

**Die Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung der Suren und
Verse des Korans in seinem Buch „Geschichte des Qorāns“**

Eine analytisch-kritische Studie

Dissertation
zur Erlangung des philosophischen Doktorgrades an der Philosophischen Fakultät
der Georg-August-Universität Göttingen

vorgelegt von

Tarek Anwar Abdelgayed Elkot

aus Giza, Ägypten

Göttingen 2014

Die Gutachter

1. **Prof. Dr. Sebastian Günther**
2. **Prof. Dr. Jens Scheiner**

Tag der mündlichen Prüfung: 27.11.2014

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich von Herzen bei allen bedanken, die mir dabei geholfen haben, die vorliegende Dissertation zu realisieren.

Mein erster und besonderer Dank gilt meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Sebastian Günther, der mir in allen Phasen der Arbeit nützliche und konstruktive Ratschläge und Hinweise angeboten und dabei seine kostbare Zeit aufgewendet hat. Mit Rat und Tat stand er mir immer zur Seite.

Ich möchte an dieser Stelle auch meinem Mitbetreuer Herrn Prof. Dr. Jens Scheiner meinen besonderen Dank aussprechen. Ich bin ihm sehr dankbar für seine wertvolle Vorschläge und seine hilfreiche Unterstützung. Von ihm habe ich gelernt, wie man mit den Texten wissenschaftlich und kritisch umgeht.

Ferner schulde ich den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie den Kolleginnen und Kollegen am Seminar für Arabistik und Islamwissenschaft der Georg-August-Universität Göttingen meinen Dank. Vor allem bedanke ich mich bei Frau Dr. Dorothee Lauer, Herrn Akram Bishr, Herrn Christian Mauder, Herrn Mohamed Shehata, Herrn Mahmud El-Wereny und Herrn Ahmad Sagheer.

Mein besonderer Dank gilt weiterhin meinen Lehrern und Kollegen an der Sektion für islamische Studien in Deutsch der Fakultät für Fremdsprachen und Translatologie der al-Azhar Universität in Kairo/Ägypten. Ich fühle mich Herrn Prof. Dr. Muhammad Shama, Herrn Dr. Mohammed Abdel Rahem und Herrn Dr. Mahmoud Haggag zu Dank verpflichtet.

Mein herzlicher Dank gilt Herrn Thomas Weische, Herrn Fabian Wagener, Frau Jana Newiger und Dr. Christiane Paulus für ihr Korrekturlesen dieser Arbeit.

Für die finanzielle Unterstützung danke ich dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) und der ägyptischen Regierung sowie dem Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) in Mainz.

Meinen herzlichen Dank spreche ich meinen Eltern und meinen Geschwistern für ihre geistliche und moralische Unterstützung aus. Ganz herzlich danke ich meiner geliebten Frau Maha Gindia und meinen Kindern Mahmoud, Rawda und Muhammad für die Unterstützung und die Geduld.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Allgemeiner Überblick über die Methoden der Orientalistik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts	7
2. Fragestellungen	11
3. Forschungsstand	14
4. Aufbau der Arbeit.....	16
5. Formalia	17
1. Zur allgemeinen Frage der historisch-kritischen Methode und deren Spezifika in der Bibelwissenschaft.....	19
1.1. Begriff, Grundprinzipien und Aufgaben	19
1.1.1. Begriff.....	19
1.1.2. Grundprinzipien	21
1.1.3. Aufgaben.....	23
1.2. Spezifika in der „Bibelwissenschaft“	25
1.2.1. Begriff und Ziel der „Bibelwissenschaft“	25
1.2.2. Anfänge.....	26
1.2.3. Arbeitsschritte am Beispiel der Bibel	30
1.2.3.1. Textkritik.....	30
1.2.3.2. Literarkritik	34
1.2.3.3. Formgeschichte	36
1.2.3.4. Redaktionsgeschichte	38
1.3. Generelle Kritik an der historisch-kritischen Methode	40
2. Die historisch-kritische Methode in der Koranforschung.....	42
2.1. Zur muslimischen und nicht-muslimischen Rezeption des Korans	42
2.2. Die historisch-kritische Methode in der Koranforschung.....	49
2.2.1. Anfänge im 19. Jahrhundert: „Die Wissenschaft des Judentums“.....	49
2.2.2. Kritische Koranforschung im 19. Jahrhundert.....	61
2.2.2.1. Theodor Nöldeke (1836-1930).....	61
2.2.2.2. Julius Wellhausen (1844-1918).....	62
2.2.3. Kritische Koranforschung im 20. und 21. Jahrhundert.....	64
2.2.3.1. Heinrich Speyer (1897-1935).....	64
2.2.3.2. Johann Fück (1894-1974).....	65
2.2.3.3. Rudi Paret (1901-1983).....	68
2.2.3.4. Tilman Nagel (geb. 1942)	69

2.2.3.5. Angelika Neuwirth (geb. 1943).....	72
2.2.4. Ziele des historisch-kritischen Umgangs mit dem Koran	77
3. Die chronologische Anordnung des Korans aus muslimischer Sicht	81
3.1. Offenbarung und Übermittlung des Korans	81
3.2. Sammlung und Niederschrift des Korans.....	83
3.3. Auffassungen bedeutender muslimischer Korangelehrter zur Chronologie des Korans	88
4. Theodor Nöldeke und sein Werk „Geschichte des Qorāns“	93
4.1. Zur Person Nöldekes	93
4.1.1. Auffassungen einiger nicht-muslimischer Gelehrter zu Nöldeke	94
4.1.2. Auffassungen einiger muslimischer Gelehrter zu Nöldeke	96
4.2. Das Werk „Geschichte des Qorāns“	97
4.2.1. Rezeption durch nicht-muslimische Gelehrte	99
4.2.2. Rezeption durch muslimische Gelehrte	100
5. Die chronologische Anordnung des Korans bei Nöldeke	102
5.1. Die chronologische Anordnung als Forschungsaufgabe in der europäischen Koranwissenschaft	102
5.2. Nöldekes Chronologie des Korans	110
5.2.1. Analyse von Nöldekes Quellen und Hilfsmittel	112
5.2.1.1. Historische und exegetische Überlieferungen.....	112
5.2.1.2. Inhalte und Sprache des Korans	117
5.2.2. Nöldekes Periodisierung der Suren „Mekkanisch“ und „Medinensisch“	119
6. Analyse von Nöldekes Behandlung der mekkanischen Suren (610-622)	121
6.1. Nöldekes generelles Verständnis der mekkanischen Suren	121
6.2. Nöldekes Auffassungen zu Suren der „ersten“ mekkanischen Periode	124
6.2.1. Analyse zu formalen Charakteristika der Suren	125
6.2.1.1. Die Kürze der Verse und der Suren	125
6.2.1.2. Der Schwur.....	127
6.2.1.3. Die Reimprosa (<i>sağ</i> ‘)	131
6.2.2. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes	135
6.2.2.1. Sure 96, Verse 1-5 (Die älteste Offenbarung des Korans).....	135
6.2.2.2. Sure 53, Verse 19-22 (Die Ġarānīq-Episode)	142
6.2.2.3. Suren 113 und 114 („Altarabische Vorlagen“)	146
6.3. Nöldekes Auffassungen zu Suren der „zweiten“ mekkanischen Periode	149
6.3.1. Analyse zu formalen Charakteristika der Suren	151

6.3.1.1. „Weitschweifige“ und „langweilige“ Verse.....	151
6.3.1.2. Allmählich zunehmende Länge der Verse und Einzeloffenbarungen.....	154
6.3.1.3. Schwache Schlussfolgerung.....	155
6.3.2. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes	158
6.3.2.1. Sure 17, Vers 1 („Die nächtliche Reise Muḥammads“)	158
6.3.2.2. Sure 17, Vers 35/33 („Gesetz der Blutrache“)	166
6.3.2.3. Sure 18 („Sagenkreise“)	169
6.4. Nöldekes Auffassungen zu Suren der „dritten“ mekkanischen Periode	174
6.4.1. Analyse zu formalen Charakteristika der Suren	176
6.4.1.1. Wortwiederholung.....	176
6.4.1.2. Diffuse Argumentation.....	177
6.4.2. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes	182
6.4.2.1. Sure 16, Vers 124/123 (Zweifel an mekkanischer Herkunft des Verses)	182
6.4.2.2. Sure 29, Verse 1-10/1-11 (Zweifel an mekkanischer Herkunft der Verse) ...	186
6.4.2.3. Sure 29, Vers 45/46 (Zweifel an der mekkanischen Herkunft des Verses) ...	189
7. Analyse von Nöldekes Behandlung der medinensischen Suren (622-632)	194
7.1. Nöldekes generelles Verständnis der medinensischen Suren	194
7.2. Die religiöse Situation in Medina und die Aufnahme Muḥammads.....	197
7.3. Muḥammads Verhältnis zu den Juden von Medina	201
7.4. Muḥammads Verhältnis zu den Christen	207
7.5. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes	209
7.5.1. Sure 2 (Änderung der Gebetsrichtung)	209
7.5.1.1. Muḥammads Entschluss.....	210
7.5.1.2. Historischer Hintergrund.....	211
7.5.1.3. Die Gebetsrichtung nach Jerusalem vor der Auswanderung	213
7.5.2. Sure 2, Vers 109/115 (Kritik an der alten Gebetsrichtung der Juden).....	216
7.5.3. Sure 2, Verse 136-145/142-150 und Vers 172/177 (Kritik an der neuen Gebetsrichtung).....	218
7.5.4. Sure 2, Vers 183 (Das Ramaḍān-Fasten).....	220
7.5.5. Sure 4, Verse 8/7,12/11 und 175/176 (Die Erbschaft).....	226
Schlussfolgerungen	238
Literaturverzeichnis.....	254

Einleitung

1. Allgemeiner Überblick über die Methoden der Orientalistik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts

Das 19. Jahrhundert war nach Volkhard Krech „nicht nur ein Jahrhundert des Wandels, sondern auch eines der gesteigerten Reflexion dieses Wandels.“¹ Dieser Wandel betraf auch die Wissenschaft insofern, als dass wissenschaftliche Gegenstände historisch erforscht wurden. Da das Interesse in dieser Zeit der Geschichte gewidmet war, entwickelte sich damals der so genannte „Historismus“. Die Beschäftigung mit der Geschichte bedeutete aber nicht nur die Sammlung historischer Gegebenheiten, sondern auch die Frage nach dem historischen Verhältnis der eigenen Situation zu anderen Situationen.² Deshalb informierte man sich durch die Geschichte über „Entstehungs- und Entwicklungszusammenhänge.“³ Dies bildet die Grundlage für das Auftreten verschiedener Theorien.⁴ Das 19. Jahrhundert wird deshalb von Krech als „das Jahrhundert der Ursprungstheorien“⁵ beschrieben. Er ist der Auffassung, dass die Forscher unterschiedlicher Herkünfte zu dieser Zeit die Anfänge aller Erscheinungen in der Geschichte ergründen wollten.⁶ Auch die gesellschaftliche Diskussion über Religionen und ihre Zukunft entstand laut Krech im 19. Jahrhundert. Der Grund dafür liegt ihm zufolge darin, dass zum einen die Kirchen dieser Zeit ihren Einfluss auf gesellschaftlicher und kultureller Ebene verloren hätten. Zum anderen wurde – vor allem in Deutschland – der „Modernisierungsprozess“⁷ kritisiert und nach „einer Kultur der Persönlichkeit“⁸ getrachtet.

Das 19. Jahrhundert brachte auch Veränderungen innerhalb der Orientalistik mit sich. Während sich die orientalischen Studien an den deutschen Universitäten zuerst der Philologie zuwendeten, befassten sich gleichzeitig einige deutsche Orientalisten mit historischen Themen. Das Aufkommen der historischen Methode hatte Auswirkungen auf die orientalische Philologie und veränderte sie nachhaltig. Trotzdem wurde die Geschichtsforschung des Orients von Orientalisten bis 1914 als ein Teil der Philologie wahrgenommen. Die Schriften orientalischer Geschichtsforscher, die zu den seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erschienenen Texteditionen und Übersetzungen zählten, sind zu wichtigen Quellen historischer Forschung über den Orient geworden. Der Historismus als Methode wie als Denkrichtung hatte seinen

¹ Krech, Volkhard: *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, S. 39.

² Vgl. Ebd., S. 39.

³ Ebd., S. 39.

⁴ Vgl. Ebd., S. 39.

⁵ Ebd., S. 40.

⁶ Vgl. Ebd., S. 40.

⁷ Ebd., S. 49.

⁸ Ebd., S. 49.

stetig zunehmenden Einfluss auf einige deutsche Orientalisten, die sich neben den philologischen Studien wiederum mit historischen Gegenständen befassten.⁹ Daraus geht hervor, dass die Beeinflussung einiger deutscher Orientalisten durch den Historismus dazu führte, dass neben philologischen Studien auch historische Gegenstände behandelt wurden.

Die Entwicklung der Methode bei den deutschen, und hier vor allem den jüdischen Orientalisten, ist auf den Einfluss der Aufklärung zurückzuführen. Die Orientalisten suchten im Falle der Religion nach den diesseitigen und menschlichen Grundlagen. Religionen galten für sie als ein Zeugnis einer spezifischen Zeit und eines spezifischen Volkes, weshalb sie durch den kritischen Historismus erfasst werden können.¹⁰

Die Erforschung des Islams im 19. Jahrhundert zeichnete sich nach der Auffassung des deutschen Philologen und Islamwissenschaftlers Rudi Paret (1901-1983) dadurch aus, dass sie diesen wissenschaftlichen Methoden unterworfen wurde. Das unterscheidet sie von der Lage der Islamforschung im Mittelalter, in dem Arabistik und Islamkunde von der Apologetik oder Polemik nicht weit entfernt waren. Dazu schreibt Paret:

„Wenn wir Orientalisten heutzutage Arabistik und Islamkunde treiben, tun wir das keineswegs in der Absicht, die Minderwertigkeit der arabisch-islamischen Welt nachzuweisen. Im Gegenteil. Wir bekunden damit eine besondere Wertschätzung der geistigen Welt, die durch den Islam und seine verschiedenen Erscheinungsformen repräsentiert wird und in der arabischen Literatur ihren Niederschlag gefunden hat. Wir nehmen freilich nicht alles unbesehen hin, was die Quellen berichten, lassen vielmehr nur gelten, was der historischen Kritik standhält oder standzuhalten scheint. Dabei legen wir an den Islam und seine Geschichte und an die arabischen Werke, mit denen wir uns befassen, denselben kritischen Maßstab an, wie an die Geistesgeschichte und an die Quellenschriften unserer eigenen Welt. Auch wenn die Möglichkeiten unserer Erkenntnis beschränkt sind – wie sollte es anders sein –, dürften wir mit gutem Gewissen behaupten, bei unseren Studien keine unlauteren Nebenabsichten zu hegen, vielmehr nach der reinen Wahrheit zu forschen.“¹¹

Aus dem Zitat geht hervor, dass seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein Wandel sowohl in der Arabistik als auch in der Islamkunde erfolgte. Paret zufolge zielten die Orientalisten seit dieser Zeit nicht mehr auf die Herabwürdigung der arabisch-islamischen Welt ab. Der Islam sei seit dieser Zeit unter Zuhilfenahme der historisch-kritischen Methode wissenschaftlich erforscht worden. Darüber hinaus zeigt das Zitat, dass diese Methode nicht nur auf die eigene Religion angewendet worden sei, sondern auch auf andere. Nach der Auffassung des

⁹ Vgl. Mangold, Sabine: *Eine Weltbürgerliche Wissenschaft – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004, S. 103-104.

¹⁰ Vgl. Stauth, Georg: *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Campus Verlag, Frankfurt u. New York 1993, S. 152.

¹¹ Paret, Rudi: *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten, Deutsche Orientalistik seit Theodor Nöldeke*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1966, S. 3.

deutschen Orientalisten Johann Fück (1894-1974) gab es keine Bewegung im 19. Jahrhundert, die einen so großen Einfluss auf die Arabistik gehabt hätte wie der Historismus, d. h. „die Einsicht in die Zeitgebundenheit jeder geschichtlichen Erscheinung.“¹² Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass die Arabistik und Islamkunde ihre Gegenstände seit der Mitte des 19. Jahrhunderts historisch-kritisch untersuchten.

An dieser Stelle könnte die Frage aufgeworfen werden, ob die historisch-kritische Methode nur auf historische Themen anzuwenden ist oder auch auf alle Fachbereiche der Arabistik und Islamkunde. In seinem Artikel *Geschichte der Arabistik* spricht Fück von der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Arabistik und Islamkunde.

Theodor Nöldeke (1836-1930), ein Schüler Heinrich August Ewalds (1803-1875), untersuchte „das Arabische in allen seinen Sprachperioden bis in die heutigen Dialekte hinein und förderte seine Erforschung erheblich.“¹³ Durch seine Chronologie der Suren in seinem Werk *Geschichte des Qorāns* aus dem Jahre 1860 wurde „ein festes Gerüst für die historisch-kritische Koranforschung“¹⁴ gelegt.

Die Untersuchungen eines anderen Schülers Ewalds, Julius Wellhausen (1844-1918), wendeten sich der politischen Geschichte zu. Sein Buch *Das arabische Reich und sein Sturz* (1902) stellte die Umayyadenzeit auf Basis der Ergebnisse einer umfassenden Quellenkritik dar. Seine Werke *Muhammed in Medina, das ist Vakiidis Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, (1882), *Hudhailitendiwan* (1884) und *Reste arabischen Heidentums* beteiligten sich durch die philologische Kleinarbeit an der Lösung historischer Fragen.¹⁵

Ignaz Goldziher (1850-1921), ein Schüler des deutschen Orientalisten Heinrich Leberecht Fleischer (1801-1888), wendete den historischen Blick auf die islamische Theologie an. Seine Schrift zu den Zahiriten wird von Fück als die erste Untersuchung, in der das *fiqh* historisch-kritisch erforscht wurde, betrachtet. Gemäß Goldzihers *Muhammedanische Studien II* (1890), sei der größte Teil des *ḥadītes* nicht authentisch: er sei als das Ergebnis der Entwicklung in den beiden ersten Jahrhunderten des Islams zu betrachten, die auf religiöse, historische und gesellschaftliche Aspekte bezogen war.¹⁶ Wie Fück anmerkt, untersuchte Goldziher den Islam aus historischer Perspektive nicht in bestimmten Fachbereichen, sondern es blieb ihm vorbehalten, mit dem Islam total historisch-kritisch umzugehen und ihn als ein

¹² Fück, Johann: *Geschichte der Arabistik*, in: Spuler, Bertold (Hrsg.): *Handbuch der Orientalistik*, Dritter Band Semitistik, E. J. Brill, Leiden/Köln 1964, S. 346.

¹³ Ebd., 346.

¹⁴ Ebd., 347.

¹⁵ Vgl. Ebd., S. 347.

¹⁶ Vgl. Ebd., S. 347.

kulturgeschichtliches Phänomen aufzufassen, dessen Entwicklung grundsätzlich auf religiöse Gedanken zurückzuführen ist.¹⁷

Daraus lässt sich entnehmen, dass sämtliche Fachgebiete der Islamwissenschaften historisch-kritisch erforscht wurden. Worauf also zielte die historische Forschung des Islams seit der Mitte des 19. Jahrhunderts? Diese Frage wird von Gerhard Endreß wie folgt beantwortet:

„Die Ereignisse, Gestalten und Epochen der Vergangenheit in ihrer Einmaligkeit, Verschiedenheit und Fülle zu erfassen und im Bewusstsein ihrer Gleichwertigkeit zu würdigen, war das Ziel, mit dem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch die Islamhistoriker bekannte Quellen ausschöpften und neue Quellen erschlossen.“¹⁸

Hans Zirker antwortet anders auf die oben gestellte Frage. Die christlichen Theologen seien „gerne auf eine solche traditionsgeschichtliche Betrachtungsweise“¹⁹ eingegangen, „denn darin sahen sie die Überlegenheit ihrer eigenen Glaubenszeugnisse bestätigt.“²⁰ Dies impliziert, dass der Islam – so die Überzeugung einiger christlicher Theologen – vom Christentum beeinflusst war. Ohne das Christentum sei der Islam nicht zu denken. In welcher Beziehung aber steht die historische Islamforschung zur so genannten „Überlegenheit der christlichen Glaubenszeugnisse“? Vor allem nicht-muslimische Forscher sind davon überzeugt, dass mit der Anwendung der historisch-kritischen Methode das Verhältnis des Islams zu anderen religiösen Weltanschauungen seiner Zeit, im Besonderen zum Christentum, verdeutlicht werden könne.

Nicht-muslimischen Forschern ging es vorrangig darum, den Islam auf die jüdischen und christlichen Quellen zurückzuführen: In diesem Sinne schreibt der katholische Theologe und Philosoph Hermann Schell (1850-1906) in seinem Buch *Apologie des Christentums*: „Alle Ideen, aus denen der Islam Mohammeds entstand, waren im Alten und Neuen Testament, sowie in der christlich-jüdischen Überlieferung der dortigen Sekten enthalten.“²¹ Aus diesen Gedanken ergibt sich, dass die Erforschung des Korans im Geiste des Historismus einen lohnenden Gegenstand weiterer Forschungen darstellt.

¹⁷ Vgl. Fück, Johann: *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1955, S. 226.

¹⁸ Endreß, Gerhard: *Einführung in die Islamische Geschichte*, Beck, München 1982, S. 22-23.

¹⁹ Zirker, Hans: *Der Koran – Zugänge und Lesarten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, S. 13.

²⁰ Ebd., S.13.

²¹ Schell, Hermann: *Apologie des Christentum*, 2. Band, *Jahwe und Christus*, Minerva, Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1905, Frankfurt/Main 1967, S. 240.

2. Fragestellungen

Der Koran kennt zwei Systeme der Anordnung, die sich voneinander unterscheiden. Das eine befindet sich in allen heute vorliegenden Koran Ausgaben und reflektiert nicht die chronologische Abfolge der Offenbarungen. Das andere ist der zeitlichen Anordnung der koranischen Suren gewidmet.

Die chronologische Anordnung des Korans ist eine wichtige Frage, mit der sich sowohl muslimische Koranwissenschaftler als auch europäische Forscher eingehend befassten. Sie gilt für die deutsche Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth als besonders bedeutungsvoll, da man mittels der Chronologie als unentbehrlicher Richtschnur die Diskurse und die theologischen Positionen verfolgen könne.²²

Auf dem Gebiet der deutschen Orientalistik bemühten sich Gustav Weil (1808-1889) und Theodor Nöldeke (1836-1930) darum, die Suren des Korans chronologisch anzuordnen. Nach ihnen werden die mekkanischen Suren in drei verschiedene Perioden untergliedert.

In seinem Werk *Geschichte des Qorāns* (1860) versucht Nöldeke den Koran chronologisch anzuordnen. Die Behandlung der Frage der Chronologie des Korans gilt Fück zufolge als Basis aller historischen Koranforschungen.²³ Da sowohl Nöldeke als auch sein eben zitiertes Werk *Geschichte des Qorāns* für die europäische Koranwissenschaft von großer Bedeutung sind, verdient Nöldekes Methode zur Chronologie des Korans eine genauere Betrachtung. Dabei richtet die vorliegende Studie ihre Aufmerksamkeit vorrangig auf die Untersuchung der Methode, die Nöldeke bei der Erarbeitung seiner Chronologie des Korans angewendet hat. Durch die Untersuchung der Methoden der Orientalistik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und die auf ausgewählten Beispielen beruhende Analyse von Nöldekes Behandlung der mekkanischen und medinensischen Suren soll dieses Ziel erreicht werden. Insofern bietet die vorliegende Studie einen Einblick in die Gedankenwelt eines deutschen Orientalisten aus dem 19. Jahrhundert.

Die vorliegende Arbeit basiert auf der zweite Auflage der *Geschichte des Qorāns*, die in die folgenden drei Teile gegliedert ist:

1. Über den Ursprung des Qorāns. Dieser Teil wurde von Friedrich Schwally (1863-1919) bearbeitet und im Jahr 1909 veröffentlicht. Zu diesem bearbeiteten Teil schrieb Nöldeke eine Vorrede.

²² Vgl. Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, 1. Aufl., Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010, S. 50.

²³ Vgl. Fück 1955, S. 218.

In seiner Vorrede zum ersten Teil der *Geschichte des Qorāns* gesteht Schwally ein, dass seine Neubearbeitung im Großen und Ganzen nicht von Nöldekes Text abweiche. Nur geringe Eingriffe seien vorgenommen worden:

„Obwohl es weit leichter gewesen wäre, unter Benutzung der ersten Auflage ein ganz neues Buch zu schreiben, hielt ich mich dazu nicht für befugt, sondern war vielmehr bestrebt, den Text durch möglichst geringe Eingriffe mit dem gegenwärtigen Stand der Forschung in Einklang zu bringen. Nur wo mit solchen Mitteln nicht zu helfen war, entschloß ich mich zu radikalen Umgestaltungen oder zu größeren Zusätzen. Trotz dieses konservativen Verfahrens ist allein der Umfang des vorliegenden ersten Teiles um 5 Bogen gewachsen. Die Abweichungen der neuen Auflage von der ersten äußerlich kenntlich zu machen, erwies sich bei der eben dargelegten Bearbeitungsweise als unmöglich.“²⁴

2. Die Sammlung des Qorāns. Dieser zweite Teil wurde von Friedrich Schwally völlig umgearbeitet und im Jahr 1919 herausgegeben. Neben der Umarbeitung des ursprünglichen Textes Nöldekes hat Schwally einen literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung geschrieben. In seiner Vorbemerkung zum zweiten Teil der *Geschichte des Qorāns* betont Heinrich Zimmern (1862-1931) den Unterschied zwischen der zweiten Auflage des zweiten Teils und der ersten:

„Dieser vorliegende zweite Teil der Geschichte des Qorāns mit seinem literaturgeschichtlichen Anhang ist nicht nur dem äußeren Umfange nach weit beträchtlicher als der entsprechende zweite Teil und die literarische Einleitung in der ersten Auflage des Nöldekeschen Werkes; Schwally hat vielmehr, der Fülle von neuem Quellenmaterial und den bedeutenden Fortschritten in der Forschung innerhalb der seitdem verflossenen fast 60 Jahre Rechnung tragend, diesen zweiten Teil, im Gegensatz zum ersten, auch inhaltlich derart eingreifend neu bearbeitet, daß infolge davon, wie er selbst wiederholt betonte, von dem ursprünglichen Texte Nöldekes kaum noch wesentliche Stücke im Wortlaut vorliegen, dieser zweite Band sich also größtenteils als seine eigene Leistung darstellt.“²⁵

3. Die Geschichte des Korantexts. Dieser dritte Teil der *Geschichte des Qorāns* wurde von Gotthelf Bergsträßer (1886-1933) und Otto Pretzl (1893-1941) völlig umgearbeitet und im Jahr 1938 veröffentlicht. Zu diesem Teil schrieb Pretzl ein Vorwort, in dem er über die Rolle Bergsträßers Auskunft gab. In diesem Vorwort wurde Nöldeke nicht erwähnt.

²⁴ Friedrich Schwallys Vorrede zum ersten Teil „Über den Ursprung des Qorāns“, in: Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, bearbeitet von Friedrich Schwally, 2. Auflage, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909, S. IX.

²⁵ Heinrich Zimmerns Vorbemerkung zum zweiten Teil „Die Sammlung des Qorāns“, in: Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally, 2. Auflage, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919, S. III-IV.

Die vorliegende Studie stützt sich aus den folgenden Gründen auf die zweite Auflage des ersten Teils *Über den Ursprung des Qorāns* aus dem Werk *Geschichte des Qorāns*:

- Die zweite Auflage wurde weltweit von muslimischen und nicht-muslimischen Forschern rezipiert und stellt bis heute ein wichtiges Element in der europäischen Koranforschung dar.
- Dieser Teil wurde lediglich bearbeitet, während die beiden anderen völlig umgearbeitet wurden.
- Der Umfang des ersten Teils ist in der zweiten Auflage nur um fünf Bogen gewachsen.
- Die zweite Auflage des ersten Teils *Über den Ursprung des Qorāns* weicht nicht im Allgemeinen von Nöldekes Text ab, wie bereits oben erwähnt wurde.
- Nur zu diesem Teil schrieb Nöldeke eine Vorrede, in der seine Rolle in der zweiten Auflage wie folgt beschrieben wird:

„Ich hatte in mein Handexemplar gelegentlich ohne Konsequenz einzelne Notizen geschrieben, die Schwally benutzen konnte. Von dem, was jetzt gedruckt vorliegt, habe ich eine Korrektur gelesen; dabei habe ich allerlei Randbemerkungen gemacht und es ihm überlassen, sie zu berücksichtigen oder nicht. Aber ich habe dabei nicht alles Einzelne nachgeprüft und nicht etwa solche Untersuchungen angestellt, als ob es sich um eine von mir selbst vorgenommene vollständige Durcharbeitung handelte.“²⁶

Das letzte Zitat erklärt, dass Nöldeke öfter Notizen schrieb, die Schwally berücksichtigen konnte. Hinzu kommt, dass Nöldeke für diese gedruckte Auflage eine Korrektur las, Kommentare schrieb und Schwally die Entscheidung überließ, sie zu übernehmen oder nicht.

So kann die Rolle von Schwally in der zweiten Auflage nicht vernachlässigt werden. Sowohl von dem Vorzug als auch von der Schwäche der zweiten Auflage spricht Nöldeke im Folgenden: „So hat die zweite Auflage zwar den Vorzug, Resultate zweier Forscher zu geben, aber auch die Schwäche, daß die Verantwortung für sie eine geteilte ist.“²⁷

Nöldekes Worte weisen darauf hin, dass Nöldeke die zweite Auflage als das Ergebnis der Untersuchungen zweier Forscher betrachtet und dass er neben Schwally ebenfalls für sie verantwortlich ist.

²⁶ Theodor Nöldekes Vorrede zum ersten Teil „Über den Ursprung des Qorāns“, in: Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, bearbeitet von Friedrich Schwally, 2. Auflage, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909, S. VII-VIII.

²⁷ Ebd., S. VIII.

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die Behandlung des mit der Chronologie des Korans zusammenhängenden Punkts *Über den Ursprung der einzelnen Teile des Qorāns*, der im ersten Teil der *Geschichte des Qorāns* behandelt wird.

Die vorliegende Untersuchung geht dabei auf die folgenden Fragen ein:

- Welche Methode wurde von den Orientalisten des 19. Jahrhunderts auf die Erforschung der Gegenstände der Arabistik und der Islamkunde angewendet?
- Wie wurde der Koran ab dem 19. Jahrhundert in Europa erforscht?
- In welche Perioden wurden die koranischen Offenbarungen von Nöldeke eingeteilt?
- Wie wurden die Suren der verschiedenen Perioden von Nöldeke untersucht?
- Hat die auf die Arabistik und Islamwissenschaft seit der Mitte des 19. Jahrhunderts angewendete Methode bei Nöldekes Chronologie des Korans Anwendung gefunden?

3. Forschungsstand

Nach gegenwärtigem Kenntnisstand existiert keine eigenständige Studie oder wissenschaftliche Untersuchung in der Islamforschung, die sich mit der Methode Nöldekes zur chronologischen Anordnung des Korans auseinandersetzt. Es gibt wissenschaftliche Untersuchungen, jedoch mit unterschiedlichen Zielen. In diesem Zusammenhang wird nur auf zwei Ansätze verwiesen. In einem kleinen Kapitel seines Buches *Difāʿ an al-Qurʿān did muntaqādhīhī* (*Verteidigung des Korans gegen seine Kritiker*) konzentriert sich ʿAbd ar-Raḥmān Badawī (1917-2002) nur auf eine allgemeine Darstellung der Thematik der Chronologie des Korans. Im zehnten Kapitel, welches *Faṣal kul muḥāwala li-tartib zamānī li-l-Qurʿān* (Zum Scheitern jedes Versuches einer chronologischen Anordnung des Korans) überschrieben ist, behandelt Badawī die Chronologie des Korans sowohl bei den Muslimen als auch bei den Orientalisten. Er führt zuerst zwei Listen über die Chronologie des Korans an. Die erste erwähnt Ibn an-Nadīm (gest. 438 H./1047 n. Chr.) in seinem Werk *Al-fihrist*. Sie wird von az-Zuhrī nach Muḥammad b. Nuʿmān b. Baṣīr überliefert. Die zweite findet sich im Buch ʿUmar b. Muḥammad b. ʿAbd al-Kāfīs *ʿAdad suwar al-Qurʿān wa-āyātihī wa-kalimātihī wa-ḥurūfihī wa-talḥīṣ makkīhī wa-madanīhī*. Anschließend erklärt Badawī die Unterschiede zwischen den beiden Listen und kritisiert, dass im Falle beider Listen die Basis nicht deutlich werde, auf die sie sich bei der chronologischen Anordnung beriefen. Im Anschluss daran behandelt Badawī die in as-Suyūṭīs *Al-itqān fī ʿulūm al-Qurʿān* und in *Al-mabānī* befindlichen Listen, die sich von den beiden oben genannten Listen im Hinblick auf

die chronologische Anordnung einiger Suren unterscheiden. Auch nach seiner Darstellung der chronologischen Klassifizierung der Suren, die sich in der 1924 in Kairo erschienenen Koran-Ausgabe findet, vertritt Badawī den Standpunkt, dass die Arbeit der Kommission, die diese Koran-Ausgabe herausgab und die zu jeder Sure eine Überschrift mit einem Offenbarungsort und einer Offenbarungszeit schrieb, jeglicher Grundlage entbehre. Nach Badawī basieren die Angaben der Kommission vor allem auf reiner Überlieferung.

Hinsichtlich der chronologischen Anordnung des Korans bei den Orientalisten stellt Badawī die Versuche von Theodor Nöldeke (1836-1930), Hubert Grimme (1864-1942), Sir William Muir (1819-1905), Régis Blachère (1900-1973) und Richard Bell (1876-1952) dar und erörtert die Unterschiede zwischen ihnen.

Am Ende seiner Untersuchung hält Badawī die Versuche sowohl der Muslime als auch der Orientalisten zur Chronologie des Korans für gescheitert. Aber die Versuche der Muslime seien ihm zufolge nicht übertrieben wie diejenigen der Orientalisten, da die Muslime den Koran nur in zwei Perioden unterteilten. Seiner Meinung nach fehlten für eine Chronologie der Suren immer die historischen Quellen.²⁸

Eine hilfreiche Untersuchung zu „Scheinargumenten“ des Orientalisten Theodor Nöldeke gegen den islamischen Glauben liefert Riḍā Muḥammad Ḥusain ad-Daḳīqīs Dissertation: *Šubuhāt al-mustašriqīn ḥaula al-‘aḳīda al-islāmīya, dirāsa taḥlīlīya naḳḍīya, al-qism al-auwal min „Kitāb Tārīḫ al-Qur‘ān“ li-Theodor Nöldeke numūzaḡan (Scheinargumente der Orientalisten gegen den islamischen Glauben – Eine analytisch-kritische Studie – Der erste Teil des Buches „Geschichte des Qorāns“ von Theodor Nöldeke als Beispiel)*. Die Dissertation ad-Daḳīqīs wurde im Jahr 2003 an der Abteilung für Dogmatik und Philosophie der Fakultät für die Grundlagen der Religion und den Aufruf zum Islam der al-Azhar Universität in Tanta/Ägypten verteidigt. Sie wurde von Prof. Dr. Mahmoud Hamdi Zakzouk, dem ehemaligen Minister für religiöse Stiftungen (*Auḳāf*) in Ägypten, und Prof. Dr. Tilman Nagel, dem ehemaligen Direktor des Seminars für Arabistik und Islamwissenschaft der Georg-August-Universität Göttingen in Deutschland, betreut.

In seiner Studie behandelt ad-Daḳīqī den ersten Band der *Geschichte des Qorāns* von Theodor Nöldeke. Er setzt sich intensiv mit den Stellen, in denen Nöldeke in ad-Daḳīqīs Verständnis Scheinargumente gegen den islamischen Glauben vorbringt, auseinander. Vor

²⁸ Vgl. Badawī, Abd ar-Raḥmān: *Difā‘ ‘an al-Qur‘ān did muntaḳīdihī*, übersetzt von Kamāl Ġād Allāh, ad-Dār al-‘ālamīya li-l-kutub wa-n-našr, o. O., o. J., S. 109-128.

allem fokussiert sich ad-Daḡīqī auf die Fragen, die sich auf die Offenbarung an Muḡammad und Muḡammads Prophetentum beziehen.²⁹

Aus dem Überblick über die bisherige Forschung ergibt sich, dass sich bisher keine wissenschaftliche Studie der Methode Nöldekes zur Chronologie des Korans explizit zugewendet hat. Deswegen beschäftige ich mich in der vorliegenden Untersuchung mit der Erforschung dieser Thematik.

4. Aufbau der Arbeit

Die Einleitung bietet zunächst einen allgemeinen Überblick über die Methoden der Orientalistik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, der dem Leser eine allgemeine Vorstellung über die Thematik eröffnet. Weiterhin gehören auch Fragestellungen, Forschungsstand und Aufbau der Arbeit zur Einleitung.

Da sich die europäische Islamforschung des 19. Jahrhunderts in erster Linie der historisch-kritischen Methode bediente, wird das Augenmerk im ersten Kapitel auf die Frage nach der historisch-kritischen Methode, ihrer Aufgabe und ihrer Anwendung auf die Bibel gerichtet. Aufgrund der Relevanz der historisch-kritischen Methode für die europäische Koranforschung des 19. Jahrhunderts ist dieses erste Kapitel für das Verständnis späterer Kapitel unverzichtbar.

Im zweiten Kapitel wird die historisch-kritische Methode in der Koranforschung erörtert. Zunächst beschäftigt sich das Kapitel mit der Darstellung der Unterschiede zwischen muslimischer und nicht-muslimischer Rezeption des Korans. Daran schließt sich die Untersuchung der historisch-kritischen Methode in der Koranforschung an. Dabei stehen die Anfänge der historisch-kritischen Lektüre des Korans und die kritische Koranforschung im 19., 20. und 21. Jahrhundert anhand von ausgewählten europäischen Gelehrten dieser Zeiten im Zentrum des Interesses. Schließlich werden die Ziele des kritischen Umganges mit dem Koran vorgestellt.

Das dritte Kapitel geht auf die Darstellung der chronologischen Anordnung des Korans aus muslimischer Sicht ein. Innerhalb des Kapitels werden Offenbarung und Übermittlung des Korans sowie Sammlung und Niederschrift des Korans diskutiert. Mit der Darstellung der

²⁹ Vgl. ad-Daḡīqī, Riḡā Muḡammad Ḥusain: *Šubuhāt al-mustašriḡīn ḡaula al-‘aḡīda al-islāmīya, dirāsa taḡlīlīya naḡdīya, al-ḡism al-auwal min „Kitāb Tārīḡ al-Qur‘ān“ li-Theodor Nöldeke numūzaḡan*, risāla muḡaddama li-nail daraḡat al-‘ālimīya (ad-Dukturāh), Tanta/Ägypten 2002, S. 6.

Auffassungen bedeutender muslimischer Koranglehrter zur Chronologie des Korans schließt das dritte Kapitel.

Das vierte Kapitel ist den Auffassungen nicht-muslimischer und muslimischer Gelehrter zu Nöldeke und seinem Buch *Geschichte des Qorāns* gewidmet.

Das fünfte Kapitel der Arbeit beschäftigt sich mit der chronologischen Anordnung des Korans bei Nöldeke. Zunächst wird auf die Darlegung der Chronologie des Korans als Forschungsaufgabe in der europäischen Koranwissenschaft eingegangen. Sowohl die geschichtliche und exegetische Überlieferung als auch die Inhalte und Sprache des Korans, die Nöldeke als Quellen und Hilfsmittel seiner Untersuchung zu den einzelnen Teilen des Korans betrachtete, werden im vierten Kapitel analysiert. Nöldekes Periodisierung der Suren in mekkanisch und medinensisch nimmt der letzte Abschnitt dieses Kapitels in den Blick.

Das sechste Kapitel ist am umfangreichsten und beschäftigt sich mit der Analyse von Nöldekes Behandlung der mekkanischen Suren. Das Kapitel wird mit der Darstellung von Nöldekes generellem Verständnis der mekkanischen Suren eingeleitet. Im Weiteren werden Nöldekes Auffassungen zu den Suren der drei mekkanischen Perioden vorgestellt. Inwieweit die historisch-kritische Methode bei Nöldekes Chronologie des Korans Anwendung findet, verdeutlicht die auf ausgewählten Beispielen basierende Analyse zu formalen Charakteristika und inhaltlichen Aussagen Nöldekes.

Das siebte Kapitel ist der Analyse von Nöldekes Behandlung der medinensischen Suren gewidmet. Nöldekes generelles Verständnis zum historischen Kontext wird am Anfang des Kapitels vorgestellt. Der nächste Abschnitt des Kapitels widmet sich der Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes über einige Verse der Suren der medinensischen Periode. Die Analyse wird anhand ausgewählter Beispiele durchgeführt.

Die vorliegende Arbeit endet mit einer Schlussfolgerung, in der die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung zusammengefasst werden.

5. Formalia

Die Transkription arabischer Namen und Begriffe erfolgt nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Die ins Deutsche übersetzten Koranstellen sind den Koranübersetzungen von Rudi Paret (Stuttgart 1983), Adel Theodor Khoury (Gütersloh 1998) und Max Henning (Kreuzlingen 2007) entnommen.

Die aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzten Zitate sind meine eigene Leistung. Nur einmal wird Theodor Nöldekes Übersetzung eines Zitates aus Ibn an-Nadīms Werk *Al-fihrist* verwendet.

Die vorliegende Arbeit stützt sich zum größten Teil auf die muslimischen Koranexegeten, die Nöldeke in seinen Fußnoten immer wieder zitiert. In wenigen Fällen werden die beiden modernen Koranexegeten Sayyid Quṭb (1906-1966) und Muḥammad Rašīd Riḍa (1865-1935) zusätzlich herangezogen.

Da Nöldeke sich auf die Koran Ausgabe von Gustav Flügel (Leipzig 1834) stützt, deren Verszählung von der Kairorer Koran Ausgabe (1924) abweicht, werden, wo relevant, beide Zählungen angegeben. Zuerst wird Flügels Verszählung genannt. Daran schließt sich die Verszählung in der Kairorer Koran Ausgabe an. Für diese Angabe stütze ich mich auf die arabische Übersetzung der *Geschichte des Qorāns*.

1. Zur allgemeinen Frage der historisch-kritischen Methode und deren Spezifika in der Bibelwissenschaft

Da sich die europäische Islamforschung des 19. Jahrhunderts in erster Linie der historisch-kritischen Methode bedient, wird das Augenmerk im Folgenden auf die Frage nach dieser Methode, ihrer Aufgabe und ihrer Anwendung auf die Bibel gerichtet.

1.1. Begriff, Grundprinzipien und Aufgaben

1.1.1. Begriff

„Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewendet, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze Form theologischer Methoden zersprengt.“³⁰

Es ist grundlegend für die vorliegende Untersuchung zu verstehen, was mit der historisch-kritischen Methode, historischer Denkweise, Historie oder historischer Forschung gemeint ist. Der eingangs zitierte Ernst Troeltsch (1865-1923) versteht unter der modernen Historie eine Methode, mit der sowohl die Vergangenheit als auch Gegenwart aufgefasst werde. Die Methode trägt ihm zufolge „außerordentliche Konsequenzen in sich.“³¹ Er weist damit auf die Bedeutung der Methode für ein tiefes Verständnis der Vergangenheit und der Gegenwart hin. Darüber hinaus bestimmt Troeltsch die Stellung der historischen Methode zum Christentum. Die historische Methode verstehe sich als solche, die eine Wirkung auf die Auffassung des Christentums überhaupt hatte.³² Das heißt, dass das moderne Verständnis des Christentums ohne die Handhabung der historisch-kritischen Methode nicht zu denken ist.

Nach Hans Weder wäre es falsch anzunehmen, dass die historisch-kritische Methode nicht mehr darstellt als die Verfeinerung des historischen Fragens, wie es „zu allen Zeiten der Kirchen- und Theologiegeschichte mehr oder weniger intensiv getrieben worden war.“³³ Die historisch-kritische Methode müsse „als ein Bruch mit dem ihr vorangegangenen historischen Denken“³⁴ verstanden werden.

Im Zusammenhang mit der historisch-kritischen Methode ist es wichtig hervorzuheben, was sie auf dem Gebiet der Theologie bedeutet. „Historische Forschung bedeutet prinzipiell, dass

³⁰ Troeltsch, Ernst: *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: Ders.: *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, 2. Neudruck der 2. Auflage, Scientia-Verl., Tübingen 1922, S. 730.

³¹ Ebd., S. 731.

³² Vgl. Ebd., S. 730.

³³ Weder, Hans: *Neutestamentliche Hermeneutik*, Theologischer Verlag, Zürich 1986, S. 69.

³⁴ Ebd., S. 69.

die Wirklichkeit Gottes methodisch ausgeklammert wird.“³⁵ Die Geschichte und ihre Erscheinungen würden von den historisch-kritischen Theologen aus einer weltlichen Perspektive erforscht.³⁶ Gottes Einfluss auf die Welt wird nach diesem Verständnis also ausgeklammert. Die Religion wird als ein weltliches Phänomen begriffen, das unabhängig von Gott entstanden ist.

Darüber hinaus ist es wichtig zu verstehen, was mit den beiden Adjektiven „historisch-kritisch“ gemeint ist, die mit dem Begriff „Methode“ verbunden sind. „Historisch-kritisch“ gilt nach Manfred Oemig als ein Synonym für wissenschaftlich.³⁷ Und historische Methoden bedeuten wissenschaftliche Methoden.³⁸ Nach der Auffassung von Siegfried Zimmer unterscheidet sich der wissenschaftliche Gebrauch des Wortes „Kritik“ vom allgemein üblichen Sprachgebrauch. Während das Wort „Kritik“ im gewöhnlichen Sprachgebrauch eine Abwertung des kritisierten Gegenstands impliziere, besitze es auf dem wissenschaftlichen Gebiet eine andere Bedeutung. Eine kritisch erforschte Untersuchung deute auf die Anwendung der modernen wissenschaftlichen Methoden hin, anhand derer die Untersuchung einer sorgfältigen Überprüfung unterliege. Siegfried Zimmer macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibel keinesfalls mit einer Abwertung der Bibel einhergehe. Die historisch-kritische Methode meine die methodisch wissenschaftliche Erforschung der Bibel. Selbst dann, wenn man zu dem Ergebnis komme, dass eine historische oder geografische Information in der Bibel nicht stimme, sei dies keine Kritik am Bibeltext, sondern schlicht eine Feststellung.³⁹

³⁵ Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J.: *Die Interpretation des Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1 Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl., R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Brunnen Verlag, Gießen 2000, S. 25.

³⁶ Vgl. Ebd., S. 25.

³⁷ Vgl. Oeming, Manfred: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, S. 31.

³⁸ Vgl. Zimmer, Siegfried: *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, S. 147.

³⁹ Vgl. Ebd., S. 144-145.

1.1.2. Grundprinzipien

Bevor man auf die Grundprinzipien der historisch-kritischen Methode eingeht, ist es wichtig festzustellen, dass die historisch-kritische Methode von den drei folgenden Aspekten abhängt:

- 1- von dem Material, das der historischen Forschung unterzogen wird.
- 2- von dem Verfahren, durch dessen Anwendung auf das historische Material zu Ergebnissen gekommen wird.
- 3- von den Ergebnissen selbst und deren Verhältnis zu den Gegebenheiten, nach deren Aufklärung gesucht wird.⁴⁰

Mit dem Material sind hier die Quellen gemeint, auf die der Historiker seinen Blick richtet und deren Informationsgehalt er kritisch erforscht. Die Aufgabe des Historikers liegt darin, die Geschehnisse der Vergangenheit zu vergegenwärtigen, deren Auswirkungen zweifellos bis in die Gegenwart reichen. Denn für das Verständnis der Gegenwart ist es notwendig, die Vergangenheit zu verstehen.⁴¹ Bemerkenswert sind die Regeln, die der Forscher berücksichtigen muss, bevor er auf einen zu bearbeitenden Gegenstand eingeht. Der Forscher sollte seinem Forschungsentwurf gegenüber möglichst unvoreingenommen sein. Sein eigenes Gutdünken hat hier keinen Platz.

Die Handhabung der historisch-kritischen Methode unterliegt drei Grundprinzipien:

1. Kritik
2. Analogie
3. Korrelation

Im Rahmen der historischen Untersuchungen geht es nicht um die Wahrhaftigkeit bzw. die Zuverlässigkeit, sondern um die Wahrscheinlichkeit. Auf dem historischen Gebiet gibt es, so Troeltsch, nur Wahrscheinlichkeitsurteile. Jedem historischen Ereignis ließe sich ein Grad der Wahrscheinlichkeit zuordnen. Die historisch-kritische Methode liefere Ergebnisse, die keine letzte Gewissheit beanspruchen könnten, sondern nur mehr oder weniger wahrscheinlich richtig seien.⁴²

⁴⁰ Vgl. Droysen, Johann Gustav: *Historik – Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von Rudolf Hübner, 3. Aufl., R. Oldenbourg München 1958, S. 18.

⁴¹ Vgl. Rüsen, Jörn: *Von der Aufklärung zum Historismus. Idealtypische Perspektiven eines Strukturwandels*, in: Blanke, Horst Walter, und Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Von der Aufklärung zum Historismus, Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, Schöningh, Paderborn 1984, S. 15-72, hier S. 27-30.

⁴² Vgl. Troeltsch 1922, S. 731.

Die Anwendung der historischen Kritik auf dem religiösen Gebiet bedeute, dass eine erhebliche Veränderung in der inneren Haltung zur religiösen Überlieferung und deren Auffassung vorgenommen werden müsste und tatsächlich vorgenommen worden sei. Die religiöse Überlieferung werde wie alle anderen zu bearbeitenden Überlieferungen kritisch behandelt.⁴³ Hier wird nicht zwischen religiösen und anderen Überlieferungen unterschieden; jede Quelle kann einer kritischen Überprüfung unterzogen werden.

Gemäß dem grundlegenden Prinzip der Kritik kommt der Vergangenheit keine fraglose Autorität oder keine absolute Geltung zu. Alles, was in der Vergangenheit geschehen ist, ist dem Zweifel ausgesetzt. Ferner sind die Konsequenzen, die sich aus der Anwendung der historischen Methode ergeben, unsicher bzw. hypothetisch. Deshalb entsteht die Notwendigkeit zu entscheiden, „ob man sich einem erzielten Resultat anschließen oder es durch einen anderen Erklärungsversuch ersetzen will.“⁴⁴ Man muss sich dafür entscheiden, ob das erzielte Resultat ausreichend plausibel ist oder ein anderer Forschungsversuch unternommen werden muss.

Wie können wir einem historischen Ereignis einen Wahrscheinlichkeitsgrad zuweisen? Das Mittel, wodurch jedes historische Geschehen kritisch behandelt wird, ist die Analogie. Analogien zwischen historischen Erscheinungen der Vergangenheit zu ermitteln führt dazu, dass jenen Erscheinungen Wahrscheinlichkeiten zugeschrieben werden können. Das Prinzip der Analogie beruht nach Troeltsch im Wesentlichen auf der Annahme, dass alle historischen Vorgänge und Zustände Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit aufwiesen.⁴⁵ Nach diesem Prinzip lässt sich ein historisches Ereignis nicht isoliert beurteilen, sondern in Relation zu anderen historischen Ereignissen. Dabei zeigt sich die Tatsache, dass die Analogie zwischen den historischen Vorgängen der Vergangenheit eine zentrale Rolle in der historischen Forschung spielt.

Es ist aber zu fragen, ob das Kriterium der Analogie bei allen historischen Ereignissen angewendet werden kann und ob es tatsächlich eine Ähnlichkeit zwischen allen historischen Ereignissen gibt. Dieses Kriterium fand daher nicht die Anerkennung aller Forscher. Heinz-Werner Neudorfer und Eckhard J. Schnabel sind der Auffassung, dass das Kriterium der Analogie nicht auf alle historischen Ereignisse angewendet werden könne. Die Geschichte unterscheide sich von den Naturwissenschaften in dem Sinne, dass es sich bei ihr um

⁴³ Vgl. Ebd., S. 731-732.

⁴⁴ Kümmel, Werner Georg: *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, 5. Aufl., Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, S. 16.

⁴⁵ Vgl. Troeltsch 1922, S. 732.

Ereignisse handele, die unwiederholbar seien. Das gelte im Besonderen für das Ereignis von Gottes Offenbarung und Gottes Heil, für das keine wirkliche Analogie im Bereich der menschlichen Erfahrung vorliege.⁴⁶

Ein mit der Analogie sehr eng verbundenes Prinzip ist die Korrelation, der dritte wichtige Baustein der historisch-kritischen Methode. Dabei handelt es sich um „die Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens.“⁴⁷ Alle historischen Vorgänge befinden sich nach Troeltsch in einem engen Zusammenhang miteinander, wobei kein Vorgang ohne die Auswirkungen der vorausgegangenen Vorgänge entsteht.⁴⁸ Mit diesem Prinzip ist die Welt „ein geschlossenes System, das vom Gesetz von Ursache und Wirkung beherrscht wird.“⁴⁹ Viele Ereignisse der Vergangenheit und der Gegenwart ließen sich durch den Grundsatz „Ursache und Wirkung“ interpretieren.⁵⁰ Eine zentrale Annahme dieses Grundsatzes ist, dass der Mensch für alles verantwortlich sei. Alles, was in der Welt geschieht, habe mit dem Menschen selbst zu tun. Dieses dritte Prinzip der historischen Erforschung betrachte die Geschichte als eine Sammlung korrelativer Geschehnisse.⁵¹ Auf der Grundlage dieser Interpretation bezieht sich eine beliebige Erscheinung hinsichtlich ihrer Entstehung auf die anderen vorausgehenden Erscheinungen. So ergibt sich daraus, dass die Geschichte als ein Produkt der Menschen aufgefasst wurde, in der Gott keine Verantwortung bekam.

1.1.3. Aufgaben

Bevor damit begonnen wird, die wichtigsten Aufgaben der historisch-kritischen Methode zu erläutern, empfiehlt es sich, die lobende Aussage von Troeltsch über die Fruchtbarkeit der historisch-kritischen Methode vorzuschicken:

„Diese Methode ist natürlich in ihrer Entstehung nicht unabhängig von allgemeinen Theorien gewesen. Das ist bei keiner Methode der Fall. Aber das Entscheidende ist die Bewährung und Fruchtbarkeit einer Methode, die Durchbildung im Verkehr mit den Objekten und die Leistung zur Herstellung von Verständnis und Zusammenhang. Niemand kann leugnen, daß sie überall, wo sie angewendet wurde, überraschend erleuchtende Ergebnisse hervorgebracht hat, und daß überall das Vertrauen sich bewährt hat, noch nicht erleuchtete Parteien würden durch sie sich aufklären lassen.“⁵²

⁴⁶ Vgl. Neudorfer & Schnabel 2000, S. 25.

⁴⁷ Troeltsch 1922, S. 733.

⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 733.

⁴⁹ Neudorfer & Schnabel 2000, S. 26.

⁵⁰ Vgl. Ebd., S. 26.

⁵¹ Vgl. Weder 1986, S. 75.

⁵² Troeltsch 1922, S. 734.

Aus dem oben genannten Zitat geht hervor, wie sehr Troeltsch mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Methode zufrieden war. Seiner Ansicht nach konnte die Anwendung der Methode weiterhin zu unerwartet lohnenden Ergebnissen führen. Darüber hinaus war er davon überzeugt, dass die Methode dafür geeignet ist, Klarheit über noch nicht untersuchte Gegenstände zu schaffen.

Die Aufgabe der historischen Methode besteht darin, dass mithilfe ihrer drei Grundprinzipien *Kritik, Analogie und Korrelation* der große gegenseitige Zusammenhang aller Erscheinungen des menschlichen Geistes aufgehellert wird. Nur im Rahmen des Ganzen lasse sich jede Erscheinung verstehen.⁵³

Da sich diese vorliegende Arbeit vor allem mit der Untersuchung der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf religiöse Texte beschäftigt, ist es notwendig zu wissen, wie sie sich zur Religion verhält und welche Aufgabe sie für die Religion hat. Zuerst soll das Augenmerk darauf gerichtet werden, dass die Religionsforschung als Religionsgeschichte begann, wobei die Frage nach der gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung der Religion von großer Bedeutung war. Ohne Erkenntnis der historischen Dimensionen der Religion ist deren Verständnis nicht möglich.⁵⁴ In diesem Kontext vertritt Rotraud Wielandt die Ansicht, dass die historische Kritik eine Voraussetzung dafür sei, dass man sich über die Aussagen der Propheten in ihren Zeiten informiert. Die historische Forschung diene darüber hinaus dem Zweck, die Aussagen der Offenbarungsschrift, die von einer Mehrzahl der späteren Interpretationen verschüttet worden seien, zu rekonstruieren. Wenn die historische Kritik feststelle, dass Offenbarungsschriften geschichtsbedingte Zeugnisse der religiösen Überzeugung von Menschen seien, so helfe sie den Angehörigen der Religionen dabei, Menschenwort von Gotteswort zu unterscheiden.⁵⁵ „Dadurch befreit sie sie von der Bindung an Vorstellungen und Gebote, die ihrer Natur nach keinen Ewigkeitwert beanspruchen können.“⁵⁶ Die historisch-kritische Methode stellt vor, dass Offenbarungsbuch der Religion nicht mehr rein göttlich ist. Sie geht von der Annahme aus, dass menschliche Veränderungen und Eingriffe an Offenbarungsbücher vorgenommen werden mussten.

⁵³ Vgl. Ebd., S. 734.

⁵⁴ Vgl. Krech 2002, S. 53.

⁵⁵ Vgl. Wielandt, Rotraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971, S. 13.

⁵⁶ Ebd., S. 13.

1.2. Spezifika in der „Bibelwissenschaft“

1.2.1. Begriff und Ziel der „Bibelwissenschaft“

Mit dem Begriff „Bibelwissenschaft“ „wird eine Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen, die von biblischer Archäologie bis hin zur Lexikographie reichen, zusammenfassend betrachtet.“⁵⁷

Die historisch-kritische Bibelwissenschaft hat sich das Ziel gesetzt, den ursprünglichen Sinn der biblischen Texte zu erforschen und ihn aufzufassen, wie er in seiner Entstehungszeit verstanden wurde. Mithilfe aller wissenschaftlichen Methoden, auch derjenigen, die vorwiegend außerhalb der Theologie verwendet werden, wird die Gedankenwelt der menschlichen Autoren der Bibel ermittelt.⁵⁸ Durch die Suche nach dem ursprünglichen Sinn von den Bibeltexten erkennt man die späteren Umdeutungen von biblischen Texten. Zimmer bestimmt das vorige und jetzige Ziel der Bibelwissenschaft: „Das Ziel der modernen Bibelwissenschaft war und ist: Die Bibel soll ihr eigenes, ursprüngliches Wort sagen dürfen, auch dann, wenn es ein fremdes und sperriges Wort ist.“⁵⁹

Die meisten Bibelwissenschaftler sind davon überzeugt, dass die historisch-kritische Methode den Weg zum Verstehen der biblischen Schriften darstellt. Da die Texte der Bibel aus der antiken Zeit stammen, sei ihr Verständnis ohne Handhabung der Instrumente der historisch-kritischen Methode nicht zu denken. Was beispielsweise die Schriften des Neuen Testaments betrifft, meint Kümmel, dass sie sich als Dokumente antiker Religionsgeschichte verstünden, die in einer toten Sprache geschrieben worden seien, deren Ausdrücke und Vorstellungswelt nicht mehr verständlich seien. Darum sei ihre Erforschung aus historischer Sicht nötig. Denn dadurch könne man verstehen, was die Autoren meinten.⁶⁰ „Es gibt darum keinen andern Zugang zum Verstehen der neutestamentlichen Schriften als die für *alle* Schriften des Altertums gültige Methode historischer Forschung.“⁶¹

Die innerhalb der Bibelwissenschaft entwickelten Methoden entsprechen zum größten Teil den Methoden, die in der Erforschung anderer Wissenschaftszweige, insbesondere der Geschichtswissenschaft, entstanden sind. Die Bibel wird, so Zimmer, mit den gleichen Methoden erforscht, die bei der Untersuchung der Antike und der antiken Literatur eingesetzt

⁵⁷ Huning, Ralf: *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre. Bausteine einer Theologie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005, S. 9.

⁵⁸ Vgl. Oeming 1998, S. 32.

⁵⁹ Zimmer 2006, S. 143.

⁶⁰ Vgl. Kümmel 1987, S. 16.

⁶¹ Ebd., S. 17.

werden.⁶² Dies stelle keine respektlose Handlung gegenüber der Bibel dar. Das Bemühen um das Verständnis des historischen Kontextes der Bibel stehe nicht im Widerspruch mit der religiösen Rolle der Bibel als Heilige Schrift der Juden und Christen.⁶³

1.2.2 Anfänge

Die historisch-kritische Methode entstand „aus dem geistesgeschichtlichen Umbruch der Neuzeit. Sie ist nicht nur dort, wo sie etwa ihre legitimen Grenzen überschreitet, sondern wesentlich mit der Sachkritik.“⁶⁴ Das entscheidende Unterscheidungsmerkmal zwischen neuzeitlichen historischen Untersuchungen und Untersuchungen der Vorneuzeit liegt in eben jener Sachkritik. Was bedeutet aber „Sachkritik“? Sachkritik bedeutet, dass das Wirklichkeitsverständnis in den untersuchten Quellen der kritischen Überprüfung unterliegt. Für die historisch-kritische Methode gibt es keine Autorität mehr für das vergangene Wirklichkeitsverständnis. Nur an den kritischen Maßstäben des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses werden die aus den Quellen gewonnenen Informationen gemessen.⁶⁵

Der christliche Glaube in der Neuzeit blieb davon nicht unberührt. Er verlor die Selbstverständlichkeit. „Ihm kommt keine formale, extra controversiam stehende Autorität mehr zu. Selbstverständliche Allgemeingültigkeit besitzt jetzt nur noch, was der Mensch als solcher mit seinen rationalen und empirischen Fähigkeiten erkennen, einsehen, begründen und kontrollieren kann.“⁶⁶ Dabei zeigt sich die Sichtweise des wissenschaftlichen Verständnisses. Der Forscher akzeptiert nur, was er mit seinen eigenen rationalen und empirischen Fähigkeiten rechtfertigen kann.

Die Neuzeit zeichnete sich u. a. durch die Veränderung des Weltbildes aus, das vor allem in der Aufklärung von Frankreich, England und Deutschland entstand und „durch menschliches Autonomiebewußtsein, Pluralismus, Emanzipation und eine fortschreitende Säkularisierung gekennzeichnet war.“⁶⁷ Dieses neuzeitliche Weltbild, in dem die Welt aus sich selbst zu

⁶² Vgl. Zimmer 2006, S. 146.

⁶³ Vgl. Ebd., S. 146.

⁶⁴ Ebeling, Gerhard: *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche ZthK*, 47, 1950, S. 27. Dieser geistesgeschichtliche Umbruch der Neuzeit kam in die Entdeckungen und Ergebnisse der Naturwissenschaften, der Philosophie, der Ökonomie, der Philologie und der Geisteswissenschaften zum Ausdruck. Vgl. Schnelle, Udo: *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 5. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, S. 11.

⁶⁵ Vgl. Weder 1986, S. 69-70.

⁶⁶ Ebeling 1950, S. 28.

⁶⁷ Schnelle 2000, S. 11.

verstehen ist, spiegelt sich in den philologischen und historischen Methoden. Das Verständnis der Welt unter weltlicher Betrachtungsweise ist in die Theologie eingedrungen, weil die Theologie die historisch-kritische Methode angewendet hat, die auch als „methodischer Atheismus“ beschrieben wird.⁶⁸ Diese Methode brachte die Theologie jedoch in eine schwierige Lage. Denn seit der Entwicklung der historischen Methode sei die Theologie auf die Spannung zwischen „Weltlichkeit der Methode und Heiligkeit ihres Gegenstandes“⁶⁹ gestoßen. In seinem Artikel zur *Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche* bestreitet Gerhard Ebeling die Problematik der Methode für die Theologie nicht:

„Es führt nur zur Verschleierung der Problemlage, wenn man die historisch-kritische Methode für eine rein formale, voraussetzungslose wissenschaftliche Technik hält, deren Anwendung auf die historischen Gegenstände im Bereich der Theologie keine Konflikte hervorruft und das Gefüge der Dogmatik nicht antastet.“⁷⁰

Da sich die auf die Theologie angewendete historisch-kritische Methode in ihrer Aufgabe nicht von der profanen Geschichtswissenschaft unterscheidet, d. h. in der Suche nach dem geschichtlichen Verstehen, habe sie im 19. Jahrhundert die gleichen Erfolge, Schwierigkeiten und Gefahren wie die Geschichtswissenschaft gehabt und über keine besonderen Methoden verfügt, die sich von den Methoden der Geschichtswissenschaft unterscheiden.⁷¹

Lange Zeit bildete die Überzeugung von der Wahrheit der Bibel und der Wahrheit Gottes eine Grundannahme der Schriftauslegung. In dieser Zeit hatte die historische Schriftauslegung zum Ziel, die Wahrheit Gottes, die bis in die Aufklärungszeit als das Hauptkennzeichen der Bibel betrachtet wurde, von allen geschichtlich-zeitbedingten Zusammenhängen zu befreien. Im Laufe der Zeit veränderte sich allerdings die Haltung zur historischen Schriftauslegung in grundlegender Weise und die Bibel wurde einer kritischen Erforschung unterzogen. In der Aufklärungszeit wurde die Bibel historisch-kritisch gelesen. Im Zentrum der historischen Bibelforschung steht nicht zuletzt der Zweifel an Wahrheit und Wirklichkeit der Aussagen der Texte der Heiligen Schrift.⁷² Die Bibel wurde von einem fundamental anderen Blickwinkel

⁶⁸ Vgl. Weder 1986, S. 68.

⁶⁹ Ebd., S. 68.

⁷⁰ Ebeling 1950, S. 27.

⁷¹ Vgl. Ebd., S. 35.

⁷² Vgl. Lehmann, Karl: *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: Schreiner, Josef (Hrsg.): *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, in den Verlagen Echter, Tyrolia, Würzburg 1971, 45-46.

betrachtet: Sie wurde seit dieser Zeit nicht mehr als Werk Gottes betrachtet, sondern als ein Produkt des Menschen.⁷³

In Bezug auf die Anfänge der historisch-kritischen Bibelwissenschaft in Europa schreibt Hans Ulrich Steymans am Anfang seines Aufsatzes *Wie liest man die Bibel hermeneutisch und historisch?*, dass es die historisch-kritische Bibelwissenschaft in Europa seit dem 18. Jahrhundert gab. Im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert⁷⁴ habe die katholische Kirche ihre Anwendung verboten. Nachdem die Offenbarungskonstitution des zweiten Vatikanischen Konzils „*Dei Verbum*“ endgültig die historisch-kritische Exegese anerkannt hatte, „wurde gegen Ende des 20. Jahrhunderts für das wissenschaftliche Lesen der Bibel der Begriff „historisch“ fragwürdig.“⁷⁵

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu wissen, wie sich die wichtigsten Konfessionen des Christentums, d. h. der Protestantismus und der Katholizismus, zum Geist der Neuzeit verhielten. Ebeling meint, dass mit der unterschiedlichen Einstellung zum Geist der Neuzeit ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen den Konfessionen entstanden sei. Während der Protestantismus den Weg des Geistes der Neuzeit, d. h. den Weg der Kritik, beschritten habe, habe der Katholizismus diesen Weg zunächst nicht akzeptiert. Die Vermittlungsversuche, die im Laufe der Zeit zwischen beiden Positionen entstanden, führten nicht dazu, dass sich der Katholizismus für die historische Kritik aussprach. Mit der Entscheidung für die historisch-kritische Methode habe der Protestantismus des 19. Jahrhunderts im Gegensatz zum römischen Katholizismus die Grundidee des 16. Jahrhunderts, d. h. des Zeitalters der Reformation bestätigt.⁷⁶

Daraus lässt sich entnehmen, dass die protestantische Kirche einer historisch-kritischen Annäherung an die Bibel weit offener als die katholische Kirche gegenüberstand, in der die historisch-kritische Bibelwissenschaft bis zum erwähnten Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 verboten blieb.

⁷³ Vgl. Oeming 1998, S. 31.

⁷⁴ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verboten die päpstlichen Dekrete den katholischen Bibelwissenschaftlern, etwas zu sagen und zu schreiben, was sie als wissenschaftliche Forschung der Bibel betrachteten. Jeder Versuch, an der Niederschrift der Apostel oder an der historischen Richtigkeit der biblischen Schriften zu zweifeln, wurde mit schärfsten kirchlichen Sanktionen bedroht. Vgl. Kügler, Joachim: *Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität*, in: Bucher, Rainer (Hrsg.): *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses (Theologie im kulturellen Dialog; 8)*, Verl. Styria, Graz, Köln 2001, S. 95-116, hier S. 98.

⁷⁵ Steymans, Hans Ulrich: *Wie liest man die Bibel hermeneutisch und historisch?* in: Altermatt, Urs, Delgado, Mariano, und Vergauwen, Guida (Hrsg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, S. 109.

⁷⁶ Vgl. Ebeling 1950, S. 37-40.

Man fragt sich nun, ob die historisch-kritische Methode eine Verwurzelung in der Geschichte hatte. Nach Hans-Joachim Kraus ist es falsch anzunehmen, die historische Kritik ausschließlich als das Produkt des 18. Jahrhunderts, d. h. des Zeitalters der Aufklärung, zu sehen.⁷⁷ „Reformation und Humanismus lösen die Kritik bereits aus.“⁷⁸

Die Renaissance trug mit ihrer Geistesbewegung zur Entstehung der Aufklärung bei. Sie hatte das geistige Leben der antiken Zeit wiederbelebt und sich vor allem mit dem Menschen befasst. Die Renaissance bemühte sich daher nicht nur um die Erneuerung der Antike, sondern vielmehr um die Wiederbelebung eines autonomen Menschentums. Da die Aufklärung die Menschen und die Welt in den Mittelpunkt stellt, „so ist dies nichts weiter als eine breite Entfaltung des alten Renaissance-Ansatzes.“⁷⁹ Während in der Zeit der Renaissance ein wissenschaftliches Prinzip entstand, bei dem es sich um eine voraussetzungslose autonome Wissenschaft handelte, stellte die Bewegung der Aufklärung einen Durchbruch für den Geist des Humanismus dar.⁸⁰ Denn „die Aufklärung brachte bekanntlich die Absolutsetzung des menschlich-autonomen Geistes und seines Erkenntnishorizontes.“⁸¹ Deshalb geht Thomas Söding von der Annahme aus, dass eine eigentliche historisch-kritische Erforschung der Bibel auf die Aufklärung zurückgeht.⁸²

Eine „Radikalisierung“ der historisch-kritischen Methode vollzog sich im 19. Jahrhundert. Die Vorstellungswelt der Autoren der Bibel wurde z. B. zunehmend nicht mehr „unter rationalistischen oder – im negativen Gehalt – supranaturalistischen“⁸³ Betrachtungsweisen, sondern in ihrer legendären Divergenz betrachtet. Das Material der Bibel sei in seiner eigenen Vorstellungswelt untersucht worden.⁸⁴ „Aber auch die radikalisierte Kritik dachte im 19. Jahrhundert weitgehend noch mit Hilfe des Schemas »zufällige Geschichtstatsachen – notwendige Vernunftwahrheiten«.“⁸⁵ Mit der Entwicklung des religionsgeschichtlichen Vergleichs, der die Beziehung der biblischen Botschaft zu den anderen Religionen erforschte, entstand „eine weitere Radikalisierung der historisch-

⁷⁷ Vgl. Kraus, Hans-Joachim: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis, Moers 1956, S. 70.

⁷⁸ Ebd., S. 70.

⁷⁹ Sieszyn, Armin: *Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*, Brockhaus Verlag, Wuppertal 1978, S. 13.

⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 13.

⁸¹ Ebd., S. 13-14.

⁸² Vgl. Söding, Thomas: *Historisch-kritische Forschung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, begr. von Michael Buchberger, hrsg. von Walter Kasper [u.a.], 3., völlig neu bearb. Aufl., Verl. Herder Freiburg im Breisgau 1996, Bd. 5 Hermeneutik und Kirchengemeinschaft, S. 167-169, hier S. 167.

⁸³ Lehmann 1971, S. 46.

⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 46.

⁸⁵ Ebd., S. 46.

kritischen Methode.“⁸⁶ Durch diesen bedeutsamen Fortschritt sei beim Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert eine erhebliche Wandlung in der Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und der historisch-kritischen Methode eingetreten.⁸⁷ Mehr und mehr sei das Ziel der Bibelkritik des 18. Jahrhunderts verloren gegangen. „Das Neue Testament als Dokument der Wahrheit Gottes hatte sich in eine Sammlung der hauptsächlichlichen Quellen zur Geschichte des Urchristentums verwandelt.“⁸⁸

Dies unterstreicht die Annahme, dass die historisch-kritische Methode nicht das ausschließliche Produkt der Aufklärung war, sondern ebenso und wie die Aufklärung selbst von den Ideen der Renaissance und Reformation beeinflusst war.

1.2.3. Arbeitsschritte am Beispiel der Bibel

Die historisch-kritische Methode ist ein Methodenapparat, der aus methodischen Teildisziplinen oder aus einem Bündel von Arbeitsschritten besteht. Da sie sich vor allem der biblischen Exegese zuwendet, lassen sich ihre Arbeitsschritte anhand der Bibel gut veranschaulichen.

Im Folgenden wird eine knappe Skizze der vier wichtigsten Arbeitsschritte der historisch-kritischen Methode vermittelt, nämlich Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte.

1.2.3.1. Textkritik

Ein erster Umgang mit dem Text liegt darin, zu sichern, ob der uns vorliegende Text den Text widerspiegelt, den der Autor hinterlassen hat. Was beispielsweise die Textkritik des Neuen Testaments angeht, so definiert Heinrich Joseph Vogels (1880-1972) sie wie folgt:

„Mit dem Namen „Textkritik“ des NT, worunter man an sich jede kritische Beschäftigung mit dem Wortlaut der ntlichen⁸⁹ Schriften verstehen könnte, bezeichnet man heute vorwiegend einen Zweig der Forschung, der sich das Ziel gesetzt hat, den Wortlaut der einzelnen Bücher so genau als möglich wiederherzustellen.“⁹⁰

⁸⁶ Ebd., S. 47.

⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 48.

⁸⁸ Ebd., S. 48.

⁸⁹ Abkürzung für „neutestamentlich“.

⁹⁰ Vogels, Heinrich Joseph: *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, 2. Aufl., Peter Harnstein Verlag, Bonn 1955, S. 1.

Die Textkritik geht bei der Wiederherstellung des Wortlauts der neutestamentlichen Schriften von den vorhandenen Handschriften aus, die den ursprünglichen Text nicht mehr reflektieren, so formuliert Wilhelm Egger (1940-2008).⁹¹ Die Textkritik hat sich das Ziel gesetzt, durch Zuordnung und Bewertung der verschiedenen Handschriften, die in der Zeit der Antike geschrieben wurden, den ursprünglichen Wortlaut des Textes so gut wie möglich wiederherzustellen.⁹²

Die textkritische Analyse ist dementsprechend der Weg zum Verstehen der antiken Texte. Man kann sich hier fragen, ob die textkritisch erarbeiteten verschiedenen Handschriften den Urtext des Neuen Testaments angemessen reflektieren können.

An dieser Stelle muss man darauf aufmerksam machen, dass sich alle vorhandenen Handschriften des Neuen Testaments nicht auf den Urtext beziehen, da dieser nicht mehr vorhanden ist. Die vorhandenen Handschriften der Bibel sind nichts Weiteres als „die antiken Übersetzungen aus den biblischen Ursprachen in die jeweilige *lingua franca* (Aramäisch, Griechisch, Latein, Syrisch u. a.).“⁹³ Des Weiteren zeichnen sich die antiken Übersetzungen der Bibel zum Teil durch erhebliche Differenzen aus, die darauf zurückgehen könnten, dass „den jeweiligen Übersetzungen abweichende hebräische bzw. griechische Texte vorlagen.“⁹⁴ Daran sieht man, dass die Abweichungen nicht nur in den Übersetzungen bestanden, sondern auch in den Texten, aus denen in die oben genannten Sprachen übertragen wurde.

Ist es aber möglich, die übersetzten Texte der Bibel zu verstehen? Ralf Huning ist der Auffassung, dass das Verstehen dieser sehr alten Übersetzungen der biblischen Texte nicht immer möglich ist. „Die Gründe dafür liegen vor allem in der historischen und kulturellen Differenz zwischen heutigen Lesern und den Erstadressaten der biblischen Texte.“⁹⁵ Die Texte stammten aus einer anderen Zeit und Kultur. Deshalb ist die philologische und kulturgeschichtliche Erklärung für den heutigen Leser sehr wichtig.⁹⁶

Da die ursprünglichen Handschriften des Neuen Testaments nicht mehr vorhanden sind, stellt sich die Frage: Auf welchen Handschriften beruht die textkritische Forschung? Nach Egger sind alle vorhandenen Handschriften des Neuen Testaments, die von 130. n. Chr. bis ins 15.

⁹¹ Vgl. Egger, Wilhelm: *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methode*, 3., durchges. u. aktual. Aufl., Herder, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1987, S. 46.

⁹² Vgl. Hörster, Gerhard: *Textkritik*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl., R. Brockhaus, Wuppertal und Brunnen, Gießen 2000, S. 51.

⁹³ Oeming 1998, S. 33.

⁹⁴ Ebd., S. 33.

⁹⁵ Huning 2005, S. 12.

⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 12-13.

Jahrhundert reichen, in griechischer Sprache verfasst. Der ursprüngliche Text des Neuen Testaments ist nicht mehr vorhanden.⁹⁷ Die Handschriften stimmen nicht miteinander überein, sondern sie „bieten den Text des Neuen Testaments mit vielen geringfügigen oder auch gewichtigeren Varianten (Lesarten)“⁹⁸; diese „Varianten entstehen dadurch, daß Texte fehlerhaft abgeschrieben oder auch bewußt Korrekturen eingetragen werden.“⁹⁹ Die Varianten sind sowohl formal als auch inhaltlich. Dies zeigt sich im Folgenden:

„Die überwältigende Mehrzahl der Varianten betrifft Kleinigkeiten; sie beruht auf Hör-, Lese- oder Schreibfehlern, besonders ähnlicher Anfangs- oder Endbuchstaben oder -silben, auf Paralleleinfluß oder auf falscher Worttrennung. Eine große Zahl von Varianten signalisiert aber, daß der Text inhaltlich Schwierigkeiten bereitete, die eine absichtliche Änderung provoziert haben.“¹⁰⁰

Da der Urtext des Neuen Testaments nicht mehr vorhanden ist, soll man textkritisch mit den verschiedenen Handschriften umgehen, um zu jenem Text zu gelangen, der aller Wahrscheinlichkeit nach den ursprünglichen Text wiedergibt. Es ist aber fraglich, wie es möglich ist, dass ein Text aus der Zeit der Antike mit den heutigen Methoden gelesen und die textkritische Methode gehandhabt wird, besonders wenn man dem Zeitabstand zwischen der Niederschrift der neutestamentlichen Schriften und unserer heutigen Zeit Rechnung trägt. Heinrich Zimmermann (1915-1980) ist daher der Auffassung, dass die Arbeit der textkritischen Methode mit vielen Schwierigkeiten belastet sei, wobei eine dieser Schwierigkeiten im zeitlichen Abstand bestünde, da die Texte des Neuen Testaments vor fast 1900 Jahren abgeschrieben wurden. Die zweite Schwierigkeit liege in den zahlreichen Abschriften und Übersetzungen des Neuen Testaments. Bei der dritten Schwierigkeit handele es sich darum, dass sich mit keinem Werk so häufig wie mit dem Neuen Testament beschäftigt wurde.¹⁰¹

Die Schwierigkeit bei der Anwendung der textkritischen Analyse auf das Neue Testament geht jedoch nicht nur auf die oben genannten Gründe zurück, sondern liegt auch in der ungeheuren Zahl der Textvarianten. Nach Zimmermann gibt es 250 000 Stellen, an denen die handschriftlichen Texte des Neuen Testaments voneinander abweichen.¹⁰² Es finden sich nach

⁹⁷ Vgl. Egger 1987, S. 47.

⁹⁸ Ebd., S. 47.

⁹⁹ Ebd., S. 47.

¹⁰⁰ Oeming 1998, S. 33.

¹⁰¹ Vgl. Zimmermann, Heinrich: *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*. 5. Aufl., Verl. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976, S. 32.

¹⁰² Vgl. Ebd., S. 32.

Vogels „erheblich mehr Abweichungen, als es überhaupt Wörter im NT gibt.“¹⁰³ Wegen der großen Zahl an Abweichungen stellt Vogels sich die Frage: „Wird es da noch möglich sein, aus soviel Spreu den Weizen zu sondern?“¹⁰⁴

Da die erhaltenen Handschriften des Neuen Testaments den ursprünglichen Text nicht mehr reflektieren und lediglich abweichende Lesarten bieten, ist Udo Schnelle der Auffassung, dass der rekonstruierte Text hypothetisch sei. Der Grund dafür bestehe darin, dass sich der Text immer auf „Wahrscheinlichkeiten und Vermutungen“ stütze.¹⁰⁵ Man könnte daraus schließen, dass die Konsequenzen, die sich aus der Anwendung der Textkritik auf hypothetische Texte ergeben, hypothetisch sind.

Es ist hier von Bedeutung festzustellen, wie die textkritische Methode umgesetzt wird. Hat man sich dafür entschieden, die Texte des Neuen Testaments textkritisch zu untersuchen, dann wird es notwendig, an den wissenschaftlichen Grundsätzen und Methoden festzuhalten. Daher sind eigene Urteile des Bibelwissenschaftlers aus der Forschung herauszuhalten.¹⁰⁶ Das zeigt die Bedeutung der objektiven Untersuchung und auch die Notwendigkeit, dass der Textkritiker sich mit den Methoden vertraut macht.

Die Durchführung der Textkritik ist vor allem an zwei grundlegende methodische Schritte geknüpft, nämlich den analytischen und den interpretativen. Bei dem analytischen Schritt handelt es sich um die äußere Bezeugung der Handschriften, mit deren Hilfe festgelegt wird, welche Handschriften in einer bestimmten Lesart übereinstimmen. Hier liegt die folgende Regel zugrunde: „Die bestbezeugte Lesart ist die ursprünglichere.“¹⁰⁷ Mit dem Ende der Arbeit des analytischen Schritts beginnt die Arbeit des interpretativen Schritts, der sich an den inneren Kriterien der Lesart orientiert. Dabei geht es um die Frage, welche Lesart aufgrund der inneren Kriterien den ursprünglichen Text wiederspielt. Grundsätzlich gelten hier zwei Regeln: 1. Die schwierigere Lesart ist die ältere. Denn eine schwierige Lesart wurde wahrscheinlich von den anderen späteren Lesarten erklärt. 2. Die kürzere Lesart ist die ältere. Denn beim Abfassen einer kürzeren Lesart gab es die Möglichkeit, sie mit Hinzufügungen zu versehen. Eine unerlässliche Voraussetzung für die Durchführung des interpretativen Schritts ist, dass der Forscher mit guten Kenntnissen von Exegese und Theologiegeschichte vertraut ist.¹⁰⁸

¹⁰³ Vogels 1955, S. 2.

¹⁰⁴ Ebd., S. 2.

¹⁰⁵ Vgl. Schnelle 2000, S. 33.

¹⁰⁶ Vgl. Zimmermann 1976, S. 38.

¹⁰⁷ Schnelle 2000, S. 47.

¹⁰⁸ Vgl. Ebd., S. 47-48.

Schließlich ist die folgende Frage notwendig: Ist es möglich, das Ziel, den ursprünglichen Wortlaut der 27 Schriften des Neuen Testaments zu rekonstruieren, zu erreichen? Nach der Ansicht von Zimmermann ist „das Ziel selbst noch nicht erreicht. Längst nicht alle textlich unsicheren Stellen sind eindeutig entschieden, ja es gibt eine Reihe von Stellen, bei denen eine sichere Entscheidung nicht möglich ist.“¹⁰⁹ Auch Vogels ist der Meinung, dass „der Weg bis zu diesem Ziel weit“¹¹⁰ sei.

Wichtig ist ferner, die große Bedeutung der Textkritik für alle anderen Methoden der historischen Kritik zu erkennen. Die Textkritik gilt laut Schnelle als die Grundlage für alle weiteren Arbeitsschritte, denn sie bietet den zu bearbeitenden Text in seinem ursprünglichen Wortlaut an.¹¹¹

1.2.3.2. Literarkritik

Während die Aufgabe der Textkritik darin besteht, den ursprünglichen Text der neutestamentlichen Schriften festzustellen, orientiert sich die Literarkritik am festgelegten Text. Sie „sucht ihn in seiner literarischen Eigenart und Zielrichtung zu erfassen, die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften zu klären und die Frage nach der Verfasserschaft zu erörtern.“¹¹² Die Literarkritik beschäftigt sich mit den sogenannten Einleitungsfragen, in erster Linie mit der Quellenkritik.¹¹³

In der Literarkritik geht es vor allem „um die Untersuchung des Textes auf in ihm verarbeitete bzw. in ihn eingearbeitete umfangreichere oder kleinere *Quellen* hin.“¹¹⁴

Das Ziel der literarkritischen Arbeit liegt darin, „eventuell vorhandene »Quellen« zu erkennen, sie historisch, literarisch und theologisch einzuordnen und zu erklären, welche Bedeutung sie gerade in diesem Text haben.“¹¹⁵ Daraus ergibt sich die Tatsache, dass die literarkritische Arbeitsweise das Verhältnis des zu betrachtenden Textes zu seinen Quellen erforscht. Dabei handelt sich es um alle Quellen, seien sie kleinere oder größere.

¹⁰⁹ Zimmermann 1976, S. 32.

¹¹⁰ Vogels 1955, S. 2.

¹¹¹ Vgl. Schnelle 2000, S. 52.

¹¹² Zimmermann 1976, S. 85.

¹¹³ Vgl. Ebd., S. 85.

¹¹⁴ Neudorfer, Heinz-Werner: *Literarische Analyse*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1 Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl., R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Brunnen Verlag, Gießen 2000, S. 245.

¹¹⁵ Ebd., S. 245.

Die Literarkritik hält die Bibel für ein Werk, deren Verfasser verschiedene Quellen und Vorlagen in Anwendung brachte. Die Bibel hat sowohl schriftliche als auch mündliche Quellen. Die Literarkritik konzentriert ihre Arbeit auf die Suche nach den schriftlichen Vorlagen, die der Redaktor bei der Abfassung anwendete. Ihre Aufgabe liegt darin, die Vorlagen wiederherzustellen sowie deren theologische Aspekte und deren Sitz im Leben zu zeigen.¹¹⁶ Die Rekonstruktion der schriftlichen Vorlagen hilft dabei, nicht nur die Entstehungsgeschichte des Textes nachzuvollziehen, sondern auch die Spannungen im Text zu entdecken, d. h. die Probleme der störenden Wiederholungen innerhalb des Textes, den Mangel an Kohärenz und Logik des Textes.¹¹⁷

Da die Literarkritik sich als Quellenkritik versteht, sollen hier die literarischen Verhältnisse der synoptischen Evangelien zueinander erläutert werden. Die synoptischen Evangelien hatten eine lange Entstehungsgeschichte, die in drei Phasen aufgeteilt werden kann: Eine erste Phase der Überlieferungsbildung begann nach dem Tode und der Auferstehung Jesu. In dieser Phase waren die zwölf Jünger die Hüter der Überlieferung, die zuerst mündlich weitergegeben und nachher wegen der Missionierung der Heiden ins Griechische übersetzt worden ist. Eine zweite Phase der Überlieferungsgeschichte ist davon geprägt, dass zahlreiche kleinere schriftliche Quellen entstanden. Dies wird damit begründet, dass sich Matthäus und Lukas auf Quellenschriften stützten. Zu den schriftlichen Quellen, auf die sich Matthäus und Lukas beim Schreiben ihrer Evangelien stützten, gehört z. B. das Markusevangelium. Bei der dritten Phase der Überlieferungsgeschichte handelt es sich um die drei synoptischen Evangelien.¹¹⁸ Die Theorie, die besagt, dass Matthäus und Lukas sowohl das Markusevangelium als auch eine weitere Schrift als Quellen benutzten, wird „Zweiquellen­theorie“ genannt. Nach Schnelle besteht diese weitere Schrift „hauptsächlich aus Sprüchen und Reden Jesu und wird Logienquelle genannt.“¹¹⁹

Die innerhalb der synoptischen Evangelien bestehenden Übereinstimmungen sind ein Hinweis darauf, dass ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis bestehe. Sowohl Matthäus als auch Lukas hätten unabhängig voneinander dieselben Quellen verwendet. Wenn die Übereinstimmungen die Natur des Abhängigkeitsverhältnisses bestimmen, verweisen die Differenzen darauf, dass ein Text als Vorlage verwendet worden ist.¹²⁰ Der Literarkritik

¹¹⁶ Vgl. Egger 1987, S. 162.

¹¹⁷ Vgl. Ebd., S. 164.

¹¹⁸ Vgl. Zimmermann 1976, S. 87-88.

¹¹⁹ Schnelle 2000, S. 67.

¹²⁰ Vgl. Zimmermann 1976, S. 88.

kommt die Aufgabe zu, nicht nur nach den Quellen zu fragen, sondern auch danach, ob der Text sich noch in seinem ursprünglichen Zustand befindet oder ob er bearbeitet wurde.

Bevor auf die Behandlung des dritten Arbeitsschrittes der historisch-kritischen Methode, d. h. der Formkritik eingegangen wird, soll zuerst erläutert werden, dass die literarkritische Untersuchung eine grundlegende Voraussetzung für die formgeschichtliche Methode darstellt. Sie bereitet den Weg für die Arbeit der Formgeschichte, so meint Zimmermann.¹²¹

1.2.3.3. Formgeschichte

Während die literarkritische Forschung den Text im Hinblick auf seine schriftlichen Quellen untersucht, sucht die Formgeschichte, die nach Zimmermann „aus einem Unbehagen an der bloßen Literarkritik“¹²² entstanden ist, im Text „nach den literarischen (und vorliterarischen) Formen und ihrer Geschichte.“¹²³

Eine umfassende Definition der Formgeschichte findet sich bei Schnelle:

„Jede sprachliche Äußerung hat eine Form, die untrennbar mit ihrem Inhalt verbunden ist. Der Ermittlung der Form eines Textes als Ausdruck seiner inhaltlichen Intention kommt somit eine grundlegende Bedeutung für das Verstehen zu. Dieser Aufgabe widmet sich die Formgeschichte. Sie geht dabei von der Beobachtung aus, daß die mündliche Überlieferung in der volkstümlichen Erzählweise in feste Formen (= Einzeltexte) und Gattungen (= durch mehrere Einzeltexte vertretene Texttypen) gefaßt ist, deren Stilgesetze es zu erheben gilt. Die Fragestellung der auf die synoptischen Evangelien angewendeten Formgeschichte lautet also: In welche literarischen Formen und Gattungen ist der Stoff der synoptischen Überlieferung gefaßt.“¹²⁴

Es stellt sich die Frage, ob die Formen und Gattungen der Evangelien mit der Arbeit der Evangelisten zu tun haben. Martin Dibelius vertritt die These, dass die formale Gestaltung des Evangeliums die Arbeit der Evangelisten nicht reflektiere. Die Formgeschichte „erreicht in der Formwerdung der Evangelien-Bücher bereits einen gewissen Abschluß.“¹²⁵

Da die Formgeschichte sich ursprünglich mit der Untersuchung der Bibel beschäftigt, ist es sehr wichtig festzustellen, wie sie beispielsweise mit den neutestamentlichen Schriften umgeht. Die Formgeschichte versucht die ältesten mündlichen Überlieferungen der synoptischen Evangelien wiederherzustellen, die wahrscheinlich auf Jesus zurückzuführen

¹²¹ Vgl. Ebd., S. 216.

¹²² Ebd., S. 129.

¹²³ Ebd., S. 129.

¹²⁴ Schnelle 2000, S. 95.

¹²⁵ Dibelius, Martin: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1919, S. 3.

sind. Gleichzeitig hat sie die Aufgabe, zu zeigen, welche Veränderungen an den mündlichen Überlieferungen im Laufe ihrer Geschichte vorgenommen und welche neuen Stoffe hinzugefügt worden sind.¹²⁶ Darüber hinaus fragt die Formgeschichte¹²⁷ nach denjenigen, die solche Veränderungen vorgenommen haben.¹²⁸

Die Formgeschichte geht von der Annahme aus, dass es im Neuen Testament mündliche Überlieferungen gab, die die Evangelisten als sekundäre Literatur verwendeten. Bei der Verschriftlichung solcher mündlicher Überlieferungen sei es zu Veränderungen am Text gekommen, die darauf zurückzuführen seien, dass die ersten Adressaten nicht mehr vorhanden waren und die Kommunikationssituation sich veränderte. Darüber hinaus war die mündliche Überlieferung ein Teil der damaligen theologischen und soziologischen Situation, die man als „Sitz im Leben“ bezeichnet.¹²⁹

In den Mittelpunkt des Interesses der Formgeschichte rückt die Frage nach diesem „Sitz im Leben“. Nach Schnelle zielt die Frage nach dem „Sitz im Leben“ darauf ab, die Situation der Textentstehung zu beleuchten.¹³⁰ Die Bibel spiegele keine individuelle Arbeit, die z. B. auf Jesus Christus zurückzuführen sei, sondern eine kollektive. In ihr stünden die Identitäten und Interessen der Gemeinschaften im Zentrum. Die Teilnahme der Gemeinschaften an der Entstehung und Überlieferung der Bibel weise auf die Pluralität hin, die sich nicht nur im Text der Bibel selbst zeige, sondern auch in den verschiedenen Bibelausgaben und ihren unterschiedlichen Umfängen, die im Altertum und auch in den Konfessionen der Neuzeit als kanonisch anerkannt worden seien.¹³¹

Die Anwendung der Formgeschichte aufs Neue Testament verweist daher darauf, dass die Erstellung der neutestamentlichen Texte nicht nur auf die schriftlichen Quellen angewiesen war, sondern auch auf die mündlichen Erzählungen, die von den ersten Gemeinden der Christentums überliefert und sich im Lauf der Geschichte verändert worden waren.

¹²⁶ Vgl. Baum, Armin D.: *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1 Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl., R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Brunnen Verlag Gießen 2000, S. 325-326.

¹²⁷ Als eine andere Bezeichnung für die Formgeschichte verwendet Egger den Begriff „Traditionskritik“. Vgl. Egger 1987, S. 170.

¹²⁸ Ebd., S. 170.

