

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen: Sure 90,10 und 1,6 f

Zirker, Hans

Dieser Text wird über DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt.

Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: <http://dx.doi.org/10.17185/duepublico/45090>

URN: <urn:nbn:de:hbz:464-20180104-084443-5>

Link: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=45090>

Hans Zirker

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen: Sure 90,10 und 1,6f

Dass der Koran in traditionsgeschichtlicher Verbundenheit mit der Bibel und der Antike überhaupt den Menschen vor zwei Wege gestellt sieht, den des guten und den des schlechten Lebens, ist allseits bekannt.¹ Diesem paränetischen Schema detailliert nachzugehen, gäbe es keinen Anlass, hielten sich nicht an zwei Stellen hartnäckig Unsicherheiten der Übersetzung, die mehr als nur philologisches Gewicht haben. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass ihnen mit grammatischen und semantischen Argumenten beizukommen ist.

In der 90. Sure mit dem Namen „Der Ort“ (da sie mit einem auf Mekka bezogenen Schwur einsetzt) sagt Gott im Blick auf den Menschen:

*Haben wir ihm nicht zwei Augen geschaffen,
eine Zunge und zwei Lippen
und ihn die zwei Wege geführt? (V. 8–10)*

So etwa lauten jedenfalls verbreitete Übersetzungen²; die aber haben einen Haken: Wo hier in V. 10 von den „zwei Wegen“ die Rede ist, steht im arabischen Text „*nağdayni*“, der Genitiv-Dual von „*nağd*“. Zu diesem im Koran nur an der einen Stelle vorkommenden Nomen lesen wir in einem wissenschaftlich geachteten Lexikon zum koranischen Wortschatz: „*nağdāni* ... ‘two (mountain[?])-roads’ (although *nağd* in CA means normally ‘highland, upland’ ...)”³ In dieser üblichen Bedeutung wurde das Wort zum geographischen Namen einer Landschaft im Inneren Saudi-Arabiens, bei uns zumeist „Nedschd“ geschrieben. (Hier nahm im 18. Jh. die Dynastie der Sa-ūd ihren Aufstieg und von hier ging zu dieser Zeit die Bewegung der Wahhabiten aus.)

¹ Zum „concept of the two opposing ways“, „a kind of conceptual dualism“, vgl. Dmitry V. FROLOV, Path or Way, in: Encyclopaedia of the Qur’ān, Bd 4, 28–31, hier 29; zum Hintergrund des weiterreichenden ethischen und eschatologischen Dualismus des Koran vgl. Toshihiko IZUTSU, Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān, Montreal 1966, 203–249: The Basic Moral Dichotomy.

² Übersetzungen werden im Folgenden nur exemplarisch zitiert oder wenn sie sich in ihrer Eigenart von anderen bemerkenswert abheben. Vgl. darüber hinaus zu Übersetzungen vor allem muslimischer Herkunft auch die internationale Übersicht, die das Programm „Tanzil“ im Internet gewährt (<http://tanzil.net>).

³ Arne A. AMBROS, A Concise Dictionary of Koranic Arabic, with the collaboration of Stephan Procházka, Wiesbaden 2004, 263 (alle Klammern, runde wie eckige, sind im Zitat original; CA = Classical Arabic). Vgl. die entsprechende Auskunft bei Elsaid Muhammad BADAWI / Muhammad ABDEL HALEEM, Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage, Leiden. 2008, 918, mit dem Verweis auch auf die kuriose Deutung der *nağdayni* als „the mother’s two teats which the new-born does not find difficulty in identifying“.

