

## **Der mehrdeutige Text und seine sinnvollen Lesungen**

### **Zur Übersetzung des Koran am Beispiel von Sure 37,102**

Hans Zirker

Ein schriftlich oder akustisch gegebener Text hat aus sich allein noch keinen hinreichenden Sinn. Er ist nur Vorgabe, ein notwendiges Substrat. Damit er Sinn gewinnt, braucht er den Beitrag der Leser oder Hörer – der Rezipienten –, die ihn in den Rahmen ihres Wissens und ihrer Orientierungen einbringen und da begreifen. Bei alltäglichen Mitteilungen ist dies zumeist kein Problem. Man weiß aus der nahegelegten, einem selbst vertrauten Situation, was gemeint sein dürfte, vielleicht sogar eindeutig gesagt ist. Notfalls fragt man zurück. Wie aber, wenn der Urheber des Textes den Lesern entrückt ist, wenn die Situationen der ursprünglichen Formulierung und der späteren Lektüre zeitlich und kulturell auseinandergeraten sind und das Gesagte unbestimmt erscheint, aber dennoch Bedeutung behalten soll? Wer soll ihm dann zuverlässigen Sinn gewähren? Die Antwort kann nur sein: Wenn es diesen Sinn überhaupt noch geben soll, dann letztlich wieder durch die Leser. Aber welche? Die Gelehrten, die sich mit ihrer wissenschaftlichen Kompetenz bemühen, den weiten Bogen zu dem einst Gesagten zu schlagen? Dass dies trotz aller möglichen hilfreichen Informationen nicht genügt, soll im Folgenden an einem kleinen, aber beachtenswerten Beispiel veranschaulicht werden.

In den Versen 99–109 der 37. Sure wird in wenigen Strichen, aber im deutlichen Anschluss an die biblische Geschichte von der „Bindung Isaaks“ (Gen 22,1–19) davon erzählt, wie Abraham von Gott aufgefordert wird, seinen Sohn zu opfern, wie er diese Prüfung besteht und ihm deren brutale Härte genommen wird. Im arabischen Text, der allein im eigentlichen Sinn den Koran ausmacht, beginnt Vers 102:

fa-lammā balāḡa ma‘ahu s-sa‘ya qāla yā-bunayya ...

Wer die verschiedenen Übersetzungen dieses kurzen Stückes sichtet, stößt auf Differenzen, die sich nicht, wie es oft nahe liegt, aus bloß unterschiedlicher Wortwahl, aus lexikalischer Unsicherheit oder gar reinen Vermutungen ergeben, sondern aus den im Koran selbst schon grundgelegten verschiedenen Verständnisimpulsen. Dass es in ihm auch Wörter gibt, deren Bedeutung dunkel ist oder überhaupt nicht mehr auszumachen, ist eine andere Sache.<sup>1</sup> Auch was der Koran damit meint, dass es in ihm „mehrdeutige“ Verse gebe (3,7: mutašābihāt, ein selbst schon mehrdeutiges Wort), bleibt hier außer Acht.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. AMBROS, 372–379: Index of selected lexical problems.

<sup>2</sup> Vgl. KINBERG.

## Die Differenzen

Nehmen wir uns zunächst die Übersetzung von Rudi Paret vor, die schon in ihrem besonderen Layout eine stabil einheitlich Bedeutung verwehrt, indem sie in Klammern mögliche Verständnisvarianten mitvermerkt und möglichen Missverständnissen entgegenwirkt. Das erschwert, den Text überhaupt zu lesen, und deutet nur oberflächlich auf dahinterstehende Probleme. Das im Zitat eingangs genannte und dann wiederholte Personalpronomen „er“ bezieht sich auf den von Abraham erbetenen Sohn, „einen der Rechtschaffenen“, und den von Gott verheißenen „gütigen Jungen“ (V. 100f):

*„Als er nun so weit (herangewachsen) war, daß er mit ihm (d. h. mit seinem Vater Abraham) den Lauf (zwischen as-Safā und al-Marwa?) machen konnte (oder: daß er mit ihm zur Arbeit gehen konnte?), sagte Abraham (w. er): ‚Mein Sohn! [...]‘.“<sup>3</sup>*