¹²⁹ Vgl. Schnelle 2000, S. 97-99.

¹³⁰ Vgl. Ebd., S. 99.

¹³¹ Vgl. Steymans 2006, S. 111.

1.2.3.4. Redaktionsgeschichte

Die historisch-kritische Methode ist nicht nur an der Suche nach der Vorgeschichte des Textes interessiert, die in Form der schriftlichen oder mündlichen Traditionen zum Ausdruck gebracht wird, sondern auch am Text selbst in seiner aktuellen Gestalt. Die Texte des Neuen Testaments existierten nicht auf einmal in ihrer gegenwärtigen Form. Sie haben eine längere Entstehungsgeschichte durchlaufen. Es waren zuerst vielfältige Traditionen, die vom Autor aufgenommen und weitergegeben wurden. Die Redaktionsgeschichte beschäftigt sich mit dem Redaktor, auf den die letzte Fassung der Texte zurückgeht.¹³² Hier liegt der Unterschied zwischen Form- und Redaktionsgeschichte. Während sich die Formgeschichte an der Studie der Vorgeschichte der Überlieferungen der Evangelien orientiert, widmet sich die redaktionsgeschichtliche Betrachtungsweise der Aufgabe, nach der besonderen Absicht und der theologischen Auffassung der einzelnen Evangelisten zu fragen.¹³³

Wie ging der Redaktor mit den Traditionen um? Das ist die Frage, auf die die Redaktionsgeschichte zu antworten versucht. Die redaktionskritische Analyse der neutestamentlichen Texte „versucht den Vorgang der Redaktion und die Rolle des Redaktors zu rekonstruieren.“¹³⁴ Nach Armin D. Baum untersucht die Redaktionsgeschichte die neutestamentlichen Texte im Hinblick auf die Veränderungen, die die Evangelisten an den Texten vorgenommen haben, sowie auf die theologischen Triebfedern des Vorgangs der Redaktion.¹³⁵ Mit dem Wissen von der Bearbeitung und Komposition des Textes durch den Redaktor kann man den gesamten Text interpretieren.¹³⁶

Die Redaktionsgeschichte zielt ferner darauf ab, die historische und theologische Position des neutestamentlichen Autors zu beleuchten. Dabei wird auch die Situation der Leser untersucht, für die der Autor seinen Text schrieb.¹³⁷ Da jeder Evangelist seine Gemeinde mit seiner Jesusgeschichte ansprach, müssen zwei Ebenen im Kommunikationsprozess berücksichtigt werden: „1) Die textinterne Ebene der fortlaufenden Jesuserzählung. 2) Die textexterne Ebene der Gemeinde, auf die hin die Jesusgeschichte konzipiert wurde.“¹³⁸

Was den Redaktor im Besonderen betrifft, meint Egger, dass er von vielfältigen Faktoren seiner Zeit beeinflusst war. Die ihm verbal und schriftlich überlieferten Traditionen, seine

¹³² Vgl. Egger 1987, S. 183.

¹³³ Vgl. Zimmermann 1976, S. 215.

¹³⁴ Egger 1987, S. 183.

¹³⁵ Vgl. Baum 2000, S. 326.

¹³⁶ Vgl. Schnelle 2000, S. 145.

¹³⁷ Vgl. Ebd., S. 145.

¹³⁸ Ebd., S. 145.

Motive und die Probleme und Bedürfnisse der religiösen Gemeinde übten ihren Einfluss auf den Redaktor aus.¹³⁹ Da der Redaktor von vielen Faktoren beeinflusst wurde, ist es die Aufgabe der redaktionskritischen Arbeitsweise die Frage nach dem Vorgang der Redaktion, dem Redaktor, den Adressaten sowie Zeit und Ort der Abfassung.¹⁴⁰

Wichtig für die Durchführung der redaktionskritischen Analyse ist es, zu wissen, in welchen Aspekten sich die redaktionelle Tätigkeit der Evangelisten zeigt. Egger bestimmt im Folgenden einzelne bevorzugte Orte der redaktionellen Arbeit:

„Aufgrund von Beobachtungen an sprachlich-stilistischen, semantischen und pragmatischen Eigentümlichkeiten sowie der Textsorte eines Werkes lassen sich Rückschlüsse auf die Redaktion ziehen. Bezüglich der Einzelperikopen sind solche Rückschlüsse nur unter Berücksichtigung des Gesamtwerkes möglich.“¹⁴¹

Ferner ist die Tätigkeit der Evangelisten an Anfang und Ende eines Einzelabschnittes, örtliche und zeitliche Informationen, Überleitungen und inhaltlichen Verbindungen zu erkennen.¹⁴²

Was die redaktionsgeschichtliche Arbeit innerhalb der synoptischen Evangelien im Besonderen anbelangt, so ist es notwendig zu wissen, dass die „Zweiquellentheorie“ eine prinzipielle Voraussetzung für die Redaktionsgeschichte des Neuen Testaments darstellt. Da Matthäus und Lukas nach der Ansicht von Schnelle das Markusevangelium als Quelle verwendeten, lassen sich am synoptischen Vergleich die Tendenzen dieser Verwendung erkennen. So sind für die Handhabung der redaktionsgeschichtlichen Methode die Quellenschriften wichtig, auf die sich beim Vergleich bezogen wird. Schwieriger ist deshalb die Arbeit der redaktionsgeschichtlichen Analyse ohne diesen Vergleich. Beispielsweise lässt sich mit der Annahme der Markuspriorität deutlich machen, welche Veränderungen Matthäus und Lukas am Text vorgenommen haben. Die Tendenzen von Markus lassen sich aber am Vergleich mit den vormarkinischen Sammlungen, die er in sein Evangelium hineinlegte, erkennen.¹⁴³

Für die Durchführung der redaktionsgeschichtlichen Arbeit müssen verschiedene Texte vorliegen, zwischen denen ein Vergleich gemacht werden muss. Durch den Vergleich wird deutlich gemacht, welcher Text als der älteste angesehen werden kann und welche Veränderungen am zitierten Text vorgenommen wurden. Die Arbeit des Redaktors zeigt sich

¹³⁹ Vgl. Egger 1987, S. 185.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 186-190.

¹⁴¹ Ebd., S. 186.

¹⁴² Vgl. Schnelle 2000, S. 150.

¹⁴³ Vgl. Ebd., S. 146-147.

in den Veränderungen. Ohne Vergleich unterschiedlicher Texte ist die Redaktionsgeschichte nicht durchführbar.

Wie die Formgeschichte, die nach dem „Sitz im Leben“ von Überlieferungen fragt, mit dem die Suche nach der soziologischen Situation der Gemeinde innerhalb der Traditionen gemeint ist, wendet sich die Redaktionsgeschichte auch dem „Sitz im Leben“ zu. Die Evangelisten gelten für die Redaktionsgeschichte nicht nur als Schriftsteller, sondern auch als Repräsentanten der Gemeinde.¹⁴⁴

1.3. Generelle Kritik an der historisch-kritischen Methode

Die historisch-kritische Methode, von deren langer Entstehungsgeschichte und deren verschiedenen Arbeitsschritten oben gesprochen wurde, weist einige Probleme auf, die von den Bibelwissenschaftlern selbst vorgestellt wurden. Die Auslegung der Bibel als ein menschliches Produkt, d. h. „als ob es Gott nicht gäbe“¹⁴⁵, führe dazu, wie Oeming formuliert, dass manche Studierende der Bibelwissenschaft die historisch-kritische Methode als „sublimste Form der Religionskritik“¹⁴⁶ und als „vornehmste Form des zersetzenden Atheismus“¹⁴⁷ betrachteten. Die historisch-kritische Methode zerlege das Wort Gottes in eine Summe von methodischen Hypothesen, deren Richtigkeit bisweilen höchst zweifelhaft sei.¹⁴⁸ Laut Weder hat(te) die Weltlichkeit der historisch-kritischen Methode eine negative Auswirkung auf das Verhältnis zum Reden Gottes. Man wirft der historischen Methode vor, „sie verhindere ein Reden von Gott, und ihrer Herrschaft müsse deshalb im Rahmen der Theologie ein Ende gemacht werden.“¹⁴⁹ Da die Bibelwissenschaft unabhängig von der Kirche entstand, löste sie sich auch von der Autorität der Kirche. Diese Freiheit, die die Bibelwissenschaft in dieser Lösung fand, gilt nach der Auffassung von Joachim Kügler als „eine Freiheit, die [...] durch einen eklatanten Relevanzverlust erkaufte wurde.“¹⁵⁰

Andere kritisieren die historisch-kritische Methode nicht deshalb, weil sie Konflikte innerhalb der Theologie hervorrufe, das Reden von Gott verhindere und unabhängig von der Autorität der Kirche arbeite, sondern weil sie widersprüchliche Ergebnisse erzeuge. Nach Neudorfer und Schnabel werde die historische Kritik nicht nur aus philosophischen und

¹⁴⁴ Vgl. Ebd., S.147.

¹⁴⁵ Oeming 1998, S. 44.

¹⁴⁶ Ebd., S. 44.

¹⁴⁷ Ebd., S. 44.

¹⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 44.

¹⁴⁹ Weder 1986, S. 77.

¹⁵⁰ Kügler 2001, S. 95-116, hier S. 100.

wissenschaftstheoretischen Gründen zurückgewiesen, sondern auch wegen ihrer Ergebnisse. Sie „hat in vielen Haupt- und Nebenfragen eine Vielfalt einander widersprechender Ergebnisse hervorgebracht.“¹⁵¹ Nach Huning liegt die Ursache des Streits in der falschen Erwartung der Betrachter von den aus der Bibelwissenschaft gewonnenen Ergebnissen. Seines Erachtens widme sich die historisch-kritische Methode der Aufgabe, nach der Bedeutung des Textes zur Zeit seiner Entstehung und Redaktion zu suchen. Sie bemühe sich nicht um eine jetzige Interpretation des untersuchten Textes.¹⁵²

Abschließend sollte gesagt werden, dass einige Wissenschaftler „das Ende der historisch-kritischen Methode“ propagieren, weil sie mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Bibelwissenschaft nicht übereinstimmen. Unter dem Titel *Das Ende der historisch-kritischen Methode* veröffentlichte Gerhard Maier sein Buch, in dem er seine Kritik an die historisch-kritische Methode richtet. In dem ersten Teil seines Buches behauptet er die innere Unmöglichkeit des Begriffs historisch-kritischer Methode. Seiner Meinung nach könne die Methode weder den Kanon im Kanon aufweisen noch die göttlichen und menschlichen Stimmen in der Bibel verdeutlichen. Die Methode sei auch nicht imstande, die personale Struktur der Bibel zu begreifen. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode zeigen daher die Schwäche der Praktikierbarkeit. Schließlich wendet sich Maier gegen die historisch-kritische Methode, weil sie einer möglichen göttlichen Offenbarung nicht angemessen sei.¹⁵³

Trotz der an die Methode gerichteten Kritik „muss und wird die historisch-kritische Bibelwissenschaft grundlegende Bedeutung behalten. Sie ist unersetzbar und unverzichtbar“¹⁵⁴, so meint Oeming.

So ergibt sich die Tatsache, dass die historisch-kritische Methode viele Schwierigkeiten in sich trägt. Sie untersucht den als das Wort Gottes verstandenen Text mit einer Vielfalt von hypothetischen Methoden und erzeugt hypothetische, z. T. widersprüchliche Ergebnisse.

¹⁵¹ Neudorfer und Eckhard 2000, S. 26.

¹⁵² Vgl. Huning 2005, S. 16.

¹⁵³ Vgl. Maier, Gerhard: *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, 4. Aufl., Theologischer Verlag Brockhaus, Wuppertal 1978, S. 20.

¹⁵⁴ Vgl. Oeming 1998, S. 46.

2. Die historisch-kritische Methode in der Koranforschung

2.1. Zur muslimischen und nicht-muslimischen Rezeption des Korans

Der Koran gilt den Muslimen als „Gottes Wort, ein sprachlich unvergleichbar erhabenes und schönes Werk, über alle Zeiten und Kulturen hinweg gültig.“¹⁵⁵ Damit ist gemeint, dass der Koran nach der islamischen Rezeption als vollkommene göttliche Offenbarung beschrieben wird, so dass seine Bestimmungen beispielsweise nicht nur für bestimmte Situationen oder für seine Entstehungszeit gültig sind. Ferner ist er „Ursprung, Quelle und Unterscheidungsnorm alles Islamischen, allen islamischen Glaubens, Handelns und Lebens.“¹⁵⁶ Den Koran betrachten die Muslimen, wie Hans Küng formuliert, „nicht als ein Relikt der Vergangenheit. Er ist ein lebendiges, heiliges Buch in arabischer Sprache; jedes Wort in dieser Charakteristik ist wichtig.“¹⁵⁷ Man ist danach nicht mehr so überrascht, zu sehen, dass dem Koran höchste, absolute Autorität im Leben des Muslims zukommt. Der Koran übte seinen Einfluss nicht nur auf die Gemeinschaft zur Zeit des Propheten Muḥammad aus, deren Glaubenswelt sowie Sitten und Gebräuche zum Teil von der koranischen Botschaft bestimmt wurden, sondern er bewahrt seinen Einfluss auf die islamischen Gemeinschaften bis in die heutige Zeit. Denn, wie Küng schreibt, ist der Koran ein lebendiges Buch. Bis heute regelt er das Leben der Muslime und lehrt sie ihre Pflichten.

Da sich die vorliegende Arbeit der Aufgabe widmet, ein an die europäische Koranforschung angeknüpftes Thema zu untersuchen, ist es von großer Bedeutung darzulegen, welche Stellungnahmen die nicht-muslimischen Forscher zum Koran abgeben.

Nach der Auffassung des deutschen Islamwissenschaftlers Hartmut Bobzin sind vier verschiedene Dinge unter dem arabischen Wort *qurʿān* zu verstehen:

- a) „der Vortrag eines Offenbarungstextes an Mohammed selbst
- b) der öffentliche Vortrag dieses Textes durch Mohammed
- c) der Text selbst, der vorgetragen wird,
- d) die Gesamtheit der vorzutragenden Texte, d. h. der Koran als Buch“¹⁵⁸

In Bezug auf den Koran gibt es Unterschiede zwischen der muslimischen und nicht-muslimischen Rezeption. Im Gegensatz zur islamischen Auffassung des Korans, bei der Gott im Fokus des Interesses steht, steht die nicht-muslimische Auffassung, dass der Prophet

¹⁵⁵ Zirker 1999, S. IX.

¹⁵⁶ Küng, Hans: *Der Islam, Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper, München 2004, S. 95.

¹⁵⁷ Ebd., S. 96.

¹⁵⁸ Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, Beck (C. H. Beck-Wissen in der Beck'schen Reihe, 2109), München 1999, S. 20.

Muhammad in Bezug auf den Koran allgemein in den Vordergrund rückt.¹⁵⁹ Der Koran wird von den nicht-muslimischen Forschern zumeist nicht als Gottes Wort angesehen, sondern als das Wort des Propheten.¹⁶⁰

In seinem Artikel *Grenzen der Koranforschung* weist Paret auf einige Differenzen zwischen der muslimischen und nicht-muslimischen Sicht auf den Koran hin. Für den Muslim sei er „das göttliche Offenbarungsbuch und als solches ein Mittel zu immer neuer Erbauung und Belehrung, zugleich auch Quellenwerk für Regelungen grundlegender Glaubens- und Gesetzesfragen, außerdem aber ein sprachlich-literarisches Kunstwerk von unübertrefflichem Rang.“¹⁶¹ Für den Nicht-Muslim ist der Koran gemäß Paret „eine Sammlung von Selbstzeugnissen Mohammeds, des Mannes, der als eine der bedeutendsten religiösen und politischen Persönlichkeiten in die Geschichte eingegangen ist.“¹⁶² Er wird nach Paret auch als eine historische Erscheinung erforscht und als die wichtigste Quelle der Selbstzeugnisse Muhammads angesehen.¹⁶³ Daher wird der Koran in Tilmann Nagels Buch *Der Koran. Einführung - Texte - Erläuterung* „als die alleinige Quelle für die Erkenntnis der Gotteserfahrung und der Weltanschauung des Propheten Muhammad“¹⁶⁴ untersucht. So manifestiert sich der Unterschied zwischen den muslimischen und nicht-muslimischen Blickwinkeln auf den Koran. Während der Koran den Muslimen als ein Buch göttlichen Ursprungs gilt, erscheint er den Nicht-Muslimen nicht als ein göttliches Buch. Er wird von ihnen als ein von Muhammad verfasstes Buch betrachtet, in dem sich die Selbstzeugnisse Muhammads befinden.

Darüber hinaus erscheint der Koran den Nicht-Muslimen nicht nur als eine Quelle für die Erkenntnis des Lebens des Propheten Muhammad, sondern für die Erkenntnis der Ideenwelt des Nahen Ostens im Zeitalter der Spätantike. Der Koran, der nach Nagels Auffassung aus einem „Text ohne Kontext“ zu einem Text wurde, reflektiert das geistige und religiöse Gedankengut des Nahen Ostens der Spätantike, in dem u. a. die jüdischen, christlichen und

¹⁵⁹ Vgl. Haggag, Mahmoud: *Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011, S. 28.

¹⁶⁰ Vgl. Nagel, Tilman: *Der Koran: Einführung - Texte – Erläuterungen*, Beck, München 1983, S. 33.

¹⁶¹ Paret, Rudi: *Grenzen der Koranforschung* (Bonner Orientalistische Studien, hrsg. von R. Paret und W. Kirfel, Heft 27), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1950, S. 3.

¹⁶² Ebd., S. 3.

¹⁶³ Vgl. Ebd., S. 3.

¹⁶⁴ Nagel 1983, S. 12.

heidnischen Traditionen sichtbar werden.¹⁶⁵ Da die Spätantike auch ein Teil der europäischen Geschichte spiegele, wie Neuwirth sagt, sei der Koran Teil des europäischen Erbes.¹⁶⁶

Das Verständnis des Korans in nicht-muslimischen Kreisen zeigt sich besonders in Zirkers Vorwort zu seinem Buch *Der Koran – Zugänge und Lesarten*: Für die nicht-muslimischen Leser erscheint der Koran „zunächst als ein schwer zugängliches, wenig ansprechendes Buch, und auch nach größerer Vertrautheit mag ihnen noch immer manches als fremd erscheinen und sie zum Widerspruch herausfordern.“¹⁶⁷ Die Schwierigkeit des Verständnisses des Korans betrifft nach Bobzins Ansicht nicht nur den nicht-muslimischen Leser, sondern auch den muslimischen. Dem Muslim sei aber der Inhalt des Korans sowohl durch Lesen als auch durch Hören vertraut. Diese Vertrautheit mit dem Wortlaut des Korans sei jedoch nicht von vornherein mit seinem Verständnis gleichzusetzen.¹⁶⁸ „Der nicht-muslimische Leser aber steht vor ganz erheblichen Schwierigkeiten, wenn er den Koran lesen und verstehen will.“¹⁶⁹

Nagel wiederum beschreibt den Koran als „schwer zugänglich“ und „fast verschlossen“:

„Schwer zugänglich, fast verschlossen, erscheint uns die Gedankenwelt der heiligen Schrift des Islams an zahlreichen Stellen. Mit Mühe quält man sich durch die längeren Suren hindurch, gerät in Verwirrung wegen des oft unvermittelten Themenwechsels, vermisst den roten Faden. Dunkel erscheint uns der Sinn der kurzen Suren mit ihren Schwüren und Anrufungen.“¹⁷⁰

Der Koran gilt den Nicht-Muslimen, wie Helmut Gätje (1927-1986) schreibt, als ein literarisches Dokument.¹⁷¹ Er ist Nagel zufolge „das wichtigste Denkmal der altarabischen Literatur.“¹⁷² Der Koran wird aber nicht nur als literarisches Werk angesehen, sondern auch „als historisches Quellenwerk“¹⁷³ bewertet. Der Koran gilt nach Paret sowohl den Nicht-Muslimen als auch den Muslimen als historisches Quellenwerk. Es gibt jedoch seiner Meinung nach einen großen Unterschied zwischen den beiden Ansichten. Während der Koran von Muslimen als historisches Quellenwerk im Rahmen einer ganz bestimmten heilsgeschichtlichen Perspektive, die sich zur Göttlichkeit der Offenbarung bekennt,

¹⁶⁵ Vgl. Nagel, Tilman: *Zur Einführung: Der Koran im spätantiken Vorderasien*, in: Ders. (Hrsg.): *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, R. Oldenbourg Verlag, München 2010, S. VII-VIII.

¹⁶⁶ Vgl. Neuwirth, Angelika: „Im vollen Licht der Geschichte“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.): „Im vollen Licht der Geschichte“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008, S. 26.

¹⁶⁷ Zirker 1999, S. XI.

¹⁶⁸ Vgl. Bobzin 1999, S. 9

¹⁶⁹ Ebd., S. 9.

¹⁷⁰ Nagel 1983, S. 7.

¹⁷¹ Vgl. Gätje, Helmut: *Koran und Koranexegese*, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1971, S. 39.

¹⁷² Nagel 1983, S. 15.

¹⁷³ Paret, Rudi: *Der Koran als Geschichtsquelle*, in: *Der Islam* 37 (1961), S. 26.

verstanden würde, werde er von den Nicht-Muslimen als historisches Quellenwerk der Entstehungsgeschichte des Islams und der Geschichte Muḥammads und seiner Zeit angesehen.¹⁷⁴

Gegenüber der historisierenden Sicht des Korans sind viele nicht-muslimische Forscher eher zurückhaltend, so meint Bobzin. Diese Forscher betrachten den Koran nicht wesentlich als eine historische Urkunde. Er werde von ihnen als besondere literarische Gattung religiöser Rede angesehen.¹⁷⁵

So kann der Koran wie jeder Text je nach Leserschaft unterschiedlich wahrgenommen werden. Während er von einigen nicht-muslimischen Forschern als eine historische Quelle betrachtet wird, wird er von anderen als eine literarische eingestuft.

In ihrem Buch *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime* fasst Wielandt die allgemeine Einstellung der Orientalistik zum Koran zusammen:

„Die Orientalistik, die unter anderem Leben und Lehre Muhammads studierte, betrachtete den Korantext als ein Zeugnis der religiösen Weltansicht des Propheten und wies nach, dass diese von christlichem und jüdischem Gedankengut beeinflusst war. Sie bewertete die koranischen Darstellungen von Ereignissen aus der früheren Heilsgeschichte nicht als von Gott stammende und folglich unbezweifelbare Tatsachenberichte und untersuchte ihre Abhängigkeit von den Überlieferungen älterer Religionen, die in der Umgebung des Propheten vertreten sein konnten.“¹⁷⁶

Wie lässt sich ferner die Einstellung der christlichen Theologen zum koranischen Text charakterisieren? Eine Antwort auf diese Frage findet sich in den folgenden Worten Reinhard Leuzes: „Die christliche Theologie kann dem Koran keine größere Ehre erweisen, als sie der Bibel zu geben bereit ist.“¹⁷⁷ Eine christliche Lektüre des Korans arbeitet nicht isoliert von den allgemeinen kulturellen Faktoren. Laut Zirker sind religiöse Zeugnisse unserer Zeit diesen Faktoren, „vor allem dem religiös-weltanschaulichen Pluralismus und den Einreden von Aufklärung und Religionskritik“¹⁷⁸ ausgesetzt. Die christliche Lektüre versuche die Texte des Korans nicht nur in dem den Muslimen verständlichen Sinn wahrzunehmen, sondern auch nach ihren eigenen und fremden Voraussetzungen zu lesen.¹⁷⁹ Den Koran durch die Voraussetzungen der christlichen Lektüre wahrzunehmen, bedeutet nach Zirker, ihn wissenschaftlich zu untersuchen. Zirker vertritt den Standpunkt, dass man zwischen dem

¹⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 26.

¹⁷⁵ Vgl. Bobzin 1999, S. 29.

¹⁷⁶ Wielandt 1971, S. 46.

¹⁷⁷ Leuze, Reinhard: *Christentum und Islam*, Mohr, Tübingen 1994, S. 59.

¹⁷⁸ Zirker 1999, S. IX.

¹⁷⁹ Vgl. Ebd., S. 15

wissenschaftlichen Lesen, nach dem alles aus weltlicher Perspektive gesehen wird, und dem Glauben an die Offenbarung, nach dem alles auf Gott zurückgeführt werden muss, unterscheiden solle. Beim wissenschaftlichen Denken werde der Koran gemäß der nicht-muslimischen Überzeugung als ein Produkt menschlicher Kultur gelesen.¹⁸⁰

Wie unterscheidet sich die muslimische Rezeption des Korans von der nicht-muslimischen? Man könnte zunächst sagen, dass die Differenzen zwischen den beiden aus dem unterschiedlichen Verständnis von der Offenbarung und dem Wort Gottes resultieren.

Nach dem christlichen Glauben lässt sich „Offenbarung“ nicht als Hinweis darauf verstehen, was der Prophet vom Gott erhielt und den Menschen übermittelte, sondern Gottes Mitteilung seiner selbst. Die Offenbarung beschreibt nach Zirker eine Beziehung zwischen Gott und Mensch.¹⁸¹ Wo im Christentum der Glaube stehe, dass sich Gottes Wort in einem Menschen, eben in Jesus von Nazaret, inkarniert habe, da stehe dies nicht im Islam. Nach muslimischer Auffassung, so Küng, sei der Koran Gottes Wort, das „Buch“ geworden ist.¹⁸² So wird der Koran für die Muslime nicht als Menschenwort verstanden, sondern als Gotteswort.

Angesichts der Texte der Bibel drängt sich die Frage auf, ob diese die Offenbarung selbst vermitteln. Das Verständnis der Offenbarung in der Bibel unterscheidet sich von jenem im Koran. Während dem Ereignis gegenüber dem Text und dem Inhalt gegenüber dem Wortlaut Priorität in Bezug auf das Verständnis der biblischen und demnach jüdisch-christlichen Offenbarung gegeben werde, sei dies im Koran nicht der Fall. Denn im Koran handele es sich um den Wortlaut dessen, was offenbart worden sei.¹⁸³ Die Offenbarung in der Hebräischen Bibel manifestiere sich auch nicht als Wortlaut, „sondern der Inhalt einer Botschaft, die ein Ereignis deutet, das als Manifestation göttlichen Willens und Handelns verstanden wird.“¹⁸⁴

Da es sich im Neuen Testament nicht um „das Evangelium“ Jesu als dessen originäres Wort handele, sondern um vier Evangelien, die an Jesus erinnern und voneinander verschieden seien, und um viele andere weitere Schriften, besonders Paulus Briefe, und da es im Alten Testament um viele unterschiedliche Zeugnisse gehe, führe dies dazu, dass sich das christliche Verständnis von Schrift als „Wort Gottes“ vom islamischen unterscheide. Während die neutestamentlichen Schriften nur Zeugnisse der frühen Christen ausdrückten, das unmittelbare Wort Jesus aber nicht reflektierten, nicht einmal an die erste Generation der

¹⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 12-13.

¹⁸¹ Vgl. Ebd., S. 56

¹⁸² Vgl. Küng 2004, S. 93.

¹⁸³ Vgl. Steymans 2006, S. 119.

¹⁸⁴ Ebd., S. 114.

Christen erinnerten, und zudem die Bibel Texte einer wichtigen Erfahrungs- und Glaubensgeschichte zum Ausdruck bringe, sei der Koran ganz anders. Er sei nach eigener Aussage das Wort, das der Prophet Muḥammad selbst von Gott empfangen habe.¹⁸⁵ Auch einige nicht-muslimische Forscher bekennen sich zu der Tatsache, dass der Koran der Wortlaut dessen ist, was Muḥammad von Gott erhielt. Fück betont, dass der Koran im Gegensatz zu den Schriften des Judentums und Christentums alle Offenbarungen enthalte, die der Prophet Muḥammad von Gott empfangen hatte. Dazu schreibt er:

„Anders also beim Christen- oder gar beim Judentum sind wir ja hier in der glücklichen Lage, in dem Qur'ān die Offenbarungen selbst zu besitzen, die der arabische Prophet von Allāh erhalten hat. Ihre Echtheit unterliegt in allem wesentlichen keinem Zweifel. Wir wissen, daß der Qur'ān in seiner heutigen Form in zweiten Jahrzehnt nach dem Tode des Propheten von dem Kalifen 'Utmān für verbindlich erklärt worden ist; und es besteht kein Grund, an der Angabe zu zweifeln, daß 'Utmāns Sammlung sich in allem wesentlichen mit der Qur'ān-Sammlung deckt, die sein Vorgänger 'Umar für seinen privaten Gebrauch hatte anfertigen lassen.“¹⁸⁶

Da die Bibel ein kollektives Geschehen ist, führt dies zur Frage nach der inspirierten Person, d. h. den Propheten, den Aposteln und Evangelisten. Mit anderen Worten könnte die Frage so gestellt werden: Wem wurde das Wort Gottes offenbart? Die traditionelle Vorstellung vom Empfänger der Offenbarung findet sich nicht in der Bibel. Sie zeigt sich als ein von vielen Generationen verfasstes Buch. „Die Bibel erscheint heute weniger als Niederschlag mündlicher Verkündigung denn als schriftgelehrte Arbeit. Sie liegt als Buch vor.“¹⁸⁷

An dieser Stelle mag man Küng zitieren, der den Koran mit der Hebräischen Bibel und dem Neuen Testament vergleicht:

„Der Koran ist nicht wie die Hebräische Bibel eine Sammlung höchst verschiedenartiger Schriften, die für den Außenstehenden zunächst keinen gemeinsamen Nenner zu haben scheinen. Er ist auch nicht wie das Neue Testament, das seine Botschaft in vier doch sehr unterschiedlichen, in vielen Details gar widersprüchlichen Evangelien wiedergibt und deshalb Anlaß für manche Verwirrung bietet. Nein, der Koran ist ein einziges Buch, von ein- und demselben Propheten innerhalb von 22 Jahren überliefert, deshalb zusammenhängend und trotz aller Zeit- und Stilunterschiede einheitlich.“¹⁸⁸

Hieraus lässt sich entnehmen, dass der Koran und die Hebräische Bibel oder das Neue Testament nur schwer miteinander verglichen werden können. Küng weist im letzten Zitat

¹⁸⁵ Vgl. Zirker 1999, S. 23-24.

¹⁸⁶ Fück, Johann: *Gottes Wort im Qur'ān*, in: Johann W. Fück: *Vorträge über den Islam*. Aus dem Nachlass. Herausgegeben und um einen Anmerkungsteil ergänzt von Sebastian Günther. (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 27), University Press, Halle 1999, S. 33-34.

¹⁸⁷ Steymans 2006, S. 111.

¹⁸⁸ Küng 2004, S. 96.

nicht nur auf die in der Bibel bestehenden Widersprüche hin, die zur Verwirrung führten, sondern er redet von dem Zeitraum, in dem der Koran herabgesandt worden ist. Zwischen 610 und 632 verkündete Muḥammad die Offenbarungen in Mekka und Medina. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu fragen, wie lange der Entstehungs- und Kanonisierungsprozess der Bibel dauerte. Laut Zirker dauerte es mehrere Jahrhunderte, bis die Bibel zum normierten Buch geworden sei. Der Koran unterscheide sich also hinsichtlich seiner Entstehung gravierend von der Bibel. Erst um 200 n. Chr. fand die Auswahl der Schriften des Neuen Testaments statt, die als Offenbarungszeugnisse angesehen wurden, „in ihrem Hauptbestand, um 400 schließlich in ihrem ganzen Umfang festgelegt.“¹⁸⁹ Hinsichtlich des Alten Testaments gebe es „zwischen den Konfessionen bis heute eine Differenz von sieben Büchern (die nicht in hebräischer, sondern in griechischer Sprache verfasst sind und deshalb nicht in allen Kirchen als kanonisch gelten).“¹⁹⁰ Küng vergleicht den zeitlichen Kanonisierungsprozess der Schriften der drei prophetischen Religionen: „Während die Schriften der Hebräischen Bibel über einen Zeitraum von vielleicht 1000 Jahren entstanden und die des Neuen Testaments in weniger als 100 Jahren, so der Koran innerhalb von 22 Jahren.“¹⁹¹ Im Hinblick auf die Niederschrift der Evangelien ist Udo Schnelle der Auffassung, dass sie das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses gewesen ist, der auf „die zweite und dritte christliche Generation sowohl aus ihrer geschichtlichen Situation als auch durch hellenistische Umwelt“¹⁹² hinweise. Es ist davon auszugehen, dass die Bibel kein direktes Gotteswort ist, das Gott Moses und Jesus offenbarte. Sie ist von Angehörigen der späteren jüdischen und christlichen Gemeinde aufgeschrieben worden.

Das neuzeitliche Bibel- und Offenbarungsverständnis, das sich durch die Entstehung der historisch-kritischen Methode entwickelte, betont diesen menschlichen Beitrag:

„Gott spricht nach christlichem Glauben nicht nur in die Geschichte und Kultur hinein, sondern im Medium geschichtlicher Ereignisse und kultureller Zeugnisse. In welchem Maß dadurch „Gottes Wort“ auch zeit-, kultur- und gruppenbedingte, gar individuell-menschliche Züge trägt, konnte erst durch die historisch-kritische Bibelwissenschaft voll bewusst werden.“¹⁹³

Obwohl der Koran sich in seinem Charakter von der Bibel unterscheidet, wird er von einigen Nicht-Muslimen dennoch als „ein kulturelles Zeugnis“ wahrgenommen. Sein Verständnis ist

¹⁸⁹ Zirker 1999, S. 42.

¹⁹⁰ Ebd., S. 42.

¹⁹¹ Küng 2004, S. 102.

¹⁹² Schnelle 2000, S. 151.

¹⁹³ Zirker 1999, S. 185.

nach Zirkers Auffassung nur möglich, wenn er durch die historisch-kritische Methode überprüft werde.¹⁹⁴

2.2. Die historisch-kritische Methode in der Koranforschung

2.2.1. Anfänge im 19. Jahrhundert: „Die Wissenschaft des Judentums“

Bevor die Anfänge der historisch-kritischen Koranforschung untersucht werden, soll zuerst ein Zitat von Gätje angeführt werden, in dem er die muslimischen Theologen auffordert, die Ergebnisse der europäischen Koranforschung zur Kenntnis zu nehmen:

„Andererseits wird der Zeitpunkt kommen, an dem die islamische Theologie nicht nur die geistigen Grundlagen moderner Technik und Zivilisation, sondern auch die Ergebnisse abendländischer Koranstudien in sich einbeziehen und ihnen in ihrem eigenen Bereich einen Platz zuweisen muß.“¹⁹⁵

Bei der Koranforschung in Europa ist ohne Frage die Figur des Propheten Muḥammad zentral. Außerhalb der islamischen Welt wurde Muḥammad über Jahrhunderte als Antichrist wahrgenommen, bis er in der Aufklärungszeit als Betrüger, bestenfalls aber als Schwärmer beschrieben wurde.¹⁹⁶ „Erst der Historismus vollbrachte die Entmythisierung des bis dahin mit Willkür und Manipulation assoziierten islamischen Propheten.“¹⁹⁷ Der Prophet Muḥammad wurde im Historismus in den Rang „eines zwar aufrichtigen, in seinem geistigen Horizont aber begrenzten Wahrheitssuchers“¹⁹⁸ eingeordnet.

Der Koran, der über Jahrhunderte als eine Abweichung von der christlichen Wahrheit geschmäht wurde,¹⁹⁹ wurde im Historismus als ein dem Propheten Muḥammad zugeschriebener Text angesehen, der in sich widersprüchlich erschien. Zum einen wurde er hoch geschätzt, nicht zuletzt als Zeitzeugnis und als poetisches Werk. Zum anderen konnte er

¹⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 185-186.

¹⁹⁵ Gätje 1971, S. 66.

¹⁹⁶ Vgl. Neuwirth, Angelika: *Ein Versuch der historischen und forschungsgeschichtlichen Verortung des Korans*, in: Ders.: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 2007, S. 2.

¹⁹⁷ Ebd., S. 2.

¹⁹⁸ Ebd., S. 2.

¹⁹⁹ Vgl. Sinai, Nicolai: *Orientalism, Authorship, and the Onset of Revelation: Abraham Geiger and Theodor Nöldeke on Muḥammad and the Qurʾān*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.): *„Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008, S. 145.

als lediglich epigonales Werk mit den älteren biblischen Vorgängerschriften verglichen werden.²⁰⁰

Der Prophet Muḥammad steht im Fokus des Interesses der europäischen Darstellungen. Ihm wurde der Koran als seine persönliche Errungenschaft und die islamische Religion als seine Schöpfung zugeschrieben.²⁰¹

In der Neuzeit wurde „die am Alten und Neuen Testament erprobte „historisch-kritische Methode“ auf den Koran übertragen.“²⁰² Die Quellenkritik, die auf orientalistische Texte in einigen Fällen „nach dem Vorbild der klassischen Philologie“ angewendet wurde, hatte sich in hohem Maß „aus der alttestamentlichen Exegese, also einer Subdisziplin der christlichen Theologie“²⁰³ herausentwickelt.

Die historisch-kritische Koranforschung ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts entstanden. Sie wurde eingeleitet von Abraham Geiger (Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? 1833), Gustav Weil (Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre, 1843; Historisch-kritische Einleitung in den Koran, 1844), Aloys Sprenger (Das Leben und die Lehre des Mohammed, 1861) und – vor allem – Theodor Nöldeke (Geschichte des Qorāns, 1860).²⁰⁴ Die zwei jüdischen Gelehrten Abraham Geiger und Gustav Weil gelten für Mangold als „Ahnen“ der historischen Forschungen über den Orient.²⁰⁵

Wann wurde aber genau damit begonnen, den Koran historisch zu lesen? Wer hat den Koran erstmals historisch gelesen? In ihrem Beitrag „*Im vollen Licht der Geschichte*“ - *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung* behandelt Neuwirth diese zwei Fragen ausführlich. Neuwirth ist der Meinung, dass die historisch-kritische Koranforschung erst aus der Wissenschaft des Judentums²⁰⁶ hervorgegangen sei. In

²⁰⁰ Vgl. Neuwirth 2007, S. 2-3.

²⁰¹ Vgl. Ebd., S. 3.

²⁰² Kasiri, Hamid: *Historisch-kritische Koranhermeneutik*, in: Altermatt, Urs, Delgado, Mariano, und Vergauwen, Guida (Hrsg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, S. 169.

²⁰³ Krech 2002, S. 110.

²⁰⁴ Vgl. Sinai 2008, S. 145.

²⁰⁵ Vgl. Mangold 2004, S. 104.

²⁰⁶ Die Wissenschaft des Judentums ist das Produkt des 19. Jahrhunderts, und spezieller der deutschen Geistesgeschichte im 19. Jahrhundert. Zur Entstehung der Wissenschaft des Judentums trugen die Aufklärung und die Philosophie Kants bei. Da die Aufklärung sich nicht nur als ein politisch-emanzipatorisches, sondern als moralisch-pädagogisches Programm verstand, entstand eine neue Vorstellung der Wissenschaft im 19. Jahrhundert. „Wissenschaft wurde in der Aufklärungszeit, aber auch im Deutschen Idealismus vor allem als ein ethisches Programm verstanden.“ Die Wissenschaft wurde nicht als ein Mittel verstanden, durch das moralische und politische Zwecke erfüllt werden könnten. Vielmehr beherrscht der Grundsatz des Ethos der Wissenschaft. Die vom Ethos geprägte Wissenschaft der Aufklärungszeit bildete eine Herausforderung an das Judentum. Die aufgeklärte Moral ermöglichte dem Juden, sich von allen geschichtlich gewordenen Abhängigkeiten loszulösen. In dieser Hinsicht „unterscheidet er sich nicht mehr von irgendeinem anderen wissenschaftlich denkenden und

den 1830er wurde erstmals begonnen, „den Koran zu ‚historisieren‘, ihn historisch zu lesen.“²⁰⁷

Zunächst muss man sich darüber im Klaren sein, dass das Wort Judentum in jenem Namen „Wissenschaft des Judentums“ nicht nur die Religion der Juden bedeutet, sondern das Judentum „in seiner umfassendsten Bedeutung“. Dabei handelt es sich um alle Aktivitäten der Juden in allen Lebensbereichen sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart. Die Leistung der Juden in allen Disziplinen der Wissenschaft gehört auch zu den Gegenständen der Wissenschaft des Judentums.²⁰⁸

Da die jüdische Religion nicht mehr allein das Thema einer Wissenschaft des Judentums ist, ist auch der Blick auf die jüdische Geschichte nicht mehr religiös, sondern profan. „Geschichtssubjekt dieser Geschichte ist nicht mehr Gott und sein Handeln, sondern allein das jüdische Volk und sein innerweltliches Ergehen.“²⁰⁹

Mit der Erkenntnis des Gegenstands der Wissenschaft des Judentums soll der Begriff „Wissenschaft“ klargestellt werden. Die Wissenschaft des Judentums sollte kritisch,

sittlich handelnden Menschen.“ Als eine andere unerlässliche Voraussetzung für die Entstehung der Wissenschaft des Judentums an der Schwelle zum 19. Jahrhundert war die Beschäftigung mit der hebräischen Sprache. Die Vertreter der Wissenschaft des Judentums waren davon überzeugt, dass die Erkenntnis der hebräischen Sprache eine notwendige Bedingung für die Auffassung der Eigenart des jüdischen Denkens, Fühlens und Handelns. Für das Entstehen der Wissenschaft des Judentums bestand auch die Auseinandersetzung mit Kant und vor allem mit seiner Moralphilosophie in Deutschland. „Die Schwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert wird, geistesgeschichtlich gesehen, durch die Philosophie Immanuel Kants markiert. Die jüdischen Zeitgenossen Kants setzten sich mit seinem Religionsbegriff auseinander. Religionsbegriff bildet einen bestimmenden Faktor, ohne den ein Selbstverständnis des Judentums nicht zu denken wäre. Kants Verständnis der Religion „als Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ wirkte auf die Juden seiner Zeit. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für das Judentum bestand also nicht so sehr darin, das Verhältnis zwischen der Selbstbestimmung der Vernunft und dem Gehorsam gegen Gott zu suchen, sondern zwischen beiden zu verknüpfen. „Kant hat gerade bei jüdischen Zeitgenossen viel Sympathie und Aufmerksamkeit gefunden.“ Nach der These von Kant sind die Pflichten, die ihm als göttliche Gebote galten, der Vernunft begreifbar. Hier besteht keinen Widerspruch zwischen der Autonomie der Vernunft und der Unterwerfung unter Gottes Gebot. Ausgehend davon musste die Vernunft geschichtlich und damit die Geschichte vernünftig wahrgenommen werden. Ein anderes Hilfsmittel für das Entstehen der Wissenschaft des Judentums bietet auch das Wissenschaftsverständnis des Deutschen Idealismus an, durch das das allgemeine Kulturklima des frühen 19. Jahrhunderts markiert war. Die Erkenntnis der Dokumente jüdischer Geschichte zielte darauf, „daß Juden in dem, was den Gegenstand ihrer Forschung bildet, ihre eigne Geschichte erkennen lernen und dadurch fähig werden, ihren eigenen Ort in dieser Geschichte zu bestimmen.“ Für Richard Schaeffler ist der Begründer der Wissenschaft des Judentums Leopold Zunz, bei dem eine der beiden Leitideen des Wissenschaftsverständnisses des 19. Jahrhunderts deutlich erscheine, und zwar die politisch-emanzipatorische Idee. Zunz bemühte sich darum, „Fehlurteile über das Judentum zurückzuweisen und den Beitrag des Judentums zur geistigen Entwicklung der Menschheit darzulegen.“ Trotz der Herrschaft der politisch-emanzipatorischen Idee „wurde die moralisch-pädagogische zwar nicht vergessen, trat aber doch deutlich in den Hintergrund.“ Vgl. Schaeffler, Richard: *Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Carlebach, Julius (Hrsg.): *Wissenschaft des Judentums - Anfänge der Judaistik in Europa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft., Darmstadt 1992, S. 113-131.

²⁰⁷ Neuwirth 2008, S. 26.

²⁰⁸ Vgl. Schulte, Christoph: *Kritik und „Aufhebung“ der rabbinischen Literatur in der frühen Wissenschaft des Judentums*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.): *„Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008, S. 104.

²⁰⁹ Ebd., S. 104.

vorurteilsfrei und nicht apologetisch erfolgen. Es handelte sich bei der Wissenschaft des Judentums nicht darum, eine vorgefasste Meinung zu bestätigen. Sie sollte frei von jedem Zweck sein und offen für jedes Forschungsergebnis verfahren.²¹⁰

Die Auswirkung der Wissenschaft des Judentums auf die historische Lektüre des Korans im 19. Jahrhundert wird im Folgenden erörtert. Die Wissenschaft des Judentums gilt nach der Auffassung von Friedrich Niewöhner (1941-2005) „als Gründerdisziplin der kritischen Koranforschung.“²¹¹ Sie „war eine deutsche Affäre zwischen 1822 und 1942, geboren aus dem Geist der Apologie.“²¹² Die meisten Arbeiten der Wissenschaft des Judentums waren von Apologie und Geschichtsklitterung geprägt. Sie beschäftigten sich im Besonderen mit der Verachtung des Talmuds und der Orthodoxie, so dass das Bild dieser Wissenschaft Schaden nahm. Die Gelehrten der Wissenschaft des Judentums wurden zu großartigen „neutralen“ Philologen, wenn sie sich nicht mit der Untersuchung ihrer eigenen Religion und Geschichte beschäftigten, sondern mit der Untersuchung der islamischen Religion.²¹³ „Diese Beschäftigung [mit dem Islam] geschah nämlich aufgrund rein wissenschaftlicher Neugierde und nicht aus apologetischer Selbstbestätigung in einer judenfeindlichen Umwelt.“²¹⁴ In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie der Islam von den Gelehrten der Wissenschaft des Judentums rein wissenschaftlich untersucht, während ihre eigene jüdische Religion nur apologetisch erforscht wurde.

Die Forscher aus der Wissenschaft des Judentums waren nach der Ansicht von Neuwirth für die Aufgabe, den Koran historisch-kritisch zu untersuchen, einzigartig qualifiziert. Die Gründe dafür liegen nicht nur in ihrer Bekanntschaft mit einer großen Anzahl von semitischen Sprachen, sondern auch in ihrer traditionellen jüdischen Bildung. Sie betrachteten den Koran als Text und untersuchten somit eine Phase in der Entwicklung der islamischen Religion, in der die neue Gemeinde noch zu einer später selbstständigen religiösen Gemeinschaft mutierte. Der Koran wurde von ihnen deshalb nicht aus der Rückschau der späteren bereits islamischen Auslegung gelesen, sondern aus einer synchronen Perspektive.²¹⁵

In seinem Artikel *Die Originalität des arabischen Propheten* spricht Fück vom Einfluss des Historismus des 19. Jahrhunderts auf die auf den Koran und den Propheten Muḥammad gerichteten abendländischen Studien. Der Historismus betonte, dass der Prophet Muḥammad

²¹⁰ Vgl. Ebd., S. 105.

²¹¹ Niewöhner, Friedrich: *Volles Licht der Geschichte. Mohammed und das Judentum*: Ein Berliner Studientag, in: Frankfurter Allgemeiner Zeitung, 07.03.2005.

²¹² Ebd.

²¹³ Vgl. Ebd.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ Vgl. Neuwirth 2008, S. 29.

von den älteren Offenbarungsreligionen abhängig war. Diese neue Forschungsrichtung wurde nach der Ansicht Fücks von dem jüdischen Gelehrten Abraham Geiger in seiner berühmt gewordenen Preisschrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* bedeutsam eingeleitet.²¹⁶

Man könnte aber hier zuerst sagen, dass Geiger als Gelehrter des Judentums zu einer uneingeschränkten wissenschaftlichen Forschung der Geschichte der Juden aufrief, in der die historisch-kritische Methode auf die rabbinischen Texte und die hebräische Bibel angewendet werden sollte.²¹⁷ Da es zu Beginn des 19. Jahrhunderts kein Fach für das Judentum an der Universität gab und die Juden das Judentum an einer Universität wissenschaftlich nicht studieren konnten, forderte Geiger als erster Wissenschaftler im Jahr 1836 die Gründung „einer jüdisch-theologischen Fakultät“ an einer Universität Deutschlands.²¹⁸

Laut Christoph Schulte blieb Geiger in seinem ganzen Leben an die Prinzipien der frühen Wissenschaft des Judentums gebunden. Die heiligen Texte wie Thora, Koran und Neues Testament waren für Geiger, wie Schulte formuliert, „Produkte menschlicher Redaktoren“²¹⁹, die „historisch-kritisch, vorurteilsfrei, ergebnisoffen und um ihrer selbst willen“²²⁰ untersucht werden. Schulte ist der Auffassung, dass Geiger diese Grundsätze nicht nur in seinem Erstlingswerk *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, in dem er an der islamischen Religion arbeitete, sondern auch in seinen Schriften über die hebräische Bibel, Jesus und das Neue Testament.²²¹ Da der Koran von Geiger als eine von dem Propheten Muḥammad abgefasste Schrift gelesen, analysiert und interpretiert wird, wird er [der Koran] in dieser Darstellung als „ein historischer Text“²²² und Muḥammad als „eine historische Figur in einem bestimmten (religions-) historischen Kontext“²²³ beschrieben.

In seinem Werk *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, das von Neuwirth als bahnbrechend charakterisiert wird, versuchte Geiger „die biblischen und nachbiblischen

²¹⁶ Vgl. Fück, Johann: *Die Originalität des arabischen Propheten*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936), S. 510.

²¹⁷ Vgl. Krech 2002, S. 114.

²¹⁸ Vgl. Schulte 2008, S. 108.

²¹⁹ Ebd., S. 109.

²²⁰ Ebd., S. 109.

²²¹ Vgl. Ebd., S. 109.

²²² Ebd., S. 109.

²²³ Ebd., S. 109.

Traditionen zu identifizieren, die sich im Koran reflektieren.“²²⁴ Genauer gesagt, analysiere Geiger den Koran „im Hinblick auf den Widerhall jüdischer Überlieferung.“²²⁵

In seinem Vorwort zu Geigers Werk *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833) bezeichnet Niewöhner Geigers Werk als „eines der eindrucksvollsten Dokumente des 19. Jahrhunderts.“²²⁶ Für Niewöhner gilt Geigers Werk auch als die erste Publikation in Deutschland, in der weder Muḥammad noch der Koran gering geschätzt oder verspottet wurden. Geiger bezeichnete Muḥammad in seiner Untersuchung nicht als Betrüger oder Scharlatan; er versuchte, ihn aus historischer Sicht, d. h. vor dem Hintergrund seiner Zeit und seiner Umwelt zu untersuchen. In Geigers Werk wurde der Islam Niewöhner zufolge keiner theologischen Kritik unterworfen, sondern einer historischen Darstellung. Das sei ein Ergebnis einer neuen Haltung gegenüber dem Islam gewesen, die zu Geigers Zeit in Europa entstand.²²⁷ Auch wenn Goldziher die Gründung der modernen Islamwissenschaft zu verdanken sei, habe Abraham Geiger mit seinem Werk *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* „diese neue Wissenschaft vorbereitet, ihr die Richtung gewiesen, in der sie bis heute fortgeschritten ist.“²²⁸ Abraham Geigers Schrift stellt gemäß Michael Marx die Grundlage der Entwicklung der Koranforschung in Deutschland dar.²²⁹

Insofern sollen Geigers Ideen durch die Analyse einzelner Stellen in seinem Buch hervorgehoben werden: In der Vorrede zu seinem Buch stellt Geiger die Vermutung auf, dass Muḥammad Ideen aus dem Judentum übernommen habe. Gewissheit sei in diesem Punkt jedoch schwer zu erlangen, da es aus historisch-kritischer Perspektive wahrscheinlicher ist, dass Muhammad Quellen späterer Glaubensgemeinschaften rezipiert habe.²³⁰

Nach Geiger ist die Annahme, dass der Prophet Muḥammad vieles aus dem Judentum aufgenommen habe, seit langer Zeit bekannt, jedoch nicht durch ausreichende Beweise gestützt worden. Dazu schreibt er:

²²⁴ Neuwirth 2007, S. 5.

²²⁵ Neuwirth, Angelika: *Der Koran - ein Teil Europas*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16. April 2012, Nr. 89, S. 7.

²²⁶ Friedrich Niewöhners Vorwort zu Abraham Geigers *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Parerga, Berlin 2005, S. 9.

²²⁷ Vgl. Ebd., S. 9.

²²⁸ Ebd., S. 9.

²²⁹ Vgl. Marx, Michael J.: *Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.): „Im vollen Licht der Geschichte“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008, S. 46.

²³⁰ Vgl. Geiger, Abraham: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift, 2. revidierte Auflage, Verl. von M. W. Kaufmann, Leipzig 1902, S. II.

„so ist auch das Thema dieser Abhandlung schon längst als bekannt und gewiss vorausgesetzt, nämlich dass Mohammed in seinen Koran Vieles aus dem Judenthume, wie es ihm zu seiner Zeit sich darstellte, aufgenommen habe, obgleich für diese Annahme durchaus nicht hinlängliche Gründe da waren.“²³¹

Nach Geiger war es der Wunsch der Fakultät, diese Vermutung zur wissenschaftlichen Gewissheit werden zu lassen und das Thema gründlich und wissenschaftlich sowohl vom Koran als auch vom Judentum in ihren Quellen zu bearbeiten.²³² Das bedeutet, dass Geiger den wissenschaftlichen Beweis dafür zu erbringen suchte, dass Vieles im Koran aus dem Judentum aufgenommen wurde.

Geiger ist der Meinung, Muḥammad habe gewünscht, die Juden zu seinen Anhängern zu machen, da sie damals viel Macht auf der arabischen Halbinsel besessen hätten.²³³ Obwohl die Juden dieser Gegend nach der Ansicht von Geiger zu den Unwissendsten gehörten und der Talmud²³⁴ nichts über sie sage, hätten sie viele Erzählungen und viele richtige Aussprüche gehabt, durch die ihre geistige Überlegenheit im Vergleich zu anderen religiösen Gemeinden bekannt sei. Muḥammad habe die Ansichten der Juden kennenlernen wollen, um sie mit in sein religiöses Gedankengebäude aufzunehmen.²³⁵

Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, wie Muḥammad in Geigers Darstellung gesehen wird. Marx ist der Meinung, dass Muḥammad in Geigers Schrift nicht als ein Betrüger oder falscher Verkünder dargestellt wurde, sondern als ein prophetischer Verkünder, der in einer Umwelt auftrat, die durch jüdische Traditionen gekennzeichnet war.²³⁶

Geiger widerspricht der Auffassung, der zufolge Muḥammad ein Betrüger gewesen sei. Er betont, dass seine Untersuchung, die die Entwicklung in Muḥammads Seele behandelt, nicht so verstanden werden dürfe,

„als betrachteten wir ihn als einen mit völligem Bewusstsein und mit gehöriger Ueberlegung eines jeden Schrittes handelnden Betrüger, der Alles, bevor er es thut, genau erwägt, ob Dies denn auch wirklich zur Erreichung seines trügerischen Zweckes förderlich sei, wie ihn neuerdings Wahl aufgefasst hat. Im Gegentheile müssen wir uns

²³¹ Ebd., S. 1.

²³² Vgl. Ebd., S. 1-2.

²³³ Vgl. Ebd., S. 6.

²³⁴ Ob die Juden Arabiens vom Talmud wußten, der in Babylonien angefertigt worden war, kann nach der Ansicht von Werner Ende und Udo Steibach mit Gewißheit nicht gesagt werden, ist aber wahrscheinlich. Vgl. Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, Fünfte, aktualisierte und erweiterte Auflage, Verl. C. H. Beck, München 2005, S. 22.

²³⁵ Vgl. Geiger 1902, S. 9-10.

²³⁶ Marx 2008, S. 46.

gegen diese Meinung ernstlich verwahren und sie bloss als ein Zeichen eingelebter Einseitigkeit und gänzlicher Verkennung des menschlichen Herzens betrachten.“²³⁷

Aber auch wenn Muḥammad für Geiger kein Betrüger ist, so bedeutet dies nicht, wie Niewöhner²³⁸ schreibt, dass er ihn als einen Propheten oder Gesandten Gottes betrachtete. Muḥammad sei für Geiger „ein wirklicher Schwärmer, der von seiner göttlichen Sendung selbst überzeugt war.“²³⁹ Um die Menschen zu heilen, habe Muḥammad, so Geiger, an die Vereinigung der religiösen Vorstellungen gedacht, so dass er sich in diese Sache „so ganz hineingedacht, gefühlt und gelebt hatte, dass ein jeder Einfall ihm göttliche Eingebung schien.“²⁴⁰

Mit den zwei im oben genannten Zitat erwähnten Wörtern (,ihm‘ und ,schien‘) wird deutlich, dass Geiger den Koran nicht als ein göttliches Buch betrachtet. Er bezeichnet ihn als ein Werk eines Menschen, eines dichtenden Schwärmers,²⁴¹ nicht als das eines prophetischen Verkünders.

Da Geiger Muḥammad weder eine göttliche Sendung noch eine betrügerische Absicht zuschreibt, konnte er nach der Auffassung von Niewöhner „den Koran als Text-Corpus einer historischen Person“²⁴² erforschen. Wenn nachgewiesen werde, dass diese historische Person oder dieser historische Autor Muḥammad Erzählungen, Begriffe und Ideen aus dem Judentum entlehnt habe, so heiße das, dass die Texte der koranischen Offenbarungen der Profanierung unterlägen.²⁴³ „Für Geiger ist der Koran weder ein unantastbar heiliger Text, noch ein betrügerisches Machwerk; vielmehr liest er ihn als Dichtung.“²⁴⁴

Marx erklärt den in dem Titel von Geigers Schrift genannten Begriff „Aufgenommen“, indem er sagt, dass mit der Aufnahme nicht zu verstehen ist, dass der Prophet Muḥammad einen direkten Zugang zu den Schriften des Judentums hatte.²⁴⁵ In seinem Werk verweist Geiger darauf:

„Das Vermögen, aus dem Judenthume aufzunehmen, lag für Mohammed theils in mündlichen Berichten, die er durch genauen Umgang mit Juden gewann, theils in eigener

²³⁷ Geiger 1902, S. 34.

²³⁸ Vgl. Friedrich Niewöhners Vorwort, S. 18.

²³⁹ Geiger 1902, S. 34.

²⁴⁰ Ebd., S. 34.

²⁴¹ Vgl. Friedrich Niewöhners Vorwort, S. 18.

²⁴² Ebd., S. 18.

²⁴³ Vgl. Ebd., S. 18-19.

²⁴⁴ Ebd., S. 19.

²⁴⁵ Vgl. Marx 2008, S. 46.

Einsicht in ihre Schriften. Während wir Ersteres behaupten müssen, müssen wir ihm die zweite Fähigkeit absprechen.“²⁴⁶

Trotz der wahrscheinlichen Einsicht, von der Geiger in seiner Behauptung, dass Muḥammad die jüdischen Ideen übernommen habe, ausgeht, führt er die Bezeichnungen der Juden an, zu denen Muḥammad Kontakt hatte. Zu den Juden, mit denen Muḥammad Umgang gepflegt und von denen er die jüdischen Ansichten mündlich kennengelernt habe, gehören nach der Ansicht von Geiger ‘Abdallāh b. Sallām, Warāqa, der Vetter seiner Frau Ḥadīḡa, der lange Zeit Jude war, ein Gelehrter, der mit der hebräischen Sprache bekannt war, und Ḥabīb b. Mālīk, ein arabischer Herr, der auch lange Zeit Jude war.²⁴⁷

Laut Geiger hat Muḥammad nichts aus den schriftlichen Quellen des Judentums übernommen, da das Aufgenommene vom Inhalt der Quellen abweiche. Dies heiße nicht, so Geiger, dass Muḥammad absichtliche Veränderungen vorgenommen habe, sondern dass ihm die schriftlichen Quellen unbekannt gewesen seien. Darüber hinaus ließe sich dies nicht daraus entnehmen, dass Muḥammad vermieden haben müsste, ihm die geringste Bekanntschaft mit den jüdischen Quellen zuzuschreiben. Das werde aus dem Grad der Bildung von den Juden seiner Zeit und Gegend klar. Geiger vertritt die Position, dass das Stillschweigen des Talmuds von den Juden auf der arabischen Halbinsel als Beweis für ihre Unwissenheit gelesen werden könne.²⁴⁸

Muḥammad habe sich vor allem auf die mündlichen Überlieferungswege gestützt, da die jüdischen Gemeinden Arabiens nach Geigers Auffassung nur über geringe Kenntnisse ihrer eigenen Schriften verfügten. Geiger betont im Folgenden, dass Muḥammad in keine schriftliche Quelle des Judentums geblickt habe: „Mohammed sei sowohl im Ganzen als vorzüglich in den jüd. Schriften unwissend gewesen.“²⁴⁹

Trotz der großen Bedeutung, die das Buch *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* aufweist, stößt es auf Kritik in den Werken der späteren europäischen Forscher, die den Koran auch „historisch-kritisch“ untersuchen. Im zweiten Teil der *Geschichte des Qorāns* von Nöldeke, der von Friedrich Schwally völlig umgearbeitet wurde, wird darauf verwiesen, dass die Untersuchung über das Verhältnis des Korans zum Judentum mit Abrahams Geigers Schrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* eingeleitet wurde. Obwohl die Ergebnisse dieser Schrift aber „rasch Allgemeingut“ geworden

²⁴⁶ Geiger 1902, S. 23.

²⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 23-24.

²⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 24.

²⁴⁹ Ebd., S. 26.

sein, sei ihre Studie von den jüdischen Gelehrten der nächsten Generationen nicht weitergeführt worden.²⁵⁰

Im Vorwort zu seinem Buch *Die biblischen Erzählungen im Qoran* verweist Heinrich Speyer auf die Bedeutung von Geigers Preisschrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* im Bereich der Behandlung der alttestamentlichen Erzählungen im Koran. Nach Speyer „mußte die Aufgabe, die sich Geiger gestellt hatte, zu einer einseitigen Betrachtungsweise des Qoran wie auch Mohammeds führen.“²⁵¹ Speyer warf Geiger diese einseitige Betrachtungsweise des Korans vor, da das, was der Prophet Muḥammad aus den Geschichten und Personen des Alten Testaments erkannt habe, „in der Hauptsache nicht nur auf jüdische, sondern auch auf christliche, gnostische²⁵² und altarabische Einflüsse“²⁵³ zurückgehe. Der Grund für diese einseitige Betrachtungsweise des Korans Geigers liege darin, so Niewöhner, dass Geiger von den anderen Einflüssen nichts wusste. Wären sie ihm bekannt gewesen, hätte er sein Werk nicht schreiben können. Außerdem seien ihm zu seiner Zeit diese Quellen überwiegend nicht zugänglich gewesen.²⁵⁴

Der Mangel in Geigers Blick auf den Koran und den Propheten Muḥammad liegt aber nicht nur in der einseitigen Betrachtungsweise des Korans, sondern auch in der Betrachtung, die Muḥammad als religiösen Dichter und alleinigen Autor des Korans verantwortlich macht und den Koran als den Text eines einzigen Autors ansieht. Schulte vertritt den Standpunkt, dass Geiger in dieser Hinsicht von der Romantik und der Genie-Ästhetik beeinflusst gewesen sei.²⁵⁵

Die Schwäche des Geigerschen Ansatzes für die Zukunft, wie Neuwirth ausdrückt, bestehe darin, dass er „die Epigonatät des Koran, seiner letztendlichen Begrenztheit auf eine anthologische Wiedergabe bzw. Aufarbeitung älterer Traditionen“²⁵⁶ voraussetze. Die epigonale Ansicht des Korans, die seit jeher ausgeübt wird, sei „bis heute der zählebigste

²⁵⁰ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 2, S. 208-209.

²⁵¹ Speyer, Heinrich: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, 3., unveränderte Auflage, Georg Olms Verl., Darmstadt 1971, S. VIII.

²⁵² Gnosis bedeutet „eine im spätantiken christlichen und paganen Bereich auftretende Erlösungslehre.“ Berger, Klaus: *Gnosis/Gnostizismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin; New York: de Gruyter 1984, Bd. 13. Gesellschaft, Gesellschaft und Christentum VI-Gottesbeweise, S. 519.

²⁵³ Speyer 1971, S. VIII.

²⁵⁴ Vgl. Friedrich Niewöhners Vorwort zu Abraham Geigers 2005, S. 25.

²⁵⁵ Schulte 2008, S. 109.

²⁵⁶ Neuwirth 2008, S. 31.

Vorwurf, den westliche Forscher explizit, oder noch öfter unterschwellig, gegen den Koran erheben.²⁵⁷

Darüber hinaus wird Geiger vorgeworfen, dass er wenig auf die Entwicklung Muḥammads eingeht. Denn er unterscheidet nicht zwischen den früheren mekkanischen Suren und den späteren medinensischen Suren. Das Judentum gilt in diesem Zusammenhang für den Koran als „ein in sich geschlossener Bereich.“²⁵⁸

Ein klarer Einwand gegen Geigers Paradigma geht nach der Auffassung von Nicolai Sinai darauf zurück, dass Geiger sich lediglich darum bemühte, die jüdische Herkunft der koranischen Ideen zu betonen. Er habe die wesentlichen Veränderungen übersehen, die am Text vorgenommen worden sind. Ferner habe Geiger solche Veränderungen ignoriert, die ihm nicht als sinnvolle Transformationen erschienen, sondern als bloße Missverständnisse. Im Großen und Ganzen sei dieser Verdacht richtig. Geiger habe schon beachtet, was als „polemical inversions“ bezeichnet werden kann. Ein anderer Einwand gegen Geigers Paradigma bezieht sich darauf, dass sich Geigers Darstellung vor allem um Muḥammad drehe und die instrumentale Rationalität konzipiere: Nachdem Muḥammad beabsichtigt habe, eine neue religiöse Gemeinschaft zu gründen, habe er über alle Mittel nachgedacht, mit denen er seinen Plan habe verwirklichen können. Die Aufgabe seiner Anhänger bestehe nur darin, passiv darauf zu warten, was er ihnen übermittele.²⁵⁹ Durch diesen zweiten von Sinia gegen Geiger erhobenen Einwand wird darauf aufmerksam gemacht, dass Geiger einen Fehler machte, als er Muḥammad allein die Leistung des Korans zuschrieb und den Prophetengefährten keinerlei Bedeutung schenkte.

Nachdem Neuwirth²⁶⁰ von den Ansätzen der kritischen Koranforschung spricht, die mit Geigers Buch *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* eingeleitet wurde, richtet sie die Kritik auf die Koranforschung, die sich auf die Wissenschaft des Judentums beruft. Ihrer Meinung nach besteht der Schwachpunkt dieser Forschungsrichtung darin, dass Muḥammad als eine von den älteren Traditionen abhängige Person und der Koran als Reproduktion älterer Texte betrachtet wird. Die in der Koranforschung aus der Wissenschaft des Judentums akzeptierte Betrachtungsweise, nach der Muḥammad als der Verfasser des Korans angesehen und der Koran als ein von einem einzigen Autor geschriebener Text bewertet wird, ist Neuwirth zufolge eine Fortsetzung der alten christlichen islamkritischen

²⁵⁷ Ebd., S. 31.

²⁵⁸ Friedrich Niewöhners Vorwort zu Abraham Geigers 2005, S. 26.

²⁵⁹ Vgl. Sinai 2008, S. 148-149.

²⁶⁰ Neuwirth wird später mit ihren Überlegungen dargestellt.

Tradition,²⁶¹ „die Muḥammad als Autor für den Koran verantwortlich machte, um ihn so als vorsätzlichen Verfälscher göttlichen Wahrheit zu überführen.“²⁶² Trotz der Neubewertung, nach der der Prophet Muḥammad ein aufrichtiger Gottsucher sei, bliebe der Koran ein epigonaler Text, dessen Autor eine Person von einem mäßigen Verstand, d. h. der Prophet Muḥammad sei.²⁶³

Laut Neuwirth ist es kein Mangel, dass der Koran von den westlichen Forschern aus theologischer Perspektive gelesen werde. Ein schwerer Mangel sei jedoch die Ansicht von der Epigonalität des Korans, d. h. dass der Koran in seiner Verfassung nur auf die Wiedergabe älterer Texte beschränkt sei.²⁶⁴

Darüber hinaus vertritt sie die Position, dass dies nicht nur bei den Forschern der Wissenschaft des Judentums der Fall sei. Nach Neuwirth konnte der Koran herabgesetzt werden, indem er an den Maßstäben der klassischen Literatur gemessen wurde. Diese Richtung wird in Nöldekes Untersuchungen zum Koran wahrgenommen. Nöldeke versucht den Koran mit der klassischen Literatur, d. h. mit der altarabischen Poesie zu vergleichen. Dazu schreibt Neuwirth:

„Zu einer herabsetzenden Wertung des Koran konnte man auch gelangen, wenn man ihn an den Maßstäben der ‚klassischen Literatur‘, d. h. der altarabischen Poesie, maß: Noch der Gründervater der Koranphilologie, Theodor Nöldeke – dessen *Geschichte des Qorāns* eine bis heute nicht überholte Chronologie der Suren bietet –, setzte die Autorenrolle Muḥammads als selbstverständlich voraus und stellte ihm aufgrund sprachlich-stilistischer Kriterien ein gegenüber den altarabischen Dichtern wesentlich niedrigeres künstlerisches Niveau aus.“²⁶⁵

Zunächst muss erwähnt werden, dass Nöldekes Orientierung an der Untersuchung des Korans aus einer philologischen Perspektive auf keinen Fall bedeutet, dass er die traditionelle Forschung preisgibt. Doch wird später darauf hingewiesen, dass Nöldeke im ersten Band seines dreibändigen Werkes *Geschichte des Qorāns* von jüdischen, christlichen und altarabischen Einflüssen auf den Koran ausgeht. Man könnte daher sagen, dass Nöldeke sich neben der Traditionsforschung auch mit der Sprache des Korans befasste, durch deren Vergleich mit der klassischen Literatur Nöldeke zu dem Ergebnis kam, dass der Koran sprachliche Mängel aufweise.

²⁶¹ Vgl. Neuwirth 2008, S. 30-31.

²⁶² Neuwirth 2007, S. 7.

²⁶³ Vgl. Ebd., S. 7.

²⁶⁴ Vgl. Neuwirth 2008, S. 31.

²⁶⁵ Ebd., S. 31.

Das oben genannte Zitat von Neuwirth hebt ferner das Ziel hervor, zu dem die europäische Koranforschung des 19. Jahrhunderts gelangen wollte: die Erforschung des Korans geschah demnach nicht aufgrund reiner wissenschaftlicher Neugierde, sondern verfolgte eine Reduzierung der Bedeutung des Korans.

2.2.2. Kritische Koranforschung im 19. Jahrhundert

Die kritische Koranforschung wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von den Forschern, die jüdisch gebildet waren, wie Isaac Gastfreund, Hartwig Hirschfeld, Israel Schapiro und Iqan Goldziher, und von den Gelehrten, die sich mit der klassischen arabischen Literatur (Theodor Nöldeke) oder mit den Texten der Bibel (Julius Wellhausen) beschäftigten, fortentwickelt. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde sie von Gelehrten aus der Tradition der Wissenschaft des Judentums (Josef Horowitz und seiner Schule) gefördert.²⁶⁶ Diese von Geiger begründete Schule bestand ein Jahrhundert lang. Sie „sollte zwischen 1833 und 1933 die maßgeblichen Studien zum Koran, noch heute unentbehrliche Nachschlagwerke, hervorbringen.“²⁶⁷ Alle diese Gelehrten suchten im Koran nach biblischer und vor allem nachbiblischer jüdischer Literatur. Darüber hinaus untersuchten sie ihn in einem anderen Kontext, und zwar in seinem Bezugsrahmen zum Heidentum, das die Tradition des Nahen Ostens dieser Zeit reflektierte.²⁶⁸

Da das Thema der historischen Koranforschung auf hohes Interesse seitens der europäischen Islamforscher trifft, möchte ich zwei Beispiele für Gelehrte anführen, deren Werke in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienen; anhand dieser Werke lässt sich die für diese Zeit typische Betrachtungsweise des Korans erkennen, vor allem der historische Blick auf den Koran.

2.2.2.1. Theodor Nöldeke (1836-1930)

Im ersten Teil seines 1860 erschienenen Werkes *Geschichte des Qorāns* spricht Nöldeke von den Quellen der koranischen Offenbarungen. Für ihn gehen die Offenbarungen des Korans nicht nur auf jüdische, wie es bei Geiger der Fall war, sondern auch auf christliche und altarabische Einflüsse zurück, wobei die jüdischen Schriften die Hauptquelle der koranischen Offenbarungen darstellen. Nöldeke ist der Auffassung, dass das gesamte Gedankengebäude

²⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 28.

²⁶⁷ Neuwirth 2012, S. 7.

²⁶⁸ Vgl. Neuwirth 2008, S. 28.

Muḥammads in den ältesten Suren des Korans die offenkundigen Zeichen ihres Ursprungs in sich trage. Die meisten Prophetengeschichten sowie viele Glaubenssätze und Vorschriften stammen nach Nöldeke aus dem Judentum. Die zweite Quelle der koranischen Offenbarungen ist für Nöldeke das Evangelium, das aber einen geringeren Einfluss auf den Koran gehabt habe.²⁶⁹

Genau wie Geiger behauptete, der Prophet Muḥammad habe seine Kenntnisse nicht aus den jüdischen Schriften aufgenommen, sondern aus den mündlichen Überlieferungen, spricht auch Nöldeke ihm die Benutzung der schriftlichen Quellen ab. Für Nöldeke konnte Muḥammad weder lesen noch schreiben; seiner Ansicht nach las Muḥammad daher auf keinen Fall das jüdische und christliche Schrifttum weder in den Originalsprachen noch in den niedergeschriebenen arabischen Übersetzungen oder in anderen großen Werken. Alle Kenntnisse erlangt Muḥammad nach Nöldeke mündlich, d. h. aus dem Gespräch mit Juden und Christen.²⁷⁰

Neben den jüdischen und christlichen Quellen, von denen Muḥammad nach Nöldeke beeinflusst gewesen sei, nennt Nöldeke auch den alten Glauben des Volkes, aus dem Muḥammad stammt, als eine wichtige Quelle. Muḥammad ist für Nöldeke wie ein Reformator, der sich von seinen Überzeugungen, in denen er groß geworden ist, nicht vollkommen lösen konnte. Daher habe er an manchem alten arabischen Aberglauben, mancher religiöser Lehre aus der vorislamischen Zeit festgehalten.²⁷¹ Manch alte arabische Geschichten wie diejenigen, die von ʿĀd und Ṭamūd sprechen, „nahm er auf, änderte sie aber nach seinen jüdischen Prophetengeschichten gänzlich um, so daß wenig Ursprüngliches übrig blieb.“²⁷²

2.2.2.2. Julius Wellhausen (1844-1918)

Ein anderes Beispiel für die nicht-muslimischen Gelehrten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die den Koran und den Propheten Muḥammad „historisch-kritisch“ untersuchten, ist der deutsche Theologe und Orientalist Julius Wellhausen. In seinem Buch *Reste arabischen Heidentums* weist Wellhausen darauf hin, dass der Islam in erster Linie an das Judentum ansetze und dort seine Ursprünge habe. Die Gründe dafür liegen seiner Auffassung nach darin, dass die Juden seit langer Zeit zu den Bewohnern von Medina

²⁶⁹ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 6-7.

²⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 11, 16-17.

²⁷¹ Vgl. Ebd., S. 19.

²⁷² Ebd., S. 19-20.

gehörten. Sie seien mit den Arabern dieser Gegend in Kontakt getreten und hätten sie auch auf der religiösen Ebene beeinflusst.²⁷³

Was nun das Verhältnis des Judentums zum Koran anbetrifft, so vertritt Wellhausen die Ansicht, dass die Prophetengeschichten, die einen breiten Raum in den Suren der mekkanischen Periode einnehmen, der jüdischen Haggada²⁷⁴ ähneln. Deshalb geht er davon aus, dass Muḥammad Sagen dieser Art wahrscheinlich durch seinen Umgang mit den Juden gekannt hätte.²⁷⁵ Nach Wellhausen kannte Muḥammad die jüdischen Glaubensinhalte von einem jüdischen oder jüdisch gebildeten Mentor und die christlichen Geschichten aus dem „Evangelium Infantiae“. Muḥammad sei – so Wellhausen – auch mit dem eisernen Bestand der Weltliteratur des Mittelalters vertraut gewesen, aus der er Geschichten wie *die sieben Schläfer*, *Alexander den Großen* und andere Stücke entlehnt habe.²⁷⁶

So weist Wellhausen auf die jüdische und christliche Beeinflussung des Propheten Muḥammad hin, ohne diesen Mentor zu bestimmen, der Muḥammad seine Erfahrung vermittelt haben soll. Ob dieser Lehrende jüdischer Herkunft oder nur jüdisch gebildet war, kann Wellhausen nicht exakt ermitteln. Darüber hinaus führt Wellhausen keine Quellen an, durch die er zu diesem Resultat kommt.

Auch in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff *ḥanīf*, der seiner Meinung nach „ursprünglich einen christlichen Heiligen bezeichnet“²⁷⁷, kommt Wellhausen zu dem Ergebnis, dass dies als ein entscheidender Hinweis auf den Bezug der Anfänge des Islams zum Christentum gilt. Muḥammad erhielt Wellhausen zufolge seine ersten Gedanken von den *ḥanīfen* in Mekka. In dieser Hinsicht ist Wellhausen der Ansicht, dass die Bezeichnung *ḥanīf* „die Brücke zu den christlichen“ Asketen darstelle, die auch einen großen Einfluss auf die Gefühle der Araber hatten.²⁷⁸

²⁷³ Vgl. Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*, Gesammelt und Erläutert, 3., unveränderte Aufl., Walter de Gruyter, Berlin 1961, S. 234.

²⁷⁴ Das Wort Haggada „bezeichnet im Sprachgebrauch des rabbinischen Judentums alle nicht-halachische Auslegung der Bibel (Altes Testament). Haggada ist keine literarische Gattung, sondern ein Sammelbegriff für alle irgendwie erzählenden Stoffe (→Midrasch): Geschichten, Anekdoten, Gleichnisse usw.“ Bietenhard, Hans: *Haggada*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin; New York: de Gruyter 1985, Bd. 14 Gottesdienst-Heimat, S. 351.

²⁷⁵ Vgl. Wellhausen 1961, S. 235.

²⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 236.

²⁷⁷ Ebd., S. 239-240.

²⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 238-240.

2.2.3. Kritische Koranforschung im 20. und 21. Jahrhundert

2.2.3.1. Heinrich Speyer (1897-1935)

Als eine intensive Untersuchung der koranischen Texte wird Heinrich Speyers Werk *Die biblischen Erzählungen im Qoran* angeführt, dessen erste Auflage 1931 erschien. In der Zusammenfassung seines Werks vertritt Speyer den Standpunkt, dass Muḥammad sich in seiner Belehrung auf die Juden und Christen gestützt habe. Muḥammad pflegte Speyer zufolge den Inhalt von Thora und Evangelien zu wissen. Vieles, was der Prophet aus der Thora und dem Evangelium entnommen habe, „hat er mißverstanden, oft ähnlich lautende Berichte und Namen miteinander verwechselt oder verquickt und nicht Weniges mißbilligt. Vieles dient auch dazu, ihn auf seinem zuerst schweren Wege zu stärken.“²⁷⁹ Da Muḥammad sich nach Speyers Ansicht nur auf mündliche, oft missverständene Überlieferungen stützte, konnte er zwischen dem biblischen und nachbiblischen Schrifttum nicht unterscheiden. Für Muḥammad gehöre alles entweder zur Thora oder zum Evangelium. In Folge dessen seien biblische Elemente mit haggadischen Stoffen verschmolzen.²⁸⁰

Das Christentum, das Muḥammad nach Speyers Auffassung kennenlernte, „war wohl weniger die offizielle Staatsreligion von Byzanz, sondern es bestand aus Sekten mit zum Teil judenchristlichem Charakter.“²⁸¹ Zu den christlichen Aspekten, die Muḥammad kannte, zählt Speyer die folgenden: „Er hatte ihr Mönchtum kennen gelernt mit allen seinen Vorzügen und Nachteilen, ihre Klöster, Kirchen und Eremiten gesehen.“²⁸² Der Koran beinhaltet Speyer zufolge jedoch nicht nur jüdische und christliche Elemente, sondern auch gnostische.²⁸³

Speyers Ansatz bedarf nach der Meinung von Neuwirth immer noch einer vollen Auswertung. Der Grund dafür liege darin, dass keine Antwort auf die mit der „Umgestaltung und Refunktionalisierung der ermittelten Intertexte“²⁸⁴ assoziierte Frage gegeben werde. Der Text sei nicht im Hinblick auf den Kommunikationsprozess zwischen Muḥammad und seiner Gemeinde untersucht worden.²⁸⁵ Neuwirth erklärt, dass im Korantext nicht nur nach Rezeptionen biblischer oder nachbiblischer Traditionen gesucht werden solle, sondern auch nach der Rolle der Gemeinde Muḥammads in der Produktion des Textes.

²⁷⁹ Speyer 1971, S. 462

²⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 463.

²⁸¹ Ebd., S. 463.

²⁸² Ebd., S. 463.

²⁸³ Vgl. Ebd., S. 463.

²⁸⁴ Neuwirth 2007, S. 6.

²⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 6.

2.2.3.2. Johann Fück (1894-1974)

Ganz im Gegensatz zur Traditionsforschung der Gelehrten der Wissenschaft des Judentums gab es andere Versuche, die den Koran als „einen sekundären, christlichen Quellen verdankten Text“²⁸⁶ betrachteten. Alle diese Versuche waren „von dem Bestreben geleitet, dem Koran seine Originalität zu bestreiten.“²⁸⁷

Die Koranforschung aus der Perspektive der Wissenschaft des Judentums wurde nach der Meinung von Neuwirth nicht fortgesetzt. Der Grund dafür gehe auf die Eliminierung der jüdischen Wissenschaftler aus den deutschen Universitäten²⁸⁸ zurück. Es führte dazu, dass man „die wichtigen Errungenschaften der Wissenschaft des Judentums nicht nur unfortgesetzt ließ, sondern sie auch in ihrer Bedeutung bald marginalisierte.“²⁸⁹

Neuwirth vertritt die Ansicht, dass die Forscher der Dreißiger Jahre wie zum Beispiel Johann Fück und Tor Andrae auf die kritische Koranforschung aus der Wissenschaft des Judentums verzichteten und sich mit der Betonung der „Originalität des arabischen Propheten“ beschäftigten. Denn sie sahen in der Untersuchung der Abhängigkeit des Korans von den älteren Religionen eine Sackgasse.²⁹⁰

Im Rahmen dieser neuen Forschungsrichtung, wie Neuwirth sie beschreibt, beschränke ich mich im Folgenden auf Johann Fück. Durch die Analyse von Fücks Darstellungen soll herausgefunden werden, ob die Traditionsforschung aus der Perspektive der Wissenschaft des Judentums aus der Koranforschung tatsächlich verschwand.

Die Untersuchung von Abhängigkeitsfragen zerlegt nach Fück „das Wesen des Propheten in eine Summe von tausend Einzelheiten.“²⁹¹ Gegen diese Betrachtungsweise, die den Propheten Muḥammad als eine von den älteren Religionen abhängige Person sieht, protestierte auch Tor Andrae. Die Aufgabe der Forschung über den Propheten Muḥammad setze sich zum Ziel, „zu erkennen, wie der Prophet aus den geistigen Anregungen seiner Umwelt eine Anzahl von Elementen verschiedensten Art zu einer in ihrer Zusammenfassung originellen, lebensfähigen Synthese vereint hat.“²⁹²

Jedoch sei die ältere Betrachtungsweise, der zufolge der Prophet Muḥammad seine Lehre aus dem Judentum und dem Christentum abgeleitet habe, nicht aus dem Blickfeld der kritischen

²⁸⁶ Neuwirth 2008, S. 31.

²⁸⁷ Ebd., S. 31.

²⁸⁸ 1933 wurden alle jüdischen Forscher von den deutschen Universitäten vertrieben. Vgl. Neuwirth 2012, S. 7.

²⁸⁹ Neuwirth 2007, S. 7.

²⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 7.

²⁹¹ Fück 1936, S. 510.

²⁹² Ebd., S. 510.

Koranforschung verschwunden, wie Neuwirth schreibt. In seinem Aufsatz *Die Originalität des arabischen Propheten* kritisiert Fück die Darstellungen von Charles Cutler Torrey (1863-1956) und Karl Ahrens, die von der älteren Betrachtungsweise ausgehen. Seiner Meinung nach bemühten sich die beiden Gelehrten, trotz der widersprüchlichen Beweise und der Ergebnisse, dem Propheten seine Originalität möglichst abzusprechen und seine Lehre als Entlehnungen aus den Vorgängerreligionen zu betrachten.²⁹³ Fück argumentiert gegen die Thesen von Torrey und Ahrens, da Ansätze dieser Art seines Erachtens zwangsläufig „in unlösbare Schwierigkeiten und Widersprüche“²⁹⁴ geraten. Mit der Betrachtung des Korans als eine Entlehnung aus christlichen, jüdischen und anderen Elementen könne das Problem nicht gelöst werden.²⁹⁵ Denn „derartige Quellenuntersuchungen lösen den Koran in ein Mosaik von zahllosen Einzelsteinchen der verschiedensten Herkunft auf, die kein inneres Band zusammenhält.“²⁹⁶

Durch seine Analyse der ältesten Offenbarungen des Korans, d. h. der Suren der ersten mekkanischen Periode versucht Fück die Originalität des Propheten Muḥammad zu betonen und die unmittelbaren Berührungen des Korans mit den jüdischen und christlichen Traditionen zu verneinen. Seiner Auffassung nach beschäftigen sich die ältesten mekkanischen Suren nicht mit dem Monotheismus, sondern vorrangig mit dem Jüngsten Gericht. Denn die Mekkaner hätten an die Existenz Gottes geglaubt. Der Handel der Mekkaner mit den außerhalb Mekka lebenden Händlern habe dabei geholfen, dass „eine, wenn auch oberflächliche Kenntnis fremder Religionen ins Ḥiǧāz“²⁹⁷ gebracht worden sei. Sowohl in Mekka als auch in anderen Städten habe es Männer gegeben, die als *ḥanīfen* bezeichnet wurden.²⁹⁸ Da der Begriff *ḥanīf* im Koran verwendet wird, geht Fück davon aus, dass der Prophet Muḥammad davon überzeugt gewesen sei, dass „seine Lehre mit der der alten *ḥanīfen* übereinstimmte“²⁹⁹. Daraus folgert Fück, es habe in Mekka einen nationalarabischen Monotheismus gegeben, der den Weg zum Auftreten des Islams bereitet habe und daher in allen Untersuchungen über Muḥammads Beeinflussung berücksichtigt werden müsse; „vermutlich ist dieser nationalarabische Monotheismus für vieles verantwortlich zu machen, was Muḥammad mit Juden- und Christentum gemein hat.“³⁰⁰ Die im Koran vorhandenen Strafllegenden von Tamūd, ‘Ād, Hūd, Iram, Aṣḥāb al-Aika mit Šu‘aib,

²⁹³ Vgl. Ebd., S. 510.

²⁹⁴ Ebd., S. 513.

²⁹⁵ Vgl. Ebd., S. 513.

²⁹⁶ Ebd., S. 514.

²⁹⁷ Ebd., S. 515

²⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 516.

²⁹⁹ Ebd., S. 516.

³⁰⁰ Ebd., S. 516.

Aṣḥāb ar-Rass, und Tubba‘ sind nach Fück arabischen Ursprungs. Die Stilmittel des Korans *sağ‘*, Alliterationen, die zu Beginn mancher Suren der ersten mekkanischen Periode vorliegenden Schwüre und die Schilderung von Hölle und Paradies wiesen auf die arabische Herkunft hin. Einige andere Ideen des Korans ließen sich bei der Gnosis, insbesondere bei Manī lesen.³⁰¹

Schließlich vertritt Fück den Standpunkt, dass alle religiösen nichtarabischen Wörter im Koran zum größten Teil auf die aramäische Sprache zurückginge. Was aber die Termini äthiopischen Ursprungs angeht, „scheint es wahrscheinlich, daß sie dem Propheten durch christliche Sklaven oder Händler aus Abessinien zugetragen worden sind.“³⁰²

Es ist hier bemerkenswert, wie Fück sich darum bemüht, dem Propheten Muḥammad die Berührungen mit den jüdischen und christlichen Traditionen in der ersten mekkanischen Periode abzusprechen, während er ihm die Beeinflussung durch die altarabischen Überlieferungen und die Übernahme von Namensformen aramäischer oder abessinischer Herkunft zuschreibt.

Die arabischen Grundlagen der religiösen Ideen des Propheten Muḥammad betreffen laut Fück jedoch nicht alle Suren des Korans, sondern nur die der frühen mekkanischen Periode. In der Betrachtung der Suren der zweiten und dritten mekkanischen Perioden finden sich nach seiner Auffassung Spuren der jüdischen und christlichen Überlieferungen. Der Prophet Muḥammad habe sich an das Judentum und Christentum angelehnt, nachdem er zu der Überzeugung gekommen sei, dass seine Verkündigungen mit denen der Juden und der Christen übereinstimmten. Die zweite mekkanische Periode weise eine umfangreiche Kenntnis biblischer Geschichten auf. In den Suren dieser Periode stimme der Stil „mit den Formen christlicher Liturgien“ überein.³⁰³ Auch in der dritten mekkanischen Periode „beginnt er, in den Äußerlichkeiten des Kultus sich an das Muster der älteren Religionen anzulehnen. (Fasten, Qibla, Gottesdienst)“³⁰⁴ Die Ablehnung der Juden, Muḥammad als einen Propheten anzuerkennen, führe dazu, dass er wieder an die arabischen Grundlagen seiner Religion gedacht habe.³⁰⁵

Aus diesem Sachverhalt lässt sich folgern, dass auch Fück die göttliche Herkunft des Korans nicht annimmt und den Propheten Muḥammad als Autor des koranischen Textes ansieht. Darüber hinaus kann hier gesagt werden, dass die Wende, die in der Koranforschung

³⁰¹ Vgl. Ebd., S. 517-518.

³⁰² Ebd., S. 520.

³⁰³ Vgl. Ebd., S. 522.

³⁰⁴ Ebd., S. 522.

³⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 522.

aufgrund der Vertreibung der Gelehrten der Wissenschaft des Judentums aus den deutschen Universitäten eintrat, die Koranforschung der nicht-muslimischen Wissenschaftler nicht völlig neu ausrichtete. Fück spricht dem Propheten Muḥammad seine Abhängigkeit von den älteren jüdischen und christlichen Traditionen in den älteren Verkündigungen nicht ab. Denn er spricht zum einen von einem nationalarabischen Monotheismus, dessen Ursprung seiner Meinung nach in den fremden Religionen liege, mit denen die Mekkaner während ihrer Handelsreisen in Berührung kamen. Zum anderen macht Fück den nationalarabischen Monotheismus für vieles verantwortlich, was Muḥammad mit dem Judentum und Christentum gemein habe. In den Suren der mittel- und spätmekkanischen Perioden sei der Prophet nach Fück von den jüdischen und christlichen Überlieferungen beeinflusst worden.

2.2.3.3. Rudi Paret (1901-1983)³⁰⁶

In seiner 1957 veröffentlichten Schrift *Mohammed und der Koran - Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten* spricht Paret unter dem Titel *Ausstrahlungen des Christentums und Judentums* von den Vorstellungen und Ideen, die ihren Einfluss auf die Verkündigung Muḥammads ausübten. Seiner Meinung nach gibt es keinen Zweifel daran, dass diese religiösen Vorstellungen und Ideen Muḥammads als christliche und jüdische Ausstrahlungen anzusehen seien.³⁰⁷

Das jüdische und christliche Gedankengut, von dem Muḥammad beeinflusst gewesen sei, zeigt sich nach Paret in seinen Verkündigungen: „Der Koran legt darüber ein eindrucksvolles Zeugnis ab. Wirklich beweiskräftig wird er allerdings erst für die Zeit, die mit dem öffentlichen Auftreten des Propheten einsetzt“³⁰⁸ Es ist hier leicht zu bemerken, dass Paret völlig mit der Ansicht Nöldekes übereinstimmt, wonach die ältesten Suren des Korans einen christlichen bzw. jüdischen Ursprung haben.

Zu den Entlehnungen, die Muḥammad gemäß Paret aus Christentum und Judentum aufnahm und sie sich zu eigen machte, gehört eine große Anzahl der biblischen Legenden, die

³⁰⁶ Paret studierte zunächst die Theologie, bevor er sich der Orientalistik zuwandte. Sowohl seine Dissertation (1924) als auch seine Habilitationsschrift (1926) handelten von der arabischen Volksliteratur, vor allem von den Erzählungen von 1001 Nacht. Paret lehrte in Heidelberg, Bonn und Tübingen. Von sehr wichtiger Bedeutung ist seine Koranübersetzung ins Deutsche (1962-1966). In seinem Werk (Der Koran, Kommentar und Konkordanz 1971) behandelte Paret die innerkoranischen Parallelen und gab Literaturliste für umstrittene Koranstellen. Eine populäre Schrift Paret's ist „Mohammed und der Koran - Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten“. Vgl. Bobzin, Hartmut: *Rudi Paret*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Duncker & Humblot, Berlin 2001, Bd. 20, S. 64.

³⁰⁷ Vgl. Paret, Rudi: *Mohammed und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, 4. Aufl., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1976, S. 38.

³⁰⁸ Ebd., S. 38.

Muḥammad nicht in den ersten Jahren seiner Berufung kennen lernte, sondern die er vielmehr nachträglich und allmählich aufnahm.³⁰⁹

In diesem Zusammenhang spricht Paret auch davon, dass Muḥammad „sein Wissen tatsächlich von einem Menschen, sogar von einem Ausländer“³¹⁰ empfangen habe. Bei dieser Deutung bleibt unklar, ob dieser Mensch oder der Lehrer Muḥammads jüdischer, jüdisch gebildeter oder christlicher Herkunft war. Darüber hinaus liefert Paret keine hinlänglichen Beweise für seine angeführten Auffassungen. Es scheint hier keine Quellen zu geben, durch die Paret zu diesen oben genannten Ergebnissen kommt.