Zu all dem vgl. auch Edward William LANE, Arabic-English Lexicon in Eight Parts, Part 8, Libanon 1968 (London / Edinburgh 1893), 2767 b–c,

Rudi Paret's wissenschaftlich gründlich durchdachte Koranübersetzung verweist auf das sprachliche Problem schon in der verlegen überfrachteten Wiedergabe der Gottesrede: „Haben wir ihm nicht ... die beiden Wege(?) gezeigt (w. ihn die beiden Wege(?) geführt) (damit er sich für einen von ihnen entscheide?)?“⁴ Dabei erwähnt er in seinem begleitenden Kommentar⁵ zusätzlich die rigorosere Möglichkeit, die der englische Arabist Richard Bell in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung („And have guided him the two paths?“) erwogen hat: dass der Dual „may simply be due to the rhyme“⁶, ohne eigene Bedeutung. Dass „Ortsangaben in der altarabischen Dichtung häufig in der Form eines – funktionslosen – Duals erscheinen“ vermerkt beiläufig auch Angelika Neuwirth, sieht jedoch im Fall des Koran „nur äußerlich eine poetische Konvention evoziert, die nun aber in der neuen Botschaft mit schwerwiegender Bedeutung aufgeladen wird“⁷, nämlich der schon biblisch vertrauten Zwei-Wege-Dramatik.

Wenn man die Schwierigkeit auf den Punkt bringen will, kann man sagen: „*nağd*“ bedeutet ohne Zweifel „*Hochland*“, „*Höhe*“ o. ä., wird so aber im gegebenen Zusammenhang nicht hinreichend verständlich. Wir scheinen mit dem fraglichen Vers erst zurechtzukommen, wenn wir in ihn entgegen dem lexikalischen Befund aus unserem vertrauten Traditionsbestand die Bedeutung der „*zwei Wege*“ eintragen.⁸

Dies ist – um es zurückhaltend zu formulieren – wenig zufriedenstellend. So setzen wir die Lektüre dieser Sure neu an, mit der versuchsweisen Annahme, dass hier gar nicht von zwei Wegen die Rede sei, jedenfalls nicht in der gegensätzlichen Ausrichtung auf das Gute und Böse⁹, und finden, dass die Sure über unsere Stelle hinaus in der Tat nur von dem einen „*steilen Weg*“ (V. 11f)¹⁰ spricht, zu dem der Mensch angehalten ist, den er aber nicht einschlägt. Dieser Weg wird nach einer rhetorischen Lehrfrage: „Woher willst du wissen, was der steile Weg ist?“ (V. 12) erläutert: „Die Befreiung eines Sklaven, / oder an einem Tag der Hungersnot die Speisung / einer verwandten Waise / oder eines Armen im Elend, / dann

⁴ Rudi PARET, *Der Koran. Übersetzung. Überarbeitete Taschenbuchausgabe*, Stuttgart 112010 (1979).

⁵ DERS., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Mit einem Nachtrag zur Taschenbuchausgabe*, Stuttgart 82013 (1980), 510.

⁶ Richard BELL, *The Qurʾān*, Bd. II, London 1939.

⁷ Angelika NEUWIRTH, *Der Koran*, Bd. 1: Frühmekkanische Suren, Berlin 2011, 243.

⁸ Dieses semantische Wechselspiel legt die Übersetzung von ʿAbdullah aš-Šāmiṭ Frank Bubenheim und Nadeem ELYAS (*Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*, Medina 1423 H = 2002) bemerkenswert unverstellt dar: „[Haben wir nicht] ihn beide Hochebenen geleitet“ mit Fußnote: „D.h.: den breiten Weg des Guten und denjenigen des Bösen.“ (Dabei ist freilich die biblische Qualifizierung der Wege verfehlt; denn nach Mt 7,14: ist der gute Weg „schmal“).

⁹ Auffallend eigenwillig ist in dieser Hinsicht Tilman NAGEL, *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*, München 1983 (⁴2002), 243, mit der Übersetzung „*die zwei richtigen Wege*“.

¹⁰ AMBROS (s. Anm. 3): „ʿaqaba: ‘steep mountain path’; ... difficult or demanding undertaking“.

dass man zu denen gehört, die glauben, einander zur Standhaftigkeit mahnen und zur Barmherzigkeit.“ (V. 13–17)

Der ursprünglich assoziierte zweite, unheilvolle Weg kommt in der Sure nicht mehr zur Sprache; denn sie wechselt gegen Ende ihre Metaphorik und geht in das andere Bild der gerichtlichen Scheidung der Menschen über. Hier wird der zuvor nahegelegte, aber nicht durchgeführte Dualismus in kurzen Worten realisiert, allerdings nicht mehr in der Metapher der zwei Wege, sondern der gegensätzlichen sozialen Gruppierung und Platzierung: Die den steilen Weg eingeschlagen haben, „*sind die zur Rechten*“ (V. 18) – „Die aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, sind „*die zur Linken. Feuer liegt auf ihnen, geschlossen.*“ (V. 19f). Ein Ungleichgewicht besteht auch hier fort: Den guten Taten auf der einen Seite entsprechen keine schlechten auf der anderen; hier steht nur die Negation, die Verweigerung des Glaubens an die von Gott gesetzten „Zeichen“, gesetzt schon in der Schöpfung und erneut vorgetragen im Wort der Propheten.