Die hier eingeschobenen Erläuterungen geben noch nicht einmal alle unsicheren Stellen zu erkennen. Schon der wechselnde Bezug desselben Pronomens „er“ – zweimal auf den Sohn und zuletzt auf Abraham – ist fraglich. Diese stilistische Eigenart wäre zwar für den Koran nicht ungewöhnlich, aber der arabische Text erfordert sie hier nicht. Das zeigt die Übersetzung von Angelika Neuwirth:

*„Als er [das ist nun Abraham, der unmittelbar zuvor auch genannt ist] mit ihm [dem Sohn] so weit gekommen war, den Lauf zu vollziehen, sprach er: ‚Mein Sohn [...]‘.“<sup>4</sup>*

Für diese Fassung spricht außer ihrer einheitlichen Identifikation der grammatischen Subjekte – jeweils als Abraham –, die Einordnung des präpositionalen Elements „mit ihm“, das hier der Wortfolge des arabischen Satzes entsprechend eine frühere Stelle einnimmt als bei den meisten anderen Übersetzungen.<sup>5</sup>

Für die weitere Erörterung bedeutsamer aber ist, dass hier der Hinweis auf den Ritus des „Laufs“, den die kultische Ordnung der Wallfahrt nach Mekka vorsieht, nicht mehr in Frage steht. Mit der bloßen Erwähnung des Begriffs – so signalisiert der Koran nach dieser Übersetzung – müsste den Hörern und Lesern das Gemeinte schon bewusst sein. Die bei Paret gegebene Problematisierung scheint damit beseitigt.<sup>6</sup>

## Die beharrliche Frage: Alltag oder Kult?

Mit der Entscheidung für die kultische Situierung des Ereignisses sind die Verständnisschwierigkeiten freilich nicht gelöst oder auch nur gemildert, sondern tun sich erst recht

<sup>3</sup> PARET, 315.

<sup>4</sup> NEUWIRTH 2016, 188 (mit geringfügiger, hier beseitigter Verschreibung). Vgl. BOBZIN, 394 (obgleich undeutlicher): „Als er mit ihm den Lauf erreichte, sprach er: ‚Mein Sohn [...]‘.“

<sup>5</sup> Zur Wahrnehmung dieses Problems bei dem muslimischen Exegeten AZ-ZAMAḤṢARĪ (gest. 1144) vgl. CALDER, 17f.

<sup>6</sup> Vgl. aber die vorsichtige Feststellung von NEUWIRTH 2016, 189, Anm. 62, dass diese Übersetzung zutreffen „dürfte“.

auf. Wo die vorhergehenden Übersetzungen in dem arabischen Wort „*sa ʿy*“ den rituellen Lauf zwischen den symbolträchtigen Hügeln aṣ-Ṣafā und al-Marwa angesprochen sehen – ob möglich, wahrscheinlich oder sicher –, beziehen sich viele andere Übersetzungen und Kommentare von alters her, also gerade auch muslimische, bis heute auf gewöhnliches Handeln, zu dem jemand von bestimmtem Alter an in der Lage ist<sup>7</sup>, gar auf die schlichte Fähigkeit zu laufen<sup>8</sup>. Ich verzichte darauf, die in zufälliger Auswahl eingesehenen muslimischen Übersetzungen aufzulisten.<sup>9</sup> Fast alle verstehen „*sa ʿy*“ nicht im kultischen Sinn, sondern in dem, dass der Sohn fähig geworden war, etwas zu leisten, sich zu mühen, sich auf den Weg zu machen, den Vater zu begleiten, ihn zu unterstützen usw. Als repräsentativ dafür stehe die Fassung, die der ägyptische Germanist Moustafa Maher diesem Satz gegeben hat: „Als der Junge alt genug war, um mit ihm zu arbeiten, sagte Abraham: ‚...‘.“<sup>10</sup> Die Feststellung von Angelika Neuwirth, dass „*sa ʿy* [...] von einigen Auslegern (und Übersetzern) als ‚Bestreben‘, ‚Entscheidungsfähigkeit‘ interpretiert“ wird<sup>11</sup>, spielt die Sachlage unangemessen herunter.