2.2.3.4. Tilman Nagel (geb. 1942)

Diese auf die kritische Koranforschung des 20. und 21. Jahrhunderts bezogene Untersuchung kann man nicht zu Ende bringen, ohne einen Blick auf den deutschen Islamwissenschaftler Tilman Nagel zu werfen. In diesem Zusammenhang beschränke ich mich auf seinen Artikel *Zur Einführung: Der Koran im spätantiken Vorderasien*, der in dem 2010 herausgegebenen Werk *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld* erschien. Mit den Koranforschern des 19. Jahrhunderts teilt Nagel in seinem Artikel die Überzeugung, dass der Koran „auf Erzählstoff aus dem Umfeld des Alten Testaments und der apokryphen Evangelien“³¹¹ anspielt. Der Koran erscheint Nagel als „ein Beleg für eine mannigfaltige religiöse Umwelt.“³¹² Darin fänden sich jüdische, christliche und heidnische Elemente, die sich eigentümlichen Überarbeitungen unterwarfen.³¹³ Nagel vertritt die Ansicht, dass sich vier unterschiedliche Themenkreise im Koran feststellen lassen:

- „1. früheste Zeit: gnostische Elemente,
2. mittlere bis späte mekkanische Zeit: Anleihen bei der jüdischen und christlichen Erbauungsliteratur (Hymnik?),
3. späte mekkanische Zeit: Mohammed rezipiert das heidnisch-arabische Gottsuchertum,
4. letzte Monate in Mekka, vor allem aber Medina: Mohammed erklärt sich zum Propheten, der an die Heiden geschickt wurde (arab.: *an-nabī al-ummī*), um diesen eine von Allah selber gestiftete Religionspraxis zu übermitteln; Anleihen beim Judentum.“³¹⁴

³⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 39-40.

³¹⁰ Ebd., S. 58.

³¹¹ Nagel 2010, S. VII.

³¹² Ebd., S. VII.

³¹³ Vgl. Ebd., S. VII.

³¹⁴ Ebd., S. VIII.

Muḥammad gehörte nach Nagel einer quraišitischen Bruderschaft (*Hums*-Bund) an, dessen Mitglieder die Gottheit um die Kaaba verehrt hätten. Während der Pilgerfahrtstage hätten sie ihre Häuser nicht betreten und nicht in den Wohnräumen bleiben dürfen. Für jedes Mitglied des Bundes habe es einen außerhalb Mekkas lebenden Pilgerbruder gegeben, der dem quraišitischen Stamm nicht angehört hätte. Während der Wallfahrt habe der Angehörige des *Hums*-Bundes seinem Partner die rituell reine Kleidung vorbereitet, in der der Rundlauf um die Kaaba zu vollziehen gewesen sei. Muḥammads Partner – so die Auffassung Nagels – entstammte den ostarabischen Banū Tamīm. In der ältesten koranischen Verkündigung, deren Hauptthema die Reinheit der Kleidung sei: „Stehe auf und warne! Und deinen Herrn, den rühme! Und deine Kleider, die reinige! Und den Schmutz, dem meide!“ (Sure 74, 2-5) zeigten sich die Vorstellungen des *Hums*-Bundes, die die Grundlage für die Mahnung darstellten, „die Mohammed an sich gerichtet fühlte.“³¹⁵ Muḥammad sei von den Mekkanern *Ṣābi`er* genannt worden, da er sich anderen Lehren angeschlossen habe. Nagel zufolge wohnten religiöse Gruppen, die *Ṣābi`er* hießen, in Ḥarran und Palästina. Nagel vermutet, dass die letzteren Verhältnisse zu Muḥammad gehabt hätten. Zu den Zeichen gnostischen Glaubens, so Nagel, gehöre die Rede der ältesten Passagen des Korans vom Teilen des Menschen in drei Gruppen, das sich seines Erachtens an die gnostische Klassifizierung der Menschen in die drei Kategorien Hyliker, Psychiker und Pneumatiker erinnert. Dass die ältesten Suren nicht davon sprechen, dass man einen Allāh anbetet, sondern einen höchsten Herrn, sei ein Hinweis auf gnostische Gedanken.³¹⁶

Was die mittlere bis spätere mekkanische Zeit angeht, meint Nagel, dass in diesen Jahren, in denen der Übergang von der Verehrung des „höchsten Herrn“ zur Verehrung des einen Allāhs, des Schaffenden geschah, auf jüdische und christliche Traditionen angespielt worden sei. Nach Nagel war das Gedankengut des Juden- und Christentums in Arabien seit dem 4. Jahrhundert verbreitet, ohne dass „daraus eine durchgängige Bekehrung der Bevölkerung zu einer der beiden Religionen gefolgt wäre“.³¹⁷ Über die Herkunft der aus dem Judentum und dem Christentum aufgenommenen Gedanken ist nach Nagel umstritten.³¹⁸ Auch sei „die Frage, wie der Stoff aus den biblischen Vorlagen zu ihm [Muḥammad] gelangt sei, für unbeantwortbar zu halten.“³¹⁹ Muḥammad ist Nagel zufolge mit den biblischen Geschichten bekannt gewesen. Er nehme nur die Züge auf, „die ihm im Augenblick zur Verdeutlichung

³¹⁵ Ebd., S. IX.

³¹⁶ Vgl. Ebd., S. VIII-X.

³¹⁷ Ebd., S. XII.

³¹⁸ Vgl. Ebd., S. XII.

³¹⁹ Ebd., S. XIII.

seiner Botschaft und der eigenen Lage nützlich erscheinen.“³²⁰ Die Geschichten stellten einen Teil des Weltbildes der Prophetengefährten dar.³²¹ Bezeichnend für Verkündigungen der mittelmekkanischen Periode sei es, dass Muḥammad sich immer wieder auf die Gesandten vor ihm beziehe. Sie alle wurden zu ihren Völkern gesandt, die den Glauben an ihre Botschaften ablehnten, genau so wie es die Mekkaner taten. Der Aufbau der Sure 26, die vom Auftreten der Gesandten Gottes, von deren Misserfolg und von den Strafen spreche, die die Völker wegen ihres Ungehorsams trafen, ist nach der Auffassung Nagels der christlichen Hymnenliteratur ähnlich, die in syrischer Sprache geschrieben war.³²² Nagel führt jedoch in seiner weiteren Darstellung keines dieser Stücke aus der christlichen Hymnenliteratur auf, die in Umfang und Inhalt mit den Koranstellen der Sure 26 übereinstimmen.

Die späte mekkanische Zeit zeichnet sich laut Nagel durch das Ḥanīfentum aus. „Die Rezeption der Erzählungen über Abraham, die Mohammed gegen Ende seiner mekkanischen Jahre in den Koran aufnimmt, war vermutlich bereits im Sinne der ḥanīfischen Ideen eingefärbt.“³²³

Der Themenkreis der vierten Periode der koranischen Offenbarungen ist nach Nagels Ansicht durch die Bezeichnung „Heidenprophet“ markiert. In der spätmekkanischen Sure 7 erkläre Muḥammad sich zum ersten Mal nicht nur als Gesandter Gottes, sondern auch als Heidenprophet, der seiner Gemeinde die authentischen Vorschriften verkünde. Nagel ist der Meinung, Muḥammad habe behauptet, als Gesandter Gottes der Heidenprophet und zugleich auch derjenige zu sein, der seinen heidnischen Anhängern die Schrift bringe und ihnen die richtige Anbetung Gottes zeige.³²⁴ „Damit befreit er sie nicht nur vom Makel der Minderwertigkeit gegenüber den Juden und Christen, sondern versetzt sie sogleich in den Rang der Überlegenen.“³²⁵ Denn er allein habe die sicheren Regelungen des Lebens besessen, die von Gott bestimmt seien.³²⁶ Bis zum Ende seiner Diskussion dieses vierten Themenkreises *Der Heidenprophet* (arab.: *an-nabī al-ummī*) zeigt Nagel jedoch nicht, wo genau die jüdischen Einflüsse in den spätmekkanischen und medinensischen Suren zu finden sind.

Ebenso wie Nöldeke und Wellhausen behaupteten, dass der Prophet Muḥammad seine Lehre dem Juden- und Christentum entnommen habe, schreibt Nagel dem Propheten Muḥammad einen Einfluss durch diese beiden Religionen zu. Nagel zufolge gehen die koranischen

³²⁰ Ebd., S. XIII.

³²¹ Vgl. Ebd., S. XIII.

³²² Vgl. Ebd., S. XVII-XVIII.

³²³ Ebd., S. XX.

³²⁴ Vgl. Ebd., S. XXI-XXII

³²⁵ Ebd., S. XXII

³²⁶ Ebd., S. XXI-XXII.

Offenbarungen indes nicht nur auf jüdische und christliche Elemente zurück, sondern vielmehr auch auf gnostische und altarabische Gedanken.

Dabei wird Nagels Hypothese nicht immer durch ausreichende Beweise gestützt. Wie ist der Stoff aus den biblischen Vorlagen zu Muḥammad gelangt? Das ist beispielsweise eine Frage, die Nagel selbst für unbeantwortbar hält.

2.2.3.5. Angelika Neuwirth (geb. 1943)

Bevor wir unser Augenmerk der Darstellung der kritischen Koranforschung bei Neuwirth zuwenden, diskutieren wir zuerst ihre Einstellung zu den Richtungen der Koranforschung in Europa. In ihrem Beitrag in dem von Stefan Wild herausgegebenen Band *The Qur'an as Text* kritisiert Neuwirth die Situation der Koranforschung in Europa. Im Hinblick auf die Koranforschung gäbe es im Augenblick zwei widersprüchliche Richtungen. Bei der ersten Richtung handele es sich um die historisch-kritische Methode, die auf die Untersuchung der Bibel angewendet wurde. Diese Methode untersuche den Koran synchron, d. h. zur Zeit seines Verkünders. Die zweite Richtung, die sich auf die Formgeschichte konzentriere, zweifele an der islamischen Tradition der Koranentstehung.³²⁷ Die zweite Richtung³²⁸ sieht die Grunddaten der Kanonisierung des Korans zur Zeit des Propheten Muḥammad als falsch an und geht davon aus, dass der Koran in einer späteren Zeit nach dem Tod des Propheten Muḥammad zusammengefügt wurde. Ein Ausschuss von Redaktoren hätte sich demnach im zweiten Jahrhundert nach der Hiğra zusammengetroffen und das Textcorpus Koran aus „Logia-Sammlungen verschiedener Herkunft“³²⁹ und aus „Auszügen aus später um sie geführten Diskussionen“³³⁰ geformt.

Neuwirth erkennt, dass je nach der Hypothese, von der der Forschende ausgeht, die Art und Weise des Umgangs mit dem Koran unterschiedlich ist. Die Hypothese, die den Koran als eine Rede des Propheten Muḥammad betrachte, unterscheide sich in ihren Analyse-Techniken von der, die den Koran als ein Text ungewisser Herkunft auffasse.³³¹

³²⁷ Vgl. Neuwirth, Angelika: *Vom Rezitationstext über Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf eines islamischen Kultus*, in: Wild, Stefan (Hrsg.): *The Qur'an as Text*, E.J. Brill, Leiden.[u.a.], 1996, S. 69-70.

³²⁸ Diese zweite Forschungsrichtung der westlichen Koranforschung vertritt der Brite John Wansbrough in seinem Buch: *Quranic Studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford Univ. Press, London [u.a.] 1977.

³²⁹ Neuwirth 1996, S. 70.

³³⁰ Ebd., S. 70.

³³¹ Vgl. Ebd., S. 72.

Die beiden Forschungsrichtungen zum Koran gingen vom Historismus des 19. Jahrhunderts aus. Keine der beiden Richtungen verstehe den Koran als einen Kommunikationsprozess, sondern als eine vorbedachte Schrift. Während die traditionelle Richtung den Koran als eine Autorschaft Muḥammads und als einen Teil der religiösen Auseinandersetzung auf der arabischen Halbinsel betrachte und ihm seine universale, spätantike geschichtliche Perspektive abspreche, verstehe die skeptische Richtung den Koran als ein unbekanntes Zusammenbringen mehrerer Quellen und trenne ihn vom Islam selbst.³³²

Neuwirth hält die traditionelle und skeptische Forschungsrichtung für eine verkürzte Wahrnehmung nicht nur für die muslimischen Leser, sondern auch für die nicht-muslimischen europäischen Leser. Beide Richtungen erforschten den Koran nicht als einen Teil der Spätantike, der die Grundschriften des Judentums und Christentums wie Mischna und Neues Testament, Kirchenvätertexte und rabbinische Exegese entstammten.³³³ Diese traditionelle Vorstellung, die „durch Muḥammad – nicht weniger wunderbar – die eine Figur des Propheten als alleinigen Akteur für die Entwicklung des Koran und die Herausbildung der islamischen Gemeinde verantwortlich“³³⁴ mache, findet Neuwirths Zustimmung nicht, weil in ihr die Dimension der Dialogizität des Korans, d. h. die Beziehung zwischen Verkünder und Gemeinde ausgeblendet werde. Diese Dimension „ist aber das beredteste Zeugnis für die innerkoranische historische Entwicklung, für die sukzessive Herausbildung einer Schrift und die sie begleitende – und umgekehrt von ihr dokumentierte – Gemeindebildung.“³³⁵ Neuwirth geht davon aus, dass der Koran nicht als ein einem einzigen Autor zugeschriebener Text zu verstehen ist. Er gilt für sie als eine gemeindliche Diskussion, die die ganze Zeit der Wirkung des Propheten zum Ausdruck bringt. Im Koran erwarte man die Rolle der koranischen Gemeinde, die Vorwissen gehabt habe. Dies stehe aber nicht im Widerspruch zur Annahme, dass die sprachliche Form und die literarische Gestalt der Texte auf den Verkünder selbst zurückgingen. Inhaltlich seien die koranischen Aussagen jedoch zugleich auch von der frühen Gemeinde geprägt, deren Gegenwart sich im Text befinde.³³⁶ Da Neuwirth den Koran dementsprechend als einen Kommunikationsprozess versteht, in dem den ersten Hörern eine Rolle im Korantext gegeben werde, vertritt sie die Ansicht, die syrisch-aramäischen Lehnwörter im Koran verwiesen auf eine Vertrautheit nicht nur des Verkünders, sondern auch auf die biblischen und nachbiblischen Hintergründe der Gemeinde. Die Anwesenheit der

³³² Vgl. Neuwirth 2012, S. 7.

³³³ Vgl. Ebd., S. 7.

³³⁴ Neuwirth 2008, S. 34.

³³⁵ Ebd., S. 34.

³³⁶ Vgl. Neuwirth 2010, S. 44-45.

Gemeinde im Text könne ein Zeichen für den „Sitz im Leben“ einer bestimmten Sure geben.³³⁷ Daraus ergibt sich, wie sich die Erforschung des Korans bei Neuwirth von der Erforschung anderer Wissenschaftler unterscheidet. Während ältere Arbeiten wie Nöldekes *Geschichte des Qorāns* von Muḥammad als dem alleinigen Autor des Korans sprechen, wird der Koran nach Neuwirth als eine Kommunikationssituation behandelt. Im Koran wird nicht nur nach der Rolle des Verkünders, d. h. des Propheten Muḥammad, gesucht, sondern auch nach der Rolle der ersten Hörer, d. h. der frühen muslimischen Gemeinde. Der Prophet Muḥammad ist nach Neuwirth nicht allein für die Produktion des Textes verantwortlich. Die Gemeinde um ihn spielte eine Rolle. Da Neuwirth davon ausgeht, dass die frühe Gemeinde im Korantext präsent ist, drängt sich die Frage danach auf, ob die frühe Gemeinde in allen Versen und Suren des Korans anwesend ist.

Eine „Re-Kontextualisierung“ der Entstehung der islamischen Religion sei notwendig: „Vor allem der Koran muß einordnet werden in sein spätantikes Entstehungsmilieu.“³³⁸ Der Koran sei nicht nur nach den Texten, die von der Bibel in den Koran übernommen wurden, historisch erforscht, sondern auch nach der Exegese der rabbinischen Literatur. Für eine ernsthafte Erforschung des Korans reiche jedoch weder die Bibelwissenschaft noch die Traditionswissenschaft aus.³³⁹ „Koranforschung ist vielmehr ein Teil der Spätantike-Forschung, die das breite Spektrum jüdischer und christlicher Exegese in den Blick nehmen muss.“³⁴⁰ Insofern als der Koran in einer Umwelt mit christlichen und jüdischen Traditionen entstand, die nach Neuwirths Auffassung als europäisches Erbe angesehen werden, ist er ein Teil der europäischen Spätantike.³⁴¹ Die Koranlektüre vor dem Hintergrund der Spätantike bedeutet „die Zugehörigkeit des Korans zur jüdisch-christlichen, das heißt zu der als europäisch reklamierten Kultur.“³⁴²

Damit scheint Neuwirth den Koran nicht auf einen bestimmten Ort zu beschränken. Er wird von ihr auch nicht als ein Dokument einer bestimmten Kultur oder eines einzigen Autors betrachtet, der nur von der Gedankenwelt der arabischen Halbinsel beeinflusst gewesen sein soll.

Wie man aus der oben genannten Darstellung erkennen kann, zeigt sich ein Unterschied zwischen der traditionellen Forschungsrichtung des Korans und der Neuwirths. Während die

³³⁷ Vgl. Ebd., S. 319-320.

³³⁸ Neuwirth 2007, S. 5.

³³⁹ Vgl. Neuwirth 2008, S. 29.

³⁴⁰ Ebd., S. 29.

³⁴¹ Vgl. Neuwirth 2010, S. 22.

³⁴² Neuwirth 2012, S. 7.

erste den Koran als eine verfasste Schrift des Propheten Muḥammad betrachtet, der von den jüdischen und christlichen Traditionen seiner Entstehungszeit beeinflusst gewesen sei, sieht Neuwirth im Koran einen Kommunikationsprozess bzw. einen Teil der jüdischen und christlichen Kultur Europas. Neuwirth macht den Propheten Muḥammad nicht als den alleinigen Autor des Korans verantwortlich. Der frühen muslimischen Gemeinde wird eine Rolle in diesem Kommunikationsprozess und somit im Korantext zugeschrieben.

Abschließend soll hier ein Überblick über das Vorhaben *Corpus Coranicum-Textdokumentation und historisch-kritischer Kommentar zum Koran* gegeben werden. Dieses Vorhaben ist Anfang des Jahres 2007 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Angelika Neuwirth ins Leben gerufen worden. Ziel ist es, eine historisch-kritische Dokumentation des Korantextes samt literarkritischem Kommentar zu erstellen. Das Projekt besteht aus drei Teilen:

1. Textdokumentation

Der erste Teil des Projekts ist „der Sichtung, Erfassung und Aufarbeitung des für die Textgeschichte im engeren Sinne relevanten Materials“³⁴³ gewidmet. Im Gegenteil zur Bibel existiert keine kritische Textausgabe des Korans. Die Textvarianten des Korans, die die islamische Tradition hinterlassen hat, „werden nicht auf ihren textgeschichtlichen Wert hin geprüft, sondern in einer umfangreichen Literatur vor allem unter grammatischen Aspekten diskutiert.“³⁴⁴ Deshalb geht man auf die Handschriften ein, die aus dem siebten Jahrhundert stammen.³⁴⁵

2. Sammlung der Texte zur Umwelt des Korans

Dieser Teil beschäftigt sich mit Untersuchung der Geschichtlichkeit des Textes unter zwei Gesichtspunkten: Zum einen wird eine Datenbank unter dem Titel „Texte zur Umwelt des Korans“ erstellt, in dem „Textzeugnisse über jüdische und christliche postbiblische Traditionen“³⁴⁶ gesammelt werden. Diese Sammlung dient dem Zweck, die Umwelt des Textes aus den geistesgeschichtlichen, kulturellen und sprachlichen Perspektiven zu rekonstruieren. Zum anderen wird durch die Sammlungen die Entwicklung des Korantextes

³⁴³ Marx 2008, S. 44.

³⁴⁴ Neuwirth 2012, S. 7.

³⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 7.

³⁴⁶ Marx 2008, S. 44.

auf den literarischen, sprachlichen und diskursiven Ebenen wiederhergestellt, die sich während der Kommunikation zwischen dem Verkünder und der Gemeinde entwickelt hat. Die Texte, die das Projekt als Entlehnungen aus den älteren Traditionen betrachtet, werden aufgrund ihrer neuen Gestalt und ihrer neuen Aufgabe in ihren neuen Kontexten untersucht.³⁴⁷

3. Erstellung eines historisch-kritischen Kommentars

Der dritte Teil des Corpus-Coranicum-Projektes beschäftigt sich mit der Bearbeitung der gesammelten Intertexte im Rahmen des historisch-kritischen und literaturwissenschaftlichen Kommentars zum Koran.³⁴⁸

Unter dem Titel *Sammlung der Texte zur Umwelt des Koran* erklärt Marx, dass der Koran ohne Vorgeschichte undenkbar sei. Diese Vorgeschichte des Korans geht nach ihm auf „die Umwelt der großen kirchengeschichtlichen und rabbinischen Traditionen der Spätantike“³⁴⁹ zurück. Für Marx ist der Hijāz keine karge Region in der Wüste, die von kulturfremden Beduinen bevölkert ist, sondern „eine plurikulturelle Welt, die von den Traditionen dreier angrenzender Weltreiche und einer Vielzahl von Religionskulturen“³⁵⁰ bestimmt ist. Der Text des Korans wird dabei Marxs Ansatz folgend als das Produkt einer ständigen Kommunikation zwischen dem Propheten Muḥammad und seiner frühen Gemeinde verstanden. Durch diesen Ansatz lässt sich seines Erachtens die Umwelt rekonstruieren, in der der Koran entstand und die von christlichen – vor allem syrisch-christlichen – und jüdischen Traditionen geprägt gewesen sei.³⁵¹ Nach Marx ist nicht der Sprechakt zwischen Gott und dem Propheten das Hauptziel des Projektes, sondern vielmehr die Kommunikation zwischen dem Propheten und seinen ersten Hörern.³⁵²

Im Gegensatz zur Koranforschung des 19. Jahrhunderts, die den Koran als einen epigonalen Text verstand, der nur spätantike Überlieferungen kopiere, ist der Koran nach dem „Corpus-Coranicum“-Projekt als ein Text zu verstehen, „der auf christliche und jüdische Traditionen eingeht, der allgemein spätantike Traditionen aufgreift, sie weiterführt und auf ihrer Grundlage einen neuen theologischen Diskurs entwirft.“³⁵³

³⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 44.

³⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 44.

³⁴⁹ Ebd., S. 51.

³⁵⁰ Ebd., S. 51.

³⁵¹ Ebd., S. 51-53.

³⁵² Vgl. Ebd., S. 46.

³⁵³ Ebd., S. 53.

Während die Online-Version des Kommentars sich „mit der Diskussion aller sprachlich und historisch erklärungsbedürftigen Aspekte des Textes“³⁵⁴ beschäftige, werde der Koran sich in der ausgedruckten Ausgabe als das Produkt eines Kommunikationsprozesses verwiesen. „Für jede Sure wird die neu erreichte Position in der theologischen Debatte oder die eventuell zu registrierende Richtungsänderung gegenüber den vorausgehenden Texten diskutiert.“³⁵⁵ Ziel dieser Bearbeitung sei es, nicht nur die älteren jüdischen oder christlichen religiösen Traditionen im Koran aufzuzeigen, sondern auch die altarabischen Traditionen.³⁵⁶

2.2.4. Ziele des historisch-kritischen Umgangs mit dem Koran

Der historische Zugang zum Koran bedeutet die Erforschung des Korantextes in der Phase seiner Entstehung, d. h. vor seiner Kanonisierung. Durch diesen Zugang werden die Antworten auf die in dieser Zeit gestellten Fragen und die Umgänge mit den theologischen Überzeugungen der anderen Religionen verdeutlicht, „die teilweise akzeptiert, teilweise verhandelt und abgewandelt, teilweise aber auch abgelehnt und durch neue, eigene ersetzt wurden.“³⁵⁷

Die christliche Lektüre des Korans in Europa, bei der historisch-kritische Fragestellungen gestellt werden, hielt den Koran für ein kulturelles Zeugnis, „das seine geschichtlichen Herkünfte, Einflüsse und Abhängigkeit hat, von ihnen her verständlicher wird, teilweise aber auch in seiner Gültigkeit begrenzt.“³⁵⁸ Der Koran werde von den Christen nicht als eine Schrift Gottes verstanden, die Gott auf den Propheten Muḥammad herabgesandt hat, sondern als eine Schrift, die „in menschliche Erfahrungen und geschichtliche Traditionen eingelassen ist, aus ihnen hervorgeht und von ihnen geprägt ist.“³⁵⁹

Aus nicht-muslimischer Sicht lässt der Koran sich nur wahrnehmen, wenn er im Rahmen der menschlichen Geschichte erforscht wird. Die koranischen Texte sind nicht nur – so die Ansicht der Nicht-Muslime – von den menschlichen Erfahrungen und geschichtlichen Traditionen abhängig, sondern auch aus ihnen hervorgegangen und von ihnen geprägt worden. Bei der christlichen Lektüre des Korans werde dies nicht nur durch den historisch-

³⁵⁴ Neuwirth 2012, S. 7.

³⁵⁵ Ebd., S. 7.

³⁵⁶ Vgl. Ebd., S. 7.

³⁵⁷ Neuwirth 2007, S. 6.

³⁵⁸ Zirker 1999, S. 186.

³⁵⁹ Ebd., S. 186.

kritischen Umgang mit dem Koran durchgesetzt, sondern auch durch die Ergebnisse aller Methoden der nicht-muslimischen Koranforschung.³⁶⁰

Der in einem oben genannten Zitat anklingende Begriff der Abhängigkeit wird in Marx Artikel zu *Ein Koran-Forschungsprojekt in Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum* deutlicher. Marx ist der Ansicht, dass der Koran den religiösen Hintergrund bzw. die verschiedenen religiösen Herkünfte der frühen Gemeinschaft widerspiegele. Im Koran befänden sich nicht nur die altarabischen Vorstellungen, die der Koran in seinen ersten Teilen zum Ausdruck bringe, sondern auch die biblischen Gestalten wie Adam, Abraham, Noah, Mose, Jesus Christus, die Marx zufolge auf jüdische und christliche Überlieferungen zurückzuführen seien. Nach der Auffassung von Marx hatte die frühe Gemeinschaft um den Propheten Muḥammad jüdische, christliche und vielleicht judenchristliche Hintergründe. Der Koran erscheint ihm deshalb als eine exegetische Bearbeitung jüdischer und christlicher Traditionen.³⁶¹

Daraus wird leicht ersichtlich, dass die nicht-muslimischen Forscher den Koran für eine Neuauflage verschiedener biblischer Elemente halten. Im Bewusstsein des gebildeten Europäers steht der Koran in einem engen Bezug zu den vorherigen Traditionen. Sie gehen von dem Ansatz aus, dass der Koran wie die Bibel eine Vorgeschichte habe. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob der Koran überhaupt eine vergleichbare Geschichte wie die Bibel hat, damit er „historisch-kritisch“ gelesen werden kann. Hamid Kasiri ist der Meinung, dass trotz der Geschichte, die der Koran wie jede andere Schrift habe, er sich von den anderen Heiligen Schriften unterscheide. Die biblischen Schriften, insbesondere die Evangelien, haben eine sehr lange Geschichte durchlaufen. Sie sind nicht nur alte Texte, sondern auch Sammelwerke. Nach einer Zeit der mündlichen Überlieferung wurden sie niedergeschrieben. Im Gegenteil dazu hätten „die Schriftwerdung, Fixierung und Kanonisierung“ des Korans eine klare Geschichte.³⁶²

Doch „warum soll der Koran eigentlich kritisch gelesen werden?“ Das ist eine von Kasiri in seiner Rede *Gründe für den kritischen Umgang* gestellte Frage. Er erörtert die Fragen, die die historisch-kritische Methode an die Texte richtet, und die Gründe des kritischen Umgangs mit dem Koran. Die historisch-kritische Exegese des 20. Jahrhunderts frage die Texte „nach dem Werdegang von den Anfängen mündlicher Überlieferung bis zur schriftlichen Fixierung im

³⁶⁰ Vgl. Ebd., S.186.

³⁶¹ Vgl. Marx 2008, S. 47.

³⁶² Vgl. Kasiri 2006, S. 164.

heiligen Text.“³⁶³ Dabei werde nicht mehr von Gott im Bereich der Theologie und nicht mehr von der Offenbarung im Bereich der Interpretation gesprochen. Für Kasiri sind die Texte des Korans einigen Lesern fremd, alt und nicht eindeutig. Zum Verstehen dieser Texte könne man nur gelangen, wenn man sie kritisch behandle.³⁶⁴

Nach Kasiri sollen die kritischen Methoden, die auf das Alte und Neue Testament angewendet werden, auf die Erforschung des Korans übertragen werden. Die Textkritik als die erste Methode der historischen Kritik, deren Aufgabe die Suche nach dem Urtext der Bibel durch den Vergleich der verschiedenen Handschriften war, soll nach der Ansicht Kasiris auf dem Gebiet der Erforschung der Korantexte genutzt werden. Obwohl Kasiri eingesteht, dass die Natur des Korans sich von der der Bibel unterscheidet, d. h. dass der Urtext des Korans vorhanden ist, fordert er dazu auf, mit dem Koran kritisch umzugehen und zu forschen. Sein Argument ist, dass der Koran verschiedene Lesearten besitzt.³⁶⁵ Daraus lässt sich entnehmen, dass die verschiedenen Lesarten des Korans nach Kasiri mit den verschiedenen Handschriften der Bibel vergleichbar wären.

Bei der literarkritischen Koranforschung wird der Koran mit denselben Regeln untersucht, mit denen andere Texte erforscht werden. Da der Koran nach dieser Ansicht nicht als ein bloßes Gotteswort wahrgenommen wird, sondern als ein Gotteswort, das an die Menschen für immer gerichtet ist, wird er als ein Dokument behandelt, nach dessen Entstehung gefragt werden darf.³⁶⁶ Offen bleibt, wie mit dem Koran „literarkritisch“ umgegangen werden könnte. Bezüglich der schriftlichen Quellen und der Redaktion scheint dieser Eingang kaum übertragbar.

Kasiri begnügt sich nicht nur damit, nach dem Urtext und den geschriebenen Quellen des Korans zu fragen, sondern auch nach den mündlichen Überlieferungen, die der Koran vor seiner schriftlichen Fixierung hatte. Die Formgeschichte des Korans beschäftigt sich mit den folgenden Fragen: „Wie wurden die Stoffe weitergegeben, ehe sie schriftlich fixiert wurden? Welcher Sitz im Leben kommt den Ortsgemeinden oder den Muslimen der frühislamischen Zeit zu?“³⁶⁷

Die historisch-kritische Koranforschung orientiert sich letztlich an der Studie des Korantextes selbst in dessen Endfassung. Nach Kasiri soll auch nach den Redaktoren gefragt werden, auf

³⁶³ Ebd., S. 168.

³⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 168.

³⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 170.

³⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 171-172.

³⁶⁷ Ebd., S. 171.

die die Endgestalt des Korans zurückgeht.³⁶⁸ Kasiri zeigt keine Möglichkeit auf, wie sich die Tätigkeit der Redaktion des Korans erkennen lassen könnte. Gemäß der redaktionsgeschichtlichen Forschung der Bibel sollten schriftliche und mündliche Überlieferungen vorliegen, die die Redaktoren bearbeiteten und veränderten. Um die Redaktionsgeschichte im Bereich des Korans durchzuführen, müssten verschiedene Texte des Korans vorliegen, unter denen der Vergleich gemacht werden könnte.

³⁶⁸ Vgl. Ebd., S. 171.

3. Die chronologische Anordnung des Korans aus muslimischer Sicht

3.1. Offenbarung und Übermittlung des Korans

Dem muslimischen Glauben zufolge ist der Koran das Wort Gottes, das von Gott an Muḥammad durch die Vermittlung des Engels Gabriel offenbart und von Muḥammad an die Menschen übermittelt wurde. Er ist nach muslimischer Rezeption³⁶⁹ göttlicher Herkunft und das einzige vorhandene Buch, das vom Propheten an die Menschen übermittelt wurde, „wie es von Gott herabgesandt worden war.“³⁷⁰ In seinem berühmten Werk *Al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* erklärt Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (849-911 H./1445-1505 n. Chr.), welchen Stellenwert der Koran für Muslime einnimmt:

„Unser Buch – der Koran – bildet den Ursprung der Wissenschaften. Er ist die Sonne für die Wissenschaften. Gott, der Erhabene, hat in ihm das Wissen für alles aufbewahrt. Er hat in ihm jegliche Rechtleitung und Irreführung gezeigt. Jeder Gelehrte leitet aus ihm ab und stützt sich auf ihn. Der islamische Rechtswissenschaftler folgert aus ihm die Regeln und schließt aus ihm das Wissen über das Erlaubte und das Verbotene. Der Grammatiker gestaltet aus ihm die Deklinationsregeln. Er geht auf ihn auch für die Unterscheidung der richtigen Rede von der falschen zurück. Der Rhetoriker gelangt durch ihn zur richtigen Ordnung (*naẓm*). In ihm gibt es Geschichten und Nachrichten, Predigten und Gleichnisse für diejenigen, die vernünftig sind. Darin finden sich viele Wissenschaften, die nur derjenige schätzen kann, denen er sich bewusst ist. Dies alles erfolgt in einer beredsamen Sprache und in einem rhythmischen Stil, der den Verstand beraubt und die Herzen berührt. Dazu gibt es die Unnachahmlichkeit (*i’ğāz*) der Ordnung, die nur Gott, der Allwissende des Verborgenen schaffen kann.“³⁷¹

In seinem Buch *Mabāḥiṭ fī ‘ulūm al-Qur’ān* versuchte Şubḥī aṣ-Şāliḥ den Begriff „Koran“ als Terminus technicus ausführlich und präzise zu definieren. Der Koran sind die als herausfordernd geltenden Worte Gottes, die dem Propheten Muḥammad herabgesandt wurden, die in den Koran Ausgaben *maṣāḥif* schriftlich fixiert sind, die von ihm durch ununterbrochene Überlieferungskette übermittelt wurden und deren Rezitation als eine Art des Gottesdienstes gilt. Darin stimmen Gelehrte der Methodologie der islamischen Jurisprudenz (*uṣūl al-fiqh*), Gelehrte der islamischen Jurisprudenz (*al-fiqh*) und Sprachwissenschaftler überein.³⁷²

³⁶⁹ Zur muslimischen und nicht-muslimischen Rezeption des Korantextes vgl. Zirker 1999, S. 2-16; vgl. Haggag 2011, S. 22-30.

³⁷⁰ Özsoy, Ömer: *Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?* in: Altermatt, Urs, Delgado, Mariano, und Vergauwen, Guida (Hrsg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, S. 154.

³⁷¹ Vgl. as-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān : *Al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, ediert von Markaz ad-dirāsāt al-Qur’ānīya, Medina, 1426 H./2005, Bd. 2, S. 4. Hier ist meine Übersetzung wiedergegeben. Die Passage wurde auch übersetzt von Haggag 2011, S. 22.

³⁷² Vgl. aṣ-Şāliḥ, Şubḥī: *Mabāḥiṭ fī ‘ulūm al-Qur’ān*, 10. Aufl., Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, Beirut 1977, S. 21.

Diese und ähnliche im islamischen Denken auffindbaren Definitionen deuten darauf hin, dass Muḥammad den Koran nicht geschaffen hat, sondern das weitergab bzw. rezitierte, was ihm offenbart wurde. Mit anderen Worten kann man sagen, dass der Prophet Muḥammad nicht das Subjekt, nicht der Urheber des Korans war. Er wird nach islamischer Auffassung lediglich als Adressat der göttlichen Offenbarungen betrachtet. Allein Gott ist der Urheber. Dazu schreibt Mohammed Mansour:

„Der Gesandte Allāhs Muhammad hat diese göttliche Offenbarung den Menschen in vollem Wortlaut, ohne jedes menschliche Element darin, vermittelt. Diese letzte Offenbarung der Botschaft Allāhs an die Menschheit ist ohne jedes Verfälschen, Hinzufügen oder Weglassen in der ursprünglichen Form im Koran bis zum heutigen Tag enthalten.“³⁷³

Nach muslimischer Auffassung blieb der Koran in seinem ursprünglichen Text ohne irgendwelche Veränderungen erhalten. In Bezug auf die Herabsendung des Korans war der Prophet Muḥammad nicht nur Empfänger, sondern auch Sender.³⁷⁴ Zwischen Gott und Muḥammad steht eine Zwischeninstanz, die durch den Engel Gabriel dargestellt wird. Die Mitteilung der Offenbarung erfolgte in drei Phasen: (1) Gott vermittelte seinem Engel Gabriel den Koran. (2) Gabriel gab Muḥammad den Koran ein. (3) Muḥammad verkündete den Koran an die Menschen.³⁷⁵

Da es sich beim Koran nach muslimischem Glauben um den genauen Wortlaut Gottes handelt, unterscheidet der Koran sich von *al-ḥadīṭ al-qudsī*. Beides sind Gottes Worte, die dem Propheten Muḥammad eingegeben worden sind. Der Unterschied zwischen Koran und *al-ḥadīṭ al-qudsī* besteht darin, dass der Wortlaut im Koran auf Gott zurückzuführen ist, während der Wortlaut im *al-ḥadīṭ al-qudsī* vom Propheten Muḥammad selbst gegeben wurde. Während der Koran nur durch den Engel Gabriel übermittelt wurde, kann *al-ḥadīṭ al-qudsī* auf eine andere Art inspiriert worden sein, wie zum Beispiel durch einen Traum. Im Gegensatz zum Koran, der durch zahlreiche unabhängige Überlieferungswege schriftlich und mündlich weitergegeben wurde, gibt es manche *ḥadīṭ qudsī*, denen die Authentizität fehlt. Ferner kann *al-ḥadīṭ al-qudsī* im Gebet nicht rezitiert werden.³⁷⁶

³⁷³ Mansour, Mohammed Ahmed: *Einführung in die Koranwissenschaften*, Dar-Al-Kamal-Verlag, Kairo 2002, S. 24.

³⁷⁴ Vgl. (Sure 5, Vers 67) und (Sure 13, Vers 30).

³⁷⁵ Vgl. Zirker 1999, S. 51-52.

³⁷⁶ Vgl. Denffer, Ahmad von: *‘Ulūm al-Qur’ān. Einführung in die Koranwissenschaften*, Aus dem Engl. übertragen von Mohamed Abdallah Weth, Karlsruhe 2005, S. 25-26.

Der Koran geht – nach muslimischem Glauben – auf eine himmlische Schrift zurück, die als *umm al-kitāb* „Mutter des Buches“ bezeichnet wird.³⁷⁷

3.2. Sammlung und Niederschrift des Korans

Die Offenbarung des Korans erstreckte sich von Muḥammads vierzigstem Lebensjahr bis zu seinem Tod, das heißt, sie fällt in die Zeit nach der *hiğra* (zwischen 610 und 632): dreizehn Jahre in Mekka und zehn Jahre in Medina. Zur Zeit des Propheten Muḥammad gab es viele Muslime, die den Koran auswendig kannten, einige sogar den größten Teil des Korans. Einzelne haben den Koran für sich selbst niedergeschrieben.³⁷⁸ Der Begriff *Qorān* bedeutet „das Vorzutragende“, denn es gab zu Lebzeiten des Gesandten Muḥammad ein großes Interesse am mündlichen Vortragen des Korans aus dem Gedächtnis. Durch diese Methode wurde der Koran von Generation zur Generation übermittelt und vor Verfälschungen oder Entstellungen geschützt.³⁷⁹

Die Sammlung und die Niederschrift des Korans erfolgten in drei Phasen. Die erste Phase begann schon zur Zeit des Propheten Muḥammad. Unter dem Begriff „Sammlung des Korans“ zur Zeit des Propheten Muḥammads versteht man zweierlei, nämlich zum einen das Auswendiglernen und zum anderen die Niederschrift. Die Prophetengefährten pflegten zunächst den Koran auswendig zu lernen.³⁸⁰

Der Koran wurde in der Zeit des Propheten Muḥammad niedergeschrieben, jedoch wurde er nicht an einer einzigen Stelle gesammelt und die Suren wurden in keine feste Reihenfolge gebracht.³⁸¹ Muḥammad Abū Šuhba (1914-1983) ist der Auffassung, dass weder die Suren noch die Koranverse angeordnet waren.³⁸²

Warum wurde der Koran aber nicht zu Lebzeiten des Propheten an einer einzigen Stelle bzw. in einem Exemplar gesammelt? Abū Sulaimān al-Ḥaṭṭābī (319-388 H./931-998 n. Chr.) vertritt die Ansicht, dass die Herabsendung der Offenbarung an den Propheten Muḥammad damals nicht abgeschlossen war. Ihm wurden Verse eingegeben, die andere Verse abrogierten

³⁷⁷ Vgl. Sure 43, Verse 1-4. Paret übersetzt die Koranstelle (وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) wie folgt: „Sie (oder: Er (d. h. der Koran) gilt in der Urschrift (in der alles, was in der Welt existiert und geschieht, verzeichnet ist?) (oder: (die den Urtext der Offenbarung enthält?) bei uns als erhaben und weise“ (w. Sie (bzw. Er) ist ... bei uns erhaben und weise.“ Paret, Rudi, *Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret*, 3. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1983, S. 343 (Sure 43, Verse 4).

³⁷⁸ Vgl. Küng 2004, S. 103.

³⁷⁹ Vgl. Mansour 2002, S. 25-28.

³⁸⁰ Vgl. Abū Šuhba, Muḥammad Muḥammad: *Al-madḥal li-dirāsāt al-Qur’ān al-karīm*, 3. Aufl., Dār al-liwā’ li-n-našr wa-t-tauzī’, Riad 1987, S. 263-267.

³⁸¹ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 2, S. 378.

³⁸² Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 268.

oder deren Gesetzbestimmungen abschafften.³⁸³ Dies verweist darauf, dass der Prophet Muḥammad bis zu seinem Tode auf Offenbarungen wartete.

Da der Prophet sich nicht nur damit befasste, dass seine Gefährten den Koran auswendig lernten, sondern ihn auch schriftlich niederlegten, gab es unter ihnen solche, die mit der Aufgabe betraut wurden, den Koran aufzuzeichnen. Sie wurden als die Schreiber der göttlichen Offenbarungen (*kuttāb al-wahy*) bezeichnet. Der Prophet zeigte ihnen den Ort, an dem eine neu offenbarte Stelle an eine ältere Passage angefügt werden musste. Wegen des Mangels an Schreibmaterialien in dieser Zeit wurde der Koran auf den damals zur Verfügung stehenden Materialien wie Schriftrollen, Palmzweigen, weichen Steinen, Leder, und gebleichten Schulterknochen schriftlich fixiert.³⁸⁴ Es gilt festzustellen, dass die Kunst des Schreibens in dieser Zeit „in Arabien nicht weit verbreitet war.“³⁸⁵

Da der Koran dem Propheten Muḥammad in Bruchstücken und von Zeit zu Zeit eingegeben wurde, zeigte er seinen Prophetengefährten die Stelle, zu der die neue Offenbarung hinzugefügt werden musste.³⁸⁶

So würde der Koran zu Lebzeiten des Propheten sowohl in den Gedächtnissen der Prophetengefährten wie auch als geschriebenes Dokument gleichsam gespeichert. Parallel zur sehr verlässlichen mündlichen Überlieferung existierte der Koran also auch in schriftlicher Form.

Die zweite Phase der Sammlung und Niederschrift des Korans erfolgte zur Amtszeit des Kalifen Abū Bakr. Es wurde von al-Buḥārī (194-256 H./810-870 n. Chr.) überliefert, dass Abū Bakr nach dem Tode des Propheten einen Krieg gegen die Abtrünnigen (*al-murtaddūn*) führte. Da viele Korankenner in der Schlacht von al-Yamāma³⁸⁷ den Tod gefunden hatten, gab ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb Abū Bakr den Rat, den Koran sammeln und aufzeichnen zu lassen. Für diese Aufgabe wurde Zaid b. Tābit, einer der Schreiber der Offenbarung, ausgewählt. Nach einigem frommen Zögern³⁸⁸ entschloss sich Zaid, den Koran zu sammeln. Zaid pflegte den auf Schriftrollen, Palmzweige, weichen Steine usw. geschriebenen Koran und nicht zuletzt auch den Koran aus den Herzen der Männer zu sammeln. Die von Zaid angefertigten

³⁸³ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 2, S. 377.

³⁸⁴ Vgl. az-Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm: *Manāhil al-‘irfān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, ediert von Fawwāz Aḥmad Zammarī, Dār al-kitāb al-‘arabī, Beirut 1995, Bd. 1, S. 202.

³⁸⁵ Denffer 2005, S. 42.

³⁸⁶ Vgl. Mansour 2002, S. 32.

³⁸⁷ In der al-Yamāma-Schlacht sind viele Prophetengefährten nach Ibn Ḥaḡar um Lebens gekommen. Ihre Anzahl betrug 700 oder mehrere. Vgl. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī: *Faḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, ṭab‘a muṣḥaḡa ‘alā ‘iddat nuṣḡa wa-‘an an-nuṣḡa allatī ḥaqqāqa uṣūlahā wa-aḡāzahā aṣ-Ṣaiḡ ‘Abd al-‘Aziz ‘Abdallāh Ibn Bāz, Dār al-fikr, Beirut 1993, Bd. 10, S. 14.

³⁸⁸ Nach dem Hadīṭ zögerte Zaid zuerst, weil er nichts tun wollte, was der Prophet selbst nicht tat.

Koranblätter blieben bei Abū Bakr bis zu seinem Tode. Dann wurden sie seinem Nachfolger ‘Umar vererbt. Nach dem Tode ‘Umars erhielt sie seine Tochter und Witwe des Propheten Muḥammad.³⁸⁹ Aus dem genannten *ḥadīṭ* wird deutlich, dass viele Prophetengefährten den Koran auswendig kannten.³⁹⁰ Der oben zitierte *ḥadīṭ* scheint auch darauf hinzudeuten, dass die „Herzen“ der Menschen, womit ihre Gedächtnisse gemeint sind, der Ort war, an dem die Gefährten den Koran aufbewahrten und an dem Zaid nach den Teilen des Korans suchte. Ferner weist der *ḥadīṭ* auf die Zeit der zweiten Sammlung des Korans hin. Die Schlacht von *al-Yamāma* geschah nach Ibn al-A‘ūr (555-630 H./1160-1233 n. Chr.) in demselben Jahr, in dem der Prophet Muḥammad starb.³⁹¹ Das bedeutet, dass die Sammlung des Korans wenige Monate nach dem Tode des Propheten erfolgte.

Bei der Sammlung wurde dafür gesorgt, die Genauigkeit dessen, was gesammelt und niedergeschrieben wurde, zu gewährleisten. Deshalb wurde nur das niedergeschrieben, wofür es mindestens zwei Zeugen gab. Als ein Beweis dafür wird eine im Buch *Kitāb al-maṣāḥif* von Ibn Abī Dāwūd as-Siġistānī (230-316 H./844-928 n. Chr.) genannte Überlieferung zitiert. Es wurde berichtet, dass Abū Bakr den zwei Prophetengefährten ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb und Zaid b. Ṭābit den Auftrag gegeben hatte, sich vor die Tür der Moschee zu setzen und nur die Koranstellen niederzuschreiben, für die zwei Zeugen vorliegen.³⁹² Gemeint ist mit den beiden Zeugen nach Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī (773-852 H./1372-1449 n. Chr.) das Auswendiglernen und die Niederschrift, oder aber zwei Personen, die bezeugen, dass dies oder jenes in Anwesenheit des Gesandten Muḥammads geschrieben worden ist oder zu einer der Vortragsarten gehört, in denen der Koran herabgesandt worden ist.³⁹³ In einer anderen Überlieferung bei as-Siġistānī steht, dass der Koran (gemeint ist damit nicht der gesamte Koran, sondern einzelne Koranverse oder Suren) von niemandem akzeptiert wurde, wenn es dafür nicht zwei Zeugen gab.³⁹⁴ Dieser Bericht deutet gemäß Ibn Ḥaġar darauf hin, dass Zaid sich nicht nur damit begnügte, die schriftlichen Quellen des Korans zu finden, sondern er daneben nach demjenigen suchte, der den Koran auswendig konnte. Hinzu kommt, dass Zaid selber den ganzen Koran auswendig gelernt hatte und dies „aus dem besonderen Bemühen um

³⁸⁹ Vgl. al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, ediert von Aḥmad Muḥammad Ṣākir, Dār al-ġil, Beirut 1990, Bd. 6, S. 225-226.

³⁹⁰ Vgl. Ibn Ḥaġar 1993, Bd. 10, S. 14.

³⁹¹ Zu den Ereignissen des 11. Jahres nach der Emigration des Propheten Muḥammad nach Media siehe: Ibn al-A‘ūr, Abī l-Ḥasan ‘Alī b. Abī al-Karm Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-karīm b. ‘Abd al-Wāḥid aš-Šaibānī: *Al-kāmīl fī t-tārīḥ*, ediert von ‘Umar ‘Abd as-Salām Tadmīr, 1. Aufl., Dār al-kitāb al-‘arabī, Beirut 1997, Bd. 2, S. 180-233.

³⁹² Vgl. as-Siġistānī, Abū Bakr ‘Abdallāh b. Abī Dāwūd Sulaymān: *Kitāb al-maṣāḥif*, Mu’assasat Qurṭuba li-n-našr wa-t-tauzī’, Kairo 1986, S. 6.

³⁹³ Vgl. Ibn Ḥaġar 1993, Bd. 10, S. 17.

³⁹⁴ Vgl. as-Siġistānī 1986, S. 10-11.

Vorsicht“ (*mubālaġatan fī al-iḥtīyāt*) tat.³⁹⁵ Zusammenfassend kann man sagen, dass Zaid sich in seiner Sammlung nicht nur auf schriftliche Quellen stützte, die ihm zur Verfügung standen, sondern auch auf das Gedächtnis der Prophetengefährten, die den Koran oder einen Teil davon auswendig wussten.

Die dritte Phase der Sammlung und Niederschrift des Korans fiel in die Amtszeit des dritten Kalifen ʿUṭmāns. In dieser Zeit gab es nach einer Überlieferung in *Ṣaḥīḥ* al-Buḥārī, die hier kurz beschrieben werden soll, verschiedene Vortragsarten des Korans, bezüglich derer es zu Streitigkeiten unter den Muslimen kam. Als zwischen den Syrern und die Irakern, die gemeinsam einen Krieg führten, um Armenien und Aserbajdschan für den Islam zu erobern, Uneinigkeit über die richtige Rezitation des Korans herrschte, kam Ḥuḍaifa b. al-Yamān, ein Feldherr in dieser Schlacht, zu ʿUṭmān und sagte: „O Befehlshaber der Gläubigen; rette die Gemeinschaft, bevor sie sich über den Koran nicht einig ist, genau so wie die Juden und die Christen über ihre Bücher nicht übereinstimmten.“ Der Kalif ʿUṭmān bildete deswegen einen Ausschuss aus vier Personen, dem auch Zaid b. Ṭābit angehörte. Dann befahl er den Mitgliedern dieser Kommission, die im Besitz der „Mutter der Gläubigen“ Ḥafṣa befindlichen Koranblätter abzuschreiben. Dann sagte ʿUṭmān den drei Mitgliedern ʿAbdallāh b. az-Zubair, Saʿīd b. al-ʿĀṣ und ʿAbd ar-Raḥmān b. al-Ḥārīṭ b. Hišām, die jeweils dem mekkanischen Stamm Quraiš angehörten: „Falls ihr mit Zaid über die Schreibweise irgendeiner Koranstelle uneinig seid, dann schreibt sie im Dialekt der Quraiš.“ Nachdem die Arbeit der Kommission zu Ende geführt worden war, ließ ʿUṭmān mehrere Abschriften anfertigen, in die Städte schicken und die sich dort jeweils in Gebrauch befindlichen Koranexemplare verbrennen.³⁹⁶

Der oben genannte *ḥadīṯ* impliziert, dass die sich in Ḥafṣas Hand befindenden Koranblätter, die als die zweite Sammlung des Korans bezeichnet werden können, als Grundlage der späteren Sammlung zu Lebzeiten ʿUṭmāns diente. Für ʿUṭmān war sie eine unerlässliche Voraussetzung für seine Sammlung. Ähnlich, wie Zaid zur Zeit Abū Bakrs mit der Sammlung und Niederschrift des Korans betraut wurde, wurde er damit noch einmal zu der Zeit ʿUṭmāns beauftragt.

Es ist aber zu fragen, ob die ʿUṭmānische Sammlung nur eine Abschrift der zur Zeit Abū Bakrs gesammelten Koranblätter war. Worin liegt also der Unterschied zwischen Abū Bakrs Sammlung und der ʿUṭmāns? Einige muslimische Koranwissenschaftler sind der Auffassung, dass ʿUṭmāns Sammlung sich von der Abū Bakrs einerseits hinsichtlich der zugrunde

³⁹⁵ Vgl. Ibn Ḥaġar 1993, Bd. 9, S. 12.

³⁹⁶ Vgl. al-Buḥārī 1990, Bd. 6, S. 226.

liegenden Intention und andererseits hinsichtlich der Art und Weise unterscheidet. Zum Beispiel meint Ibn at-Tīn, der Unterschied zwischen beiden Sammlungen bestehe darin, dass Abū Bakr den Koran nur sammeln ließ, da er befürchtete, der Koran könne durch das Sterben der Korankenner verloren gehen, da er nicht an einer einzigen Stelle gesammelt vorlag. Deshalb pflegte Abū Bakr den Koran in Blättern zu sammeln und die Verse in ihren Suren anzuordnen. Eine andere Intention hatte die Sammlung des Korans von ʿUṭmān. Wegen der verschiedenen Vortragsarten des Korans, die das Ergebnis der unterschiedlichen Dialekte waren und somit zu einer Quelle des Streits wurden, ließ ʿUṭmān die zur Zeit Abū Bakrs gesammelten Koranblätter abschreiben und die Suren anordnen. Schließlich ordnete er an, sich ausschließlich an den Sprachgebrauch der Quraiš zu halten.³⁹⁷

Abū Šuhba vertritt die Ansicht, dass die Streitigkeiten und Spannungen, die unter den Muslimen auftraten wegen der sieben verschiedenen Lesarten (*al-aḥruf as-sabʿā*), in denen der Koran auf den Propheten Muḥammad herabgesandt worden sei, den Anlass dafür gegeben habe, dass ʿUṭmān sich auf den Dialekt der Quraiš beschränkt habe.³⁹⁸ Sein Hauptargument sei gewesen, dass der Koran in erster Linie gemäß dieses Dialekts offenbart worden sei.

So gewinnt man den Eindruck, dass das Aufkommen divergierender Rezitationsweisen das Bedürfnis nach der Schaffung eines offiziellen autoritativen Koranexemplars darstellte.

Es stellt sich die Frage, ob ʿUṭmān die Muslime anwies, sich an den Dialekt der Quraiš zu halten, ohne die Zustimmung der Prophetengefährten dazu einzuholen. Dafür sagt al-Ḥārīṭ al-Muḥāsabī (165-243 H./781-857 n. Chr.) Folgendes: „Bekannt ist es bei den Leuten, dass der Sammler des Korans ʿUṭmān ist. Dies gilt als eine falsche Vorstellung. ʿUṭmān ordnete die Muslime an, den Koran gemäß der Rezitierweise der Quraiš vorzutragen. Darin stimmte er mit den Emigranten aus Mekka (*muhāğirūn*) und den Unterstützern aus Media (*anṣār*) überein, die dabei anwesend waren. Dies tat er zu einem Zeitpunkt, zu dem er Konflikte zwischen Syrern und Irakern im Bezug auf die unterschiedlichen Rezitierweisen des Korans befürchtete. Zuvor enthielten die Koranexemplare die sieben Vortragsarten (*al-aḥruf as-sabʿā*) des Korans, in denen der Koran offenbart wurde. Abū Bakr ließ den Koran mit diesen sieben Vortragsarten sammeln.“³⁹⁹ So sieht man, dass die Sammlung ʿUṭmān die Zustimmung aller wichtigen Prophetengefährten fanden, wie al-Muḥāsabī verdeutlicht.

Bei der Untersuchung der Sammlung und Niederschrift des Korans stößt man auf die zwei Begriffe *ṣuḥuf* (Blätter) und *muṣḥaf* (Korankodex). Man fragt sich, ob *ṣuḥuf* und *muṣḥaf*

³⁹⁷ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 2, S. 391.

³⁹⁸ Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 278-279.

³⁹⁹ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 2, S. 392-393.

bedeutungsgleich sind oder aber auf Verschiedenes hinweisen. Ibn Ḥağar vertritt die Ansicht, dass ein Unterschied zwischen *ṣuḥuf* und *muṣḥaf* bestehe. Die *ṣuḥuf* seien die gesonderten Blätter, auf denen der Koran zu Lebzeiten Abū Bakrs niedergeschrieben worden sei. Es handele sich bei ihnen um die Reihenfolge der Verse jeder Sure, nicht um die Anordnung der Suren. Als diese Blätter abgeschrieben und die Suren nachfolgend festgelegt worden seien, seien sie *muṣḥaf* genannt worden.⁴⁰⁰

3.3. Auffassungen bedeutender muslimischer Koranglehrter zur Chronologie des Korans

Wie oben bereits erwähnt wurde, kennt der Koran zwei Systeme der Anordnung, die sich voneinander unterscheiden. Das erste befindet sich in allen heute vorliegenden Koran Ausgaben und reflektiert nicht die chronologische Abfolge der Offenbarungen. Die zweite Systemanordnung hingegen richtet sich nach der Chronologie der Offenbarung.

Die muslimischen Gelehrten sind sich nicht darüber einig, ob die heutige Anordnung der Suren auf den Propheten oder auf den Ratschluss der Prophetengefährten zurückzuführen ist. Zu dieser Problematik gibt es drei Theorien: Nach der ersten dieser Theorien sei die Anordnung der Suren nicht vom Propheten festgelegt worden, sondern von den Prophetengefährten. Ein anderer Ansatz besagt, dass die Anordnung der Suren dem Propheten zuzuschreiben sei. Der dritten Theorie zufolge ist die Anordnung einiger Suren auf den Propheten zurückzuführen, während die Anordnung der anderen den Prophetengefährten zuzuschreiben sei.⁴⁰¹

Hinsichtlich der Anordnung der Verse innerhalb der Suren stimmen die muslimischen Gelehrten darin überein, dass sie dem Propheten Muḥammad zuzuschreiben sei.⁴⁰² In seinem Werk *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* liefert Badr ad-Dīn az-Zarkašī (745-794 H./1344-1392 n. Chr.), dass der Prophet Muḥammad die Schreiber beauftragte, Koranverse an eine bestimmte Stelle der betreffenden Sure zu setzen.⁴⁰³

Es ist freilich darauf zu verweisen, dass die chronologische Abfolge des Korans in der islamischen Tradition bekannt ist, da bereits die Lehre von der Abrogation einiger Verse

⁴⁰⁰ Vgl. Ibn Ḥağar 1993, Bd. 9, S. 16.

⁴⁰¹ Vgl. az-Zurqānī 1995, Bd. 1, S. 287-290. Die Frage der heutigen Anordnung der Suren stellt as-Suyūṭī ausführlich in seinem Buch *Asrār tartīb al-Qur'ān* dar. Vgl. As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān: *Asrār tartīb al-Qur'ān*, Dār al-faḍīla li-n-naṣr wa-t-tauzī', o. O., o. J.

⁴⁰² Vgl. az-Zarkašī, Badr ad-Dīn: *Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, ediert von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Dār at-turāṭ, Kairo 1957, Bd. 1, S. 256; vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 2, S. 394.

⁴⁰³ Vgl. az-Zarkašī 1957, Bd. 1, S. 236 und 256.

durch andere auf zeitliche Einordnung eingeht.⁴⁰⁴ Die Werke, die sich mit den Anlässen der Offenbarung befassen, weisen ebenfalls darauf hin, dass einige Suren bzw. Surenteile chronologisch definiert sind.⁴⁰⁵

Wenn sich muslimische Koranwissenschaftler mit der zeitlichen Einordnung der Suren und Verse beschäftigten, fragten sie nicht nur nach der Zeit und dem Ort der Offenbarung, sondern auch nach dem Stil der Rede. Deshalb unterschieden sie hinsichtlich der Suren zwei Perioden, nämlich die mekkanische und die medinensische.

Ziel der Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Offenbarungen ist es, zu wissen, welche Koranstellen durch andere abrogiert wurden. Dies ist hilfreich im Falle zweier oder mehrerer Koranstellen, die ein und dasselbe Thema behandeln. Dabei ist es von großem Nutzen zu wissen, welche Koranstelle vor der anderen offenbart wurde; denn die medinensische tilgt die mekkanische. Außerdem wird durch diese chronologische Reihenfolge erst mekkanischer, dann medinensischer deutlich, dass die islamische Gesetzgebung sich allmählich und dynamisch weiterentwickelte.⁴⁰⁶ Mannā' al-Qaṭṭān nannte in diesem Zusammenhang noch andere Ziele der Periodisierung der koranischen Offenbarungen. Zum einen geht es ihm um die Auslegung des Korans, denn seiner Meinung nach würden einige Verse des Korans nur dann ganz verständlich, wenn der Zeitpunkt ihrer Offenbarung bekannt sei. Die Prophetenbiografie in ihrem Verlauf zu erfassen, was durch die jeweilige Identifikation der mekkanischen und medinensischen koranischen Texte möglich werde, stelle dabei ein zweites Ziel dar.⁴⁰⁷

Für die Unterscheidung der mekkanischen Offenbarungen von den medinensischen wurden drei Definitionen aufgestellt:

⁴⁰⁴ An-nāsiḥ wa-l-mansūḥ (Das Abrogierende und das Abrogierte) ist ein Teil der Koranwissenschaften. Er befasst sich mit bestimmten Teilen „der koranischen Offenbarung, die durch andere ersetzt worden sind.“ Denffer 2005, S. 122. Eines der wichtigsten Werke dieser Wissenschaft ist: An-Naḥḥās, Abū Ġa'far Muḥammad b. Aḥmad: *An-nāsiḥ wa-l-mansūḥ fī al-Qur'ān*, ediert von Ša'bān Muḥammad Ismā'īl, 1. Aufl., Maktabat 'ālam al-fikr, Kairo 1986.

⁴⁰⁵ Asbāb an-nuzūl (Offenbarungsanlässe) ist ein Wissensgebiet der Koranwissenschaften. Es zielt auf die Kenntnis der historischen Umstände, die die Herabsendung besonderer Teile der koranischen Offenbarungen begleiteten, ab. Denffer 2005, S. 109. Al-Wāḥidīs Werk *Asbāb an-nuzūl* ist eines der wichtigsten Werke auf diesem Gebiet. Nach Özsoy verweisen die so genannten Koranwissenschaften wie Mekkanische und medinensische Offenbarungen (*makkī wa madanī*), Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) und Abrogierende und Abrogierte (*an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*) auf die Beziehung des Korans zur Geschichte, „obwohl man ihn gleichzeitig als einen übergeschichtlichen Text bezeichnete.“ Özsoy geht davon aus, dass jede Koranstelle mit einer Offenbarungszeit verbindet und auf Adressaten hinweist, auch wenn es keinen authentischen Bericht dafür gibt. Vgl. Özsoy 2006, S. 158.

⁴⁰⁶ Vgl. az-Zurqānī 1995, Bd. 1, S. 161.

⁴⁰⁷ Vgl. al-Qaṭṭān, Mannā': *Mabāḥiṭ fī 'ulūm al-Qur'ān*, Maktabat Wahba, Kairo o. J., S. 55-56.

Erstens: Die mekkanische Offenbarung betrifft die Korantexte, die vor der Auswanderung (*hiğra*) herabgesandt wurden. Im Unterschied dazu betrifft die medinensische Offenbarung jene, die nach der Auswanderung herabgesandt wurden.

Zweitens: Was in Mekka und seiner Umgebung herabgekommen war, bezeichnet man als mekkanisch. Unter medinensischer Offenbarung versteht man, was in Medina und seiner Umgebung herabgesandt wurde.

Drittens: Was an die Mekkaner gerichtet ist, ist mekkanisch, und was an die Bewohner von Medina gerichtet ist, ist medinensisch.⁴⁰⁸

Im Lichte der genannten Definitionen werden drei Dimensionen deutlich. Die Zeit, deren Bestimmung von der Emigration des Propheten abhängt, dient als Anhaltspunkt in der ersten Definition. Gemäß dem Ort wird zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung in der zweiten Definition unterschieden. Klassifiziert wurde der Koran als mekkanisch oder medinensisch in der dritten Definition schließlich gemäß der angesprochenen Personen.

Bei der Zeitbestimmung der mekkanischen und medinensischen Offenbarung stützen sich die muslimischen Koranwissenschaftler auf die Berichte der Prophetengefährten, die die Offenbarung begleiteten, und auch auf deren Nachfolger, die solche Berichte wiederum von den Prophetengefährten hörten. Vom Propheten selbst wird hierüber nichts gesagt, weil er nicht beauftragt wurde, zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung zu differenzieren. Darüber hinaus gehörte dies auch nicht zu den Wissenschaften, deren Erlernen für die muslimische Gemeinschaft notwendig war. Sahen sich die Gelehrten gezwungen, eine solche Differenzierung vorzunehmen, um die aufhebenden Koranstellen von den aufgehobenen zu unterscheiden, so wurden dazu andere Texte als der prophetische herangezogen.⁴⁰⁹ Zusätzlich wurden bestimmte Kriterien festgelegt, nach denen mekkanische und medinensische Offenbarungen identifiziert wurden, wie etwa die Sprache der Verkündung oder die Themen.⁴¹⁰ Es scheint hier sicher zu sein, dass der Prophet Muḥammad keine genaue Folge der mekkanischen oder medinensischen Suren hinterließ.

Unter den Gelehrten bestehen unterschiedliche Auffassungen über die chronologische Reihenfolge der mekkanischen und medinensischen Suren. As-Suyūṭī nennt einige davon in seinem berühmten Werk *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Verschiedene Listen der Anordnung der

⁴⁰⁸ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 45-46.

⁴⁰⁹ Vgl. Ebd., Bd. 1, S. 47.

⁴¹⁰ Vgl. az-Zarkašī 1957, Bd. 1, S. 188-191; vgl dazu auch: as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 106-109

mekkanischen und medinensischen Offenbarungen werden unter anderem 'Ikrima und al-Ḥasan b. Abī l-Ḥasan, Ibn 'Abbās, 'Alī b. Abī Ṭalḥa und Qatāda usw. zugeschrieben.⁴¹¹

Nachdem as-Suyūṭī⁴¹² alle Überlieferungen bezüglich der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen nennt, zitiert er die Auffassung von Abū l-Ḥasan b. al-Ḥaṣṣār, die dieser in seinem Buch *An-nāsiḥ wa-l-mansūḥ* darlegte. Abū l-Ḥasan b. al-Ḥaṣṣār meint, dass es 20 medinensische und 82 mekkanische Suren gebe. Bei über 12 Suren gebe es keine Übereinstimmung. Die medinensischen Suren sind nach der oben zitierten Meinung die folgenden: 2, 3, 4, 5, 8, 9, 24, 33, 47, 48, 49, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66 und 110.

Die folgenden Suren sind die Suren, bei denen es umstritten ist, ob es sich um mekkanische oder medinensische Suren handelt: 1, 13, 55, 61, 64, 83, 97, 98, 99, 112, 113 und 114. Die übrigen koranischen Suren gehören demnach zu den mekkanischen Offenbarungen.

In seinem Werk *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* führt az-Zarkašī⁴¹³ eine andere chronologische Liste des Korans an, nach der die folgenden 85 Suren mekkanischen Ursprungs sind: 96, 68, 73, 74, 111, 81, 87, 92, 89, 93, 94, 103, 100, 108, 102, 107, 109, 105, 113, 114, 112, 53, 80, 97, 91, 85, 95, 106, 101, 75, 104, 77, 50, 90, 86, 54, 38, 7, 72, 36, 25, 35, 19, 20, 56, 26, 27, 28, 17, 10, 11, 12, 15, 6, 37, 31, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 88, 18, 16, 71, 14, 21, 23, 32, 52, 67, 69, 70, 78, 79, 82, 84 und 30. Suren der medinensischen Offenbarungen sind ihm zufolge die 29 folgenden Suren: 2, 8, 3, 33, 60, 4, 99, 57, 47, 13, 55, 76, 65, 98, 59, 110, 24, 22, 63, 58, 49, 66, 61, 62, 64, 48, 9 und 5.

An dieser Stelle sollen noch kurz einzelne Suren, über welche die Gelehrten uneins sind, erwähnt werden. In seinem Werk *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* stellt as-Suyūṭī verschiedene Aussagen über die erste Offenbarung des Korans dar: Die erste Aussage lautet, Sure 96 sei die erste Offenbarung. Der zweiten Aussage gemäß werde die Sure 74 als die erste Offenbarung betrachtet. Der dritten Aussage zufolge werde die Sure *al-Fātiḥa* als die erste Offenbarung angesehen. Der vierten Aussage nach gelte „Im Namen Gottes des Allerbarmers, des Barmherzigen“ als die erste koranische Offenbarung.⁴¹⁴

Im Hinblick auf die letzte Sure der mekkanischen Offenbarung gibt es nach az-Zarkašī ebenfalls Meinungsverschiedenheiten. Nach Ibn 'Abbās ist die Sure 29, al-'Ankabūt, die letzte mekkanischen Ursprungs. Aḍ-Ḍaḥḥāk und 'Atā' hingegen vertreten die Ansicht, die

⁴¹¹ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 48-59.

⁴¹² Vgl. Ebd., Bd. 1, S. 57-59.

⁴¹³ Vgl. az-Zarkašī 1957, Bd. 1, S.193-194.

⁴¹⁴ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 158-166.

letzte mekkanische Sure sei 23, al-Mu'minūn, während Muğāhid der Auffassung ist, dass die letzte mekkanische Sure 83, al-Muṭaffifīn, sei.⁴¹⁵

Muslimische Gelehrte sind sich auch darüber nicht einig, ob die Sure *al-Fātiḥa* der mekkanischen oder medinensischen Offenbarung angehört. Ibn 'Abbās und aḍ-Ḍaḥḥāk vertreten die Auffassung, dass diese Sure mekkanisch sei, wohingegen sie nach Muğāhid einen medinensischen Ursprung habe.⁴¹⁶

So ergibt sich der Schluss, dass die Aufstellung einer gesicherten bzw. festen chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans schwierig und kompliziert ist. Die chronologischen Listen wurden von muslimischen Gelehrten nicht einheitlich angefertigt. Es ist einzuräumen, dass man trotz der Überlieferungen der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und ihrer Nachfolger (*tābi'ūn*) zu den mekkanischen und medinensischen Offenbarungen sowie trotz der Differenzierung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung nach den Kriterien der sprachlichen Form und des Inhalts des Korans immer noch auf einige Differenzen unter muslimischen Gelehrten stößt. Auch in der von al-Ḥasan b. al-Ḥaṣṣār aufgestellten Liste der mekkanischen und medinensischen Teile des Korans gibt es zwölf Suren, deren genaue chronologische Anordnung bis heute umstritten ist. Bemerkenswert ist auch, dass al-Ḥasan b. al-Ḥaṣṣār seine Meinung nicht begründet. As-Suyūṭī stützt sich u. a. auf al-Ḥasan b. al-Ḥaṣṣār's Versuch der chronologischen Anordnung des Korans, ohne darauf hinzudeuten, woran dieser die Reihenfolge festmacht. Das weist darauf hin, wie schwierig es ist, eine Chronologie des Korans festzulegen.

⁴¹⁵ Vgl. az-Zarkašī 1957, Bd. 1, S. 193-194.

⁴¹⁶ Vgl. Ebd., S. 194.

4. Theodor Nöldeke und sein Werk „Geschichte des Qorāns“

4.1. Zur Person Nöldekes

Theodor Nöldeke, der „über ein halbes Jahrhundert“⁴¹⁷ „die führende Persönlichkeit in der deutschen Orientalistik war“⁴¹⁸ und der „sich sowohl auf dem Gebiet der Islamforschung als auch auf der altarabischen Poesie wissenschaftlich betätigt hat“⁴¹⁹, wurde am 2. März 1836 in Harburg geboren. Im Herbst 1853 ging er an die Universität Göttingen, um dort klassische und orientalische Sprachen zu studieren. Durch den Einfluss seines Lehrers Heinrich August Ewald konzentrierte Nöldeke sein Interesse auf die Orientalistik. Das Spektrum der von ihm erlernten Sprachen umfasste die semitischen Sprachen, Persisch, Türkisch und das Sanskrit. Seine erste Schrift *De origine et compositione Surarum qoranicarum ipsiusque Qorani* erschien im Jahr 1856. Mit dieser Schrift promovierte Nöldeke im August 1856 in Göttingen. Um seine Dissertation erweitern zu können, besuchte Theodor Nöldeke die Bibliotheken von Leipzig, Wien, Leiden, Gotha und Berlin, um neue Materialien zu sammeln. Als die Pariser Académie des Inscriptions einen Wettbewerb zum Thema Geschichte des Korans veranstaltete, war Nöldeke mit seiner in lateinischer Sprache verfassten *Geschichte des Qorāns* einer der drei Bewerber. Die Summe des Preises wurde gleichmäßig unter den drei Bewerbern Theodor Nöldeke, Aloys Sprenger (1813-1893) und Michele Amari (1806-1889) verteilt. 1860 erschien seine *Geschichte des Qorāns* erstmals in deutscher Fassung. In Göttingen war Nöldeke 1860 Hilfsarbeiter an der Bibliothek, bevor er 1864 an der Universität Kiel zu lehren begann. Im Frühjahr 1872 dann wurde er als Professor an die deutsche Universität Straßburg berufen, wo er bis 1920 lebte. Seit 1906 befand sich Nöldeke im Ruhestand. Im Frühjahr 1920 begab Nöldeke sich nach Karlsruhe, wo er mit seinem Sohn lebte, bis er am ersten Weihnachtstage 1930 starb.⁴²⁰

⁴¹⁷ Becker, Carl Heinrich: *Theodor Nöldeke*, in: Ders.: *Islamstudien, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967, Bd. 2, S. 514.

⁴¹⁸ Ebd., S. 514.

⁴¹⁹ Paret 1966, S. 10.

⁴²⁰ Vgl. Littmann, Enno: *Ein Jahrhundert Orientalistik: Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften*. Zum achtzigsten Geburtstage am 16. September 1955 zusammengestellt von Rudi Paret und Anton Schall, Wiesbaden 1955, S. 52-58.

4.1.1. Auffassungen einiger nicht-muslimischer Gelehrter zu Nöldeke

Theodor Nöldeke war ein Orientalist von Rang, der in seiner Zunft in hohem Ansehen stand. Dies galt sowohl zu seinen Lebzeiten als auch für die Zeit nach seinem Tode. Deshalb ist es von großem Interesse anzuführen, was wichtige Orientalisten über Nöldeke schrieben bzw. noch schreiben.

Ein Zeitgenosse Nöldekes war der Orientalist Goldziher, der engen Kontakt zu Nöldeke hatte. Goldziher bezeichnet Nöldeke „als den großen Führer unserer Wissenschaft.“⁴²¹

Im Vorwort seines Werkes *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag (2 März 1906)* lobte Michael John de Goeje (1836-1909) Nöldeke wegen seiner wissenschaftlichen Überlegenheit und seiner Persönlichkeit. Auf dem Gebiet der semitischen Philologie wird Nöldeke von de Goeje als ein Meister beschrieben, der die Grenzen des Wissensreichs überschritten habe:

„Auf dem großen Gebiete der Semitischen Philologie im weitesten Sinne, von welchem die meisten von uns nur einen Bruchteil beherrschen, sind Sie unumschränkter Meister; ja, Sie haben die Grenzen dieses Wissensreichs nach verschiedenen Seiten weit überschritten.“⁴²²

Trotz der Überlegenheit anderer Orientalisten auf dem Gebiet der orientalischen Philologie war ihnen Nöldeke nach de Goeje „der freundliche Führer“⁴²³ sowie „der weise und bedachtsame Ratgeber“.⁴²⁴ Nöldeke wurde aber nicht nur wegen seiner wissenschaftlichen Überlegenheit geschätzt, sondern ebenso wegen seiner Persönlichkeit.⁴²⁵

Was die geistigen Fähigkeiten von Nöldeke angeht, die ihm gestatteten, auf alle Bereiche des Wissens vom Orient einzugehen, schreibt Füick Folgendes:

„Scharfsinnig und verstandesklar, gedächtnisstark und von rascher Auffassungsgabe, die ihm gestattete, sich schnell auf jedem Gebiet zurechtzufinden, das Wesentliche wahrzunehmen und es klar und präzise darzustellen, leistete Nöldeke auf diesen ausgedehnten Gebieten als Sprach- und Sachforscher, als Herausgeber, Übersetzer, Grammatiker und Kritiker eine solche Fülle wertvoller Arbeit, daß er als der bedeutendste deutsche Orientalist seiner Zeit gelten darf.“⁴²⁶

⁴²¹ Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Veröffentlichung der De- Goeje-Stiftung; NO:VI, zweiter photomechanischer Nachdruck, E.J. Brill, Leiden 1970, S. 3.

⁴²² Vorworts M.J.de Goeje. In: *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag (2. März 1906)*, Gewidmet von Freunden und Schülern und in Ihrem Auftrag Herausgegeben von Carl Bezold, erster Band, Verl. von Alfred Töpelmann (Vormals J. Ricker), Gieszen 1906, S. VI.

⁴²³ Ebd., S. VI.

⁴²⁴ Ebd., S. VI.

⁴²⁵ Vgl. Ebd., S. VI.

⁴²⁶ Füick 1955, S. 217.

„Als Positivist des historisch-kritischen Zeitalters“⁴²⁷ zeigte Nöldeke keine Neigung zur Romantik und Mystik und hielt sich von jeglicher Spekulation fern. Nöldeke ging auf alle Bereiche seines Faches ein. Da seine Untersuchungen sich als sehr nützlich erwiesen, seien sie zu Vorbildern auf dem Gebiet der Wissenschaft vom Orient und von am Fach Interessierten mit großem Wohlwollen rezipiert worden, so formuliert Fück.⁴²⁸ Es zeigt sich, dass Nöldeke auch für die ihm nachfolgenden Generationen von Orientalisten bedeutend wurde. Jeder Forscher, der sich mit den islamischen Studien befasst, kann an Nöldekes Untersuchungen nicht vorbeigehen.

Nöldeke hatte einen sehr großen Beitrag zur Entwicklung der Orientalistik geleistet. Die Entwicklung der Orientalistik sei ohne ihn unvorstellbar, so schreibt Littmann.⁴²⁹ Ihm und Sprenger verdankt man auch die Entwicklung der historischen Methode innerhalb der deutschen Orientalistik.⁴³⁰

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, was Paret über Nöldeke schrieb. Im Sommer 1930, also in dem Jahr, in dem Nöldeke starb, besuchte Paret, einer der bedeutendsten deutschen Orientalisten und Übersetzer des Korans ins Deutsche, Theodor Nöldeke in Karlsruhe und diskutierte mit ihm über wissenschaftliche Fragen. Ähnlich wie Nöldeke in den oben genannten Zitaten entweder als Meister oder als Führer geschildert wurde, bezeichnete ihn Paret als „den hochgeschätzten, international anerkannten Meister unseres Faches“⁴³¹. Was für eine Persönlichkeit war Nöldeke im hohen Alter? Davon berichtet Paret im Folgenden:

„Mit seinen 94 Jahren litt Nöldeke begreiflicherweise unter allerlei körperlichen Gebrechen. Aber geistig war er noch erstaunlich frisch. Er ging bereitwillig auch auf Themen ein, die außerhalb seiner eigentlichen Interessengebiete lagen. Hinter allem aber stand jene Lauterkeit menschlicher Gesinnung, die den Gesprächspartner eines Wissenschaftlers von vornherein von dessen Glaubwürdigkeit zu überzeugen vermag. Mir war bei dieser Begegnung zumute wie einem fahrenden Scholaren früherer Jahrhunderte, der auf der „Suche nach Wissen“ (talab al-‘ilm) ausgezogen ist, um einem berühmten Scheich seine Aufwartung zu machen und durch ihn mit der Tradition des Faches in unmittelbarem, persönlichen Kontakt zu kommen.“⁴³²

Da Nöldeke einer der Schüler Ewalds war, der eine sehr große Rolle in der deutschen Orientalistik des 19. Jahrhunderts spielte und dem die Verbindung von Orientalistik und

⁴²⁷ Ebd., S. 217.

⁴²⁸ Vgl. Ebd., S. 217-220.

⁴²⁹ Vgl. Littmann 1955, S.53.

⁴³⁰ Vgl. Stauth 1993, S. 152.

⁴³¹ Paret 1966, S.1

⁴³² Ebd., S. 1

biblischen Studien zu verdanken ist, „berief er sich im fortgeschrittenen Alter auf seine Ausbildung bei Ewald“⁴³³, wendete die Methode der deutschen Orientalisten auf dem Gebiet der Religionsgeschichte an und befasste sich neben seinen philologischen Studien auch mit historischen Themen.⁴³⁴

Wie oben erwähnt, wurde Nöldeke eine derartige Verehrung nicht nur von zeitgenössischen Forschern entgegengebracht, sondern auch von allen Forschern, die ihn nur durch seine hinterlassenen Werke kannten. Ludmila Hanisch gilt Theodor Nöldeke als „einer der führenden Fachvertreter, wenn nicht gar der anerkannteste Vertreter seiner Wirkungsperiode“⁴³⁵, der damit kokettierte, „dass er nie weiter östlich als bis nach Wien gekommen sei.“⁴³⁶

4.1.2. Auffassungen einiger muslimischer Gelehrter zu Nöldeke

Theodor Nöldeke beschäftigte nicht nur die Orientalisten, sondern auch die muslimischen Forscher. In seinem Werk *Mausū‘at al-mustašriqīn* beschreibt ‘Abd ar-Raḥmān Badawī Nöldeke als Meister der Orientalisten. Nöldekes intensive Aktivität als Forscher, seine Kenntnisse der griechischen Literatur sowie die Tatsache, dass er die arabische, syrische und hebräische Sprache beherrschte, veranlassten Badawī, Nöldeke eine hohe Stellung sowohl unter den deutschen als auch unter den nicht-deutschen Orientalisten zuzusprechen.⁴³⁷ Badawī stützte sich in seiner Biografie über Nöldeke auf Snouck Hurgronjes (1857-1936) Aufsatz über Theodor Nöldeke, der 1931 in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft erschien.⁴³⁸

Nöldeke ist nach der Ansicht Nağīb al-‘Aqīqīs (1916-1981) in seinem sehr berühmten Werk *Al-mustašriqūn* für seine guten Sitten, großen Reichtum an Erkenntnissen und klares Denken bekannt. In seinen Werken hielt Nöldeke sich an moderne wissenschaftliche Methoden, die ihn dazu brachten, nur zu akzeptieren, was ihm logisch erschien.⁴³⁹ In diesem Zusammenhang ist es wichtig anzuführen, dass al-‘Aqīqī die Werke von Nöldeke nicht basierend auf dem Lesen und der Bewertung, sondern anhand der Informationen, die er aus Carl Heinrich

⁴³³ Mangold 2004, S. 99.

⁴³⁴ Vgl. Ebd., S. 100.

⁴³⁵ Hanisch, Ludmila: *Die Nachfolger der Exegeten: Deutschsprachige Erforschung der Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz KG, Wiesbaden 2003, S. 39.

⁴³⁶ Hanisch 2003, S. 39.

⁴³⁷ Vgl. Badawī, ‘Abd ar-Raḥmān: *Mausū‘at al-mustašriqīn*, 3. Aufl., Dār al-‘ilm li-l-malāyīn, Beirut 1993, S. 595.

⁴³⁸ Vgl. Ebd., S. 598.

⁴³⁹ Vgl. al-‘Aqīqī, Nağīb: *Al-mustašriqūn*, 3. bearbeitete Aufl., Dār al-ma‘ārif, Ägypten 1965, Bd. 2, S. 738.

Beckers (1876-1933) Aufsatzes über Theodor Nöldeke in *Der Islam* 1932 entnahm, beurteilte.⁴⁴⁰

Andere muslimischen Forscher allerdings haben durchaus geteilte Meinungen zu Nöldeke. Abdelqahhār al-‘Ānī beispielsweise bezieht sich auf Nöldeke in seinem Buch *Al-istišrāq wa-d-dirāsāt al-islāmīya* und betrachtet ihn als einen jener Orientalisten, deren Untersuchungen von wissenschaftlicher Objektivität weit entfernt gewesen seien. Al-‘Ānī begründet seine Meinung damit, dass Nöldeke in seinem Werk *Geschichte des Qorāns* leugne, dass die ersten Buchstaben⁴⁴¹ einzelner Suren zum Koran gehören. Nöldeke behauptet, so al-‘Ānī, dass diese Buchstaben auf die Namen der frühen Muslime zurückzuführen seien, die den Koran für sich selbst niedergeschrieben hätten.⁴⁴²

4.2. Das Werk „Geschichte des Qorāns“

Die *Geschichte des Qorāns* ist Nöldekes bedeutendstes Werk auf dem Gebiet der Islamforschung. „Durch sie wies er der wissenschaftlichen Koranforschung die Wege aus“⁴⁴³, schreibt Littmann. In der *Geschichte des Qorāns* (1860) wurde die Entstehung, Sammlung und Überlieferung des Korans erörtert. Die Behandlung der Frage der Chronologie des Korans gilt Füek zufolge als Basis aller historischen Koranforschungen.⁴⁴⁴ In der Zeit von 1909 bis 1938 wurde das Werk von Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer und Otto Pretzl neu bearbeitet. Bis heute gilt es als die Hauptquelle der modernen europäischen Koranforschung.⁴⁴⁵ Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, warum Nöldeke seinem alten Schüler und Freund Friedrich Schwally die Aufgabe anvertraute, sein Werk *Geschichte des Qorāns* neu zu bearbeiten, weil diese Arbeit zu Lebzeiten Nöldekes schon vollbracht wurde. Unter der Überschrift *Vorrede des Verfassers der ersten Auflage zur zweiten Auflage* spricht Nöldeke davon, dass er Schwally die Neubearbeitung des Buches vornehmen ließ. Nöldeke schreibt:

⁴⁴⁰ Vgl. Ebd., S. 738.

⁴⁴¹ Die ersten Buchstaben einiger Suren des Korans hält as-Suyūṭī für einen Teil der *al-mutašabihāt*. Sie treten am Anfang von 29 Suren auf. Über die Bedeutung dieser Buchstaben bieten muslimische Gelehrte unterschiedliche Erklärungen an. Nach einigen seien diese Buchstaben Abkürzungen für bestimmte Wörter und Sätze. Nach anderen seien diese Buchstaben Abkürzungen für die Namen Gottes. Eine dritte Gruppe besagt, dass diese Buchstaben auf die Namen des Korans hinweisen. Einer vierten Gruppe zufolge tragen diese Buchstaben die Namen der Suren an sich. Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 4, S. 1372-1385.

⁴⁴² Vgl. al-‘Ānī, ‘Abd al-Qahhār Dāwūd ‘Abdallāh: *Al-istišrāq wa-d-dirāsāt al-islāmīya*, 1. Aufl., Dār al-Furqān li-n-našr wa-t-tauzī‘, Amman 2001, S. 85.

⁴⁴³ Littmann 1955, S. 55.

⁴⁴⁴ Vgl. Füek 1955, S. 218.

⁴⁴⁵ Vgl. Bobzin, Hartmut: *Theodor Nöldeke*, in: *Neue deutsche Biographie*, Duncker & Humblot, Berlin 1999, Bd. 19, S. 311.

„Im Jahre 1898 überraschte mich der Herr Verleger mit der Anfrage, ob ich eine zweite Auflage meines Buches „Geschichte des Qorāns“ herstellen wolle, oder aber, falls ich dazu nicht geneigt sei, einen Gelehrten nennen könne, dem man die Neubearbeitung des Buches anvertrauen dürfe. Da ich aus verschiedenen Gründen nicht daran denken konnte, dem Werk eine solche Gestalt zu geben, die mich selbst einigermaßen befriedigen würde, schlug ich nach kurzen Bedenken meinen alten Schüler und Freund, Professor Schwally, für die Arbeit vor, und dieser erklärte sich auch dazu bereit.“⁴⁴⁶

Bemerkenswert ist es, dass Nöldeke die Gründe nicht anführt, aus denen er eine zweite Auflage seines Buches *Geschichte des Qorāns* nicht erarbeiten wollte und seine Arbeit nicht in einer Art neu gestalten konnte, die ihn selbst zufrieden stellte. In seiner Dissertation *Šubuhāt al-mustašriqīn ḥaula al-‘aqīda al-islāmīya, dirāsa taḥlīlīya naqdīya, al-qism al-auwal min „Kitāb Tārīḥ al-Qur‘ān“ li- Theodor Nöldeke numūzaḡan (Scheinargumente der Orientalisten gegen den islamischen Glauben – eine analytisch-kritische Studie – Der erste Teil des Buches „Geschichte des Qorāns“ von Theodor Nöldeke als Beispiel)* versuchte der ägyptische Forscher Riḡā ad-Daḡīqī nach den Gründen zu suchen, die Nöldeke daran hinderten, eine Neubearbeitung des Buches anzugehen. Nach ad-Daḡīqī konnten die Gründe nicht mit den gesundheitlichen Problemen zusammenhängen. Hätte Nöldeke in dieser Zeit seines Alters an einer Krankheit gelitten, dann hätte er dies bekannt gegeben. Ad-Daḡīqī argumentiert auch, dass Nöldeke die Anfrage des Verlegers im Jahr 1898 ablehnte und bis 1906 als Lehrer an der Universität von Straßburg arbeitete. Deshalb konnte der Grund nicht auf körperliche Probleme zurückzuführen sein. Die Ablehnung Nöldekes, eine neue Auflage seines Buches zu veröffentlichen, war nach ad-Daḡīqīs Auffassung auch kein Hinweis darauf, dass die erste Ausgabe bereits auf dem Markt existierte. Wäre die erste Ausgabe auf dem Markt erhältlich gewesen, dann hätte der Bearbeiter Friedrich Schwally Nöldeke und Goldziher nicht gebeten, ihm ihre zwei Handexemplare der ersten Auflage für einige Tage zur Verfügung zu stellen. Schließlich kommt ad-Daḡīqī zu dem Ergebnis, dass Nöldeke mit seinem Buch *Geschichte des Qorāns* nicht mehr zufrieden war.⁴⁴⁷ Als Beleg dafür sei angeführt, was Nöldeke in der Vorrede zur zweiten Auflage schrieb:

„Er [Schwally] hat dann das Buch, das ich vor einem halben Jahrhundert rasch vollendet hatte, so weit möglich, den heutigen Anforderungen angepaßt. Ich sage „so weit möglich“, denn die Spuren der jugendlichen Keckheit ließen sich nicht ganz verwischen, wenn nicht ein ganz anderes Werk entstehen sollte. Gar manches, was ich damals mit mehr oder weniger großer Sicherheit hingestellt hatte, ist mir später recht unsicher geworden.“⁴⁴⁸

⁴⁴⁶ Theodor Nöldekes Vorrede zum ersten Teil, S. VII.

⁴⁴⁷ Vgl. ad-Daḡīqī 2002, S. 19-21.

⁴⁴⁸ Theodor Nöldekes Vorrede zum ersten Teil, S. VII.

Das Zitat erklärt, dass es Schwally nicht möglich war, die Spuren „der jugendlichen Keckheit“ vollständig zu beseitigen, da sie an einigen Stellen noch ersichtlich war. Darüber hinaus spricht Nöldeke davon, dass einige Fragen, von denen er in der ersten Auflage vollkommen überzeugt war, ihm später unsicher erschienen.

Friedrich Schwally vermochte die ersten zwei Bände des Werks zu vollenden. Nach seinem Tode am 5. Februar 1919 übernahm Gotthelf Bergsträßer die Fertigstellung des dritten Bandes. Mit dem Tode Bergsträubers wiederum am 16. August 1933 fiel seinem Mitarbeiter Otto Pretzl die Aufgabe zu, den dritten Band des Werkes *Geschichte des Qorāns* fertigzustellen.⁴⁴⁹ Die Zusammenarbeit dieser Gelehrten führe dazu, dass ein Werk von einmaliger Autorität entstand.⁴⁵⁰

Im Oktober 2004 gab die Konrad-Adenauer-Stiftung die arabische Übersetzung des Buches *Geschichte des Qorāns* von Nöldeke heraus. Übertragen wurde das Buch von Georges Tamer.⁴⁵¹

4.2.1. Rezeption durch nicht-muslimische Gelehrte

Goldziher vertritt die Ansicht, dass die *Geschichte des Qorāns* als das grundlegende Erstlingswerk Nöldekes gilt.⁴⁵² Durch die *Geschichte des Qorāns* hat Nöldeke nach Littmann „die Koranforschung auf einen sicheren Boden gestellt.“⁴⁵³

Über die große Bedeutung von Nöldekes *Geschichte des Qorāns* für die europäischen Koranstudien schreibt Paret: „Wer irgendwie wissenschaftlich über den Koran arbeitet, wird auch künftig Nöldekes „Geschichte des Qorāns“ zur Hand nehmen müssen.“⁴⁵⁴ Nagel nennt das Werk eine „Pionierarbeit.“⁴⁵⁵

In ihrem Aufsatz *Zum Neueren Stand der Koranforschung* meint Neuwirth, dass mit Nöldekes *Geschichte des Qorāns* die wissenschaftliche Basis für die westliche Koranforschung gelegt

⁴⁴⁹ Vgl. Otto Pretzls Vorwort zum dritten Teil „Die Geschichte des Korantexts“, in: Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, völlig umgearbeitet von Gotthelf. Bergsträßer und Otto Pretzl, 2. Auflage, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1938, Bd. 3, S. VII.

⁴⁵⁰ Vgl. Watt, William Montgomery und Welch, Alford: *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben*, von den Verfassern autorisierte Übersetzung aus dem englischen Originalmanuskript von Dr. Sylvia Höfer, Stuttgart [u.a.] 1980, S. 31.

⁴⁵¹ Tamer, Georges (Übersetzer): *Tārīḥ al-Qur'ān*. Arabische Übersetzung und Edition von Theodor Nöldeke/ Friedrich Schwally Geschichte des Qorāns. Mit einer Einleitung und erweiterten Registern versehen, Konrad-Adenauer-Stiftung, Beirut 2004.

⁴⁵² Vgl. Goldziher 1970, S. 3.

⁴⁵³ Littmann 1955, S. 57.

⁴⁵⁴ Paret 1966, S. 15.

⁴⁵⁵ Nagel, Tilman: *Vom „Qur'ān“ zur „Schrift“ – Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht*, in: *Der Islam* 60 (1983), S. 143-165, hier S. 143

worden sei.⁴⁵⁶ Auch wenn Nöldeke den Koran als Werk eines einzigen Autors, nicht als Produkt einer Kommunikation zwischen Sprecher und Gemeinde betrachte, so gilt das Werk als eine Grundlage für die Behandlung der Herausbildung und Entwicklung der koranischen Verkündigung.⁴⁵⁷

Das Werk *Geschichte des Qorāns* ist insofern von Bedeutung, als in ihm die Entstehungsgeschichte des Korans dargestellt werden soll, die nach Mangold als ein Gegenstand gilt, der „die deutsche Orientalistik bis heute beschäftigt.“⁴⁵⁸ Unbestritten ist, dass die *Geschichte des Qorāns* allen europäischen Forschern als die Grundlage der Koranstudien gilt.