So erweisen sich die semantischen Elemente dieser Sure zwar als verständlich, auch eindrucksvoll, aber als untereinander uneinheitlich.

Was ergibt sich daraus für die Bedeutung der „*nağdayni*“? Sollten nun doch am besten „*zwei Wege*“ gemeint sein, die aber beide – um auch dem Lexikon gerecht zu werden – im „*Hochland*“ gelegen sind oder dorthin führen? Dafür spricht sich Angelika Neuwirth aus, wenn sie übersetzt, dass Gott den Menschen „*die beiden hohen Wege hinaufgeführt*“ habe¹¹, oder der englische Arabist und Islamwissenschaftler Arthur John Arberry – mit einer geringen, doch beachtenswerten Variation –, dass Gott „guided him on the two highways (of good and evil)“¹². Sollte also in der Sicht des Koran sogar der üble Weg „nach oben“ führen (Neuwirth) oder „oben“ verlaufen (Arberry)? Beides entspricht nicht den üblichen Konnotationen dieses Weges, der letztlich ins Verderben, nach der Sicht und Sprache des Koran wie der Bibel ins Feuer führt.

Hier hilft eine grammatische Besonderheit des Arabischen weiter. Es kennt den „dualis a potiori“, einen Dual, der sich auf zwei entgegengesetzte Größen bezieht, aber nur die eine, die im jeweiligen Fall semantisch „mächtigere“, „dominierende“, aufgreift. So bedeutet etwa „*ʾab*“ „Vater“, „*al-ʾabawāni*“, in unangemessener Wörtlichkeit „die zwei Väter“, meint „Vater und Mutter“, „die Eltern“; „*al-Ḥasanāni*“ verweist auf „Hasan und Husain“, die beiden Enkel Mohammeds; „*al-qamarāni*“, „die zwei Monde“, steht für „Sonne und Mond“. Dieses Phänomen finden wir auch im Koran an wenigstens zwei Stellen: In 43,38

¹¹ NEUWIRTH, Der Koran, Bd. 1 (s. Anm. 7), 237, gleicherweise Angelika NEUWIRTH, Der Koran, Bd. 2/1: Frühmittelmeckkanische Suren, Berlin 2017, 508.

¹² Arthur John Arberry, The Koran. Interpreted, Oxford 1982.

wünscht sich jemand am Gerichtstag zwischen sich und dem Satan – im unverständlichen Wortlaut – den „*Abstand der beiden Osten*“ (bu‘da l-mašriqayni), d.h. den „*Abstand zwischen Osten und Westen*“. In 55,17 wird Gott nicht nur wie mehrfach an anderen Stellen als „*der Herr des Ostens und des Westens*“ benannt (eine von Goethe im „West-östlichen Divan“ aufgegriffene Wendung), sondern in doppelter Überbietung als „*der Herr der beiden Osten und der Herr der beiden Westen*“ (rabbu l-mašriqayni wa-rabbu l-mağribayni). Auch in 55,31, wo die Menschen und die Dschinn als „*ihr beiden Gewichtigen*“ angesprochen werden, könnte ein derartiger Dual a potiori vorliegen in der Bedeutung: „*ihr Leichten* [Dschinn, geschaffen aus Feuer] *und ihr Schweren* [Menschen, geschaffen aus Erde].¹³ Doch ist hier dieses Verständnis des Duals nicht gleichermaßen sicher wie bei den vorhergehenden Beispielen.