Doch warum lässt der breite Strom der Tradition den naheliegenden Bezug auf die mekkanischen Riten beiseite und weicht auf gewöhnlichere Bedeutungen aus? Auch wenn der Koran an anderer Stelle (2,158) nur davon spricht, dass man während der Wallfahrt bei aṣ-Ṣafā und al-Marwa einen „Umlauf macht“ (*yatawaffā*), den besonderen Begriff des „*sa ʿy*“ also nicht gebraucht, war dieser dennoch als terminus technicus für den bestimmten Ritus seit frühen Zeiten allgemein verbreitet.<sup>12</sup> Trotzdem bestand und besteht unter traditionellen Lesern des Koran offensichtlich ein Widerstand, auch Vers 37,102 in diesem Sinn zu verstehen.

Das ist umso bemerkenswerter, als dieser Vers selbst wahrscheinlich eine ursprünglich kürzere Fassung der Perikope erweitert und mit diesem kultischen Moment angereichert hat. Er hebt sich von seinem unmittelbaren Kontext formal deutlich ab. In sei-

<sup>7</sup> Vgl. die lexikalische Auskunft bei BADAWI / ABDEL HALEEM, 437f: „endeavour, strive, effort“; „age of working“; dem steht mit mehrfacher Problematisierung gegenüber AMBROS, 134: „*sa ʿy* [...] ‘a running, a striving, endeavor’ (note in 37,102: [...] although trad. interpreted as ‘endeavor’, poss. refers to the stage of running near the Kaaba; it may also mean here more gen. ‘[place of] worship’“ (unter Verweis auf CALDER).

<sup>8</sup> Vgl. KHOURY, 58 (im folgenden Zitat kursive Schrift für die Übersetzung, normale für den Kommentar, der nach eigenem Anspruch „das Material rezipiert, das die muslimischen Kommentatoren mit Eifer und Scharfsinn gesammelt haben“ [11]): „Als dieser das Alter erreichte, daß er mit ihm laufen konnte: und sich mit ihm mit den verschiedenen Anliegen des Lebens beschäftigen konnte“. Auch BOZIN, 729, nennt im „Anhang“ als erstes mögliches Verständnis, „dass der Sohn das lauffähige Alter erreicht hat“, ausdrücklich abgehoben von der zweiten Möglichkeit, das Gesagte „in Zusammenhang zu bringen mit dem «Lauf» *sa ʿy* zwischen aṣ-Ṣafā und al-Marwa als Teil der Riten am Heiligtum in Mekka“. Doch ist die kleinkindliche Entwicklungsphase dem Kontext, vor allem der ernsthaften Zustimmung des Sohnes zum geforderten Opfer, nicht angemessen.

<sup>9</sup> Zugänglich waren mir außer deutschen Übersetzungen auch englische, französische, persische, türkische und arabisch paraphraierende.

<sup>10</sup> MAHER, 701.

<sup>11</sup> NEUWIRTH 2016, 189, Anm. 62.

<sup>12</sup> Vgl. RUBIN 2011, [online](#), zuletzt abgerufen am 15.11.2016: „The sevenfold procession between the sacred sites of al-Ṣafā and al-Marwa, near the Kaʿba, is also described as *ṭawāf* (Q 2:158), although it is more often referred to as *sa ʿy* (running)“.

ner auffallenden Länge wirkt er unorganisch. Dies spricht dafür, dass der Text unter veränderten Bedingungen revidiert worden ist. Die Sure wird allgemein der mittleren mekkanischen Periode (etwa 615–620) zugeschrieben. Einige Zeit nach ihrer ursprünglichen Verkündigung, wohl erst in Medina<sup>13</sup>, dürfte es also ein Interesse gegeben haben, das erzählte Ereignis auf eine neue Sinngebung hin zu präzisieren. Die genauen Umstände dieser Änderung, welche Erörterungen unter welchen Gruppen ihr etwa vorausgegangen sein könnten, sind nicht auszumachen; aber ein Beweggrund lässt sich erkennen.