4.2.2. Rezeption durch muslimische Gelehrte

Die *Geschichte des Qorāns* fand auch große Anerkennung bei einzelnen muslimischen Forschern. Das Werk galt ihnen als eine sehr bedeutende Quelle zur Geschichte des Korantextes, da in ihm wertvolle Untersuchungen mittels wissenschaftlicher Methoden durchgeführt worden seien. Als Beispiel sei Abū ‘Abdallāh al-Zanğānī (1891-1941) zitiert, der über die *Geschichte des Qorāns* Folgendes sagte:

„Das bedeutendste Werk eines Europäers zur Geschichte des Qur’ān ist das von Theodor Nöldeke in deutscher Sprache. Es gibt in seinem Buch einige wertvolle analytische Untersuchungen, aber auch anderes, wo man dem Forscher den Vorwurf machen kann, dass er den Erfordernissen wissenschaftlicher Untersuchungen nicht genügt. In seiner Untersuchung der Geschichte des Qur’ān hat Nöldeke seine verschiedenen Aspekte in einer Weise behandelt, die seine Beherrschung der Materie und das Ausmaß seiner Gelehrsamkeit unter Beweis stellt.“⁴⁵⁹

Was die Frage der chronologischen Anordnung der koranischen Suren angeht, äußert der schiitische Gelehrte Abū ‘Abdallāh al-Zanğānī die Meinung, dass Nöldeke eine gründliche Methode angewendet habe, „die gelegentlich zu richtigen Schlussfolgerungen führt.“⁴⁶⁰ So wird angemerkt, dass Nöldekes Untersuchungen in seinem Werk *Geschichte des Qorāns* bei einigen muslimischen Forschern eine willkommene Aufnahme erfahren habe.

⁴⁵⁶ Vgl. Neuwirth, Angelika: *Zum neueren Stand der Koranforschung*, In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Suppl. V (21. Deutscher Orientalistentag in Berlin 1979), Wiesbaden 1983, S.183-189, hier S. 183.

⁴⁵⁷ Vgl. Neuwirth 2010, S. 49-50.

⁴⁵⁸ Mangold 2004, S. 107.

⁴⁵⁹ Al-Zanğānī, Abū ‘Abdallāh: *Die Geschichte des Qur’an*, Islamisches Echo in Europa; Bd. 14, Hamburg: Islamisches Zentrum Hamburg 1999, S. 101-102.

⁴⁶⁰ Ebd., S. 102.

In seinen Ausführungen zu den wertvollen Untersuchungen der Orientalistik, die seiner Meinung nach zur Korrektur westlicher Vorstellungen über den Islam und die Araber beitrugen, beschreibt Ahmed Smajlović die *Geschichte des Qorāns* als das beste Werk in diesem Bereich. Smajlović ist der Auffassung, dass Nöldeke so weit wie möglich sehr sachlich und tief gehend in seinen Untersuchungen war.⁴⁶¹

Die oben genannten Ausführungen einiger Muslime zur *Geschichte des Qorāns* von Nöldeke geben Anlass, einmal darüber nachzudenken, worin der Grund für eine solch ausgeprägte Hochachtung liegt, die diesem Buch unter einigen muslimischen Forschern zuteil wird. Der Grund dafür liegt nach ad-Daḳīqī darin, dass die meisten muslimischen und arabischen Forscher das Werk *Geschichte des Qorāns* von Nöldeke nur durch englische oder französische Schriften gekannt hätten, besonders durch die *Introduction au coran* von Régis Blachère. Da Blachère Nöldekes Ansichten zur Offenbarung, zum Prophetentum Muḥammads, Ursprung des Korans, zur göttlichen Quelle des Islams usw. nicht anführte, sondern nur diejenigen Passagen über die mit den Koranwissenschaften zusammenhängenden Gegenstände wie mekkanische oder medinensische Koranstellen, den jeweiligen Offenbarungsanlass eines Verses oder die chronologische Anordnung des Korans, habe dies dazu geführt, dass das Buch die Bewunderung einiger Muslime fand.⁴⁶² Dies verweise darauf, dass diejenigen, die dem Buch zusprachen, wertvolle Untersuchungen zu enthalten, es in seiner ursprünglichen Sprache und in seinem vollständigen Umfang nicht gelesen hätten.

Abschließend soll hier ad-Daḳīqīs Ansicht zum Nöldekes Werk *Geschichte des Qorāns* dargestellt werden. Ad-Daḳīqīs sieht in der *Geschichte des Qorāns* ein Beispiel für zahlreiche Werke auf dem Gebiet der Orientalistik, die es sich zur Aufgabe gemacht hätten, „Scheinargumente“ gegen den islamischen Glauben vorzubringen.⁴⁶³

⁴⁶¹ Vgl. Smajlović, Ahmed: *Falsafat al-istiṣrāq wa-aṭaruhā fī l-adab al-‘arabī al-mu‘āṣir*, Dār al-fikr al-‘arabī, Kairo 1998, S. 205-206.

⁴⁶² Vgl. ad-Daḳīqī 2002, S. 17.

⁴⁶³ Vgl. Ebd., S. 6.

5. Die chronologische Anordnung des Korans bei Nöldeke

5.1. Die chronologische Anordnung als Forschungsaufgabe in der europäischen Koranwissenschaft

Bevor auf die Problematik der chronologischen Anordnung des Korans als Forschungsaufgabe in der europäischen Koranwissenschaft eingegangen wird, soll zunächst ein kurzer Überblick über die aktuelle Anordnung des Korans geboten werden. Die 114 Suren des Korans unterscheiden sich nach Hagemann⁴⁶⁴ und Bobzin⁴⁶⁵ in ihrer jetzigen Anordnung von der ursprünglichen chronologischen Reihenfolge. Der Koran wurde nach der Länge der Suren angeordnet, wobei mit den längeren Suren begonnen und mit den kürzeren Suren geendet wurde. Ausgenommen davon ist die erste Sure des Korans, nämlich die Eröffnende (*al-Fātiḥa*). Diese Art der Anordnung, deren Kriterium die Länge der Suren ist, wurde nach Murad Hofmann von den frühen Muslimen vorgenommen. Hofmann betrachtet diese Tätigkeit als „eine sehr weise Entscheidung, weil auf diese Weise alles offengehalten wurde. Schließlich konnte und kann niemand voraussehen, welcher Vers künftig in welchem neuen Zusammenhang aktuell werden könnte.“⁴⁶⁶

Während Hagemann und Bobzin davon ausgehen, dass die koranischen Suren in diesen heutigen Koran Ausgaben nach ihrer Länge oder Kürze angeordnet worden seien, ist Adel Theodor Khoury⁴⁶⁷ der Auffassung, dass die Ordnung keinem bestimmten Prinzip unterliege. Auch das Ordnungsprinzip, das auf der Länge der Suren beruhe, stehe seines Erachtens mit den Tatsachen im Widerspruch, wenn man zum Beispiel einige Suren im ersten Teil des Korans vergleiche.

Nagel wiederum vertritt eine andere Ansicht, die sich von der Bobzins und Hagemanns unterscheidet. Nach ihm bezieht sich die heutige Anordnung nicht auf ein Kriterium wie die Länge der Suren, sondern sei vielmehr auf die Willkür der Sammler zurückzuführen.⁴⁶⁸ Gemeint ist damit die Tätigkeit der Sammler zur Zeit von ‘Uṭmān.

⁴⁶⁴ Vgl. Hagemann, Ludwig: *Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?* In: Zimmermann, Albert und Craemer–Ruegenberg, Ingrid (Hrsg.): *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, Walter De Gruyter, Berlin, New York 1985, S. 51

⁴⁶⁵ Vgl. Bobzin, Hartmut: *Koranlesebuch. Wichtige Texte aus dem Arabischen neu übersetzt und kommentiert*, Herder, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 21.

⁴⁶⁶ Vorworts Hofmann, Murad (Hrsg.): in: Henning, Max: *Der Koran. Das heilige Buch des Islam*. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Hugendubel, München 2007, S. 11.

⁴⁶⁷ Vgl. Khoury, Adel Theodor: *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Verl. Styria, Graz, Wien, Köln 1978, S. 116-117.

⁴⁶⁸ Vgl. Nagel 1983, S. 33.

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass die europäischen Koranforscher sich über das zugrunde liegende System für die Anordnung der koranischen Suren in den heutigen Koran Ausgaben nicht einig sind. Während einige von ihnen die jetzige Anordnung auf den Umfang der Suren zurückführen, gehen andere von der Willkür der Sammler des Koran als Grundlage für diese Anordnung aus.

Wie schon im zweiten Kapitel erwähnt wurde, erscheint das Verständnis des Korans den nicht-muslimischen Gelehrten schwierig; dies wird auch von Endreß betont: Seiner Auffassung nach geht diese Schwierigkeit auf äußere und innere Gründe zurück. Die äußeren lägen in der vorliegenden Anordnung des Korans, die die ursprüngliche chronologische Anordnung nicht reflektiere. Die inneren Gründe bestünden in der Unwissenheit der geschichtlichen Umstände, ohne deren Kenntnis weder der Koran noch sein Verhältnis zur Umwelt verstanden werden könnten.⁴⁶⁹ Die inneren Gründe scheinen somit das Ergebnis für die äußeren Gründe darzustellen. Ohne chronologische Reihenfolge der koranischen Texte sei der Koran nach der nicht-muslimischen Auffassung schwer zu verstehen.

Der Koran ist gemäß Paret eine der wichtigsten Quellen zur Geschichte des Propheten Muḥammad. Wegen seiner knappen und sprunghaften Ausdrucksweise sowie seiner Anordnung in der heutigen Koran Ausgabe, die weder sachlich noch chronologisch sei, biete er aber keine sicheren Angaben über die Geschichte des Propheten.⁴⁷⁰ Anhand dieser Aussage Paret wird offensichtlich, warum eine Reihe von europäischen Forschern den Koran chronologisch genauer zu bestimmen versuchte. Die heutige Anordnung des Korans wird nach der Ansicht Nagels als sinnlos betrachtet, denn dadurch ließen sich der geschichtliche Ablauf der Offenbarung im Islam und die Entwicklung der religiösen Überzeugungen Muḥammads nicht einholen. Darüber hinaus sei es für die Auslegung bestimmter Koranstellen in der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft von großem Nutzen zu wissen, wann und unter welchen Umständen die Koranstellen herabgesandt worden sind.⁴⁷¹ Denn ohne Kenntnis der historischen Umstände sind ebenso nach Hagemann „weder die koranische Verkündigung als ganze noch viele ihrer Details und ihre Anspielungen auf die Umwelt zu verstehen.“⁴⁷²

Khoury vertritt die Meinung, dass die Chronologie der koranischen Suren wichtig sei, denn dadurch ergebe sich ein Zugang zur Entwicklung des Propheten Muḥammad in Bezug auf

⁴⁶⁹ Vgl. Endreß 1982, S. 33.

⁴⁷⁰ Vgl. Paret 1976, S. 151.

⁴⁷¹ Vgl. Nagel 1983, S. 30.

⁴⁷² Hagemann 1985, S. 51

seine Persönlichkeit und Lehre sowie könne die koranischen Verse identifizieren, die von anderen aufgehoben worden seien. Mit der Kenntnis der chronologischen Anordnung des Korans würden demnach die Widersprüche oder die Schwierigkeiten im Verständnis einiger koranischen Stellen beseitigt.⁴⁷³

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass sowohl Nagel als auch Khoury eine enge Beziehung zwischen dem Koran und der Persönlichkeit des Propheten Muḥammad voraussetzen

Der Chronologie des Korans nimmt auch in Neuwirths Forschung einen zentralen Platz ein. Wie bereits oben erwähnt wurde, betrachtet Neuwirth die Chronologie als die unentbehrliche Richtschnur, anhand derer sich Diskurse und theologische Positionen verfolgen ließen.⁴⁷⁴

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass all diese oben genannten Gründe dazu führten, dass die europäische Koranforschung ihr Augenmerk auf die Untersuchung der Problematik der Chronologie des Korans lenkte. An dieser Stelle erscheint es angebracht, die folgende Frage zu stellen: Stützen sich die nicht-muslimischen Forscher hinsichtlich der Chronologie des Korans auf die Vorarbeiten muslimischer Koranwissenschaftler? Zuerst muss deutlich gemacht werden, dass die islamische Tradition linguistische und kulturelle Wissenschaften umfasst, ohne deren Kenntnis eine kritische Koranforschung nicht zu denken wäre, so meint Neuwirth.⁴⁷⁵ Auch im Rahmen der chronologischen Anordnung des Korans wird die Meinung vertreten, dass die europäische Koranforschung sich dabei auf die Vorarbeiten der muslimischen Koranwissenschaftler stützte, die vor jeder Sure nannten, ob sie der mekkanischen oder medinensischen Offenbarung zuzuschreiben sei. Dazu wird auch die relative Chronologie angegeben. Nach Nagel kamen die europäischen Forschungen zur Chronologie des Korans aber nicht zu einheitlichen Ergebnissen. Auf der einen Seite könne man sich in manchen Fällen nicht auf die Chronologie der Muslime stützen, weil sie mit einem bestimmten Bild vom Leben Muḥammads zusammenhänge, das oft die geschichtlichen Ereignisse nicht reflektiere. Auf der anderen Seite gelang es, die mekkanische Periode genauer zu begreifen und zu untergliedern.⁴⁷⁶

Es ist hier sehr wichtig zu sagen, dass die europäische Koranforschung die historisch-kritische Methode auf die Erforschung der Chronologie des Korans anwendete. Auch Küng betont die Wichtigkeit dieser Tatsache. In seinem Werk *Der Islam - Geschichte, Gegenwart, Zukunft*

⁴⁷³ Vgl. Khoury 1978, S. 117.

⁴⁷⁴ Vgl. Neuwirth 2010, S. 50.

⁴⁷⁵ Vgl. Neuwirth 2008, S. 26.

⁴⁷⁶ Vgl. Nagel 1983, S. 33.

nimmt er im Abschnitt *Perioden der Offenbarung* die Frage der Chronologie des Korans sowohl in der muslimischen Koranforschung als auch in der europäischen in den Blick. Küng vertritt den Standpunkt, dass die europäische Koranforschung sich in diesem Bereich so weit wie möglich auf die Resultate der Muslime gestützt habe, über diese aber in ihrem weiteren Verlauf hinausginge. Sie verwendete die philologische historisch-kritische Methode, die in Europa mit der Erforschung der Bibel entwickelt worden ist.⁴⁷⁷ Die historisch-kritische Methode, die vor allem auf die Bibel gerichtet war, wurde also auf die Erforschung der Chronologie des Korans übertragen.

In diesem Zusammenhang bedarf es einiger kurzer Anmerkungen zu einigen der europäischen Versuche, den Koran zeitlich anzuordnen.

Auf der Ebene der deutschen Orientalistik waren es Gustav Weil und Theodor Nöldeke, die sich um die zeitliche Einordnung der Suren und Verse des Korans bemühten. Die beiden Forscher entwarfen ein chronologisches Gerüst, das auch die historische und exegetische Überlieferung in Betracht zieht. Sie gingen primär jedoch von formalen, also sprachlichen und literarischen Charakteristika des Korantextes aus. Nach ihnen werden die mekkanischen Suren in drei verschiedene Perioden untergliedert, so schreibt Bobzin.⁴⁷⁸

Weil war einer der bedeutendsten deutschen Orientalisten, der viele Werke über den Islam veröffentlichte. Einige seiner Werke waren einer Gesamtdarstellung der Kalifenzeit gewidmet, wie *Geschichte der Chalifen* (erschienen 1846-1851) und *Geschichte des Abbasidenchalifates in Ägypten* (erschienen 1860-1862), was von Endreß wie folgt eingeordnet wird: „Es gibt bis heute kein vergleichbares Werk, das unter ständigem Rekurs auf die Traditionsquellen den Gang der Ereignisse im Detail darstellt.“⁴⁷⁹ Ihm verdankt man also „die Entwicklung der Geschichtsschreibung innerhalb der Orientalistik.“⁴⁸⁰ Weil galt unter den Orientalisten sowohl als Philologe als auch als Historiker. Er trug zur Entwicklung der Orientalistik und zum Establishment des Faches an den Universitäten bei. Deshalb wurden seine historischen Untersuchungen nach Auffassung Mangolds auf keinen Fall als wertlos innerhalb der Orientalistik betrachtet.⁴⁸¹ Gustav Weils Werk *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre* (1843) bildet nach William Montgomery Watt (1909-2006) und Alford Welch „die erste kritische Auswertung muslimisch-arabischer Quellen.“⁴⁸² In seinen

⁴⁷⁷ Vgl. Küng 2004, S. 107.

⁴⁷⁸ Vgl. Bobzin 1999, S. 31.

⁴⁷⁹ Endreß 1982, S. 23.

⁴⁸⁰ Mangold 2004, S. 104.

⁴⁸¹ Vgl. Ebd., S. 104-105.

⁴⁸² Watt und Welch 1980, S. 28.

Werken über den Islam wendete Weil die historisch-kritische Methode an. In Vorrede des ersten Bandes seiner *Geschichte der Chalifen* (1846) zeigte sich seine Neigung, „das Material kritisch zu sichten und aus diesem Gewebe von Verblendung und Lüge die nackte historische Wahrheit herauszufinden.“⁴⁸³ Aus dem erwähnten Zitat wird leicht ersichtlich, dass Weil sich seinem Forschungsgegenstand nicht vorurteilslos näherte. So spricht er in seiner Vorrede von der Verblendung und Lüge des zu untersuchenden Materials, noch bevor er sich der Problematik seiner Forschung zuwendete. Gleichzeitig wollte er aber die „Wahrheit“ herausfinden.

Weil hatte auch seine *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (erschien 1844) vorgelegt, in der er den Koran chronologisch in vier Perioden einteilte. Deshalb wurde seine Datierung als die Schule der vier Perioden bezeichnet.⁴⁸⁴ In seinem Versuch, eine chronologische Reihenfolge des Korans zu entwickeln, wendete Weil die folgenden Kriterien an:

„(1) reference to historical events known from other sources, (2) the character of the revelation as reflecting Muḥammad’s changing situation and roles, and (3) the outward appearance or form of the revelation. His most notable contribution was his division of the „Meccan *sūras*,“ into three groups, thus establishing altogether four periods of revelation, with the diving points at about the time of the emigration to Abyssinia (*ca.* 615), Muḥammad’s return from al-Ṭā’if (*ca.* 620), and the Hidjra (September 622).“⁴⁸⁵

Die Suren der ersten mekkanischen Periode zeichneten sich nach Weil dadurch aus: „The *sūras* of the First or Early Meccan Period tend to be short, with short, rhythmic verses. They often begin with a series of *kāhin*-style oaths, and the language is said to be full of „poetic imagery and power.“⁴⁸⁶ Die chronologische Anordnung der Suren dieser Periode ist: 96, 74, 73, 106, 111, 53, 81, 68, 87, 92, 89, 93, 94, 103, 100, 108, 102, 107, 109, 105, 113, 114, 112, 80, 97, 91, 85, 90, 95, 101, 75, 104, 77, 86, 70, 78, 79, 82, 84, 56, 88, 52, 69, 83, 99.⁴⁸⁷

Die Suren der mittelmekkanischen Periode seien länger und prosaischer, zeichneten sich aber immer noch durch poetische Eigenschaften aus. Der Stil der Suren dieser Periode bildete einen Übergang zwischen den Suren der ersten und der dritten Periode. Die Zeichen Gottes in der Natur und Gottes Attribute wie seine Barmherzigkeit würden hier sehr betont. Innerhalb

⁴⁸³ Weil, Gustav: *Die Geschichte der Chalifen, Vom Tode Mohammeds bis zum Untergange der Omejjaden, mit Einschluß der Geschichte Spaniens, vom Einfall der Araber bis zur Trennung vom östlichen Chalifate*, Verlag von Fiedrich Bassermann, Mannheim 1846, Bd. 1, S. IV.

⁴⁸⁴ Vgl. Welch, Alford: *Al-Kur’ān*, in: *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Volume V, E.J. Brill, Leiden 1986, S. 416.

⁴⁸⁵ Welch 1986, S. 416.

⁴⁸⁶ Ebd., S. 416.

⁴⁸⁷ Vgl. Weil, Gustav: *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 2. verbesserte Aufl., Verlag von Velhagen und Klasing, Bielefeld und Leipzig 1878, S. 65-70.

dieser Suren gebe es auch anschauliche Schilderungen des Paradieses und der Hölle. Außerdem werden hier die Geschichten der Strafen genannt.⁴⁸⁸ Die Suren der mittelmekkanischen Periode sind Weil wie folgt: 1, 51, 36, 50, 54, 44, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 67, 37, 38, 43, 71, 55, 15, 76.⁴⁸⁹

Was den Charakter der Suren der dritten mekkanischen Periode nach Weil betrifft, so steht dazu in „The Encyclopaedia of Islam“ Folgendes: „The *sūras* of the Third or Late Meccan Period are even longer and „more prosaic“, and Weil says the „poetic power“ has been lost altogether. The revelation often takes the form of sermons or speeches, and the prophet stories and punishment-stories are retold in more and more detail.“⁴⁹⁰ Die Suren der spätmekkanischen Periode sind: 7, 72, 35, 27, 28, 17, 10, 11, 12, 6, 31, 34, 39, 40, 32, 42, 45, 46, 18, 16, 14, 41, 30, 29, 13, 64.⁴⁹¹

Im Hinblick auf die Suren der medinensischen Periode vertritt Weil den Standpunkt, dass sie sich von den Suren der letzten mekkanischen Periode unterscheiden. Seiner Meinung nach geht diese Unterscheidung auf die politische Position, die der Prophet Muḥammad in Medina einnahm, und auf die Entwicklung der Ereignisse in dieser Zeit zurück. Dazu schreibt Welch: „New themes and key terms are said to help distinguish these *sūras* from certain Late Meccan ones.“⁴⁹² Die medinensischen Suren sind von Weil wie folgt angeordnet worden: 2, 98, 62, 65, 22, 4, 8, 47, 57, 3, 59, 24, 63, 33, 48, 110, 61, 60, 58, 49, 66, 9, 5.⁴⁹³

Das Werk *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* wurde aber durch die *Geschichte des Qorāns* von Theodor Nöldeke 1860 überholt, die epochemachend war und „in der stark erweiterten und revidierten Bearbeitung von Friedrich Schwally (1909-19) noch heute ein Standardwerk“⁴⁹⁴ darstellt. Da Weil aber als erster in seiner *Historisch-kritischen Einleitung in den Koran* die mekkanischen Suren in drei Perioden einteilte, vertritt Paret die Ansicht, dass Nöldeke die Einteilung der mekkanischen Suren in drei Perioden von Weil aufgenommen habe.⁴⁹⁵

Früher und unabhängig von Nöldeke ordnete William Muir den Koran chronologisch an. Die Ergebnisse seiner Arbeit finden sich im zweiten Band seines Werkes *The Life of Mahomet* (1861) und in seinem Werk *The Corān* (1878). Muir teilte die koranischen Suren in sechs

⁴⁸⁸ Vgl. Welch 1986, S. 416.

⁴⁸⁹ Vgl. Weil 1878, S. 71-72.

⁴⁹⁰ Welch 1986, S. 417.

⁴⁹¹ Vgl. Weil 1878, S. 72.

⁴⁹² Welch 1986, S. 417.

⁴⁹³ Vgl. Weil 1878, S. 77-89.

⁴⁹⁴ Endreß 1982, S. 23.

⁴⁹⁵ Vgl. Paret 1966, S. 10.

Perioden ein: (1) Suras 1 to 18. „They may have been composed before Mahmot had conceived the idea of a Divine mission, or of a revelation communicated to him direct from heaven.“⁴⁹⁶ (2) Suras 19 to 22. „The Opening of Mahomet’s Ministry.“⁴⁹⁷ (3) Suras 23-41. „From the Commencement of Mahomet’s public ministry to the first emigration to Abyssinia.“⁴⁹⁸ (4) Suras 42-63. „From the 6th to the 10th years of the mission of Mahomet.“⁴⁹⁹ (5) Suras 64-91. „From the Tenth Year of Mahomet’s Ministry (the period of the removal of the Ban) to the Flight from Mecca.“⁵⁰⁰ (6) Suras 94-114. „Suras revealed at Medina.“⁵⁰¹

Bei seiner Diskussion der Anordnung der Suren, wie William Muir sie aufstellte, sah Nöldeke folgenden Fehler:

„Sein Hauptfehler bei dieser Einteilung besteht darin, daß er auch im einzelnen die Suren genau chronologisch anzuordnen sucht. Zwar ist er bescheiden genau zu gestehen, daß er seinen Zweck noch nicht ganz erreicht habe, doch ist dieser Zweck selbst eben unerreichbar. Außerdem achtet er zu wenig darauf, die aus verschiedenen Stücken zusammengesetzten Suren zu teilen, und legt zu viel Gewicht auf die Länge der Suren, die lange nicht die Bedeutung hat, wie die Länge der einzelnen Verse.“⁵⁰²

Muir unterteilte zum einen die Suren in sechs Perioden, nicht in vier, wie es bei Nöldeke der Fall ist. Nach Muir gehen zum anderen einige Koranstellen, in denen die Allmacht Gottes in der Natur dargestellt wird, auf die Zeit zurück, bevor Muḥammad zum Propheten berufen wurde und die beiden Suren 96 und 74 offenbart worden sind.⁵⁰³ Das heißt, dass weder Sure 96 noch Sure 74 nach Muirs Ansicht der ersten Offenbarung angehören. Hier ist fraglich, warum allein die Passagen über die Allmacht Gottes in der Natur, nicht andere Passagen, aus der Zeit vor der Berufung Muḥammads zum Propheten und aus der Zeit vor der Herabsendung der beiden Suren 96 und 74 stammen sollten.

Einen anderen Versuch zur Chronologisierung des Korans unternahm gegen Ende des 19. Jahrhunderts der deutsche Orientalist Hubert Grimme (1864-1942). Grimme betont zunächst die Schwierigkeit, die dem Koranforscher beim Versuch der chronologischen Anordnung der 114 Suren begegne. Auch die Versuche Weils, Muirs, Nöldekes und Sprengers hätten sich

⁴⁹⁶ Muir, William: *The Corān: its composition and teaching, and the testimony it bears to the Holy Scriptures*, Society for the Promoting Christian Knowledge, London 1878, S. 43.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 43.

⁴⁹⁸ Muir, William: *The Life of Mahomet. With Introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-Islamite history of Arabia*, Volume II, London 1861, S. 319.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 319.

⁵⁰⁰ Muir 1878, S. 44.

⁵⁰¹ Ebd., S. 44.

⁵⁰² Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, bearbeitet von Friedrich Schwally, 2. Auflage, Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909, Bd.1, S. 73.

⁵⁰³ Vgl. Watt und Welch 1980, S. 190.

nach Grimme von den angestrebten Zielen entfernt, da man nicht versuchte, sich die traditionelle Ordnung vor Augen zu halten.⁵⁰⁴ „Deshalb ist mein Grundsatz: möglichste Beibehaltung der alten Ordnung, so lange nicht ein wirklich zwingender Grund zur Umstellung nötig,⁵⁰⁵“ formuliert Grimme. In Übereinstimmung mit der traditionellen muslimischen chronologischen Unterteilung gliederte er die Suren in mekkanisch und medinensisch. Einen weiteren Schritt machte er, indem er für die mekkanischen Offenbarungen drei Perioden aufstellte. Seine Arbeit beruhte auf einer Überprüfung zweier Kriterien, nämlich der Form und der Lehren:

„Das Hauptkriterium für diese ist die strengere rhythmische Form und ein dogmatisch-lehrhafter Inhalt, beides in der Entwicklung vom Primitiven zum Mannigfaltigern; für jene giebt die Einführung einer verwickelteren Pflichtenlehre, vor allem aber einer Reihe von Anspielungen auf historische Ereignisse den leitenden Faden.“⁵⁰⁶

Im Vergleich zu der von Nöldeke erstellten chronologischen Anordnung des Korans führte Grimme nach der Auffassung von Watt und Welch wenige Veränderungen durch. Und seine Arbeitsmethoden galten als nützlich, dennoch werden sie nur von wenigen Forschern in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt.⁵⁰⁷

In seiner englischen Koranübersetzung, *The Qur'ān, Translated, with a critical rearrangement of the Surahs*, die 1937 und 1939 erschien, versuchte Richard Bell (1876-1952) „die verschiedenen Koranpassagen zu identifizieren und zu datieren.“⁵⁰⁸ Bell behandelte nicht die ganze Sure, sondern die Passagen innerhalb jeder Sure. Seine Übersetzung enthält keine Liste der chronologischen Anordnung der koranischen Suren, da die kurze Koranpassage von ihm für die Offenbarungseinheit gehalten wurde, die er zum Gegenstand seiner Analyse machte.⁵⁰⁹ Trotz der Schwierigkeit seiner analytischen Arbeit zu den einzelnen Teilstücken jeder Sure ist Watt der Ansicht, dass Bell zu sicheren Ergebnissen gekommen sei: „This analysis, though making the work of dating more complex, in itself yielded certain results, for example, through the recognition of alternative continuations of a verse or phrase.“⁵¹⁰ Darüber hinaus habe Bell versucht, die Verse genau so zu verstehen, wie die ersten Hörer oder Empfänger sie verstanden hätten. Im Hinblick auf seine

⁵⁰⁴ Vgl. Grimme, Hubert: *Mohammed, Zweiter Teil, Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie*, Münster 1895, S. 24.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 24.

⁵⁰⁶ Ebd., S. 24.

⁵⁰⁷ Vgl. Watt und Welch 1980, S. 190.

⁵⁰⁸ Ebd., S. 191.

⁵⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 191.

⁵¹⁰ Watt, William Montgomery: *Bell's Introduction to the Qur'ān*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1970, S. 113.

Arbeitsmethoden habe Bell sich auf islamische Werke gestützt wie die Biografie Muḥammads von Ibn Hišām (gest. 213 H./834 n. Chr.) und andere. Das zweite Kriterium seiner Datierung des Korans bezog sich auf die literarischen Merkmale des Korans, das heißt auf seinen Stil und seinen Rhythmus. In Übereinstimmung mit Nöldeke hielt er die kurzen Verse für älter als die langen.⁵¹¹ Im Vergleich zu Nöldekes Methoden sei Bell jedoch einen Schritt weitergegangen. Jeder Koranforscher, der sich mit der Frage der Chronologie des Korans befasse, „kann an seinen Konklusionen nicht vorübergehen.“⁵¹²

Aus der bisherigen Darstellung lässt sich schlussfolgern, dass die Aufstellung einer chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans von europäischen Forschern nicht einheitlich ist. Während Weil, Nöldeke und Grimme die Suren in vier Perioden unterteilen, gliedert Muir sie in sechs Perioden. Außerdem fasst Muir die Suren als Ganzes auf. Bell berücksichtigt in seinem Ansatz nicht die ganze Sure, sondern die verschiedenen Koranpassagen. Nach ihm stellt jede kurze Koranpassage eine Offenbarungseinheit dar. Die Differenzen zwischen den vorgestellten Ansätzen deuten daher meines Erachtens darauf hin, dass der Zweck, eine genaue chronologische Reihenfolge des Korans aufzustellen, sehr schwierig zu erreichen ist. In seiner an Muirs Versuch gerichteten Kritik betrachtet Nöldeke diesen Zweck selbst als „unerreichbar“⁵¹³.

5.2. Nöldekes Chronologie des Korans

Wie bereits an einer anderen Stelle der Arbeit festgestellt wurde, befassten sich viele Orientalisten des 19. Jahrhunderts nicht nur mit orientalischen Sprachen, sondern auch mit historischen Gegenständen. Die historischen Arbeiten nahmen einen immer größeren Raum ein. Deshalb waren ihre Studien je nach Thema entweder von der philologischen Arbeitsweise oder von der historisch-kritischen Methode geprägt, oder von beiden. Der erste Orientalist, der gleichzeitig sowohl als Philologe als auch als Historiker bezeichnet wurde, war Nöldeke, so schreibt Mangold.⁵¹⁴ Welchen Bereich nun stellte Nöldeke in das Zentrum seiner Forschungen? In seiner Biografie über Theodor Nöldeke präsentiert Snouck Hurgronje eine Passage aus einem Brief⁵¹⁵ Nöldekes an seinen Leidener Kollegen de Goeje, indem Nöldeke offen zugab: „überhaupt gefällt mir die Historie auf die Dauer immer mehr gegenüber der

⁵¹¹ Vgl. Ebd., S. 114.

⁵¹² Watt und Welch 1980, S. 191.

⁵¹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd.1, S. 73.

⁵¹⁴ Vgl. Mangold 2004, S. 106.

⁵¹⁵ Für detaillierte Informationen über Theodor Nöldekes Briefe s. Maier, Bernhard: *Gründerzeit der Orientalistik, Theodor Nöldekes Leben und Werk im Spiegel seiner Briefe*, Ergon-Verl., Würzburg 2013.

Linguistik.“⁵¹⁶ Becker und die anderen Orientalisten können daher dankbar sein, dass das Schicksal „diesen seltenen Mann nicht zum klassischen Philologen, sondern zum Orientalisten gemacht hat. Aber der Kampf in seiner Seele lag nicht nur in der Fragestellung: Orient oder Hellas; er lag auch zwischen der historischen und philologischen Arbeit.“⁵¹⁷ Aber trotz seiner Begabung auf dem Gebiet der historischen Themen ist Nöldeke nach Becker mehr Philologe als Historiker. Vergleicht man seine historischen Arbeiten mit seinen philologischen, wird einem bewusst, „dass er im Philologischen noch genialer gewesen ist als im Historischen.“⁵¹⁸ Die erste Arbeit, die Nöldeke vor allem auf dem Gebiet der Historie ansiedelte und ihn vom reinen Philologen in einen begeisterten Historiker verwandelte, war die Edition der Annalen des arabischen Historikers aṭ-Ṭabarī (224-310 H./839-923 n. Chr.).⁵¹⁹ In seiner Mitherausgabe des Werkes von aṭ-Ṭabarī bekannte Nöldeke immer wieder, dass er die historischen Studien schätze und von seinen Mitherausgebern verlange, mit der gleichen Arbeitsweise vorzugehen. Als sein Werk *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* 1879⁵²⁰ erschien, war sein Teil des aṭ-Ṭabarī-Textes noch nicht gedruckt.⁵²¹ Zu seinen historischen Betrachtungen gehörten auch seine Studien zur arabischen Sprache. Dies betont Littmann: „Durch seine Abhandlung »Zur Grammatik des classischen Arabisch« hat er als erster mit historischer Betrachtung und Darstellung des Arabischen Ernst gemacht.“⁵²²

In seiner chronologischen Einordnung des Korans habe Nöldeke sich auf die Arbeiten muslimischer Koranwissenschaftler sowie auf die sprachliche Überprüfung des Korans gestützt, so meint Bobzin.⁵²³ Er unterteile die mekkanischen Offenbarungen in frühmekkanisch, mittelmekkanisch und spätmekkanisch, „ohne dies jedoch zeitlich genau zu fixieren.“⁵²⁴ Dabei zeigt sich, dass Nöldeke keine genaue zeitliche Bestimmung der mekkanischen Offenbarungen aufstellen konnte. Daher meint Neuwirth, dass es sich bei Nöldekes Gliederung des Korans in vier Perioden „nicht um eine absolute, oder auch nur feste relative Chronologie, sondern um „Entwicklungsreihen“ handelt.“⁵²⁵ Trotzdem ist Neuwirth

⁵¹⁶ Hurgronje, Snouck: *Theodor Nöldeke*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 85, (1931), S. 264.

⁵¹⁷ Becker 1967, S. 518.

⁵¹⁸ Ebd., S. 519.

⁵¹⁹ Vgl. Mangold 2004, S. 106.

⁵²⁰ Nöldeke, Theodor: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Theodor Nöldeke, Leiden 1879 (Nachdruck Graz 1973).

⁵²¹ Vgl. Hurgronje 1931, S. 263-264.

⁵²² Littmann 1955, S. 59.

⁵²³ Vgl. Bobzin 2005, S. 23.

⁵²⁴ Ebd., S. 23.

⁵²⁵ Neuwirth, Angelika: *Der Koran*, in: Gätje, Helmut (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 2: Literaturwissenschaft, Ludwig Reichert Verl., Wiesbaden 1987, (96-135), S. 97.

der Auffassung, dass Nöldekes Arbeit als „die Grundlage jeder historischen Koranforschung“⁵²⁶ gilt.

5.2.1. Analyse von Nöldekes Quellen und Hilfsmittel

5.2.1.1. Historische und exegetische Überlieferungen

„Die erste Quelle für uns ist die geschichtliche und exegetische Überlieferung“⁵²⁷, so schreibt Nöldeke. Am sichersten ist ihm die Überlieferung, die mit Ereignissen verknüpft ist, „die für die Geschichte des Islāms von großer Bedeutung sind.“⁵²⁸ Dabei handelt es sich seiner Meinung nach um eine kleine Anzahl von den sichersten Informationen, die sich vor allem auf die medinensischen Suren beziehen. Der Grund dafür liege darin, dass es keine großen geschichtlichen Geschehnisse in Mekka gegeben habe. Angesichts der Überlieferungen, die von den Historikern und Exegeten über allerlei kleine Geschehnisse angeführt und durch die einzelne Verse erklärt würden, meint Nöldeke, dass sie viel zweifelhafter seien. Aber nicht nur die von den Historikern wie auch von den Exegeten angeführten Überlieferungen sind Nöldeke zweifelhaft, sondern auch die Erklärungen dazu, die er für falsch und gegenseitig widersprüchlich hält. Man könne sich nur daher auf eine geringe Auswahl stützen.⁵²⁹

Die auf den Ort der Herabsendung kompletter Suren oder einzelner Koranverse bezogenen Überlieferungen würden sich nicht nur aus den geschichtlichen und exegetischen Werken ergeben, sondern auch aus den masorethischen Werken⁵³⁰ und den meisten Handschriften des Korans, die vor langer Zeit geschrieben worden seien.⁵³¹

Anschließend geht Nöldeke auf die Listen der chronologischen Anordnung des Korans ein, die sich in den Werken der muslimischen Koranwissenschaftler befinden. Seines Erachtens berücksichtigen diese Listen nur den Anfang der Suren. Sie beschäftigen sich nicht mit den Versen, die später hinzugefügt worden seien.⁵³² Im Folgenden werden wir die Auffassung Nöldekes zu einigen der von den Muslimen für die Chronologie des Korans aufgestellten

⁵²⁶ Neuwirth 2008, S. 34.

⁵²⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 58.

⁵²⁸ Ebd., S. 58.

⁵²⁹ Vgl. Ebd., S. 58-59.

⁵³⁰ Was Nöldeke mit den masorethischen Werken in diesem Kontext meint, ist nicht klar. Unter dem Begriff „Masora“ versteht man die Traditionen, die sich der Lesart und Schreibweise der hebräischen Bibel zuwenden. Ursprünglich waren diese Traditionen mündliche Überlieferungen, die in die Zeit der Amoräer zurückgehen. Im 8. Jh. nach Christus wurden sie gesammelt und niedergeschrieben. Vgl. P. Brock, Sebastian: *Bibelhandschriften I*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller, 1. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter 1980, Bd. 6. Bibel-Böhmen und Mähren, S. 111.

⁵³¹ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 59.

⁵³² Vgl. Ebd., S. 59.

Listen analysieren. Denn es ist von großem Wert zu wissen, wie Nöldeke mit den Listen umgeht und ob er sich auf sie stützt.

Eine der Überlieferungen über die chronologische Anordnung der koranischen Suren wird im Buch von ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Abd al-Kāfī erwähnt. Nöldeke vertritt die Ansicht, dass diese Überlieferung mit der zweiten in *Al-mabānīs* Werk und mit einer in *Al-itqāns* Werk angeführten Überlieferung übereinstimme. Nur die Suren 58 ff. seien ausgelassen.⁵³³ In dem Buch von ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Abd al-Kāfī findet sich eine Liste über die chronologische Anordnung der Suren. Diese Liste wird Ibn ‘Abbās durch ‘Abdallāh b. ‘Umar, seinen Vater, Uṭmān b. ‘Aṭā’ und dessen Vater zugeschrieben.⁵³⁴ Beim Vergleich dieser Liste mit der zweiten in *Al-mabānī* und mit einer in *Al-itqān* angeführten Liste wird jedoch offensichtlich, dass anstatt von ‘Abdallāh b. ‘Umar und seinem Vater ein anderer Überlieferer namens ‘Umar b. Hārūn genannt wird. Der Editor des Buches von ‘Umar b. Muḥammad b. ‘Abd al-Kāfī betont auch, dass ‘Umar b. Hārūn von Uṭmān b. ‘Aṭā’ überlieferte.⁵³⁵ Dieser ‘Umar b. Hārūn wird von muslimischen *ḥadīṭ*-Gelehrten unter anderem als schwach, unzuverlässig, sehr schwach oder Lügner hinsichtlich des *ḥadīṭes* bezeichnet.⁵³⁶ Der andere Überlieferer Uṭmān b. ‘Aṭā’ wird von muslimischen *ḥadīṭ*-Gelehrten ebenfalls für schwach, sehr schwach, unzuverlässig und *matrūk* (Lügner, unzuverlässig) im Hinblick auf den *ḥadīṭ* gehalten. Über ihn sagte Ibn Abī Ḥātim: „Sein *ḥadīṭ* wird geschrieben, aber als ein Argument nicht genommen.“⁵³⁷

Die zweite in *Al-mabānī* erwähnte Überlieferung würde von ‘Umar b. Hārūn nach ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ nach seinem Vater nach Ibn ‘Abbās überliefert. Bei genauerer Betrachtung dieser Überlieferung wird allerdings deutlich, dass der Autor des *Al-mabānīs* von 113 koranischen Suren spricht. Aber bei der Aufzählung der in dieser Überlieferung angeführten Suren handelt es sich bemerkenswerterweise nur um 109 Suren, und nicht um 113 Suren. Suren 61, 48, 9 und 5 sind ausgelassen.⁵³⁸

⁵³³ Vgl. Ebd., S. 59.

⁵³⁴ Vgl. Ibn ‘Abd al-Kāfī, ‘Umar b. Muḥammad: *‘Adad suwar al-Qur’ān wa-āyātihī wa-kalimātihī wa-ḥurūfihī wa-talḥīṣ makkīhī wa-madanīhī*, ediert von Ḥalīd Ḥassan Abū l-Gūd, 1. Aufl., Maktabat al-Imām al-Buḥārī li-naṣr wa-t-tauzī’, Kairo 2010, S. 174-177.

⁵³⁵ Vgl. Ebd., S. 174.

⁵³⁶ Vgl. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī: *Kitāb tahqīb at-tahqīb*, 1. Aufl., Dār al-fikr li-t-ṭibā‘a wa-n-naṣr wa-t-tauzī’, Beirut 1984, Bd. 7, S. 441-444; vgl. Ibn Abī Ḥātim, Abī Muḥammad ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Ḥātim Muḥammad b. Idrīs b. al-Munḡir at-Tamīmī al-Ḥanzalī ar-Rāzī: *Kitāb al-ḡarḥ wa-t-ta’dīl*, 1. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1952, Bd. 3, S. 140-141.

⁵³⁷ Vgl. Ibn Ḥaḡar 1984, Bd. 7, S. 126-127; vgl. Ibn Abī Ḥātim 1952, Bd. 3, S. 162.

⁵³⁸ Vgl. Jeffery, Arthur (ed.): *Muqaddimatān fī ‘ulūm al-Qur’ān wa humā Muqaddimat Kitāb Al-mabānī wa Muqaddimat Ibn ‘Aṭīya*, Maktabat al-ḥānḡī, Kairo 1954, S. 10-12. (Es muss hier gesagt werden, dass Jeffery in seiner Einleitung zu *Muqaddimat kitāb Al-mabānī und Muqaddimat Ibn ‘Aṭīya* sagt, dass der Autor des kitābs

Die von as-Suyūṭī in seinem Werk *Al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* angeführte Überlieferung wird auch durch ‘Umar b. Hārūn, ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ und seinen Vater auf Ibn ‘Abbās zurückgeführt. Nach dieser Überlieferung sind die mekkanischen Suren 85 und die medinensischen 28 an der Zahl. Das heißt, dass es sich um 113 Suren handelt. Sure 1 ist aus dieser Überlieferung ausgelassen. In der *Al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*-Edition von Markaz ad-dirāsāt al-Qur’ānīya in Saudi-Arabien wird diese Überlieferung für sehr schwach gehalten, mit der Begründung, dass ‘Umar b. Hārūn, einer der Überlieferer, von den muslimischen *ḥadīṭ*-Gelehrten als *matrūk* (Lügner, unzuverlässig) bezeichnet wird.⁵³⁹

Eine andere Überlieferung finde sich in *Al-mabānī*, nach der es ungewiss sei, ob Sure 93 mekkanisch oder medinensisch ist, so Nöldeke.⁵⁴⁰ Diese Überlieferung wird auch durch ‘Umar b. Hārūn, ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ und seinen Vater von Ibn ‘Abbās abgeleitet.⁵⁴¹ Es wurde schon oben genannt, dass ‘Umar b. Hārūn von muslimischen Gelehrten für *matrūk* erklärt wird. Hier wird der Unterschied zwischen den beiden durch ‘Aṭā’ von Ibn ‘Abbās abgeleiteten Überlieferungen ersichtlich. Während Sure 93 in der ersten Überlieferung für mekkanisch gehalten wird, handelt es sich in der zweiten Überlieferung um eine Abweichung, ob diese Sure der mekkanischen oder medinensischen Offenbarung angehört.

Eine andere Gestalt, die sich in *Ta’rīḥ al-Ḥamīs* finde, „lässt aus Versehen Sur. 68 und 73 aus, stellt Sur. 50 und 90 vor Sur. 95, 61 vor 62 und 9 vor 5“⁵⁴², so schreibt Nöldeke. Bei der Überprüfung der in *Ta’rīḥ al-Ḥamīs* gegebenen Gestalt wird ersichtlich, dass sie auf al-Ḥusain b. Wāqid zurückgeht. In ihr werden aber die beiden Suren 68 und 73 nicht aus Versehen ausgelassen. Die beiden Suren 50 und 90 werden auch nicht vor Sure 95 gestellt. Sure 61 wird jedoch vor Sure 62 gestellt. Was aber die Sure 9 angeht, die vor Sure 5 gestellt wird, wie Nöldeke bereits schreibt, fällt auf, dass Nöldeke den restlichen Teil dieser Überlieferung nicht erwähnte. In ihr wird angeführt, dass einige Gelehrte die Sure 5 vor Sure 9 stellten. Denn der Prophet habe die Sure 5 *al-Mā’ida* in der Predigt der letzten Pilgerfahrt gelesen und gesagt: „O ihr Menschen! Die letzte offenbarte Sure des Korans ist *al-Mā’ida*

Al-mabānī unbekannt ist. Aber die Sprache und die Überliefererkette des Buches weisen seiner Meinung nach darauf hin, dass der Autor Marokkaner sei.)

⁵³⁹ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 54. Das Wort *matrūk* ist eine Bezeichnung für eine der Stufen des *Ḡarḥ*, bei der es sich um einen Überlieferer handelt, dessen *ḥadīṭe* nicht aufgeschrieben werden dürfen. Dem als *matrūk* bezeichneten Überlieferer vertraut man nicht, weil er der Lüge oder der Erfindung (*wad’*) verdächtigt wird. Vgl. as-Suyūṭī, Ḡalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān: *Tadrīb ar-rāwī fī šarḥ taqrīb an-Nawāwī*, ediert von Abū Qutaiba Naṣr al-Fāryābī, Dār ṭība, o. O., o. J., Bd. 1, S. 404, 409.

⁵⁴⁰ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 60.

⁵⁴¹ Vgl. *Muqaddimatān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, S. 12-13.

⁵⁴² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 60.

(Sure des Tisches (Sure 5). Ihr sollt daran festhalten, was in ihr als erlaubt oder verboten ist.“⁵⁴³

Die im *Al-itqān* angeführte Liste der chronologischen Anordnung des Korans, die „durch alḥusain Ibn Wāqidī und andere auf ‘Ikrima und Alḥasan Ibn Abī’lḥasan zurückgeführt wird, läßt einige Sūren aus, stellt Sur. 44 nach 40, 3 nach 2 und macht 83 zur ersten medīnischen,⁵⁴⁴ so Nöldeke. In dieser Liste fallen die Suren 1, 7 und 19 aus, wird Sure 44 nach Sure 40, Sure 3 nach Sure 2 gestellt und Sure 83 zur ersten medinensischen Sure gemacht⁵⁴⁵, genau wie Nöldeke schreibt.

Über die vierte Aufzählung in *Al-mabānī*, die durch Sa‘īd b. al-Musaiyab auf ‘Alī und den Propheten Muḥammad selbst zurückgeführt wird, „erklärt Sur. 1 für die älteste, macht Sur. 53 zur letzten medīnischen (sic), stellt 84 hinter 83 und läßt 111 und 61 aus.“⁵⁴⁶ Nach seiner Darstellung dieser Aufzählung sagt der Autor des *Al-mabānīs*, in vielen Überlieferungen werde ersichtlich, dass die Sure 96 die erste koranische Offenbarung sei. In anderen Überlieferungen werde die Sure 74 für die älteste Offenbarung erklärt. Die Suren 113 und 114 gehörten nach dieser Aufzählung der mekkanischen Offenbarung an, obwohl es bekannt sei, dass sie in Medina herabgesandt worden sei, als der Prophet von Labīd b. al-A‘ṣam verzaubert worden sei. Die Sure 53 werde nach dieser Tradition als die letzte Offenbarung des Korans angesehen. Bekannt sei aber, dass diese Sure zu den ersten offenbarten Suren gehörte und viele Hinweise auf ihre mekkanische Entstehung wie z. B. die Rede von der Himmelsreise beinhalte. Darüber hinaus halte diese vierte Aufzählung in *Al-mabānī* die Sure 100 für mekkanisch, obwohl es bekannt sei, dass sie auf einem Feldzug herabgesandt worden sei.⁵⁴⁷

Die erste Liste der chronologischen Anordnung des Korans in *Al-mabānīs* Werk, die Ibn ‘Abbās durch al-Kalbī und Abū Ṣāliḥ zugeschrieben wird, stelle, so Nöldeke, Sure 93 vor Sure 73, 55 nach 94, 109 nach 105, 22 vor 91, 63 vor 24, zähle die Sure 13 zur ersten Sure der medinensischen Suren und die Suren 56, 100, 113 und 114 zu den allerletzten medinensischen Suren.⁵⁴⁸ Bei genauerer Untersuchung dieser Liste in *Al-mabānī* wird deutlich, dass nach die Sure 94 die Sure 103 gestellt wird, nicht die Sure 55. Außerdem wird die Sure 13 nicht zur

⁵⁴³ Vgl. ad-Diyār Bakrī, Ḥusain b. Muḥammad b. al-Ḥassan: *Ta’rīḥ al-ḥamis fī aḥwāl anfas an-naḥīs*, Mu’assasat Ṣa’bān li-n-naṣr wa-t-tauzī’, Beirut, o. J., S. 10-11.

⁵⁴⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 60.

⁵⁴⁵ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 50-53.

⁵⁴⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 60.

⁵⁴⁷ Vgl. *Muqaddimatān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, S. 16.

⁵⁴⁸ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 60.

ersten Sure der medinensischen Offenbarungen gemacht. Die erste Sure der medinensischen Offenbarungen ist die Sure 83. Sure 13 gehört nach dieser Liste zu den mekkanischen.⁵⁴⁹

Eine Liste in al-Ya‘qūbī wird auch von Nöldeke erörtert. Seiner Meinung nach werden in ihr die Gewährsmänner genannt, die in der ersten Liste *Al-mabānīs* vorhanden seien. Danach spricht Nöldeke davon, dass diese Liste mit der ersten in *Al-mabānī* erwähnten Liste nur hinsichtlich der beiden ersten Stellen und der letzten übereinstimme.⁵⁵⁰ Die Liste, die sich in *Ta‘rīḥ al-Ya‘qūbī* findet und in deren *isnād* (Überliefererkette) auch al-Kalbī, Abū Ṣāliḥ und Ibn ‘Abbās angeführt sind, entspricht schon nicht der ersten in *Al-mabānī* angeführten Liste. Während Sure 1 in *Al-mabānī* fehlt, wird sie nach Sure 74 in al-Ya‘qūbī gestellt. In al-Ya‘qūbīs Liste werden die Suren 109, 112 und 99 ausgelassen. Außerdem gehen die beiden Überlieferungen hinsichtlich der Zahl der mekkanischen und medinensischen Suren auseinander. In al-Ya‘qūbīs Werk betragen die mekkanischen Suren 79, in *Al-mabānī* 83. In al-Ya‘qūbīs Werk wird von 32 medinensischen Suren geredet. In *Al-mabānī* gehören 30 Suren der medinensischen Offenbarung an.⁵⁵¹

Schließlich werden zwei andere Listen von Nöldeke zur Sprache gebracht. Die erste erwähnt Ibn an-Nadīm in seinem Werk *Al-fihrist*⁵⁵². Sie werde von al-Wāqidī nach Ma‘mar b. Rāšid nach al-Zuhrī nach Muḥammad b. Nu‘mān b. Bašīr überliefert. Die zweite werde im *Al-itqān* erwähnt und Gābir b. Zaid und ‘Alī zugeschrieben, so Nöldeke.⁵⁵³ Bei der Überprüfung dieser im *Al-itqān* befindlichen Liste wird deutlich, dass sie nur Gābir b. Zaid zugeschrieben wird. Der Name ‘Alī wird nicht genannt. As-Suyūfī selbst hält diese Gābir b. Zaid zugeschriebene Liste für eine fremde Ordnung. Seines Erachtens muss sie überprüft werden. Gābir b. Zaid war einer der Gelehrten, die zu den Nachfolgern der Prophetengefährten (*tābi‘ūn*) zählten.⁵⁵⁴

Nach seiner Darstellung verschiedener Formen der Überlieferungen, die der chronologischen Anordnung der Suren des Korans gewidmet sind, vertritt Nöldeke den Standpunkt, dass man dadurch zu keinem brauchbaren Ergebnis komme. Der Grund dafür bestehe seines Erachtens im Folgenden: „Denn in ihnen allen werden Suren, welche sich durch verschiedene sichere

⁵⁴⁹ Vgl. *Muqaddimatān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, S. 8-10.

⁵⁵⁰ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qurāns*, Bd. 1, S. 60.

⁵⁵¹ Vgl. Ibn Wāqidī (al-Ya‘qūbī), Aḥmad b. Abī Ya‘qūb b. Ġa‘far b. Waḥb: *Ta‘rīḥ al-Ya‘qūbī*, Leiden 1883, Bd. 2, S. 32-33 und 43 und vgl. *Muqaddimatān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, S. 8-10.

⁵⁵² Vgl. Ibn an-Nadīm, Abū l-Farġ Muḥammad b. Iṣḥāq b. Muḥammad al-Warrāq: *Al-fihrist*, ediert von Ibrāhīm Ramaḍān, 2. Aufl., Dār al-ma‘rifā, Beirut 1997, S. 42.

⁵⁵³ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qurāns*, Bd. 1, S. 61-62.

⁵⁵⁴ Vgl. as-Suyūfī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 169.

Zeichen als sehr alt zu erkennen geben, hinter viel spätere gestellt, ja unzweifelhaft mekkanische zu medīnischen gemacht.“⁵⁵⁵

Auch wenn diese Tradition sehr alt sei und auf Ibn ‘Abbās zurückginge, sieht Nöldeke in ihr „nur einen rohen Versuch.“⁵⁵⁶ Kaum denkbar sei „eine genaue Überlieferung der Folge der älteren, überhaupt der mekkanischen, Sūren.“⁵⁵⁷ Es ist damit bemerkenswert, dass Nöldeke, der alle von den muslimischen Gelehrten aufgestellten Reihen der Chronologie des Korans für einen unvollkommenen Versuch hält, einen neuen Versuch unternehmen will.

5.2.1.2. Inhalte und Sprache des Korans

Nöldeke will sich nicht „allein oder doch fast allein auf das von den älteren Lehrern Überlieferte“⁵⁵⁸ stützen, weil sie selten ein festes, noch seltener ein richtiges Ergebnis lieferten. Deshalb sucht er ein anderes Kriterium. Für ihn gibt es ein zuverlässigeres Kriterium, das ihm die Verwendung der Tradition fruchtbar macht. Dieses Kriterium besteht in der sorgfältigen Überprüfung des Sinnes und der Sprache des Korans selbst. Nöldeke zufolge sind z. B. die Abschnitte mit feuriger Sprache und begeisterten Gedanken älter als „die ruhig und breit gehaltenen“⁵⁵⁹. Muḥammad, den Nöldeke für den Autor des Korans hält, gestalte den Übergang von der ersten Art zur zweiten nicht abrupt, sondern fließend. In den beiden Arten scheinen dabei einzelne Abstufungen zu existieren. Ein wichtiges Element dieser von Nöldeke angewendeten Quelle sei die Länge der Verse, die seines Erachtens von der Art und Weise der Rede abhängen. „Denn die bewegte, rhythmische, dem echten Sag‘ näher stehende, Rede der älteren Zeit hat weit mehr Ruhepunkte nötig, als die nach und nach zur reinen Prosa werdende der späteren.“⁵⁶⁰

Die Wiederholung im Koran werde als ein wichtiges Mittel betrachtet, durch das die Originalstelle von der nachgeahmten unterschieden werden könne. Da Nöldeke davon ausgeht, dass der Korantext keine göttliche Offenbarung ausdrücke, sondern ein dem Propheten Muḥammad zugeschriebener Text sei, sei die Wiederholung im Koran bei ihm mit

⁵⁵⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 62.

⁵⁵⁶ Ebd., S. 62.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 62.

⁵⁵⁸ Ebd., S. 63. Gemeint sind damit natürlich die historischen und exegetischen Überlieferungen, d. h. die erste Quelle für Nöldekes Untersuchung der einzelnen Teile des Korans.

⁵⁵⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 63.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 63.

Muḥammad selbst verbunden. Dazu schreibt er: „Da sich nämlich Muhammed oft deutlich selbst wiederholt.“⁵⁶¹

Es muss hier außerdem darauf geachtet werden, dass Nöldeke, der vorher von der Annahme ausgeht, dass Muḥammad von den feurigen Gedanken zu den „ruhig und breit gehaltenen“ nicht sprunghaft übergeht, sich selbst am Ende des Abschnittes widerspricht. Dort schreibt er: „Eine durchgehende Eigentümlichkeit des qorānischen Stiles“ ist es, „daß sich die Gedanken nur selten ruhig entwickeln, sondern gerne hin und her springen.“⁵⁶² Ein anderes Kennzeichen des koranischen Stils ist laut Nöldeke die fehlende Verbindung zwischen den koranischen Stellen.⁵⁶³

Was aber die von den muslimischen Koranwissenschaftlern für die Unterscheidung der mekkanischen Offenbarungen von den medinensischen unternommenen Versuche betrifft, die die Beobachtung des Sprachgebrauches als ein Kriterium entwickelt hatten, so lehnt Nöldeke diese ab. Es bleibt für ihn unsicher. Aus diesen Versuchen könnte für seine Zwecke nichts nutzbar gemacht werden.⁵⁶⁴

Abschließend sucht Nöldeke andere Hilfsmittel für seine Untersuchung der chronologischen Anordnung der koranischen Suren. Sowohl der Koran selbst wie auch die Tradition könnten seines Erachtens viele sichere Angaben über die Entstehung der einzelnen Teile des Korans bieten; „aber freilich haben diese Erkenntnisse noch sehr bedenkliche Lücken; manches bleibt ganz ungewiß, manches wenigstens zweifelhaft.“⁵⁶⁵

Es ist hier anzumerken, dass sowohl die von den Muslimen aufgestellten Listen der Chronologie des Korans als auch die Beobachtungen der Muslime zur Sprache des Korans von Nöldeke zurückgewiesen wurden. Während die Überlieferungen ihm als unvollkommene Bemühung gelten, handelt es sich bei der Untersuchung der Muslime für die Sprache und den Inhalt des Korans um einen unsicheren Ausgangspunkt.

⁵⁶¹ Ebd., S. 63.

⁵⁶² Ebd., S. 64.

⁵⁶³ Vgl. Ebd., S. 64.

⁵⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 64-65.

⁵⁶⁵ Ebd., S. 65.

5.2.2. Nöldekes Periodisierung der Suren „Mekkanisch“ und „Medinensisch“

Die Offenbarungen des Korans werden sowohl von den muslimischen Gelehrten als auch von Nöldeke in zwei Kategorien eingeteilt, die mekkanische und die medinensische. Diese Einteilung wird aber Nöldeke zufolge damit begründet, dass die Auswanderung von Mekka nach Medina eine Auswirkung auf die prophetische Wirksamkeit Muḥammads gehabt hätte, der eine neue Wendung gegeben worden sei. Außerdem vertritt Nöldeke die Ansicht, dass die Muslime diese neue Wendung seit den ältesten Zeiten beobachteten und er daher diese Einteilung in mekkanisch und medinensisch beibehielt. Er geht deshalb von der Meinung der meisten Muslime aus, dass alle koranischen Stellen, die vor der *hiğra* offenbart worden seien, mekkanisch seien, dagegen alle koranischen Stellen nach der *hiğra* medinensisch.⁵⁶⁶

Es ist hier zu beachten, dass Nöldeke von der neuen prophetischen Wirksamkeit nach der *hiğra* als einer Grundlage für die Klassifizierung der koranischen Offenbarungen in mekkanisch und medinensisch ausgeht. Das heißt, dass die Auswanderung, welche der prophetischen Wirksamkeit eine neue Wendung gegeben hätte, ihre Auswirkungen auf den Koran selbst gehabt hätte.

Die muslimischen Koranwissenschaftler teilten indes die koranischen Offenbarungen in mekkanisch und medinensisch ein. Die Einteilung stützt sich vor allem auf die beiden wichtigen Perioden der islamischen Geschichte, die mekkanische und die medinensische. Es wurde schon im dritten Kapitel erwähnt, dass die muslimischen Koranwissenschaftler drei unterschiedliche Meinungen über die mekkanischen und medinensischen Offenbarungen des Korans haben. In keiner der drei Meinungen ist von einer neuen prophetischen Wirksamkeit nach der Auswanderung die Rede.

Einige muslimische Gelehrte, die sich mit der Einstellung der Orientalisten gegenüber dem Koran und seiner Auslegung befassen, sehen in den von den Orientalisten unternommenen Versuchen für das Aufteilen der koranischen Offenbarungen in mekkanisch und medinensisch keinen wissenschaftlichen Zweck. Entsprechend äußert sich zum Beispiel ‘Umar Riḍwān. Seiner Meinung nach hätten sich die Orientalisten mit der Aufteilung des Korans zum Ziel gesetzt, nur um zu betonen, dass der Koran von dem Umfeld, in dem er entstanden ist, beeinflusst und daher abhängig sei. Während der Koran nach der Auffassung der Orientalisten in Mekka über einen poetischen Stil verfüge, der der sprachlichen Ausdrucksweise des mekkanischen Volkes und dessen geringer Erkenntnis entspreche, sei er in Medina von den Schriftbesitzern abhängig und beeinflusst, die über eine höhere geistige Bildung als die

⁵⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 65.

anderen verfügt hätten.⁵⁶⁷ Muḥammad Abū Līla behandelt ebenfalls die Neigung der Orientalisten zur Zweiteilung der koranischen Offenbarungen. Seines Erachtens liegt kein Problem darin, dass die westlichen Forscher eine ausführliche beziehungsweise geschichtliche Liste für die Suren des Korans aufstellten. Das Problem bestehe seiner Meinung nach darin, dass die Orientalisten durch ihre in der historischen Koranforschung unternommenen Versuche direkt oder indirekt darauf verweisen wollten, dass der Koran von den geschichtlichen Ereignissen abhängig gewesen sei. Der Koran habe ihrer Auffassung nach sowohl das arabische Leben wie auch die Persönlichkeit des Propheten Muḥammad reflektiert, der für sie als Autor des Korans gelte.⁵⁶⁸ Die Entstehung des Korans wird nach der Rezeption der Orientalisten historisch verortet. Die Abhängigkeit Muḥammads von seiner Umgebung wird hier ins Zentrum gerückt.

⁵⁶⁷ Vgl. Riḍwān, 'Umar b. Ibrāhīm: *Ārā' al-mustašriqīn ḥaul al-Qur'ān al-karīm wa-tafsīruh*, dirāsa wa-naqd, Ṭība li-n-našr wa-t-tauzī', Riad 1992, Bd. 2, S. 578.

⁵⁶⁸ Vgl. Abū Līla, Muḥammad Muḥammad: *Al-Qur'ān al-karīm min al-manzūr al-istišrāqī*, dirāsa naqdīya taḥlīlīya, 1. Aufl., Dār an-našr li-l-ġāmi'āt, Kairo 2002, S. 249.

6. Analyse von Nöldekes Behandlung der mekkanischen Suren (610-622)

6.1. Nöldekes generelles Verständnis der mekkanischen Suren

„Bei der Untersuchung der mekkanischen Suren bietet die geschichtliche Tradition nur wenige sichere Hilfsmittel“⁵⁶⁹ so stellt es Nöldeke am Anfang seiner Untersuchung zu den mekkanischen Suren dar. Er begründet seine Meinung damit, dass die in Mekka geschehenen Ereignisse nicht sicher zu datieren sind. Deshalb hält er für fast unmöglich, „eine auch nur ungefähre Zeitbestimmung“⁵⁷⁰ für die mekkanischen Suren anzugeben. Die wenigen chronologischen Hinweise, von denen Nöldeke zufolge kein einziger sicher zu sein scheint, sind folgende:

- 1) Sure 53 thematisiere die Flucht der Muslime nach Abessinien, die sich im fünften Jahr nach der Berufung zugetragen haben soll;
- 2) Sure 20 sei nach einer Erzählung vor dem Übertritt ‘Umars zum Islam herabgesandt worden, der im sechsten Jahr vor der Auswanderung nach Medina stattgefunden haben soll;
- 3) Sure 30, 1ff. gehe auf den Krieg zwischen den Persern und Byzantinern zurück, der sich wahrscheinlich auf die Ereignisse des siebten und achten Jahres nach der Berufung beziehe.⁵⁷¹

Nöldeke stützt sich bei der Einteilung der mekkanischen Suren auf diese Rechnung, obwohl er sie als nicht gesichert ansieht. Er stellt dar, dass sich die erste mekkanische Periode vom ersten bis zum vierten Jahr der Berufung Muḥammads erstreckt haben soll. Die Suren der zweiten mekkanischen Periode entstanden seiner Ansicht nach in den Jahren fünf und sechs. Auf den Zeitraum des siebten bis zum dreizehnten Jahres der Berufung gingen die Suren der dritten Periode zurück.⁵⁷²

Nöldeke weist in einer Fußnote darauf hin, dass diese drei Klassen zuerst von Gustav Weil in seinem Buch *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* 1844 aufgestellt worden seien. Nöldeke sieht „in dieser Entdeckung das Hauptverdienst des kleinen Buches.“⁵⁷³ Auf die Einteilung von Weil sollte im Ganzen nicht verzichtet werden, wenn auch im Einzelnen Abweichungen nötig seien.⁵⁷⁴

⁵⁶⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 66.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 70.

⁵⁷¹ Vgl. Ebd., S. 70.

⁵⁷² Vgl. Ebd., S. 70.

⁵⁷³ Ebd., S. 72

⁵⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 72. Hinsichtlich der Anzahl der Suren in jeder mekkanischen Periode unterscheidet sich Nöldekes Chronologie von der von Weil. 48 Suren schreibt Nöldeke der ersten mekkanischen Periode zu, während die Anzahl bei Weil 45 beträgt. Die zweite mekkanische Periode umfasst nach Nöldeke 21, bei Weil 20. Die dritte mekkanische Periode beinhaltet bei Nöldeke 21 Suren und bei Weil 26. Auch bei der

Danach spricht Nöldeke davon, dass er bei den Suren der mekkanischen Perioden die ganz unsichere chronologische Anordnung außer Acht lasse und lediglich auf „die innere Entwicklung“⁵⁷⁵ fokussiere.

Wie bereits gesagt wurde, geht Nöldeke in seiner Untersuchung der chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans von der Annahme aus, dass der Koran ein dem Propheten Muḥammad zugeschriebener Text ist. Deshalb spricht er in seiner Darstellung nicht vom einzigen großen Zweck Gottes in den mekkanischen Suren, sondern vom Zweck Muḥammads, der in der Bekehrung der Menschen zum einen wahren Gott, zum Glauben an die Auferstehung der Menschen nach dem Tode und die Vergeltung im Jenseits bestehe. Laut Nöldeke habe Muḥammad keine logische Beweisführung angewendet, um die Vernunft der Hörer zu überzeugen, sondern habe mit Fantasie und Rhetorik auf die Gemüter einwirken wollen.⁵⁷⁶

Bei seiner Untersuchung der mekkanischen Suren stellt er die Einstellung Muḥammads gegenüber den Heiden, Juden und Christen vor:

„Dabei greift der Prophet seine heidnischen Gegner oft geradezu persönlich an und droht ihnen mit der ewigen Strafe. Dagegen bekämpft er, während er nur unter Heiden lebt, selten die ihm viel näherstehenden Juden und fast nie die Christen.“⁵⁷⁷

Da Nöldeke nach dem oben genannten Zitat den Standpunkt vertritt, dass Muḥammad in Mekka fast nie die Christen bekämpft, schreibt er in einer Fußnote, dass nicht alle Stellen, in denen Muḥammad Gott die Nachkommenschaft abspricht, für eine Polemik gegen die Lehre von Christus als Gottes Sohn gehalten werden dürfen. „Die heidnischen Araber nannten ihre Göttinnen al-Lāt, Manāt und al-‘Uzza „Töchter Allāh’s“.“⁵⁷⁸

Weil die geschichtliche Tradition Nöldeke zufolge nur wenig sicher ist, sucht er ein anderes Kriterium, das mehr Sicherheit verspricht. Nöldeke berücksichtigt deshalb den Stil, an dessen Abweichungen verschiedene Gruppen von Suren erkennbar würden. Zuerst unterscheidet er

medinensischen Periode unterscheiden sich die beiden Chronologien des Korans voneinander. Die Anzahl der medinensischen Suren ist bei Nöldeke 24, bei Weil 23. (Vgl. Badawī, *Difā‘ an al-Qur‘ān*, S. 120.) Der Unterschied betrifft nicht nur die Anzahl der Suren, sondern auch die chronologische Anordnung in jeder Periode. Was z. B. die chronologische Anordnung der Suren der ersten mekkanischen Periode angeht, ist auffällig, dass Sure 73 den Platz 23 in der Reihe bei Nöldeke hat, aber den Platz 3 in der Reihe bei Weil. Bei Nöldeke wird Sure 106 nach Sure 111 gestellt, bei Weil ist umgekehrt. Sure 53 ist die 28. Sure in Nöldekes Chronologie. Weil macht aber Sure 53 zur sechsten Sure der ersten mekkanischen Periode. Die letzte Sure der ersten mekkanischen Periode bei Nöldeke ist Sure 1, bei Weil Sure 99. Die Suren 51, 55, und 1, die zu den Suren der ersten mekkanischen Periode bei Nöldeke zählen, gehören der zweiten mekkanischen Periode bei Weil an.

⁵⁷⁵ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 70.

⁵⁷⁶ Vgl. Ebd., S. 70-71.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 71.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 71.

zwei wesentliche Gruppen. Die eine bestehe „aus den älteren, leidenschaftlicher bewegten“⁵⁷⁹ Suren, die andere beziehe sich auf die späteren Suren, die den medinensischen Suren stilistisch näher stünden. Zwischen diesen beiden Gruppen gebe es jene Gruppe, die sich im Übergang von der ersten zur dritten befinde.⁵⁸⁰ Aufgrund seiner Einteilung umfassen die mekkanischen Suren drei Perioden.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Ebd., S. 72.

⁵⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 72.

⁵⁸¹ Laut Sinai wurden Nöldekes mittel- und spätmekkanische Suren zu einer einzigen Surenklasse zusammengefasst, weil sich die Unterscheidung zwischen den mittel- und spätmekkanischen Texten formal häufig nur auf die Länge der Verse beschränke. Ansonsten hätten die Texte „einen ähnlichen Aufbau, ähnliche Einleitungen und ein vergleichbares Profil an biblischen Stoffen.“ Sinai, Nicolai: *Fortschreibung und Auslegung, Studien zur frühen Koraninterpretation*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, S. 70.

6.2. Nöldekes Auffassungen zu Suren der „ersten“ mekkanischen Periode

Laut Nöldeke können die Suren der ersten mekkanischen Periode mit einiger Sicherheit an ihrem Stil erkannt werden. „Die Gewalt der Begeisterung, die den Propheten in den ersten Jahren bewegte, die ihn gottgesandte Engel im Gesicht schauen ließ, mußte sich auch im Qorān ausdrücken.“⁵⁸² Die Suren dieses Zeitabschnittes zeichnen sich nach Nöldeke durch großartige, erhabene, und von „voll kühnen Bildern“ geprägte Rede und durch den rhetorischen Schwung mit ganzer poetischer Färbung aus. Ein wichtiges Merkmal der Suren der ersten mekkanischen Periode seien die kurzen Verse, in denen sich „die leidenschaftliche Bewegung“⁵⁸³ und die rhythmische bewegte Rede widerspiegeln würden. In diesen Suren zeigten sich „die Gefühle und Ahnungen des Propheten“⁵⁸⁴ stellenweise „in einer gewissen Dunkelheit des Sinnes, der überhaupt mehr angedeutet, als ausgeführt wird“.⁵⁸⁵

Eine in dieser Periode sehr häufig verbreitete Erscheinung sei die Schwurformel. 30 solcher Schwüre fänden sich in diesen Suren, in den medinensischen hingegen lediglich eine einzige. Diese Schwüre, die Muḥammad am Anfang der Suren verwendet habe, hätten den Wahrheitsgehalt seiner Rede bekräftigen sollen. Genau wie Muḥammad den *sağ*‘ von den heidnischen Kuhnān (Wahrsager) aufgenommen habe, habe er auch diesen Brauch von ihnen übernommen.⁵⁸⁶

Danach spricht Nöldeke vom Umfang der Suren dieser ersten Periode. Die meisten Suren der ersten mekkanischen Periode seien von geringem Umfang. „Von 48 Suren haben 23 weniger als 20 und 14 weniger als 50 Verse – da die hohe Bewegung der Seele, welche sie hervorrief, nicht lange anhalten konnte.“⁵⁸⁷

Die Gewalt der Begeisterung bewegte nach Nöldeke den Propheten dazu, die von Leidenschaft durchzogenen Verse zu formulieren, wobei sich die Gefühle und Ahnungen des Propheten auf den dunklen Sinn der Suren und Verse dieser Periode auswirkten.

Es lässt sich folgern, dass Nöldeke den Koran nicht nur anhand seiner Umwelt und den Bedingungen seiner Entstehung zu kontextualisieren versucht, sondern auch anhand des Propheten Muḥammad selbst. Diesem Ansatz folgend erklärt sich auch, warum sich der Stil des Korans ändert und die Suren der ersten Periode der mekkanischen Zeit stilistisch von denen der anderen Perioden abweichen.

⁵⁸² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 74.

⁵⁸³ Ebd., S. 74.

⁵⁸⁴ Ebd., S. 75.

⁵⁸⁵ Ebd., S. 75.

⁵⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 75.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 76.

6.2.1. Analyse zu formalen Charakteristika der Suren

6.2.1.1. Die Kürze der Verse und der Suren

Die Suren der ersten mekkanischen Periode sind Nöldeke zufolge kurz. Insgesamt sind es 48 Suren, die er zu dieser Periode zählt. Dreiundzwanzig Suren beinhalten weniger als 20 Verse. Vierzehn Suren haben weniger als 50 Verse. Das heißt, dass die elf restlichen Suren dieser Periode mehr als 50 Verse haben. Wie zuvor erwähnt, erklärt Nöldeke die Kürze der Verse damit, dass die hohe Bewegung der Seele, die die Verse erzeugte, nicht länger an sich halten konnte. Es ist bemerkenswert, dass Nöldeke die Beweggründe hoher Emotionalität nicht erwähnt. Nimmt man an, dass der Grund hoher Emotionalität darin besteht, dass die Mekkaner Muḥammad nicht als einen Propheten anerkannten, dann sollte diese hohe Emotionalität nach vier Jahren seiner Berufung nicht verschwunden sein. Denn, wie bereits erwähnt, umfasst die erste Periode der mekkanischen Suren nach Nöldeke den Zeitraum vom ersten bis zum vierten Jahr seiner prophetischen Sendung.

Für die Klassifizierung von Suren als „kurz“ hat Nöldeke zwei Maßstäbe. Der eine Maßstab bezieht sich auf Suren, die aus weniger als 20 Versen bestehen. Bei dem zweiten thematisiert er die Suren unter 50 Versen.

Es stellt sich die Frage, worauf Nöldeke sich bei dieser Beurteilung stützt und ob es sich bei der Beschreibung als „kurz“ um einen objektiven Maßstab handelt. Diese Einteilung von Nöldeke muss daher kritisch betrachtet werden. So stellt ad-Daḳīqī die folgenden Fragen: Warum teilt Nöldeke die Suren der ersten Periode in zwei Klassen? Warum hält er die Suren, die weniger als 50 Verse haben, für kurz, und die Suren, die mehr als 50 Verse haben, für lang? Darüber hinaus ist ad-Daḳīqī der Auffassung, dass die Zahl der Suren, die weniger als 20 Verse haben, nicht 23 sei, sondern 26. Der Grund dafür sei die unterschiedliche Zahl der Verse in der Flüglischen Koran Ausgabe, auf der Nöldekes Untersuchung basiert, und jener in anderen Koran Ausgaben.⁵⁸⁸

Ebenso wie Nöldeke beschäftigen sich auch muslimische Koranwissenschaftler mit der Thematik des Umfangs der koranischen Verse. Einige von ihnen betrachten die kurzen Verse und Suren des Korans als eine charakteristische Erscheinung aller mekkanischen Suren. In seinem Buch *Al-madḥal li-dirāsāt al-Qurʾān al-karīm* vertritt Abū Šuhba die Position, dass der Grund für den kurzen Umfang der Verse und Suren der mekkanischen Offenbarungen darauf zurückgehe, dass die Mekkaner sich auf dem Gebiet der Beredsamkeit und

⁵⁸⁸ Vgl. ad-Daḳīqī 2002, S. 182-184.

Sprachgewandtheit auszeichneten. Sie zeichneten sich dadurch aus, dass sie über schöne Rede, Dichtung und scharfsinnigen Intellekt verfügten. Aus diesem Grund passten die kurzen, sprachlich präzisen Ausdrücke und Abschnitte zu ihnen.⁵⁸⁹ Die Worte Abū Šuhbas scheinen darauf zu deuten, dass der Koran die Situation der Adressaten berücksichtigte. Kurz seien die meisten Verse und Suren der mekkanischen Offenbarungen demzufolge deshalb, weil die Mekkaner keinen Bedarf an ausführlichen Darstellungen gehabt hätten, um den Sinn zu verstehen.

‘Adnān Muḥammad Zarzūr vertritt eine andere Ansicht. Nach ihm wird der angewendete Stil nach dem jeweils dargelegten Thema bestimmt. Beispielsweise könnten in einem Vers Wörter verwendet werden, die in einem anderen Vers thematisch unpassend wären.⁵⁹⁰ Folglich wird bei der Bestimmung des Stils nicht die Hörerschaft berücksichtigt, sondern der Inhalt der Offenbarung.

Die Einteilung der koranischen Offenbarungen in mekkanisch und medinensisch, basierend auf den Umfang der Suren und Verse, wird von anderen muslimischen Gelehrten zurückgewiesen. Abū l-Wafā ‘Abd al-Āḥar ist der Auffassung, dass auf der Grundlage der Kürze oder Länge sowohl der Suren als auch der Verse nicht zwischen den mekkanischen und medinensischen Offenbarungen unterschieden werden könne. Denn die mekkanischen Offenbarungen bestünden aus kurzen Versen, kurzen Suren, langen Versen und langen Suren. Dasselbe finde sich auch in den medinensischen Offenbarungen, lange und kurze. Einzelne Suren, seien es mekkanische oder medinensische, beinhalteten sowohl kurze wie auch lange Verse.⁵⁹¹ Entsprechend dieser Rezeption von ‘Abd al-Āḥar kann der Umfang der Verse und Suren nicht als charakteristisch für eine bestimmte Epoche betrachtet werden.

Aufgrund oben genannten Darstellungen wird deutlich, dass sich die Kürze der meisten Verse und Suren der ersten mekkanischen Periode nicht mit dem Hinweis auf die hohe Bewegung der Seele rechtfertigen lässt, wie Nöldeke schreibt. Zudem werden die Beweggründe hoher Emotionalität für unbegründet gehalten. Nach muslimischen Gelehrten ist der kurze Umfang eine charakteristische Erscheinung für die mekkanischen Offenbarungen. Der Grund dafür geht ihnen zufolge auf die Berücksichtigung der Adressaten zurück. Anderen Gelehrten zufolge ist der kurze Umfang der Offenbarung mit dem Inhalt verbunden.

⁵⁸⁹ Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 230.; vgl dazu auch az-Zurqānī 1995, Bd.1, S. 179.

⁵⁹⁰ Vgl. Zarzūr, ‘Adnān Muḥammad: *‘Ulūm al-Qur’ān, madḥal ilā tafsīr al-Qur’ān wa-bayān i’ğāzuh*, 1. Aufl., al-Maktab al-islāmī, Beirut 1981, S. 144.

⁵⁹¹ Vgl. ‘Abd al-Āḥar, Abū l-Wafā: *Al-muḥtār min ‘ulūm al-Qur’ān, al-ğuz’ al-auwal, min at-tanzīl ilā at-tadwīn wat-tartīl*, al-Maktab al-miṣrī al-ḥadīṭ, Kairo 1993, S. 203-204.

6.2.1.2. Der Schwur⁵⁹²

Wie oben bereits erwähnt, ist der Schwur, der 30 Mal vorkommt, nach Nöldeke eine charakteristische Erscheinung der Suren der ersten mekkanischen Periode. In den medinensischen Offenbarungen wird nur einmal ein Schwur geleistet. Laut Nöldeke verwendete Muḥammad den Schwur, um die Wahrheit seiner Rede zu bekräftigen. Hinsichtlich der Quelle, aus der Muḥammad seine Schwüre aufgenommen habe, vertritt Nöldeke die Auffassung, dass sie wie der *sağ*‘ auf die heidnischen Kuhhān zurückzuführen seien.⁵⁹³

Muḥammad ist nach Nöldekes Ansicht von seiner Umwelt beeinflusst gewesen, so dass sich die koranischen Schwüre als Anlehnungen an die Sprüche der vorislamischen Wahrsager verstehen. Nöldeke begründet seine Hypothese damit, dass die heidnisch-arabischen Wahrsager ihre Aussagen durch feierliche Schwüre einzuleiten pflegten und dabei „die verschiedensten Naturobjekte, wie Landschaften und Wegemale, Tiere und Vögel, Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde“⁵⁹⁴ als Zeugen anriefen.

Mit Nöldeke teilen Paret und Nagel den Standpunkt, dass Muḥammad bei den Wesenheiten bzw. Gestalten schwört, um die Echtheit seiner Aussage zu beteuern.⁵⁹⁵ Nach Paret stimmen die Stellen, an denen bei der Nacht, bei Tageszeiten und überhaupt bei kosmischen Erscheinungen geschworen wird, mit dem Formenschatz der Wahrsager überein. Muḥammad hat nach Paret die Stilmittel gebraucht, die unter den altarabischen Wahrsagern verbreitet waren.⁵⁹⁶ Der von den Ungläubigen gegen den Propheten gerichtete Vorwurf, Muḥammad rede wie ein Dichter oder Wahrsager, ist nach der Meinung Nagels begründet. Denn die Wahrsager hätten in ihren Sagen die Reimprosa und die ähnlichen Schwurformeln verwendet.⁵⁹⁷

Nöldeke bietet aber keinen expliziten Beweis dafür, dass die Schwüre des Korans ihre Herkunft in den Schwüren der heidnischen Wahrsager hatten. Meines Erachtens ist ein

⁵⁹² Die muslimischen Gelehrten beschäftigten sich mit den Arten der im Koran vorkommenden Schwüre. Ibn al-Qaiyim (691-751 H./1292-1349 n. Chr.) schrieb ein Buch unter dem Titel *At-tibyān At-tibyān fī aqsām al-Qurʿān*, in dem er den Schwur im Koran thematisierte. Ibn al-Qaiyim kümmerte sich darum, die Verse, in denen Schwüre vorkommen, auszuführen und sie zu analysieren. Vgl. al-Ğauzīya, Ibn al-Qaiyim: *At-tibyān fī aqsām al-Qurʿān*, ediert von Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Dār al-maʿrifā, Beirut o. J.

⁵⁹³ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 75.

⁵⁹⁴ Ebd., S. 75.

⁵⁹⁵ Vgl. Paret 1976, S. 49-50; vgl. Nagel 1983, S. 39.

⁵⁹⁶ Vgl. Paret 1976, S. 50.

⁵⁹⁷ Vgl. Nagel 1983, S. 47.

Vergleich zwischen den Schwüren der heidnischen Wahrsager und den im Koran angeführten Schwüren notwendig, um Nöldekes Hypothese zu bestätigen.

Den Vorwurf, der Koran sei eine Aussage eines Dichters oder eines Wahrsagers, erhoben die heidnischen Mekkaner, weil sie gegenüber der islamischen Religion und dem Propheten Muḥammad selbst eine feindselige Haltung einnahmen. Dadurch motiviert, traten sie ihm mit allen ihnen zugänglichen Mitteln entgegen. Der Koran setzte sich gegen diesen Vorwurf zur Wehr.⁵⁹⁸ In diesem Zusammenhang wird Sayyid Quṭb's Kommentar zu Sure 69, Verse 41-42 zitiert, da in ihm dieser an Muḥammad gerichtete Vorwurf ausführlich behandelt wird. Nach Quṭb unterstellten die Polytheisten, Muḥammad sei ein Dichter oder Wahrsager. Sie seien von einem Scheinargument ausgegangen, das darauf zurückzuführen sei, dass die koranische Rede über die Natur der menschlichen Rede hinausgehe. Die Polytheisten seien davon überzeugt gewesen, dass sowohl der Dichter als auch der Wahrsager nicht aus sich selbst heraus spreche, sondern von einem Dschinn besessen sei. Aber dieser Verdacht schein sinnlos, wenn man die Natur des Korans und die Natur der Dichtung oder Wahrsagerei beobachtet, so formuliert Quṭb. Die angesehenen Leute der Quraiš sind Quṭb zufolge zur Vernunft gekommen, indem sie ab und zu darauf verzichtet hätten, diesen Verdacht gegen den Propheten Muḥammad zu äußern. Quṭb begründet seine Meinung mit den in der *sīra*-Literatur erwähnten Situationen, in denen der Koran von angesehenen Leuten der Quraiš gelobt wurde. Ibn Ishāq (gest. 151 H./768 n. Chr.) berichtet, dass sich einige Leute aus dem Stamm der Quraiš bei al-Walīd b. al-Muḡīra versammelten, als die Zeit der Pilgerfahrt kam. Al-Walīd sagte ihnen:

„O Leute, die Zeit der Pilgerfahrt ist gekommen, und die arabischen Delegationen werden zu euch kommen und sie sollten von eurem Gefährten gehört haben. Darum trifft eine einzige Entscheidung über ihn, verständigt euch darauf, damit der eine den anderen der Lüge nicht zieht. Sie sagten: O Abā ‘Abd Šams, sage deine Meinung, die wir befolgen können. Er sagte: Ihr sagt und ich höre euch zu. Sie sagten: Wir sagen, dass er ein Wahrsager sei. Er sagte: Nein, er ist kein Wahrsager, ich habe die Wahrsager gesehen, er hat weder das Murren noch die Reimprosa eines Wahrsagers. Sie sagten: Wir sagen, dass er besessen sei. Er sagte: Er ist nicht besessen. Wir haben die Besessenheit gesehen und sie gekannt. Er hat weder die Anfälle noch das Flüstern eines besessenen Menschen. Dann sagten sie: Wir sagen, dass er ein Dichter sei. Er sagte: Nein, er ist kein Dichter. Wir haben die Dichtung mit ihrem *rağaz*-Metrum, ihrem Dichten, ihrer kurzen und ausführlichen Darstellung gekannt. Was er spricht, gehört der Dichtung nicht an. Sie sagten: Wir sagen, dass er ein Magier sei. Er ist kein Magier. Wir haben die Zauberer und ihre Zauber gesehen. Er bespuckt die Zauberer nicht. Dann sagten sie: Was sollen wir über ihn sagen! O Abā ‘Abd Šams? Er entgegnete ihnen: Bei Gott, seine Rede ist süß, seine Wurzel ist reichlich und seine Zweige sind fruchtbar. Wenn ihr etwas von dem Gesagten erwähnt, dann wird es sofort als falsch betrachtet. Die beste Aussage, die ihr

⁵⁹⁸ Vgl. Sure 69, Verse 41-42.

über ihn sagen könnt, ist, dass er ein Magier ist. Sagt, dass er ein Magier ist, der einen Mann von seinem Vater, einen Mann von seinem Bruder, einen Mann von seiner Frau und seiner Familie trennt.“⁵⁹⁹

Hinsichtlich der Dichtung sieht Bobzin wichtige Unterschiede zwischen der altarabischen Dichtung und dem Koran. Dazu schreibt er: „Obwohl altarabische Dichtung und Koran in derselben Sprache verfaßt sind, gibt es auf der formalen Seite bedeutsame Unterschiede.“⁶⁰⁰ Die altarabische Poesie verfüge über eine Reihe von besonderen literarischen Merkmalen. Sie bestehe aus Versen, die metrisch gegliedert seien. Alle Verse eines Gedichtes endeten mit den gleichen Endreim (*qāfiya*). Stilistisch benutzte sie häufig Vergleiche und Metonymien. Im Hinblick auf den Koran sei der Fall ganz anders. Metrisch sei der einzelne Koranvers, dessen Umfang unterschiedlich sein könne, nicht gegliedert. Darüber hinaus werde jeder Koranvers *āya* genannt, nicht Gedichtvers. Eine charakteristische formale Eigenschaft des Koranverses sei der Reim. Auf der stilistischen Ebene erscheinen der Vergleich und das Gleichnis im Koran, kaum jedoch die Metonymie.⁶⁰¹

Es sollte hier die Frage gestellt werden, ob die gesammelten Aussprüche der heidnischen Wahrsager sicher und zuverlässig sind, damit ein Vergleich zwischen ihnen und den koranischen Schwurformeln sinnvoll ist. Neuwirth ist der Meinung, dass der Vergleich nicht überprüft werden könne. Sie beschreibt die Überlieferung der wenigen bis heute gesammelten Äußerungen der Wahrsager als nicht gesichert.⁶⁰² Dieselbe Ansicht vertritt Lamya Kandil in ihrer Untersuchung zu *Die Schwüre in den mekkanischen Suren*. Dazu schreibt sie Folgendes:

„Nun ist aber diese Art der Zuordnung [d. h. die Verwandtschaft der Schwüre der vorislamischen Wahrsager mit den koranischen Schwüren] äußerst problematisch, da alle uns als vorislamisch überlieferten Reimprosa (*sağ*⁶)-Fragmente von zweifelhafter Echtheit sind und bekanntlich die Überlieferungen der Aussprüche altarabischer Wahrsager äußerst dürftig und keineswegs gesichert sind, z.T. auch von vorneherein unter dem Verdacht pseudokoranischer Fälschungen stehen.“⁶⁰³

Die Informationen über altarabische Kuhnān müssen mit großer Vorsicht verwendet werden, da sie ausschließlich von islamischen Quellen abgeleitet werden, so meint Bobzin. Ob es sich bei diesen Informationen um authentische Schilderungen der Kuhnān und deren Sprüche handelt, ist auch seiner Meinung nach fraglich. Es scheint Bobzin jedoch plausibel, dass

⁵⁹⁹ Vgl. Quṭb, Sayyid: *Fī zilāl al-Qurʿān*, Dār aš-šurūq, 17. Aufl., Beirut und Kairo 1412 H./1991, Bd. 6, S. 3686-3687; vgl. Ibn Iṣḥāq, Muḥammad: *Sīrat Ibn Iṣḥāq (Kitāb as-siyar wa-l-mağāzī)*, ediert von Suhail Zakkār, Dār al-fikr, Beirut 1978, S. 150-151.

⁶⁰⁰ Bobzin 1999, S. 89.

⁶⁰¹ Vgl. Ebd., S. 89.

⁶⁰² Vgl. Neuwirth 2010, S. 285.

⁶⁰³ Kandil, Lamya: *Die Schwüre in den mekkanischen Suren*, in: Stefan Wild (Hrsg.): *The Qurʿan as Text*, E.J. Brill, Leiden.[u.a.] 1996 S. 41-42.

Muḥammad sich in seiner Verkündigung an geprägte Schwurformeln anlehnte.⁶⁰⁴ „Entscheidend für die Schwurformeln im Koran ist die Tatsache, daß sie in der Wahl der Schwurobjekte eine Entwicklung erkennen lassen.“⁶⁰⁵ Wenn es vorstellbar sei, dass ein vorislamischer Kāhin bei der Sonne, dem Mond oder anderen Tageszeiten schwöre, „so gilt das für „das deutliche Buch“ (43, 2) oder „den weisen Koran“ (36, 2) nicht, zumal eine so kunstvoll komponierte Schwurreihe wie die eben besprochene aus Sure 52 deutlich die Loslösung von „heidnischen“ Vorbildern zeigt.“⁶⁰⁶ Bobzin bezweifelt also die Informationen über altarabische Wahrsager, schließt aber nicht aus, dass Muḥammad sich in seiner Verkündigung an bereits vorhandene Formen anlehnte.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, auch einen Überblick über die Auffassungen muslimischer Koranwissenschaftler zur Problematik der sich im Koran befindenden Schwüre zu geben. Abū Šuhba untersucht die Frage der Schwüre im mekkanischen Teil des Korans. Seines Erachtens wird im Koran sowohl bei Gestalten als auch bei sinnlich wahrnehmbaren Dingen geschworen. Es werde bei den sinnlich wahrnehmbaren Dingen nicht nur deswegen geschworen, weil sie wahrgenommen werden könnten, sondern auch, weil sie die Aufmerksamkeit der Menschen auf das Erschaffen des Erschaffenden und auf andere Wunder lenken würden. Wenn man diese Dinge ansähe, führe es dazu, an den Erschaffenden zu glauben und dem Gesandten Gottes zu gehorchen.⁶⁰⁷

Der Grund dafür, dass bei den sinnlich wahrnehmbaren Dingen geschworen wird, geht nach der Meinung des Koranwissenschaftlers Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm az-Zurqānī (gest. 1948 n. Chr.) auf die Berücksichtigung der damaligen Situation zurück. In dieser Zeit sei das Interesse des Korans die Behandlung des falschen Glaubens, des Polytheismus, gewesen. Es hätte keinen anderen Weg für die Bekämpfung des Polytheismus und die Bestätigung der Einheit Gottes gegeben, außer dem Aufruf dazu, die Gestalten im Universum anzuschauen.⁶⁰⁸

Dass im Koran beim dem Himmel, den Feigen und Oliven u. ä. geschworen wird, ist nach Ğawād ‘Alī (1907-1987) eine Form der Ausdrucksweisen der vorislamischen Araber. Der Koran, der in arabischer Sprache herabgesandt worden sei, folgte der Art und Weise der Eidesleistung bei den Arabern.⁶⁰⁹

⁶⁰⁴ Vgl. Bobzin 1999, S. 96.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 96.