Im Anschluss daran ergibt sich auch für „*an-nağdayni*“ in 90,10 eine Lösung. Gott führt nicht „*die beiden hohen Wege*“, nicht „*die zwei Höhen hinauf*“, nicht „*beide Hochebenen*“, sondern – gemäß dem Dual a potiori in der topologischen Opposition von „*nağd*“ und „*ğawr*“¹⁴ – „*die zwei Wege, in Höhe und Tiefe*“. Und dass wir dabei „*Wege*“ sagen dürfen, folgt nicht schon lexikalisch aus „*an-nağdayni*“, „*den Höhen und Tiefen*“, sondern kontextuell aus „*hadaynā*: „*wir haben geführt*“. Dabei ist in dieser Sure „*der steile Weg*“ der guten Taten in die Höhe freilich semantisch wie paränetisch so dominant, dass der Abweg ins Verderben fast aus dem Blick gerät.

Nach all dem stellt sich freilich ein weiteres sprachliches und theologisches Problem ein: Nirgends sonst im Koran richtet sich Gottes „*Führung*“ (im Nomen „*hudā*“ oder im Verb „*hadā*“) außer auf den guten, den geraden Weg auch auf den schlechten, den Abweg. Das heißt nicht, dass im Koran Gott gegenüber den theologisch dunklen Fragen der Vorherbestimmung entlastet ist – „*Gott führt, wen er will*“ (22,16) –, sondern dass im Koran Gottes „*Führung*“ allein auf das Gute gerichtet sein kann. „*Wen Gott führt, der ist geführt. Die er aber irreleitet, das sind die Verlierer.*“ (7,178). Hinter beiden Geschicken steht trotz ihrer äußersten Gegensätzlichkeit Gott, aber die Wortfelder sind jeweils andere. Allein dem Satan kann ironisch die Perversion zugesprochen werden, dass er den Menschen ins Höllenfeuer „*führt*“ (22,4: yahdīhi). Wo im Koran ähnlich von Gott gesagt ist, dass er zur Strafe „*führt*“, setzt er andere Verben ein (etwa 72,17: „*yaslukhu*“, 3,192: „*tudhīl*“). Im Schema der zwei Wege könnte demnach der Weg ins Verderben nicht auch auf Gottes „*Führung*“ zurückgehen. Das aber scheint in 90,10 der Fall zu sein, wenn Gott rhetorisch fragt, ob er den Menschen nicht „*die zwei Wege, in Höhe und Tiefe, geführt*“ hat.

¹³ Vgl. V. 55,14f: NEUWIRTH, Der Koran, Bd. 1 (s. Anm. 7), 589 mit 600 u. 610.

¹⁴ Zu dieser Opposition vgl. LANE (s. Anm. 3), 2767 b.

Nicht wenige Übersetzungen, deutsche wie fremdsprachige, versuchen dem zu entgehen, indem sie dem Verb andere Bedeutungen unterstellen: dass Gott dem Menschen die Wege nur „gezeigt“¹⁵ habe, „ihn die beiden Wege gewiesen“¹⁶ – oder dem Verb gar ein anderes Zielobjekt geben: Gott habe zwar geführt, aber nur „to the parting of the mountain ways“¹⁷. Doch das sind oberflächliche Kaschierungen der Sache. Eine andere Sicht liegt näher: Bei diesem Dual der zwei gegensätzlichen Wege ist der eine Pol, der gute Weg in solchem Maß übermächtig („potior“), dass er in einer für den Koran ungewöhnlichen Weise auch über die Sprache von Gottes Wirken dominiert.

Auf dem Hintergrund dieser exegetischen Erörterung von Sure 90,10 ergeben sich Fragen und Konsequenzen auch für das Verständnis der Weg-Bitte in der ersten Sure, der Fā-tiḥa (1,6f). Die Unterschiede der Übersetzungen und Interpretationen sind hier zwar weniger auffällig, haben aber ähnliches Gewicht. Auch hier geht es darum, ob Gottes „Füh5rung“ allein auf den „rechten Weg“ bezogen ist oder – sei es auch nur in ängstlich abwehrender Bitte – auch auf Wege ins Unheil. Heißt es am Endet dieser für das muslimische Leben grundlegenden Sure: „Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die nicht irregehen!“¹⁸ oder „...den Weg derer, denen du Gnade schenkst, nicht (den Weg) derer, denen gezürnt wird und die irregehen!“¹⁹ Wohin gehört die Negation?

