsarūna a'mālan*), 104 deren Mühen im diesseitigen Leben fehlgeht, während sie meinen, sie würden rechtschaffen handeln? 105 Das sind diejenigen, die die Zeichen ihres Herrn und die Begegnung mit Ihm verleugnen. Ihre Werke sind wertlos und Wir werden ihnen am Tag der Auferstehung kein Gewicht beimessen. 106 Das ist ihr Lohn, die Hölle, dafür, daß sie ungläubig waren und Meine Zeichen und Meine Gesandten zum Gegenstand des Spottes genommen haben.

Liest man 108/3 ferner mit Blick auf das Diesseits, so scheint ein spätmekkanischer Zusammenhang besonders schlüssig zu sein, denn die kurz darauf folgende Auswanderung der Muslime ist mehr als eine Flucht: Sie stellt im Grunde einen Bruch mit Mekka dar. Nach rund einem Jahrzehnt der Unterdrückung und Schmähung – und man mag die Beschimpfungen des *šāni'* hier durchaus als Beschreibung eines weitverbreiteten und dauerhaften Betragens der Mekkaner verstehen – signalisiert Gott Seinem Propheten, dass er den Islam nicht länger in seiner Heimat verkünden soll. Die Mekkaner haben ihre Chance gehabt und verspielt, sodass sie nun die Verlierer sind, während die göttliche Rechtleitung jetzt anderen angeboten werden soll, welche die Botschaft des Gesandten eher zu schätzen wissen. Geht man noch einen Schritt weiter, so lässt sich die Verlautbarung, dass jeder Hasser des Propheten fortan *al-abtar* sei, auch als politische Kampfansage interpretieren, denn mit der bald auf die Himmelsreise folgenden ersten und zweiten *bay'a* (dt. Huldigung, Treueid) von 'Aqaba entstehen zwei Parteien: die des Propheten und die seiner Gegner. Von ersterer heißt es in 48/10 wie folgt:

Diejenigen, die dir Treue geloben (*yubā'irūnaka*), geloben Gott Treue. Gottes Hand liegt über ihren Händen (*yadu llāhi fawqa aydihim*). Wer nun (sein Wort) bricht, bricht es zu seinem eigenen Schaden. Und wer das erfüllt, wozu er sich Gott gegenüber verpflichtet hat, dem läßt Er einen großartigen Lohn (*aḡran 'aẓīman*) zukommen.

Nach Aussage dieses Verses beginnt also nicht nur für Muḥammads Gegner eine neue Etappe, sondern auch für die Muslime, die sich mit ihrem an den Propheten gerichteten Treueid bei 'Aqaba in Wahrheit gegenüber Gott verpflichten. Dieser Aspekt ist in der Geschichte der Urgemeinde neu und verleiht der Prüfung der Gläubigen eine breitere Dimension.

Die Ereignisse in 'Aqaba verdeutlichen aber auch, dass die Stellung des Propheten konsolidiert und erweitert worden sein muss, denn in keiner der Suren, die vor der *Sūrat al-Kawfār* herabgesandt wurden, ist von einem solchen – auf diesseitige Zusammenhänge bezogenen – Entweder-oder die Rede. Demgegenüber stammen sämtliche Verse, in denen Gott und Sein Gesandter in einem Atemzug erwähnt werden, aus medinensischer Zeit. Die folgenden Koranstellen mögen als Beispiele dienen:

Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht damit auch Gott (*man yuṭī 'i r-rasūla fa-qad aṭā 'a llāha*). [...] Koran 4/80

Die Vergeltung für die, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen (*ḡazā'u llaḏīna yuhāribūna llāha wa-rasūlahu*) und auf der Erde umherreiten, um Unheil (*fasadan*) zu stiften, soll dies sein, daß sie getötet oder [...] aus dem Lande verbannt werden. Das ist für sie eine Schande (*ḥizyun*) im Diesseits, und im Jenseits ist für sie eine gewaltige Pein (*'aḏābun 'aẓīmun*) bestimmt. Koran 5/33

Sie fragen dich nach der Beute. Sprich: Die Beute gehört Gott und seinem Gesandten. So fürchtet Gott und stiftet Aussöhnung untereinander, und gehorcht Gott und seinem Gesandten (*wa-aṭī 'ū llāha wa-rasūlahu*), so ihr gläubig seid (*in kuntum mu'minīna*). Koran 8/1

Wie sollten die Polytheisten (*mušrikūna*) Gott und seinem Gesandten gegenüber einen Vertrag geltend machen, ausgenommen die, mit denen ihr bei der heiligen Moschee einen Vertrag abgeschlossen habt? [...] Koran 9/7