⁶⁰⁶ Ebd., S. 96.

⁶⁰⁷ Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 247.

⁶⁰⁸ Vgl. az-Zurqānī 1995, S. 182.

⁶⁰⁹ Vgl. ‘Alī, Ğawād: *Al-mufaṣṣal fī tāriḥ al-‘arb qabl al-islām*, 4. Aufl., Dār as-Sāqī, o. O. 2001, Bd. 16, S. 380.

Abschließend kann man sagen, dass Nöldekes Ansatz, dem zufolge Muḥammad die Schwüre von den altarabischen Wahrsagern übernahm, nicht letztgültig belegt werden kann, da die Informationen über die altarabischen Wahrsager und ihre Aussprüche bisher noch zu unsicher sind und der aufgestellte Bezug eine Hypothese bleibt.

6.2.1.3. Die Reimprosa (*sağ*')

Eine der Eigenschaften, an der die Suren der ersten mekkanischen Periode nach Nöldeke zu erkennen sind, ist die Reimprosa (*sağ*'). Hinsichtlich der im Koran vorkommenden Reimprosa vertritt Nöldeke die Meinung, dass sie auf die heidnischen Kuhhān zurückzuführen ist. Die Rede der frühmekkanischen Suren erscheint Nöldeke „rhythmisch bewegt und oft von großem, aber durchaus ungesuchtem Wohlklange.“⁶¹⁰

Dass Muḥammad von seinen Gegnern als „Dichter“ bezeichnet wurde, ist nach Nöldeke ein Beweis dafür, dass die Form seiner Offenbarungen, die sogenannte Reimprosa, eine poetische Form hatte, „obwohl die Dichter schon längst eine streng nach Reim und Metrum gebundene Diktion befolgten.“⁶¹¹ Die koranische Reimprosa unterscheidet sich nach diesem Verständnis von jener der Poesie. Die Regeln des Versendes würden in der Reimprosa des Korans nicht beachtet. Im Folgenden definiert Nöldeke die Reimprosa und erläutert die Unterschiede zwischen der Reimprosa des Korans und jener der Dichtung:

„Der *Sağ*' besteht nämlich darin, daß die Rede in kurze Glieder zerfällt, von denen immer zwei oder mehrere aufeinander reimen, jedoch so, daß die Endsilben der einzelnen Glieder nicht nach den feinen Regeln des Versendes, sondern denen der gewöhnlichen Pausa (*Waqf*) ausgesprochen werden und einen viel freieren Versreim (*Qāfīya*) haben.“⁶¹²

Über die Unterschiede zwischen der Reimprosa, die von arabischen Dichtern angewendet worden ist, und jener im Koran, bringt Ahmad von Denffer Folgendes zum Ausdruck:

„Es [*sağ*'] unterscheidet sich von Poesie durch das Fehlen des Versmaßes, d. h. es hat kein durchgängiges rhythmisches Maß und es hat mit Poesie das Element des Reimes gemeinsam, der jedoch oft unregelmäßig verwendet wird.“⁶¹³

Muḥammad bediente sich der Reimprosa der altarabischen Wahrsager, nahm jedoch einige Veränderungen vor. Der koranische Reim ist nicht mit der normalen Reimprosa

⁶¹⁰ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 75.

⁶¹¹ Ebd., S. 36.

⁶¹² Vgl. Ebd., S. 36.

⁶¹³ Vgl. Denffer 2005, S. 90.

gleichzusetzen, da Muḥammad sich nicht an die Regeln der Reimprosa hielt, so erklärt Nöldeke.⁶¹⁴

So scheint nach Nöldeke der Stil der ersten mekkanischen Offenbarungen an den Stil der altarabischen Wahrsager angelehnt zu sein. Der Prophet Muḥammad entlehnte nach Nöldekes Ansicht von heidnischen Wahrsagern nicht nur den Brauch der Schwüre, sondern auch die Reimprosa. Im Vergleich zur Reimprosa der altarabischen Wahrsager weise die koranische Reimprosa jedoch Abweichungen auf, die sich nicht daraus ergäben, dass die Regeln der Reimprosa von Muḥammad nicht berücksichtigt worden seien.

Die Reimprosa bezieht sich Paret zufolge nicht nur auf den frühesten Offenbarungstext, sondern auf alle Suren und auch alle Abschnitte der Suren. Diese sprachliche Form der Reimprosa (*sağʿ*) sei in der ältesten Offenbarung des Korans, sei es die Sure 96, Sure 74 oder ein anderer Abschnitt aus dem Koran, enthalten. Da die Wahrsager der vorislamischen Zeit in ihren Wahrsagungen die Sprachform der Reimprosa anzuwenden pflegten, folgt Paret Nöldeke und vermutet, dass Muḥammad die Sprachformen der alten Wahrsager verwendete. Diese Vermutung wird nach Paret zu Gewissheit, weil einige der frühesten Offenbarungstexte des Korans mit den auch bei den altarabischen Wahrsagern auftretenden Schwüren eingeleitet seien.⁶¹⁵

Des Weiteren soll auch an dieser Stelle danach gefragt werden, ob die gesammelten Aussprüche der altarabischen Wahrsager bezüglich der Reimprosa für sicher und zuverlässig gehalten werden können. Denn die Durchführung eines Vergleichs zwischen der im Koran vorkommenden Reimprosa und der bei den altarabischen Wahrsagern herrschenden Reimprosa setzt die Echtheit der Überlieferungen der Aussprüche altarabischer Wahrsager voraus. Wie oben bereits erwähnt wurde, bezweifelt Kandil alle als vorislamisch beschriebenen Überlieferungen der Reimprosa.⁶¹⁶ Ebenso stellt 'Alī die den vorislamischen Arabern zugeschriebenen Texte der Reimprosa infrage. Er schließt jedoch nicht aus, dass die Reimprosa unter den vorislamischen Arabern in Gebrauch war. Er begründet seine Meinung damit, dass die Ungläubigen Muḥammad die Wahrsagerei vorwarfen und den Koran als eine Art der Reimprosa der Wahrsager betrachteten.⁶¹⁷

Auch muslimische Koranwissenschaftler thematisierten die Reimprosa (*sağʿ*) im Koran. Unter ihnen gibt es aber hinsichtlich dieser Frage Meinungsverschiedenheiten. Eine Gruppe

⁶¹⁴ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 37.

⁶¹⁵ Vgl. Paret 1976, S. 48-49.

⁶¹⁶ Vgl. Kandil 1996, S. 42.

⁶¹⁷ Vgl. 'Alī 2001, Bd. 16, S. 375.

von ihnen vertritt die Position, dass der Koran keine Reimprosa enthält. In seinem bekannten Buch *I'ğāz al-Qur'ān* verfasst der muslimische Koranwissenschaftler Abū Bakr al-Bāqillānī (338-403 H./950-1013 n. Chr.) ein Kapitel über Verneinung der Reimprosa im Koran. Zuerst kritisiert er die Beweise derjenigen Gruppe, der zufolge der Koran Reimprosa enthalte. Er hält das Argument, dass die Reimprosa deutlich aus zwei Koranstellen hervorgehe (in der ersten steht Aaron nach Moses⁶¹⁸ und in der zweiten wird Aaron vor Moses⁶¹⁹ gestellt) für falsch. Al-Bāqillānī vertritt den Standpunkt, dass die Koranstellen nicht auf Reimprosa verweisen; denn wenn der Koran die Reimprosa enthielte, unterscheide er sich nicht vom Stil der damaligen Araber. Wenn der Koran jedoch dem Stil der damaligen arabischen Ausdrucksweisen gleichen würde, dann stecke in ihm nach al-Bāqillānīs Vorstellung kein unnachahmliches Wunder (*i'ğāz*).⁶²⁰

Darüber hinaus begründet al-Bāqillānī seine Meinung mit einem *ḥadīṭ*, dem er entnimmt, dass der Koran über keine Reimprosa verfüge. In diesem *ḥadīṭ* tadelt der Prophet Muḥammad die Nutzung von Reimprosa und brachte Missbilligung ihr gegenüber zum Ausdruck. Es wurde Folgendes überliefert: „Eines Tages kam ein Mann, der das Blutgeld für einen Embryo nicht zahlen wollte, zum Propheten und sagte: Wozu zahle ich das Blutgeld für einen, der weder trank noch aß noch schrie und noch weinte. Da sagte der Gesandte Gottes: Ist dies eine Reimprosa wie diejenige der vorislamischen Zeit (*ḡāhiliyya*)? oder sagte: Ist dies eine Reimprosa wie diejenige der Wahrsager.“⁶²¹

Nach der Rezeption von al-Bāqillānī hat die Reimprosa im Koran daher keinen Ort, weil der Sinn, wenn man Reimprosa verwendet, grundsätzlich vom Wort abhinge. Im Koran hingegen hinge das Wort vom Sinn ab.⁶²² Daraus lässt sich folgern, dass der Sinn im Vordergrund steht, nicht die stilistische Einbettung von Wörtern.

Eine andere Gruppe der muslimischen Koranglehrten ist der Meinung, dass der Koran Reimprosa enthält. Nach Ibn Sinān al-Ḥafāḡī (423-466 H./1032-1073 n. Chr.) ist es kein Problem, dass einige Verse des Korans in Reimprosa abgefasst seien. Denn es bestehe keinen

⁶¹⁸ Vgl. Sure 7, Vers 122; Sure 26, Vers 48.

⁶¹⁹ Vgl. Sure 20, Vers 70.

⁶²⁰ Vgl. al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib: *I'ğāz al-Qur'ān*, ediert von Aḥmad Ṣaqr, 5. Aufl., Dār al-ma'ārif, Kairo 1997, S. 72.

⁶²¹ Vgl. al-Bāqillānī 1997, S. 73. Der *ḥadīṭ* findet sich im *Ṣaḥīḥ* al-Buḥārī und anderen *ḥadīṭ*-Büchern. Nach dem Wortlaut des *ḥadīṭs* in al-Buḥārīs Werk sagte Muḥammad: إنما هذا من أخوان الكهان (Dieser gehört zu den Brüdern der Wahrsager). Vgl. al-Buḥārī 1990, Bd. 7, S. 175.

⁶²² Vgl. al-Bāqillānī 1997, S. 73.

Unterschied zwischen den Enden der Koranverse, deren Buchstaben ähnlich seien, und jenen der Reimprosa.⁶²³

Laut Denffer ist die Reimprosa „eine literarische Form mit einer gewissen Betonung von Rhythmus und Reim, aber deutlich unterschieden von Poesie. *Sadsch*‘ ist keineswegs so hochentwickelt wie Poesie, aber es ist von arabischen Dichtern angewendet worden und ist die am besten bekannte der vorislamischen Formen.“⁶²⁴ Dies verweist darauf, dass die Reimprosa zum einen eine literarische Form der arabischen Sprache darstellt, die sich von der Dichtung unterscheidet. Zum anderen war die Reimprosa eine Redeweise, die es in den alltäglichen Aussprüchen der vorislamischen Araber gab.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Nöldekes Aussage, der zufolge die im Koran vorkommende Reimprosa auf die altarabischen Wahrsager zurückzuführen ist, infrage gestellt werden kann. Zum einen unterscheidet sich die koranische Reimprosa von der nicht-koranischen hinsichtlich ihrer Regeln, wie Nöldeke selbst schon erkannt hatte. Zum anderen sind alle als vorislamisch überlieferten Texte der Reimprosa zweifelhaft.

⁶²³ Vgl. Ibn Sinān al-Ḥafāğī, Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Sa‘īd: *Sirr al-faṣāḥa*, 1. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1982, S. 174.

⁶²⁴ Denffer 2005, S. 89-90.

6.2.2. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes

6.2.2.1. Sure 96, Verse 1-5 (Die älteste Offenbarung des Korans)

Nöldeke entfernte sich nicht von der bei den Muslimen bekannten Überlieferung, der zufolge die Verse 1-5 der Sure 96 als die älteste Offenbarung des Korans und als die erste Berufung Muḥammads zum Prophetentum gelten. Für ihn war die Offenbarung der fünf Verse eine Vision oder ein Traum, an dessen einzelne Umstände sich Muḥammad nach kurzer Zeit nicht mehr erinnern konnte.⁶²⁵

Die Geschichte der ersten Offenbarung befindet sich in den von den Muslimen überlieferten *ḥadīthen*, so schreibt Nöldeke. Der bekannteste *ḥadīth* ist derjenige, den 'Urwa b. az-Zubair nach 'Ā'īša überliefert. Aber 'Ā'īša ist Nöldeke zufolge eine sehr unzuverlässige Überliefererquelle. Darüber hinaus könne Muḥammad ihr erst nach langer Zeit von diesem Ereignis erzählt haben, da sie zur Zeit der ersten Offenbarung noch nicht geboren war.⁶²⁶ Da dieser *ḥadīth* an dieser Stelle von großer Bedeutung ist, wird er hier ausführlich erwähnt. Ich stütze mich bei der folgenden Wiedergabe auf den Wortlaut, der sich bei al-Buḥārī findet. In diesem von 'Ā'īša über den Beginn der göttlichen Offenbarung überlieferten *ḥadīth* wird zwischen zwei Arten von Offenbarungen unterschieden. Zuerst begann die Offenbarung mit den wahren Träumen während des Schlafs. Wenn der Prophet etwas in seinem Traum sah, erschien es ihm stets wie das Frühlicht der Morgendämmerung. Dann berichtet 'Ā'īša, dass der Prophet die Einsamkeit suchte und sich mehrere Nächte in die Höhle Ḥirā' zurückzog, bis ihm die Wahrheit erschien. Der Engel kam zu ihm und sagte: Lies! Der Prophet erwiderte: Ich kann nicht lesen! Da packte der Engel ihn und würgte ihn: Dann gab er ihm frei und befahl ihm: Lies! Der Prophet antwortete: Ich kann nicht lesen. Der Engel packte ihn erneut und würgte ihn. Dann ließ er ihn los und sagte: Lies! Der Prophet entgegnete: Ich kann nicht lesen! Zum dritten Mal packte der Engel ihn und würgte ihn. Schließlich ließ er ihn los und sagte: „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat! Trag (Worte der Schrift) vor! Dein höchst edelmütiger Herr (oder:

⁶²⁵ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 78. Man mag hier sagen, dass die europäische Koranforschung des 20. Jahrhunderts sich im Großen und Ganzen von jener des 19. Jahrhunderts nicht unterscheidet. Als deutliches Beispiel dafür wird Rudi Paret genommen. Dass die Offenbarung der ersten fünf Verse der Sure 96 mit dem Erscheinen eines Engels, namens Gabriel, in Verbindung gebracht wird, kann nach ihm kontrovers diskutiert werden. Paret bezweifelt wie Nöldeke den in der Überlieferung angeführten Vorgang der ersten Offenbarung. Bei dieser ersten Offenbarung handele es sich nicht um ein eigentliches Berufungserlebnis, sondern um ein visionäres Erlebnis, in dem Muḥammad geglaubt habe, dass er die genannten Offenbarungsworte aus dem Mund eines Engels höre. Aber ein Beweis dafür könne nicht geboten werden. Aufgrund des Textes sei der Vorgang erfunden worden. Die Richtigkeit der Überlieferung, in der die mit der Aufforderung iqra' „rezitiere“ beginnende Koranstelle, Sure 96, 1ff., für den frühesten Offenbarungstext gehalten wird, konnte nach Paret nicht bewiesen werden. Vgl. Paret 1976, S. 47-48 und 53.

⁶²⁶ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 78.

Dein Herr, edelmütig wie niemand auf der Welt) ist es ja.“ ‘Ā’iša fährt fort, dass der Gesandte Gottes schnell nach Hause ging. Er rief zu seiner Frau Ḥadīġa: „Bedeckt mich! Bedeckt mich!“ Dann erzählte er ihr von dem, was geschehen ist. Danach begab sich Ḥadīġa mit dem Gesandten Gottes zu ihrem christlichen Cousin Waraqa b. Naufal und der Gesandten Gottes erzählte ihm von seinem Erlebnis.⁶²⁷ Aus dem *ḥadīṭ* geht hervor, dass dem Propheten Muḥammad die ersten fünf Verse der Sure 96 nicht im Traum eingegeben worden seien, sondern im Wachen.

Des Weiteren heißt es in diesem *ḥadīṭ*, dass der Prophet Muḥammad sich in die Einsamkeit des Berges Ḥirā’ zurückgezogen und dort mehrere Nächte verbracht hatte. Aber Nöldeke geht in seiner Darstellung des *ḥadīṭes* von einer größeren Zeitspanne als mehreren Nächten aus. Dazu schreibt er: „Als er daselbst längere Zeit ein andachtsvolles Leben geführt hatte [...]“⁶²⁸ Diese Vorstellung Nöldekes, der zufolge Muḥammad eine längere Zeit in der Einsamkeit verbracht haben soll, wird an einer anderen Stelle seiner Behandlung der Sure 96 deutlich gemacht. Dazu formuliert er:

„Nachdem Muhammed lange in der Einsamkeit ein asketisches Leben geführt hat und durch Betrachtungen und innere Kämpfe in ungeheure Erregung geraten ist, wird er endlich durch einen Traum oder eine Vision entscheidend bestimmt, das Prophetentum, die Verkündigung der ihm klar gewordenen Wahrheit zu übernehmen.“⁶²⁹

Wie der *ḥadīṭ* von ‘Ā’iša berichtet, verbrachte der Prophet Muḥammad mehrere Nächte in der Höhle Ḥirā’. In dem *ḥadīṭ* wird nicht von einer längeren Zeit der Einsamkeit erzählt.⁶³⁰ In einem anderen *ḥadīṭ*, der von Nöldeke später zitiert wird, wird der Zeitraum dieser Einsamkeit genauer bestimmt. Bei Ibn Ishāq steht Folgendes: „Wahb erzählte mir von Ubaid: Jedes Jahr zog sich der Prophet im Monat Ramadan in die Einsamkeit zurück.“⁶³¹

Da die erste Offenbarung nach Nöldekes Ansicht mit einem Traum zusammenhängt, zieht er eine andere Überlieferung heran, in der die erste Offenbarung als ein Traum gesehen wird. Bei Ibn Hišām und aṭ-Ṭabarī findet sich eine Überlieferung, die auf ‘Ubaid b. ‘Umair b. Qatāda zurückgeht. Sie zeichnet sich für ihn dadurch aus, „daß sie deutlich erwähnt, dieses Ereignis sei ein Traum gewesen.“⁶³² Aus dem letzten Abschnitt geht hervor, dass diese

⁶²⁷ Vgl. al-Buḥārī 1990, Bd. 1, S. 3. Die Übersetzung der Koranstellen im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 433 (Sure 96, Verse 1-3).

⁶²⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 79.

⁶²⁹ Vgl. Ebd., S. 82.

⁶³⁰ Vgl. al-Buḥārī 1990, Bd. 1, S. 3.

⁶³¹ Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Spohr Verlag, Salim Spohr, Kandern im Schwarzwald 1999, S. 43.

⁶³² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 79.

Überlieferung – im Gegensatz zu ‘Ā’išas Tradition – Anklang bei Nöldeke findet, weil sie von einem Ereignis im Traum handelt.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich zu erwähnen, dass sich sowohl Ibn Hišām⁶³³ als auch aṭ-Ṭabarī⁶³⁴ bei der Überlieferung, der zufolge die Offenbarung der ältesten 5 Verse des Korans als ein Traumerlebnis verstanden werden könnte, auf Ibn Ishāq stützen. Ibn Ishāq erwähnt, dass Wahb ihm von ‘Ubaid erzählt, dass der Prophet Muḥammad sich jedes Jahr im Monat Ramadan in die Einsamkeit zurückgezogen hätte. In dem Jahr, in dem Muḥammad gesandt worden sei, sei er mit seiner Familie zum Berg Ḥirā’ gezogen, als in einer Nacht Gabriel zu ihm gekommen sei. Dann führt Ibn Ishāq an, dass der Prophet selbst erzählte, dass Gabriel während des Schlafens mit einem Tuch aus Brokat zu ihm gekommen sei, auf dem etwas geschrieben war. Er habe ihn aufgefordert, zu lesen. Der Prophet habe erwidert, er könne nicht lesen. Als Gabriel ihn mehrmals packte, habe Muḥammad gefragt, was er lesen solle. Da habe Gabriel gesagt: „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat! Trag (Worte der Schrift) vor! Dein höchst edelmütiger Herr (oder: Dein Herr, edelmütig wie niemand auf der Welt) ist es ja, der das Schreibrohr zu brauchen lehrte, der die Menschen lehrte, was sie nicht wussten.“ (Sure 96, 1-5). Dieser Überlieferung zufolge erzählt Muḥammad, dass er aufgewacht sei und sich gefühlt habe, als könne er die Worte auswendig. Der Prophet erzählte weiter, dass seine Frau Ḥadīġa ihre Boten gesandt hätte, um nach ihm zu suchen. Sie seien aber ohne ihn zu ihr zurückgekehrt. Als Muḥammad zu Ḥadīġa kam und ihr von dem Ereignis erzählte, zog sie sich an und machte sich auf dem Weg zu ihrem Vetter Waraqa b. Naufal, dem sie von den Aussagen Muḥammads erzählte. Waraqa traf Muḥammad nach dieser Überlieferung später bei der Ka‘ba.⁶³⁵

Nach der oben genannten Darstellung ist es wichtig, beide Überlieferungen zu vergleichen.

1. Während die auf ‘Ā’iša zurückgehende Überlieferung davon berichtet, dass die Offenbarung mit den wahren Träumen während des Schlafs begann und der Traum dem Propheten immer wie das Frühlicht der Morgendämmerung erschien, steht dies nicht in der Überlieferung von ‘Ubaid b. ‘Umair b. Qatāda.

⁶³³ Vgl. Ibn Hišām, Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik: *As-sīra an-nabawīya*, ediert von Muṣṭafa as-Saqa, Ibrāhīm al-‘Abyārī und ‘Abd al-Ḥafīz aš-Šalabī, 2. Aufl., Šarikat Maktabat wa-maṭb‘at Muṣṭafa al-Ḥalabī wa-aulāduhū bi-Miṣr, Kairo 1955, Bd. 1, S. 235-237.

⁶³⁴ Vgl. aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Tārīḫ aṭ-Ṭabarī, Tārīḫ ar-rusul wa-l-mulūk*, Dār at-turāṭ, Beirut 1387 H./1967, Bd. 2, S.300-302.

⁶³⁵ Vgl. Ibn Ishāq 1999, S. 43-46. Die Übersetzung der Koranstellen im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 433 (Sure 96, Verse 1-3).

2. Während die von 'Ā'īša stammende Überlieferung davon berichtet, dass der Prophet sich in die Einsamkeit des Berges Ḥirā' zurückzog und dort mehrere Nächte verbrachte, bestimmt die Überlieferung von 'Ubaid b. 'Umair b. Qatāda den Monat Ramadan für die Phase der Einsamkeit.
3. Während der Prophet Muḥammad sich nach der ersten Überlieferung allein in die Einsamkeit des Berges Ḥirā' zurückzog, ging er nach der zweiten Überlieferung mit seiner Familie zum Berg Ḥirā'. Zudem wird in der zweiten Überlieferung darauf hingewiesen, dass seine Frau Ḥadīġa, die Muḥammad – gemäß den ersten Sätzen der Überlieferung – in die Einsamkeit des Berges Ḥirā' begleitet haben soll, ihre Boten aussandte, um nach ihm zu suchen. Die Boten kehrten erfolglos zu Ḥadīġa zurück.
4. Während Muḥammads Antwort auf die Aufforderung des Engels Gabriels: „Rezitiere“ nach der ersten Überlieferung „Ich kann nicht lesen“ (*mā anā bi-qāri'*) ist, ist die Antwort in der zweiten Überlieferung „Ich lese nicht“ bzw. „Was soll ich lesen?“ (*mā [da] aqra'u*).⁶³⁶ Bei der bei Ibn Ishāq angeführten Überlieferung heißt es auch, dass Muḥammad ein seidenes Tuch gebracht wurde, auf dem etwas geschrieben stand. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass Muḥammad mit dem Lesen, wie auch mit dem Schreiben vertraut gewesen sei. In der Überlieferung, die auf 'Ā'īša zurückgeführt wird, fehlt das Seidentuch.
5. Während die erste Überlieferung darauf hindeuten scheint, dass Muḥammad und seine Frau gemeinsam zu Warāqa b. Naufal gingen, begab sich Ḥadīġa nach der zweiten Überlieferung alleine zu ihrem christlichen Vetter Warāqa b. Naufal. Warāqa erblickte Muḥammad erstmals bei der Ka'ba und fragte ihn nach dem Erlebnis.
6. Während die erste Überlieferung davon erzählt, dass dem Propheten Muḥammad die erste Offenbarung im Wachzustand zuteilwurde, redet die zweite Überlieferung vom Empfang der ersten Offenbarung im Schlaf. Muḥammad schlief, als der Engel Gabriel mit einem Tuch aus Brokat zu ihm kam.

⁶³⁶ Wörtliche Übersetzung Muḥammads in der ersten Überlieferung: „Ich bin keiner, der rezitiert / rezitieren wird“ (*mā anā bi-qāri'*). Wörtliche Übersetzung Muḥammads in der zweiten Überlieferung: „Ich lese / rezitiere nicht!“ bzw. „Was soll ich lesen / rezitieren?“ (*mā [da] aqra'u*). Vgl. Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1996, S. 63, 90-91.

Der *isnād* (die Überliefererkette) der von ‘Ubaid b. ‘Umair b. Qatāda stammenden Überlieferung, die sich nach Nöldeke dadurch auszeichnet, „daß sie deutlich erwähnt, dieses Ereignis sei ein Traum gewesen,“⁶³⁷ ist nach dem muslimischen *ḥadīṭ*-Gelehrten Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (1914-1999) in seiner Glaubwürdigkeit anzuzweifeln, weil die Überlieferung mit anderen vertrauenswürdigen Überlieferungen im Widerspruch stehe. In dieser Überlieferung fänden sich nach der Meinung von al-Albānī die folgenden Mängel: 1. Der *ḥadīṭ* sei *mursal*. (ein *mursal-ḥadīṭ* sei ein *ḥadīṭ*, der von einem Nachfolger der Prophetengefährten (*tābi‘ī*) direkt vom Gesandten Gottes Muḥammad überliefert worden sei.)⁶³⁸; ‘Ubaid b. ‘Umair b. Qatāda sei kein Prophetengefährte, sondern einer der großen Nachfolger der Prophetengefährten gewesen.⁶³⁹ Er sei zur Zeit des Propheten Muḥammad erst geboren worden. 2. Einer der Überlieferer dieses *ḥadīṭes* sei Salama. Er sei Ibn al-Faḍl al-Abraṣ, den al-Ḥāfiẓ (Ibn Ḥaḡar)⁶⁴⁰ als ehrlich (*ṣadūq*), aber als einen [Überlieferer] mit vielen Fehlern [in den Überlieferungen] (*kaṭīr al-ḥaṭa‘*) bezeichnete. 3. Ibn Ḥumaid, dessen Name Muḥammad ar-Rāzī sei, werde als sehr schwacher Überlieferer bezeichnet. Ibn Ḥumaid werde von einigen Gelehrten wie Abū Zur‘a ar-Rāzī⁶⁴¹ (200-264 H./815-878 n. Chr.) für einen Lügner gehalten. Schließlich sagt al-Albānī, dass dieser *ḥadīṭ* wegen der Überliefererkette und des Wortlauts selbst als schwach angesehen werde. Seines Erachtens sollte er zurückgewiesen werden, weil man sich nicht auf diese schwachen Überlieferer verlassen könne.⁶⁴²

Da die erste Offenbarung des Korans nach Nöldeke mit einem Traum zusammenhängt, sollte die Überlieferung von ‘Ā’iṣā, in der vom Empfang der ersten Offenbarung im Wachzustand die Rede ist, keine Aufnahme in seine Darstellung gefunden haben. Meiner Meinung nach könnte seine Zurückweisung von ‘Ā’iṣas Überlieferung nicht nur darauf zurückzuführen sein, dass ‘Ā’iṣā von einem Ereignis berichtete, das ihr erst nach langer Zeit seiner ersten Sendung

⁶³⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 79.

⁶³⁸ Vgl. Ibn aṣ-Ṣalāḥ, ‘Uṭmān b. ‘Abd ar-Raḥmān: *Ma‘rifat anwā‘ ‘ulūm al-ḥadīṭ wa-u‘raf bi-muqaddimat Ibn aṣ-Ṣalāḥ*, ediert von Nūr ad-Dīn ‘Itr, Dār al-fikr, Syrien und Dār al-fikr al-mu‘āṣir, Beirut 1986, S. 51.

⁶³⁹ Vgl. Ibn Ḥaḡar 1984, Bd. 7, S. 65-66.

⁶⁴⁰ Vgl. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī: *Taqrīb at-tahqīb*, ediert von Muḥammad ‘Awwāma, Dār ar-Raṣīd, Syrien 1986, Bd. 1, S. 248.

⁶⁴¹ Vgl. Abū Zur‘a ar-Rāzī, ‘Ubaid Allāh: *Kitāb aḍ-ḍu‘afā‘*, ediert von Sa‘dī b. Mahdī al-Ḥāšimī unter dem Titel: *Abū Zur‘a ar-Rāzī wa-ḡuhūduhū fī s-sunna an-nabawīya, aḍ-ḍu‘afā‘ li-Abī Zur‘a wa-aḡwibatihī ‘alā as‘ilat al-Bard‘ī*, Medina 1982, Bd. 2, S. 583. Für detaillierte Informationen über die Beziehung zwischen Ibn Ḥumaid und Salama s. Scheiner, Jens: *Gelehrtennetzwerke im islamischen Mittelalter - Zu einem möglichen Gebrauch der biographischen Lexika im Islam am Beispiel von aṭ-Ṭabarīs Standard-isnād Ibn Ḥumaid > Salama b. al-Faḍl > Ibn Ishāq*, in: Göthlich, Stephan E. und Modarressi-Tehrani, Diana (Hrsg.): *Kon-texte - Schriftenreihe des Vereins Aegolius International e. V., Bd. 2. Netzwerke - Synergien aus Punkten und Strichen*, Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG, Münster 2008, S. 49-56.

⁶⁴² Vgl. al-Albānī, Abū ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad Nāṣir ad-Dīn: *Silsilat al-aḥādīṭ aḍ-ḍa‘īfa wa-l-maudū‘a wa-aṭaruha as-sayī‘ fī l-umma*, 1. Aufl., Maktabat al-ma‘ārif, Riad 1992, Bd. 10, S. 455-456.

von Muḥammad erzählt worden ist, sondern auch darauf, dass die Überlieferung die Offenbarung der ersten Verse der Sure 96 im Wachen bestätigt. Wenn ‘Ā’iṣa von Nöldeke für sehr unzuverlässig gehalten wird, weil Muḥammad ihr erst nach langer Zeit Bericht erstattet haben kann und weil sie auch zur Zeit des Anfangs der Offenbarung noch nicht geboren war, dann sollte Nöldeke auch ‘Ubaid b. ‘Umair b. Qatāda gemäß derselben von ihm angeführten Gründe für unzuverlässig erklären. Denn auch ‘Ubaid war nicht imstande, von einem Geschehnis zu erzählen, das seiner eigenen Geburt vorausging. ‘Ubaid begleitete den Propheten Muḥammad zur Zeit der ersten Offenbarung nicht. Er gehörte, wie schon oben genannt wurde, nicht zu den Prophetengefährten, sondern zu deren Nachfolgern. Deshalb sollte die Frage aufgeworfen werden, warum ‘Ā’iṣa, die Frau des Propheten, von Nöldeke für eine sehr unzuverlässige Überliefererin gehalten wird, ‘Ubaid ihm aber als sehr zuverlässig erscheint.

Ad-Daḡīqī vertritt die Ansicht, dass Nöldeke die Überlieferung von ‘Ā’iṣa aus zwei Gründen ablehnte. Zum einen hatte ‘Ā’iṣa den Propheten Muḥammad zur Zeit des Beginns der Offenbarung nicht erlebt. Zum anderen wurde ihr das Ereignis nach langer Zeit seiner Entstehung erzählt. Das heißt, dass Nöldeke unterstellt, Muḥammad habe das Ereignis von der ersten Offenbarung nicht über eine längere Zeit detailliert in seinem Gedächtnis bewahren können.⁶⁴³

Obwohl Nöldeke sich zuerst nicht von der bei den Muslimen bekannten Überlieferung, nach der die ersten fünf Verse der Sure 96 als die erste Offenbarung des Korans betrachtet werden, entfernen wollte, widerspricht er sich selbst an einer anderen Stelle seiner Behandlung derselben Sure. Er hat Zweifel daran, dass Sure 96, Verse 1-5 die älteste aller Offenbarungen sei. Dort heißt es: „Ob freilich Sūre 96,1-5 das älteste aller Qorānstücke ist, muß dahingestellt bleiben.“⁶⁴⁴ Auch wenn diese Verse für die Offenbarungsgeschichte von großer Bedeutung seien, bleibe ihre chronologische Anordnung im Text unklar, meint Nöldeke. Die Verse 1-5 stammten nach ihrem Inhalt vielmehr aus jeder Zeit, in der dem Propheten ein neuer Abschnitt aus dem himmlischen Buch eingegeben worden sei. „Der gedrungene Stil wie der kurzgliedrige Rhythmus“⁶⁴⁵ verweise darauf, dass die Verse in der ersten mekkanischen Periode abgefasst worden seien. Der übrige Teil der Sure 96, d. h. Verse 6-19, lässt sich nach

⁶⁴³ Vgl. ad-Daḡīqī 2002, S. 118-119.

⁶⁴⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 83. Frants Buhl (1850-1932) bezweifelt ebenso die Richtigkeit der Auffassung, der zufolge Sure 96, 1 ff. die erste Offenbarung enthält. Seiner Meinung muss man damit rechnen, dass die ersten Offenbarungen, die der Prophet Muḥammad empfing, nicht aufgeschrieben worden sind. Vgl. Buhl, Frants: *Das Leben Muhammeds*, Deutsch von Hans Heinrich Schaeder, 2. unveränd. Aufl., Verl. von Quelle und Meyer, Heidelberg 1955, S. 136.

⁶⁴⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 83.

Nöldekes Ansicht nicht auf einen Zeitraum zurückführen, in dem „Muhammed erstmals die Prophetenweihe empfing“⁶⁴⁶, da er sich gegen einen Feind richte, der einem gläubigen Sklaven verbiete, am Gottesdienst der jungen Muslime teilzunehmen.⁶⁴⁷ Dieser Teil kann „deshalb erst einige Jahre nach dem Auftreten Muhammeds entstanden sein.“⁶⁴⁸

Bevor ich mich mit Nöldekes Auffassung auseinandersetze, der zufolge Sure 96, Verse 1-5 als die älteste aller Koranstellen zweifelhaft ist, möchte ich Folgendes sagen: Nöldeke hält die Ansicht von Muir, nach der 18 Suren vor Sure 96 offenbart worden seien, für eigentümlich, denn sie habe nach ihm „keine positiven Gründe für sich, streitet gegen die Überlieferung und läßt sich bei einigen Suren geradezu widerlegen.“⁶⁴⁹ Nöldeke erklärt den Ansatz von Muir für eine Hypothese, die durch keine haltbaren Gründe unterstützt werde. Er schreibt: „Aber einer bloßen, durch keine haltbaren Gründe unterstützten Hypothese zu Liebe darf man sich doch nicht zu nennen, ebenso unbeweisbaren Annahmen verleiten lassen.“⁶⁵⁰

Dass Sure 96, 1-5 nicht als das älteste aller Koranstücke angesehen wird und vielmehr aus jeder Zeit stammt, in der Muḥammad ein neuer Abschnitt aus dem himmlischen Buch mitgeteilt wurde, wie Nöldeke behauptet, müsste durch weitere stichhaltige Argumente erst hinreichend belegt werden. Die meisten Überlieferungen stimmen darin überein, dass die ersten fünf Verse der Sure 96 als die allererste Offenbarung gelten. Es ist hier zu bemerken, dass Nöldeke an den ersten fünf Versen der Sure 96 als den ältesten offenbarten Versen zweifelt und sie gleichzeitig an die Spitze seiner Chronologisierung stellt.

Eine andere mit dem Beginn der Offenbarung verbundene Frage, die Nöldeke in diesem Zusammenhang ebenso untersucht, ist die Situation Muḥammads in der Zeit, in der die Offenbarung unterbrochen wurde. Nöldeke schreibt dem Propheten in dieser Zeit gewaltige Seelenkämpfe zu. Er argumentiert mit einer bei al-Buḥārī angeführten Überlieferung, von der auch ‘Ā’iṣa berichtet. Nöldeke bietet lediglich eine arabische Darstellung des Textes an; die deutsche Übersetzung des Textes ist meine eigene:

وَقَفَرَ الْوَحْيُ فَنَزَّ حَتَّى حَزَنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا بَلَعْنَا، حُزْنَا غَدَا مِنْهُ مَرَارًا كَيْ يَتَرَدَّى مِنْ رُءُوسِ شَوَاهِقِ الْجِبَالِ، فَكَلَّمَا أَوْفَى بِذُرُورَةِ جَبَلٍ لَكُمْ يُلْقِي مِنْهُ نَفْسَهُ تَبَدَّى لَهُ جِبْرِيْلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، إِنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَقًّا، فَيَسْكُنْ لِدَلِّكَ جَأْسُهُ، وَتَقَرُّ نَفْسُهُ، فَيَرْجِعْ، فَإِذَا طَالَتْ عَلَيْهِ فَنْرَةُ الْوَحْيِ غَدَا لِمِثْلِ ذَلِكَ، فَإِذَا أَوْفَى بِذُرُورَةِ جَبَلٍ تَبَدَّى لَهُ جِبْرِيْلُ فَقَالَ لَهُ مِثْلُ ذَلِكَ“⁶⁵¹

⁶⁴⁶ Ebd., S. 83.

⁶⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 83.

⁶⁴⁸ Ebd., S. 83

⁶⁴⁹ Ebd., S. 77.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 77-78.

⁶⁵¹ Vgl. al-Buḥārī 1990, Bd. 9, S. 38.

„Die Offenbarung hörte für eine gewisse Zeit auf, bis der Gesandte Gottes (Gott segne ihn und schenke ihm Heil) traurig wurde, wie uns erzählt wurde, sodass er wieder daran dachte, sich selbst von den Höhen der Berge herunterzustürzen. Aber jedes Mal, wenn er den Gipfel eines Berges erreichte, um sich von ihm herunterzustürzen, erschien ihm Gabriel, der zu ihm sagte: „O Muḥammad, du bist wahrlich ein Gesandter Gottes. Da wird er ruhig, freut sich darüber und gibt seine Absicht auf. Als ihm für einen langen Zeitraum keine Offenbarung erschien, dachte er wieder an solche Absicht. Als er den Berggipfel erreichte, erschien ihm wieder Gabriel und sagte ihm Selbiges.“

Bei al-Buḥārī finden sich zwei von ‘Ā’iṣā stammende Überlieferungen über den Beginn der Offenbarung. Die erste Überlieferung steht im ersten Kapitel von al-Buḥārīs *Ṣaḥiḥ*, das dem Beginn der Offenbarung gewidmet ist. Diese Überlieferung wird mit dem Ausdruck *wa-fatara al-waḥy* (Die Offenbarung hörte auf) beendet.⁶⁵² Die zweite findet sich im Kapitel der Traumdeutung.⁶⁵³ In ihr werden die oben in Arabisch genannten Worte angeführt, mit denen Nöldeke dafür argumentiert, dass Muḥammad unter starken Seelenkämpfen in der Zeit der Unterbrechung der Offenbarung gelitten habe.

In seiner Darstellung zu der im Kapitel der Traumdeutung befindlichen Überlieferung, die von der ersten Offenbarung handelt, erklärt Ibn Ḥaḡar in seinem Werk *Fath al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥiḥ al-Buḥārī*, dass die Worte von *wa-fatara al-waḥy* bis zum Ende der Überlieferung von dem Überlieferer Ma‘mar hinzugefügt wurden, der nach az-Zuhrī berichtet. In der auf ‘Uqail und Ibn Šihāb (az-Zuhrī) zurückgehenden Überlieferung ist diese Hinzufügung nicht erhalten.⁶⁵⁴ Das bedeutet, dass ‘Ā’iṣās Überlieferung mit dem Ausdruck *wa-fatara al-waḥy* endet.

Zudem möchte ich an dieser Stelle betonen, dass sich Nöldeke bei der angeführten Stelle auf einen von ‘Ā’iṣā überlieferten Bericht stützt, die er zuvor als sehr unzuverlässig eingestuft hat, so dass er sich in Widersprüche begibt.

6.2.2.2. Sure 53, Verse 19-22 (Die Ġarānīq-Episode)

Sure 53 gehört nach Nöldeke zum größten Teil der Offenbarungen der ersten mekkanischen Periode. Darin würden die erheblichen Veränderungen der Natur im Jenseits, die Glückseligkeit des Himmels und im Gegensatz dazu die schrecklichen Bilder von der Hölle geschildert.⁶⁵⁵

⁶⁵² Vgl. Ebd., Bd. 1, S. 3-4.

⁶⁵³ Vgl. Ebd., Bd. 9, S. 38.

⁶⁵⁴ Vgl. Ibn Ḥaḡar 1993, Bd. 1, S. 33 und Bd. 14, S. 383.

⁶⁵⁵ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 98.

Was Nöldekes Haltung gegenüber der Sure 53, Verse 19-20 betrifft, in denen die Göttinnen der Heiden angeführt werden, formuliert er wie folgt:

„Als Muhammed die Sūra 53 öffentlich vorlas und zu den Versen (V. 19-22) kam, [...] rief er oder der Satan, indem er des Propheten Stimme nachahmte: „Dies sind die erhabenen Gharānīq“, auf deren Fürbitte (bei Gott) man wahrlich hoffen darf.“⁶⁵⁶

Diese Ġarānīq-Episode hat nach Nöldeke tatsächlich stattgefunden. Seiner Meinung nach suchte Muḥammad einen Kompromiss mit dem alten Glauben, indem er die sogenannten Götter al-Lāt, al-‘Uzza und Manāt als gute Wesen vorgestellt habe, die sich Gott unterwerfen würden.⁶⁵⁷ Diese Meinung vertritt auch Tor Andrae. Seiner Auffassung nach las Muḥammad seinen Landsleuten Sure 53 vor: „Als er an die Worte kam: „Was glaubt ihr denn von Allat und Al-Uzza und von Manat, der dritten und letzten?“ deren Fortsetzung jetzt lautet: „Sollen euch die Söhne gehören und ihm die Töchter? Dies wäre wahrlich eine ungerechte Verteilung“, legte ihm der Satan zwei Verse in den Mund: „Dies sind die hohen Wesen, auf deren Fürbitten man wahrlich hoffen darf.“⁶⁵⁸ Muḥammad tat dies Andrae zufolge, um seinen Wunsch zu erfüllen, sich an seine Landsleute anzunähern. Nach Andrae wollte Muḥammad einen Kompromiss zwischen dem von ihm verkündeten Monotheismus und dem heidnischen Götzendienst suchen. Andrae begründet seinen Standpunkt damit, dass Muḥammad später auch die Juden in Medina für seine Religion zu gewinnen versuchte. Er stuft die Geschichte von einem „gelegentlichen Abfall“ Muḥammads als historisch ein.⁶⁵⁹

Da schon andere Orientalisten wie Muir⁶⁶⁰, Sprenger⁶⁶¹ und Leone Caetani (1869-1935) die Ġarānīq-Episode behandelten, führt Nöldeke auch ihre Auffassungen dazu aus. Während die Episode von Muir und Sprenger für wahr gehalten werde, werde sie von Leone Caetani aus den vier folgenden Gründen als spätere Erfindung betrachtet: 1. Die Überliefererkette sei wenig vertrauenswürdig. 2. Es sei nicht möglich, dass mekkanische Heiden der ganzen Sure 53 ruhig zugehört und zusammen mit Muḥammad gebetet hätten. Hier muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass aufgrund der Unterdrückung durch die Mekkaner die Muslime nach Abessinien ausgewandert waren. 3. Um einen Kompromiss mit dem heidnischen Kultus zu finden, habe Muḥammad andere Elemente wie z. B. die Ka‘ba in den

⁶⁵⁶ Ebd., S. 100. Diese sind als satanische Verse bekannt geworden. Für eine ausführliche Darstellung der satanischen Verse vgl. Nagel, Tilman: *Mohammed, Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 2010, S. 67-78.

⁶⁵⁷ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 101.

⁶⁵⁸ Andrae, Tor: *Mohammed, Sein Leben und Glaube*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1932, S. 15.

⁶⁵⁹ Vgl: Ebd., S. 15-16.

⁶⁶⁰ Vgl. Muir 1861, S. 149-153.

⁶⁶¹ Sprenger, Aloys: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, Nicolai’sche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1862, Bd. 2, S. 16-19.

Islam übernommen. 4. Die drei heidnischen Götter zu diesem Zeitpunkt in den muslimischen Glauben einzubetten, werde einer Vernichtung aller früheren Bemühungen des Propheten gleichgekommen.⁶⁶²

Mit den von Caetani angeführten Gründen zeigt sich Nöldeke nicht einverstanden. Darüber hinaus scheinen ihm die muslimischen Gelehrten des fünften, sechsten und siebten Jahrhunderts der *hiğra*, die die Glaubwürdigkeit der Überliefererkette für schwach erklärt haben, unzuverlässig. Seiner Meinung nach waren die muslimischen Gelehrten von dogmatischen Motiven geleitet. Daher nimmt er an, dass man sich nicht auf ihre *ḥadīṭ*-Kritik stützen könne.⁶⁶³ Dementsprechend argumentiert Nöldeke mit Ignaz Goldziher's Werk *Muhammedanische Studien, Bd. II*. Dort schreibt er Folgendes: „Wie besonders Ign. Goldziher gezeigt hat, wimmelt die Literatur von falschen Überlieferungen, deren *Isnād* formal durchaus einwandfrei ist.“⁶⁶⁴

Daraus ergibt sich, dass Nöldeke mit der Auffassung einiger muslimischer Gelehrter zur Geschichte der erhabenen Ġarānīq vertraut war. Trotzdem lehnt er diese Ansicht ab und stützt sich auf Goldziher, der den *isnād* von vielen falschen Überlieferungen formal als einwandfrei betrachtet. Daher kann man sagen, dass sich Nöldekes Argumentation zur Episode der Ġarānīq auf Überlieferungen gründet, die von muslimischen Gelehrten für unzuverlässig gehalten werden. Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Nöldeke sich durch seine Meinung jedoch nicht nur gegen die Auffassung der muslimischen Gelehrten zur Ġarānīq-Episode wendet, sondern auch gegen Caetani, der in dieser Episode eine spätere Erfindung der Häretiker sieht.

Nöldeke argumentiert jedoch, dass selbst wenn der Bericht über das Ereignis falsche Einzelheiten enthalte, er durchaus einen geschichtlichen Kern haben könne. Schließlich kommt Nöldeke doch zu dem Ergebnis, dass es sich um ein wirkliches Ereignis handelt und nicht um eine Erfindung von Häretikern.⁶⁶⁵

Diese Ġarānīq-Episode ist ebenfalls in einigen klassischen muslimischen Werken vorhanden.⁶⁶⁶ In seinem Korankommentar *At-tafsīr al-kabīr* sagt Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (544-

⁶⁶² Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 102.

⁶⁶³ Vgl. Ebd., S. 102.

⁶⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 102.

⁶⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 102-103.

⁶⁶⁶ Vgl. aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr: *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*, ediert von Maḥmūd Muḥammad Šākīr, 1. Aufl., Mu‘assasat ar-risāla, Beirut 2000, Bd. 18, S. 663-667, al-Wāḥidī, Abū l-Ḥassan ‘Alī b. Aḥmad: *Asbāb an-nuzūl*, ediert von Kamāl Bašjūnī Zağlūl, 1. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1991, S. 319 und Ibn Sa‘d, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Sa‘d: *Aṭ-ṭabqāṭ al-kubrā*, ediert von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭa, 1. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1990, Bd. 1, S. 160.

606 H./1150-1210 n. Chr.), dass die meisten Koranexegeten das Ereignis der erhabenen Ġarānīq in ihren eignen Werken erwähnten. Seiner Meinung nach wird es bei den Exegeten, in deren Werken die Überlieferung einer sorgfältigen Überprüfung unterzogen wird, jedoch für falsch gehalten. Dabei argumentieren sie mit dem Koran, der *sunna* und dem Menschenverstand, so erläutert ar-Rāzī.⁶⁶⁷ Darüber hinaus sagt Ibn Kaṭīr (701-774 H./1302-1373 n. Chr.) in seinem Korankommentar zu Sure 22, Vers 52, dass viele andere Kommentare das Ereignis überliefern, obwohl es über einen nicht vertrauenswürdigen Weg überliefert wurde.⁶⁶⁸

Sowohl Caetanis Meinung als auch Kommentare muslimischer Gelehrter, nach denen die Überliefererkette dieser Episode fragwürdig ist, schenkt Nöldeke keine Beachtung. Zudem zitiert er exegetische und geschichtliche Werke nur insofern, als sie seine Argumentation stützen. Er verweist beispielsweise in einer Fußnote auf ar-Rāzī als einen der Exegeten, in deren Werken die Episode der erhabenen Ġarānīq einen Platz finde, ohne deutlich zu machen, was ar-Rāzī zusätzlich darüber zum Ausdruck bringt.

Insofern die Geschichte der erhabenen Ġarānīq sowohl von muslimischen Gelehrten oder von einem nicht-muslimischen Forscher wie Caetani aus den oben genannten Gründen für historisch unwahrscheinlich gehalten wird, so drängt sich die Frage auf, warum Nöldeke die Episode für wahr hält. Zugegeben, Nöldeke verwendet das Verb „könnte“, um eine gewisse Distanz zu seinen Ergebnissen aufzuzeigen. Dennoch schreibt er Folgendes: „Es gibt demnach keinen andern Ausweg, als jenes Ereignis seinem wesentlichen Inhalt nach als historisch anzuerkennen.“⁶⁶⁹ Es muss deutlich gemacht werden, dass Nöldeke sich bei seiner Untersuchung auf geschichtliche und exegetische Überlieferung stützt, die er selbst für unsicher hält. Auf den Stil, der ihm zufolge ein sicheres Kriterium zur Unterscheidung zwischen den drei mekkanischen Perioden sein soll, geht er nicht ein.

⁶⁶⁷ Vgl. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar: *At-tafsīr al-kabīr*, 3. Aufl., Dār ihjā’ at-turāṭ al-‘arabī, Beirut 1420 H./1999, Bd. 23, S. 237.

⁶⁶⁸ Vgl. Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā’ Ismā‘īl b. ‘Umar: *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm*, ediert von Sāmī Ibn Muḥammad Salāmah, 2. Aufl., Dār ṭība li-n-našr wa-t-tauzī‘, Riad 1999, Bd. 5, S. 444. Für detaillierte Informationen über die Kritik der Geschichte von der erhabenen Ġarānīq s. Abū Šuhba, Muḥammad Muḥammad: *Al-isrā’ ilīyāt wa-l-mauḏū’āt fī kutub at-tafsīr*, 4. Aufl., Maktabat as-Sunna, o. O., O. J., S. 314-321.

⁶⁶⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 103.

6.2.2.3. Suren 113 und 114 („Altarabische Vorlagen“)

Der verbreiteten Tradition über den Offenbarungsanlass der beiden Suren 113 und 114, welcher die Befreiung des Propheten Muḥammad von der durch die Zauberei des medinensischen Juden Labīd verursachten Krankheit thematisiert, schließt sich Nöldeke nicht an. Seiner Meinung nach sind die Suren ihrem Inhalt nach allgemein gehalten und gehen auf kein bestimmtes Ereignis zurück.⁶⁷⁰

Obwohl Nöldeke diese Tradition über den Offenbarungsanlass der beiden Suren ablehnt, schließt er nicht aus, dass Muḥammad einem solchen Aberglauben angehängt habe. Dazu schreibt er Folgendes:

„Man darf dagegen nicht einwenden, daß Muhammed ein so ausgesprochener Aberglaube nicht zuzutrauen wäre. Denn in dieser Beziehung hat er sicher nie aufgehört, die Anschauungen seiner Zeit und seines Volkes zu teilen, wie aus zahlreichen, durchaus glaubwürdigen Zügen der Prophetenbiographie hervorgeht.“⁶⁷¹

Sprachlich und stilistisch bieten, so Nöldeke, die Suren keine Möglichkeit zur zeitlichen Bestimmung.⁶⁷² Seiner Ansicht nach gehen die beiden Suren nicht im engeren Sinne auf Muḥammad zurück, sondern auf eine ältere überlieferte Vorlage, die der Prophet im islamischen Sinn überarbeitete. Die letzten drei Verse der Suren 113 und 114 würden jedoch in ihrer heidnischen Färbung stehen bleiben. Die angenommene Überarbeitung sei aber früh durchgeführt worden, denn der Islam hätte wie das Heidentum an böse menschenfeindliche Geister geglaubt, aber keinen anderen Gott als Allāh um Hilfe bitten können.⁶⁷³

Die Stellung der beiden Suren am Ende des Korans ist Nöldeke zufolge vermutlich auf denselben Aberglauben zurückzuführen, der die Muslime dazu führe, jeden Koranvortrag „mit der Formel „ich nehme Zuflucht zu Allāh vor Satan, dem verfluchten“ (Sur. 16, 100 [98] zu beginnen.“⁶⁷⁴

Aus der oben genannten Darstellung lässt sich Folgendes schlussfolgern:

1. Nöldekes Argumentation scheint nicht immer ganz kohärent zu sein, da er teilweise Überlieferungen, die er aufgrund ihrer Glaubwürdigkeit ablehnt, selbst als Beleg anführt. Als ein Beispiel dafür ist sein Umgang mit der über den Offenbarungsanlass der beiden Suren 113 und 114 verbreiteten Tradition.

⁶⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 108-109.

⁶⁷¹ Ebd., S. 109.

⁶⁷² Vgl. Ebd., S. 109.

⁶⁷³ Vgl. Ebd., S. 109.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 110.

2. Obwohl Nöldeke die verbreitete Überlieferung über die Entstehung der Suren 113 und 114 für unzuverlässig hält, lehnt er sich an sie an, um zu untermauern, dass Muḥammad fortwährend die Anschauungen seiner Zeit und seines Volkes teilte.
3. Bei seiner Untersuchung der behandelten Suren zieht Nöldeke eine weitere Quelle neben den jüdischen und christlichen Traditionen heran, derer sich Muḥammad bedienen soll. Diese Quelle in Form einer alten überlieferten Vorlage, die Muḥammad im islamischen Sinne überarbeitet haben soll, stammt aus dem Heidentum.

Wenn man Nöldekes Behandlung der Suren 113 und 114 überblickt, könnte man den Eindruck bekommen, dass Nöldeke nicht immer rein methodisch vorgeht. Die seiner Meinung nach überlieferten und durch Muḥammad überarbeiteten Vorlagen führt Nöldeke nicht an, um seine Argumentation zu stützen. Darüber hinaus wurde kein Vergleich zwischen dem Inhalt der beiden Suren und dem Inhalt altarabischer Vorlagen durchgeführt. Dies wäre jedoch nötig, um zu dem Ergebnis kommen zu können, dass beide Suren eine Überarbeitung überlieferter Vorlagen darstellten. Da Nöldeke dies aber nicht tut, fehlen meines Erachtens hinreichende Belege für seine Hypothese.

Bezeichnend ist auch, dass Nöldeke zufolge die letzten drei Verse der Suren 113 und 114 „ja durchaus heidnisches Gepräge“⁶⁷⁵ haben. Es ist zu fragen, warum die letzten drei Verse ohne irgendeine Überarbeitung stehen blieben.

Der muslimischen Tradition zufolge gibt es unter den Gelehrten keine Übereinstimmung über den Anlass der Offenbarung der beiden Suren 113 und 114. Die Überlieferung, nach der die beiden Suren wegen der Befreiung des Propheten Muḥammad von der Zauberei des medinensischen Juden Labīd b. al-A‘ṣam herabgesandt worden seien, stößt bei einer Gruppe muslimischer Gelehrter auf Ablehnung. Denn die beiden Suren sind mekkanischen Ursprungs und gehören zu den ersten Offenbarungen nach der Sendung des Propheten Muḥammads. In dieser Zeit nahm Muḥammad laut dieser Gruppe keinen Kontakt zu den Juden auf, so dass er von ihnen beneidet oder verzaubert werden konnte. Diese Gruppe der muslimischen Gelehrten ist auch der Meinung, dass alles, was in den Korankommentaren oder den *ḥadīth-*

⁶⁷⁵ Ebd., S. 109.

Büchern über den Offenbarungsanlass der Suren 113 und 114 stehe, ohne Beweise angeführt ist.⁶⁷⁶

In seiner Exegese zu Sure 113 erörtert Sayyid Quṭb die Frage der Zauberei gegen den Propheten Muḥammad durch den Juden Labīd b. al-A‘ṣam in Medina. Laut Quṭb existieren verschiedene Überlieferungen, von denen einige richtig, aber nicht über ununterbrochene Überlieferungswege tradiert worden seien. „Nach einer Überlieferung bildete sich der Prophet ein, er habe Geschlechtsverkehr mit seinen Ehefrauen gehabt, obwohl dies nicht der Fall war. Einer anderen Überlieferung zufolge habe er sich auch eingebildet, er hätte etwas getan, obwohl er dies nicht tat.“ Nach diesen Überlieferungen seien die beiden Suren 113 und 114 herabgesandt worden, um Muḥammad von der Zauberei zu befreien. Aber diese Überlieferung über eine Verzauberung des Propheten steht Quṭb zufolge mit seiner Unfehlbarkeit im Hinblick auf Tat und Verkündigung im Widerspruch, ebenso wie damit, dass jede Tat und jede Aussage des Propheten als *sunna* und *ṣarī‘a* betrachtet werde. Darüber hinaus entsprächen diese Überlieferungen nicht dem Koran, der bestreite, dass der Gesandte Gottes verzaubert wurde. Diese Überlieferungen sind für Muslime dementsprechend auszuschließen. Des Weiteren scheinen Quṭb die Überlieferungen unwahr zu sein, weil die beiden Suren wohl in Mekka offenbart worden seien.⁶⁷⁷

Nöldeke gibt die Schwierigkeit der Einordnung der beiden Suren 113 und 114 zu. Seiner Meinung nach haben die beiden Suren mit keinem bestimmten Ereignis zu tun. Sie gingen auch nicht auf Muḥammad zurück, sondern auf eine ältere überlieferte Vorlage, die er in islamischer Form überarbeitet haben soll. Um seine Hypothese zu bekräftigen, sollte Nöldeke meines Erachtens diese überarbeiteten Vorlagen anführen und sie mit dem Inhalt der beiden Suren vergleichen. Da er dies aber nicht tut, scheint seine Hypothese nicht überzeugend.

⁶⁷⁶ Vgl. al-‘Ānī, ‘Abd al-Qādir Ibn Mullā Ḥuwaiš as-Sayyid Maḥmūd: *Bayān al-ma‘ānī (muratb ḥasab tartīb an-nuzūl)*, 1. Aufl., Damaskus 1965, S. 185.

⁶⁷⁷ Quṭb 1412 H./1991, Bd. 6, S. 4008.

6.3. Nöldekes Auffassungen zu Suren der „zweiten“ mekkanischen Periode

Die Suren der zweiten mekkanischen Periode sind nach Nöldeke in ihren Charakteristika uneinheitlich. Während einige Suren mehr denen der ersten Periode ähnelten, seien die übrigen denen der dritten Periode ähnlich.⁶⁷⁸

Die Suren der zweiten mekkanischen Periode stellten „den Übergang von dem großartigen Enthusiasmus der Suren zur größeren Ruhe der spätern mehr prosaischen Suren“⁶⁷⁹ dar. Der Grund dafür, dass die Begeisterung habe gedämpft werden müssen, liegt nach Nöldekes Ansicht in den Enttäuschungen der Wirklichkeit. Die Wiederholung derselben Gedanken hatte Nöldeke zufolge negative Auswirkungen auf die künstlerische Form der Darstellung. Je mehr Muḥammad sich um die Bedürfnisse der Gemeinde gekümmert habe, habe seine Fantasie den Schwung und die Ursprünglichkeit aufgeben müssen.⁶⁸⁰

Was den Stil und den Inhalt der Suren der zweiten mekkanischen Periode betrifft, so meint Nöldeke Folgendes:

1. Da der Prophet Muḥammad seine Sätze durch Beispiele aus der Natur und Geschichte zu erklären versuche und sie nicht logisch zu ordnen pflege, werde er weitschweifig, verworren und selbst langweilig.
2. Muḥammad bediene sich einer schwachen Methode, um zu Ergebnissen zu kommen. Daher konnte er seine Gegner nicht überzeugen.
3. Der poetische Geist verschwinde nicht ganz aus den Suren der zweiten mekkanischen Periode, werde aber seltener.
4. Da die Suren sachlich und ruhig gefärbt seien, würden sowohl sie als auch die darin enthaltenen Verse länger.
5. Dogmen würden sehr ausführlich erörtert.
6. Geschichten der früheren Propheten würden in den Suren dieser Periode erwähnt.
7. Nach und nach verschwänden die umständlichen Schwurformeln.
8. In dieser Periode habe Muḥammad begonnen, die Bezeichnung ar-Raḥmān für seinen Allāh zu nutzen. Diese Bezeichnung, die in den Suren der ersten Periode nur einmal vorkomme, werde hier häufiger als der gewöhnliche Allāh angeführt. Nur in

⁶⁷⁸ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 117-118.

⁶⁷⁹ Ebd., S. 118.

⁶⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 118.

wenigen Stellen der Suren der dritten Periode finde die Bezeichnung ar-Raḥmān einen Platz.⁶⁸¹

Es sei leichter, die Suren dieser Periode chronologisch zu ordnen, so erklärt Nöldeke. Aber auch dies sei nur im Groben möglich, weil nicht jede einzelne Sure mit Sicherheit zeitlich bestimmt werden könne.⁶⁸²

Nach der Darstellung von Nöldekes Rezeption zu Suren der zweiten mekkanischen Periode drängt sich zunächst die Frage auf, wie er die stilistischen Merkmale der Suren unterscheiden konnte, die seiner Meinung nach keinen bestimmten gemeinsamen Charakter haben. Wenn diese Behauptung stimmt, sollte man auch die folgenden Fragen stellen: Wie konnte Nöldeke die Suren dieser zweiten mekkanischen Periode auf die Jahre 5 und 6 datieren? Worauf stützt er sich dabei? Die Beantwortung der beiden Fragen findet man bei Nöldeke nicht.

Des Weiteren wird aus dem Abschnitt, in dem Nöldeke von der chronologischen Ordnung der Suren dieser Periode redet, ersichtlich, dass seine Untersuchung keine gesicherten Ergebnisse liefert, sondern lediglich Vermutungen angestellt werden.⁶⁸³ Es bleibt unklar, warum er zunächst darlegt, dass die chronologische Ordnung der Suren dieser Periode leichter fällt, dann jedoch eingesteht, dass dies nur im Großen und Ganzen, aber nicht mit Sicherheit für jede einzelne Sure möglich sei.

Daraus ergibt sich, dass es sich bei Nöldeke nicht um eine feste, sondern eine relative chronologische Anordnung des Korans handelt, deren Absicherung weiterer Forschung bedarf.

⁶⁸¹ Vgl. Ebd., S. 118-121. Wellhausen übersetzt den Gottesnamen ar-Raḥmān mit „der Barmherzige“ und hält ihn für ein jüdisch-aramäisches Fremdwort. Vgl. Wellhausen, Julius: *Zum Koran*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 67 (1913), S. 630-634.

⁶⁸² Vgl. Ebd., S. 121.

⁶⁸³ Sinai betrachtet Nöldekes Chronologie des Korans als nicht gesichert. Er schreibt Folgendes: „Insofern ist die Nöldeke-Chronologie in der Tat kein gesichertes Forschungsergebnis, sondern eine Hypothese, die im Einzelnen jeweils kritisch zu überprüfen ist.“ Sinai 2009, S. 71.

6.3.1. Analyse zu formalen Charakteristika der Suren

6.3.1.1. „Weitschweifige“ und „langweilige“ Verse

Muḥammads Stil in dieser Periode ist Nöldeke zufolge weitschweifig und sogar langweilig:

„Der Prophet sucht seine Sätze durch zahlreiche Beispiele aus der Natur und Geschichte zu erläutern. Da er aber diese Beispiele mehr aufeinander häuft als logisch ordnet, so wird er weitschweifig, verworren und selbst langweilig.“⁶⁸⁴

Nöldeke versäumt es dabei, den Inhalt am Text zu konkretisieren, sodass erneut die Frage gestellt werden muss, wie er zu seinem Ergebnis kommt.

Dass der Koran weitschweifig, verworren und sogar langweilig sei, ist eine Frage, die mit dem ästhetischen Zugang dazu zusammenhängt. Um ein fundiertes Geschmacksurteil über den Stil des Korans abzugeben, ist die Vertrautheit mit der arabischen Sprache und ihrer Rhetorik erforderlich.

In seinem Buch *Al-istiṣrāq wa-l-ḥalfīya al-fikrīya li-ṣ-ṣirāʿ al-ḥadārī* setzt sich Maḥmūd Zaqqūq⁶⁸⁵ mit dem niederländischen Orientalisten Reinhart Dozy (1820-1883) auseinander, der dem Koran Weitschweifigkeit und Langweiligkeit vorwirft, auf die sich auch Nöldeke bezieht. Zaqqūq stellt die Frage, ob Dozy qualifiziert genug war, ein solches Urteil über den Koran abzugeben. Wissenschaftlich gesehen habe Dozy nach Zaqqūqs Ansicht nicht das Recht, dem Koran Langweiligkeit vorzuwerfen. Er fragt, wie ein mit der Sprache des Korans nicht vertrauter Mensch die Sprachgewandtheit, Beredsamkeit und Unnachahmlichkeit des Korans beurteilen könne. Sogar nahmen die Polytheisten diese Ästhetik wahr. Zaqqūq begründet seine Meinung mit einer Überlieferung, in der sich die Wirkung der Rezitation des Korans auf einen Ungläubigen, namens al-Walīd b. al-Muḡīra, zeigt.

„Es wurde auf Autorität von Ibn ʿAbbās überliefert, dass al-Walīd b. al-Muḡīra eines Tages zum Gesandten Gottes Muḥammad ging. Als der Gesandte Gottes ihm den Koran rezitierte, zeigte al-Walīd dem Koran gegenüber Sympathie. Als Abū Ḡahl davon erfuhr, begab sich zu al-Walīd und sagte:

„O Onkel, die Leute haben den Beschluss gefasst, Geld für dich zu sammeln.

Al-Walīd fragte, „Warum?“

„Die Leute wollen dir das Geld geben, damit du zu Muḥammad gehst und ihm den Weg versperrst,“ erwiderte Abū Ḡahl.

„Aber die Quraišiten wissen, dass ich der Reichste unter ihnen bin“, sagte al-Walīd.

⁶⁸⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 118-119.

⁶⁸⁵ Vgl. Zakzūq, Maḥmūd Hamdī: *Al-istiṣrāq wa-l-ḥalfīya al-fikrīya li-ṣ-ṣirāʿ al-ḥadārī*, Dār al-maʿārif, o. O., o. J., S. 99.

Abū Ġahl sagte: „Dann sag etwas über Muḥammad, damit die Leute wissen, dass du ihn zurückweist!“

Al-Walīd sagte: „Was soll ich sagen? Bei Gott gibt es unter euch keinen, der sich in der Dichtung, den Gedichten, dem Metrum und in den Gedichten der Dschinnen besser auskennt als ich. Bei Gott, was Muḥammad vorträgt, ähnelt ihnen nicht. Ich schwöre bei Gott, er ist süß und schön. Sein Gipfel ist fruchtbar und sein Boden ist reichlich. Er beherrscht alle anderen Reden und wird nicht von allen anderen Reden beherrscht. Er zerstört alles, was vor ihm kam.“

„Deine Leute werden mit dir nicht zufrieden sein, wenn du nichts über ihn sagst“, sprach Abū Ġahl.

Lass mich, bis ich darüber nachdenke, sagte al-Walīd. Als er darüber nachdachte, sagte er: „Das ist nichts als eine überlieferte Zauberei, die er von anderen übernahm. Daraufhin wurden die folgende Verse herabgesandt: „Überlaß das mir, was mit dem geschehen soll, den ich als einzelnes Wesen (oder: ich allein?) geschaffen (w. Laß mich und denjenigen, den ich als einzelnes Wesen (oder: ich allein?) geschaffen), und dem ich ein beträchtliches Vermögen gegeben (w. gemacht) habe, und Söhne als Zeugen (seiner Macht und seines Ansehens?) (oder: und Söhne, die immer anwesend sind?).“⁶⁸⁶

Diese Überlieferung wird von Muslimen als ein Beweis dafür gesehen, dass die Rede des Korans nicht nur auf die muslimische Gemeinde wirkte, sondern auch auf die Gegner Muḥammads.

Al-Walīd b. al-Muġīra habe sich nach Zaḳzūq lobend über den Koran geäußert, da er über ein hohes Maß an Sprachgefühl verfüge habe. Dieses Sprachgefühl könne Dozy aber nicht haben, selbst wenn er die Wörter der arabischen Sprache beherrsche. Die arabische Sprache bleibe ihm immer fremd.⁶⁸⁷

Nöldeke selbst gesteht in dem Aufsatz *Zur Geschichte und Kritik der altarabischen Poesie* ein, dass er nicht im gleichen Maße imstande sei, die altarabischen Gedichte so zu beurteilen, wie die muttersprachlichen Kritiker. Der Grund hierfür liege darin, dass ihm die Feinheiten der arabischen Sprache und des poetischen Gebrauches fehlen. Dort schreibt er:

„Freilich werden wir es in der feineren Beurteilung der Gedichte nie so weit bringen, wie die eingebornen Kritiker, noch viel weniger, als je ein Franzose oder selbst Engländer ein so vollständig berechtigtes Urtheil über Deutsche Dichtung aussprechen darf, wie wir selbst. Dazu gehört eben eine Kenntniss von Feinheiten der Sprache und des poetischen Gebrauchs, die sich kein Fremder erwerben kann.“⁶⁸⁸

⁶⁸⁶ Vgl. Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar: *As-sīra an-nabawīya*, ediert von Muṣṭafa 'Abd al-Wāḥid, Dār al-ma'rifa li-t-ṭibā'a wa-n-naṣr wa-t-tauzī', Beirut 1976, Bd. 1, S. 499. Die Übersetzung der Koranstellen im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 412 (Sure 74, Verse 11-13).

⁶⁸⁷ Vgl. Zaḳzūq, S. 99.

⁶⁸⁸ Vgl. Nöldeke, Theodor: *Zur Geschichte und Kritik der altarabischen Poesie*, in: Ders.: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967, S. IV.

An einer anderen Stelle seines oben zitierten Aufsatzes spricht Nöldeke offen aus, dass es dem Nichtaraber schwierig sei, die Feinheiten der Ausdrucksweise im Altarabischen aufzufassen:

„Und wie weit sind wir doch noch davon entfernt, dass wir die zartesten Unterschiede des altarabischen Sprachgebrauches durchschauten! Sind wir doch noch überall über das bloße Wortverständnis im Unklaren!“⁶⁸⁹

In seinem Aufsatz zu „*Die schauerliche Öde des heiligen Buches*“ *Westliche Wertungen des koranischen Stils* erörtert Stefan Wild u. a. die negativen Urteile Nöldekes über den sprachlichen Stil des Korans. Im Anschluss daran stellt er die folgende Frage: „Gibt es eine Erklärung dafür, warum die sinnlich faßbare Schönheit des Korantextes in der Islamwissenschaft so bemerkenswert oft den Eindruck „schauerlicher Öde“ hinterließ?“⁶⁹⁰

Nach Wild spielen die folgenden Aspekte eine Rolle bei dieser ästhetischen Differenz:

1. „Die Verkennung des liturgischen Rezitationscharakters des koranischen Texts:
2. Die Verkennung der Eigenart koranischer Kurzverweise auf einen den Hörern bekannten Erzählungsschatz.
3. Der Mangel jeglichen rezeptions-geschichtlichen Zugangs zur Bewertung der literarischen Qualität des Korantextes.“⁶⁹¹

Abū Šuhba ist der Meinung, dass die arabische Sprache zwei Systeme der Ausdrucksweise kenne, nämlich die ausführliche und die knappe. Die Benutzung richte sich je nach den Erfordernissen der kommunikativen Situation. Auf keinen Fall könne die eine durch die andere ersetzt werden, weil dies mit der Sprachgewandtheit im Widerspruch stehe. Es sei daher nicht verwunderlich, dass der Stil des Korans über die beiden Ausdrucksweisen verfüge.⁶⁹²

Darüber hinaus kann man darauf aufmerksam machen, dass der Koran keinen langweiligen Eindruck auf Zeitgenossen Muḥammads machte. Von dieser Tatsache ist Nöldeke selbst überzeugt:

„Dabei haben wir zu bedenken, daß der Qorān hauptsächlich für Hörer, nicht für Leser berechnet war, und daß vieles, was uns langweilig vorkommt, weil wir mit seiner

⁶⁸⁹ Ebd., S. IV.

⁶⁹⁰ Wild, Stefan: „*Die schauerliche Öde des heiligen Buches*“ -*Westliche Wertungen des koranischen Stils*, in: Alma Giese und J. Christoph Bürgel (Hrsg.): *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*, Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen, Peter Lang, Bern [u.a.] 1994, S. 429-447, hier S. 440.

⁶⁹¹ Ebd., S. 440.

⁶⁹² Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 232.

ursprünglichen biblischen Gestalt vertraut sind, auf die Zeitgenossen Muhammeds einen ganz andern Eindruck machen mußte.“⁶⁹³

So relativiert Nöldeke sein Werturteil unmittelbar wieder. Die Beurteilung des sprachlichen Stils des Korans bedürfte auch aufgrund des Umstandes der Kenntnis von Feinheiten der arabischen Sprache, über die kein Muttersprachler verfügen könne.

6.3.1.2. Allmählich zunehmende Länge der Verse und Einzeleffenbarungen

Der poetische Geist der Suren der ersten mekkanischen Periode werde immer seltener in den Suren der zweiten, verschwinde jedoch nicht gänzlich, so meint Nöldeke. „Die Schilderungen werden immer breiter und leidenschaftsloser.“⁶⁹⁴ Die Suren dieser Periode zeichnen sich durch größere Ruhe aus, die sich „in der allmählich zunehmenden Länge sowohl der Verse wie der Einzeleffenbarungen“⁶⁹⁵ niederschläge.

Die Verse und Suren der zweiten mekkanischen Periode werden nach Nöldekes Auffassung länger als die früheren Verse und Suren. Dies geschehe jedoch nicht sprunghaft, sondern allmählich. Nöldeke führt jedoch wiederum keine Beispiele oder Beweise für seine Feststellung über die Merkmale der Suren der zweiten mekkanischen Periode an.

Laut Sinai bietet das Kriterium der Länge der Verse kaum ein endgültiges Urteil über die Chronologie der koranischen Texte. Er formuliert Folgendes: „Differenzen in der Verslänge sind häufig von so gradueller Art, dass sie kaum ein endgültiges Urteil über die Reihenfolge der Einzeltexte gestatten.“⁶⁹⁶

Der muslimische Koranwissenschaftler Abū Šuhba thematisiert die Länge und die Kürze der Verse und Suren des Korans. Er ist der Auffassung, dass die Länge der Rede lediglich auf die Erfordernisse der Situation (*muqtaḍa al-ḥāl*) zurückzuführen sei, die als eine Grundlage der arabischen Rhetorik betrachtet würden.⁶⁹⁷ Nach diesem Verständnis hängt die Ausführlichkeit der Darstellung, die die Länge der Suren der Verse ausmacht, vom Erfordernis der Situation selbst ab. Würde die ausführliche Darstellung als zum gewöhnlichen Stil der arabischen Sprache zugehörig verstanden werden, dann sei der lange Umfang einiger Verse und Suren des Korans eine normale charakteristische Erscheinung.

⁶⁹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 119.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 119.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 119.

⁶⁹⁶ Sinai 2009, S. 70.

⁶⁹⁷ Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 235.

In seinem Buch *Al-muḥtār min ‘ulūm al-Qur’ān* behandelt Abū l-Wafā dieselbe Problematik. Seiner Meinung nach gibt es eine enge Verbindung zwischen dem *nazm* (Ausdrucksweise) und dem Thema. Diese Verbindung sei ein Bestandteil des rhetorischen Wundercharakters des Korans. Verse der Suren seien dann kurz, wenn dies für Rhetorik von Bedeutung sei. Länger würden sie, wenn es für die Rhetorik notwendig sei. Zwischen den mekkanischen und medinensischen Suren kann nach Abū l-Wafās Auffassung auf der Grundlage des Umfangs nicht unterschieden werden. Es sei schlichtweg das vorzulegende Thema, das über den Umfang entscheidet.⁶⁹⁸

Aus dem Gesagten lässt sich entnehmen, dass andere Meinungen über die Länge der Suren und Verse des Korans vorliegen. Während Nöldeke die allmählich zunehmende Länge der Verse und Einzeleffenbarungen für eine charakteristische Erscheinung der mittelmekkanischen Periode erklärt, verbinden andere Gelehrte den Umfang der Verse und Suren mit dem vorzulegenden Thema oder mit den Erfordernissen der Situation.

Der Umfang der Suren und Verse des Korans stellen meiner Meinung nach keine charakteristische Erscheinung für die Unterscheidung zwischen den drei mekkanischen Perioden Nöldekes dar, insbesondere für die Suren der mittelmekkanischen Periode, die Nöldeke zufolge keine bestimmte gemeinsame Eigenschaft haben. Das vorzulegende Thema oder die Erfordernisse der Situation bestimmen den Umfang.

6.3.1.3. Schwache Schlussfolgerung

Muḥammad stützt sich nach Nöldekes Auffassung auf eine schwache Art der Schlussfolgerung, die nicht geeignet sei, die Gegner zu überzeugen. Dazu schreibt Nöldeke Folgendes: „Seine Art Schlüsse zu ziehen ist schwach, und diese können bei ihrer ewigen Wiederholung den Gegner höchstens einschüchtern, nie überzeugen.“⁶⁹⁹

Wie und warum Nöldeke zu dieser subjektiven Beurteilung über Schlussfolgerungen im Koran kommt, bleibt in seinen Ausführungen unerwähnt. In diesem Zusammenhang wäre von ihm zu erwarten, dass er die Prüfung aller Verse und Suren der zweiten mekkanischen Periode unter höchster Konzentration durchführe. Es scheint jedoch sicher zu sein, dass er lediglich eine These aufstellt, ohne diese durch Beweise stützen zu können.

⁶⁹⁸ Vgl. Abū l-Wafā 1993, S. 186-187.

⁶⁹⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 119.

Sicher ist die Frage der Überzeugung einer der kulturellen, historischen, sozialen bzw. subjektiven Standpunkte. Indes wird bei genauerer Betrachtung einiger Verse und Suren dieser zweiten mekkanischen Periode eine überzeugende Beweisführung wahrnehmbar. Um dies zu verdeutlichen, werden einige Beispiele angeführt:

Sure 21 ist eine derjenigen, die nach Nöldekes chronologischer Anordnung des Korans zu der zweiten mekkanischen Periode gehört. Darin fänden sich viele Belege und Beweise:

„Wenn es im Himmel und auf der Erde (w. in ihnen beiden) außer Gott (noch andere) Götter geben würde, wären beide (d. h. Himmel und Erde) dem Unheil verfallen. Gott, der Herr des Thrones, sei gepriesen! (Er ist erhaben) über das, was sie aussagen.“⁷⁰⁰

Dem muslimischen Koranwissenschaftler Abū Šuhba zufolge trägt dieser Vers einen kräftigen Beweis für die Einheit Gottes in sich, obwohl er über einen geringen Umfang verfügt.⁷⁰¹

Als Beweis für die Einheit Gottes führen die Muslime den folgenden Vers in Sure 23 an:

„Gott hat sich kein Kind (oder: keine Kinder) zugelegt (wie sie das von ihm behaupten), und es gibt keinen (anderen) Gott neben ihm. Sonst würde jeder (einzelne) Gott das, was er (seinerseits) geschaffen hat, (für sich) beiseite nehmen (w. wegnehmen), und sie würden gegeneinander überheblich (und aufsässig). Gott sei gepriesen! (Er ist erhaben) über das, was sie aussagen.“⁷⁰²

Mit einigen Versen in den Suren der zweiten mekkanischen Periode argumentieren die beiden muslimischen Koranwissenschaftler Abū Šuhba und az-Zurqānī, dass Gott die Fähigkeit habe, den Menschen nach seinem Tode auferstehen zu lassen.⁷⁰³ Die folgenden Verse erläutern, dass Gott, der die Menschen erstmals erschaffen hat, die Fähigkeit besitzt, sie wieder nach dem Tode lebendig machen.

„Er prägt für uns (die wir nicht unseresgleichen haben) ein Gleichnis (als ob über uns etwas Typisches festgestellt werden könnte) und vergißt (dabei), daß er (selber) geschaffen ist. Er sagt: ‚Wer wird Knochen (wieder) lebendig machen, nachdem sie (bereits) morsch geworden sind?‘ Sag: Der wird sie (wieder) lebendig machen, der sie erstmals hat entstehen lassen und der über alles, was mit Schöpfung zu tun hat, Bescheid weiß.“⁷⁰⁴

„Und wir haben vom Himmel gesegnetes Wasser herabkommen und Gärten damit wachsen lassen, und Korn, das abgeerntet wird, und Palmen, hochragend, mit dicht besetzten Fruchtscheiden, den Menschen (w. den Dienern (Gottes)) zum Unterhalt. Und

⁷⁰⁰ Paret 1983, S. 226 (Sure 21, Vers 22).

⁷⁰¹ Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 241-242.

⁷⁰² Paret 1983, S. 242 (Sure 23, Vers 91).

⁷⁰³ Vgl. Abū Šuhba 1987, S. 242 und vgl. az-Zurqānī 1995, S. 196.

⁷⁰⁴ Paret 1983, S. 311 (Sure 36, Verse 78 und 79).

wir haben damit ausgedorrtes (w. abgestorbenes) Land (wieder) belebt. So vollzieht sich (dereinst auch) die Auferstehung (von den Toten) (w. So ist das) (Wieder) hervorkommen (aus der Erde).“⁷⁰⁵

„Ist uns denn etwa die erste Schöpfung (zur Existenz im Diesseits) zuviel geworden (so daß es uns vielleicht schwerfallen würde, sie zu wiederholen)? Aber nein! Sie sind (von vornherein) im unklaren über eine neue Schöpfung (zur Existenz im Jenseits).“⁷⁰⁶

Darüber hinaus enthält Sure 17 einige Verse, in denen auf diejenigen geantwortet wird, die nicht von der Auferstehung nach dem Tode überzeugt sind.

„Und sie sagen: ‚Sollen wir etwa, wenn wir (erst einmal) vermoderte Knochen sind, in einer neuen Schöpfung auferweckt werden?‘ Sag: Ihr mögt Steine sein oder Eisen, oder irgendein (anderer) Stoff (w. eine Schöpfung), etwas, was nach eurer Vorstellung (w. in eurer Brust) schwer (zu erschaffen) ist. (Auch in diesem Fall werdet ihr auferweckt werden.) Sie werden dann sagen: ‚Wer wird uns (ins Leben) zurückbringen?‘ Sag: Der, der euch erstmals geschaffen hat. Dann werden sie den Kopf vor dir (w. (in Richtung) zu dir) schütteln und sagen: ‚Wann wird das sein?‘ Sag: Vielleicht steht es nahe bevor.“⁷⁰⁷

Aus den dargestellten Versen, die den Suren der zweiten mekkanischen Periode in Nöldekes Periodisierung angehören, lässt sich der Schluss ziehen, dass die an die Art und Weise der Schlussfolgerung im Koran von Nöldeke gerichtete Kritik subjektiv und an einzelnen Beispielen nicht nachvollziehbar ist.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 366 (Sure 50, Verse 9-11).

⁷⁰⁶ Ebd., S. 366 (Sure 50, Verse 15).

⁷⁰⁷ Ebd., S. 199-200 (Sure 17, Verse 49-51).

6.3.2. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes

6.3.2.1. Sure 17, Vers 1 („Die nächtliche Reise Muḥammads“)

Nöldeke vertritt die Ansicht, dass die Erzählung von der nächtlichen Reise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem, von der der Vers 1 der Sure 17⁷⁰⁸ redet, nicht auf einem wahren leiblichen Ereignis beruhe, sondern auf einem Traum, den Muḥammad erzählen wollte. Nach ihm kann aber diese Annahme mit dem Wortlaut von Vers 1 im Widerspruch stehen, wenn der Traum nicht als eine Sinnestäuschung betrachtet würde, sondern als ein wirkliches Geschehen. In diesem Zusammenhang weist Nöldeke darüber hinaus darauf hin, dass Muḥammad über ein erregtes Vorstellungsvermögen verfüge, die in dem naiven Denken der Naturvölker verwurzelt gewesen sei. Ihm ginge es nicht nur um einen Traum, sondern um die Vision des Wachenden am Tage.⁷⁰⁹

Die traditionelle muslimische Auffassung, der zufolge diese Nachtreise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem als ein Wunder betrachtet wird, weist Nöldeke zurück. Er begründet seine Meinung damit, dass das Wunder an zahlreichen Stellen des Korans ausdrücklich abgelehnt werde. Dafür argumentiert er mit mehreren Koranstellen (Sure 13, Verse 8/7, 27, Sure 17, Vers 95/93, Sure 25, Verse 8ff/7-8 und Sure 29, Vers 44/45), in denen der Prophet als Warner und Prediger bezeichnet wird.⁷¹⁰

Es scheint hier Tatsache zu sein, dass Nöldeke mit Versen aus dem Koran für die Bestätigung seiner Meinung, das Wunder werde an vielen Koranversen ausdrücklich abgelehnt, argumentiert. Es ist wichtig zu fragen, ob die genannten Koranverse das Wunder ausdrücklich ablehnen und ob die zwei Bezeichnungen „Warner und Prediger“ mit der Ablehnung des Wunders einhergehen. Bei einer genaueren Betrachtung Nöldekes Untersuchung fällt auf, dass er die Quellen, die sein Verständnis zu den von ihm zitierten Koranstellen bekräftigen sollten, nicht erwähnt.

Ausgehend von der Wichtigkeit der Koranstellen, in denen sich die zwei Bezeichnungen „Warner und Prediger“ finden und mit denen Nöldeke argumentiert, sollen im Folgenden angeführt und diskutiert werden:

⁷⁰⁸ „Gepriesen sei der, der mit seinem Diener (d. h. Mohammed) bei Nacht von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem), deren Umgebung wir gesegnet haben, reiste, um ihn etwas von unseren Zeichen sehen zu lassen (w. damit wir ihn etwas von unseren Zeichen sehen lassen) ! Er (d. h. Gott) ist der, der (alles) hört und sieht.“ Paret 1983, S. 196 (Sure 17, Vers 1).

⁷⁰⁹ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 134-135.

⁷¹⁰ Vgl. Ebd., S. 134.

1. Sure 13, Verse 8/7 und 27.

„Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Warum ist (denn) auf ihn (zur Bestätigung seiner Sendung) kein Zeichen von seinem Herrn herabgesandt worden?‘ Du bist (aber) nur ein Warner. Und jedes Volk hat einen (solchen, von Gott gesandten) Führer.“⁷¹¹

„Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: ‚Warum ist (denn) auf ihn (zur Bestätigung seiner Sendung) kein Zeichen von seinem Herrn herabgesandt worden?‘ Sag: Gott führt irre, wen er will. Aber wenn einer sich (ihm bußfertig) zuwendet, führt er ihn zu sich (auf den rechten Weg).“⁷¹²

In seiner Behandlung zum Worte „Warum ist (denn) auf ihn (zur Bestätigung seiner Sendung) kein Zeichen von seinem Herrn herabgesandt worden?“ (Sure 13, Vers 7) sagt ar-Rāzī, dass einige Leute behaupteten, dass kein Wunder außer dem Koran als Beweis für Muḥammads Prophetentums erschien. Diese Behauptung erwidert ar-Rāzī mit zwei Interpretationen. Zum einen sei damit gemeint, dass die Ungläubigen vom Propheten verlangten, er solle ihnen andere Wunder als diejenigen zeigen, die sie gesehen hätten. Zum anderen wiesen die Worte darauf hin, dass die Ungläubigen dies gesagt hätten, bevor sie alle Wunder gesehen hätten. Eine Interpretation des letzten Abschnittes des Verses „Du bist (aber) nur ein Warner. Und jedes Volk hat einen (solchen, von Gott gesandten) Führer“ (Sure 13, Vers 7) meine, dass die Ungläubigen, die nicht an die ihrer Natur entsprechende Beredsamkeit des Korans geglaubt hätten, sich nicht von einem anderen Wunder überzeugen ließen.⁷¹³

In seinem Kommentar zu diesem Vers meint Ibn Kaṭīr, dass die Ungläubigen vom Propheten Muḥammad verlangten, er solle ihnen Wunder zeigen, wie die Gesandten vor ihm es getan hätten.⁷¹⁴ Wunder würden jedoch weder zum Wirken noch zu den Aufgaben eines Gesandten Gottes gehören, sondern lediglich von Gott an seinen Propheten herabgesandt werden, wenn Er dafür eine Notwendigkeit sähe.⁷¹⁵

Zu dem Vers 27 in Sure 13 vertritt ar-Rāzī den Standpunkt, dass die Ungläubigen dem Propheten Muḥammad gesagt hätten: „Wenn du ein Gesandter Gottes bist, dann bringe uns ein Zeichen und ein bezwingend klares Wunder wie diejenigen, die die Gesandten vor dir wie Moses und Jesus überbrachten.“ Die Aussage „Sag: Gott führt irre, wen er will. Aber wenn einer sich (ihm bußfertig) zuwendet, führt er ihn zu sich (auf den rechten Weg)“ gilt als eine Antwort auf diese Forderung.⁷¹⁶ Die Antwort bedeutet, dass die Zeichen die Menschen nicht

⁷¹¹ Paret 1983, S. 174 (Sure 13, Vers 7).

⁷¹² Ebd., S. 176 (Sure 13, Vers 27).

⁷¹³ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 19, S. 13.

⁷¹⁴ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 4, S. 434.

⁷¹⁵ Vgl. Quṭb 1412 H./1991, Bd. 4, S. 2048.

⁷¹⁶ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 19, S. 39.

zum Glauben bewegen. Vielmehr liege der entscheidende Beweggrund zum Glauben in der Seele selbst. Gott führe diejenigen zu sich, die sich Ihm zuwendeten, und führe diejenigen irre, die sich Ihm nicht zuwendeten.⁷¹⁷

So ergibt sich nach muslimischer Auffassung, dass die Verse 7 und 27 der Sure 13 nicht mit der Ablehnung des Wunders zu tun haben. Sie werden nicht in dem Sinne verstanden, dass die Aufgabe des Propheten Muḥammad nur darin bestehe, die Menschen zu warnen. Die beiden Verse wiesen ferner nicht darauf hin, dass dem Propheten keine Wunder herabgesandt worden seien. Sie stellten eine Antwort auf die Forderungen der Ungläubigen dar, die vom Propheten Muḥammad verlangt hätten, ihnen bestimmte Wunder und Zeichen zu zeigen. Die Verse teilten den Ungläubigen mit, dass die Herabsendung der Wunder von der Weisheit Gottes, aber nicht von Forderungen der Ungläubigen und genauso wenig vom Willen des Propheten, abhängen. Die Aufgabe des Gesandten Gottes bestehe hingegen darin, sowohl die Menschen zu warnen und als auch ihnen die Offenbarung Gottes zu übermitteln.⁷¹⁸

2. Sure 17, Vers 95/93

„oder (solange du nicht) ein prunkvolles Haus hast oder in den Himmel aufsteigst. Und wir werden (dann auch) nicht glauben, daß du aufgestiegen bist, solange du uns nicht eine Schrift herabsendest, die wir lesen (können). ‘Sag: Mein Herr sei gepriesen! (Wo denkt ihr hin?) Bin ich denn etwas anderes als ein Mensch und ein Gesandter?’“⁷¹⁹

Der Vers 93 der Sure 17 wird von ar-Rāzī in dem Sinne interpretiert, dass die Echtheit des Prophetentums von Muḥammad durch den Wundercharakter des Korans bestätigt werde. Die anderen nachfolgenden Wunder bildeten keine Voraussetzung für die Bestätigung seiner Sendung.⁷²⁰ In den Versen 90, 91, 92 und 93 der Sure 17 würden die Wunderforderungen der Ungläubigen vorgestellt. Die Ungläubigen hätten ihren Glauben an den Propheten davon abhängig gemacht, dass er ihnen eine Quelle aus der Erde hervorkommen lasse, einen Garten mit Palmen und Weinstöcken habe und dazwischen lauter Bäche hervorsprudeln lasse oder er den Himmel, wie er behauptet habe, in Stücken auf sie herabfallen lasse oder er Gott und die Engel leibhaftig herbeibringe oder er ein prunkvolles Haus habe oder er in den Himmel aufsteige. Ihnen genüge der Aufstieg in den Himmel nicht. Sie würden an ihn nicht glauben, solange er ihnen nicht eine Schrift herabsende, die sie lesen könnten.⁷²¹ Die Ungläubigen

⁷¹⁷ Vgl. Quṭb 1412 H./1991, Bd. 4, S. 2060.

⁷¹⁸ Vgl. al-Ḥālidī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ: *Al-Qur’ān wa-naqḍ maṭā‘in ar-ruhbān*, 1. Aufl., Dār al-qalam, Damaskus 2007, S. 704-705.

⁷¹⁹ Paret 1983, S. 202-203 (Sure 17, Vers 93).

⁷²⁰ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 21, S. 407.