### **Der Sohn: Isaak oder Ismael? Der Ort: Jerusalem oder Mekka?**

Der Koran spricht in der ganzen Perikope nur von Abrahams „Sohn“; er nennt keinen Namen. Der Grund dieser Zurückhaltung liegt nahe. In der biblischen Erzählung ist es Isaak, und so haben selbstverständlich auch die Juden und Christen Arabiens diesen Sohn genannt. Solange die frühe islamische Gemeinde die Nähe zur jüdischen Bevölkerung, einem Großteil Medinas, zuversichtlich wahrnahm, sich kultisch nach Jerusalem orientierte und ihr rituelles Gebet dorthin ausrichtete, wo nach jüdischer Überlieferung Abrahams Prüfung stattgefunden, wo die Opferstätte auf dem Berg Morija gelegen haben sollte, konnte auch die muslimische Gemeinschaft unbefangen Isaak für den Sohn dieser Szene halten. Diese Identifikation herrschte unter Muslimen sogar noch weit über die frühen Jahre hinaus vor, letztlich bis ins 9. Jahrhundert.<sup>14</sup>

Doch die Frage, mit wem die dramatische Rolle wirklich besetzt gewesen war, stand offenbar für den Koran schon an. Das lässt sich gerade daraus entnehmen, dass er sie offenlässt. Mit der Namenlosigkeit des Sohnes bricht er einerseits die Beziehung zur biblischen Lesart, zum Verständnis der Juden, nicht ab, schließt andererseits aber auch die Neuorientierung nicht aus. In dieser Phase bleibt es den Hörern und Lesern des Koran noch überlassen, welchen Namen sie mit dem „Sohn“ verbinden. Als sich die muslimische Gemeinde jedoch kultisch von Jerusalem abwandte und nach Mekka ausrichtete,

<sup>13</sup> Dafür plädiert nachdrücklich z. B. NEUWIRTH 2016, 189; vgl. demgegenüber aber auch die Einschätzung von SINAI 2009, dass bei der möglichen „Anspielung des Verses 37,102 auf den rituellen Lauf zwischen Šafā und Marwa [...] der Koran bereits in mittelmekkanischer Zeit die Teilnahme Abrahams und seines Sohnes am mekkanischen *hağğ* implizieren“ würde (109), auch wenn die „Lokalisierung des Sohnesopfers in Mekka [...] erst in medinensischer Zeit wirklich bedeutsam“ geworden ist (142). Für einen späteren Zusatz hält SINAI hier nur die Verse 112f (141), „sicherlich ein medinensischer Einschub, der die nachträgliche Identifikation des Sohnes als Ismael bezweckt“ (119, Anm. 7).

<sup>14</sup> BUSSE, [online](#) (zuletzt abgerufen am 15.11.2016): „Many early Muslim authorities, including Companions of the Prophet (Šaḥāba), expressly identified him as Iṣḥāq, yet many others identified him as Ismā‘īl. From the third/ninth century onwards, Muslim scholars usually preferred Ismā‘īl, because he was considered the ancestor of the Arabs, and it was through him that prophecy was passed to Muḥammad.“ Vgl. dazu die ausführliche Darlegung der muslimischen Isaak- und Ismael-Traditionen bei FIRESTONE 1989, bes. 115–128, und 1990, bes. 135–151.