Wie 8/1 veranschaulicht, wird der Gehorsam gegenüber dem Propheten Muḥammad als entscheidendes Kriterium des Glaubens bezeichnet. Verse wie diese und ähnliche finden sich in den medinensischen Suren 2, 3, 4, 5, 8, 9, 24, 33, 47, 48, 49, 57, 58, 59, 61, 63 und 64.⁹⁴ Allein in der für mekkanisch erachteten *Sūrat al-Ġinn* gibt es eine vergleichbare Nennung, doch hier wird für den Ungehorsam gegenüber Gott und dem Propheten keine diesseitige Konsequenz genannt, sondern vielmehr wird auf eine jenseitige Bestrafung abgestellt (72/23): „[...] Und für diejenigen, die gegen Gott und seinen Gesandten ungehorsam sind (*wa-man ya'si llāha wa-rasūlahu*), ist das Feuer der Hölle bestimmt; darin werden sie auf immer ewig weilen.“

Lässt sich diese offensichtliche Veränderung nun mit der Himmelsreise in Verbindung bringen und wenn ja, inwieweit passen die *Sūrat al-Iḥlās* (112:1–4), der *Āyat al-Kursī* (2/255) und das *Āmana r-Rasūl* (2/285–286) hierzu ins Bild? Auf theologischer Ebene bedeutet die Himmelsfahrt des Propheten im wahrsten Sinne des Wortes einen Aufstieg, denn er gehört nun zu den *muqarrabūn*, also zu denen, die in Gottes Nähe gelassen werden. Wie dargelegt, drückt sich diese Nähe künftig auch dergestalt aus, dass Muḥammads Feinde zugleich Gottes Feinde sind. Dasselbe gilt nach 2/98 auch für die Feinde Gabriels sowie der übrigen Engel und Gesandten: „Wenn einer ein Feind ist Gott und seinen Engeln und seinen Gesandten, und Gabriel und Michael, dann ist Gott den Ungläubigen ein Feind (*fa-inna llāha 'aduwwun li-l-kāfirīna*).“

94 Vgl. Bell/Watt, *Introduction to the Qur'an*, S. 206–211.

Wenn der Prophet Muḥammad (erst) durch die Himmelsreise zum *muqarrab* wird, dann heißt das im Umkehrschluss, dass er sich während der Jahre in Mekka offenbar als Gesandter bewährt hat, denn diese Zeit war wohl auch für ihn eine Prüfung. Die mekkanische Ära endet nun, und mit dem *kawtar* verheißt Gott dem Propheten in 108/1 die bevorstehende „Fülle“ bzw. einen künftigen „Zuwachs“ (vgl. *katūra*). Die Abkehr von Mekka bedeutet eine Zäsur für die Gemeinde, durch die sich auch die heilsgeschichtliche Rolle Muḥammads erweitert. Diese beiden Punkte werden im *Āmana r-Rasūl* deutlich, welches das Entstehen einer Gemeinde widerspiegelt, die dem Beispiel des Gesandten folgt, Gott gehorcht und Ihn um Hilfe gegen die Unterdrücker anfleht. In 2/285 werden der Prophet und seine Botschaft in eine Reihe mit den früheren Gesandten und ihren Schriften gestellt. Er und die Gläubigen sind es, die fortan das heilsgeschichtliche Erbe der Früheren repräsentieren, hochhalten und fortführen. Das in 2/286 folgende Bittgebet ersucht Gott um Erleichterung bei dieser Aufgabe. Die davor stehende Aussage, derzufolge Gott keine Seele über ihr Maß belaste (*lā yukallifu llāhu nafsan illā wus ‘ahā*), kann in diesem Zusammenhang gelesen werden. Im spätmekkanischen Kontext betrachtet, mag dieser Hinweis zusätzlich als Zusage verstanden werden, dass das Maß der Bedrängnis für die Muslime nun voll ist und bald Abhilfe folgen wird.

Schenkt man den Überlieferungen Glauben, dass die 112. Sure sowie der Thronvers zu den Schätzen gehören, die der Prophet Muḥammad bei seiner – wie auch immer zu denkenden – Begegnung mit Gott erhält, so lässt sich schlussfolgern, dass die Himmelfahrt nicht allein der Erbauung, Unterweisung und Aufwertung des Gesandten dient, sondern dass Gott ihm ferner Einblicke in die Geheimnisse Seines Wesens gibt, denn im *Āyat al-Kursī* (2/255) stellt sich Gott in all Seiner Macht und Weisheit vor. Die *Sūrat al-Iḥlās* knüpft inhaltlich daran an und formuliert gleichzeitig ein prägnantes Glaubensbekenntnis, das die Einheit Gottes wider sämtliche Überlegungen zur Gotteskindschaft oder -gleichheit behauptet. Ob die 112. Sure zu den *kunūz al-‘arṣ* gezählt werden kann, ist allerdings umstritten. Al-Ālūsī (st. 1127/1854) hält die genannte Überlieferung von Ibn ‘Abbās für nicht authentisch und stützt sich dabei auf den ebenfalls erwähnten Hadīth von Abū Umāmah. Diese Ablehnung kann allerdings auch sprachlich und stilistisch begründet sein, denn die Sure beginnt mit dem Imperativ *qul* (sprich!), was in der Regel eine seitens der Zeitgenossen Muḥammads gestellte Frage voraussetzt und somit auf einen irdischen Offenbarungsanlass schließen lässt. Die Aufforderung *qul* kann allerdings auch darauf hindeuten, dass Gott hiermit die *taqalān*, also die Gesamtheit der Menschen und Dämonen angesprochen wissen will. Dies würde den universalen Aspekt der 112. Sure und damit ihre Losgelöstheit von historischen Streitfragen bekräftigen.