⁷²¹ Vgl. Paret 1983, S. 202-203 (Sure 17, Verse 90-93).

hätten vom Muḥammad verlangt, ihnen die in den Versen stehenden Wunder wirklich zu bringen. Aber er wirke keine Wunder. So sagte er, er sei ein Mensch und ein Gesandter. Nach islamischer Glaubensauffassung bewirkt es Gott allein, wenn er es für angemessen halte. Dem Gesandten Gottes stehe demnach auch nicht zu, von Gott zu verlangen, ihm ein Wunder herabzusenden.⁷²²

3. Sure 25, Verse 8ff/7-8

„Und sie sagen: Was ist mit diesem Gesandten, daß er Speise ißt und auf den Märkten unhergeht? Wäre doch zu ihm ein Engel herabgesandt worden, daß er mit ihm ein Warner sei! Oder wäre doch ihm ein Schatz überbracht worden, oder hätte er doch einen Garten, von dem er essen könnte! Und die, die Unrecht tun, sagen: Ihr folgt doch nur einem Mann, der einem Zauber verfallen ist.“⁷²³

Die beiden Verse 7 und 8 der Sure 25 gehören nach Nöldekes Meinung zu den zahlreichen Stellen des Korans, in denen Muḥammad das Wunder ausdrücklich ablehne. Nöldeke argumentiert damit, dass Muḥammad an diesen Stellen des Korans als Warner und Prediger auftrete.

Die oben genannten Verse zeigen, dass Muḥammad ein gewöhnlicher Mensch war. Er nahm die Speise zu sich und ging auf den Märkten herum wie alle anderen. Aber die Ungläubigen waren davon nicht überzeugt. Gott könne die Wunder ganz einfach wirken, aber er wirke das nur, wenn er wolle, so sagt Ibn Kaṭīr.⁷²⁴

So weisen die beiden Verse 7 und 8 der Sure 25 nicht darauf hin, dass das Wunder ausdrücklich zurückgewiesen wird. Zudem steht die Aufgabe Muḥammads als Warner an sich nicht mit dem Wunder im Widerspruch.

4. Sure 29, Vers 44/45

„Verlies, was dir von der Schrift (als Offenbarung) eingegeben worden ist! Und verrichte das Gebet! Das Gebet verbietet (zu tun), was abscheulich und verwerflich ist. Aber Gottes zu gedenken bedeutet (noch) mehr. Und Gott weiß, was ihr tut.“⁷²⁵

Seine Ansicht, der zufolge Muḥammad das Wunder ausdrücklich ablehnt und sich selbst als Warner und Prediger bezeichnet, begründet Nöldeke mit dem oben erwähnten Vers, obwohl

⁷²² Vgl. Quṭb 1412 H./1991, Bd. 4, S. 2251.

⁷²³ Vgl. Khoury, Adel Theodor: *Der Koran, Arabisch-Deutsch*, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, Bd. 10, Sure 25, Verse 7-8.

⁷²⁴ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 6, S. 95.

⁷²⁵ Paret 1983, S. 280 (Sure 29, Vers 45).

der Vers nicht mit Wundern im Zusammenhang steht. Überdies werden die zwei Begriffe „Wunder oder Prediger“ nicht angeführt.

Wie bereits erwähnt wurde, bezieht sich der erste Vers der Sure 17 auf die Nachtreise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem, die Nöldeke als einen Traum betrachtet. In einer Fußnote erwähnt er, dass dies auch der Meinung der Muslime entspreche. Dann liefert er die Worte, mit denen die betreffenden Traditionen beginnen, wie كنت بين النائم واليقظان، تنام عينه ولا ينام قلبه (Ich war zwischen dem Schlafenden und dem Wachenden, Seine Augen schlafen, aber sein Herz bleibt wach). Dabei stützt Nöldeke sich u. a. auf Ibn Hišām⁷²⁶ und aṭ-Ṭabarīs *Tafsīr*.⁷²⁷

Zunächst muss jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, dass Nöldeke an dieser Stelle nicht vom Stil als sicherem Hilfsmittel ausgeht, sondern von den Überlieferungen, die er zuvor als unsichere Hilfsmittel betrachtete. Um seine Meinung zu bekräftigen, gibt er an, sie würde sich mit der muslimischen Tradition decken.

Bei einer genaueren Überprüfung der muslimischen Literatur, der Nöldeke entnimmt, das Ereignis sei ein Traum gewesen, findet man Folgendes: Sowohl in aṭ-Ṭabarīs *Tafsīr*⁷²⁸ wie auch in Ibn Hišāms *Sīra*⁷²⁹ finden sich Überlieferungen, denen zufolge die Nachtreise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem als Traum angesehen wird. In diesen Überlieferungen kommen allerdings die Worte تنام عيني وقلبي يقظان (Meine Augen schlafen, aber mein Herz bleibt wach) vor. Muslims *Ṣaḥīḥ* enthält ebenfalls eine Überlieferung, nach der die Nachtreise als ein Traum verstanden werden kann. In dieser Überlieferung liest man die Worte بين النائم واليقظان (zwischen dem Schlafenden und dem Wachenden).⁷³⁰

An dieser Stelle beschränke ich mich auf die bei aṭ-Ṭabarī und Ibn Hišām genannten Überlieferungen. Sowohl aṭ-Ṭabarī als auch Ibn Hišām überlieferten Ibn Ishāqs Darstellung. Über die Nachtreise des Propheten Muḥammad führt Ibn Ishāq viele Berichte in seiner Prophetenbiografie an. Zwei Berichte davon stammen von der Frau des Propheten ‘Ā’iša und dem Kalifen Mu‘āwiya. Diesen beiden zufolge lässt sich die Nachtreise des Propheten als ein Ereignis verstehen, das Muḥammads Geist entstammte.

Ibn Ishāq sagte Folgendes:

⁷²⁶ Vgl. Ibn Hišām 1955, Bd. 1, S. 399-400.

⁷²⁷ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 17, S. 349-350.

⁷²⁸ Vgl. Ebd., Bd. 17, S. 349-350.

⁷²⁹ Vgl. Ibn Hišām 1955, Bd. 1, S. 399-400.

⁷³⁰ Vgl. Abū l-Ḥassan al-Quṣairī an-Naysābūrī, Muslim b. al-Ḥağğāğ: *Ṣaḥīḥ Muslim*, ediert von Fu’ād ‘Abd al-Baqī, Dār ihyā’ at-turāṭ, Beirut 1955, Bd. 1, S. 149.

„Ein Mitglied der Familie Abu Bakrs berichtete mir die folgenden Worte der späteren Frau des Propheten, Aisha:

Der Körper des Propheten wurde in jener Nacht nicht vermisst, sondern Gott ließ nur seinen Geist die Nachtreise machen.

Und von Yaqub ibn Utba hörte ich den folgenden Ausspruch des Muawiya über die Nachtreise des Propheten:

Es war ein wahres Traumgesicht von Gott.“⁷³¹

Dann sagte Ibn Ishāq:

فَلَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِمَا، لِقَوْلِ الْحَسَنِ: إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي ذَلِكَ، قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ 17: 60، وَلِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْخَبْرِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ قَالَ لِأَبْنَيْهِ: يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ 37: 102 ثُمَّ مَضَى عَلَى ذَلِكَ. فَعَرَفْتُ أَنَّ الْوَحْيَ مِنْ اللَّهِ يَأْتِي الْأَنْبِيَاءَ أَيْقَاطًا وَنِيَامًا.
قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- فِيمَا بَلَغَنِي- يَقُولُ: نَنَامُ عَيْنَايَ وَقَلْبِي يَقْظَانُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَيَّ ذَلِكَ كَانَ فَذَّجَاءَهُ، وَعَايَنَ فِيهِ مَا عَايَنَ، مِنْ أَمْرِ اللَّهِ، عَلَى أَيِّ حَالِيهِ كَانَ: نَائِمًا، أَوْ يَقْظَانًا، كُلُّ ذَلِكَ حَقٌّ وَصِدْقٌ.“

„Die beiden letzten Aussagen wurden in Anlehnung an al-Ḥassans Ausspruch nicht bestritten: Die Offenbarung der Koranverse „Und wir haben das Traumgesicht, das wir dich sehen ließen, nur zu einer Versuchung für die Menschen gemacht“ wurde deswegen [d. h. wegen der Nachtreise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem] veranlasst. Die beiden Aussagen wurden auch nicht bestritten, da Gott in dem Bericht über Abraham, als dieser zu seinem Sohn sagte, sagt: „Mein Sohn! Ich sah im Traum, daß ich dich schlachten werde.“ und Abraham dies auch tat. Ich wusste daher, dass den Propheten sowohl im Schlaf wie auch im Wachzustand Offenbarungen von Gott herabgesandt werden.

Ibn Ishāq sagte: Der Prophet selbst (Gott segne ihn und schenke ihm Heil), pflegte, wie ich erfuhr, zu sagen: „Meine Augen schlafen, aber mein Herz bleibt wach.“ Gott allein weiß, wie dies zu ihm kam und dieser sah, was er von der Angelegenheit Gottes sah, und in welchem Zustand, schlafend oder wachend, er war. Alles ist richtig und wahrhaftig.“⁷³²
[Übersetzung des Verfassers, Übersetzung der Koranverse wird entnommen aus Paret 1983, Sure 17, Vers 60 und Sure 37, Vers 102]

Die letzten Zeilen des Zitats scheinen darauf zu deuten, dass Ibn Ishāq selbst nicht sicher ist, ob die Nachtreise des Propheten Muḥammad im Schlaf oder im Wachzustand erfolgte. Da Nöldeke sich unter anderem auf aṭ-Ṭabarī stützt, um seine Meinung zu rechtfertigen, dass die nächtliche Reise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem von einem Traum handelt, soll aṭ-Ṭabarīs Meinung aus seinem *tafsīr* aufgeführt werden. Nach seiner Darstellung der ‘Ā’iša und Mu‘āwiya zugeschriebenen Berichte äußert aṭ-Ṭabarī seinen eignen Standpunkt. Die richtige Meinung über die Nachtreise des Propheten Muḥammad ist seiner Auffassung nach, dass Gott mit seinem Diener Muḥammad bei Nacht von der heiligen Moschee zur al-Aqṣā-Moschee reiste, genau wie sich dies im Koran und in den nach dem Gesandten Gottes überlieferten Berichten zeige. Nach aṭ-Ṭabarī ist die Aussage, der zufolge der Geist des Propheten

⁷³¹ Ibn Ishāq 1999, S. 81.

⁷³² Vgl. Ibn Hišām 1955, Bd. 1, S. 400; vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 17, S. 350.

Muḥammad, nicht aber sein Körper nächtlich reiste, sinnlos. Wäre die Nachtreise Muḥammads nicht körperlich gewesen, würde sie kein Argument für die Echtheit seines Prophetentums liefern. Darüber hinaus mache es sonst keinen Sinn, dass die Polytheisten die Wahrheit dieses Ereignisses zurückweisen würden. Im Koran wird erwähnt, dass Gott mit seinem Diener, aber nicht mit dem Geist seines Dieners, in der Nacht von der heiligen Moschee zur al-Aqṣā-Moschee reiste.⁷³³

In seiner Koranexegese erörtert Ibn Kaṭīr ebenfalls die Frage, ob die nächtliche Reise auch mit dem Körper und Geist des Propheten Muḥammad oder nur mit dem Geist erfolgt sei. Es gibt nach Ibn Kaṭīr zwei Meinungen: Die Mehrheit der Gelehrten gehe von der Annahme aus, dass der Prophet mit Körper und Geist nächtlich, im wachen Zustand reiste. Als ein Beweis dafür gelte die Aussage Gottes „Gepriesen sei der, der mit seinem Diener (d. h. Mohammed) bei Nacht von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem) [...] reiste.“⁷³⁴ Die Lobpreisung Gottes werde bei großartigen Angelegenheiten verwendet. Wenn die Nachtreise im Schlaf erfolgt wäre, wäre sie keine großartige Angelegenheit gewesen, hätten die Ungläubigen der Quraiṣ den Propheten Muḥammad nicht der Lüge bezichtigt und wäre keine muslimische Gruppe vom Islam abgefallen. Hinzu kommt, dass das Wort „Diener“ sowohl auf den Körper und als auch den Geist verweise.⁷³⁵ Ibn Kaṭīrs Worte lassen sich als ein Beleg dafür verstehen, dass es sich um ein wirkliches Ereignis handelte.

Was negativ aus der Behandlung Nöldekes für die Problematik der nächtlichen Reise hervorgeht, ist, dass er seine Meinung mit den in den muslimischen Überlieferungen erwähnten Worten *تنام عيني وقلبي يقظان*, *بين النائم واليقظان*, *كنت* rechtfertigt, ohne auf die anderen Überlieferungen hinzuweisen, in denen von einem wirklichen Erlebnis die Rede ist. Aṭ-Ṭabarī führt hingegen alle Überlieferungen an, die mit der nächtlichen Reise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem zu tun haben – d. h. sowohl diejenigen, wonach es sich um einen Traum handelt, als auch diejenigen, nach denen Muḥammad wirklich gereist sein soll – und geht erst dann dazu über, seine eigene Meinung zu äußern. Nöldeke ist darin zu kritisieren, dass er sich willkürlich auf eine Seite schlägt.

Der von ‘Ā’iṣa stammende Bericht wurde von al-Qāḍī ‘Īyāḍ für unzuverlässig erklärt. Er begründete seine Meinung damit, dass ‘Ā’iṣa von einem Ereignis berichtete, das sie nicht sah. Denn zur Zeit der Nachtreise war ‘Ā’iṣa seines Erachtens noch nicht mit dem Propheten verheiratet und nicht alt genug, um von einem solchen Ereignis zu erzählen. Vielleicht sei sie

⁷³³ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 17, S. 349-350

⁷³⁴ Paret 1983, S. 196 (Sure 17, Vers 1).

⁷³⁵ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 5, S. 43.

selbst zum Zeitpunkt der Nachtreise, der ebenfalls umstritten sei, noch nicht geboren. Darüber hinaus scheinen die Worte “Der Körper des Propheten wurde in jener Nacht nicht vermisst“⁷³⁶ auf einen falschen Bericht zu deuten, weil der Prophet Muḥammad die Ehe mit ‘Ā’iṣā erst in Medina vollzog. Da ‘Ā’iṣā in einem anderen Bericht über die Nachtreise des Propheten die Möglichkeit bestritt, dass der Prophet Muḥammad Gott selber schaute, deutete darauf hin, dass die Nachtreise von ihr für ein Ereignis mit dem Körper, aber nicht mit dem Geist gehalten würde. Denn wenn die Nachtreise ihr zufolge ein Ereignis während des Schlafens gewesen wäre, dann wäre ihr Bestreiten als sinnlos betrachtet worden.⁷³⁷ Des Weiteren könnte der Bericht von ‘Ā’iṣā infolge eines Mangels am *isnād* für falsch erklärt werden. Ibn Ishāq sagte: „Ein Mitglied der Familie Abu Bakrs berichtete mir die folgenden Worte der späteren Frau des Propheten, Aisha“.⁷³⁸ Wer war dieses Mitglied aus der Familie Abū Bakrs, von dem Ibn Ishāq berichtete? War es ein zuverlässiger Überlieferer? Das sind sehr wichtige Fragen, die gestellt werden müssten, um zu bestätigen, dass der *isnād* einwandfrei ist.

Der auf Mu‘āwiya zurückgehende Bericht könnte auch als falsch angesehen werden, weil Mu‘āwiya zur Zeit der Nachtreise des Propheten Muḥammad noch ungläubig gewesen sein soll.⁷³⁹

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Koranstellen, mit denen Nöldeke für die Feststellung seiner Meinung, das Wunder werde an vielen Koranversen zurückgewiesen, argumentiert, andere Interpretationen zulassen. Darüber hinaus werden die in den muslimischen Traditionen über die Nachtreise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem angeführten Worte *كنت بين النائم واليقظان، تنام عيني وقلبي يقظان*, die sich zwar in einigen exegetischen und historischen Quellen finden und mit denen Nöldeke auch seine Auffassung rechtfertigt, von muslimischen Gelehrten widerlegt.

⁷³⁶ Ibn Ishāq 1999, S. 81.

⁷³⁷ Vgl. Abū l-Faḍl, ‘Īyād b. Mūsā b. ‘Īyād: *Aṣ-ṣifa bī-ta’rīf huqūq al-muṣṭafa*, 2. Aufl., Dār al-fayḥā’ Ammān 1407 H./1986, Bd. 1, S. 372-373.

⁷³⁸ Ibn Ishāq 1999, S. 81.

⁷³⁹ Vgl. Ibn ‘Atīya, Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq b. Ġālib: *Al-muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*, ediert von ‘Abd as-Salām ‘Abd aṣ-Šāfi Muḥammad, 1. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1422 H./2001, Bd. 3, S. 435.

6.3.2.2. Sure 17, Vers 35/33 („Gesetz der Blutrache“)

Bei seiner Behandlung der Koranstelle 33 der Sure 17⁷⁴⁰, lehnt Nöldeke die Ansicht von Gustav Weil ab, der zufolge die Worte „und wir haben seinem Verwandten (d. h. seinem Bluträcher) Gewalt gegeben“ einen Hinweis auf die medinensischen Verse 173ff/178ff der Sure 2 enthielten, da Muḥammad erst in Medina Gewalt habe ausüben können. Laut Nöldeke ist die Koranstelle 33 mekkanischen Ursprungs, da die Blutrache sowohl bei den Arabern wie bei allen alten Völkern für einen fest verwurzelten und heiligen Brauch gehalten worden sei. Muḥammad konnte nach Nöldeke diesen Brauch für „ein von Gott gegebenes Gesetz“⁷⁴¹ betrachten. Selbst wenn der Vers 33 moralische Grundsätze beinhalte, solle man sich nicht darüber wundern, weil Muḥammad die Blutrache in Sure 2 für ein Gesetz erkläre, so meint Nöldeke.⁷⁴²

Zuerst muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Nöldeke durchgängig nach einer Quelle sucht, aus der Muḥammad seine Lehre entnommen haben soll. Den Mord, von dem Vers 33 der Sure 17 redet, verbindet Nöldeke mit der bei den Arabern und allen alten Völkern verbreiteten Blutrache. Muḥammad habe sich beim Mord an die Tradition der altarabischen Blutrache angelehnt.

Sehr wichtig und notwendig ist in diesem Zusammenhang anzuführen, dass Nöldeke keine Beweise bietet, durch die er zu diesem Ergebnis kommt. Um zu beweisen, dass Muḥammad sich an diese Tradition angelehnt habe, wäre ein Vergleich zwischen dem Mord in der vorislamischen Zeit und jenem in der islamischen Zeit angebracht.

An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf die Sure 17, Vers 33 in einigen Korankommentaren. Der Vers lässt sich nicht mit der bei den Arabern und anderen alten Völkern bekannten Blutrache verbinden, wie aus muslimischen Korankommentaren ersichtlich wird. Der Islam erkennt nach muslimischer Auffassung nicht die Blutrache, sondern die Vergeltung *qiṣāṣ* an. Der Vers verbietet nach ar-Rāzīs Ansicht ursprünglich den Mord. Dann würden durch die Worte „außer wenn ihr dazu berechtigt seid“ die Gründe identifiziert, nach denen ein Mord als erlaubt gelte. Dieser Interpretation zufolge sei der Mord nur beim Vorliegen rechtlicher Gründe erlaubt. Bei ar-Rāzī wird „außer wenn ihr dazu berechtigt seid“ durch zwei Wege interpretiert. Bei dem ersten Weg handele es sich um einen allgemeinen Ausdruck, den die

⁷⁴⁰ „Und tötet niemand, den (zu töten) Gott verboten hat, außer wenn ihr dazu berechtigt seid! Wenn einer zu Unrecht getötet wird, geben wir seinem nächsten Verwandten Vollmacht (zur Rache). Er soll (aber) dann im Töten nicht maßlos sein (und sich mit der bloßen Talio begnügen). Ihm wird ja (beim Vollzug der Rache) geholfen.“ Paret 1983, S. 198 (Sure 17, Vers 33).

⁷⁴¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 137.

⁷⁴² Vgl. Ebd., S. 137.

Worte „Wenn einer zu Unrecht getötet wird, geben wir seinem nächsten Verwandten Vollmacht (zur Rache)“ erklären. Aus diesem ersten Weg gehe deshalb hervor, dass der Sinn des Wortes „außer wenn ihr dazu berechtigt seid“ auf die Vergeltung beschränkt sei. Daraus ergebe sich, dass der Mord nur in einem einzigen Fall als erlaubt angesehen werde, nämlich wenn er für die Vergeltung für ein anderes Menschenleben stehe. Bei dem zweiten Weg werde der Ausdruck „außer wenn ihr dazu berechtigt seid“ durch eine Überlieferung deutlich gemacht. Nach dieser Überlieferung dürfe ein Muslim nur dann einen anderen töten, wenn drei rechtliche Gründe vorliegen würden: Wenn jemand vom Islam abgefallen sei, wenn eine verheiratete Person Ehebruch begangen habe oder wenn jemand eine Person, ohne dass es sich um Vergeltung handele, töte.⁷⁴³

Hinzu kommt, dass die Worte „Er soll (aber) dann im Töten nicht maßlos sein (und sich mit der bloßen Talio begnügen)“ die verschiedenen Formen des in der vorislamischen Zeit ausgeübten Mordes verböten. In der vorislamischen Zeit sei die Rache nicht auf den Mörder allein beschränkt gewesen, sondern habe auch auf einige seiner Verwandten oder die Angesehenen aus seiner Familie zugetroffen. In Extremfällen würden letztere anstatt des Mörders selbst getötet. Eine andere Form der von Gott durch diesen Vers verbotenen körperlichen Widervergeltung sei, dass der Täter getötet und seine Leiche verstümmelt würde. Deshalb verbiete Gott all diese oben genannten Formen des Mordes.⁷⁴⁴ Diese verschiedenen Formen der Maßlosigkeit (*isrāf*) werden nach dem Verständnis vom Vers 33 für widerrechtlich gehalten.

Nach der Interpretation des Passus „Wenn einer zu Unrecht getötet wird, geben wir seinem nächsten Verwandten Vollmacht (zur Rache)“ stehe den Angehörigen des Ermordeten das Recht zu, entweder den Mörder zu töten oder ihm zu vergeben oder das Blutgeld anzunehmen.⁷⁴⁵

In Sure 2, Vers 178 findet man den Hinweis auf die Vergeltung. Einem Menschen dürfe nur für das, was er getan hat, Vergeltung widerfahren. Die letzten Worte des Verses „Wenn nun aber einer, nachdem diese Regelung getroffen ist, (w. nach diesem) eine Übertretung begeht (indem er sich an die frühere Sitte der Blutfehde hält), hat er (im Jenseits) eine schmerzhaft Strafe zu erwarten“ verbieten, dass der Mörder von den Angehörigen des Ermordeten nach

⁷⁴³ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd.20 , S. 333-334. Die Übersetzung des Koranverses im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 198 (Sure 17, Vers 33).

⁷⁴⁴ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 20 , S. 335-336; vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. 17, S. 442. Die Übersetzung des Koranverses im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 198 (Sure 17, Vers 33).

⁷⁴⁵ Vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. 17, S. 440. Die Übersetzung des Koranverses im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 198 (Sure 17, Vers 33).

der Vergebung (*ʿafw*) oder der Annahme des Blutgeldes (*dīya*) angegriffen werde. In der vorislamischen Zeit sei jedoch verbreitet gewesen, dass der Mörder auch dann von den Angehörigen des Ermordeten getötet würde, wenn sie ihm vergeben oder das Blutgeld angenommen hätten. Daher verbiete Gott dies in diesem Vers, so formuliert ar-Rāzī.⁷⁴⁶

Die Blutrache, die bei den Arabern wie allen alten Völkern „fest gewurzelt“ und sogar „heilig“ und verbreitet war, unterscheidet sich nach der oben genannten Darstellung von dem Mord bzw. der Vergeltung im Islam, der moralische Grundsätze aufstellt. Im Folgenden zeigen sich die Unterschiede, wie die Koranexegeten sie vorstellen.

- Nach dem altarabischen Brauch wurde der Mörder nicht allein getötet, sondern auch seine Verwandten oder die Angesehenen seiner Familie. Im Islam steht den Erben des Geschädigten lediglich zu, den Mörder zu töten.
- Nach dem altarabischen Brauch wurde die Leiche des Getöteten entstellt. Im Islam wird es verboten, die Leiche des Getöteten zu verstümmeln.
- Nach dem altarabischen Brauch wurde der Mörder nach der Vergebung oder der Annahme des Blutgeldes getötet. Im Islam ist es verboten, den Mörder nach der Vergebung oder der Annahme des Blutgeldes anzugreifen.

In diesem Zusammenhang sollte kurz darauf verwiesen werden, dass der Koran sich hinsichtlich der Vergeltung (*qiṣāṣ*) vom jüdischen Gesetz unterscheidet. Während der Koran die Möglichkeit der Blutgeldzahlung erlaubt, gibt es im jüdischen Gesetz keine andere Möglichkeit außer der Vergeltung selbst.⁷⁴⁷

Im Alten Testament heißt es dazu:

„Ist weiterer Schaden entstanden, dann mußt du geben: Leben für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn, Hand für Hand, Fuß für Fuß, Brandmal für Brandmal, Wunde für Wunde, Strieme für Strieme.“⁷⁴⁸

„Wer einen Menschen erschlägt, wird mit dem Tode bestraft. Wer ein Stück Vieh erschlägt, muss es ersetzen: Leben für Leben. Wenn jemand einen Stammesgenossen verletzt, soll man ihm antun, was er getan hat: Bruch um Bruch, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Der Schaden, den er einen Menschen zugefügt hat, soll ihm zugefügt werden.“⁷⁴⁹

⁷⁴⁶ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 5, S. 228. Die Übersetzung des Koranverses im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 28 (Sure 2, Vers 178).

⁷⁴⁷ Vgl. Radtke, Andreas: *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte, Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens*, Harrassowitz Verl., Wiesbaden 2003, S. 103.

⁷⁴⁸ Die Bibel, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980, 2. Mose 21, 23-25 (S. 73).

⁷⁴⁹ Ebd. 3. Mose 24, 17-20 (S. 120).

Abschließend lässt sich feststellen, dass Nöldekes Behauptung, nach der Muḥammad die in der vorislamischen Zeit verbreitete Blutrache für ein von Gott gegebenes Gesetz hielt, nicht begründet wird und damit den Propheten Muhammad hinsichtlich des Mordes auf die altarabischen Traditionen reduziert. Im Hinblick auf den Mord soll sich Muḥammad nach diesem Verständnis nicht an jüdische oder christliche Traditionen angelehnt haben, sondern an altarabische.

6.3.2.3. Sure 18 („Sagenkreise“)

Die letzte Sure in der zweiten mekkanischen Periode ist nach Nöldekes Auffassung Sure 18. Nach ihm beinhaltet sie zwei seltsame Teile. Der erste Teil thematisiert Moses. Im zweiten geht es um Dū l-Qarnain, der von ihm als Alexander der Große identifiziert wird. Nöldeke ist unsicher, ob die beiden Teile gleichzeitig mit dem Vorausgehenden⁷⁵⁰ entstanden sein könnten.⁷⁵¹

Darüber hinaus zieht Nöldeke den Grund der Offenbarung in Zweifel, nach dem die Geschichten von den Höhlengefährten und Dū l-Qarnain als eine Antwort auf drei von Juden gestellte Fragen offenbart worden seien. Nöldeke hält diesen in den muslimischen Überlieferungen angeführten Grund für sehr schwach. Denn er sieht in keinem der drei Abschnitte eine Verbindung zu dem anderen.⁷⁵²

Das Wichtigste bei Nöldekes Darstellung zur diesem Aspekt ist, dass die in der Sure 18 erwähnten Sagenkreise „zum eisernen Bestande der damaligen Weltliteratur gehören.“⁷⁵³ Deshalb scheint es ihm nicht zufällig, dass der Reim aller Verse gleich ist. Die Abschnitte dieser Sure wurden nach seiner Ansicht zuerst bestimmt und anschließend in einer einzigen Sure zusammengestellt.⁷⁵⁴ Über die Reihenfolge der Abschnitte stellt Nöldeke die folgende These auf: „Vielleicht hat sich Muhammed auch in der Reihenfolge genau an die Überlieferung angeschlossen.“⁷⁵⁵

In der exegetischen Literatur wird darauf hingewiesen, dass drei Fragen von Ungläubigen aus dem Stamm der Quraiš an den Propheten Muḥammad gestellt worden seien, jedoch nicht direkt von den Juden:

⁷⁵⁰ Der erste Teil der Sure 18 behandelt die Geschichte von den Höhlengefährten.

⁷⁵¹ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 140-141.

⁷⁵² Vgl. Ebd., S. 141.

⁷⁵³ Ebd., S. 142.

⁷⁵⁴ Vgl. Ebd., S. 142-143.

⁷⁵⁵ Ebd., S. 143.

„Es wurde überliefert, dass die Quraiš die zwei Männer an-Naḍr b. al-Ḥārīt und ‘Uqba b. Abī Mu‘aiṭ zu den medinensischen Juden schickte, um sich bei ihnen über Muḥammad zu informieren und ihnen von den Aussagen Muḥammads zu erzählen. Denn die Juden besitzen eine Heilige Schrift und wissen deshalb mehr über den Propheten als die Mekkaner. Als die beiden Männer nach Medina kamen und den Juden von Muḥammad erzählten, sagten die Juden ihnen: „Fragt Muḥammad nach drei Dingen! Fragt ihn zuerst nach den Jungen, die in der alten Zeit ihr besonderes Schicksal erlitten hätten. Dann fragt ihn nach einem Mann, der die östlichen und westlichen Gebiete der Erde erreichte. Schließlich fragt ihn nach dem Geist! Wenn er euch die Antwort auf die Fragen geben kann, ist er ein richtiger Prophet. Wenn nicht, ist er ein Lügner. Als die beiden Männer nach Mekka zurückkehrten und die Quraiš darüber berichteten, begaben sie sich zum Gesandten Gottes Muḥammad und stellten ihm die Fragen. Er versprach ihnen, die Antwort auf die Fragen am nächsten Tag zu geben, ohne auszusprechen: inschallāh (Wenn Gott will). Da zwei Wochen vergingen, ohne dass Muḥammad die Antwort auf die Fragen eingegeben wurde, streuten die Quraiš Verleumdungen aus. Der Prophet war traurig darüber, dass Gabriel mit der Offenbarung nicht zu ihm kam und auch die Reden der Mekkaner ihn betrübten. Daraufhin kam Gabriel zu ihm und übermittelte ihm die Sure 18 (Die Höhle).“⁷⁵⁶

Die Überlieferung scheint darauf hinzudeuten, dass die Juden von Medina mit den drei oben genannten Geschichten vertraut waren.

Eine der „Sagenkreise“ der Sure 18 ist die Geschichte von den Gefährten der Höhle. Sie gehört nach Nöldekes Ansicht dem „eisernen Bestande der damaligen Weltliteratur“.⁷⁵⁷ Diese Geschichte ist Paret zufolge eine christliche Legende, nach der sieben gläubige Männer sich zur Zeit des römischen Kaisers Decius (249-251) in einer Höhle versteckten und dort schliefen.⁷⁵⁸ Diese christliche Legende taucht „weder in der Heiligen Schrift noch in apokryphen Quellen“⁷⁵⁹ auf. Die Geschichte der Siebenschläfer sei im späten 5. Jahrhundert niedergeschrieben worden. Sie hatte nach Adel Khoury mehrere Versionen in syrischer und griechischer religiöser Literatur. Diese Legende berichte „von christlichen jungen Männern aus Ephesos in Kleinasien.“⁷⁶⁰ Da die Christen zur Zeit des römischen Kaisers Decius großer Unterdrückung ausgesetzt gewesen seien und sich diese jungen Männer geweigert hätten, die Götter durch Opfer zu verehren, seien sie in eine Höhle in der Nähe der Stadt geflohen. Sie seien in einen Tiefschlaf versetzt worden und zur Zeit des christlichen römischen Kaisers Theodosius II. (408-450) nach 187 bzw. 193 Jahren aufgewacht.⁷⁶¹ Aus dem Gesagten lässt sich folgern, dass die Sage christliche Männer im Blick hatte, die sich in eine Höhle

⁷⁵⁶ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 21, S. 428 und vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd.17, S. 592-593.

⁷⁵⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 140-141.

⁷⁵⁸ Vgl. Paret, Rudi: *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 2. Aufl., Verl. Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1981, S. 310.

⁷⁵⁹ Kandler, Hermann: *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Aṣḥāb al-kaḥf) im Islam: Untersuchungen zu Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt*, Brockmeyer, Bochum 1994, S. 13.

⁷⁶⁰ Khoury 1998, Bd. 9, S. 211.

⁷⁶¹ Vgl. Ebd., S. 211-212.

zurückgezogen hätten, um einen sicheren Platz zu finden und ihren Glauben ausüben zu können.

Die Geschichte der Höhlengefährten im Koran ist auch nach Hermann Kanders Ansicht auf christliche Vorlagen zurückzuführen. Aber trotz ihrer jetzigen Form, die auf frühchristliche Quellen hinweise, „gehen ihre Grundmotive auf weitaus ältere Vorlagen zurück.“⁷⁶² Laut Kandler erfuhr Muḥammad die christliche Siebenschläferlegende von Christen oder sogar von Juden.⁷⁶³

Dies weist darauf hin, dass sich die Geschichte der Höhlengefährten im Koran von jener in den christlichen Quellen unterscheidet. Im Folgenden werden die unterschiedlichen Punkte veranschaulicht:

- Die Anzahl der Höhlengefährten im Koran beträgt drei, fünf oder sieben.⁷⁶⁴ Die meisten Exegeten sind sich aber nach ar-Rāzī darüber einig, dass die letzte Zahlenangabe die Wahrheit sei. Ar-Rāzī selbst neigt zu dieser Meinung. Ihm zufolge sind die ersten beiden Zahlenangaben nicht richtig, da ihnen die Aussage „(Das sind) Mutmaßungen, die man über das Verborgene anstellt (?).“ folgt. Darüber hinaus bekräftigt ar-Rāzī seine Meinung mit der Aussage „Mein Herr weiß am besten darüber Bescheid, wie viele es sind. Nur wenige wissen über sie Bescheid“, die sich der dritten Äußerung anschließt. Diese letzte Aussage verweise nach ihm darauf, dass die letzte Zahlenangabe richtiger als die ersten beiden sei.⁷⁶⁵ Bei der christlichen Legende handelte es sich ebenfalls um sieben.
- Im Koran wird davon berichtet, dass die Höhlengefährten über 300 Jahre in Tiefschlaf verfielen.⁷⁶⁶ In der christlichen Tradition erstreckte sich der Tiefschlaf der Siebenschläfer über keinen längeren Zeitraum als zwei Jahrhunderte.

Selbst wenn die Geschichte der Höhlengefährten in den christlichen Quellen erhalten ist und sich im arabischen Raum verbreitete, bliebe die Frage, wie Muḥammad sie von Christen oder von Juden kennen lernte und sie in einem islamischen Sinne umformulierte. Kannte er sich in der damaligen Weltliteratur oder in den Quellen dieser christlichen Legende aus?

⁷⁶² Kandler 1994, S. 9.

⁷⁶³ Vgl. Ebd., S. 13.

⁷⁶⁴ Vgl. Sure 18, Vers 22.

⁷⁶⁵ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 21, S. 447-448. Die Übersetzung der Koranstelle im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 206 (Sure 18, Vers 22).

⁷⁶⁶ Vgl. Sure 18, Vers 25.

In diesem Zusammenhang ist es ebenso wichtig festzustellen, was Nöldeke über *Ḍū l-Qarnain* schreibt. In einer Fußnote sagt er: „Sicher ist mit jener Bezeichnung, wie auch die Muslime annehmen, Alexander d. Gr. gemeint.“⁷⁶⁷

Es ist hier zu fragen, welche Muslime angenommen haben, dass die Bezeichnung *Ḍū l-Qarnain* auf Alexander den Großen zurückzuführen sei. Man kann nicht leugnen, dass einige Korankommentatoren die Bezeichnung „*Ḍū l-Qarnain*“ erwähnten. Die Identifizierung *Ḍū l-Qarnain* mit Alexander, dem Großen stellt eine Schwierigkeit für einige Korankommentatoren dar. In seinem Korankommentar führt ar-Rāzī für *Ḍū l-Qarnain* vier Aussagen mit vier verschiedenen Bezeichnungen aus. Die eine meint, er sei der Alexander, der Sohn Philips, der Grieche, gewesen. Bei der Zweiten handle es sich um Abū Karb Šimr b. ‘Ubayr b. Afrīqīš aus Himyar/Jemen. Laut der dritten Aussage sei er ein rechtschaffener Mann, dem Gott die Erde, das Wissen, die Weisheit und das Ansehen verliehe. Die vierte Aussage besagt, dass *Ḍū l-Qarnain* ein Engel gewesen sei. Obwohl ar-Rāzī zur ersten Aussage neigt, sieht er darin eine große Schwierigkeit. Denn Alexander sei Schüler des Philosophen Aristoteles gewesen und habe deshalb seiner Lehre gefolgt. Da Gott ihn lobe, könnte daraus schlussgefolgert werden, dass die Lehre von Aristoteles wahr und wahrhaftig gewesen sei. Dies könne aber nicht angenommen werden. Ar-Rāzī schließt seine Worte mit dem Ausdruck: *الله أعلم Allāh a‘lam* „Und Gott weiß es am besten“.⁷⁶⁸ Daraus ergibt sich, dass keine der verschiedenen Aussagen über die Identifizierung *Ḍū l-Qarnain* mit Sicherheit getroffen werden kann. Auch der Neigung ar-Rāzīs zufolge bleibt das Problem, dass die über *Ḍū l-Qarnain* im Koran erwähnten Eigenschaften nicht auf Alexander den Großen anwendbar sind. Während der Koran von einem gläubigen, gerechten und rechtschaffenen Menschen berichtet, war Alexander der Große Schüler des Philosophen Aristoteles.

Im Korantext, in dem von der Geschichte *Ḍū l-Qarnains* die Rede ist, wird gemäß Quṭb nichts darüber gesagt, wer er ist und zu welcher Zeit sowie an welchem Ort er lebte. Quṭb hält die Art und Weise, wie der Koran an dieser Stelle damit umgeht, für einen Hinweis darauf, dass es nicht um die Geschichte selbst, sondern die dahinterstehende Ermahnung gehe. Seiner Meinung nach ist diese Mahnung ohne Bestimmung von Zeit und Ort sinnvoll. Die Geschichte kenne einen König, dessen Name Alexander *Ḍū l-Qarnain* sei. Aber er sei nicht der *Ḍū l-Qarnain*, der im Koran erwähnt wird. Denn dieser Alexander sei ein heidnischer

⁷⁶⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 140.

⁷⁶⁸ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 21, S. 493-495.

Griechen gewesen. Im Koran werde aber von einem anderen Dū l-Qarnain berichtet, der an Gott, die Auferstehung und das Jenseits glaube.⁷⁶⁹

Zusammenfassend kann man sagen, dass Nöldeke den in den muslimischen Überlieferungen über die Offenbarung der beiden Geschichten von den Höhlengefährten und Dū l-Qarnain erwähnten Anlass für sehr schwach erklärt, ohne zu argumentieren. Zudem bleibt der eiserne Bestand der damaligen Literatur, zu dem seiner Ansicht nach die in Sure 18 erwähnten Sagenkreise gehören, unklar. Auch ist die Bezeichnung Dū l-Qarnain, die nach ihm mit Sicherheit auf Alexander, den Großen, zurückzuführen ist, umstritten.

⁷⁶⁹ Vgl. Quṭb 1412 H./1991., Bd. 4, S. 2289.

6.4. Nöldekes Auffassungen zu Suren der „dritten“ mekkanischen Periode

Die Suren der dritten mekkanischen Periode zeichnen sich nach Nöldekes Ansicht durch die folgenden Merkmale aus:

1. Die Sprache werde gedehnt, matt und prosaisch.
2. Es gebe viele Wiederholungen, bei denen der Prophet Muḥammad dieselben Worte verwendet.
3. Die Beweisführung, die von Schärfe und Klarheit weit entfernt sei, überzeuge nur diejenigen, die im Vornherein an das Resultat glaubten.
4. Die Erzählungen mit wenig Abwechslungen verursachten die Langweiligkeit der Offenbarungen.
5. Wegen des prosaischen Stils würden die Verse länger.
6. Die langen Abschnitte würden aus den kürzeren zusammengestellt.
7. Verbreitet sei in den Suren dieser Periode die Anrede „O Ihr Leute“ (يا أيها الناس), da Muḥammad von den Arabern beeinflusst gewesen sei, die diese Anrede bei der Ansprache der Versammlung gebrauchten.⁷⁷⁰

Am Schluss seiner Darstellung der Merkmale von den Suren der dritten mekkanischen Periode spricht Nöldeke von ihrer chronologischen Anordnung:

„Da in den Suren der dritten Periode so gut wie gar keine Entwicklung mehr sichtbar ist, so können wir noch weniger als in denen der älteren Perioden eine irgend sichere chronologische Reihenfolge aufstellen.“⁷⁷¹

An dieser Stelle muss deutlich gemacht werden, dass Nöldeke bei seiner Behandlung der einzelnen Suren jeder Periode von einer unsicheren chronologischen Anordnung redet. In dieser dritten Periode stellt er dies in dem mangelnden Zusammenhang der Entwicklung der Suren, so dass es schwierig sei, eine Chronologie zu bestimmen. Diesselbe Position findet man bei seiner Behandlung für die Suren der zweiten mekkanischen Periode. Dort spricht Nöldeke zunächst von einer leichten Art der chronologischen Ordnung. Im Anschluss daran berichtet er davon, dass die chronologische Anordnung als eine relative Einteilung gelten müsse. Denn mit Sicherheit könne die Stellung jeder einzelnen Sure gegenüber der anderen

⁷⁷⁰ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 143-144.

⁷⁷¹ Vgl. Ebd., S. 144.

nicht bestimmt werden.⁷⁷² Nöldeke relativiert seine zuvor erstellte Chronologie sowie die von ihm herangezogenen Parameter daher letztlich selbst.

⁷⁷² Vgl. Ebd., S. 121.

6.4.1. Analyse zu formalen Charakteristika der Suren

6.4.1.1. Wortwiederholung

Eine besondere Eigentümlichkeit der Suren der dritten mekkanischen Periode sind nach Nöldeke die ständigen Wiederholungen. Sie hängen seiner Auffassung nach von dem Propheten selbst ab, der „sich nicht scheut, fast dieselben Worte zu gebrauchen.“⁷⁷³

Hinsichtlich Muḥammads Stil im Allgemeinen schreibt Nöldeke in einer Fußnote Folgendes:

„Muhammed war höchstens ein mittelmäßiger Stilist. Die schriftstellerische Bedeutung des Mannes beruht auf seiner Originalität, indem er für die Urkunde seiner neuen Religion einen neuen biblischen gefärbten Stil geschaffen hat.“⁷⁷⁴

Dass im Koran Wiederholungen vorkommen, ist zweifellos wahr. Da der Koran in arabischer Sprache offenbart worden ist, ist an dieser Stelle zu überprüfen, ob die Wiederholung gleicher Worte als eine mangelhafte Erscheinung der arabischen Sprache und ihrer Rhetorik betrachtet werden kann.

In seinem Werk *Al-intiṣār li-l-qurʿān* behandelt der muslimische Koranwissenschaftler al-Bāqillānī die Frage der Wiederholungen im Koran, die seiner Meinung nach einen großen Nutzen beinhalten. Dazu gehöre, dass Gott die Araber in ihrer Sprache anredete. Da sie es gewohnt gewesen seien, manchmal ausführlich und wiederholt zu reden, wenn es dem Zweck dienlich gewesen sei, so sei auch die Darstellung im Koran ausführlich und wiederholt vorgekommen. Weil sie sich auch auf knappe Darstellung beschränkt hätten, wenn es für die Situation geeignet gewesen ist, so habe Gott sich mit einer knappen Darstellung an sie gewendet.⁷⁷⁵

Daraus lässt sich entnehmen, dass die Wiederholungen gleicher Worte im Koran, die Nöldeke Muḥammad zuschreibt und die nach ihm die Offenbarungen langweilig machten, keine mangelhafte Erscheinung in den Augen eines muslimischen Gelehrten wie al-Bāqillānī darstellt. Die Wiederholung gilt ihm als eine der Ausdrucksweisen der arabischen Sprache.

⁷⁷³ Ebd., S. 143. Neben anderen Elementen machten diese Wiederholungen „die Offenbarungen oft geradezu langweilig.“ Ebd., S. 143. Die Frage der Langweiligkeit wurde im Abschnitt 6.3.1.1. (S. 151) behandelt.

⁷⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 143.

⁷⁷⁵ Vgl. al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib: *Al-intiṣār li-l-qurʿān*, ediert von Muḥammad ʿIsām al-Qudāh, 1. Aufl., Dār Ibn Ḥazm Verl., Beirut 2001, Bd. 2, S. 800.

6.4.1.2. Diffuse Argumentation

Die Beweisführung, die in den Suren der dritten mekkanischen Periode angewendet wird, ist nach Nöldeke frei von Schärfe und Klarheit. Sie könne nur denjenigen überzeugen, der bereits vorab an das Endresultat glaube.⁷⁷⁶

Folgt man den Suren der dritten mekkanischen Periode, stellt sich heraus, dass die Einstellung Nöldekes zur Art und Weise der Beweisführung mit den Tatsachen im Widerspruch steht. Bei genauerer Untersuchung der zweiten Sure der von Nöldeke für die dritte mekkanische Periode aufgestellten Liste zeigt sich meines Erachtens eine scharfe und klare Beweisführung. In Sure 41 sei Muḥammad befohlen worden, den Leuten zu sagen, dass er ein Mensch wie sie sei, der aber eine Offenbarung empfangen habe, dass ihr Gott ein einziger Gott ist. Im Anschluss daran wurden diejenigen, die ihm andere Götter beigesellten, mit dem Weh bedroht. Im Koran heißt es:

„Sag: Ich bin nur ein Mensch wie ihr, (einer) dem (als Offenbarung) eingegeben wird, daß euer Gott ein einziger Gott ist. Nehmt nun Kurs auf ihn und bittet ihn um Vergebung (für eure Sünden)! Doch wehe denen, die (ihm andere Götter) beigesellen,“⁷⁷⁷

Überdies wird in derselben Sure die Aufmerksamkeit der Menschen darauf gerichtet, dass sie Gott keine Götzen beigesellen dürfen. Es wird ihnen gezeigt, dass Gott die Himmel und die Erde in kurzer Zeit erschaffen konnte.

„Sprich: Leugnet ihr etwa Den, der die Erde in zwei Tagen erschuf? Oder stellt ihr ihm Seinesgleichen zur Seite? Er allein der Herr der Welten. Er verankerte auf ihr hochragende Berge. Und er segnete sie und verteilte ihre Nahrung gerecht für alle, die danach verlangen, in vier Tagen. Dann wandte Er sich dem Himmel zu, welcher noch Rauch war und sprach zu ihm und zur Erde: Kommt (ins Dasein) willig oder widerwillig. Sie antworteten: Wir kommen willig. So vollendete Er sie in zwei Tagen als sieben Himmel und teilte jedem Himmel seine Aufgabe zu. Und wie schmückten den untersten Himmel zum Schutz mit Leuchten. So ist es von dem Mächtigen, dem Wissenden (an)geordnet.“⁷⁷⁸

Wenn das Argument seine Aufgabe auf die beste Art und Weise erfüllt, aber die Menschen sich trotzdem ignorant zeigen, gibt es kein anderes Mittel außer der Strafe. Im Koran heißt es:

„Wenn sie sich jedoch abwenden, dann sprich: Ich warne euch vor einem Blitzschlag, gleich dem Blitzschlag der Ad und der Thamud.“⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 143.

⁷⁷⁷ Paret 1983, S. 335 (Sure 41, Vers 6).

⁷⁷⁸ Henning 2007, S. 382 (Sure 41, Verse 9-12).

⁷⁷⁹ Ebd., S. 382 (Sure 41, Vers 13).

An einer anderen Stelle der Sure 41 werden die Ungläubigen, die sagen: „Hört nicht auf diesen Koran, sondern redet frech dazwischen, vielleicht setzt ihr euch durch.“⁷⁸⁰ mit der schmerzhaften Bestrafung bedroht. Dort heißt es:

„Doch wir werden die Ungläubigen strenge Strafe kosten lassen. Und Wir werden ihnen das Übelste an ihrem Tun vergelten.“⁷⁸¹

Sure 46, die Nöldekes Chronologie als die neunzehnte Sure der dritten mekkanischen Offenbarungen bestimmt, enthält auch einen Vers, in dem die Menschen dazu aufgefordert werden, über die Wesen, die sie anstatt Gott anbeten, nachzudenken und zu zeigen, was diese auf der Erde erschaffen haben oder ob sie einen Anteil an den Himmeln hätten. Dann werden die Menschen dazu aufgerufen, eine Schrift vor dem Koran oder hinterlassenes Wissen vorzubringen. Dort heißt es:

„Sag: Was meint ihr wohl (wie es sich) mit den Wesen (verhält), zu denen ihr betet, statt zu Gott? Zeigt mir, was sie auf (w. von) der Erde geschaffen haben! (Könnt ihr darüber etwas vorweisen?) Oder haben sie einen Anteil am Himmel (w. an den (sieben) Himmeln)? Bringt mir eine Schrift, die (zeitlich) vor diesem (Koran) liegt, oder (auch nur) eine Spur von Wissen, wenn (anders) ihr die Wahrheit sagt!“⁷⁸²

In einem weiteren Vers der Sure wird die Aufmerksamkeit der Menschen darauf gerichtet, dass Gott, der die Himmel und die Erde erschaffen hat, ohne dass Er wegen ihrer Erschaffung müde wurde, die Macht habe, die Toten aufzuerwecken. Im Koran heißt es:

„Haben sie (d. h. die Ungläubigen) denn nicht gesehen, daß Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, ohne daß es ihm zuviel geworden wäre, (auch) fähig ist, die Toten (wieder) lebendig zu machen? Aber gewiß (ist er dazu fähig)! Er hat zu allem die Macht.“⁷⁸³

Eine weitere Sure, die nach Nöldekes chronologischer Anordnung den Suren der dritten mekkanischen Periode angehört, ist Sure 6. In dieser befinden sich die beiden Verse 148-149, die gegen die Behauptung der Polytheisten argumentieren, die ihren Unglauben mit dem göttlichen Willen verbinden.⁷⁸⁴ Im Vers werden diese Leute dazu aufgefordert, vorzubringen, was sie über den Willen Gottes wissen.

⁷⁸⁰ Ebd., S. 384 (Sure 41, Vers 26).

⁷⁸¹ Ebd., S. 384 (Sure 41, Vers 27).

⁷⁸² Paret 1983, S. 354 (Sure 46, Vers 4).

⁷⁸³ Paret 1983, S. 356 (Sure 46, Vers 33).

⁷⁸⁴ az-Zurqānī 1995, S. 196.

„Diejenigen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen, werden sagen: ‚Wenn Gott gewollt hätte, hätten weder wir noch unsere Väter (ihm andere Götter) beigesellt, und wir hätten (auch) nichts für verboten erklärt.‘ Ebenso (wie sie) haben (schon) die, die vor ihnen lebten, (unsere Botschaft) für Lüge erklärt, bis sie (schließlich) unsere Gewalt zu spüren bekamen (und ihre gerechte Strafe erlitten). Sag: Habt ihr (etwa) Wissen, das ihr uns vorbringen könntet? (Nein) ihr geht nur Vermutungen nach und ratet nur (statt Sicheres zu wissen). Sag: Gott hat den entscheidenden Beweisgrund (auf seiner Seite). Und wenn er gewollt hätte, hätte er euch insgesamt rechtgeleitet.“⁷⁸⁵

Im Vers 42 der Sure 39 zeigt sich, wie sich mit denjenigen, die die Auferstehung der Menschen nach ihrem Tode leugnen, auseinandergesetzt wird. Nach islamischem Verständnis ließe Gott sie an das Erwachen nach dem Schlaf erinnern. Denn darin sehe man eine Art der Auferstehung nach dem Tode.⁷⁸⁶

„Gott beruft die Menschen ab (w. die Seelen), wenn sie sterben, und diejenigen, die (noch) nicht sterben, (vorübergehend) während sie schlafen. Diejenigen, deren Tod er beschlossen hat, hält er dann zurück, während er die anderen auf eine bestimmte Frist (wieder) freigibt (w. wegschickt). Darin liegen Zeichen für Leute, die nachdenken.“⁷⁸⁷

Es gibt zahlreiche Beispiele für eine scharfe und klare Beweisführung in den Suren der spätmekkanischen Periode. Schlussfolgernd kann gesagt werden, dass Nöldeke keinen genauen Blick auf die Suren dieser Periode warf. Hinzu kommt, dass Nöldeke die Kriterien nicht erläutert, welche eine scharf und klare Beweisführung erfüllen muss.

6.4.1.3. Gleichförmige Darstellung

Eine der Eigenschaften der Suren der dritten mekkanischen Periode ist nach Nöldeke die Erzählung. Seines Erachtens haben die Erzählungen so wenig Abwechslung, dass sie „die Offenbarungen oft geradezu langweilig“⁷⁸⁸ machten.

Es ist nicht zu verkennen, dass der Koran Erzählungen enthält, die sich an unterschiedlichen Koranstellen wiederholen. Wie schon oben erwähnt wurde, wird die Wiederholung von muslimischen Gelehrten nicht für eine fehlerhafte Erscheinung gehalten und stellt somit kein stilistisches Problem dar. Al-Qaṭṭān beispielsweise vertritt den Standpunkt, dass der Koran drei Arten der Erzählungen kennt: 1. Prophetenerzählungen 2. Die Erzählungen, die von vergangenen Ereignissen oder Personen handelten. 3. Die Erzählungen von den Ereignissen,

⁷⁸⁵ Paret 1983, S. 106 (Sure 6, Verse 148-149).

⁷⁸⁶ Vgl. Dirāz, Muḥammad ‘Abdallāh: *Madḥal ilā al-Qur’ān al-karīm*, ‘arḍ tārīḥī wa-taḥlīl muqāran, übersetzt von Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm ‘Alī und revidiert von as-Sayyid Muḥammad Badawī, Kuwait 1984, S. 85.

⁷⁸⁷ Paret 1983, S. 325 (Sure 39, Vers 42).

⁷⁸⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 143.

die zur Zeit des Propheten Muḥammad erfolgten.⁷⁸⁹ Die Wiederholung derselben Geschichte auf verschiedenerelei Art und Weise wie z. B. in ausführlicher oder knapper Darstellung geht al-Qaṭṭān⁷⁹⁰ zufolge auf die folgenden Gründe zurück:

1. Die rhetorische Beredsamkeit des Korans
2. Der Wundercharakter des Korans
3. Die Beschäftigung mit den Einzelheiten der Geschichte diene dem Zweck, dass die Lehren in die Seele Eingang fänden.
4. Eine einzelne Geschichte könne für verschiedene Ziele aufgeführt werden.

Al-Bāqillānī setzt sich auch mit der Problematik der Wiederholung der Geschichten im Koran auseinander. Seiner Meinung nach wiederholt Gott die Geschichte in verschiedenen Wörtern und in einem einzigen Metrum, damit die Quraišiten dem Propheten Muḥammad nicht hätten sagen können: „Wie forderst du uns heraus, eine Geschichte gleicher Art des Korans beizubringen, für die es nur sowohl eine einzige Ausdrucksweise beziehungsweise bestimmte Wörter wie auch ein einziges Metrum gibt, die und das im Koran schon verwendet wird.“ Zeigen wollte Gott ihnen seine Fähigkeit, eine Geschichte oder ähnliche Geschichten mit verschiedenen Wörtern und einem einzigen Metrum auszudrücken. Gott habe auch die höchste Stufe der Rhetorik seiner Worte intendiert. Darüber hinaus habe Gott die Quraiš erkennen lassen, dass sie nicht in der Lage seien, eine Geschichte gleicher Art hervorzubringen.⁷⁹¹

In seinem Werk *At-taṣwīr al-fannī fī al-Qurʿān* beschäftigt sich Quṭb mit der Thematik der Geschichte im Koran. Er ist der Auffassung, dass die koranische Geschichte überwiegend nicht in all ihren Einzelheiten wiederholt wird. Wiederholt würden lediglich einzelne Teile der Geschichte, die im jeweiligen Zusammenhang relevant für die beabsichtigte Lehre seien. Der ganze Umfang der Geschichte werde seltener wiederholt, nur bei einigen vom Kontext abhängigen Zwecken.⁷⁹²

Damit kann man zum Schluss kommen, dass Nöldekes Beurteilung der koranischen Erzählungen subjektiv ist. Während er in den Erzählungen mit wenig Abwechslung eine Langweiligkeit innerhalb der Offenbarungen erkennt, betrachten sie einige muslimische Gelehrte als eine Art der Rhetorik und des Wundercharakters beziehungsweise der

⁷⁸⁹ Vgl. al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭ fī ʿulūm al-Qurʿān*, S. 301.

⁷⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 302-303.

⁷⁹¹ Vgl. al-Bāqillānī 2001, Bd. 2, S.803.

⁷⁹² Vgl. Quṭb, Sayyid: *At-taṣwīr al-fannī fī al-Qurʿān*, 16. Aufl., Dār aš-šurūq, Kairo 2002, S. 155.

Herausforderung des Korans. Meines Erachtens verfolgen die muslimischen Gelehrten mit ihrer Rechtfertigung der Wiederholung koranischer Erzählungen das Ziel, die Göttlichkeit des Korantextes zu unterstreichen. Nöldeke hat aber einen anderen Ansatz. Er geht davon aus, dass die Erzählungen mit wenig Abwechslung die Langweiligkeit der Offenbarungen herbeiführen.

6.4.2. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes

6.4.2.1. Sure 16, Vers 124/123 (Zweifel an mekkanischer Herkunft des Verses)

Nach Nöldeke ist Sure 16⁷⁹³ die vierte Sure in der dritten mekkanischen Periode. Ihm zufolge sind jedoch nicht alle Verse mekkanischen Ursprungs, vielmehr sollen einige von ihnen in Medina offenbart worden sein. Ein Vers der Sure 16, dessen mekkanischen Ursprung Nöldeke infrage stellt, ist 124/123⁷⁹⁴. Der Vers 123 scheint ihm medinensisch, weil die meisten Verse, in denen der Islam als die Religion Abrahams (*millat Ibrāhīm*) beschrieben werde, sicher medinensisch seien. Die Verse, die Nöldeke ferner für medinensisch hält, sind Sure 2, 134/140, 129/135, Sure 3, 89/95, Sure 4, 124/125 und Sure 22, 77/78.⁷⁹⁵

Der Zweifel Nöldekes an der mekkanischen Herkunft des Verses 124/123 hat auch inhaltliche Gründe. Nöldeke vertritt den Standpunkt, Muḥammad sei zuerst davon überzeugt gewesen, den Arabern die jüdischen und christlichen Lehren zu bringen. Dabei fand er nach Nöldeke Hilfe bei den Wissenden, die durch Befragung die Richtigkeit seiner Lehren bestätigten. Da die Schriftbesitzer in Medina Muḥammad nicht als einen Propheten hätten anerkennen wollen, habe er eine andere Instanz suchen müssen, die nicht im Widerspruch mit seinen früheren Offenbarungen stand. Deshalb habe er sich an die älteren Propheten angelehnt, deren Anhänger ihn nicht bekämpfen konnten. Diese Tendenz finde sich in Sure 2, 129/135. In Medina habe Muḥammad sich Abraham verwandt gefühlt. Er habe Abraham vor allen bevorzugt, da er nach der Ansicht der Sure 2, Verse 119/125 und 121/127 der Gründer des mekkanischen Heiligtums gewesen sei.⁷⁹⁶

Nöldeke übernimmt all diese oben erwähnten Argumente von dem niederländischen Orientalisten Snouck Hurgronje. Er weist darauf in einer Fußnote hin:

„Die Argumente der folgenden Beweisführung entnehme ich aus Snouck Hurgronje, *Het Mekkaansche Feest*, Leiden 1880, S. 28-40. Auch in späteren Aufsätzen hat dieser Forscher die Bedeutung Ibrāhīm's für die Entwicklung der Stellungnahme Muhammeds früheren Offenbarungen gegenüber mit Recht immer wieder hervorgehoben.“⁷⁹⁷

⁷⁹³ Ausgenommen von den letzten drei Versen 126 bis 128 vertreten muslimische Gelehrte die Ansicht, dass Sure 16 in Mekka herabgesandt worden ist; siehe dazu ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 19, S. 167; az-Zamaḥṣarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Amr b. Aḥmad: *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq gawāmiḍ at-tanzīl*, 3. Aufl, Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut 1407 H./1986, Bd. 2, S. 592 und as-Suyūfī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 91, 128. Diese Ansicht und andere stellt Nagel in seinem Buch *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren* dar; vgl. Nagel, Tilman: *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, S. 40.

⁷⁹⁴ „Daraufhin (w. Hierauf) haben wir (die Weisung) eingegeben: Folg der Religion Abrahams, eines Ḥanīfen, - er war kein Heide (w. er war keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigesellen).“ Paret 1983, S. 195 (Sure 16, Vers 123).

⁷⁹⁵ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 146.

⁷⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 146-147.

⁷⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 146.

Die oben dargelegten Gründe wendet Nöldeke nicht nur auf den Vers 124/123 der Sure 16 an, sondern auch auf alle anderen Verse, die den Propheten Abraham mit Mekka verbinden. In Sure 14, die laut Nöldeke zu den Suren der dritten mekkanischen Periode gehört, gibt es die Verse 38ff/35ff, in denen Abraham seinen Herrn bittet, das Land von Mekka sicher zu machen und ihn und seine Söhne davor zu bewahren, den Götzen zu dienen. Er dankt Gott dafür, ihm im hohen Alter seine zwei Söhne Ismael und Isaak geschenkt zu haben. Diese Verse werden von Nöldeke nicht für mekkanisch gehalten, sondern für medinensisch. Er stützt sich dabei auch auf Hurgronje. Dort schreibt er: „Nach den oben zu Sur. 16,124 [16, 123.] dargelegten Gründen sind auch diese Verse [V. 38ff/ 35ff.] mit C. Snouck Hurgronje für medīnisch zu halten.“⁷⁹⁸

In Sure 51, die Nöldeke in die Suren der ersten mekkanischen Periode einordnet, sind die Verse 24ff., in denen von der Geschichte Abrahams und seinen Gästen die Rede ist, „vermutlich erst später hinzugefügt.“⁷⁹⁹ Das heißt, dass Nöldeke den mekkanischen Ursprung der Verse nicht anerkennt.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die medinensische Herkunft der meisten Verse, die den Islam als Religion Abrahams bezeichnen, den medinensischen Ursprung des Verses 124/123 beweisen kann. Es ist auch beachtlich, dass Nöldekes Einstellung zum Vers 123 der Sure 16 sich nicht auf den Vers 120 derselben Sure bezieht, in dem Abraham als eine Gemeinschaft beschrieben wird. Dort heißt es:

„Abraham war eine Gemeinschaft (für sich), (dem einen) Gott demütig ergeben, ein Ḥanīf und kein Heide (w. keiner von denen, die (dem einen Gott andere Götter) beigeesellen).“⁸⁰⁰

In den mekkanischen Suren finden sich ferner andere Verse, in denen der Islam als Religion Abrahams dargestellt wird. In Vers 161 der Sure 6 ist z. B. davon die Rede. Trotzdem findet man bei der Überprüfung der Behandlung Nöldekes dieser Sure, die zur dritten mekkanischen Periode zählt, keinen Hinweis darauf, dass der Vers 161 in Medina offenbart wurde. Nöldeke kommentiert diesen Vers nicht. Darüber hinaus wird in einigen mekkanischen Versen⁸⁰¹ darauf verwiesen, dass Muḥammad dazu aufgefordert wird, sein Antlitz auf die wahre Religion als *ḥanīf* zu richten. Da Muḥammad im Vers 123 der Sure 16 befohlen wird, der

⁷⁹⁸ Ebd., S. 152.

⁷⁹⁹ Ebd., S. 105.

⁸⁰⁰ Paret 1983, S. 195 (Sure 16, Vers 120).

⁸⁰¹ Sure 10, Vers 105; Sure 30, Vers 30

Religion Abrahams, eines *hanīfen* zu folgen, sollten die Verse, in denen Muḥammad als *hanīf* bezeichnet wird, den medinensischen Offenbarungen zugeschrieben werden.

Seine Behauptung, der Vers 123 beziehe sich auf einen medinensischen Ursprung, weil die meisten Verse, in denen der Islam als Religion Abrahams bezeichnet wird, medinensisch seien, wird von ad-Daḳīqī abgelehnt. Seines Erachtens ist die Argumentation, die Nöldeke angewendet hat, nicht richtig. Denn viele historischen Tatsachen sind sowohl in den mekkanischen als auch in den medinensischen Offenbarungen behandelt worden, auch bei unterschiedlichem Kontext.⁸⁰²

Die medinensische Herkunft des Verses 123 wird von Nöldeke inhaltlich begründet. Nach Nöldeke suchte Muḥammad in Medina eine andere Instanz, weil die Juden ihn nicht als einen Propheten anerkennen wollten. Diese neue Instanz habe er in Abraham gefunden.⁸⁰³ Dies verweist auf Folgendes: Auf der einen Seite soll sich Muḥammad in Mekka an Juden und Christen angelehnt haben. Denn er soll damals überzeugt gewesen sein, seinem Volk die jüdischen und christlichen Lehren beizubringen. Auf der anderen Seite soll Muḥammad sich wegen der veränderten Situation in Medina auf die älteren Propheten gestützt haben. Vor allem habe er Abraham bevorzugt.

Eine andere Frage, die sich im Zusammenhang mit Vers 123 der Sure 16 stellt, ist die, ob Abraham der Gründer der Ka'ba gewesen sei. Im Rahmen seiner Rede vom medinensischen Ursprung des Verses 123 bezweifelt es Nöldeke. „Auch diese Ansicht mag sich der Prophet erst in Medīna gebildet haben.“⁸⁰⁴ Indes diese Legende sei nicht von Muḥammad erfunden worden, sondern von Juden und Christen. In einer Fußnote schreibt Nöldeke Folgendes:

„Diese Legende ist vielleicht keine Erfindung Muhammeds, sondern im Kopfe arabischer Juden oder Christen entstanden, die auf die religiösen Begehungen bei der Ka'ba nicht verzichten wollten.“⁸⁰⁵

An dieser Stelle lehnt Nöldeke sich erneut an Snouck Hurgronje (*Het Mekkaansche Feest* S. 28) an, nach dem nicht auszuschließen ist, dass die Christen die *ḥaġġ* verrichteten. Hurgronje „verweist auf eine Tradition, nach der das schnelle Reiten durch Wādī Moḥassir damit erklärt wird, daß dort früher die Christen das Wuqūf verrichteten.“⁸⁰⁶

⁸⁰² Vgl. ad-Daḳīqī 2002, S. 540.

⁸⁰³ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 147.

⁸⁰⁴ Ebd., S. 147.

⁸⁰⁵ Ebd., S. 147.

⁸⁰⁶ Ebd., S. 147.

Unter dem Titel *Die Abrahamlegende* bezeichnet Paret auch die Beziehung Abrahams zum mekkanischen Heiligtum, die sich in den koranischen Äußerungen zeigt und die nach muslimischen Auffassung den historischen Tatsachen entspricht, als eine Legende. Genau wie es bei Nöldeke der Fall ist, stützt sich Paret auf die Untersuchungen des holländischen Orientalisten Snouck Hurgronje, denen zufolge Abraham nie etwas mit der Ka'ba und dem damit verbundenen Kult zu tun gehabt hätte.⁸⁰⁷

Die Frage der Gründung des mekkanischen Heiligtums durch Abraham, die von Hurgronje und Nöldeke als eine Legende betrachtet wird, behandelt ad-Daḳīqī ausführlich in seiner Dissertation. Darin führt er Beweise an, die bestätigen sollen, dass Abraham seinen Sohn Ismā'īl in Mekka besucht und zusammen mit ihm die Ka'ba gegründet habe.⁸⁰⁸ Wenn Abraham nicht der Gründer der Ka'ba gewesen ist, wie Nöldeke behauptet, sollte sich weiterhin die Frage nach dem Gründer aufdrängen. Es muss hier gesagt werden, dass Nöldeke sich nicht auf mehrere Quellen stützt, die die Richtigkeit seiner Behauptung bestätigen. Seine alleinige Quelle bei allen mit der Beziehung Abrahams zur Ka'ba verbundenen Behauptungen ist Snouck Hurgronje. Deshalb scheint seine Art und Weise, Schlussfolgerung zu ziehen, schwach.

Wenn damals bekannt gewesen wäre, dass Abraham die Ka'ba nicht gegründet hätte, wäre der Koran, der Abraham und seinem Sohn Ismā'īl die Gründung der Ka'ba zuschreibt, von den Zeitgenossen Muḥammads widerlegt worden.⁸⁰⁹

Paul Schwarzenau (1923-2006) schließt die Vermutung von Wilhelm Rudolph (1891-1987)⁸¹⁰ nicht aus, nach der arabische Christen die Ka'ba mit Abraham in Verbindung brachten. Einen Beitrag zu dieser Mutmaßung sieht Schwarzenau in der „im ersten Mosebuch vertretene[n] Vorstellung, dass Abraham überall auf seinen Wanderungen Altäre aufrichtete.“⁸¹¹ Darüber hinaus wird in der jüdischen Haggada davon berichtet, „dass Abraham seinen Sohn in der Wüste besucht habe.“⁸¹²

Aus den oben genannten Darstellungen lässt sich der Schluss ziehen, dass Nöldeke dem Vers 123 der Sure 16 den mekkanischen Ursprung abspricht. Er geht von der Annahme aus, dass die meisten Verse, in denen der Islam als die Religion Abrahams bezeichnet wird, für

⁸⁰⁷ Vgl. Paret 1976, S. 108.

⁸⁰⁸ Vgl. ad-Daḳīqī 2002, S. 513.

⁸⁰⁹ Vgl. Ebd., S. 518.

⁸¹⁰ Rudolph, Wilhelm: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Kohlhammer, Stuttgart 1922, S. 49.

⁸¹¹ Schwarzenau, Paul: *Korankunde für Christen, Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems*, 3., erw. Aufl., EB-Verlag, Hamburg 2001, S. 88.

⁸¹² Ebd., S. 88.

medinensisch gehalten werden sollten. Zudem begann seiner Meinung nach eine Beziehung Muḥammads zum Propheten Abraham erst in Medina. Man muss hier betonen, dass sich Nöldeke bei seiner Behandlung des Verses 123 der Sure 16 ausschließlich auf Snouck Hurgronje stützt. Er zieht weder historische sowie exegetische Überlieferungen noch den Stil heran, um seine Ansicht zu untermauern. Aufgrund der Analyse fehlen Nöldekes Hypothese ausreichende Belege. Seine Argumentation erscheint daher als nicht überzeugend.

6.4.2.2. Sure 29, Verse 1-10/1-11 (Zweifel an mekkanischer Herkunft der Verse)

Am Beginn seiner Rede zu Sure 29 weist Nöldeke darauf hin, dass die Verse 1-10/1-11 von vielen mit Recht als medinensisch angesehen werden. In einer Fußnote wird auf Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Suyūṭī's *Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* und al-Wāḥidī's *Asbāb an-nuzūl* als Quellen verwiesen.⁸¹³ An dieser Stelle argumentiert Nöldeke mit muslimischen Quellen. Bei einer Überprüfung der Interpretation der Sure 29 in ar-Rāzī's Werk findet man keinen Hinweis darauf, dass Verse 1-11 der Sure 29 eindeutig als medinensisch betrachtet werden. Ar-Rāzī zeigt nur unterschiedliche Meinungen darüber auf, ob die Verse 1-11 mekkanisch oder medinensisch sein könnten. Er sagt, dass die Sure mekkanisch sei, führt jedoch auch an, dass sie auch medinensisch sei. Ar-Rāzī schreibt auch, dass es die Auffassung gibt, dass die ersten neun Verse in Mekka und die restlichen Verse der Sure in Medina offenbart worden seien. Die vierte von ar-Rāzī gelieferte Meinung zeichnet sich dadurch aus, dass angenommen wird, dass die ersten zehn Verse in Medina und die restlichen Verse der Sure in Mekka herabgesandt worden seien.⁸¹⁴ Dies verweist darauf, dass Nöldeke ar-Rāzī nur selektiv zitiert.

In dem Kapitel, das as-Suyūṭī den mekkanischen Suren widmet, in denen sich medinensische Verse befinden, wird der Anfang der Sure 29 bis zum Worte „Er wird gewiß diejenigen in Erfahrung bringen, [...] und (ebenso) die Heuchler“ (Verse 1-11) für medinensisch gehalten. Dabei stützt er sich auf eine Überlieferung bei at-Ṭabarī, in der vom Offenbarungsanlass der Sure 29 die Rede ist.⁸¹⁵ In diesem Zusammenhang zitiert Nöldeke as-Suyūṭī richtig.

Bei al-Wāḥidī (gest. 468 H./1076 n. Chr.) gibt es keinen Hinweis darauf, dass die Herkunft der Verse 1-11 medinensisch ist. Al-Wāḥidī führt nur die Überlieferungen über die Offenbarungsanlässe anderer Verse der Sure aus.⁸¹⁶ Nöldeke zieht aber al-Wāḥidī's *Asbāb an-*

⁸¹³ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 155.

⁸¹⁴ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 25, S. 23.

⁸¹⁵ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 95. Die Übersetzung der Koranstelle im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 277 (Sure 29, Vers 11).

⁸¹⁶ Vgl. al-Wāḥidī 1991, S. 350-353.

nuzūl als Argument dafür heran, dass die Verse 1-11 der Sure 29 mit Recht von vielen für medinensisch erklärt würden, obwohl im von ihm zitierten Werk keine Rede davon ist.

Im Werk *al-Burhān* redet az-Zarkašī in dem Kapitel, das den in den mekkanischen Suren befindlichen medinensischen Versen gewidmet ist, nicht davon, dass der erste Teil der Sure 29 als medinensisch angesehen wird. Nur in seiner Untersuchung über die mekkanischen Offenbarungen und deren chronologische Anordnung spricht er von der letzten mekkanischen Herabsendung. Az-Zarkašī stützt sich auf eine von Ibn ‘Abbās stammende Überlieferung, der zufolge die Sure 29 die letzte mekkanische Offenbarung ist.⁸¹⁷

Die Verse 7/8 und 8/9 der Sure 29 sind nach Nöldeke medinensischer Herkunft. Die Erklärungen der Kommentare, nach denen sich die beiden Verse 7/8 und 8/9 der Sure 29, Vers 13/14 der Sure 31 und Vers 14/15 der Sure 46, auf Sa‘d b. Abī Waqqāš beziehen, erkennt Nöldeke nicht an. Denn Sa‘d war einer der ersten Gläubigen. Nach Nöldeke gehen all diese Koranstellen auf die Medinenser zurück, deren Eltern ihnen die Teilnahme an den Feldzügen des Propheten verboten.⁸¹⁸

Nöldeke erkennt den Offenbarungsanlass der beiden Verse 8 und 9 der Sure 29 nicht an, da er seiner Vorstellung nach mit einem in Mekka geschehenen Ereignis zusammenhängt. Zudem ist zu beachten, dass die Interpretationen der muslimischen Koranexegeten hier keine Aufnahme bei Nöldeke finden. Weil Nöldeke die ersten elf Verse der Sure von Anfang an für medinensisch erklärt, lehnt er alle Erklärungen zur mekkanischen Herkunft der beiden Verse 8 und 9 ab.

Was den Vers 8 der Sure 29 anbelangt, gehen einige Korankommentatoren wie az-Zamaḥṣarī (467-538 H./1074-1143 n. Chr.) und Ibn Kaṭīr von der Annahme aus, dass der Vers wegen Sa‘d b. Abī Waqqāš offenbart wurde. Es wurde Folgendes überliefert:

„Als Sa‘d b. Abī Waqqāš Mutter, Ḥamna bint Sufyān b. Ḥarb, davon hörte, dass ihr Sohn den Islam annahm, leistete sie den Eid, weder zu essen noch zu trinken, bis er den Islam verlasse und wieder zum Polytheismus zurückkehre. Daraufhin wurde der Vers herabgesandt, in dem Sa‘d befohlen wurde, seine Mutter gut zu behandeln und keinen anderen als Gott anzubeten.“⁸¹⁹

⁸¹⁷ Vgl. az-Zarkašī 1957, Bd. 1, S. 193, 199-202.

⁸¹⁸ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 155.

⁸¹⁹ Vgl. az-Zamaḥṣarī 1407 H/1986, Bd. 3, S. 442-443; vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 6, S. 265.

Nach az-Zamaḥṣarī wurden Vers 8 der Sure 29, Vers 14 der Sure 31 und Vers 15 der Sure 46 wegen Sa'd b. Abī Waqqāṣ herabgesandt.⁸²⁰

Vers 14 der Sure 31 hat auch nach einer bei aṭ-Ṭabarī erwähnten Überlieferung mit der Konversion Sa'd b. Abī Waqqāṣ zu tun.⁸²¹ Für den Vers 15 der Sure 46 bietet Ibn Kaṭīr dieselbe Überlieferung, die er bei seiner Interpretation zum Vers 8 der Sure 29 anführt.⁸²²

Wenn die Verse 8 der Sure 29, 14 der Sure 31 und 15 der Sure 46 nach dieser oben genannten Darstellung mit dem Prophetengefährten Sa'd b. Abī Waqqāṣ verbunden sind, sollten sie in Mekka herabgesandt worden sein. Denn Sa'd b. Abī Waqqāṣ war einer der ersten Muslime sowie einer der Prophetengefährten, denen Muḥammad nach muslimischer Überlieferung das Paradies versprochen hat.⁸²³

Obwohl der Vers 8 der Sure 29 nach den meisten exegetischen Erklärungen einen bestimmten Offenbarungsanlass hat, sucht Nöldeke nach einem anderen. Er geht von der Annahme aus, dass die Herabsendung der beiden Verse 8 und 9 von den Medinensern handelt, deren Eltern ihnen untersagten, an den Feldzügen des Propheten Muḥammad teilzunehmen. Bei einer genaueren Untersuchung des Sachverhaltes findet man keinen Hinweis auf diesen von Nöldeke für die Herabsendung der beiden Verse dargestellten Grund.

Da Nöldeke sich nicht auf eine dokumentierte Tatsache stützt, sondern eine eigene These entwickelt, bestimmt er den Zeitraum der Herabsendung nicht genau. Seiner Auffassung nach müssten die elf Verse „entstanden sein, nachdem Muhammed schon mehrere Feldzüge unternommen hatte, sicher nach der Schlacht bei Badr, aber wahrscheinlich auch nach der Schlacht am Uḥud.“⁸²⁴ Dann verweist er in einer Fußnote auf das Wort *munāfiqūn* „die Heuchler“, das in Sure 2 noch fehle.⁸²⁵ Es drängt sich schließlich die Frage auf, ob die Erwähnung eines Wortes wie *munāfiqūn* in Sure 29 ein ausreichender Beweis für die medinensische Herkunft der ersten elf Verse sein kann.

Die Koranstellen 1-11 der Sure 29 werden von einigen muslimischen Gelehrten für medinensisch gehalten, aber mit Recht nicht von vielen, wie Nöldeke behauptet. Den mit den beiden Versen 8 und 9 der Sure 29 verbundenen Offenbarungsanlass lehnt Nöldeke ab. Er schlägt einen anderen Grund vor, ohne dafür zu argumentieren. Zudem kann er die genaue

⁸²⁰ Vgl. az-Zamaḥṣarī 1407 H/1986, Bd. 3, S. 443.

⁸²¹ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 20, S. 138.

⁸²² Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 7, S. 279.

⁸²³ Vgl. Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Siyar a'lām an-nubalā'*, ediert von Šu'aib al-Arnā'ūt, 3. Aufl., Mu'assasat ar-risāla, Beirut 1985, Bd. 1, S. 93.

⁸²⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 155.

⁸²⁵ Vgl. Ebd., S. 155.

Entstehungszeit für die ersten elf Koranstellen der Sure 29 nicht bieten. Deshalb scheint mir seine Ansicht nicht ausreichend begründet.

6.4.2.3. Sure 29, Vers 45/46 (Zweifel an der mekkanischen Herkunft des Verses)

Der Vers 45/46 der Sure 29⁸²⁶ ist nach Nöldekes Ansicht medinensischen Ursprungs. Der Grund dafür besteht seiner Meinung nach im Folgenden:

1. Die jetzige Gestalt des Verses sei medinensisch, denn in ihm dürften die Muslime die widerspenstigen Juden nicht mit Worten bekämpfen, welche als die schönste Art und Weise beschrieben werden, sondern mit Gewalt. Da Muḥammad solche Äußerungen in Mekka nicht habe aussprechen können, werde der Vers als medinensisch angesehen.
2. Gleichzeitig sieht Nöldeke in dem nächsten Vers 46/47, in dem darauf hingewiesen wird, dass die Schriftbesitzer, die die Schrift empfangen haben, an die Offenbarung glauben, einen Widerspruch zu Vers 46. Deshalb geht er davon aus, dass die Aussage *إلا الذين ظلموا منهم illā al-ladīna ḡalamū minhūm* (mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind) ein späterer Einschub sei. Seiner Meinung nach bedarf der Nachsatz *وقولوا wa-qūlū* (Und sagt!) des vorherigen nicht. Die doppelte Exzeption mit *إلا* gilt ihm „nicht nur störend, sondern auch sonst im Qorān nicht nachzuweisen“.⁸²⁷ Ohne die Worte *إلا الذين ظلموا منهم* ist es Nöldeke zufolge den Muslimen erlaubt, die Schriftbesitzer nur mit Worten, nicht mit Gewalt zu bekämpfen.
3. Der Vers 46 gilt Nöldeke zufolge als medinensisch, da die Phrase *أهل الكتاب ahl al-kitāb* (die Schriftbesitzer) nur in den medinensischen Offenbarungen angewendet werde. Die mekkanischen Offenbarungen enthielten diese Phrase nicht. Die andere Phrase *إلا بالتي هي أحسن illā bi-llatī hiya aḡsanu* (nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?)) ist nach ihm mekkanisch.⁸²⁸

Aus der oben genannten Darstellung lässt sich Folgendes schlussfolgern:

⁸²⁶ „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun?)) - mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘ Paret 1983, S. 280 (Sure 29, Vers 46).

⁸²⁷ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 156.

⁸²⁸ Vgl. Ebd., S. 155-156. Die Übersetzung der Koranstellen im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 280 (Sure 29, Vers 46).

1. Die im Vers 46 angeführte Phrase „die Schriftbesitzer“ ist Nöldeke zufolge auf die Juden beschränkt.
2. Die beiden Verse 46 und 47 widersprechen sich, da der Vers 47 von den Schriftbesitzern rede, die im Allgemeinen an die Offenbarung glaubten.
3. Die in dem Vers erwähnten Äußerungen habe Muḥammad in Mekka nicht anwenden können, denn er habe engen Kontakt zu den Juden aufgenommen. Nach seiner Auswanderung nach Medina sei er enttäuscht gewesen, dass die Juden ihn nicht als einen Propheten haben anerkennen wollen. Aus diesem Grund habe Muḥammad begonnen, sie in Medina zu bekämpfen.

Der Vers 47⁸²⁹ ist Nöldeke zufolge mekkanisch. Denn es sei unvorstellbar, dass Muḥammad in Medina habe sagen können, dass diejenigen, die die Schrift empfangen hätten, an das Buch glaubten. Aus demselben Grund lehnt Nöldeke die medinensische Herkunft des Verses 52 der Sure 28 ab. Seiner Auffassung nach nimmt der Vers keinen Bezug auf die Christen, die in Medina zu Muḥammad kamen. Dazu schreibt er:

„Sur. 28, 52 deutet man ebenso falsch auf die Christen, welche zu Muhammed nach Medīna kamen. Denn um andere Gründe zu verschweigen, wie konnte Muhammed nach seinen traurigen Erfahrungen mit den Juden noch sagen, daß die, welche die Schrift empfangen hätten, an den Qorān glaubten?“⁸³⁰

Es ist bemerkenswert, dass Nöldeke den mekkanischen Ursprung aller Koranverse bestreitet, in denen von der Bekämpfung der Juden die Rede ist. Denn Muḥammad machte seiner Auffassung nach die traurigen Erfahrungen mit den Juden erst in Medina; erst in Medina hätte Muḥammad den Schriftbesitzern entgetreten können. In Mekka sei die Lage anders gewesen. Dem Gegensatz des Propheten Muḥammad zu den Schriftbesitzern in Mekka ist indes wenig Bedeutung eingeräumt worden. Dies zeigt sich in Nöldekes Erklärung zu Vers 157 der Sure 7. Dieser Vers ist ihm medinensisch, „da der Gegensatz des aus den Heiden hervorgegangenen Propheten zu den Schriftbesitzern in Mekka weniger Bedeutung hatte; die Tora und das Evangelium kommen nie in mekkanischen Sūren vor.“⁸³¹ Muḥammad war auch nach Paret davon überzeugt, dass seine Religion mit dem Judentum übereinstimmt. Vor der

⁸²⁹ „Und so haben wir die Schrift (als Offenbarung) zu dir hinabgesandt. Diejenigen nun, denen wir (schon früher) die Schrift gegeben haben, glauben daran. Auch von diesen da (damit sind wohl die zeitgenössischen Mekkaner gemeint) glauben welche daran. Nur die Ungläubigen leugnen unsere Zeichen (oder: Verse). Paret 1983, S. 280 (Sure 29, Vers 47).

⁸³⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 153.

⁸³¹ Ebd., S. 159.

hiğra sei sie an den jüdischen Kultus angelehnt worden, was die Übereinstimmungen zwischen den beiden Religionen zum Ausdruck bringe. In Mekka sei das Augenmerk Muḥammads mehr und mehr dem Judentum zugewendet worden.⁸³²

In der mekkanischen Sure 6 hält Nöldeke Vers 91, in dem den Juden vorgeworfen wird, sie schrieben ihre heiligen Bücher nieder und hielten vieles davon geheim, für eher medinensisch als mekkanisch.⁸³³

In diesem Zusammenhang ist es hier sehr wichtig zu betonen, was Nöldeke über die Einstellung Muḥammads zu den Heiden, Juden und Christen in den mekkanischen Offenbarungen schreibt:

„Dabei greift der Prophet seine heidnischen Gegner oft geradezu persönlich an und droht ihnen mit der ewigen Strafe. Dagegen bekämpft er, während er nur unter Heiden lebt, selten die ihm viel näherstehenden Juden und fast nie die Christen.“⁸³⁴

Trotz aller von Nöldeke angeführten Verse, die er für medinensisch hält, um zu bestätigen, dass Muḥammad die Juden erst in Medina angreifen konnte, finden sich viele Verse in den Suren der dritten mekkanischen Periode, die den Schriftbesitzern entgegneten. Zuerst beginne ich mit der Einstellung der mekkanischen Offenbarungen zu den Juden. Im Vers 138 der Sure 7, die nach Nöldeke der dritten mekkanischen Periode angehört, werden die Juden, die zu Moses sagten, dass er ihnen einen Gott aus Götzen machen sollte, als „töricht“ bezeichnet. Dort heißt es:

„Und wir zogen mit den Kindern Israels durch das Meer. Und sie kamen zu Leuten, die sich (dem Dienst von) Götzen hingaben, die sie besaßen. Sie sagten: ‚Moses! Mach uns einen (ebensolchen) Gott, wie die da Götter haben!‘ Er sagte: ‚Ihr seid ein törichtes Volk.“⁸³⁵

An einer anderen Stelle derselben Sure werden die Juden für „ungerecht“ erklärt, weil sie sich aus ihren Schmucksachen ein Kalb als Götzen nahmen. Im Koran heißt es:

„Und die Leute Moses nahmen sich, nachdem er weggegangen war, ein leibhaftiges Kalb, aus ihrem Schmuck (verfertigt), das (wie wenn es lebendig wäre) muhte (zum Gegenstand ihrer Anbetung). Sahen sie denn nicht, daß es nicht mit ihnen sprechen und sie keinen rechten Weg führen konnte? Sie nahmen es sich (zum Gegenstand ihrer Anbetung) und frevelten (damit).“⁸³⁶

⁸³² Vgl. Paret 1976, S. 105.

⁸³³ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 161.

⁸³⁴ Ebd., S. 71.

⁸³⁵ Paret 1983, S. 119 (Sure 7, Vers 138).

⁸³⁶ Ebd., S. 120 (Sure 7, Vers 148).

Da sie sich das Kalb als Götzen nahmen, wurden sie mit dem Zorn und der Erniedrigung im diesseitigen Leben bedroht.

„Über diejenigen, die sich das Kalb (zum Gegenstand ihrer Anbetung) genommen haben, wird der Zorn ihres Herrn (w. Zorn von ihrem Herrn) kommen, und Erniedrigung im diesseitigen Leben. So vergelten wir denen, die (lügnerische Behauptungen gegen uns) aushecken.“⁸³⁷

In Sure 17, die nach Nöldekes Ansicht den Suren der zweiten mekkanischen Periode angehört, findet sich der vierte Vers, in dem den Juden vorgeworfen wird, Unheil zu verursachen:

„Und wir haben für die Kinder Israels in der Schrift (oder: im Buch (der Vorherbestimmung) ?) die (folgende) Entscheidung getroffen: ‚Ihr werdet zweimal auf der Erde Unheil anrichten, und ihr werdet (dabei) sehr mächtig (und anmaßend) sein.‘“⁸³⁸

Wegen der Übertretung wurden die Juden damit bestraft, dass ihnen alles zu essen verboten wurde, was Klauen besitzt, sowie das Fett von Rindern und Kleinvieh außer einigen Teilen:

„Und denen, die dem Judentum angehören, haben wir alles (zu essen) verboten, was Krallen hat. Und von den Rindern und vom Kleinvieh haben wir ihnen das Fett (zu essen) verboten, außer dem, was ihnen am Rücken oder an den Eingeweiden (?) sitzt, oder was mit Knochen verwachsen ist. Damit haben wir ihnen für ihre Auflehnung vergolten. Wir sagen die Wahrheit.“⁸³⁹

Zudem wird auch in den mekkanischen Suren gesagt:

„Und als sie (d. h. die Bewohner jener Stadt am Meer) sich über das, was ihnen verboten worden war, hinwegsetzten (?), sagten wir zu ihnen: ‚Werdet zu abscheulichen (?) Affen!‘“⁸⁴⁰

Die mekkanischen Suren treten nicht nur den Juden entgegen, sondern auch den Christen. Einige Verse der Sure 19, die Nöldeke als mittelmekkanisch identifiziert, leugnen, dass Gott sich Jesus zum Sohn nimmt. Darüber hinaus wird den Gruppierungen, die untereinander uneinig waren, mit dem Weh gedroht. Im Koran heißt es:

„Solcher Art (w. Dies) ist Jesus, der Sohn der Maria - um die Wahrheit zu sagen, über die sie (d. h. die Ungläubigen (unter den Christen?)) (immer noch) im Zweifel sind. Es steht Gott nicht an, sich irgendein Kind zuzulegen. Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.)

⁸³⁷ Ebd., S. 120 (Sure 7, Vers 152).

⁸³⁸ Ebd., S. 196 (Sure 17, Vers 4).

⁸³⁹ Ebd., S. 106 (Sure 6, Vers 146).

⁸⁴⁰ Ebd., S. 122 (Sure 7, Vers 166).

Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: sei!, dann ist sie. Und (Jesus sagte:) ‚Gott ist mein und euer Herr. Dienet ihm! Das ist ein gerader Weg. Aber dann wurden die Gruppen untereinander uneins. Wehe denen, die ungläubig sind: Sie werden einen gewaltigen Tag erleben (w. Wehe denen, die ungläubig sind: im Hinblick auf das Erlebnis eines gewaltigen Tages)!‘⁸⁴¹

Was die Mehrzahl der mit der Auseinandersetzung mit den Schriftbesitzern in Medina zusammenhängenden Verse betrifft, vertritt ad-Daḡīqī die Ansicht, dass dies alles auf das Wesen des Korans zurückgehe und im Einklang mit der rationalen Betrachtungsweise des Gegenstandes stehe. Es sei bekannt, dass der Koran nicht auf einmal herabgesandt worden sei, sondern allmählich. Da die Ereignisse, die sich aus dem direkten Umgang mit den Juden ergaben, nur in Medina entstanden seien, seien die den Ereignissen entsprechenden Verse in Medina herabgesandt worden. Engen Kontakt mit den Juden habe es in Mekka nicht gegeben. Darüber hinaus ist es nach ad-Daḡīqī nicht zu denken, dass die auf die Juden bezogenen Verse in Mekka herabgesandt worden sein könnten. Denn die Juden hätten sich dem Propheten gegenüber in Mekka nur wenig feindselig verhalten. Je nach dem Ausmaß der jüdischen Feindseligkeit sei die Entgegnung des Korans gewesen.⁸⁴² Im Koran werde nach ‘Alī darauf hingewiesen, dass die direkte Beziehung des Propheten Muḡammad zu den Juden erst in Medina entstanden sei. In Mekka seien keine Juden angesiedelt gewesen. Auf Grundlage dieser Situation hätten sich die mekkanischen Verse von den medinensischen hinsichtlich der Auseinandersetzung mit den Juden unterschieden. In Medina sei den Juden viel vorgeworfen worden, da sie dem Propheten Muḡammad entgegengetreten seien und eine feindselige Haltung gegenüber dem Islam eingenommen hätten.⁸⁴³ In Mekka hätte es aber ebenso anti-jüdische Verse gegeben.

Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass Nöldeke sein Urteil über den Koran abgibt, ohne auf diese frühen Verse einzugehen. Denn bei Überprüfung einiger mekkanischer Verse ist zu erkennen, dass sowohl die Juden als auch die Christen stark kritisiert wurden. Die oben dargestellten Koranverse stellen fest, wie schwach die Argumentation von Nöldeke ist.

⁸⁴¹ Ebd., S. 214 (Sure 19, Verse 34-37).

⁸⁴² Vgl. ad-Daḡīqī 2002, S. 399-401.

⁸⁴³ Vgl. ‘Alī 2001, Bd. 12, S. 119.