Ein amüsant absonderliches Beispiel der Unfähigkeit, sich zu entscheiden, überliefert der Gelehrte Ġalāl-ad-dīn AS-SUYŪṬĪ (gest. 1505): Abraham sei „mit seinem Sohn [sic!] Ismael und Isaak“ zur Opferstätte losgezogen (SINAI 2010, 280; das Erstaunen in eckigen Klammern ist Teil des Zitats.).

die Abrahamtraditionen, die es in Mekka schon vorher gegeben haben mag<sup>15</sup>, intensivierte und in Abraham den Erneuerer der Kaaba und Begründer der mekkanischen Riten sah, gab ihm der Koran zugleich Ismael, der schon in jüdischer Tradition als Stammvater der Araber galt, zur Seite. Sie beide erhalten Gottes Auftrag: „Reinigt mein Haus für alle, die den Umlauf durchführen!“ (2,125), und dementsprechend heißt es, dass „Abraham vom Haus die Grundmauern hochzog, zusammen mit Ismael“, und dass sie beide zu Gott beteten: „Zeige uns unsere Riten!“ (V. 127). Zu dieser Kultordnung Mekkas gehört auch der „Lauf“ bei aṣ-Ṣafā und al-Marwa.

Auf diesem Hintergrund würde der sekundäre Eintrag von „sa‘y“ im rituellen Sinn verständlich. Er sollte die Leser und Hörer des Koran dazu bewegen, die biblische Szene von Abraham und Isaak in Jerusalem durch die andere von Abraham und Ismael in Mekka zu ersetzen. Freilich bleibt der Sohn nach wie vor ohne Namen. Der Text behält dieses offene Moment bei und verweigert in dieser Hinsicht die naheliegende Präzisierung. Bis hierher ist sie immer noch den Lesern überlassen.

Doch ein Weiteres kommt schließlich hinzu: Die nachfolgenden Verse 112f setzen neu ein mit dem Wort Gottes: „*Und wir verkündeten ihm Isaak als einen Propheten, einen der Rechtschaffenen.*“ Hier fällt der Name. Wenn aber jetzt erst Isaaks Geburt angekündigt wird, dann kann nicht unmittelbar zuvor schon von Isaak die Rede gewesen sein. Mit der Beziehung auf Ismael aber ist die Verbindung zur biblischen Tradition – und das heißt für die Gemeinde von Medina vor allem zur Überzeugung der Juden – in dieser Sache gekappt.

Immerhin bleibt noch die Möglichkeit, dass man in V. 112 nicht die Ankündigung von Isaaks Geburt liest, sondern dessen rühmende Auszeichnung.<sup>16</sup> Damit würde gerade die Verbindung zum Anfang der Perikope hergestellt, wo Abraham von Gott „*einen der Rechtschaffenen*“ erbittet (V. 100). Die Wiederholung des achtungsvollen Wortes wäre dann die Klammer, die den gesamten Abschnitt von V. 99–113 als eine Abraham-Isaak-Erzählung zusammenhält.

### **Ätiologische Argumente**

Dass Muslime in der Geschichte von Abrahams Prüfung die Sinn stiftende Grundlage des Opferfestes sehen, das sie in aller Welt als Höhepunkt des muslimischen Jahres im Monat des Hadsch feiern, ist unbestritten. Die Schlachtung der Tiere geschieht zur Erinnerung daran, dass der Sohn seinem Vater erneut geschenkt wurde, entsprechend Got-

<sup>15</sup> Vgl. NAGEL, 19–26: Abrahams Bau; RUBIN 1997, bes. 103–107: The Abrahamic sacredness of the Ka‘ba and Quraysh.

<sup>16</sup> Nach dem Korankommentar von AṬ-ṬABARĪ (gest. 923), der sich für Isaak als Sohn der Opferszene ausspricht, bedeutet der Vers 112 keine Geburtsankündigung, sondern den Zuspruch einer Belohnung, „the reward for Isaac's and Abraham's steadfast obedience to God“ (FIRESTONE 1990, 136).

tes Wort im Koran: „Wir lösten ihn mit einem mächtigen Schlachtopfer aus“ (37,107).<sup>17</sup> Dementsprechend ist dieses Ereignis nach traditionellem Verständnis auch zu datieren: Es fand statt im Wallfahrtsmonat, *Ḍu l-Hiğġa*. Und in diesem zeitlichen und kultischen Zusammenhang hat auch der rituelle Lauf seinen primären Platz (auch wenn er gleich- erweise in der zeitlich beliebigen „kleinen“ Pilgerreise, der *‘Umra*, durchgeführt werden kann).