In beiden Fällen ist die unheilvolle Möglichkeit im Blick, das gute Ziel des Lebens zu verfehlen, aber der Ton ist im zweiten Fall deutlich aggressiver. Die Bitte ist hier ausdrücklich gegen die gerichtet, die diesen verkehrten Weg einschlagen oder schon eingeschlagen haben. Nach traditionell verbreiteter Auslegung sind die Juden und Christen gemeint. An-

¹⁵ Régis BLACHÈRE, *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*, Bd. 2, Paris 1949, 114: „Ne lui avons-Nous pas indiqué les deux Voies?“; in offener Zweideutigkeit PARET (s. Anm. 4): „ihm ... gezeigt (w. ihm ... geführt)“.

¹⁶ Ahmad Milad KARIMI, *Der Koran. Vollständig und neu übersetzt. Mit einer Einführung hg. von Bernhard Uhde*, Freiburg 2009.

¹⁷ Marmeduke PICKTHALL, *The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation*, New York 1930.

¹⁸ Dieses Muster, bei dem sich die Bitte nur auf den einen rechten Weg bezieht, wählen etwa BLACHÈRE (s. Anm. 15), Adel Theodor KHOURY, *Der Koran. Übersetzung. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim 5Abdullah, Gütersloh* ⁵2011 (¹1987), NAGEL (s. Anm. 9), 85, PARET, *Kommentar und Konkordanz* (s. Anm. 5), 12 als Übersetzungsalternative, aber auch: Der Koran. In der Übersetzung von Friedrich RÜCKERT herausgegeben von Hartmut Bobzin, Würzburg ⁴2001 (¹1995), 3: „Den Weg derjenigen, über die du gnadest, / Deren auf die nicht wird gezürnt, und deren die nicht irregehn.“

¹⁹ Nach diesem zumeist gewählten Muster übersetzen etwa BELL (s. Anm. 6), Hartmut BOBZIN, *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München 2010; Angelika NEUWIRTH, *Der Koran*, Bd. 2/1 (s. Anm. 11), 85, PARET (s. Anm. 4), ausdrücklich mit dem hier in Klammern beigefügten Akzent.

gelika Neuwirth verstärkt die „*Abgrenzung gegen konkurrierende Gruppen*“²⁰ noch, indem sie die Bitte dreigliedrig fasst, gerichtet auf „den Weg derer, denen du Huld erwiesen hast, / nicht derer, auf denen dein Zorn lastet, / und nicht derer, die irgehen.“²¹

Doch die Übersetzungsmöglichkeiten sind nicht so offen, wie das Spektrum der Übersetzungen nahelegt. Hier entscheidet die Grammatik²²: Die Partikel „*ğayr*“ negiert das im Genitiv folgende Nomen. Demnach bedeutet „*ğayru l-mağdūbi ʿalayhim*“ „*diejenigen, denen nicht gezürnt wird*“; und da der gesamte Ausdruck selbst wiederum im Genitiv steht („*ğayri* ...“), ist in V. 7 die Rede vom Weg „*derer, denen nicht gezürnt wird*“ und in der Fortsetzung folgerichtig auch „*die nicht irgehen*“. Die Bitte setzt damit zwar das Unheil als bedrohlich voraus, ist davon beunruhigt, richtet sich aber ausdrücklich nur auf den einen Weg, der es ausschließt. Der Gedanke, dass Gott auch den Weg ins Unheil „*führen*“ könnte, ist hier selbst im Ansatz nicht gegeben; dazu fehlt die sprachliche Grundlage.

Damit bleibt Sure 90,10 die einzige Stelle im Koran, an der sich Gottes „*Führung*“ auf beide Wege bezieht, „*in Höhe und Tiefe*“, freilich nur beiläufig im Dual a potiori.

²⁰ NEUWIRTH, ebd. 94.

²¹ Ebd. 85.

²² Vgl. Wolfdietrich FISCHER, Grammatik des klassischen Arabisch, Wiesbaden ⁴2006, 153, § 325.