7. Analyse von Nöldekes Behandlung der medinensischen Suren (622-632)

7.1. Nöldekes generelles Verständnis der medinensischen Suren

Bevor Nöldeke die Suren der medinensischen Periode behandelt, gibt er zuerst einen kurzen Überblick über die Verhältnisse Muḥammads vor und nach der Auswanderung nach Medina sowie seine politische Einstellung zu den verschiedenen Gruppen vor Ort. Nöldeke geht davon aus, dass die Veränderung der geschichtlichen Lage den Unterschied der medinensischen Offenbarungen zu den mekkanischen bedinge.⁸⁴⁴

Während Muḥammad in Mekka seiner Aufgabe als Prophet nachgegangen sei und ihm die niedrigsten Leute gefolgt seien, habe sich die Sachlage in Medina ganz anders dargestellt. Denn dort wurde er „auf einmal anerkannter geistlicher und sehr bald auch weltlicher Führer eines großen Gemeinwesens.“⁸⁴⁵

Der große Erfolg, den der Islam in Yaṭrib verzeichnen konnte, geht nach Nöldekes Meinung auf die Bekanntschaft der Medinenser mit wichtigen Gedanken des Islams durch die in Medina angesiedelten Juden und benachbarten Christen zurück. Darüber hinaus habe es in Medina religiöse Reformer wie der Ḥazraḡite Aus b. ‘Āmir ar-Rāhib gegeben, die ihre Anhänger besessen hätten. Obwohl diese Leute und auch die Religionen der Schriftbesitzer den Mekkanern bekannt gewesen seien, hätten die biblischen Gedanken mehr Verbreitung in Medina gefunden. Nöldeke vermutet, dass die Landwirte von Medina eher dazu bereit waren, eine andere Religion anzunehmen, als die mekkanischen Händler.⁸⁴⁶

Die Siedler von Medina teilen sich in die vier folgenden Gruppen:

1. Die ausgewanderten Mekkaner (*muhāḡirūn*)
2. Ein großer Teil der Medinenser, die den Islam annahmen. Sie werden die Helfer (*anṣār*) des Propheten genannt.
3. Viele Einwohner von Medina, die gegen Muḥammad waren. Sie erkannten ihn weder als Propheten noch als Herrscher an. Sie wagten es aber auf Grund seiner Anhängerzahl nicht, ihm entgegenzutreten. Es waren die Zweifler oder Wankelmütigen (*munāfiqūn*), zu denen ‘Abdallāh b. Ubaiy b. Salūl gehörte. Der Ausdruck *munāfiq* beschränkt sich nicht nur, wie Nöldeke der Auffassung ist, auf die oben genannte Gruppe, sondern auch auf die wahren Gläubigen, die dem Propheten

⁸⁴⁴ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 164.

⁸⁴⁵ Ebd., S. 164. Wie Muḥammad diese hochrangige Stellung in Medina erreichen konnte, bleibt in Nöldekes Erörterung offen.

⁸⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 165-166.

gegenüber einmal ungehorsam waren oder die Befehle vernachlässigten. Das Wort *munāfiq* bezeichnet seines Erachtens auch diejenige Gruppe, die dem Propheten nur half, wenn er siegte, aber ihm zur Zeit des Unglücks nicht treu blieb. Die arabischen Stämme, die den Islam seit der Zeit des Friedens von Ḥudaibiya, vor allem seit der Eroberung von Mekka annahmen, werden von Nöldeke auch als *munāfiqūn* beschrieben. Seiner Meinung nach nahmen sie den Islam nur gezwungen oder aus eigennütziger Berechnung an.

4. Die jüdischen Stämme: Sie zeichneten sich Nöldeke zufolge aufgrund ihrer literarischen Tradition durch geistige Überlegenheit aus, selbst wenn ihre Gelehrsamkeit gering gewesen sei. Sie hätten kriegerischen Mut und andere Eigenschaften gehabt, durch die sie sich in die Gesellschaft hätten integrieren können, ohne ihre Eigentümlichkeit aufzugeben. Anfangs habe Muḥammad auf die Anerkennung der Juden gehofft. Da sie aber ihre eigenen Lehren nicht hätten aufgeben wollen, sei der Zwiespalt immer größer geworden „und hörte nicht auf, bis endlich alle Juden umgebracht, vertrieben oder unterjocht waren.“⁸⁴⁷ Die feindselige Haltung gegenüber dem Islam äußerte sich in kriegerischen und politischen Kämpfen, aber auch in Verspottung und provokanten Fragen über religiöse Angelegenheiten.⁸⁴⁸

Ebenso wie Nöldeke die Einstellung Muḥammads zu den Heiden, Christen und Juden in den Suren der mekkanischen Perioden beschreibt, versucht er sie auch zu denselben Gruppen in der medinensischen Zeit anzudeuten. In Medina greift der Koran nach Nöldekes Auffassung die Heiden nur selten an. Auch von den Christen, die nicht in Medina lebten, sei selten die Rede. Muḥammad handele ihnen gegenüber ziemlich freundlich, „nur mit Tadel über gewisse Dogmen.“⁸⁴⁹ Erst in seinen letzten Jahren verhalte er sich den Christen gegenüber feindlich. Muḥammad greife die Juden hingegen nach der Auswanderung nach Medina „sehr oft mit großer Schärfe an und sucht zu zeigen, daß sie von jeher halsstarrig gewesen und darum von Gott verflucht worden seien.“⁸⁵⁰

Die neuen Themen, die in den Suren der medinensischen Periode behandelt würden, hätten mit der Gedankenwelt Muḥammads zu tun und hätten ihre Auswirkungen auf den Stil der entsprechenden Suren. Dazu schreibt Nöldeke:

⁸⁴⁷ Ebd., S. 169.

⁸⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 167-170.

⁸⁴⁹ Ebd., S. 170.

⁸⁵⁰ Ebd., S. 170.

„Die neuen Gegenstände, welche nach der Auswanderung in den Gesichtskreis Muhammeds traten und in den Suren zur Behandlung kamen, hätten, so sollte man meinen, erhebliche Abweichungen von dem Stil der letzten mekkanischen Periode nach sich ziehen müssen. Das ist aber im allgemeinen nicht der Fall. Vielmehr werden neue Ausdrücke und Wendungen fast nur da angewendet, wo der Stoff es unbedingt erfordert. Dies tritt natürlich am stärksten in den Gesetzen hervor, bei deren Formulierung auch aller rhetorische Schmuck vermieden wird.“⁸⁵¹

Aus dem Zitat geht hervor, dass sich der Stil der medinensischen Periode nur geringfügig von dem der letzten mekkanischen unterscheidet, und wenn, nur situativ.

Den Reim betrachtet Nöldeke als störend. Er besteht ihm zufolge „aus ganz überflüssigen Zusätzen.“⁸⁵² Da Muḥammad in Medina selten alle Menschen als Adressatengruppe ansprache, komme die Phrase „O ihr Leute“ sehr selten vor. Dagegen werde die Anrede „O ihr Gläubigen“ häufig angewendet. Seltener sei die Benutzung „O ihr Juden“ oder „O ihr Wankelmütigen“ usw.⁸⁵³

Im Hinblick auf den Umfang der medinensischen Suren und Verse formuliert Nöldeke Folgendes:

„Im ganzen sind die medinischen Offenbarungen, die ja mehr kurze Gesetze, Anreden, Befehle u. dergl. enthalten, ursprünglich von geringerem Umfang als die Mehrzahl der spätern mekkanischen, die gerne in weitläufigen Vorträgen bestehen. Andererseits hat die Gleichartigkeit des Inhalts zur Folge gehabt, daß unverhältnismäßig viel medinische Einzeloffenbarungen zu einer Sure vereinigt wurden, weshalb die medinischen Suren jetzt die längsten in unserem Qorānbuche sind.“⁸⁵⁴

Bei der Bestimmung der Entstehungszeit der medinensischen Offenbarungen bietet die Sprache Nöldeke zufolge kein sicheres Hilfsmittel. Seinem Ansatz folgend ist sie stets sehr unsicher. Um dieses Defizit auszugleichen, zieht er den Inhalt sowie die beständige Bezugnahme auf bekannte Ereignisse und der enge Zusammenhang mit der Entwicklung des neuen Staatswesens als bessere Parameter zur Bestimmung der Chronologie heran. Durch die Ereignisse könne eine chronologische Anordnung der medinensischen Suren aufgestellt werden, bei welcher einzelnes ganz sicher sei. Allerdings bleibe immer noch gar vieles umstritten; für manchen Abschnitt werde nur eine engere oder weitere Zeitgrenze angeführt; von anderen Versen könne nur gesagt werden, dass sie in Medina im Allgemeinen entstanden seien.⁸⁵⁵

⁸⁵¹ Ebd., S. 171.

⁸⁵² Ebd., S. 171.

⁸⁵³ Vgl. Ebd., S. 171-172.

⁸⁵⁴ Ebd., S. 172.

⁸⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 172.

Wegen der Wichtigkeit der oben genannten Darstellung werden die folgenden Punkte ausführlich behandelt:

7.2. Die religiöse Situation in Medina und die Aufnahme Muḥammads

Wie oben bereits erwähnt wurde, geht der große Erfolg des Islams in Yaṭrib nach Nöldekes Auffassung darauf zurück, dass die Medinenser wichtige Ideen des Islams durch die Juden und Christen erkennen mussten. Religiöse Reformer wie der Ḥazraḡite Aus b. ‘Āmir ar-Rāhib spielten dabei auch eine Rolle. Nöldeke geht davon aus, dass die biblischen Gedanken mehr Verbreitung in Medina fanden.

Dabei sollen nach Nöldeke die Ideen der Bibel den Weg für die Aufnahme Muḥammads und des Islams in Medina bereitet haben. Ohne sie wäre der Islam in Medina nicht angenommen worden. Man könnte aber die Frage stellen, inwieweit die in Medina verbreiteten religiösen Lehren mit den Lehren des Islams vereinbar sind.

Mit Nöldeke teilt Paret auch die Ansicht, dass der tiefere Grund für die Bereitschaft der medinensischen Bewohner, in kurzer Zeit den Islam als eine Religion anzunehmen, darin liege, dass Medina neben den Heiden schon seit vielen Generationen mit den Juden bevölkert war. Seines Erachtens sollte die Berührung der arabischen Heiden mit ihren jüdischen Mitbewohnern dazu geführt haben, dass sie ihre Überzeugung von den altarabischen Göttern und Götzen verloren und über die Möglichkeit einer ihnen zuteil werdenden Offenbarung nachgedacht haben mögen.⁸⁵⁶

Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Juden von Medina den Weg für die Aufnahme der Idee von der Himmelsreligion bereiteten. Denn im Gegensatz zu den heidnischen Stämmen wie Aus und Ḥazraḡ besaßen die jüdischen Stämme in Medina eine Schrift. Sie waren stolz darauf, Angehörige einer Offenbarungsreligion und Schriftbesitzer zu sein. Darüber hinaus warfen sie den Heiden das Heidentum vor und drohten ihnen mit der Sendung eines neuen Propheten, so meint Aḥmad aš-Šarīf.⁸⁵⁷

Die meisten Überlieferungen sind sich einig, dass der tiefere Grund für die Bereitwilligkeit der Medinenser, der Lehre des Islams zu folgen, darin bestand, dass die Juden mit ihnen über die Sendung eines neuen Propheten gesprochen hätten. In diesem Zusammenhang wird Ibn Ḥaldūn (732-808 H./1332-1406 n. Chr.) zitiert: Er betont die Rolle der Juden bei der

⁸⁵⁶ Vgl. Paret 1976, S. 103.

⁸⁵⁷ Vgl. aš-Šarīf, Aḥmad Ibrāhīm: *Makka wa-l-madīna fī l-ġāhiliyya wa-‘ahd ar-rasūl ṣallā Allāh ‘alaihi wa-sallam*, Dār al-fikr al-‘arabī, o. O., o. J., S. 311.

Aufnahme der Medinenser für die islamische Religion. Nachdem Ibn Ḥaldūn die Namen derjenigen erwähnt, mit denen Muḥammad bei der Örtlichkeit ‘Aqaba zusammentraf, sagt er:

„Der Gesandte Gottes (Gott segne Ihn und schenke Ihm Heil) rief sie zum Islam auf. Es war der Verdienst Gottes, dass die Juden ihren Nachbarn sagten, dass ein Prophet berufen und die Zeit seiner Sendung bald kommen werde. Deshalb sagten sie [die von dem Propheten zum Islam bei ‘Aqaba aufgerufenen Medinenser] zueinander: Bei Gott ist er der Prophet, von dem die Juden reden. Wir müssen an ihn glauben, bevor sie an ihn glauben. Sie glaubten schon an ihn und bekannten sich zum Islam. [...] Sie kehrten nach Medina zurück. Dort begannen sie die Leute zum Islam aufzurufen.“⁸⁵⁸

In der bei Ibn Ḥaldūn angeführten Überlieferung wird nicht darauf hingewiesen, dass die Medinenser den Islam annahmen, weil sie durch die Juden mit den zentralen Ideen des Islams vertraut sein mussten. Was sie durch die Juden erkannten, war, dass ein neuer Prophet erwartet würde. Zudem darf man die Rolle der medinensischen Stämme Aus und Ḥazrağ, die den Islam bei ‘Aqaba annahmen, nicht vergessen. Als der Prophet nach Medina auswanderte, waren die Ideen des Islams schon durch die ersten muslimischen Medinenser verbreitet.

Wenn der beispiellose Erfolg des Islams in Yatrib darauf zurückging, dass die Medinenser durch die Juden bereits mit wichtigen Ideen des Islams vertraut gewesen sein mussten, dann hätte auch zumindest teilweise Einstimmigkeit zwischen den zentralen Lehren des Islams und denen des Judentums geherrscht haben müssen. Denn widersprüchliche Lehren können nicht zu einem wesentlichen Motiv zur Aufnahme Muḥammads werden. Aber Nöldeke vertritt die Position, dass die Lehren des Islams von denen des Judentums abweichen. Er schreibt über die Einstellung der Juden von Medina gegenüber dem Aufruf zum Islam Folgendes:

„Da sie [die Juden] nun aber ihre alte Auffassung derselben nicht gleich dem neuen Propheten zuliebe aufgaben, dessen große Abweichungen von ihrem Glauben ihnen viel leichter zu erkennen waren als ihm,“ [...] ⁸⁵⁹

Aus diesem Zitat geht hervor, dass große Abweichungen zwischen dem islamischen und jüdischen Glauben vorlagen. Folgerichtig muss nun gefragt werden, wie trotz der großen Abweichungen des Glaubens ein Motiv zur Aufnahme Muḥammads in Medina war.

Wird angenommen, dass die Medinenser die wichtigen Lehren des Islams durch die ansässigen jüdischen Stämme in Medina kannten, dann musste eine enge Beziehung zwischen den Juden und den übrigen nicht-jüdischen Anwohnern vorgezogen werden. Im Gegensatz

⁸⁵⁸ Vgl. Ibn Ḥaldūn, ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn. Dīwān al-mubtad’ wa-l-ḥabar fī aiyām al-‘arab wa-l-‘ağam wa-l-barbar wa-man ‘āsarāhum min dawī aš-ša’n al-akbar*, ediert von Ḥalīl Šaḥāda, 2. Aufl., Dār al-fikr, Beirut 1988, Bd. 2., S. 417.

⁸⁵⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169.

dazu wird in der geschichtlichen Literatur erwähnt, dass die Juden den Stämmen Aus und Ḥazrağ mit der Tötung drohten, wenn ein neuer Prophet berufen würde.⁸⁶⁰ Nöldeke selbst berichtet von einer feindseligen Beziehung zwischen den Juden und den beiden Stämmen. Er schreibt: „Die bei Yaṭrib ankommenden Stämme Al’aus und Alchazraje, welche sich zu Ġassān rechneten, trafen bald mit den Juden feindlich zusammen.“⁸⁶¹

Was die Missionierung zum Judentum betrifft, vertritt ‘Alī den Standpunkt, dass sich die Juden beim Aufkommen des Islams nicht mit der Missionierung ihrer Religion beschäftigten. Ihre Aufgaben seien nur der Wahrung ihres Lebens, ihrer Stellung und ihres Handels gewidmet gewesen. Nach ‘Alī gab es unter den arabischen Stämmen keine Juden, die sich zu ihnen begaben oder sich dort niederließen, um sie vom Judentum zu überzeugen.⁸⁶²

Dass die Juden nicht zu ihrer Religion aufriefen, betont auch Wellhausen im Folgenden:

„Religiöse Propaganda zu machen scheinen sie [die Juden] nicht bestrebt gewesen zu sein; wer sich ihnen anschloss, schloss sich ihren Gemeinwesen an. Sie haben zwar ohne Zweifel ihren geistigen Samen ausgestreut, aber von einer Verbreitung des Judentums unter den Stämmen der Araber ist nicht die Rede.“⁸⁶³

Wenn die Rolle der Juden für die Aufnahme des Islams in Medina nur darin lag, mit den medinensischen Heiden über die Berufung eines neuen Propheten zu sprechen, wie aus dem oben Dargestellten hervorgeht, dann sollte auch nach der Rolle der Christen gefragt werden. Bemerkenswert ist, dass Nöldeke nicht von einem engen Verhältnis der Christen zu den Medinensern redet. Er erwähnt zuvor, dass die christlichen Araberstämme den Medinensern „benachbart und zum Teil verwandt waren.“⁸⁶⁴

Ein Grund dafür, dass der Erfolg des Islams in Yaṭrib vermutlich nicht durch die christlichen Araberstämme bedingt war, sei die Tatsache, dass die Christen, die einen Teil der mekkanischen Gesellschaft bildeten, wie ‘Alī meint,⁸⁶⁵ keinen Einfluss auf die Mekkaner gehabt hätten. Sollten die Medinenser wichtige Ideen des Islams durch die Christen erkannt haben, die in Medina nicht ansässig, sondern benachbart und zum Teil verwandt waren, wie Nöldeke es formuliert, dann sollten die Mekkaner durch die Christen, die unter ihnen lebten, mit den wichtigen Ideen des Islams vertraut sein. Dies war jedoch nicht der Fall.

⁸⁶⁰ Vgl. Ibn al-Aṭīr 1997, Bd. 1, S. 989.

⁸⁶¹ Nöldeke, Theodor: *Die Gedichte der Juden in Arabien*, in: Ders.: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967, S. 53.

⁸⁶² Vgl. ‘Alī 2001, Bd. 12, S. 125.

⁸⁶³ Wellhausen 1961, S. 230.

⁸⁶⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169.

⁸⁶⁵ Vgl. ‘Alī 2001, Bd. 12, S. 179.

Ein drittes Element für den Erfolg des Islams in Medina waren nach Nöldeke die religiösen Reformer wie der Ḥazrağite Aus b. ‘Āmir ar-Rāhib. Zudem zieht Nöldeke in einer Fußnote zwischen dem ḥazrağischen Reformer Aus b. ‘Āmir ar-Rāhib und der Mehrheit der für den Islam gewonnenen Medinenser, die von der Ḥazrağ stammten, eine Verbindung. Dort schreibt er:

„Es ist wohl nicht bloßer Zufall, daß die überwiegende Mehrzahl der ersten für den Islām gewonnenen Medīnenser gerade dem Stamme der Ḥazrag angehört. Bei der zweiten Zusammenkunft in al-‘Aqabah sollen 53 von Ḥazrag, aber nur 8 von den Aus zugegen gewesen sein.“⁸⁶⁶

Zuerst muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass in keiner Überlieferung ein religiöser Reformer, der dem Stamm der Ḥazrağ angehörte und Aus b. ‘Āmir ar-Rāhib hieß, vorkommt. Es wird in der geschichtlichen Literatur ein angesehener Mann angegeben, der aus dem Stamm Aus stammt, Abū ‘Āmir ‘Abd ‘Amr b. Ṣaifī hieß und unter dem Namen Abū ‘Āmir ar-Rāhib bekannt war. Er folgte dem Ḥanīfentum und suchte die wahre Religion.⁸⁶⁷ Das heißt, dass Nöldeke von einer ungenauen Information ausgeht, der zufolge ein religiöser Reformer namens Abū ‘Āmir ar-Rāhib dem Stamm der Ḥazrağ angehörte.

Hatte sich Abū ‘Āmir ar-Rāhib am Erfolg des Islams in Yaṭrib teil? Es wurde in *Taṭbīt dalā’il an-nubūwa* überliefert, dass Abū ‘Āmir ar-Rāhib ein asketisches Leben vor der *hiğra* führte und ihm deshalb den Namen ar-Rāhib gegeben wurde.

„Als der Prophet Muḥammad nach Medina kam, traf ihn Abū ‘Āmir ar-Rāhib und stellte ihm die Frage: „Wozu rufst du auf, Muḥammad?“ Muḥammad antwortete: Ich rufe zur wahren Religion auf, die du aufzusuchen glaubst.“ Abū ‘Āmir ar-Rāhib sagte: „Du hast nicht die wahre Religion.“ „Doch“, erwiderte der Gesandte Gottes. Dann rief der Gesandte Gottes ihn zum Islam auf. Er weigerte sich, zum Islam überzutreten, und nahm dem Gesandten Gottes gegenüber eine feinselige Haltung ein.“⁸⁶⁸

Bei Ibn Kaṭīr wird auch überliefert, dass Abū ‘Āmir ar-Rāhib die Annahme des Islams abgelehnt und sich nach Mekka begeben habe. Dort pflegte er die Mekkaner gegen den Propheten Muḥammad aufzuhetzen. Als die Schlacht von *Uḥd* zwischen den Muslimen und den Mekkanern ausbrach, habe er auf der mekkanischen Seite gegen den Propheten Muḥammad gekämpft. Da sein Versuch scheiterte, habe er sich nach Syrien zurückgezogen,

⁸⁶⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 166.

⁸⁶⁷ Vgl. al-Ḥamadānī, al-Qādī ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Asad Abādī: *Taṭbīt dalā’il an-nubūwa*, Dār al-muṣṭafā, Ṣubra Kairo, o. J, Bd. 2, S. 475; vgl. Ibn Hišām 1955, Bd. 1, S. 584.

⁸⁶⁸ Vgl. al-Ḥamadānī, *Taṭbīt dalā’il an-nubūwa*, Bd. 2, S. 475.

wo er auf den byzantinischen Kaiser getroffen sei. Er habe auch den Kaiser zum Kampf gegen Muḥammad bewegen wollen.⁸⁶⁹

Insgesamt wird ersichtlich, dass die Juden von Medina den Medinensern den Weg für die Aufnahme der islamischen Religion bereiteten. Sie sprachen mit ihnen über die Sendung eines neuen Propheten. Die Medinenser könnten daher durch die Berührung mit den Juden mit der Idee der Sendung eines neuen Propheten vertraut geworden sein. Aber die anderen wichtigen Ideen des Islam, die die Medinenser Nöldeke zufolge durch die Juden erkannt haben sollen, kann man nicht identifizieren, da Nöldeke selbst von großen Abweichungen zwischen dem islamischen und jüdischen Glauben spricht. Ob die Christen sich am Erfolg des Islams in Medina beteiligten, ist fraglich. Denn die Christen stellten in Medina keine bedeutsame Gruppe dar. Welche Rolle spielte Abū ‘Āmir ar-Rāhib bei der Aufnahme des Islams in Medina, bleibt auch unklar. In diesem Zusammenhang sollte die Rolle der Medinenser, die sich bei ‘Aqaba zum Islam bekannten und nach ihrer Heimkehr die Lehren des Islams unter den Medinensern verkündeten, nicht vergessen werden.

7.3. Muḥammads Verhältnis zu den Juden von Medina

Nöldeke zufolge gipfelte das problematische Verhältnis der Muslime zu den Juden darin, dass letztere spotteten, provokante Fragen stellten und kriegerische und politische Maßnahmen ergriffen. Sie schadenen Muḥammad mit weit größerer Energie als die Wankelmütigen, wie Nöldeke schreibt.⁸⁷⁰ Aber sie hätten ihn nicht davon abhalten können, nach Medina auszuwandern.⁸⁷¹

Im Gegensatz zu Nöldekes Behauptung, die Juden hätten kriegerischen Mut gehabt,⁸⁷² beschreibt ‘Alī, dass die Juden nicht kampfbereit gewesen seien, sondern nur dann an Kriegen teilgenommen hätten, wenn sie dazu gezwungen worden seien oder wenn ihren notwendigen Interessen der Schaden zugefügt worden sei. Sie unterschieden sich aus dieser Perspektive von den Arabern.⁸⁷³

Obwohl Nöldeke hier die Ansicht vertritt, dass die Juden „ihre Eigentümlichkeit“⁸⁷⁴ nicht aufgaben, findet man in seiner Untersuchung zu *Die Gedichte der Juden in Arabien* eine

⁸⁶⁹ Vgl. Ibn Kaṭīr 1976, Bd. 4, S. 39.

⁸⁷⁰ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169-170.

⁸⁷¹ Vgl. aš-Šarīf, S. 379.

⁸⁷² Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169.

⁸⁷³ Vgl. ‘Alī 2001, Bd. 12, S. 107.

⁸⁷⁴ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169.

andere Ansicht. Dort ist er der Auffassung, dass die Juden ihre besondere Nationalität in Arabien nur zu einem kleinen Teil haben bewahren können. Das würde einerseits aus der überwiegenden Anzahl arabischer Namen von den Juden, wenn sie mit den jüdischen Namen verglichen werden, und andererseits aus dem arabischen Charakter ihrer Poesie hervorgehen. Nöldeke schreibt:

„Auch ohne die Vermischung mit echten Arabern hätten die Juden ihre besondere Nationalität in Arabien noch weniger aufrecht erhalten können, als unter Völkern, deren ganzes Wesen dem ihrigen ferner stand, als das der Araber. Schon aus der geringen Zahl der bei ihnen vorkommenden echt Jüdischen Namen neben einer weit überwiegenden Anzahl von Arabischen – hat doch unter den Stämmenamen nur زعورا ein entschieden Jüdisch-Aramäisches Gepräge – erkennt man das wenige starke Festhalten an der altjüdischen Weise. Dasselbe geht noch deutlicher aus dem durchaus Arabischen Charakter der leider wenig zahlreichen und zum Theil sehr kurzen und daher schwer verständlichen Ueberbleibsel ihrer Poesie hervor, in denen sich nicht einmal biblischen oder talmudischen Einflüsse nachweisen lassen.“⁸⁷⁵

Das letzte Zitat scheint darauf hinzudeuten, dass sich die Juden nur in wenigen Punkten von den Arabern unterschieden. Sowohl ihre Namen als auch ihre Poesie trugen arabischen Charakter in sich.

Während Nöldeke der Auffassung ist, dass sich die Juden in die Gesellschaft hätten integrieren können,⁸⁷⁶ vertritt ‘Alī in seinem großen Werk *Al-mufaṣṣal fī tāriḥ al-‘arb qabl al-Islām* eine andere Position. Seines Erachtens konnten sich die Juden nicht in ihre eigenen Gesellschaften integrieren. Es wäre daher nicht möglich gewesen, dass sie sich ihren Nachbarn in Medina gegenüber assimiliert hätten. Die zunehmende Konkurrenz hätte zu Kämpfen zwischen den jüdischen Herren in der vorislamischen Zeit geführt.⁸⁷⁷ Die Juden hätten ihre alte Überzeugung nicht aufgegeben, wie Nöldeke schreibt.⁸⁷⁸ Sie hätten an ihrem Glauben festgehalten und abgelehnt, Muḥammad als Propheten anzuerkennen, denn ihres Erachtens sei das Prophetentum nur den Kindern Israel vorbehalten.⁸⁷⁹ Nach Nöldekes Auffassung führte ihre Ablehnung des Islams zum immer größer werdenden Zwiespalt, der nicht aufgehört habe, bis sie endlich „umgebracht, vertrieben oder unterjocht waren.“⁸⁸⁰

Das letzte Zitat verweist darauf, dass die ablehnende Haltung der Juden gegenüber dem Islam ein Motiv dafür gewesen sein soll, dass die Juden umgebracht, vertrieben oder unterjocht worden seien. Aber wenn der Grund dafür die Ablehnung der neuen Religion seitens der

⁸⁷⁵ Nöldeke, *Die Gedichte der Juden in Arabien*, 1967, S. 55-56.

⁸⁷⁶ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169.

⁸⁷⁷ Vgl. ‘Alī 2001, Bd. 12, S. 109.

⁸⁷⁸ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169.

⁸⁷⁹ Vgl. ‘Alī 2001, Bd. 12, S. 121.

⁸⁸⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 169.

Juden war, hätte dies während der ersten Monate der Anwesenheit Muḥammads in Medina erfolgen sollen. Darüber hinaus wird gleich ersichtlich, dass die beiden Stämme Qaynuqā' und an-Naḍīr aus Medina vertrieben und die Männer aus dem Stamm Quraiza getötet worden seien. Es handelte sich um verschiedene Strafen.

Nach Paret besteht der Grund für die kriegerische Auseinandersetzung des Propheten Muḥammad mit den großen jüdischen Stämmen von Medina nicht in der Ablehnung des Übertritts zum Islam. Die Juden seien nicht wegen des Glaubens aus Medina vertrieben oder umgebracht worden, sondern wegen der Gefahr, die sie dargestellt hätten. Da sie innerhalb der medinensischen Gesellschaft in sich geschlossene Gruppen gebildet hätten, hätten sie die muslimische Gemeinschaft bedroht, besonders bei der Unterstützung der äußeren Gegner Medinas.⁸⁸¹

In der ersten Zeit der medinensischen Periode habe der Prophet den Juden seine Freundlichkeit gezeigt. Davon redet Nöldeke in seiner Behandlung der Sure 74, Vers 31. Dort formuliert er:

„Doch mögen sie [der Vers 31⁸⁸²] immerhin aus der ersten medinischen Zeit sein, da er in ihnen noch der Juden freundlich gedenkt und sie mit den Gläubigen in eine Linie stellt, während er dieselben bald als seine bittersten Feinde erkannte.“⁸⁸³

In diesem Zusammenhang ist ein kurzer Überblick über die kriegerischen Auseinandersetzungen des Propheten Muḥammad mit den drei jüdischen Stämmen Qaynuqā', an-Naḍīr und Quraiza von Wichtigkeit.

1. Banū Qaynuqā'

Es gibt einige Überlieferungen, die von einem Bund zwischen dem Propheten Muḥammad und den Juden der Banū Qaynuqā' reden. In *'Uyūn al-aṭar* steht, dass der Kalif Abū Bakr eines Tages eine jüdische Schule betrat und zu einem jüdischen Mann namens Finḥāṣ sagte:

„Fürchte Gott und bekenne dich zum Islam! Bei Gott, du weißt, dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist.“ Daraufhin antwortete Finḥāṣ: „Abū Bakr, bei Gott, wir haben keinen Bedarf an dem armen Gott, der einen Bedarf an uns hat.“ Da ärgerte sich Abū

⁸⁸¹ Vgl. Paret 1976, S. 111-112.

⁸⁸² In seiner Koranausgabe gliedert Flügel den Vers 31 der Sure 74 in vier Verse. Vgl. Tamer 2004, S. 79.

⁸⁸³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 89.

Bakr darüber, schlug Finhās heftig ins Gesicht und sagte: „Bestünde nicht ein Bündnis zwischen uns und dir, dann würde ich deinen Kopf abschlagen.“⁸⁸⁴

In dieser Überlieferung wird darauf hingewiesen, dass ein Abkommen zwischen den Muslimen und den Juden existierte.

Bei Ibn Ishāq wird angeführt, dass die Banū Qaynuqā' der erste jüdische Stamm gewesen sei, der ein Abkommen mit Muḥammad gebrochen habe.⁸⁸⁵

Der Anlass für den Angriff der Muslime auf die Juden der Banū Qaynuqā' liegt nach der muslimischen Rezeption im folgenden Vorfall. Es wurde erzählt, dass eine arabische Frau sich einst zum Markt der Banū Qaynuqā' begeben hätte. Sie habe etwas verkauft und von einem jüdischen Goldschmied etwas kaufen wollen. Die Juden hätten gewollt, dass sie ihr Gesicht enthüllt, aber sie habe sich geweigert. Da sei der Goldschmied gekommen, habe die Kante ihres Gewandes genommen und sie auf ihrem Rücken befestigt. Als die Frau aufstand, sei ihre Scham enthüllt gewesen. Daraufhin habe sich ein Muslim auf den Goldschmied gestürzt und ihn getötet. Da dieser ein Jude gewesen sei, hätten die anderen Juden den Muslim umgebracht. Daraufhin sei die Siedlung der Juden fünfzehn Tage lang belagert worden, bis sie zur Kapitulation bereit gewesen seien. Nach Muḥammads Urteil durften sie mit ihren Frauen und Kindern Medina verlassen.⁸⁸⁶ Diese Überlieferung scheint den Anlass für das Vertreiben der Juden der Banū Qaynuqā' aus Medina zu erklären. Ihr zufolge vertrieb Muḥammad die Juden von Banū Qaynuqā' nicht aufgrund ihres Glaubens.

2. Banū n-Naḍīr

Über die Vertreibung des jüdischen Stammes der Banū n-Naḍīr wird bei Ibn Ishāq angeführt, dass der Prophet Muḥammad sich zu der Banū n-Naḍīr begeben habe, um sie darum zu bitten, zusammen mit ihm das Blutgeld für die beiden Männer aus dem Stamm 'Āmir zu bezahlen, die 'Amr b. Umaiya tötete. Der Prophet sei dazu gezwungen gewesen, da er mit den beiden Ermordeten verbündet war. Darüber hinaus waren die beiden Stämme Banū n-Naḍīr und Banū 'Āmir Verbündete. Zuerst hätten die Juden der Banū n-Naḍīr ihre Bereitschaft gezeigt, dem Propheten bei der Bezahlung des Blutgeldes zu helfen. Dann hätten sie sich besprochen und zueinander gesagt: „Es ist eine günstige Lage, dass wir uns von Muḥammad befreien.“

⁸⁸⁴ Vgl. Ibn Sayyid an-Nās, Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad: *Uyūn al-aḥbar fī funūn al-mağāzī wa-š-šamā'il wa-s-siyar*, ediert von Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān, 1. Aufl., Dār al-qalam, Beirut 1993, Bd. 1, S. 248.

⁸⁸⁵ Vgl. Ibn Ishāq 1978, S. 314.

⁸⁸⁶ Vgl. Ibn Sayyid an-Nās 1993, Bd. 1, 343-344; vgl. Ibn Kaḥīr, Abū l-Fidā' Ismā'il b. 'Umar: *Al-bidāya wa-n-nihāya*, 1. Aufl., Maktabat al-ma'rifa, Beirut 1966, Bd. 4, S. 4.

Da der Prophet neben einer Wand eines Hauses gesessen habe, hätten sie den Vorschlag gemacht, dass einer von ihnen auf das Haus steige und ein Stein auf ihn werfe. Da habe Muḥammad eine Offenbarung über das Vorhaben dieser Leute erhalten. Er sei deshalb nach Medina zurückgekehrt, ohne seinen Gefährten Abū Bakr, ‘Umar und ‘Alī davon zu berichten. Diese hätten lange Zeit auf ihn gewartet und ihn schließlich gesucht. Als ein Mann ihnen gesagt hätte, dass er den Propheten Muḥammad auf dem Weg nach Medina gesehen hätte, seien sie ihm gefolgt. Der Prophet habe ihnen von dem Verrat des jüdischen Stammes der Banū n-Naḍīr erzählt. Dann habe er Krieg gegen diesen Stamm geführt. Er belagerte ihn sechs Tage. Während der Belagerung hätten die Banū n-Naḍīr die versprochene Hilfe von ‘Abdallāh b. Ubaiy und anderen Männern der Banū ‘Auf erwartet. Da diese Leute nichts für sie getan hätten, hätten sie den Propheten gebeten, ihnen das Leben nicht zu nehmen und ihnen zu erlauben, von ihrem Vermögen mitzunehmen, was die Kamele tragen könnten. Ihre Waffen hätten sie aber zurücklassen müssen. Sie hätten ihren Besitz auf den Rücken der Kamele geladen und sich nach Ḥaibar, einige auch nach Syrien begeben.⁸⁸⁷ Dem Anschein nach war der Verrat, den die Juden gegen den Propheten Muḥammad geplant hatten, der tiefere Grund für ihre Vertreibung aus Medina. Sie wollten die Gelegenheit, dass der Prophet Muḥammad bei ihnen war, ausnutzen, um ihn zu töten. Dieser Überlieferung lässt sich entnehmen, dass der Angriff von Seiten der Juden begann. Die kriegerische Auseinandersetzung Muḥammads mit den Juden der Banū n-Naḍīr ist als eine Reaktion auf ihren Angriff zu sehen. Das heißt, dass die Vertreibung des jüdischen Stammes der Banū n-Naḍīr aus Medina nicht mit ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Islam zu tun hat, sondern mit der Gefahr, die von ihnen ausging.

3. Banū Quraiza

Es wurde in der geschichtlichen Literatur erwähnt, dass der jüdische Stamm der Banū Quraiza den Bündnisvertrag mit dem Gesandten Gottes gebrochen habe. Als die Juden des Stammes Banū n-Naḍīr in Ḥaibar den Gesandten Gottes Muḥammad haben bekämpfen wollen, hätten sie sich zu der Quraṣ und dem Ġaṭafān begeben, um sie zu bitten, ihnen bei einem Krieg gegen Muḥammad zu helfen. Ḥuyaiy b. Aḥṭab aus dem Stamm der Banū n-Naḍīr sei zum quraizitischen Stammesoberhaupt Ka‘b b. Asad al-Quraẓī gegangen, um ihn um Hilfe zu bitten. Ḥuyaiy habe mit Ka‘b gesprochen, bis Ka‘b den Bund zwischen seinem jüdischen

⁸⁸⁷ Vgl. Ibn Ishāq 1999, S. 159-160.

Stamm und dem Gesandten Gottes Muḥammad gebrochen hätte.⁸⁸⁸ Diese Überlieferung zeigt, dass der jüdische Stamm Banū Quraiza das Abkommen zwischen ihm und dem Propheten Muḥammad brach und mit den Feinden Muḥammads verhandelte. Wahrscheinlich sah Muḥammad in den Verhandlungen des Stammes der Banū Quraiza mit der Quriaš, dem Ġaṭafān und den Juden der Banū n-Naḍīr eine große Bedrohung für die muslimische Gemeinschaft. Aus diesem Grund war ein Krieg gegen die Banū Quraiza notwendig.

Nach Ibn Ishāq belagerte Muḥammad die Juden der Banū Quraiza fünfundzwanzig Tage lang, bis sie sich seinem Urteil unterwarfen. Da sie mit dem Stamm der Aus verbündeten gewesen seien, habe der Prophet die Angehörigen der Aus gefragt, ob sie zufrieden damit sein würden, wenn einer von ihnen das Urteil über die Banū Quraiza falle. Diese Aufgabe sollte Sa'd b. Mu'ad erfüllen. Sa'd habe beschlossen, die Männer der Banū Quraiza zu töten, die Kinder und Frauen gefangen zu nehmen und ihren Besitz aufzuteilen.⁸⁸⁹ Bemerkenswert ist, dass ihr Schicksal nicht in die Hände Muḥammads gelegt wurde, sondern in die Hände einer ihrer Verbündeten.

So lässt sich schlussfolgern, dass der Grund für die Vertreibung der beiden Stämme der Banū Qaynuqā' und der Banū n-Naḍīr sowie für das Töten der Männer des Stammes der Banū Quraiza nicht in der Ablehnung des Übertritts zum Islam lag. Die medinensischen Juden hatten nicht nur eine feindselige Haltung dem Propheten Muḥammad gegenüber eingenommen, sondern sie hatten ihn mit den Mitteln des Kriegs und der Politik bekämpft, wie Nöldeke andeutet. Nöldeke macht auch deutlich, dass die Juden Muḥammad durch Spott und provokante Fragen über religiöse Belange geschadet hätten. Es ist deshalb von großer Bedeutung zu fragen, warum Nöldeke die ablehnende Haltung der Juden gegenüber dem Islam als ein zentrales religiöses Motiv für den Zwiespalt macht. Es scheint klar zu sein, dass Nöldeke nicht auf andere z. B. politische Motive eingeht.

⁸⁸⁸ Vgl. Ibn Sayyid an-Nās 1993, Bd. 2, S. 83-84 und 88-89.

⁸⁸⁹ Vgl. Ibn Ishāq 1999, S. 176-178 ; vgl. Ibn Kaṭīr 1966, Bd. 4, S. 118.

7.4. Muḥammads Verhältnis zu den Christen

Die Christen, die in Yatrib nicht wohnten, wurden Nöldeke zufolge durch die medinensischen Offenbarungen selten angegriffen. Der Grund hierfür liege darin, dass der Konflikt Muḥammads mit den Christen erst in den letzten Jahren begonnen habe.⁸⁹⁰

Was die Einstellung Muḥammads vor allem den Christen gegenüber anbelangt, sind Watt und Welch der Überzeugung, dass Muḥammad sich fast bis zum Tode den Christen gegenüber freundlich verhalten habe. In den ersten Jahren in Medina sei das Christentum als eigenständige Religion anzusehen, das mit dem Judentum wie auch mit dem Islam übereinstimme. Die feindselige Haltung der meisten Juden gegenüber dem Islam habe nach Watt dabei auch geholfen, dass die Muslime die Freundlichkeit der Christen wahrgenommen hätten. Die freundliche Beziehung Muḥammads mit den Christen sei bis zur Rückkehr der Muslime aus Abessinien im Jahr 628 bestehen geblieben; sie habe sich erst verschlechtert, als Muḥammad sich stark für die Expansionsroute nach Syrien interessierte.⁸⁹¹

Die Behauptung, dass der Koran der medinensischen Zeit die Christen nur selten angreife, soll im Folgenden widerlegt werden. In Sure 4, deren größter Teil nach Nöldekes Ansicht dem Zeitraum zwischen dem Ende des Jahres drei und dem des Jahres fünf angehört, findet sich der Vers 157, der darauf hinweist, dass der Messias weder getötet noch gekreuzigt wurde. Es ist bekannt, dass dies im Widerspruch zur christlichen Glaubenslehre steht. Diese sich im Koran befindende Verneinung stellte einen Angriff auf die Christen dar.

Watt und Welch vertreten die Meinung, dass der Abschnitt (Sure 4, Verse 157-158) den Kreuzestod Jesu zu leugnen scheint. Er habe in erster Linie mit den Juden zu tun. „Darin wird eine jüdische Behauptung, in dieser Angelegenheit über die Christen triumphiert zu haben, zurückgewiesen.“⁸⁹² Selbst wenn der Vers sich in erster Linie gegen die Juden richtet, wie Watt und Welch schreiben, so bedeutet das nicht, dass er kein Angriff auf eines der ursprünglichen Dogmen des Christentums ist.

Die Verse 171-174 derselben Sure stehen mit den Christen in Verbindung. Sie verleugnen die Trinität und konzentrieren sich darauf, zu bestätigen, dass es sich bei Jesus nicht um den Sohn Gottes handelt, sondern um seinen Diener. Im Rahmen seiner Behandlung der Sure 4 spricht Nöldeke selbst vom Verhältnis der genannten Verse zu den Christen. Dort schreibt er: „V.

⁸⁹⁰ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 170.

⁸⁹¹ Vgl. Watt und Welch 1980., S. 115-116.

⁸⁹² Ebd., S. 116.

169-174. [171-174.] in denen auch den Christen mehrere falsche Lehren vorgeworfen werden, hängen damit zusammen.“⁸⁹³

Des Weiteren steht in Sure 2, die Nöldeke als die erste Sure der medinensischen Zeit betrachtet, der Vers 116, in dem verneint wird, dass Gott sich ein Kind nimmt. Nach aṭ-Ṭabarī⁸⁹⁴ geht dieser Vers auf die Christen zurück. Nöldeke vertritt diesbezüglich dieselbe Ansicht. Dazu schreibt er: „aber V. 110 [V. 116.] kann nur auf die Christen gehen.“⁸⁹⁵

Unter den muslimischen Gelehrten gibt es nach aṭ-Ṭabarī Meinungsunterschiede über die Interpretation des ersten Wortes *وقال* *wa-qāla* „Und sagten“ des Verses 118 der Sure 2. Entweder seien mit dem Ausdruck *wa-qāla* die Christen, die Juden oder auch die arabischen Heiden gemeint. Aṭ-Ṭabarī schreibt, dass der Bezug zum Christentum die beste und richtige Meinung darstellt.⁸⁹⁶

Quṭb schließt aus, dass die Verse 1-83 der Sure 3 im neunten Jahr der *hiğra* herabgesandt worden seien. Seiner Auffassung nach weist das Wesen der Verse auf die erste Zeit nach der Auswanderung nach Medina hin. Es scheint deutlich zu sein, dass die Verse die Einwände der Christen zum Inhalt hätten.⁸⁹⁷

Für die Verse 12-34 der Sure 5, die Nöldeke für die letzte Sure der medinensischen Offenbarungen hält, sucht er eine Entstehungszeit. Er vertritt die Position, dass der Entstehungszeitpunkt der oben genannten Verse allein aus dem Vers 37 [V. 33.] gewonnen werden kann. Nach Nöldeke entstanden die Verse nach der Vertreibung der Banū Qainuqā‘ im Šauwāl des 2. Jahres der *hiğra*.⁸⁹⁸ Der Vers 17 der Sure 5 bezeichnet die Christen als ungläubig, weil sie sagten: „Gott ist Christus, der Sohn Maria.“

Zum Schluss soll hier die Frage ad-Daḳīqīs⁸⁹⁹ zitiert werden: Wie stehe Nöldekes Behauptung, der Koran scheine den Christen gegenüber meist ziemlich freundlich, im Einklang mit seiner Aussage, dass der Koran mit den Christen tadelnd über gewisse Dogmen spreche.

Nöldekes Behauptung, der zufolge die medinensischen Offenbarungen die Christen nur selten angreifen, ist widersprüchlich. In den Suren, die Nöldeke zufolge der medinensischen Periode angehören, gibt es Verse, in denen die Christen ausdrücklich angegriffen werden.

⁸⁹³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 204.

⁸⁹⁴ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 2, S. 537.

⁸⁹⁵ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 177.

⁸⁹⁶ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 2, S. 550-552.

⁸⁹⁷ Vgl. Quṭb 1412 H./1991, Bd.1, S. 352.

⁸⁹⁸ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 229.

⁸⁹⁹ Vgl. ad-Daḳīqī 2002, S. 455.

7.5. Analyse zu inhaltlichen Aussagen Nöldekes

7.5.1. Sure 2 (Änderung der Gebetsrichtung)

Sure 2 ist nach Nöldeke die älteste medinensische Offenbarung. Da diese Sure verschiedene Gegenstände behandelt, wird im Folgenden nur ein einziger, der auch bei Nöldeke Beachtung findet, exemplarisch erörtert. Dabei geht es um die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka, die als eines der wichtigen Ereignisse der frühen islamischen Geschichte anzusehen ist.

Bezüglich der Verse 39-62 der Sure 2 berichtet Nöldeke, dass einige Verse deutlich auf die Zeit verweisen würden, in der die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka gewechselt wurde. Dann schreibt er Muḥammad den Entschluss zur Veränderung der Gebetsrichtung zu. Dort heißt es: „Dies paßt zu dem ganzen Stück, und wir dürfen es daher in die Zeit setzen, in der Muhammed sich zu dieser Verlegung entschloss, d. h. in die erste Hälfte des zweiten Jahres.“⁹⁰⁰

Danach thematisiert er in einer Fußnote die mit diesem Gegenstand zusammenhängenden Überlieferungen und den Grund der Veränderung der Gebetsrichtung. Seiner Meinung nach liegt dieser in der neuen Stellung Muḥammads zu den ältesten Offenbarungsreligionen. Da Muḥammads Versuch, die Juden und Christen für den Islam zu gewinnen, zum Scheitern verurteilt gewesen sei, habe er sich gezwungen gesehen, eine andere Instanz zu suchen, die er in der Religion von Abraham fand.⁹⁰¹ „So wurde der heidnische Kultusort zu einem Heiligtum des Islām und als solches zum Ort der Gebetsrichtung ebenso geeignet, wie es Jerusalem für die Juden war.“⁹⁰² Diese neue Gebetsrichtung hatte nach Nöldekes Auffassung Auswirkungen auf die Muslime. Einerseits habe die Veränderung nicht nur das Selbstbewusstsein der Muslime, die darin einen neuen Abstand zwischen ihnen und den Juden gesehen hätten, erhöht, andererseits sei es leichter geworden, den Islam unter den heidnischen Stämmen zu verbreiten.⁹⁰³

Muḥammad habe sich nicht nach der Auswanderung nach Medina im Gebet nach Jerusalem gewendet, sondern bereits vor der Auswanderung. Alle Traditionen, nach denen Muḥammad erst in Medina in Richtung Jerusalem betete, sind nach Nöldeke unzuverlässig. Denn Muḥammad entnahm seiner Ansicht nach aus den älteren Offenbarungsreligionen nicht nur den Namen für das Gebet und die zahlreichen Formeln und Riten, sondern auch die

⁹⁰⁰ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 174-175.

⁹⁰¹ Vgl. Ebd., S. 175.

⁹⁰² Ebd., S. 175.

⁹⁰³ Vgl. Ebd., S. 175.

Gebetsrichtung. Damit sei aber nicht gemeint, dass Muḥammad die Gebetsrichtung nach Jerusalem als eine spezifische jüdische Praxis verstanden habe. Nöldeke vermutet, dass Muḥammad sie in einer christlichen Gemeinschaft fand, die stark vom Judentum geprägt gewesen sei.⁹⁰⁴

Da die vorliegende Studie prinzipiell der Untersuchung der Methode Nöldekes hinsichtlich der chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans verpflichtet ist, wird im Folgenden seine auf die Frage der Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka angewendete Methode überprüft.

7.5.1.1. Muḥammads Entschluss

Die Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka geht Nöldeke zufolge nicht auf einen göttlichen Entschluss zurück, sondern auf den Muḥammads.

Nach dem Vers 144 der Sure 2 wartete Muḥammad auf die Veränderung der Gebetsrichtung. In diesem Vers heißt es, dass er sein Gesicht zum Himmel wende und Gott ihn in eine Gebetsrichtung weise, mit der er einverstanden sein werde. Es wurde Muḥammad befohlen, sich mit dem Gesicht in Richtung der heiligen Kultstätte in Mekka zu wenden. Nach diesem Vers spielte er keine Rolle beim Entschluss zur Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka. Wenn er sich zu dieser Verlegung entschlossen hätte, hätte dieser Vers nach islamischem Verständnis keinen Sinn.

In seiner Koranexegese führt at-Ṭabarī viele Überlieferungen an, in denen darauf hingedeutet wird, dass Muḥammad sich im Gebet nach Jerusalem wendete und sich gleichzeitig wünschte, sich nach Mekka zu wenden. Deshalb habe Gott ihn sich nach Mekka richten lassen. Wie es nach at-Ṭabarī scheint, gibt es unter den Gelehrten unterschiedliche Meinungen über den Grund für den Wunsch Muḥammads, das Gebet nach Mekka zu verrichten. Einige Gelehrte sind der Auffassung, dass Muḥammad auf die Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka hoffte, da die Juden sagten: „Er folgt unserer Gebetsrichtung, aber nicht unserer Religion.“ Andere vertreten den Standpunkt, dass Muḥammad sich im Gebet nach Mekka wenden wollte, weil dieser Ort die *qibla* Abrahams gewesen sei.⁹⁰⁵ Aus diesen bei at-Ṭabarī angeführten Meinungen wird ersichtlich, dass Muḥammad auf die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka hoffte, aber sich eben nicht zu dieser Änderung

⁹⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 175-176.

⁹⁰⁵ Vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. 3, S. 172-174.

entschloss. Er wendete sich nach muslimischem Verständnis mit dem Gesicht zum Himmel und wartete auf die Offenbarung Gottes.

Es wurde bei at-Ṭabarī nach Qatāda überliefert, dass dieser über die Aussage Gottes „Wir sehen, daß du unschlüssig bist, wohin am Himmel du dich (beim Gebet) mit dem Gesicht wenden sollst“ sagte: „Der Prophet wendete sich mit dem Gesicht zum Himmel mit der Hoffnung, dass Gott ihn in Richtung der Ka‘ba weise. Er wartete, bis Gott ihn dorthin wies.“⁹⁰⁶ Damit wird argumentiert, dass Muḥammad verpflichtet gewesen sei, sich im Gebet nach Jerusalem zu wenden. Das bedeutet, dass ihm durch eine göttliche Offenbarung befohlen wurde, in Richtung Jerusalems zu beten. Er wartete auf eine andere göttliche Offenbarung, um die Jerusalemer *qibla* aufzugeben. Hätte er sich freiwillig nach Jerusalem gewendet, hätte er nicht auf eine andere göttliche Offenbarung gewartet. In einer später zitierten Überlieferung steht, dass die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka im zweiten Jahr nach der Auswanderung erfolgte.

Abschließend muss hier gesagt werden, dass Nöldeke den Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka für einen Entschluss Muḥammads hält, ohne dafür zu argumentieren oder geschichtlich zu kontextualisieren. Es ist auf der Seite 172 in seinem Buch zu bemerken, dass er die Sprache für ein sehr unzuverlässiges Hilfsmittel und die reine Geschichte als ein wichtiges Mittel seiner chronologischen Anordnung der medinensischen Offenbarungen erklärt. Bei seiner Darstellung des oben genannten Punktes stützt sich Nöldeke weder auf die Sprache noch auf die Geschichte.

7.5.1.2. Historischer Hintergrund

Der Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka hängt nach Nöldekes Meinung mit der neuen Stellung Muḥammads zu den älteren Offenbarungsreligionen zusammen. Da Muḥammad die Juden von Medina nicht für den Islam gewinnen konnte, soll er nach Nöldeke eine andere Instanz gesucht haben, die er in der Religion von Abraham fand.⁹⁰⁷

Paret vertritt dieselbe Ansicht, dass die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka als eine Reaktion auf das Verhalten der Juden dem Propheten Muḥammad gegenüber gewechselt wurde. Muḥammad sei dazu gezwungen gewesen, seinen eigenen Standpunkt grundlegend zu ändern. Er habe wieder zum arabischen Charakter seiner Sendung geneigt und sich

⁹⁰⁶ Vgl. Ebd., Bd. 3, S. 172. Die Übersetzung der Koranstelle im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 25 (Sure 2, Vers 144).

⁹⁰⁷ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 175.

entschlossen, die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka umzuorientieren. Er habe den Gläubigen die Wendung im Gebet in Richtung Mekka vorgeschrieben.⁹⁰⁸

Die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka lässt sich aber nach Neuwirths Auffassung nicht mit der neuen Stellung Muḥammads zu den älteren Offenbarungsreligionen oder mit dem sogenannten Bruch mit den Juden verbinden, sondern mit dem Wechsel der religionspolitischen Situation der muslimischen Gemeinde in Medina. Die Wendung im Gebet in Richtung Mekka verweise auf die Sehnsucht der muslimischen Gemeinde nach ihrer Heimat Mekka. Deshalb sei es nicht verwunderlich, dass die Muslime nach der Schlacht von Badr die Jerusalemer Gebetsrichtung aufgegeben und sich im Gebet in Richtung Mekka gewendet hätten.⁹⁰⁹ Die Gebetsrichtung nach Jerusalem verweist nach Neuwirths Ansicht auf die Änderung der räumlichen Orientierung der jungen Gemeinde. Sie sei in einer Zeit erfolgt, in der sich der Horizont der zeitlichen und räumlichen Orientierung bei dieser jungen muslimischen Gemeinde erweitert habe. Der Blick beim Gebet in Richtung Jerusalem scheint Neuwirth ein Verweis auf die Verbindung zwischen der muslimischen Gemeinde und den alten Religionen zu sein.⁹¹⁰

Wie zuvor erwähnt wurde, hält Nöldeke die meisten Verse, in denen der Islam als die Religion Abrahams beschrieben wird, für medinensisch. Bei seiner Untersuchung des Verses 123 der Sure 16 vertritt er die Position, dass der Vers bezüglich seines Zusammenhangs sicher medinensisch sei. Es muss hier daran erinnert werden, dass sich bei unserer analytischen Untersuchung feststellen ließ, dass kein muslimischer Gelehrter von einem medinensischem Ursprung des Verses 123 der Sure 16 spricht. Überdies ist der Vers 161 der Sure 6, in dem die Religion Abrahams angeführt wird, mekkanischen Ursprungs. Nöldeke selbst spricht hier auch nicht von einem medinensischen Ursprung des Verses.

Wenn angenommen wird, dass Muḥammad in Medina für sich eine über die Juden und Christen erhabene Instanz suchte, wie Nöldeke schreibt, dann hätte er meines Erachtens eine Instanz genommen, die den Juden und Christen entgegentrat. Aber Muḥammad fand gemäß Nöldeke diese neue Instanz in der Religion Abrahams, die sowohl bei den Juden als auch bei den Christen willkommene Aufnahme fand.

Nöldeke äußert sich zu dieser jüdischen und christlichen Stellung zu Abraham:

⁹⁰⁸ Vgl. Paret 1976, S. 107.

⁹⁰⁹ Vgl. Neuwirth 2010, S. 542-543.

⁹¹⁰ Vgl. Ebd., S. 324; vgl. Neuwirth 2007, S. 32.

„Daß sich Muhammed später gerade Abraham am meisten verwandt fühlte, darf nicht Wunder annehmen, galt doch dieser Patriarch den Christen wie den Juden als vollendetstes Muster der Gerechtigkeit und des Glaubensgehorsams, als der „Vater“ aller Frommen und der „Freund Gottes“.“⁹¹¹

Darüber hinaus ist auszuschließen, dass der Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka mit der neuen Stellung Muḥammads zu den Juden und Christen zu tun hatte. Die Überlieferungen berichten davon, dass sechzehn oder siebzehn Monate nach der Auswanderung aus Mekka die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka geändert worden sei.⁹¹² Wenn die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka meines Erachtens auf die neue Einstellung Muḥammads zu den älteren Offenbarungsreligionen zurückzuführen wäre, wäre sie direkt oder wenige Monate nach Muḥammads Ankunft in Medina erfolgt.

7.5.1.3. Die Gebetsrichtung nach Jerusalem vor der Auswanderung

Alle Überlieferungen, denen zufolge die Gebetsrichtung nach Jerusalem erst in Yaṭrib angeordnet wurde, sind nach Nöldeke nicht zuverlässig. Denn sie stehen seiner Meinung nach im Widerspruch zu seinen ältesten und besten Quellen, nach denen Muḥammad sich schon vor der *hiğra* nach Jerusalem wendete. Diese Quellen sind Ibn Hišām, aṭ-Ṭabarī, al-Azraqī nach al-Wāqidī und Ibn al-Aṭīr. Alle diese Überlieferungen werden durch innere Gründe unterstützt. Muḥammad habe aus dem Judentum und Christentum nicht nur den Namen des Gebets sowie die zahlreichen Formen und Riten entlehnt, sondern auch die Gebetsrichtung. Das bedeutet aber nicht, wie Nöldeke schildert, dass Muḥammad die Jerusalemer Gebetsrichtung einer jüdischen Tradition entnommen habe. Vielleicht habe er diesen Brauch in christlichen Gemeinschaften Arabiens gefunden, die eine jüdische Färbung aufgewiesen hätten.⁹¹³

Während Nöldeke aber davon ausgeht, dass Muḥammad die Jerusalemer Gebetsrichtung von den Juden oder von einer christlichen Gemeinschaft mit jüdischer Färbung vor der *hiğra* übernahm, vertreten Watt und Welch eine andere Ansicht. Nach ihnen lässt sich aus den mekkanischen Offenbarungen nicht folgern, dass Muḥammad und seine Anhänger sich im Beten einer besonderen Gebetsrichtung zuwendeten. Ihres Erachtens lehnten Muḥammad und

⁹¹¹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 147.

⁹¹² Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 1, S. 453.

⁹¹³ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 175-176.

seine Anhänger sich nach der *hiğra* an eine jüdische, möglicherweise christliche Sitte an. Sie wendeten ihr Gesicht beim Gebet nach Jerusalem.⁹¹⁴

In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf einige der ältesten und besten Quellen Nöldekes, die seine eigne Ansicht bestätigen sollen, dass Muḥammad in Mekka das Gesicht in Richtung Jerusalem wendete:

1. Die bei Ibn Hišām angeführte Überlieferung

Bei Ibn Hišām befindet sich eine Überlieferung, die von al-Barā' b. Ma'rūr erzählt wird. Laut dieser Überlieferung begab sich al-Barā' eines Tages zusammen mit einigen Pilgerfahrern nach Mekka: Al-Barā' sagte zu seinen Gefährten, dass er der Meinung sei, man wende im Gebet nicht der Ka'ba den Rücken, sondern man solle sich ihr zuwenden. Seine Gefährten sagten ihm, dass der Prophet sich im Gebet nach Jerusalem wende. Trotzdem sagte al-Barā', dass er sich im Gebet der Ka'ba zuwenden werde. Er wendete sich im Gebet der Ka'ba zu und seine Gefährten wendeten sich Jerusalem zu. Als sie Mekka erreichten, erzählte al-Barā' dem Propheten von dem, was geschehen war. Der Prophet sagte ihm: Du hättest eine Gebetsrichtung gehabt, wenn du dabei geblieben wärst. Dann wird in der Überlieferung erwähnt, dass al-Barā' das Gebet in Richtung der Ka'ba aufgab und sich nach Jerusalem wendete.⁹¹⁵

Diese Überlieferung bringt einen Beweis dafür, dass Muḥammad sich in Mekka nach Jerusalem gewendet hatte. Diese Meinung vertrat ebenso Ibn 'Abbās. Eine andere Gruppe muslimischer Gelehrter ist der Auffassung, dass dem Propheten erst in Yaṭrib angeordnet worden ist, beim Gebet nach Jerusalem zu blicken. Es wurde von Ibn 'Abbās über authentische Überlieferungsstränge überliefert, dass sich der Prophet in Mekka nach Jerusalem zugewendet habe, wobei er die Ka'ba zwischen sich und Jerusalem gesetzt habe.⁹¹⁶

2. Die bei aṭ-Ṭabarī erwähnte Überlieferung

Zuerst muss deutlich gemacht werden, dass Nöldeke die im aṭ-Ṭabarī-Korankommentar angeführte Überlieferung, der zufolge die Jerusalemer Gebetsrichtung erst in Yaṭrib angeordnet worden ist, für unzuverlässig hält. Denn seiner Auffassung nach widersprechen

⁹¹⁴ Vgl. Watt und Welch 1980, S. 267.

⁹¹⁵ Vgl. Ibn Hišām 1955, Bd. 1, S. 439-440.

⁹¹⁶ Vgl. as-Suhailī, Abū l-Qāsim 'Abd ar-Raḥmān b. 'Abdallāh b. Aḥmad: *Ar-raud' al-'unuf fī Šarḥ as-sīra an-nabawīya li-Ibn Hišām*, 1. Aufl., Dār ihjā' at-turāṭ al-'arabī, Beirut 2000, Bd. 4, S. 67.

die Angaben jener Überlieferung seinen ältesten und besten Quellen, deren Angaben ihm zuverlässig scheinen und zu denen aber auch at-Ṭabarīs Chronik gehört. Das heißt, dass Nöldeke at-Ṭabarīs Chronik als sichere, at-Ṭabarī-Korankommentar als unsichere Quelle betrachtet.

In at-Ṭabarīs *Tārīḥ*, die Nöldeke hier für eine zuverlässige Quelle hält, werden viele Überlieferungen über den Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka im zweiten Jahr der *hiğra* erwähnt. Es gibt eine auf Qatāda zurückgehende Überlieferung, nach der Muḥammad sich vor der Auswanderung nach Jerusalem wendete. Diese Überlieferung besagt auch, dass Muḥammad nach der Auswanderung sechszehn Monate nach Jerusalem gebetet habe. Anschließend sei ihm die Gebetsrichtung nach Mekka angeordnet worden.⁹¹⁷

Es muss hier darauf aufmerksam gemacht werden, dass at-Ṭabarī in seinem Korankommentar, nicht nur die Überlieferungen aufführt, nach denen Muḥammad sich erst in Medina nach Jerusalem wendete, sondern auch andere Überlieferungen, denen zufolge Muḥammad vor der Auswanderung nach Jerusalem betete. Es wurde nach Ibn Ğuraiğ überliefert, dass Muḥammad erstmals in Richtung Ka‘ba betete. Danach wurde ihm vorgeschrieben, sich im Gebet nach Jerusalem zu wenden. Bevor er nach Medina auswanderte, beteten die *al-anṣār* drei Jahre in Richtung Jerusalem. Nach seiner Auswanderung nach Medina wendete Muḥammad sich im Gebet sechszehn Monate nach Jerusalem. Dann wies Gott ihn in die Richtung der Ka‘ba.⁹¹⁸ Aus der vorherigen Darstellung ergibt sich, dass at-Ṭabarīs Korankommentar nicht nur die Angaben enthält, die der Meinung von Nöldeke widersprechen, sondern auch solche, die sich Nöldekes Meinung anschließen.

3. Die bei Ibn al-Aṭīr erwähnte Überlieferung

Nach Ibn al-Aṭīr gehört die Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka zu den Ereignissen des zweiten Jahres der islamischen Zeitrechnung. Die Jerusalemer Gebetsrichtung sei in Mekka vorgeschrieben worden. Da Muḥammad sich im Gebet der Ka‘ba zuzuwenden wünschte, habe er die Ka‘ba zwischen sich und Jerusalem gesetzt. Nach seiner Auswanderung nach Medina konnte er dies nicht tun. Ihm wurde vorgeschrieben, im Gebet zur Ka‘ba zu blicken.⁹¹⁹

⁹¹⁷ Vgl. at-Ṭabarī, 1387 H./1967, Bd. 2, 417.

⁹¹⁸ Vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. 3, S. 139.

⁹¹⁹ Vgl. Ibn al-Aṭīr 1997, Bd. 2, S. 11.

Aus dem *Tārīḥ* Ibn al-Aṭīrs lässt sich folgern, dass sich Muḥammad in Mekka nicht direkt nach Jerusalem zuwendete. Er platzierte die Ka‘ba zwischen sich und Jerusalem. Darüber hinaus kann daraus entnommen werden, dass die Worte Ibn al-Aṭīrs einen Beweis dafür in sich tragen, dass Muḥammad sich nicht zu dieser Verlegung von Jerusalem nach Mekka entschloss. Die Gebetsrichtungen Jerusalem und Mekka wurden jeweils durch eine göttliche Offenbarung vorgeschrieben.

Wie in den oben genannten Überlieferungen erklärt wurde, blickte Muḥammad, wie Nöldeke sagte, in Mekka nach Jerusalem. Es gibt aber keine Überlieferung, in der davon die Rede ist, dass Muḥammad in Mekka den Namen des Gebets, die zahlreichen Formeln und Riten und die Gebetsrichtung den älteren Offenbarungsreligionen entnahm.

Es ist auch bei Nöldeke zu bemerken, dass er nicht sicher ist, ob Muḥammad die Gebetsrichtung nach Jerusalem von den Juden oder von einer christlichen Gemeinschaft mit jüdischer Färbung übernahm. Es drängt sich daher die Frage auf, ob es in Arabien christliche Gemeinschaften gab, die sich im Gebet anstelle gen Osten nach Jerusalem richteten.

7.5.2. Sure 2, Vers 109/115 (Kritik an der alten Gebetsrichtung der Juden)

Unter dem Vers 109/115 der Sure 2⁹²⁰ versteht Nöldeke, dass die Gebetsrichtung für die Gläubigen gleichgültig sei. Der Vers scheint auch die *qibla* der Juden anzugreifen. Nöldeke weist er in einer Fußnote darauf hin, dass viele Muslime auch sagten, dass mit diesem Vers die *qibla* gemeint sei. In diesem Zusammenhang lehnt er sich u. a. an muslimische Quellen wie as-Samarqandīs *Tafsīr*, al-Wāḥidīs *Asbāb an-nuzūl* und aṭ-Ṭabarīs *Tafsīr* an. Schließlich spricht er in derselben Fußnote davon, dass die muslimischen Gelehrten aber auch andere Erklärungen zum Vers gäben.⁹²¹

In dem Korankommentar von as-Samarqandī (gest. 373 H./983 n. Chr.) werden viele Gründe zur Heransendung des Verses 115 der Sure 2 genannt. Für den ersten Grund wird eine von Ibn ‘Abbās stammende Überlieferung angeführt, bei der es sich um eine Gruppe der Prophetengefährten handelte, die sich auf eine Reise machte. Die Überlieferung berichtet davon, dass die Prophetengefährten während einer Reise die Gebetsrichtung nicht haben bestimmen können, da es neblig geworden sei. Daraufhin hätten einige von ihnen in Richtung Norden und die anderen in Richtung Westen gebetet. Als die Sonne schien und es nicht mehr

⁹²⁰ „Gott gehört der Osten und der Westen. Wohin ihr euch (beim Gebet?) wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch. Er umfaßt (alles) und weiß Bescheid.“ Paret 1983, S. 22 (Sure 2, Verse 115)

⁹²¹ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 177.

neblig war, seien sie sich ihres Fehlers bewusst geworden. Sie seien zum Gesandten Gottes Muḥammad gekommen und hätten ihn danach gefragt. Infolgedessen sei dieser Vers herabgesandt worden. Nach dem zweiten Grund beziehe sich dieser Vers auf die Verrichtung des freiwilligen Gebets auf einem Tierrücken. Eine andere Gruppe der Gelehrten redet von einem dritten Offenbarungsanlass: Da der Prophet sich im Gebet zuerst nach Jerusalem wendete und ihm nachher befohlen wurde, sich nach Mekka zu wenden, hätten die Juden gesagt: „Einmal betet ihr so [d. h. in die Richtung nach Jerusalem], ein anderes Mal betet ihr so [d. h. in die Richtung nach Mekka].“ Daraufhin sei dieser Vers offenbart worden.⁹²²

Al-Wāḥidī⁹²³ erwähnt in seinem Werk *Asbāb an-nuzūl*, dass die Gelehrten sich nicht über den Offenbarungsanlass des Verses 115 der Sure 2 einig seien. Bei einigen werde von dem ersten bei as-Samarqandī angegebenen Grund gesprochen. Bei anderen werde die Ansicht vertreten, dass dieser Vers mit der Verrichtung der freiwilligen Gebete auf der Reise zu tun habe. Bei den dritten handele es sich um einen durch den Vers „Und wo immer ihr (Gläubigen) seid, da wendet euch mit dem Gesicht in dieser Richtung!“ aufgehobenen Vers. Der Vers scheinere der vierten Gruppe der Gelehrten eine Antwort auf die Juden, die gesagt hätten: „Was hat sie (d. h. die Muslime) von der Gebetsrichtung, die sie (bisher) eingehalten hatten, abgebracht?“. Daraufhin sei „Wohin ihr euch (beim Gebet?) wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch“ herabgesandt worden.

Aṭ-Ṭabarī führt unterschiedliche Meinungen über den Anlass der Offenbarung des Verses auf. Bei der einen handele es sich um die gestellte Frage der Juden. Nach aṭ-Ṭabarī wurde dieser Vers als Erwiderung dieser Frage offenbart. Nach der zweiten Meinung sei der Vers herabgesandt worden, bevor dem Propheten und seinen Gefährten vorgeschrieben worden sei, sich im Gebet nach Mekka zu wenden. Gemäß der dritten Meinung sei der Vers dem Propheten eingegeben worden, um ihm die Erlaubnis zu geben, sich im freiwilligen Gebet auf der Reise irgendwo zu wenden. Der Vers hat aṭ-Ṭabarī zufolge keinen anderen Vers getilgt und ist von keinem anderen Vers getilgt worden mit der Begründung, dass der Ausdruck „Wohin ihr euch (beim Gebet?) wenden möget, da habt ihr Gottes Antlitz vor euch“ mehrere Interpretationen zuließe.⁹²⁴

⁹²² Vgl. as-Samarqandī, Abū l-Laiṭ Naṣr b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm: *Tafsīr as-Samarqandī al-musammā Bahr al-‘ulūm*, ediert und kommentiert von ‘Alī Muḥammad Mu‘auḍ, ‘Ādel Aḥmad ‘Abd al-Mauḡūd, Zakarīyā ‘Abd al-Maḡīd an-Nawtī, Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1993, Bd. 1, 151-152.

⁹²³ Vgl. al-Wāḥidī 1991, S. 39-42. Die Übersetzung der Koranstellen im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 22, 25 (Sure 2, Verse 115, 142, 144)

⁹²⁴ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 2, S. 526-534. Die Übersetzung der Koranstellen im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 25, 22 (Sure 2, Verse 142, 115).

Dementsprechend nimmt der Vers 115 der Sure 2 nach den aufgeführten muslimischen Quellen keinen direkten Bezug auf den Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka. Wie bereits erwähnt, gehen die Meinungen der Gelehrten über den Anlass der Herabsendung dieses Verses auseinander. Darüber hinaus lässt sich nach muslimischer Auffassung unter dem Vers nicht verstehen, dass es den Gläubigen gestattet gewesen sei, sich im Gebet zu wenden, wohin sie wollten, wie Nöldeke schreibt.

Nöldeke stellt eine Behauptung auf, der zufolge der Vers 115 der Sure 2 die *qibla* der Juden anzugreifen scheint, ohne hinreichende Belege dafür zu liefern. Nach der Analyse dieser Thematik impliziert der Vers keinen Hinweis auf den Angriff auf die *qibla* der Juden. Wird angenommen, dass der Vers mit der Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka zu tun hat, wäre auch die *qibla*, der sich die Muslime im Gebet eines Tages zuwendeten, damit nicht angegriffen worden.

7.5.3. Sure 2, Verse 136-145/142-150 und Vers 172/177 (Kritik an der neuen Gebetsrichtung)

Bei seiner Darstellung der Verse 136-145/142-150 der Sure 2 vertritt Nöldeke den Standpunkt, dass diese Verse den Muslimen das Beten in Richtung Ka'ba vorschreiben. In seiner Rede vom Vers 136/142⁹²⁵, auf den er in einer Fußnote hinweist, schreibt Nöldeke Folgendes: „dabei sagt der Qorān voraus, daß viele hieran Anstoß nehmen würden.“⁹²⁶ Auch bei seiner Behandlung des Verses 172/177⁹²⁷ der Sure 2, in dem davon die Rede ist, dass die Frömmigkeit nicht darin besteht, dass man sich beim Gebet mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet, ist Nöldeke der Meinung, dass manche an der Veränderung der Gebetsrichtung Anstoß genommen haben. Er schreibt Folgendes: „V. 172 [177] soll denen,

⁹²⁵ „Die Toren unter den Leuten werden sagen: ‚Was hat sie (d. h. die Muslime) von der Gebetsrichtung, die sie (bisher) eingehalten hatten, abgebracht?‘ Sag: Gott gehört der Osten und der Westen. Er führt, wen er will, auf einen geraden Weg.“ Paret 1983, S. 25 (Sure 2, Verse 142)

⁹²⁶ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 177.

⁹²⁷ „Die Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, daß man an Gott, den jüngsten Tag, die Engel, die Schrift und die Propheten glaubt und sein Geld - mag es einem noch so lieb sein - den Verwandten, den Waisen, den Armen, dem, der unterwegs ist (oder: dem, der dem Weg (Gottes) gefolgt (und dadurch in Not gekommen) ist; w. dem Sohn des Wegs), den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Almosensteuer bezahlt. Und (Frömmigkeit zeigen) diejenigen, die, wenn sie eine Verpflichtung eingegangen haben, sie erfüllen, und die in Not und Ungemach und in Kriegszeiten (w. zur Zeit von (kriegerischer) Gewalt) geduldig sind. Sie (allein) sind wahrhaftig und gottesfürchtig.“ Paret 1983, S. 28 (Sure 2, Verse 177)

welche an der Veränderung der Gebetsrichtung Anstoß genommen hatten, vorstellen, daß es auf solche äußere Gebräuche viel weniger ankomme als auf wahre Frömmigkeit; [...].“⁹²⁸

Aus den beiden Wörtern „viele“ und „denen“ ist zu entnehmen, dass Nöldeke auf keine bestimmte Gruppe verweist. Welche Leute sich über die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka geärgert hatten, bleibt bei Nöldeke unklar.

Der Vers 142 der Sure 2 deutet an, dass einige Ärger über den Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka empfinden würden. Diese Leute werden im Vers als die Toren bezeichnet, die sagten: „Was hat sie (d. h. die Muslime) von der Gebetsrichtung, die sie (bisher) eingehalten hatten, abgebracht?“. Der Koran gibt ihnen die Antwort, dass Gott sowohl der Osten als der Westen gehört.

Wenn die Muslime an der Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka Anstoß genommen hätten, bedeutet das, dass sie mit ihrer Jerusalemer Gebetsrichtung zufrieden gewesen wären. Aber bei seiner Untersuchung des Grundes zur Veränderung der Jerusalemer Gebetsrichtung spricht Nöldeke nicht von einer negativen Auswirkung der neuen *qibla* auf die Muslime, sondern von einer positiven. Dort sagt er:

„Die mekkanische Qibla, die Muhammed nach seiner Theorie von der ibrähimischen Religion für die einzige wahre halten mußte, erhöhte nicht nur das Selbstbewußtsein der Muslime, indem sie zwischen sich und den dem Islām ablehnend gegenüberstehenden Juden eine neue Schranke aufgerichtet sahen, sie erleichterte auch die Propaganda unter den heidnischen Stämmen.“⁹²⁹

Das Zitat macht deutlich, dass die Muslime mit der neuen mekkanischen *qibla* wohl zufrieden waren. Sie steigerte nach Nöldekes Verständnis das Selbstvertrauen der Muslime und beteiligte sich am Aufruf zum Islam unter den Heiden.

Was den Begriff „die Toren“ betrifft, sagt aṭ-Ṭabarī, dass er sich auf die Juden und die Heuchler beziehe.⁹³⁰ Bei ar-Rāzī lässt sich unter dem Begriff „die Toren“ die Juden, die Heuchler und die Heiden verstehen.⁹³¹

Im Hinblick auf den Vers 177 der Sure 2 berichtet aṭ-Ṭabarī, dass die Koranexegeten sich nicht über die Interpretation dieses Verses einig seien. Einige davon seien der Meinung, dass die Frömmigkeit nicht nur im Gebet bestehe, sondern auch in den anderen Eigenschaften, die der Vers zum Ausdruck bringe. Nach diesem Verständnis sei der Vers an die Muslime

⁹²⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 178.

⁹²⁹ Ebd., S. 175.

⁹³⁰ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 3, S. 129.

⁹³¹ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 4, S. 79.

gerichtet. Bei anderen beziehe sich dieser Vers auf die Juden und die Christen. Da die Juden sich im Gebet nach Westen und die Christen nach Osten wendeten, sei dieser Vers herabgesandt worden, der ihnen mitteile, dass die Frömmigkeit nicht in dem liege, was sie tun. Nach at-Ṭabarī ist die zweite Meinung, der zufolge der Vers die Juden und die Christen anspricht, die richtige. Er begründet seine Ansicht damit, dass sich die vorausgehenden Verse auf die Juden und die Christen richteten.⁹³² Nach Ibn Kaṭīr wurde der Vers 177 offenbart, da eine Gruppe von den Schriftbesitzern und einige Muslime mit der Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka nicht zufrieden gewesen seien.⁹³³

Nöldeke erklärt nicht, worauf sich die in seiner Behandlung der beiden Verse 142 und 177 der Sure 2 genannten Wörter „viele“ und „denen“ beziehen. Das Wort „die Toren“ im Vers 142 geht auf die Juden, die Christen und die Heiden zurück, so meinen einige muslimische Koranexegeten. Dass mit dem Wort „viele“ die Muslime gemeint seien, stößt gegen die Überlieferung, konnte nicht durch stichhaltige Beweisgründe belegt werden, widerspricht Nöldekes Meinung über die positive Auswirkung der neuen Gebetsrichtung auf die Muslime. Nach exegetischer Erklärung ist der Vers 177 entweder an die Muslime oder die Juden sowie Christen gerichtet. Der Vers wurde Ibn Kaṭīr zufolge wegen des Ärgers einiger Schriftbesitzer und Muslime über die Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka offenbart.

7.5.4. Sure 2, Vers 183 (Das Ramaḍān-Fasten)

Zuerst muss erläutert werden, dass Nöldeke im Ramaḍān-Fasten eine Alternative zum ‘Āšūrā’-Fasten sieht. Die muslimischen Traditionen zum ‘Āšūrā’-Fasten gehen nach ihm weit auseinander. Während einige davon ausgehen, dass das ‘Āšūrā’-Fasten ein altes mekkanisches Fest sei, sehen andere in ihm eine Neuerung, die Muḥammad erst in Medina von den Juden entlehnt habe.⁹³⁴

Nöldeke vertritt in diesem Punkt die zweite These, denn er schließt aus, dass die Mekkaner am ‘Āšūrā’-Tag fasteten. Das arabische Wort „Āšūr“ entspricht seiner Ansicht nach dem jüdischen ‘āsōr „zehnter Tag“.⁹³⁵

⁹³² Vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. 3, S. 336.

⁹³³ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. 1, S. 485.

⁹³⁴ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 179. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Paret das Fasten am ‘Āšūra-Tag für ein jüdisches Vorbild hält: „Damit ist Mohammed ohne Zweifel einem jüdischen Vorbild gefolgt, nämlich dem jüdischen Fasten am großen Versöhnungstag, dem 10. des Monats Tischri. Die Frage, ob der ‘Āšūrā’-Tag schon bei der Übernahme des jüdischen Brauches oder erst später auf den 10. Tag des arabischen Monats Muḥarram angesetzt worden ist, tut hier nichts zur Sache.“ Paret 1976, S. 105.

⁹³⁵ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 179.

Seines Erachtens soll Muḥammad dieses Fasten von den Juden übernommen haben, um sie für seine Religion gewinnen zu können, genau wie er es bei der *qibla* gemacht habe.⁹³⁶

Muḥammad habe im Ramaḍān-Monat anstelle von ‘Āšūrā’ gefastet, da eine Schicksalsnacht in diesen Monat fiel. Da anstelle von einem einzigen Tag aber ein ganzer Monat gefastet wird, versucht Nöldeke eine Antwort darauf zu geben. Seiner Auffassung nach könne dies nicht auf die prinzipiellen Gedanken des Islams, die heidnischen Institutionen oder auf freie willkürliche Erfindung zurückgehen.⁹³⁷

Es muss in diesem Zusammenhang gesagt werden, dass Nöldeke von der Meinung Sprengers hinsichtlich dieser Problematik nicht überzeugt ist. Nach Sprenger lehnt sich das Ramaḍān-Fasten „an die christlichen Quadragesimalfasten“⁹³⁸ an. Diese von Sprenger angeführte Hypothese setze voraus, wie Nöldeke meint, dass das in den Großkirchen herrschende Fasten, das 40 Tage dauerte, von den obskuren Sekten der arabischen Halbinsel angenommen worden sei. Ein anderer Unterschied zwischen dem Ramaḍān-Fasten und dem österlichen Fasten bestehe in der Art des Fastens. Während in der Kirche die Enthaltung von gewissen Speisen gefordert werde, werde im Islam das Fasten am Tage gefordert, nicht aber in der Nacht.⁹³⁹

Da Nöldeke im Ramaḍān-Fasten keine Anlehnung an das christliche Quadragesimalfasten findet, sucht er eine andere Anlehnung: „Diese besondere Art ist m. W. allein bei der christlichen Sekte der Manichäer nachzuweisen.“⁹⁴⁰ Dabei stützt sich Nöldeke auf das Werk *Al-fihrist* von Ibn an-Nadīm:

ثم إذا أهل الهلال ونزلت الشمس الدلو ومضى من الشهر ثمانية أيام يصام حينئذ ثلاثين يوماً يفطر كل يوم عند غروب الشمس.⁹⁴¹

„Wenn der Mond zu scheinen beginnt, die Sonne im Zeichen des Wassermannes steht (etwa am 20. Januar) und vom Monat 8 Tage verflossen sind, 30 Tage lang fasten, jedoch täglich beim Sonnenuntergang das Fasten brechen.“⁹⁴²

Weil Nöldeke von keiner sicheren Angabe ausgeht, schreibt er am Ende seiner Behandlung des islamischen Fastens: „Vielleicht gab es in Arabien christliche Sekten, welche die österlichen Fasten in gleicher Weise begingen.“⁹⁴³

⁹³⁶ Vgl. Ebd., S. 179.

⁹³⁷ Vgl. Ebd., S. 179.

⁹³⁸ Ebd., S. 180.

⁹³⁹ Vgl. Ebd., S. 180.

⁹⁴⁰ Ebd., S. 180.

⁹⁴¹ Ibn an-Nadīm 1997, S. 406.

⁹⁴² Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 180.

⁹⁴³ Ebd., S. 180.

Alles, was in Nöldeks Darstellung hinsichtlich des islamischen Fastens dargeboten wird, kann in zwei wichtigen Punkte behandelt werden:

1. Das ‘Āšūrā’-Fasten

Wie Nöldeke schreibt, gehen die muslimischen Überlieferungen darüber auseinander, ob Muḥammad an ‘Āšūrā’ in Mekka oder erst in Medina gefastet hätte. Nach einigen Überlieferungen fastete Muḥammad am ‘Āšūrā’-Tag in der vorislamischen Zeit und nach seiner Auswanderung nach Medina.⁹⁴⁴ Nach anderen fastete er an diesem Tag erst in Medina.

„Als er nach Medina auswanderte und sah, dass die Juden an diesem Tag fasteten, stellte er ihnen die Frage: „Warum fastet ihr an diesem Tag? Sie erwiderten: Das ist ein Tag, an dem Gott die Israelkinder von ihrem Feind rettete. Deshalb pflegte Moses an diesem Tag zu fasten.“ Der Prophet sagte daher: „Ich habe ein größeres Recht auf Moses als ihr.“ Der Prophet fastete an diesem Tag und befahl seinen Gefährten, an ihm zu fasten.“⁹⁴⁵

In der letzten genannten Überlieferung wird darauf hingewiesen, dass Muḥammad nur am ‘Āšūrā’ Tag gefastet, nachdem er von Moses Fasten an diesem Tag erfahren habe.

‘Alī stimmt mit Nöldeke darin überein, dass die heidnischen Mekkaner am ‘Āšūrā’-Tag nicht gefastet hätten. Denn sie seien Heiden gewesen und ‘Āšūrā’ sei ein jüdischer Tag. Überdies sieht ‘Alī in den Überlieferungen, mit denen die Gelehrten argumentierten, dass die Quraiš am ‘Āšūrā’ gefastet hätten, keinen Beweis dafür, dass in der vorislamischen Zeit an diesem Tag gefastet worden sei. Zudem ist der von ‘Ā’iṣā über das ‘Āšūrā’-Fasten der Mekkaner in der vorislamischen Zeit überlieferte *ḥadīṭ* nach ‘Alī zweifelhaft. Denn bei ihm handele es sich um eine einzige Überlieferung, die ‘Ā’iṣā zugeschrieben werden könnte. Es ist ‘Alī undenkbar, dass dieser *ḥadīṭ* nur von ‘Ā’iṣā, aber nicht von einem anderen Prophetengefährten, der in der vorislamischen Zeit lebte, überliefert wurde.⁹⁴⁶

Man findet in ‘Alīs Worte ein richtiges Argument. Denn wenn Muḥammad an diesem Tag in Mekka gefastet hätte, dann hätte er die Juden nach ihm nicht gefragt. Man kann sich nicht vorstellen, dass Muḥammad nach einem in der vorislamischen Zeit bekannten Tag fragte.

In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass Nöldeke nicht von den Argumenten ausgeht, die ‘Alī z. B. in seinem bekannten Werk anführt. Hinsichtlich der Frage des islamischen Fastens wollte Nöldeke hier dem Propheten die Beeinflussung durch

⁹⁴⁴ Vgl. al-Aṣḥbuḥī, Mālik Ibn Anas: *Al-muwattaʿa*, ediert von Muḥammad Fuʿād ‘Abd al-Bāqī, Dār ihjā’ at-turāṭ al-‘arabī, Beirut 1985, S. 299.

⁹⁴⁵ Vgl. al-Buḥārī 1990, Bd. 3, S. 57.

⁹⁴⁶ Alī 2002, Bd. 16, S. 115-116.

heidnische Traditionen absprechen. Muḥammad habe erst in Medina am 'Āšūrā'-Tag gefastet, da er in dieser Zeit von den Juden beeinflusst gewesen sei. Muḥammad habe sowohl die jüdische *qibal* als auch das Fasten von den Juden mit der Absicht übernommen, sie für seine Religion zu gewinnen.

Nöldeke vertritt im Hinblick auf das Fasten eine andere Ansicht. Bei seiner Behandlung der Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka versucht er zu argumentieren, dass Muḥammad sich in Mekka beim Beten nach Jerusalem gewendet habe. Denn Muḥammad habe sich in Mekka an die älteren Offenbarungsreligionen angelehnt, von denen er nicht nur den Namen, Formeln und Riten des Gebets übernommen habe, sondern auch die Gebetsrichtung. Was aber das Fasten am 'Āšūrā'-Tag betrifft, lehnt Nöldeke alle Überlieferungen ab, denen zufolge Muḥammad am 'Āšūrā'-Tag in Mekka fastete. Muḥammad habe nur in Medina gefastet, um die Juden für seine Religion zu gewinnen.

Daher mag man die folgende Frage stellen: Warum soll Muḥammad das Fasten von den Juden während seiner Zeit in Mekka nicht übernommen haben, genau wie er sich nach der Meinung von Nöldeke in Mekka bei der Gebetsrichtung nach Jerusalem an sie angelehnt haben soll?

Daraus lässt sich entnehmen, dass Nöldeke von muslimischen Überlieferungen nur entlehnt, was mit seinen Thesen im Einklang steht. Außerdem muss hier auch deutlich gemacht werden, dass das Ramaḍān-Fasten nicht an Stelle des 'Āšūrā'-Fastens getreten ist. Nöldekes Darstellung weist darauf hin, dass die Muslime am 'Āšūrā'-Tag nicht mehr gefastet hätten, nachdem ihnen das Ramaḍān-Fasten vorgeschrieben worden sei.

Die meisten Traditionen, auf die Nöldeke in der Fußnote 1, S. 179 seines Buches hinweist, sprechen nicht davon, dass das 'Āšūrā'-Fasten aufgehoben worden sei. Es scheint anzudeuten, dass Muḥammad den Muslimen die freie Entscheidung gab, an diesem Tag zu fasten oder nicht. Des Weiteren wurde über Ibn 'Abbās überliefert, dass Muḥammad am 'Āšūrā'-Tag fastete und den Muslimen das Fasten vorschrieb. Als die Prophetengefährten zu ihm sagten: „Das ist ein Tag, den sowohl die Juden als auch die Christen verehren“, habe er erwidert: „Nächstes Jahr, wenn Gott will, werden wir am neunten Tag fasten.“ Ibn 'Abbās sagte: Der Prophet war verstorben, als das nächste Jahr kam.⁹⁴⁷ Hiermit wird argumentiert, dass Muḥammad bis zu seinem Tode an 'Āšūrā' gefastet habe.

⁹⁴⁷ Vgl. Muslim 1955, Bd. 2, S. 797.

Im *Ṣaḥīḥ* Muslims befindet sich auch ein *ḥadīṭ*, der von der Belohnung für das Fasten an diesem Tag berichtet. Nach ihm wird demjenigen, der an diesem Tag fastet, ein ganzes Jahr vergeben.⁹⁴⁸

Von dieser Feststellung ausgehend ist das *Āšūrā'*-Fasten nicht getilgt worden. Es blieb als eine freiwillige Tat, nachdem den Muslimen das obligatorische Fasten im Monat Ramaḍān vorgeschrieben worden ist.

2. Das Ramaḍān-Fasten

Am Ende seiner Darstellung des Ramaḍān-Fastens hält Nöldeke das islamische Fasten für einen vormals christlichen Brauch. Denn die besondere Art des islamischen Fastens sei „bei der christlichen Sekte der Manichäer nachzuweisen.“⁹⁴⁹ Dabei lehnt er sich an *Al-fihrist* von Ibn an-Nadīm an, in dem diese Art des Fastens bei den Manichäern beschrieben wird.

In diesem Werk redet Ibn an-Nadīm von Manī. Nach ihm war Manī aber kein Christ, dem eine christliche Sekte zugeschrieben werde. Ibn an-Nadīm schreibt, Manī habe behauptet, er sei der Paraklet, von dem Jesus erzählte. Manī hatte eine Lehre, die er aus dem Zoroastrismus und dem Christentum gebildet hatte.⁹⁵⁰ Aš-Šahristānī erwähnt in seinem Werk *Al-milal wa-n-niḥal*, dass die Manichäer diejenigen gewesen seien, die Manī b. Fatik⁹⁵¹ al-Ḥakīm folgten. Dieser hatte eine Religion gestiftet, die aus den Lehren des Zoroastrismus und des Christentums bestehe. Er erkannte das Prophetentum Jesu an, aber nicht jenes von Mose.⁹⁵² In seinem Aufsatz zum Manichäismus in *Theologische Realenzyklopädie* schreibt Alexander Böhlig über Manī: „Er [Manī] glaubte, die großen Weltreligionen Christentum, Zoroastrismus (Iranische Religionen) und Buddhismus zusammenfassen zu können und dadurch dem Sassanidenreich eine Koinereligion zu schenken.“⁹⁵³ Über die Einstellung der christlichen Welt zum Manichäismus formuliert Böhlig Folgendes: „In der christlichen Welt war bis zur

⁹⁴⁸ Vgl. Ebd., Bd. 2, S. 818.

⁹⁴⁹ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 180.

⁹⁵⁰ Vgl. Ibn an-Nadīm 1997, S. 399.

⁹⁵¹ Nach Manfred Hutter hieß der Vater von Mani Pattik. Vgl. Hutter, Manfred: *Manichäische Religion*, in: Figl, Johann (Hrsg.): *Handbuch, Religionswissenschaft, Religionen und ihre zentralen Themen*, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien 2003, S. 235.

⁹⁵² Vgl. aš-Šahristānī, Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm b. Abī Bakr Aḥmad: *Al-milal wa-n-niḥal*, Mu’assasat al-Ḥalabī, Kairo, o. J., Bd. 2, S. 49.

⁹⁵³ Böhlig, Alexander: *Manichäismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Müller, Berlin; New York: de Gruyter 1992, Bd. 22 Malaysia - Minne, S. 25-26.

Neuzeit Manichäismus als Typ von Ketzerei angesehen worden.“⁹⁵⁴Aus den erwähnten Zitaten lässt sich schlussfolgern, dass die Manichäer keine explizite christliche Sekte waren.

Was Nöldeke über die Art und Weise des Fastens der Manichäer äußert, ist keine vollständige Darstellung. Er entnimmt aus dem in *Al-fihrist* angeführten Text nur den letzten Teil. Daher ist ein genauer Blick auf den ganzen Text bei Ibn an-Nadīm von großer Bedeutung:

فأما الصوم فإذا نزلت الشمس القوس و صار القمر نورا كله يصام يومين لا يفطر بينهما فإذا أهل الهلال يصام يومين لا يفطر بينهما ثم من بعد ذلك يصام إذا صار نورا يومين في الجدي ثم إذا أهل الهلال ونزلت الشمس الدلو ومضى من الشهر ثمانية أيام يصام حينئذ ثلاثين يوما يفطر كل يوم عند غروب الشمس.⁹⁵⁵

„Was das Fasten betrifft. Wenn die Sonne im Zeichen des Bogens steht, der Mond zu vollem Licht wird, wird zwei Tage ohne Fastenbrechen inzwischen gefastet. Wenn der Neumond zu scheinen beginnt, werden zwei Tage ohne Fastenbrechen inzwischen gefastet. Wenn er zum Licht im Zeichen des Polarsterns wird, werden auch zwei Tage gefastet.[Übersetzung des Verfassers] Wenn der Neumond zu scheinen beginnt, die Sonne im Zeichen des Wassermanns steht [etwa am 20. Januar] und vom Monat 8 Tage verfließen sind, 30 Tage lang fasten; jedoch täglich beim Sonnenuntergang das Fasten brechen.“ [Nöldekes Übersetzung]

Aus dem oben angegebenen Zitat lässt sich entnehmen, dass sich das Fasten bei den Manichäern von jenem im Islam stark unterscheidet. Dreimal wird zwei Tage lang ohne Unterbrechung gefastet. Im Islam ist dies anders, sodass nicht davon ausgegangen werden kann, dass sich an die Manichäer angelehnt worden ist. Überdies wird in dem von Nöldeke zitierten Text nur auf die Zeit des Fastenbrechens, den Sonnenuntergang, hingewiesen. Es wird aber kein Hinweis auf den Beginn des Fastens am Tag gegeben.