Aber im Unterschied zum Opferfest wird „der Lauf“ nicht mit der Szene von Abraham und seinem Sohn begründet, er müsste ja – wenn er in 37,102 gemeint sein sollte – schon vorher etabliert worden sein. Nach muslimischer Tradition erinnert der Laufritus an Hagar, die von Abraham mit ihrem kleinen Sohn Ismael in der Wüste zurückgelassen worden war und auf der Suche nach Wasser umherrannte. Dies ist eine andere Sache. Die Kultornung des Hadsch bringt beide Erinnerungen, die an Abrahams Ersatzopfer und die andere an Hagers verängstigtes Bemühen, zusammen. Aber das trägt zum Verständnis der Szene von 37,102 wenig bei.

Die Muslime, die „*sa‘y*“ nicht in kultischem Sinn verstehen, mögen sich gefragt haben und noch fragen: Sollten Abraham und sein Sohn bei dem Ereignis, das für die Gründungstradition des Hadsch wesentlich sein wird, etwa selbst schon ein rituelles Teilstück des Hadsch vollzogen haben? Wie immer man dies einschätzen mag, fest steht auf jeden Fall eines: Wenn es bei dem Eintrag von Vers 37,102 darum gegangen sein sollte (und das ist wahrscheinlich), den „Sohn“ mit dem mekkanischen Ritus zusammenzubringen und ihn so als Ismael zu identifizieren, dann ist dies für muslimische Hörer und Leser des Koran kaum gelungen.

Die Frage, ob es sich bei dem von Abraham geforderten Opfer um Ismael oder um Isaak gehandelt hat, ist demnach mit Hinweis auf diese Stelle nur bedingt zu beantworten: Wenn „*sa‘y*“ hier den Lauf der Wallfahrtsriten in Mekka bedeutet, dann ist Ismael der Sohn. Aber diese Voraussetzung sehen die meisten nicht erfüllt.

Freilich ist mit der umgekehrten Annahme, dass „*sa‘y*“ nicht den Ritus des Hadsch meint, noch nichts zugunsten Isaaks gesagt. Die Frage bleibt – jedenfalls unter diesem Gesichtspunkt – offen.

### **Hermeneutische Konsequenzen**

Dass der Koran das Ergebnis eines Prozesses ist, wird heute in der Islamwissenschaft deutlicher wahrgenommen und intensiver erörtert als je.<sup>18</sup> Doch hat man dabei zumeist die Strecke von den ersten Verkündigungen bis zur redaktionellen Endfassung des

<sup>17</sup> Die in 22,26–29 an Abraham ergehende Aufforderung, Mekka zum kultischen Zentrum zu machen – „Reinige mein Haus!“ – und den Hadsch einzurichten – „*Rufe unter den Menschen zur Wallfahrt auf!*“ –, bringt jedoch die Tieropfer, bei dem sie „*Gottes Namen über das Vieh sprechen*“, nicht in Zusammenhang mit dem, das Abraham schließlich dargebracht hat.

<sup>18</sup> Vgl. SINAI 2010.

Buchs im Blick. Der Koran gewinnt seine Gestalt bei der grundlegenden Formierung der muslimischen Gemeinschaft und umgekehrt erhält diese ihre Gestalt mit der Formierung des Koran. Beide verdanken sich ein und derselben Geschichte.<sup>19</sup> Ohne diesen Zusammenhang sind sie nicht recht zu verstehen. Die im Buch versammelten Texte bezeugen, dass ihm eine vielfältige Kommunikation vorausging. Beachtet und verhandelt wurden dabei nicht nur religiöse und darüber hinaus kulturelle Bestände der Umwelt, insbesondere altarabische und jüdische Traditionen, auch bereits ergangene koranische Verkündigungen wurden mehrfach aufgegriffen und neu überdacht. Der Koran bezieht sich in erstaunlichem Maß auf sich selbst zurück, zum einen ausdrücklich, um den Hörern seinen eigenen Status zu vermitteln und zu behaupten<sup>20</sup>, zum anderen indirekt, indem er sich mit bestimmten Themen und Narrativen in wechselnder Sicht und Gestaltung befasst, in „Relektüren“<sup>21</sup>. Was einmal zu einer Sache gesagt worden war, musste nicht das letzte Wort sein. Die Verständigungen darüber oder auch Gegenreden im Disput gingen weiter, führten manchmal zu neuen Texten, manchmal zu kleineren Einträgen wie vermutlich im hier erörterten Fall. Wäre der Koran als Prozess an diesem Punkt abgeschlossen, wäre die Sinngebung des Verses entschieden. Aber dem ist nicht so.