Unabhängig von al-Ālūsīs Zweifeln gibt es eine andere Tradition, welche die *Sūrat al-Iḥlās* wiederum in Verbindung mit der *laylat al-mi‘rāḡ* (die Nacht der Himmelfahrt) bringen könnte. Laut einem kanonischem Hadīth, der sowohl als *marfū‘* und *qudsī* betrachtet wird, erzählt Gott dem Propheten in besagter Nacht

von der Undankbarkeit des Menschen, welche sich in Form der Verleumdung (*takdīb*) und Beleidigung (*šatm*) ihres Schöpfers äußere. Gott redet hier in der ersten Person Singular von Sich, was die Intimität der Gesprächssituation versinnbildlicht:

Der Mensch (*ibn Ādam*) zieht Mich der Lüge, obwohl ihm das nicht zusteht. Und er beleidigt Mich, obgleich ihm das nicht zusteht. Was nun seine Verleumdung (*takdībuhu*) mir gegenüber anbelangt, so ist seine Rede: „Er (d.h. Gott) wird mich nicht (genauso wieder) zurückbringen, wie Er mich zu Beginn (schuf).“ Dabei fällt Mir die Wiederherstellung der ersten Schöpfung keinesfalls schwer. Was aber seine Beleidigung (*šatmuhu*) an mich betrifft, so ist seine Rede: „Gott nahm Sich ein Kind.“ Ich aber bin der Eine (*al-Aḥadu*), der Undurchdringliche (*aṣ-Ṣamadu*). Ich habe nicht gezeugt und bin nicht gezeugt worden (*lam alid wa-lam ūlad*), und es gibt keinen, der Mir gleicht (*wa-lam yakun lī kufurwan aḥadun*).⁹⁵

Wie sich unschwer erkennen lässt, wird am Ende dieses Hadith die 112. Sure in der ersten Person Singular vorgetragen. Doch auch die vorangegangene Passage stellt im Grunde eine Verskomposition dar. So verweist die Verleumdung auf zwei Verse aus der mittelmekkanischen *Sūrat Yāsīn*, d.h. 36/77–78, während die Beleidigung wohl der spätmekkanischen *Sūrat Yūnus*, genauer 10/68, entnommen ist. In einem weiteren *ḥadīṭ marfūʿ* beschreibt Gott Seine Eigenschaft als *aṣ-Ṣamad*, wobei die Verse 112/3–4 als Erklärung dazu dienen. Erneut kommt die erste Person Singular zum Einsatz, wenn Er sagt: „*Wa-Anā ṣ-Ṣamadu llaḏī lam alid wa-lam ūlad, walam yakun lī kufurwan aḥadun*.“⁹⁶ Dass Gott in Seinem Dialog mit dem Propheten bestimmte Koransuren oder -verse in dieser schlichten Ichform wiedergegeben haben könnte, das haben bereits die oben zitierten Passagen aus den Suren 93 und 94 nahegelegt. Wenn Gott sich hier selbst zitiert haben soll, dann kommt man dem eingangs kritisch beurteilten Gedanken der zweifachen Offenbarung bestimmter Suren allerdings wieder sehr nahe. Inwieweit die 112. Sure angesichts dieses Umstands im Rahmen unseres Neudatierungsversuchs beurteilt werden kann, bleibt demnach offen.

3 Fazit

Ein himmlisches Ereignis zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, ist zugegebenermaßen etwas „unorthodox“. Dieser Punkt sollte allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele der hier vorgelegten Argumente sowohl aus Sicht der Quellen als auch aus philologischer und historischer Warte durchaus ernsthaft in Betracht gezogen werden können, um die zeitliche Einordnung der Suren 1, 108 und 112 neu bzw. genauer zu bestimmen.

95 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 3, T. 6, Beirut 1414/1994, S. 115, §4974 [65-*kitāb at-tafsīr*, 2-*bāb*]. Dazu Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (st. 852/1449), *Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 8, Beirut o.J., S. 739, §4974.

96 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 3, T. 6, S. 116, §4975 [65-*kitāb at-tafsīr*, 2-*bāb*]. Dazu Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. 8, S. 739, §4975.

Wie gezeigt werden konnte, sind nicht nur die klassischen, sondern auch die orientalistischen Datierungs- und Deutungsvorschläge zu diesen drei kurzen Suren nach wie vor uneinheitlich und stellenweise auch recht unschlüssig. Die Suren 1, 108 und 112 werden von Muslimen täglich so selbstverständlich rezipiert, dass man sich kaum Gedanken über ihren Entstehungszusammenhang macht. Dieser Aufsatz stellt den erstmaligen Versuch dar, diesen drei Suren einen gemeinsamen spätmekkanischen Kontext zu geben. Die *laylat al-mi'rāğ* bietet hierfür einen passenden Rahmen an. Die Frage, in welcher Form sie nun tatsächlich stattgefunden haben mag oder nicht, ist dabei im Grunde zweitrangig.