Kein Buch liest sich selbst. Es braucht diejenigen, die es in ihr Verständnis einbringen. „Der Koran als Prozess“ geht über den redaktionellen Abschluss hinaus. Wer ihn mit der letzten schriftlichen Fassung beendet sehen will, zieht ihm eine unangemessene Grenze. Von dieser aus könnte man dann, um ihn „richtig“ zu verstehen, nur noch „historisch-kritisch“ zurückfragen. Doch damit würde man die wissenschaftliche Kompetenz überschätzen. Die Leser haben eigene Zuständigkeit, die sich nicht derart beiseiteschieben lässt. Gewiss ist der kanonische Abschluss der Schrift eine bedeutungsvolle Zäsur. Doch dass die Worte auch als ein für allemal festgeschriebene nicht auch schon in ihrem Sinn endgültig ausgemacht sein müssen, dass die Verhandlungen darüber hinausgehen können, ist, wie am geringfügigen Detail gesehen, dem Koran selbst schon zu entnehmen. Er ist nicht nur „lange Zeit ein offener Text“<sup>22</sup>. Er ist und bleibt, in hermeneutischer Sicht, ein unfertiges Buch.

Um dieses Buch hat sich eine vieltausendfache Fülle von Hadithen gelegt; und wie das Juden- und Christentum ist der Islam nicht nur eine Buchreligion, sondern zudem eine Religion der „Bücher über das Buch“<sup>23</sup>. Das bezeugt den fortschreitenden Sinn stiftenden Prozess in grandiosem Ausmaß, weckt freilich auch Bedenken und Einwän-

---

<sup>19</sup> Vgl. NEUWIRTH 2010, 19f: Der Koran als Dokument einer Religionsentstehung.

<sup>20</sup> Vgl. zur „self-referentiality“ des Koran WILD 2006 b; SINAI 2006.

<sup>21</sup> Etwa im Untertitel von NEUWIRTH 2016 .

<sup>22</sup> NEUWIRTH 2011, 27.

<sup>23</sup> ARKOUN, 75f über „the phenomenon of the Book-book“ (in der Schreibung bedeutsam differenziert durch B und b).

de. Kommt all dies Nachträgliche dem Koran nicht nur äußerlich zu, und wird dadurch letztlich nicht dem beliebigen Verständnis Tür und Tor geöffnet?

Gewiss ist die unabsehbare Fülle späterer Interpretationen und Meinungen nicht „der Koran“, aber er kann davon entscheidend betroffen sein. In seiner Wirkungsgeschichte noch kann sich erweisen, ob er dies oder jenes sagt, zu sagen in der Lage ist. Nicht jede Meinung freilich trägt dazu bei. Es gibt die nur vereinzelt Äußerung, das billige Missverständnis, die leichtfertigen Interpretationen usw., aber demgegenüber auch das ernsthafte, gemeinschaftlich verantwortete Verständnis, das tragfähige Zustimmung erfährt, obwohl es sich nicht auf allgemeine Anerkennung, gar wissenschaftliche Begründungen berufen kann. Die Frage, wann diese Gewähr gegeben ist, bleibt selbst wieder einer Verständigung anheimgestellt, die sich nicht wissenschaftlich oder durch sonstige autoritative Maßnahmen reglementieren lässt.

Das hier gewählte Beispiel des Verses 37,102 ist dafür ein relativ harmloses Beispiel. Es hat keine unmittelbaren Handlungskonsequenzen. Dass die Frage „Was sagt zu diesem und jenem der Koran?“ bis in den politischen Raum hinein und für die interreligiösen Beziehungen höchst brisant sein kann, zeigen uns schon alltägliche Diskussionen. Wer – unter Muslimen und Nichtmuslimen – dabei die Antworten allein im Buch selbst schon gegeben glaubt, wer nur zwischen richtigem und falschem Verständnis, richtiger und falscher Übersetzung unterscheiden kann, nicht auch die unausweichliche Pluralität kennt und zu schätzen weiß, wird weder dem Koran noch dem Islam noch unseren heutigen Verhältnissen gerecht.

## Literatur

- AMBROS, Arne A.: Concise Dictionary of Koranic Arabic, Wiesbaden 2004.
- ARKOUN, Mohammed: The Notion of Revelation. From Ahl al-Kitāb to the Societies of the Book, in: Die Welt des Islams 28, 1988, 62–89.
- BADAWI, Elsaid Muhammad / ABDEL HALEEM, Muhammad: Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage, Leiden 2008.
- BOBZIN, Hartmut: Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010 (<sup>2</sup>2015).
- BUSSE, Heribert: Abraham, in: Encyclopaedia of Islam. THREE, hg. von Kate Fleet u. a., Leiden 2008, [online](#).
- CALDER, Norman: The *saʿy* and the *jabīn*. Some Notes on Qurʾān, 37:102-3, in: Journal of Semitic Studies 31, 1986, 17–26 (zu *saʿy* 17–22).
- FIRESTONE, Reuven: Abraham's son as the intended sacrifice (al-dhabīḥ, Qurʾān 37:99-113). Issues in Qurʾānic exegesis, in: Journal of Semitic Studies 89, 1989, 95–113.
- Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis, Albany, NY, 1990.



- KHOURY, Adel Theodor: Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 11, Gütersloh 2000.
- KINBERG, Leah: Ambiguity, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 1, Leiden 2001, 70–77.
- MAHER, Mohammed: *Al-Muntakhab*. Auswahl aus den Interpretationen des Heiligen Koran. Arabisch-Deutsch, [Hrsg.:] Arabische Republik Ägypten. al-Azhar. Ministerium für Awqāf. Oberster Rat für Islamische Angelegenheiten, Kairo 1999.
- NAGEL, Tilman: *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008.
- NEUWIRTH, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.
- Der Koran. Band 1. Frühmekkanische Suren. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung, Berlin, 2011.
  - Wissenstransfer durch Typologie. Relektüren des Abrahamsopfers im Koran und im islamischen Kultus, in: Nora Schmidt / Nora K. Schmid / Angelika Neuwirth (Hg.): *Denkraum Spätantike*, Wiesbaden 2016, 169–207.
- PARET, Rudi: *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart. Überarbeitete Taschenbuchausgabe 1979 (<sup>11</sup>2010).
- RUBIN, Uri: *Ḥanīfiyya and Kaʿba*. An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of *Dīn Ibrāhīm*, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 1990, 85–112 (Nachdr. in: Francis E. Peters [Hg.], *The Arabs and Arabia on the eve of Islam*, Aldershot 1997, 267–294).
- Circumambulation, in: *Encyclopaedia of Islam*. THREE, Leiden 2011, [online](#).
- SINAI, Nicolai: Qurʾānic self-referentiality as a strategy of self-authorization, in: WILD 2006 a, 103–134.
- Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden 2009.
  - The Qurʾān as Process, in: Angelika Neuwirth / Nicolai Sinai / Michael Marx (Hg.): *The Qurʾān in Context. Literary and Historical Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden 2010.
- WILD, Stefan (Hg.): *Self-Referentiality in the Qurʾān*, Wiesbaden 2006 = WILD a
- Why self-referentiality?, ebd., 1–23 = WILD 2006 b

Abgeschlossen am 22.11.2016