Genau wie Nöldeke schreibt, sind sich die muslimischen Überlieferungen darüber nicht einig, ob Muḥammad am Āšūrā'-Tag in Mekka oder erst in Medina fastete. Nöldekes Meinung, nach der Muḥammad am Āšūrā'-Tag erst in Medina fastete, wird von einigen Überlieferungen unterstützt. Im Gegensatz zum Nöldekes Verständnis wurde aber das Āšūrā'-Fasten nicht aufgehoben, nachdem den Muslimen das Ramaḍān-Fasten vorgeschrieben wurde. Es blieb als freiwillige Tat.

Bei seiner Darstellung des Ramaḍān-Fastens entnimmt Nöldeke aus dem Text, den Ibn an-Nadīm in seiner *Al-fihrist* über das Fasten der Manichäer aufführt, nur den letzten Teil. Der genaue Blick auf den ganzen Text in *Al-fihrist* stellt aber fest, dass eine Übereinstimmung zwischen dem Fasten der Manichäern und dem Ramaḍān-Fastens kaum unvorstellbar ist.

⁹⁵⁴ Ebd., S. 26.

⁹⁵⁵ Ibn an-Nadīm 1997, S. 406.

7.5.5. Sure 4, Verse 8/7,12/11 und 175/176 (Die Erbschaft)

Sure 4 ist eine der medinensischen Suren, die Nöldeke detailliert behandelt. Er schreibt dem größten Teil der Sure den Zeitraum zwischen dem Ende des Jahres drei bis fünf zu.⁹⁵⁶ Sure 4 ist eine derjenigen, in denen ausführlich von Gesetzen und Befehlen die Rede ist. Die Frage der Erbschaft wird beispielsweise innerhalb der Sure hervorgehoben. Zwei Verse am Beginn und ein Vers am Ende der Sure bringen diese zur Sprache. Die beiden Verse 7 und 11⁹⁵⁷ „sollen je auf eine Frau gehen, die sich bei dem Propheten darüber beklagte, daß sie nach alt-arabischer Sitte von der Erbschaft ausgeschlossen wäre. Die Frau wird entweder gar nicht genannt, oder sie heißt Umm Kuḥḥa.“⁹⁵⁸ Beruhend auf verschiedenen Berichten führt Nöldeke sechs Bezeichnungen über den Ehemann der Frau an.⁹⁵⁹

Anschließend bezweifelt Nöldeke die verschiedenen Namen des Gatten der Frau. Er begründet seinen Zweifel mit der bekannten Neigung der exegetischen Überlieferungen. Dort schreibt er Folgendes:

„Wenn auch einige der genannten Namen, wie Nr. 4, 5, 6, nur aus Verwechslungen entstanden sein mögen, so bleiben doch immer noch drei oder wenigstens zwei übrig. Aber selbst auf diese ist wegen der bekannten Tendenz der exegetischen Traditionen wenig Verlaß.“⁹⁶⁰

Seiner Auffassung nach handelten die beiden Verse 7 und 11 von Personen, die in der *Uḥud*-Schlacht umgekommen seien. Ihm zufolge ist es auch sehr wahrscheinlich, dass diese Bestimmungen um Waisen und die Erbschaft toter Männer gehen, die zu einer Zeit auf einmal um Lebens gekommen seien.⁹⁶¹

⁹⁵⁶ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 195.

⁹⁵⁷ Von dem, was die Eltern und nächsten Verwandten hinterlassen, es mag wenig sein oder viel, steht den Männern ein (bestimmter) Anteil zu, desgleichen den Frauen. (Das gilt) als gesetzlicher Anteil.“ „Gott verordnet euch hinsichtlich eurer Kinder: Auf eines männlichen Geschlechts kommt (bei der Erbteilung) gleichviel wie auf zwei weiblichen Geschlechts. Wenn es (ausschließlich) Frauen sind, (und zwar) mehr als zwei (oder: zwei und mehr?), stehen ihnen zwei Drittel der Hinterlassenschaft zu; wenn es (nur) eine ist, die Hälfte. Und den beiden Eltern steht jedem ein Sechstel der Hinterlassenschaft zu, wenn der Erblasser Kinder (oder: ein Kind) hat. Wenn er jedoch kinderlos ist und seine Eltern ihn beerben, steht seiner Mutter ein Drittel zu. Und wenn er (in diesem Fall auch noch) Brüder (oder: Geschwister) hat, steht seiner Mutter ein Sechstel zu. (Das alles) nach (Berücksichtigung) einer (etwa) vom Erblasser (w. von ihm) getroffenen testamentarischen Verfügung oder einer (von ihm hinterlassenen) Schuld. - Ihr wißt nicht, wer von euren Vätern und Söhnen euch im Hinblick auf (den) Nutzen (den ihr von ihm habt, oder: den sie von euch haben) am nächsten steht. (Das gilt) als Verpflichtung von seiten Gottes. Gott weiß Bescheid und ist weise.“ Paret 1983, S. 60, 61 (Sure 4, Vers 7, 11)

⁹⁵⁸ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 196.

⁹⁵⁹ Vgl. Ebd., S. 196.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 198.

⁹⁶¹ Vgl. Ebd., S. 198.

Was den Vers 176 der Sure 4⁹⁶² betrifft, der auch die Erbschaft behandelt, gehen die Traditionen über die Entstehungszeit Nöldeke zufolge auseinander. Bei einigen sei der Vers auf einem Feldzug offenbart worden. Nach anderen sei der Vers bei einem Besuch des Propheten Muḥammad für Gābir b. ‘Abdallāh herabgesandt worden, als der letzte in seinem Krankenlager gewesen sei. Manche berichteten davon, dass der Vers wegen einer von Gābir während der letzten Pilgerfahrt gestellten Frage entstanden sei.⁹⁶³

Was aber die letzte Tradition im Besonderen anbelangt, ist Nöldeke der Auffassung, dass sie, obwohl sie alt und weit verbreitet, ebenso wenig vertrauenswürdig sei. Auch die übrigen Traditionen seien nicht zuverlässig, da eine zeitliche Bestimmung unmöglich sei. Der Grund für die Ablehnung der letzten liege darin, dass die letzte Pilgerfahrt im März 632 erfolgt sei. Nach einer Tradition sei der Vers jedoch im Sommer offenbart worden.⁹⁶⁴ Die Überlieferung, der zufolge der Vers im Sommer herabgesandt wurde, bezweifelt Nöldeke auch, da der Vers 12, dessen Bestimmungen durch den Vers 176 etwas geändert würden, im Winter herabgesandt worden sei. Nöldeke geht von der Annahme aus, dass Vers 176 einige Zeit nach Vers 12 entstand.⁹⁶⁵

Zum Schluss stellt Nöldeke sein Motiv für die Ablehnung aller von der Erbschaft berichtenden Überlieferungen vor. Seiner Meinung nach hängen viele gesetzgebende Koranverse wahrscheinlich nicht mit Offenbarungsanlässen zusammen. Aus Nöldekes Hinsicht besteht der Grund dafür im Folgenden:

„Überhaupt ist bei der Datierung gesetzgebender Qorānabschnitte immer zu bedenken, dass viele wahrscheinlich gar nicht auf Gelegenheitsoffenbarungen zurückgehen. Denn sobald sich Muhammed in Medīna vor die Aufgabe gestellt sah, zu organisieren, mußte ihm naturgemäß daran liegen, besonders anstößige und verwerfliche Institutionen des Heidentums so rasch wie möglich umzugestalten, und nicht erst zu warten, bis besondere Anlässe vorlagen.“⁹⁶⁶

⁹⁶² „Man fragt dich um Auskunft. Sag: Gott gibt euch (hiermit) über die seitliche Verwandtschaft (und deren Anteil am Erbe) Auskunft. Wenn ein Mann umkommt, ohne Kinder zu haben, und er hat eine Schwester (von Vater- und Mutterseite her), dann steht ihr die Hälfte zu von dem, was er hinterläßt. Und er beerbt (umgekehrt) sie, falls sie keine Kinder hat. Und wenn es zwei (Schwestern) sind (die einen kinderlos verstorbenen Bruder zu beerben haben), stehen ihnen zwei Drittel der Hinterlassenschaft zu. Und wenn es (verschiedene) Geschwister sind, Männer und Frauen, kommt auf eines männlichen Geschlechts gleichviel wie auf zwei weiblichen Geschlechts. Gott gibt euch Klarheit (um zu verhindern), daß ihr irregeht. Er weiß über alles Bescheid.“ Paret 1983, S. 78 (Sure 4, Vers 176)

⁹⁶³ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 204.

⁹⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 205.

⁹⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 205.

⁹⁶⁶ Ebd., S. 205.

Obwohl Nöldeke alle mit der Erbschaft zusammenhängenden Überlieferungen bezweifelt, spricht er von den verschiedenen Namen des Gatten in verschiedenen Berichten. Deshalb ist es wichtig festzustellen, wie er mit den verschiedenen Berichten umgeht.

1. Rifā‘a

Nöldeke weist in einer Fußnote auf al-Wāḥidī, as-Samarqandī und ar-Rāzī als Quellen hin, bei denen der Name Rifā‘a genannt wird.⁹⁶⁷

Bei al-Wāḥidī befindet sich der Name Rifā‘a im Grund der Offenbarung des Verses 6. Der Vers 6 behandelt Ṭābit b. Rifā‘a und seinen Onkel. Als Rifā‘a gestorben sei und einen Sohn namens Ṭābit hinterlassen habe, sei sein Bruder zum Propheten gekommen und habe gesagt: „Dieser Sohn meines verstorbenen Bruders ist Waise. Was darf ich von seinem Vermögen nehmen und wann kann ich ihm sein Vermögen aushändigen?“ Daraufhin sei der Vers offenbart worden.⁹⁶⁸ Demnach lässt sich der Vers nicht mit einer Frau, deren Gatte den Namen Rifā‘a hatte, verbinden. Der Vers hat mit einem Mann zu tun, der Muḥammad nach seinem Anteil an der Hinterlassenschaft seines verstorbenen Bruders fragt. In dieser bei al-Wāḥidī angeführten Überlieferung wird ferner von keiner Frau, deren Name Umm Kuḥḥa war, gesprochen.

In as-Samarqandī wird im Offenbarungsanlass des Verses 7 angeführt, dass Aus b. Ṭābit bei seinem Tod eine Frau namens Umm Kuḡḡa und drei Töchter hinterlassen habe. Da sein Cousin die ganze Hinterlassenschaft an sich genommen habe, sei Aus b. Ṭābits Frau zum Propheten gekommen und habe ihm von dem Erlebnis erzählt. Ein anderer Grund für die Herabsendung dieses Verses hat mit einem verstorbenen Mann zu tun, der Rifā‘a hieß. Dieser hatte eine Tochter und einen Sohn hinterlassen. Als der Sohn alles für sich selbst genommen habe, sei die Frau von Rifā‘a zum Propheten gekommen und habe ihm davon erzählt. Daraufhin sei der folgende Vers herabgesandt worden:⁹⁶⁹

„Von dem, was die Eltern und nächsten Verwandten hinterlassen, es mag wenig sein oder viel, steht den Männern ein (bestimmter) Anteil zu, desgleichen den Frauen. (Das gilt) als gesetzlicher Anteil.“⁹⁷⁰

⁹⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 196.

⁹⁶⁸ Vgl. al-Wāḥidī 1991, S. 147.

⁹⁶⁹ Vgl. as-Samarqandī 1993, Bd. 1, S. 334.

⁹⁷⁰ Paret 1983, S. 60 (Sure 4, Vers 7)

Bemerkenswert ist, dass as-Samarqandī von zwei Gründen für die Herabsendung des Verses 7 spricht. Während der eine sich auf Aus b. Tābit beziehe, hänge der andere mit Rifā‘a zusammen, dessen vollständiger Name nicht genannt werde.

Was aber ar-Rāzī betrifft, auf dessen Koranexegese Nöldeke in einer Fußnote hinweist, wird bemerkt, dass er den Namen Rifā‘a weder im Vers 6 noch in der ganzen Sure anführt.⁹⁷¹ Das bedeutet, dass Nöldeke hier von einer ungenauen Information ausgeht.

2. Sa‘d b. ar-Rabī‘

Sa‘d b. ar-Rabī‘ ist der zweite Name des verstorbenen Gatten, dessen Frau sich bei dem Propheten Muḥammad darüber beklagte, von der Erbschaft ausgeschlossen zu sein. Nöldeke berichtet, dass Sa‘d b. ar-Rabī‘ in der Schlacht von *Uḥud* um Lebens gekommen sei. Er stützt sich dabei auf viele Quellen, zu denen z. B. at-Tirmidī (209-279 H./824-892 n. Chr.) gehört.

Im *Sunan* des at-Tirmidī wurde über Gābir b. ‘Abdallāh überliefert, die Frau Sa‘d b. ar-Rabī‘ sei zusammen mit ihren beiden Töchtern von Sa‘d zum Gesandten Gottes gekommen und habe zu ihm gesagt: „Diese sind die zwei Töchter von Sa‘d, deren Vater in der *Uḥud* Schlacht getötet wurde. Ihr Onkel nahm ihre Erbschaft und übergab ihnen nichts. Sie werden ohne Besitz nicht zu Ehefrauen genommen.“ Der Prophet habe gesagt: „Gott gibt uns die Entscheidung darüber.“ Dann sei der Vers der Erbschaft 11 offenbart worden. Der Prophet habe zum Onkel von den beiden Töchtern kommen lassen und habe ihm gesagt: „Gib den beiden Töchtern Sa‘ds zwei Drittel, der Frau ein Achtel und nimm den Rest.“⁹⁷² Der bei at-Tirmidī angeführten Überlieferung zufolge kam die Frau Sa‘d b. ar-Rabī‘ zu Muḥammad, als ihre Töchter von der Erbschaft ausgeschlossen wurden. Sie habe sich beim Propheten nicht darüber beklagt, dass sie wegen eines altarabischen Brauches von der Erbschaft ausgeschlossen wäre, wie Nöldeke schreibt. Darüber hinaus geht der Offenbarungsanlass nicht auf Vers 7 zurück, sondern auf Vers 11. Es ist hier wichtig zu erwähnen, dass nach Nöldeke die beiden Verse 7 und 11 auf eine von der Erbschaft nach altarabischer Sitte ausgeschlossene Frau zurückgehen.

⁹⁷¹ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 9, S. 475.

⁹⁷² Vgl. at-Tirmidī, Muḥammad b. ‘Isā b. Saura b. Mūsā b. aḏ-Ḍaḥḥāk: *Al-ḡāmi‘ al-kabīr (Sunan at-Tirmidī)*, ediert von Baššār ‘Āwād Ma‘rūf, Dār al-ḡarb al-islāmī, Beirut 1998, Bd. 3, S. 485.

3. Aus b. Ṭābit al-Anṣārī

Aus b. Ṭābit al-Anṣārī ist nach Nöldekes Meinung der Bruder des Dichters Ḥassān b. Ṭābit. Er fiel in jener Schlacht. Nöldeke weist in einer Fußnote auf as-Samarqandī, ar-Razī, al-Wāḥidī und Ibn Ḥaḡar hin. Was as-Samarqandī betrifft, muss hier erläutert werden, dass der Name Aus b. Ṭābit mit Vers 7 zusammenhängt. Der bei as-Samarqandī angeführte Grund hat demzufolge keinen Bezug auf die Verse der Erbschaft.⁹⁷³ Für Vers 11 gibt es bei as-Samarqandī einen anderen Offenbarungsanlass, der von der Frau Sa‘d b. ar-Rabī‘ handelt.⁹⁷⁴

Bei ar-Rāzī wird der Name Aus b. Ṭābit bei der Auslegung des Verses 7 erwähnt. In Vers 11 ist bei ihm von einem anderen Offenbarungsgrund die Rede, der auf die Frau Sa‘d b. ar-Rabī‘ zurückgeht.⁹⁷⁵

Bei al-Wāḥidī wird vom Namen Aus b. Ṭābit bei der Auslegung des Verses 7 gesprochen. Was den Vers 11 betrifft, so findet man für ihn einen anderen Offenbarungsanlass, der sich auf eine Frau bezieht, bei der unklar sein soll, ob es sich bei ihrem Gatten um Ṭābit b. Qais oder Sa‘d b. ar-Rabī‘ handelt.⁹⁷⁶ Es ist hier zu bemerken, dass die anderen Korankommentare auf Sa‘d b. ar-Rabī‘ hinweisen.

Vers 7 lässt sich nach Ibn Ḥaḡar mit Aus b. Ṭābit verbinden. Dieser Aus sei nicht der Bruder von Ḥassān b. Ṭābit gewesen, denn Aus hätte weder Bruder noch Onkel gehabt, die ‘Urfuṭa oder Ḥālīd hießen.⁹⁷⁷ Bemerkenswert ist, dass der Name Umm Kuḥḥa hier nicht angeführt wird.

4. ‘Abd ar-Raḥmān b. Ṭābit

Der vierte Name des verstorbenen Mannes, dessen Frau sich beim Propheten darüber beklagte, von der Erbschaft ausgeschlossen zu sein, sei ‘Abd ar-Raḥmān b. Ṭābit gewesen. Dabei stützt sich Nöldeke auf Ibn Ḥaḡar und aṭ-Ṭabarī.⁹⁷⁸

Ibn Ḥaḡar erwähnt in seinem Werk *Al-iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*, dass der Vers der Erbschaft 11 auf ‘Abd ar-Raḥmān b. Ṭābit zurückgeht. Ibn Ḥaḡar folgte der Meinung von as-Suddī in seiner Koranauslegung. Nach as-Suddī starb ‘Abd ar-Raḥmān zur Zeit des Propheten

⁹⁷³ Vgl. as-Samarqandī, 1993, Bd. 1, S. 334.

⁹⁷⁴ Vgl. Ebd., Bd. 1, S. 336.

⁹⁷⁵ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 9, S. 502, 509.

⁹⁷⁶ Vgl. al-Wāḥidī 1991, S. 150.

⁹⁷⁷ Vgl. Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī: *Al-iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba*, ediert von ‘Ādel Aḥmad ‘Abd al-Mauḡūd und ‘Alī Muḥammad Mu‘auḍ, 1. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1415 H./1994, Bd. 1, S. 293.

⁹⁷⁸ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 197.

Muḥammad und hinterließ eine Frau und fünf Brüder. Da seine Brüder sein Vermögen genommen und seiner Frau nichts davon übergeben hätten, hätte sie sich beim Gesandten Gottes darüber beklagt. Wegen ihr sei der Vers herabgesandt worden.⁹⁷⁹ Nach dieser Darstellung äußert Ibn Ḥaḡar seine eigne Meinung. Er sagte: „Diese Meinung fand ich nur bei as-Suddī. Die Genealogen sprachen nicht von einem Bruder für Ḥassān b. Ṭābit, der ‘Abd ar-Raḥmān hieß.“⁹⁸⁰ Aus den Worten Ibn Ḥaḡars lässt sich schlussfolgern, dass der Vers der Erbschaft 11 nur bei as-Suddī mit ‘Abd ar-Raḥmān verbunden wird. Ihm zufolge ist es auch zweifelhaft, dass dieser ‘Abd ar-Raḥmān der Bruder des bekannten Dichters Ḥassān b. Ṭābit gewesen sei.

Aṭ-Ṭabarī zitiert auch eine Überlieferung, der zufolge der Vers der Erbschaft 11 mit ‘Abd ar-Raḥmān b. Ṭābit zusammenhängt. Er stützt sich dabei auch auf as-Suddī.⁹⁸¹

5. Ṭābit b. Qais

Wie Nöldeke schreibt, gebe es bei al-Wāḥidī eine verwirrte Erzählung über den Offenbarungsanlass des Verses 11. In dieser sei unsicher, ob der Name des Mannes Ṭābit b. Qais oder Sa‘d b. ar-Rabī‘ sei.⁹⁸²

In seinem Werk *Al-iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḥāba* führt Ibn Ḥaḡar vier Personen mit der Bezeichnung Ṭābit b. Qais an. Er schreibt aber keiner von ihnen die Herabsendung der Verse der Erbschaft zu. Außerdem spricht er nicht davon, dass eine der vier Personen in der *Uḥud*-Schlacht getötet worden sei.⁹⁸³

Diese Erzählung steht auch in al-Kiya al-Hirāsī *Aḥkām al-Qur‘ān*. Er berichtet, der Vers 11 sei wegen der Frau Sa‘d b. ar-Rabī‘’s herabgesandt worden. Anschließend liefert er eine andere Meinung, nach der der Vers wegen Ṭābit b. Qais offenbart worden sei. Abschließend sagt er, dass die erste Meinung aber zutreffe, da Ṭābit b. Qais in der Schlacht von *al-Yamāma* getötet wurde.⁹⁸⁴

⁹⁷⁹ Vgl. Ibn Ḥaḡar 1415 H./1994, Bd. 4, S. 248.

⁹⁸⁰ Vgl. Ebd., Bd. 4, S. 248.

⁹⁸¹ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 7, S. 31.

⁹⁸² Vgl. al-Wāḥidī 1991, S.150.

⁹⁸³ Vgl. Ibn Ḥaḡar, 1415 H./1994, Bd. 1, S. 509.

⁹⁸⁴ Vgl. al-Kiya al-Hirāsī, ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Alī: *Aḥkām al-Qur‘ān*, ediert von Mūsā Muḥammad ‘Alī und ‘Aza ‘Abd ‘Aṭṭia, 2. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1405 H./1984, Bd. 2, S. 337.

6. Aus b. Suwaid

Das ist der sechste Name des Gatten der Frau, wegen der die Verse 7 und 11 herabgesandt worden sind. Bei Ibn Ḥaḡar wird überliefert, dass der Vers 7 mit Aus b. Suwaid zusammenhänge.⁹⁸⁵

Die analytische Untersuchung der oben genannten Namen macht deutlich, dass es sich bei den beiden Versen 7 und 11 nicht um denselben Offenbarungsanlass handelt. Die beiden Verse hängen auch nicht nur mit einer Frau zusammen, die sich bei dem Propheten über ihren Ausschluss von der Erbschaft beklagte. Die Namen Rifā‘a, Aus b. Ṭābit und Aus b. Suwaid sind entweder mit Vers 6 oder 7 verbunden. Beim Vers 11 hängt der Offenbarungsgrund mit der Frau Sa‘d b. ar-Rabī‘ zusammen. Die von al-Wāḥidī über den Offenbarungsanlass des Verses 11 aufgeführte Überlieferung ist nicht vertrauenswürdig. Denn es scheint ihm unsicher, ob es sich bei diesem Vers um die Frau von Sa‘d b. ar-Rabī‘ oder von Ṭābit b. Qais handelte.

Weit von der Tatsache entfernt ist meines Erachtens die Verbindung des Verses 11 mit ‘Abd ar-Raḥmān b. Ṭābit, weil dieser Name sich nur bei as-Suddī befindet, wie Ibn Ḥaḡar in *Al-iṣāba fī tamyīz aṣ-ṣaḡāba* schreibt. Der Name Aus b. Suwaid wird nur in Ibn Ḥaḡar angeführt. Nach einer in al-Wāḥidī erwähnten Überlieferung wurde der Prophet Muḥammad nach dem Anteil an der Erbschaft nicht von der Frau des Verstorbenen, sondern von dessen Bruder gefragt.

Außer der Überlieferung bei as-Suddī stimmen die anderen Überlieferungen, anders als Nöldeke sagt, darüber überein, dass sich keine Frau bei dem Propheten darüber beklagte, wie nach altarabischer Sitte von der Erbschaft ausgeschlossen zu sein, sondern über den Ausschluss ihrer Kinder.

Hinsichtlich des Verses 176 der Sure 4, der auch mit der Erbschaft zu tun hat, vertritt Nöldeke die Ansicht, dass die Überlieferungen über seine Entstehungszeit auseinandergehen. In Bezug auf die Überlieferungen, denen zufolge der Vers 176 auf einem Feldzug herabgesandt wurde, stützt sich Nöldeke auf aṭ-Ṭabarī *tafsīr* und *Al-itqān*. In seinem Korankommentar erwähnt aṭ-Ṭabarī, dass sich die Prophetengefährten mit der Frage der Erbberechtigung seitlicher Verwandten (*kalāla*) beschäftigten. Daraufhin sei der Vers 176 der Sure 4 herabgesandt worden. In den bei aṭ-Ṭabarī angeführten Überlieferungen wird darauf hingewiesen, dass

⁹⁸⁵ Vgl. Ibn Ḥaḡar 1415 H./1994, Bd. 1, S. 302.

Muḥammad entweder von einer Gruppe der Prophetengefährten, von ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb oder von Gābir b. ‘Abdallāh danach gefragt worden sei.⁹⁸⁶

Aṭ-Ṭabarī sagt, dass die Meinungen über den Ort der Herabsendung des Verses 176 sich unterscheiden. Während einige davon ausgingen, dass dieser Vers in Medina herabgesandt worden sei, meinten andere er auf einer Reise des Propheten Muḥammad und seiner Gefährten. Die letzte Meinung stütze sich auf einen von Ibn Sīrīn überlieferten Bericht.⁹⁸⁷ Dieser Bericht verweist aber nicht darauf, ob es sich bei dieser Reise um einen Feldzug handelte. As-Suyūṭī sagt, dass al-Bazzār (gest. 292 H./905 n. Chr.) und andere nach Ḥuḍaifa überlieferten, dass der Vers „Man fragt dich um Auskunft. Sag: Gott gibt euch (hiermit) über die seitliche Verwandtschaft (und deren Anteil am Erbe) Auskunft“ auf einer Reise des Propheten offenbart worden sei.⁹⁸⁸

Nachdem al-Bazzār einen *ḥadīṭ* mit seiner Überlieferungskette erwähnt, dem zufolge der Vers 176 auf einer Reise des Propheten Muḥammad herabgesandt wurde, äußert er Folgendes: „Wir kennen weder einen anderen Überlieferer für diesen *ḥadīṭ* außer Ḥuḍaifa noch einen Überlieferungsweg außer diesem Weg. Zudem gilt ‘Abd al-‘Ala als der einzige Überlieferer, der diesen *ḥadīṭ* nach Hišām überlieferte.“⁹⁸⁹

An einer anderen Stelle seines Werkes *Al-itqān* bestimmt as-Suyutī diese Reise: Der Vers sei auf der letzten Pilgerfahrt offenbart worden.⁹⁹⁰ Aufgrund dieser Darstellung hatte die Herabsendung des Verses mit keinem Feldzug zu tun.

Hinsichtlich der Überlieferungen, nach denen der Vers 176 während der Krankheit von Gābir b. ‘Abdallāh herabgesandt wurde, zieht Nöldeke u. a. at-Tirmiḏī und ar-Rāzī heran. Es wurde nach Muḥammad b. al-Munkadr überliefert, dass er Gābir b. ‘Abdallāh sagen hörte: „Ich war krank. Darum besuchte mich der Gesandte Gottes. Er fand mich bewusstlos. Er wusch sich rituell und ließ das Wasser auf mich fließen. Da kam ich wieder zu Bewusstsein. Ich sagte: „O Gesandte Gottes! Was mache ich mit meinem Vermögen?“ Der Prophet gab mir keine Antwort. Ich habe 9 Schwestern, sagte ich dem Propheten. Daraufhin wurde wegen mir der Vers 176 herabgesandt.“⁹⁹¹

⁹⁸⁶ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. 9, S. 431.

⁹⁸⁷ Vgl. Ebd., Bd. 9, S. 435.

⁹⁸⁸ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd.1, S.119. Die Übersetzung der Koranstelle im Zitat wird entnommen aus Paret 1983, S. 78 (Sure 4, Vers 176).

⁹⁸⁹ Vgl. al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Amr b. ‘Abd al-Ḥāliq al-‘Atakī: *Musnad al-Bazzār al-manšūr bi-sm al-Baḥr az-zahḥār*, ediert von Maḥfūz ar-Raḥmān Zainallāh, Maktabatt al-‘ulūm wa-l-ḥikam, Medina 2003, Bd. 7, S. 367.

⁹⁹⁰ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd.1, S.149.

⁹⁹¹ Vgl. at-Tirmiḏī 1998, Bd. 3, S. 488.

Ar-Rāzī führt diese oben genannte Überlieferung bei seiner Darstellung des Verses 176 nicht an.⁹⁹² Nur bei seiner Auslegung des Verses 12 der Sure 4 erwähnt er sie.⁹⁹³ Über den Ort der Herabsendung des Verses 176 vertritt al-Ġaṣṣāṣ die Ansicht, dass der Vers in Medina offenbart wurde.⁹⁹⁴

Dass der Vers 176 der Sure 4 wegen einer von Gābir an Muḥammad gestellten Frage herabgesandt worden sei, übernimmt Nöldeke u. a. von ar-Rāzī, az-Zamaḥṣarī und as-Suyūṭī.

Ar-Rāzī stellt in seiner Interpretation der Sure 4 keinen bestimmten Offenbarungsgrund für den Vers 176 dar. Vielmehr ist seine Interpretation der ganzen Sure frei von einer von Gābir an Muḥammad gerichteten Frage.⁹⁹⁵

In seinem Korankommentar spricht az-Zamaḥṣarī von zwei Gründen für die Offenbarung des Verses 176. Laut des zweiten Grundes sei der Vers im Jahr der letzten Pilgerfahrt entstanden, wobei der Prophet sich auf den Weg nach Mekka gemacht habe. Gābir sei zum Propheten gekommen und habe ihm gesagt: „Ich habe eine Schwester. Welcher Anteil ihres Erbes steht mir zu, wenn sie stirbt?“⁹⁹⁶

In *Al-itqān* wird der Vers nicht mit der Anfrage Gābirs verbunden, wie Nöldeke schreibt. As-Suyūṭī zählt den Vers zu den im Sommer herabgesandten Versen. Er argumentiert mit einer in *Al-mustadrak* des al-Ḥākims nach Abū Huraira angeführten Überlieferung, der zufolge ein Mann den Gesandten Gottes nach der Erbberechtigung seitlicher Verwandten (*kalāla*) fragte. Der Prophet erwiderte ihn: „Hattest du nicht von dem im Sommer entstandenen Vers gehört?“⁹⁹⁷

Letztlich stellen wir die Meinung des modernen Koranexegeten Rašīd Riḍa zur Herabsendung des Verses 176 dar. Nach der Ansicht von Riḍa ist es unwahrscheinlich, dass der Vers 176 der Sure 4 auf einer Fahrt offenbart wurde. Alle Überlieferungen, denen zufolge der Vers auf einer Fahrt herabgekommen sein soll, gelten Riḍa als falsch. Vielleicht vermutete Ḥuḍaifa, so formuliert Riḍa, dass der Vers erstmals in der Zeit gekommen sei, in der er ihn vom Propheten gehört habe. Somit werde kein Widerspruch in der Überlieferung gesehen. Manchmal habe der Prophetengefährte vermutet, dass ein Vers in der Zeit, in der er bereits beim Propheten gewesen sei, bereits herabgesandt worden sei. Möglicherweise sei der Vers

⁹⁹² Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 11, S. 275.

⁹⁹³ Vgl. Ebd., Bd. 9, S. 522.

⁹⁹⁴ Vgl. al-Ġaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī: *Aḥkām al-Qur’ān*, ediert von Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī, Dār ihjā’ at-turāṭ al-‘arabī, Beirut 1405 H/1984, Bd. 3, S. 17.

⁹⁹⁵ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 11, S. 274-275.

⁹⁹⁶ Vgl. az-Zamaḥṣarī 1407 H/1986, Bd. 1, S. 598.

⁹⁹⁷ Vgl. as-Suyūṭī 1426 H./2005, Bd. 1, S. 149.

zuvor herabgesandt worden. Wer eine Ahnung davon habe, dem fiele es leicht, die Widersprüche zwischen den Überlieferungen zu erkennen. Darüber hinaus werde die Aussage, nach der der Vers auf der letzten Pilgerfahrt entstanden sei, für falsch gehalten. Denn die letzte Pilgerfahrt sei im Winter gewesen. Es ist bekannt, dass dieser Vers als „Vers des Sommers“ bezeichnet werde. Zudem sei die Überlieferung, nach der ‘Umar nach der Erbberechtigung seitlicher Verwandten (*kalāla*) fragte, nicht richtig.⁹⁹⁸

Die letzte Tradition, der zufolge Vers 176 auf der letzten Pilgerfahrt herabgesandt wurde, widerspricht, genau wie Nöldeke sagt, einer anderen, die davon berichtet, dass der Vers im Sommer entstand. Aber die Überlieferung, nach der Vers 176 im Sommer entstand und die als ganz einwandfrei scheint, ist nach Nöldeke wertlos, weil die Bestimmungen des im Winter herabgesandten Verses 12 durch den Vers 176 etwas abgewandelt worden seien.⁹⁹⁹ In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob der Vers 176 die Bestimmungen des Verses 12 ändert. Die meisten muslimischen Gelehrten sind sich darüber einig, dass zwei Verse für die Erbschaft seitlicher Verwandten (*kalāla*) herabgesandt wurden. Der erste ist derjenige, der am Anfang der Sure 4 steht. Er entstand im Winter. Der zweite ist Vers 176, der im Sommer offenbart wurde. Er wird als „Vers des Sommers“ *āyat aṣ-ṣaiḥ* bezeichnet.¹⁰⁰⁰

Bei der Überprüfung der Auslegung der beiden Verse 12 und 176 wird deutlich, dass Vers 12 von einigen Bestimmungen redet, die sich von denen des Verses 176 unterscheiden. Die im Vers 176 befindlichen Bestimmungen werden nicht durch Vers 176 abgeändert, wie Nöldeke schreibt. Während Vers 12 von der Erbschaft des Ehemannes, der Ehefrau sowie der Halbbrüder und Halbschwester (mütterlicherseits) spricht, hat Vers 176 mit der Erbschaft der leiblichen Brüder und Schwestern (väterlicher- und mütterlicherseits oder väterlicherseits) zu tun. Es handelt sich um sachliche Unterschiede.

Es wurde über den ersten Kalifen Abū Bakr überliefert, dass er bei einer seiner Anreden sagte: „Die Verse, die Gott am Beginn der Sure 4 herabgesandt hat, hängen mit den festgesetzten Anteilen (*al-farā’id*) zusammen. Der erste hat mit der Erbschaft der Kinder und der Eltern zu tun. Der zweite redet von der Erbschaft des Ehemannes, der Ehefrau und Halbbrüder und Halbschwester mütterlicherseits. Der letzte Vers der Sure 4 wurde wegen

⁹⁹⁸ Vgl. Riḍa, Muḥammad Rašīd: *Tafsīr al-manār*, al-Hai’a al-meṣrīya al-‘ama li-l-kitāb, Kairo 1990, Bd. 6, S. 87.

⁹⁹⁹ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 205.

¹⁰⁰⁰ Vgl. ar-Rāzī 1420 H./1999, Bd. 11, S. 275.

der Geschwister (väterlicher- und mütterlicherseits) offenbart. Der letzte Vers der Sure 8 widmet sich der Erbschaft der Blutsverwandten.¹⁰⁰¹

Die muslimischen Gelehrten sagen über Vers 12, dem Halbbruder und der Halbschwester (mütterlicherseits) werde ein bestimmter Anteil gegeben. Jedem von den beiden stehe ein Sechstel der Hinterlassenschaft zu. Wenn der Verstorbene mehr als zwei (Halbbrüder und Halbschwester) hinterlasse, teilen sie das Drittel.¹⁰⁰²

Nach dem Vers 176 der Sure 4 steht der Schwester (väterlicher- und mütterlicherseits oder väterlicherseits) die Hälfte zu von dem, was ihr Bruder hinterlässt, wenn er keine Kinder hat. Der Bruder beerbt auch seine Schwester, wenn sie keine Kinder hinterlässt. Wenn es sich um zwei Schwestern handelt, die ihren verstorbenen Bruder beerben, dann stehen ihnen zwei Drittel der Hinterlassenschaft zu. Wenn der Verstorbene mehrere Geschwister (Männer und Frauen) hinterlässt, steht dem Mann soviel wie der Anteil von zwei Frauen zu.

Aufgrund der Darstellung lässt sich festhalten, dass Nöldeke die Entstehungszeit der beiden Koranstellen 7 und 11 der Sure 4 nicht genau bestimmen konnte. Wegen der bekannten Richtung der exegetischen Überlieferungen bezweifelt Nöldeke die mit den beiden Versen zusammenhängenden Offenbarungsanlässe. Seiner Meinung nach gehen die beiden Verse auf Leute zurück, die in der *Uḥud*-Schlacht umgekommen seien. Es ist auch ihm sehr wahrscheinlich, dass es sich bei den beiden Versen um die Erbschaft verstorbener Männer handele, die einmal zusammen getötet worden seien.

Genau wie Nöldeke schreibt, gehen die Traditionen über die Herabsendung des Verses 176 der Sure 4 auseinander. Aber alle Traditionen gelten ihm zufolge als wenig überzeugend. Die Überlieferung, der zufolge der Vers 176 als „Vers des Sommers“ bezeichnet wird, betrachtet Nöldeke als unzuverlässig. Seiner Auffassung nach entstand der Vers 176 einige Zeit nach dem Vers 12. Er geht davon aus, dass die Bestimmungen des Verses 12 durch den Vers 176 geändert worden seien. Aber die Untersuchung der beiden Verse illustriert, dass die Bestimmungen in ihnen unterschiedlich sind. Während der Vers 12 die Erbschaft des Ehemannes, der Ehefrau sowie der Halbbrüder und Halbschwestern mütterlicherseits zum Inhalt hat, handelt es sich beim Vers 176 um die Erbschaft der leiblichen Brüder und Schwestern väterlicher- und mütterlicherseits oder väterlicherseits.

Obwohl Nöldeke einen Grund für die Entstehung der beiden Verse 7 und 11 vorschlägt, vertritt er die Ansicht, dass viele gesetzgebende Koranstellen wahrscheinlich nicht mit

¹⁰⁰¹ Vgl. Ebd., Bd. 11, S. 275.

¹⁰⁰² Vgl. al-Ġaṣṣāṣ, Bd. 3, S. 21.

Offenbarungsgründen in Verbindung stünden. Seiner Meinung nach wartete Muḥammad nicht auf besondere Anlässe. Denn in Medina habe er sich dazu gezwungen gesehen, „besonders anstößige und verwerfliche Institutionen des Heidentums so rasch wie möglich umzugestalten.“¹⁰⁰³

¹⁰⁰³ Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd. 1, S. 205.

Schlussfolgerungen

Zu Beginn dieser Dissertation wurde ein allgemeiner Überblick über die Methoden der Orientalistik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gegeben, um deutlich zu machen, dass und wie sich die Arabistik und Islamkunde des 19. Jahrhunderts in erster Linie der historisch-kritischen Methode bedienten, die zuvor bereits auf die Bibel angewendet wurde.

Um Nöldekes Methode zur Chronologie des Korans beurteilen zu können, wurde im ersten Kapitel die historisch-kritische Methode detailliert beschrieben. Das Augenmerk wurde hier auf die der Methode zugrunde liegende Fragestellung, die Aufgaben und die Anwendung der Methode auf die Bibel gerichtet. Da die historisch-kritische Methode sich zunächst vor allem an der Untersuchung der Bibel orientierte, ließen sich ihre wichtigen Arbeitsschritte, nämlich Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte, am Beispiel der Bibel am effektivsten verdeutlichen. Diese Methode geht von der Annahme aus, dass jedes Offenbarungsbuch ein Produkt menschlicher Kultur sei. Die Bibel wird also als ein Werk verstanden, dem verschiedene Quellen, mündliche und schriftliche, als Vorlagen zu Grunde lagen, die im Laufe der Zeit verändert wurden.

Obwohl einige Bibelwissenschaftler die historisch-kritische Methode als unverzichtbar betrachten, sehen andere in ihr eine Form des Atheismus. Der Grund für den letzteren Standpunkt liegt darin, dass die Methode den als Wort Gottes verstandenen Text in eine Summe von methodischen Hypothesen zerlegt, deren Richtigkeit bzw. Wahrheit zweifelhaft wird, wobei selbst die sich aus der Anwendung der historischen Methode ergebenden Ergebnisse oft unsicher bzw. hypothetisch bleiben.

Im weiteren Verlauf der Arbeit wurden im zweiten Kapitel die Anfänge der historisch-kritischen Koranforschung dargelegt. In diesem Kontext wurden auch die Herangehensweisen wichtiger europäischer Islam- und Koranforscher des 19. sowie des 20. und 21. Jahrhunderts wie beispielsweise Theodor Nöldeke, Julius Wellhausen, Heinrich Speyer, Johann Fück, Rudi Paret, Tilman Nagel und Angelika Neuwirth dargestellt, um aufzuzeigen, wie der Koran von ihnen historisiert wurde. Mithilfe der historisch-kritischen Methode sei gemäß der Meinung vieler europäischer Forscher erstmals begonnen worden, den Koran zu historisieren. Die historisch-kritische Koranforschung entstand etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Sie wurde durch Abraham Geigers Publikation *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* 1833 eingeleitet. Geiger bemühte sich in seinem Werk, welches von einigen Forschern als die Entwicklungsgrundlage der Koranwissenschaft in Deutschland betrachtet wird, die jüdische Herkunft der koranischen Gedanken zu betonen. Geigers Ansatz wurde

jedoch von europäischen Forschern kritisiert, da Muḥammad so als eine von den älteren Traditionen abhängige Person und der Koran als bloße Reproduktion älterer Texte gelten müsste.

Neuwirth zufolge gehen zwei Forschungsrichtungen zum Umgang mit dem Koran vom Historismus des 19. Jahrhunderts aus. Die erste Richtung näherte sich dem Koran historisch-kritisch. Sie verstehe den koranischen Text als von Muḥammad verfasst und als ein Zeugnis intensiver religiöser Auseinandersetzung mit spätantiken Diskursen auf der arabischen Halbinsel. Sie erforsche ihn synchron, d. h. mit Blick auf die Zeit seines Verkünders. Die zweite Richtung zweifele an der islamischen Tradition der Korangenese. Sie betrachtet den Koran als eine anonyme Zusammentragung verschiedener Quellen und löst ihn vom Islam selbst ab. Diese zweite Richtung gehe davon aus, dass der Koran im zweiten Jahrhundert nach der *hiğra* zusammengefügt wurde. Die traditionelle Vorstellung, Muḥammad als alleinigen Autor für den Koran verantwortlich zu machen und als eine von den jüdischen und christlichen Traditionen seiner Zeit beeinflusste Person zu betrachten, findet bei Neuwirth keinen Zuspruch, weil eine wichtige Dimension, nämlich die Beziehung zwischen dem Verkünder und seiner Gemeinde, nicht dargestellt werde. Neuwirth sieht im koranischen Text vor allem einen Kommunikationsprozess und einen Teil der jüdischen und christlichen Kultur Europas. Im Gegensatz zur muslimischen Überzeugung, nach der der Koran göttlichen Ursprungs ist, betrachtet die historisch-kritische Koranforschung den Koran als einen von Menschen produzierten Text.

Das dritte Kapitel dieser Studie reflektiert die muslimische Sichtweise auf die chronologische Anordnung des Korans. Die Chronologie des Korans nimmt einen zentralen Platz sowohl in der muslimischen als auch in der nicht-muslimischen Islamwissenschaft ein. Ansätze aus den Koranwissenschaften wie die Einteilung in mekkanische und medinensische Offenbarungen (*makkī wa-madanī*), die Offenbarungsanlässe (*asbāb an-nuzūl*) und das Abrogierende und das Abrogierte (*an-nāsīḥ wa-l-mansūḥ*) zeigen auf, dass einige Suren bzw. Surenteile chronologisch definiert werden. Bei der Zeitbestimmung der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen stützten sich die muslimischen Koranwissenschaftler auf die Berichte der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und deren Nachfolger (*tābi ‘ūn*). Zusätzlich wurden bestimmte Kriterien wie etwa die Sprache der Verkündung oder die Themen festgelegt. Die muslimischen Gelehrten selbst sind sich jedoch über die Reihenfolge der mekkanischen und medinensischen Offenbarungen nicht einig, so dass in muslimischen Quellen verschiedene Listen diesbezüglich zu finden sind. Aus der Untersuchung der chronologischen Anordnung des Korans in der islamischen Koranwissenschaft lässt sich entnehmen, dass die Aufstellung

einer gesicherten bzw. festen chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans schwierig und kompliziert ist. Trotz der Überlieferungen der Prophetengefährten und ihrer Nachfolger zu den mekkanischen und medinensischen Offenbarungen und trotz der Differenzierung zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung nach den Kriterien der sprachlichen Form und des Inhalts stößt man auf Differenzen unter muslimischen Gelehrten. Es bleibt unklar, worauf sich die in den Büchern der muslimischen Koranwissenschaftler erwähnten Reihenfolgen des Korans im Einzelnen genau stützen.

Das vierte Kapitel widmet sich konkret Theodor Nöldeke und seinem Werk *Geschichte des Qorāns*, um darzulegen, welche Bedeutung Nöldeke und der *Geschichte des Qorāns* zugesprochen wird. Den meisten europäischen Forschern zufolge ist dieses Werk das beste Beispiel für den Versuch, den Koran zeitlich anzuordnen. Sowohl Nöldeke als auch sein bis dahin zitiertes Werk *Geschichte des Qorāns* genießen unter nicht-muslimischen und einigen muslimischen Forschern große Wertschätzung. Nöldeke gliedert die koranischen Offenbarungen in vier Perioden, drei mekkanische und eine medinensische.

Die chronologische Anordnung des Korans bei Nöldeke wird im fünften Kapitel weiter vertieft. Hier wird zunächst die Chronologie des Korans als eine Forschungsaufgabe in der europäischen Koranwissenschaft diskutiert. Anschließend werden Nöldekes Quellen und Hilfsmittel, die er für die Erstellung seiner Chronologie verwendet, vorgestellt und analysiert. Die europäische Koranwissenschaft beschäftigt sich eingehend mit der Untersuchung der Chronologie des Korans und hält sie für die Basis aller historischen Koranforschungen. Einige europäische Forscher vertreten die Ansicht, dass die historisch-kritische Methode, die auf die Bibel ausgerichtet war, für die Erforschung der chronologischen Anordnung auf den Koran übertragen wurde.

Die Darstellung einiger europäischer Versuche zur Chronologie des Korans verdeutlicht dabei, dass diese Ansätze ebenfalls nicht zu einheitlichen Ergebnissen kamen. Während Weil, Nöldeke und Grimme die Suren in vier Perioden unterteilen, gliedert Muir sie in sechs Perioden. Überdies versteht Muir die Suren als Ganzes. Bell beschäftigt sich nicht mit der ganzen Sure, sondern mit den verschiedenen Koranpassagen. Er nimmt jede kurze Koranpassage als eine Offenbarungseinheit wahr. Diese dargelegten Differenzen zwischen den europäischen Ansätzen machen die Schwierigkeit des Vorhabens deutlich, eine genaue

chronologische Reihenfolge des Korans aufzustellen. Dieses Vorhaben kann nach Nöldeke selbst nicht erreicht werden.¹⁰⁰⁴

In seiner Untersuchung zur Chronologie des Korans verwendet Nöldeke die geschichtliche und exegetische Überlieferung als seine erste Quelle. Die sicheren Angaben, die sich aus dieser Quelle ergeben, sind nach Nöldeke jedoch als sehr gering einzuschätzen und beziehen sich vor allem auf die medinensischen Suren. Der Grund dafür liegt seiner Auffassung nach darin, dass sich in Mekka keine bedeutsamen Begebenheiten ereigneten. Weil die Überlieferungen Nöldeke zufolge selten ein festes und noch seltener ein richtiges Ergebnis liefern, sucht er ein anderes Hilfsmittel, das zuverlässiger sein könnte. An dieser Stelle zieht Nöldeke die genaue Beobachtung des Sinnes und der Sprache des Korans als ein ihm stichhaltiges Hilfsmittel heran.

Im Gegensatz zu den Annahmen einiger europäischer Forscher stützt Nöldeke sich in seiner Untersuchung der Chronologie des Korans nicht auf die Vorarbeiten der muslimischen Koranwissenschaftler. Sowohl die sich in den muslimischen Quellen befindenden Listen der Chronologie des Korans als auch die Beobachtungen der Muslime zur Sprache des Korans lehnt Nöldeke ab. Die Überlieferungen sind ihm zufolge ein unvollkommener Versuch. Die Untersuchungen der Muslime zu Sprache und Inhalt des Korans stellen für ihn „keine sichere kritische Grundlage“¹⁰⁰⁵ dar.

Das sechste und siebte Kapitel der vorliegenden Untersuchung wenden sich der punktuellen Analyse von Gedanken und Argumentationen Nöldekes zu Suren und Versen des Korans zu. In der Analyse wurde der Frage nachgegangen, inwiefern die historisch-kritische Methode bei Nöldekes Chronologie Anwendung findet und was sie austrägt.

Am Anfang seiner Untersuchung zu den mekkanischen Suren stellt Nöldeke seine Quellen vor. Er berücksichtigt den Stil, an dessen Verschiedenheit drei Gruppen von Suren erkennbar werden. Die geschichtliche Tradition bietet seiner Meinung nach nur wenige sichere Anknüpfungspunkte.

Für die Behandlung jeder mekkanischen Periode werden drei formale Charakteristika und drei inhaltliche Aussagen zu Suren und Versen ausgewählt und analysiert. Die meisten Suren der ersten mekkanischen Periode sind nach Nöldeke kurz. Er verbindet den kurzen Umfang der Suren mit der hohen „Bewegung der Seele“¹⁰⁰⁶. Die Beweggründe hoher Emotionalität

¹⁰⁰⁴ Vgl. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Bd.1, S. 73.

¹⁰⁰⁵ Ebd., S. 65.

¹⁰⁰⁶ Ebd., S. 76.

erwähnt Nöldeke jedoch nicht. Darüber hinaus zeichnen sich die Suren der ersten mekkanischen Periode nach Nöldeke dadurch aus, dass sie sowohl Schwüre als auch Reimprosa enthielten. Die Schwüre und die Reimprosa gehen Nöldeke zufolge auf die heidnischen Wahrsager zurück. Er bietet jedoch auch hier kein überzeugendes Argument dafür, dass die koranischen Schwüre und Reimprosa ihren Ursprung in den Aussprüchen der Wahrsager haben. Des Weiteren sind die Informationen über die Aussprüche der altarabischen Wahrsager nach der Ansicht einiger Forscher nicht gesichert, so dass ein Vergleich zwischen ihnen und den koranischen Schwurformeln nicht möglich ist. Hinsichtlich der koranischen Reimprosa ist Nöldeke selbst der Auffassung, dass sie sich von der nicht-koranischen im Hinblick auf die Regeln unterscheidet. Überdies sind die als vorislamisch beschriebenen Texte der Reimprosa einigen Forschern zufolge unsicher.

Drei ausgewählte Aussagen aus Nöldekes Behandlung zu Suren und Versen der ersten mekkanischen Periode wurden im sechsten Kapitel vorgestellt und analysiert. Die Offenbarung der ersten fünf Verse der Sure 96, die Nöldeke zunächst für die älteste Offenbarung hält, war seiner Meinung nach ein Traum oder eine Vision. Die bekannteste Überlieferung über die erste Offenbarung, die von 'Urwa b. az-Zubair nach 'Ā'īša weitergegeben wird, findet bei Nöldeke keine Akzeptanz. Er begründet seine Meinung damit, dass 'Ā'īša sehr unzuverlässig ist und Muḥammad ihr erst nach langer Zeit von diesem Ereignis erzählt haben kann, da 'Ā'īša zur Zeit der ersten Offenbarung noch nicht geboren war. Nöldeke zieht daher eine andere Überlieferung heran, in der sich die erste Offenbarung als ein Traum verstehen lässt. Diese Überlieferung geht auf 'Ubaid b. 'Umair b. Qatāda zurück, der kein Prophetengefährte war, sondern einer der Nachfolger der Prophetengefährten. Meines Erachtens nach könnte der Grund für Nöldekes Ablehnung von 'Ā'īšas Überlieferung nicht nur darin liegen, dass 'Ā'īša sehr unzuverlässig sei oder Muḥammad ihr erst nach langer Zeit seiner ersten Sendung erzählt haben könne, sondern auch darin, dass diese Überlieferung vom Empfang der ersten Verse der Sure 96 im Wachen redet. Ein Argument dafür ist, dass 'Ubaid ebenso wie 'Ā'īša zur Zeit der ersten Offenbarung noch nicht geboren waren. 'Ubaid erzählt somit auch von einem Geschehnis, das seiner eigenen Geburt vorausging. Darüber hinaus bezweifelten die *ḥadīth*-Gelehrten die Überliefererkette (*isnād*) dieser von 'Ubaid stammenden Überlieferung.

Obwohl Nöldeke die ersten fünf Verse der Sure 96 als die erste Offenbarung des Korans betrachtet, widerspricht er sich selbst an einer anderen Stelle seiner Erörterung derselben Sure. Er zweifelt daran, dass die ersten fünf Verse der Sure 96 die älteste Offenbarung sind, ohne dies detaillierter mit Argumenten zu belegen.

Weiterhin scheint Nöldeke bei seinen Untersuchungen nicht immer alle zu seiner Zeit vorhandenen Ansätze vorzustellen und in seiner Argumentation nicht immer vollkommen kohärent zu sein. Als ein Beispiel dafür ist sein Umgang mit einem ebenfalls von ‘Ā’iṣā überlieferten Bericht zu nennen. Um zu bestätigen, dass Muḥammad in der Zeit der Unterbrechung der Offenbarung starke Seelenkämpfe gehabt habe, stützt er sich auf eine in al-Buḥārī’s Sammlung angeführte Überlieferung, von der ‘Ā’iṣā berichtet, obwohl er diese bei seiner Behandlung der ersten Offenbarung für unzuverlässig erklärt.

Die Geschichte der erhabenen Ġarānīq, von der Nöldeke bei seiner Untersuchung der Sure 53 spricht, hält er für wahr, obwohl sie sowohl von muslimischen Gelehrten als auch von einigen nicht-muslimischen Forschern wie beispielsweise Caetani als historisch unwahrscheinlich angesehen wird. Obwohl Nöldeke mit der Auffassung einiger muslimischer Gelehrter zu dieser Geschichte vertraut war, lehnt er sie ab und argumentiert unter Heranziehung der Ansicht Goldziher’s, nach dem der *isnād* von vielen falschen Traditionen formal richtig ist. Offen bleibt an dieser Stelle, nach welchen Kriterien ein *isnād* von vielen falschen Überlieferungen, der von muslimischen Gelehrten für unzuverlässig gehalten wird, von Goldziher oder Nöldeke für zuverlässig erklärt wird.

Die beiden Suren 113 und 114 hängen Nöldeke zufolge mit keinem bestimmten Ereignis zusammen. Sie gehen auch nicht auf Muḥammad zurück, sondern auf eine ältere überlieferte Vorlage, die von Muḥammad in islam-konformer Form überarbeitet worden ist. Diese überarbeiteten Vorlagen führt Nöldeke jedoch nicht an. Darüber hinaus wird kein Vergleich zwischen dem Inhalt der beiden Suren und jenem der älteren überlieferten Vorlage durchgeführt. Daher scheint Nöldekes These an dieser Stelle nicht überzeugend.

Im sechsten Kapitel werden auch drei formale Charakteristika der Suren der zweiten mekkanischen Periode analysiert. Muḥammads Stil in dieser Periode ist nach Nöldeke langweilig. An einer anderen Stelle seiner Untersuchung schreibt Nöldeke, dass vieles, was ihm „langweilig“¹⁰⁰⁷ scheint, einen anderen Eindruck bei den Zeitgenossen Muḥammads habe hinterlassen müssen. Um den Stil des Korans als langweilig zu beschreiben, ist die Kenntnis der Feinheiten der arabischen Sprache erforderlich. Nöldeke selbst erklärt in seinem Aufsatz *Zur Geschichte und Kritik der altarabischen Poesie*, dass es für den Nichtaraber schwierig ist, über eine genaue Kenntnis der Feinheiten der arabischen Sprache zu verfügen, was die Überzeugungskraft seiner Argumentation in der *Geschichte des Qorāns* schmälere.

¹⁰⁰⁷ Ebd., S. 119.

Weiterhin erklärt Nöldeke die allmählich zunehmende Länge der Verse und Einzeloffenbarungen zu einer charakteristischen Erscheinung der zweiten mekkanischen Periode. Meiner Meinung nach können die drei mekkanischen Perioden auf Grund des Umfangs der Suren und Verse nicht hinreichend unterschieden werden. Hier stellt sich auch die Frage, wie Nöldeke die allmählich zunehmende Länge der Verse und Einzeloffenbarungen als ein charakteristisches Zeichen für die Suren der zweiten mekkanischen Periode betrachten kann, die ihm zufolge keine bestimmte gemeinsame Eigenschaft haben. Das vorzulegende Thema oder die Erfordernisse der Situation bestimmen meines Erachtens den Umfang der Texteinheiten.

Nöldeke zufolge verwendet Muḥammad in den Suren der zweiten mekkanischen Periode eine schwache Art der Schlussfolgerung. Nur bei ewiger Wiederholung könne sie den Gegner höchstens einschüchtern, nie überzeugen. Zu dieser Beurteilung über die Art der Schlussfolgerungen im Koran kommt Nöldeke, ohne mit Versen und Suren der zweiten mekkanischen Periode zu argumentieren, die seine Meinung bekräftigen könnten. Aus der Darstellung einiger Verse, die nach Nöldeke den Suren der zweiten mekkanischen Periode angehören, wurde deutlich, dass die Art und Weise der Schlussfolgerung in den Suren dieser Periode nicht schwach ist.

Drei inhaltliche Aussagen aus Nöldekes Behandlung zu Suren und Versen der zweiten mekkanischen Periode werden im sechsten Kapitel dargelegt und analysiert. Die Nachtreise Muḥammads von Mekka nach Jerusalem, von der in Vers 1 der Sure 17 die Rede ist, ist Nöldeke zufolge kein tatsächliches Ereignis, sondern vielmehr ein Traum. Nöldeke begründet seine Meinung mit einigen Koranversen, in denen das Wunder seiner Ansicht nach ausdrücklich zurückgewiesen wird. Auf Basis der Darstellung dieser Koranstellen lässt sich festhalten, dass sie durchaus auch andere Interpretationen zulassen. Darüber hinaus wird die Authentizität der Worte „Ich war zwischen dem Schlafenden und dem Wachenden.“ und „Meine Augen schlafen, aber mein Herz bleibt wach.“, die zwar in einigen muslimischen exegetischen und historischen Quellen vorhanden sind und mit denen Nöldeke auch seine Auffassung unterstützt, von muslimischen Gelehrten widerlegt.

Den Vers 33 der Sure 17 hält Nöldeke für mekkanisch, da die Blutrache sowohl bei den Arabern als auch bei allen alten Völkern als „fest gewurzelt und heilig“¹⁰⁰⁸ angesehen wurde. Die Behauptung, Muḥammad erklärt die in der vorislamischen Zeit weit verbreitete Blutrache für ein von Gott gegebenes Gesetz, kann Nöldeke nicht begründen. Er bietet keine

¹⁰⁰⁸ Ebd., S. 137.

überzeugenden Argumente, die seine Meinung bestätigen. In seiner Behandlung des Verses 33 findet man ferner keinen Vergleich zwischen dem in dem Vers genannten Mord und dem in der vorislamischen Zeit verbreiteten Mord.

Den Offenbarungsanlass über die Herabsendung der beiden Geschichten von den Höhlengefährten und Dū l-Qarnain in Sure 18 ist laut Nöldeke sehr schwach. Er stellt diese These auf, ohne dafür zu argumentieren. Was mit dem eisernen Bestand der damaligen Literatur gemeint ist, zu dem die in Sure 18 genannten Sagenkreise nach Nöldeke gehören, bleibt unklar. Auch ist die Bezeichnung Dū l-Qarnain, die nach ihm mit Sicherheit auf Alexander den Großen zurückzuführen ist, umstritten.

Zum sechsten Kapitel gehörte auch die Analyse von drei formalen Charakteristika der Suren der dritten mekkanischen Periode. Es gibt keinen Zweifel daran, dass der Koran Wiederholungen enthält, wie Nöldeke festhält. Nöldeke schreibt Muḥammad die Wiederholungen gleicher Worte im Koran zu und nimmt an, dass diese Wiederholungen die Offenbarungen langweilig machen. In den Augen muslimischer Gelehrter stellt die Wiederholung keine mangelhafte Erscheinung dar. Denn sie gilt ihnen als eine besondere Eigenart der Ausdrucksweise in der arabischen Sprache.

Die Beweisführung in den Suren der dritten mekkanischen Periode ist Nöldeke zufolge frei von Schärfe und Klarheit. Sie kann nur denjenigen überzeugen, der bereits vorab an das Endresultat glaubt. Welche Kriterien eine scharfe und klare Beweisführung erfüllen muss, führt Nöldeke nicht an. Aus der Darstellung einiger Beispiele aus den Suren der dritten mekkanischen Periode wurde ersichtlich, dass die Beweisführung meiner Meinung nach scharf und klar ist. Darüber hinaus bleibt Nöldekes Urteil ein Problem der kulturellen und historischen Distanz.

In den Suren der dritten mekkanischen Periode tauchen, so Nöldeke, die darin angeführten Erzählungen mit wenig Abwechslung auf, was eine Langweiligkeit innerhalb der Offenbarungen verursache. Es ist nicht zu leugnen, dass der Koran Erzählungen umfasst, die sich an verschiedenen Stellen wiederholen. Während einige muslimische Gelehrte die Wiederholung der Erzählungen als eine Eigenschaft der hohen Beredsamkeit und des Wundercharakters beziehungsweise der Herausforderung des Korans wahrnehmen, sieht Nöldeke sie als langweilig an. Meines Erachtens rechtfertigen die muslimischen Gelehrten die Wiederholung koranischer Erzählungen, indem sie von der Göttlichkeit des Korantextes und dem ihm eigentümlichen ästhetischen Stil ausgehen. Da Nöldeke einen anderen Ansatz vertritt, stellen die Erzählungen mit wenig Abwechslung für ihn ein Problem dar.

Drei inhaltliche Aussagen aus Nöldekes Untersuchung der Suren und Verse der dritten mekkanischen Periode werden im sechsten Kapitel diskutiert und analysiert. Nöldeke hält den Vers 123 der Sure 16 für medinensisch. Er begründet seine Meinung damit, dass die meisten Verse, in denen der Islam als die Religion Abrahams bezeichnet wird, medinensisch sind. Nöldeke vertritt den Standpunkt, dass eine Beziehung Muḥammads zum Propheten Abraham erst in Medina begonnen habe. In seiner Behandlung des Verses 123 der Sure 16 stützt sich Nöldeke ausschließlich auf Snouck Hurgronje. Die historische sowie exegetische Überlieferung und der Stil werden von ihm nicht zur Untersuchung herangezogen. Aufgrund dieser Sachlage konnte ich aufzeigen, dass dieser These ausreichende Belege fehlen.

Die Koranverse 1-11 der Sure 29 sind Nöldeke zufolge medinensischen Ursprungs. Sie werden auch von einigen muslimischen Gelehrten für medinensisch gehalten, aber nicht mit Recht von vielen, wie Nöldeke formuliert. Der Offenbarungsanlass der beiden Verse 8 und 9 der Sure 29 findet bei Nöldeke keine Aufnahme. Er verbindet die Verse mit einem anderen Offenbarungsgrund, ohne dafür zu argumentieren. Da Nöldeke eine unbegründete These aufstellt, kann er keine genaue Entstehungszeit für die ersten elf Koranverse der Sure 29 bieten. Entweder entstanden die Verse Nöldeke zufolge nach der Schlacht von Badr oder wahrscheinlich nach der *Uḥud*-Schlacht. Aus diesem Grund scheint Nöldekes Ansicht nicht überzeugend genug.

Den Vers 46 der Sure 29 hält Nöldeke für medinensisch. Er begründet seine Position damit, dass Muḥammad die Juden erst in Medina habe bekämpfen können. Bei genauerer Betrachtung des Sachverhalts in den Suren der verschiedenen mekkanischen Perioden wurde deutlich, dass Nöldeke ein Urteil abgibt, ohne auf den Koran selbst einzugehen. Sowohl die Juden als auch die Christen werden schon in den mekkanischen Suren angegriffen. Aufgrund dieses Umstandes erscheint die Argumentation von Nöldeke schwach.

Im siebten Kapitel wird Nöldeks Behandlung der medinensischen Suren analysiert. Bei der Bestimmung der Entstehungszeit der medinensischen Offenbarungen hält Nöldeke die Sprache für ein unsicheres Hilfsmittel, da sie als Untersuchungsmethode grundsätzlich nicht sicher sei. Aus diesem Grund stützt er sich auf bekannte Ereignisse, durch die eine chronologische Anordnung der medinensischen Suren aufgestellt werden könne. Eine feste chronologische Anordnung der medinensischen Suren kann er jedoch nicht angeben. Wie er erwähnt, bleibt immer noch sehr vieles ungewiss. Lediglich eine engere oder weitere Zeitgrenze kann für einige Abschnitte angeführt werden; von anderen Versen kann man sagen, dass sie im Allgemeinen in Medina entstanden.

In Bezug auf die religiöse Situation in Medina und die Aufnahme Muḥammads ist als weiteres Ergebnis dieser Untersuchung festzuhalten, dass Nöldeke den Standpunkt vertritt, dass der Islam in Medina einen großen Erfolg erlebt habe, weil die Medinenser mit wichtigen Ideen des Islams durch die in Medina ansässigen Juden und die benachbarten Christen vertraut gewesen sein mussten. Zudem nimmt Nöldeke an, dass religiöse Reformer wie der Ḥazraḡite Aus b. ‘Āmir ar-Rāhib eine Rolle bei dem beispiellosen Erfolg des Islams in Medina gespielt hätten. Es gibt keinen Zweifel daran, dass die Juden von Medina den Medinensern den Weg für die Aufnahme der islamischen Religion ebneten. Die meisten Überlieferungen berichten davon, dass die Juden mit den Medinensern über die Sendung eines neuen Propheten gesprochen hätten. Deshalb ist es nicht ausgeschlossen, dass die Medinenser die Idee von der Sendung eines neuen Propheten durch die Juden erkannt haben können. Ob die Medinenser andere Ideen durch die Berührung mit den Juden erkannten, kann man nicht wissen, da Nöldeke selbst von großen Abweichungen zwischen dem islamischen und jüdischen Glauben spricht. Ob die Medinenser die wichtigen Ideen des Islam durch die nicht in Medina ansässigen Christen zur Kenntnis nahmen, ist fraglich. Der Grund dafür liegt darin, dass die Christen in Medina keine bedeutsame Gruppe bildeten. Anders als Nöldeke sagt, berichten die historischen Traditionen nicht von einem Ḥazraḡiten, dessen Name Aus b. ‘Āmir ar-Rāhib ist, sondern von Abū ‘Āmir ar-Rāhib, der aus dem Stamm „Aus“ stammte. Die Rolle der Medinenser, die bei ‘Aqaba zum Islam übertraten und die Lehren des Islams in Medina verbreiteten, führt Nöldeke nicht an.

Nöldeke setzt sich auch mit dem Verhältnis Muḥammads zu den Juden von Medina auseinander. Er vertritt die Ansicht, dass der Grund für die kriegerische Auseinandersetzung Muḥammads mit den Juden auf die Ablehnung des Übertritts zum Islam zurückgehe. Aus der Darstellung dieser Thematik ergibt sich, dass die ablehnende Haltung der Juden, den Islam als eine Religion anzunehmen, nicht den Grund für die Vertreibung der beiden Stämme der Banū Qaynuqā‘ und der Banū n-Naḡīr sowie für das Töten der Männer des Stammes der Banū Quraiḡa darstellt. Wie Nöldeke selbst ausdrückt, hätten sich die Juden feindselig gegenüber Muḥammad verhalten. Sie hätten ihn mit den Mitteln des Kriegs und der Politik bekämpft, sowie ihm durch Spott und provokante Fragen über religiöse Angelegenheiten geschadet. Aufgrund der Argumentation und Darlegung von Nöldeke wurde deutlich, dass er die Ablehnung des Übertritts zum Islam für ein zentrales Motiv für den Zwiespalt zwischen Muḥammad und den Juden hält und andere Motive nicht als relevant betrachtet.

Die nicht in Medina ansässigen Christen wurden Nöldeke zufolge durch die medinensischen Offenbarungen selten angegriffen. Nöldeke begründet seine Meinung damit, dass

Muḥammads Konflikt mit den Christen erst in den letzten Jahren begonnen habe. Diese Behauptung von Nöldeke steht mit der Tatsache im Widerspruch, dass die medinensischen Suren Verse enthalten, in denen die Christen ausdrücklich angegriffen werden.

Im siebten Kapitel werden darüber hinaus auch einige inhaltliche Aussagen Nöldekes zu Suren und Versen der medinensischen Periode analysiert. Die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka als einen der verschiedenen Gegenstände der Sure 2 behandelt Nöldeke ausführlich. Er schreibt Muḥammad den Entschluss zur Veränderung der Gebetsrichtung zu, ohne dies weiter mit Argumenten zu belegen. Er zieht keine Quelle für die Bekräftigung seiner Meinung heran.

Als Reaktion auf das Verhalten der Juden gegenüber Muḥammad sei die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka gewechselt, so meint Nöldeke. Muḥammad soll in Medina eine andere Instanz als die Juden gesucht haben, da sie ihn nicht als einen Propheten anerkannten. Er habe diese Instanz Nöldeke zufolge in der Religion Abrahams gefunden. Es ist meines Erachtens schwer verständlich, dass Muḥammad sich an eine Instanz anlehnt, die sowohl bei den Juden als auch bei den Christen willkommene Aufnahme findet. Des Weiteren berichten die Überlieferungen davon, dass sechzehn oder siebzehn Monate nach der Auswanderung aus Mekka die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka geändert wurde. Wenn die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka mit der neuen Einstellung Muḥammads zu den älteren Offenbarungsreligionen verbunden gewesen wäre, dann hätte Muḥammad meines Erachtens nicht eine derart lange Zeit gewartet.

Alle Überlieferungen, denen zufolge Muḥammad sich erst in Yaṭrib im Gebet nach Jerusalem wendete, sind nach Nöldeke nicht zuverlässig. Seiner Meinung nach entsprechen diese Überlieferungen nicht den ältesten und fundiertesten Quellen, nach denen Muḥammad bereits vor der *hiġra* beim Gebet nach Jerusalem geblickt haben soll. Die Angaben in diesen Quellen werden durch innere Gründe unterstützt. Muḥammad habe aus dem Judentum und Christentum nicht nur den Namen des Gebets sowie die zahlreichen Formeln und Riten des Gebets entnommen, sondern auch die Gebetsrichtung. Muḥammad habe jedoch die Jerusalemer Gebetsrichtung nicht als eine charakteristisch jüdische Tradition übernommen. Es könnte sein, wie Nöldeke sagt, dass Muḥammad diesen Brauch in christlichen Gemeinschaften Arabiens fand, die eine jüdische Färbung aufwiesen. In Übereinstimmung mit einigen Überlieferungen habe sich Muḥammad, wie Nöldeke schreibt, in Mekka nach Jerusalem gewendet. In keiner Überlieferung ist aber die Rede von der Entlehnung des Namens des Gebets, der zahlreichen Formeln und Riten des Gebets und der Gebetsrichtung

aus den älteren Offenbarungsreligionen. Da Nöldeke von einer ungenauen Information ausgeht, kann er nicht genau bestimmen, woran sich Muḥammad im Hinblick auf die Gebetsrichtung lehnte. In diesem Zusammenhang muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Nöldeke die Quellen teils als sicher, teils als unsicher betrachtet. Die in aṭ-Ṭabarīs Korankommentar angeführte Überlieferung, der zufolge die Gebetsrichtung nach Jerusalem erst in Yaṭrib angeordnet worden ist, gilt ihm als unzuverlässig. Denn seiner Auffassung nach widersprechen die Angaben jener Überlieferung seinen wichtigsten Quellen, deren Angaben ihm zuverlässig scheinen und zu denen auch aṭ-Ṭabarīs Chronik gehört. Das heißt, dass Nöldeke aṭ-Ṭabarīs Chronik als sichere, aṭ-Ṭabarīs Korankommentar jedoch als unsichere Quelle betrachtet. Hier muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass aṭ-Ṭabarīs Korankommentar auch Überlieferungen enthält, denen zufolge Muḥammad sich bereits in Mekka nach Jerusalem wendete.

Der Vers 115 der Sure 2 scheint in Nöldekes Darstellung die *qibla* der Juden anzugreifen. Nöldeke stellt seine Behauptung über diesen Vers auf, ohne hinreichende Belege dafür zu liefern. Aus der Darstellung dieser Thematik wurde ersichtlich, dass der Vers nicht auf einen Angriff auf die *qibla* der Juden hinweist. Es ist daher nicht ersichtlich, dass der Vers die Gebetsrichtung von Jerusalem angreift, der sich die Muslime im Gebet eines Tages zuwendeten.

Bei seiner Behandlung des Verses 142 der Sure 2 vertritt Nöldeke die Position, dass „viele“¹⁰⁰⁹ am Wechsel der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka Anstoß genommen hätten. Was mit dem Wort „viele“ gemeint ist, bleibt bei Nöldeke unklar. Nach der Meinung einiger Koranexegeten ist das Wort „die Toren“ im Vers 142 auf die Juden, die Christen und die Heiden zu beziehen. Wenn Nöldeke mit dem Wort „viele“ die Muslime meinen sollte, stünde dies im Widerspruch mit der Überlieferung, könnte nicht durch stichhaltige Argumente belegt werden und entspräche nicht Nöldekes Rede von der positiven Auswirkung der neuen Gebetsrichtung auf die Muslime. Der Vers 177 der Sure soll auch „denen, welche an der Veränderung der Gebetsrichtung Anstoß genommen hatten, vorstellen, daß es auf solche äußere Gebräuche viel weniger ankomme als auf wahre Frömmigkeit; [...]“¹⁰¹⁰ In diesem Zusammenhang erklärt Nöldeke nicht, was mit „denen“ gemeint sei. Die Überlieferungen stimmen nicht darin überein, ob der Vers 177 sich an die Muslime oder an die Juden und die Christen richtet. Nach Ibn Kaṭīr bezieht sich der Vers auf eine Gruppe von den

¹⁰⁰⁹ Ebd., S. 177.

¹⁰¹⁰ Ebd., S. 178.

Schriftbesitzern und einige Muslime, die mit der Veränderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka nicht zufrieden waren.

Hinsichtlich des islamischen Fastens gehen die muslimischen Überlieferungen, genau wie Nöldeke schreibt, weit auseinander, ob Muḥammad am Āšūrā'-Tag schon in Mekka oder erst in Medina fastete. Es gibt Überlieferungen, denen zufolge Muḥammad erst in Medina am Āšūrā'-Tag fastete und die somit Nöldekes Auffassung unterstützen. Im Gegensatz zu Nöldekes Verständnis wurde das Āšūrā'-Fasten nicht durch das Ramaḍān-Fasten ersetzt. Nachdem den Muslimen das Fasten im Ramaḍān vorgeschrieben wurde, blieb das Āšūrā'-Fasten als freiwillige Handlung bestehen.

Das islamische Fasten im Ramaḍān erklärt Nöldeke für einen christlichen Brauch. Diese Art des Fastens findet sich seiner Meinung nach bei der Sekte der Manichäer, die er als christlich versteht. Dabei stützt sich Nöldeke auf *Al-fihrist* von Ibn an-Nadīm, in dem die Art des Fastens bei den Manichäern geschildert wird. Aus der Darstellung dieses Gegenstandes geht hervor, dass Nöldeke aus Ibn an-Nadīms Text nur den letzten Teil zitiert. Bei genauerer Betrachtung des ganzen Textes des *Al-fihrist* lässt sich festhalten, dass das Ramaḍān-Fasten sich stark von dem der Manichäer unterscheidet. Im Gegensatz zu Nöldekes Verständnis stellt die Analyse weiterhin fest, dass der Manichäismus keine christliche Sekte ist. Möglicherweise wurden die österlichen Fasten in der gleichen Art und Weise von christlichen Sekten in Arabien begangen, wie Nöldeke am Ende seiner Behandlung des islamischen Fastens sagt. Dies weist darauf hin, dass er seine Meinung nicht genau untermauern kann.

Die Verse 7, 11 und 176 der Sure 4, die sich mit der Erbschaft im Islam befassen, diskutiert Nöldeke detailliert. Wegen „der bekannten Tendenz der exegetischen Traditionen“¹⁰¹¹ sind die mit den beiden Versen 7 und 11 zusammenhängenden Offenbarungsanlässe ihm zufolge wenig zuverlässig. Seiner Auffassung nach beziehen sich die beiden Verse 7 und 11 auf Leute, die in der *Uḥud*-Schlacht ums Leben gekommen sind. Es ist für ihn auch sehr wahrscheinlich, dass die beiden Verse mit der Erbschaft verstorbener Männer zusammenhängen, die alle zur gleichen Zeit auf einmal den Tod fanden. Dies verweist darauf, dass Nöldeke die Entstehungszeit der beiden Verse nicht genau bestimmen kann.

Genau wie Nöldeke schreibt, gehen die Traditionen über die Herabsendung des Verses 176 der Sure 4 weit auseinander. Aber alle Traditionen gelten Nöldeke als zweifelhaft. Auch die Überlieferung, der zufolge der Vers 176 als „Vers des Sommers“ bezeichnet wird, betrachtet Nöldeke als unzuverlässig. Ihm zufolge entstand der Vers 176 einige Zeit nach dem Vers 12.

¹⁰¹¹ Ebd., S. 198.

Er begründet seine Ansicht damit, dass der Vers 12 im Winter offenbart worden ist und die Bestimmungen des Verses 12 durch den Vers 176 etwas geändert werden. Aber aus der Darstellung der beiden Verse 12 und 176 wurde ersichtlich, dass der eine sich von dem anderen im Hinblick auf die Bestimmungen unterscheidet. Während der Vers 12 von der Erbschaft des Ehemannes, der Ehefrau sowie der Halbbrüder und Halbschwestern mütterlicherseits handelt, stellt der Vers 176 die Erbschaft der leiblichen Brüder und Schwestern väterlicher- und mütterlicherseits oder nur väterlicherseits fest.

Nachdem Nöldeke Gründe für die Herabsendung der beiden Verse 7 und 11 bietet, schreibt er am Ende seiner Behandlung der Sure 4, dass viele gesetzgebende Koranstellen wahrscheinlich nicht mit „Gelegenheitsoffenbarungen“¹⁰¹² zu tun hätten. Seiner Meinung nach habe Muḥammad nicht auf besondere Anlässe gewartet. In Medina habe sich Muḥammad gezwungen gesehen, besonders schlechte heidnische Bräuche so schnell wie möglich umzuarbeiten. Welche heidnischen mit der Erbschaft verbundenen Bräuche von Muḥammad umgestaltet wurden, erklärt Nöldeke an dieser Stelle nicht weiter.

Obwohl die Verse 7 und 11 der Sure 4 nach den meisten exegetischen Erklärungen mit bestimmten Offenbarungsanlässen verbunden sind, sucht Nöldeke nach anderen Auslösern der Offenbarungen. Er bietet für sie neue Offenbarungsanlässe, ohne auf Quellen zu verweisen, die seine Thesen bestätigen.

Zusammenfassend und als Ergebnis der vorliegenden Arbeit lässt sich folgendes feststellen:

Nöldeke kann die chronologische Anordnung der Suren der einzelnen festgesetzten Perioden nicht mit letztendlicher Sicherheit festlegen. Deshalb liefert seine Untersuchung der chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans keine hinreichend gesicherten Ergebnisse, sondern bietet ausschließlich eine relative Chronologie des koranischen Textes. Nicht jede Sure kann von Nöldeke dabei letztgültig eingeordnet werden. Deshalb sollte Nöldekes Chronologie des Korans in der heutigen Islamwissenschaft meines Erachtens mit gewissen Vorbehalten behandelt werden, die im Rahmen dieser Arbeit dargelegt wurden.

Die Sprache, die Nöldeke in seiner Behandlung der medinensischen Offenbarungen stets als ein sehr unsicheres Hilfsmittel zur Bestimmung der Chronologie betrachtet, beschreibt er am Anfang seiner Untersuchung als ein durchaus zuverlässiges Hilfsmittel.

Aus der Analyse zu ausgewählten formalen Charakteristika und zu inhaltlichen Aussagen von Nöldekes Untersuchung zu den Suren und Versen des Korans lässt sich entnehmen, dass

¹⁰¹² Ebd., S. 205.

Nöldeke viele Quellen zur Verfügung standen. Anhand der Analyse kommt man zu dem Ergebnis, dass die vier wichtigsten Arbeitsschritte der historisch-kritischen Methode, nämlich Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte und Redaktionsgeschichte, bei Nöldekes Chronologie des Korans kaum Anwendung finden. Obgleich er am Anfang seiner Untersuchung Handschriften des Korans als eine der Quellen ansieht, aus denen sich die Traditionen über den Ort der Offenbarung einer ganzen Sure oder einzelner Verse ergeben, findet man bei seiner Untersuchung keine Erwähnung von Handschriften. Hier sei angemerkt, dass Nöldeke bemüht ist, literarkritisch zu arbeiten und so die koranischen Inhalte mit den altarabischen, christlichen und jüdischen Traditionen zu verbinden. Seine Argumentationen erscheinen jedoch zum größten Teil nicht überzeugend. Deshalb kann die von Nöldeke aufgestellte Chronologie nur als eine für die Koran- und Islamwissenschaft grundlegende These angesehen werden, die einer weiteren kritischen Überprüfung nach heutigen wissenschaftlichen Maßstäben und unter Zuhilfenahme neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse auf diesem Gebiet bedarf. Denn an vielen Stellen hat Nöldeke nicht wissenschaftlich sauber gearbeitet und subjektive Urteile gefällt. Viele seiner Argumentationen überzeugen nicht.

In seiner Untersuchung zur chronologischen Anordnung der Suren und Verse des Korans bemühte sich Nöldeke nicht darum, die Stellung jeder Sure in seiner Chronologie zu begründen, sondern er legt vielmehr großes Gewicht darauf zu betonen, dass der Koran von Muḥammad verfasst worden ist und Muḥammad von seiner altarabisch, jüdisch und christlich geprägten Umwelt beeinflusst gewesen sei.

Deutlich wird in dem Ansatz Nöldekes das zu seiner Zeit vorherrschende Textverständnis. Es führt einen Text auf die Intention eines Autors zurück. In diesem Sinne kann Nöldekes Zugang zum Koran als eine theoretische Grundannahme beschrieben werden. Der Korantext ist insofern auf die instrumentelle Intention des Autors, des Propheten Muḥammad, verengt worden.

Da die Ergebnisse der Forschung über die Chronologie des Korans schwach, relativ und widersprüchlich bleiben, macht umso deutlicher, dass die Komplexität der Entstehung des Islams und des Korans mit dieser reduzierenden Theorie nicht eingeholt werden kann.

Ein aktuelles Projekt zum Koran ist das Corpus Coranicum, das 2007 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften von Angelika Neuwirth ins Leben gerufen wurde. Das Projekt zielt auf die Erstellung einer historisch-kritischen Dokumentation des Korantextes samt literarkritischem Kommentar ab. Das Corpus Coranicum-Projekt bietet einen neuen, komplexeren Ansatz für weitere Möglichkeiten zur wissenschaftlichen

Forschung des Korans. Eine kritische Analyse der Forschungsergebnisse dieses umfangreichen Projektes bedarf jedoch einer eigenständigen Forschungsarbeit.

Literaturverzeichnis

‘Abd al-Āḥar, Abū l-Wafā: *Al-muḥtār min ‘ulūm al-Qur’ān, al-ğuz’ al-auwal, min at-tanzīl ilā at-tadwīn wa-t-tartīl*, al-Maktab al-miṣrī al-ḥadiṭ, Kairo 1993.

Abū l-Faḍl, ‘Iyād b. Mūsā b. ‘Iyād: *Aš-šifa bī-ta’rīf ḥuqūq al-muṣṭafa*, 2. Aufl., Dār al-fayḥā’ Ammān 1407 H./1986.

Abū l-Ḥassan al-Quṣairī an-Naysābūrī, Muslim b. al-Ḥağğāğ: *Ṣaḥīḥ Muslim*, ediert von Fu’ād ‘Abd al-Baqī, Dār iḥyā’ at-turāt, Beirut 1955.

Abū Līla, Muḥammad Muḥammad: *Al-Qur’ān al-karīm min al-manzūr al-istiṣrāqī*, dirāsa naqdīya taḥlīliya, 1. Aufl., Dār an-naṣr li-l-ğāmi’āt, Kairo 2002.

Abū Šuhba, Muḥammad Muḥammad: *Al-isrā’ ilīyāt wa-l-mauḍū’āt fī kutub at-tafsīr*, 4. Aufl., Maktabat as-Sunna, o. O., o. J.

Abū Šuhba, Muḥammad Muḥammad: *Al-madḥal li-dirāsāt al-Qur’ān al-karīm*, 3. Aufl., Dār al-liwā’ li-n-naṣr wa-t-tauzī’, Riad 1987.

Abū Zur’a ar-Rāzī, ‘Ubaid Allāh: *Kitāb aḍ-ḍu’afā’*, ediert von Sa’dī b. Maḥdī al-Ḥāšimī unter dem Titel: *Abū Zur’a ar-Rāzī wa-ğuhūduḥū fī s-sunna an-nabawīya, aḍ-ḍu’afā’ li-Abī Zur’a wa-ağwibatihī ‘alā as’ilat al-Bard’ī*, Medina 1982.

Ad-Daḳīqī, Riḍā Muḥammad Ḥusain: *Šubuhāt al-mustašriqīn ḥaula al-‘aqīda al-islāmīya, dirāsa taḥlīliya naqdīya, al-qism al-auwal min „Kitāb Tārīḥ al-Qur’ān“ li-Theodor Nöldeke numūzağan*, risāla muqaddama li-nail darağat al-‘ālimīya (ad-Dukturāh), Tanta/Ägypten 2002.

Ad-Diyār Bakrī, Ḥusain b. Muḥammad b. al-Ḥassan: *Ta’rīḥ al-ḥamis fī aḥwāl anfas an-naḥs*, Mu’assasat Ša’bān li-n-naṣr wa-t-tauzī’, Beirut, o. J.

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad b. Aḥmad: *Siyar a’lām an-nubalā’*, ediert von Šu’aib al-Arnā’ūt, 3. Aufl., Mu’assasat ar-risāla, Beirut 1985.

Al-Albānī, Abū ‘Abd ar-Rāḥmān Muḥammad Nāšir ad-Dīn: *Silsilat al-aḥādīṭ aḍ-ḍa’īfa wa-l-mauḍū’a wa-aṭaruha as-sayī’ fī l-umma*, 1. Aufl., Maktabat al-ma’ārif, Riad 1992.

Al-‘Ānī, ‘Abd al-Qādir Ibn Mullā Ḥuwaiš as-Sayyid Maḥmūd: *Bayān al-ma’ānī (muratb ḥasab tartīb an-nuzūl)*, 1. Aufl., Damaskus 1965.

Al-‘Ānī, ‘Abd al-Qaḥḥār Dāwūd ‘Abdallāh: *Al-istiṣrāq wa-d-dirāsāt al-islāmīya*, 1. Aufl., Dār al-Furqān li-n-naṣr wa-t-tauzī’, Amman 2001.

Al-‘Aqīqī, Nağīb: *Al-mustašriqūn*, 3. bearbeitete Aufl., Dār al-ma’ārif, Ägypten 1965.

Al-Aṣbuḥī, Mālīk Ibn Anas: *Al-muwaṭṭa’*, ediert von Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, Dār iḥjā’ at-turāt al-‘arabī, Beirut 1985.

Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib: *Al-intiṣār li-l-qur’ān*, ediert von Muḥammad ‘Isām al-Quḍāh, 1. Aufl., Dār Ibn Ḥazm Verl., Beirut 2001.

Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. aṭ-Ṭaiyib: *I’ğāz al-Qur’ān*, ediert von Aḥmad Ṣaqr, 5. Aufl., Dār al-ma’ārif, Kairo 1997.

- Al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad b. ‘Amr b. ‘Abd al-Ḥālīq al-‘Atakī: *Musnad al-Bazzār al-manšūr bi-sm al-Baḥr az-zahḥār*, ediert von Maḥfūz ar-Raḥmān Zainallāh, Maktabat al-‘Ulūm wa-l-ḥikam, Medina 2003.
- Al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl: *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, ediert von Aḥmad Muḥammad Šākir, Dār al-ğil, Beirut 1990.
- Al-Ġaššās, Aḥmad b. ‘Alī: *Aḥkām al-Qur‘ān*, ediert von Muḥammad Šādiq al-Qamḥawī, Dār ihjā’ at-turāṭ al-‘arabī, Beirut 1405 H/1984.
- Al-Ġauzīya, Ibn al-Qaiyim: *At-tibyān fī aqsām al-Qur‘ān*, ediert von Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Dār al-ma‘rifa, Beirut o. J.
- Al-Ḥamadānī, al-Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār b. Aḥmad al-Asad Abādī: *Taṭbīt dalā‘il an-nubūwa*, Dār al-muštafa, Šubra Kairo, o. J.
- Al-Ḥālīdī, Šalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ: *Al-Qur‘ān wa-naqḍ maṭā‘in ar-ruhbān*, 1. Aufl., Dār al-qalam, Damaskus 2007.
- ‘Alī, Ġawād: *Al-mufaššal fī tāriḥ al-‘arb qabl al-Islām*, 4. Aufl., Dār as-Sāqī, o. O. 2001.
- Al-Kiya al-Hirāsī, ‘Alī b. Muḥammad b. ‘Alī: *Aḥkām al-Qur‘ān*, ediert von Mūsā Muḥammad ‘Alī und ‘Aza ‘Abd ‘Aṭṭia, 2. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1405 H./1984.
- Al-Qaṭṭān, Mannā‘: *Mabāḥiṭ fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, Maktabat Wahba, Kairo o. J.
- Al-Wāhidī, Abū l-Ḥassan ‘Alī b. Aḥmad: *Asbāb an-nuzūl*, ediert von Kamāl Basjūnī Zağlūl, 1. Aufl., Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1991.
- Al-Zanġānī, Abū ‘Abdallāh: *Die Geschichte des Qur‘an*, Islamisches Echo in Europa; Bd. 14, Islamisches Zentrum, Hamburg 1999.
- Andrae, Tor: *Mohammed, Sein Leben und Glaube*, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1932.
- An-Naḥḥās, Abū Ġa‘far Muḥammad b. Aḥmad: *An-nāsīḥ wa-l-mansūḥ fī al-Qur‘ān*, ediert von Ša‘bān Muḥammad Ismā‘īl, 1. Aufl., Maktabat ‘ālam al-fikr, Kairo 1986.
- As-Siġistānī, Abū Bakr ‘Abdallāh b. Abī Dāwūd Sulaymān: *Kitāb al-mašāḥif*, Mu‘assasat Qurṭuba li-n-našr wa-t-tauzī‘, Kairo 1986.
- As-Samarqandī, Abū l-Laiṭ Našr b. Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm: *Tafsīr as-Samarqandī al-musammā Baḥr al-‘ulūm*, ediert und kommentiert von ‘Alī Muḥammad Mu‘auḍ, ‘Ādel Aḥmad ‘Abd al-Mauġūd, Zakarīyā ‘Abd al-Maġīd an-Nawṭī, Dār al-kutub al-‘ilmīya, Beirut 1993.
- As-Suhailī, Abū l-Qāsim ‘Abd ar-Raḥmān b. ‘Abdallāh b. Aḥmad: *Ar-rauḍ al-‘unuf fī šarḥ as-sīra an-nabawīya li-bn Hišām*, 1. Aufl., Dār ihjā’ at-turāṭ al-‘arabī, Beirut 2000.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān: *Al-itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān*, ediert von Markaz ad-dirāsāt al-Qur‘ānīya, Medina, 1426 H./2005.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān: *Tadrīb ar-Rāwī fī šarḥ taqrīb an-Nawāwī*, ediert von Abū Qutaiba Naẓr al-Fāryābī, Dār ṭība, o. O., o. J.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān: *Asrār tartīb al-Qur‘ān*, Dār al-faḍīla li-n-našr wa-t-tauzī‘, o. O., o. J.

- Aṣ-Šāliḥ, Šubḥī: *Mabāḥiṭ fi 'ulūm al-Qur'ān*, 10. Aufl., Dār al-'ilm li-l-malāyīn, Beirut 1977.
- Aš-Šahristānī, Abū l-Faṭḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Abī Bakr Aḥmad: *Al-milal wa-n-niḥl*, Mu'ssast al-Ḥalabī, Kairo, o. J.
- Aš-Šarīf, Aḥmad Ibrāhīm: *Makka wa-l-Madīna fi l-ġāhiliya wa-'ahd ar-rasūl ṣallā Allāh 'alaihi wa-sallam*, Dār al-fikr al-'arabī, o. O., o. J.
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr: *Ĝāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ediert von Maḥmūd Muḥammad Šākir, 1. Aufl., Mu'assasat ar-risāla, Beirut 2000.
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ğarīr: *Tārīḥ aṭ-Ṭabarī, Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk*, Dār at-turāṭ, Beirut 1387 H./1967.
- At-Tirmidī, Muḥammad b. 'Isā b. Saura b. Mūsā b. aḍ-Ḍaḥḥāk: *Al-ġāmi' al-kabīr (Sunan at-Tirmidī)*, ediert von Baššār 'Āwād Ma'rūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Beirut 1998, Bd. 3, S. 485.
- Az-Zamaḥšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd b. 'Amr b. Aḥmad: *Al-kaššāf 'an ḥaqā'iq ġawāmiḍ at-tanzīl*, 3. Aufl, Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut 1407 H./1986.
- Az-Zarkašī, Badr ad-Dīn: *Al-burhān fi 'ulūm al-Qur'ān*, ediert von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Dār at-turāṭ, Kairo 1957.
- Az-Zurqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm: *Manāhil al-'irfān fi 'ulūm al-Qur'ān*, ediert von Fawwāz Aḥmad Zammarlī, Dār al-kitāb al-'arabī, Beirut 1995.
- Badawī, 'Abd ar-Raḥmān: *Mausū'at al-mustašriqīn*, 3. Aufl., Dār al-'ilm li-l-malāyīn, Beirut 1993.
- Badawī, Abd ar-Raḥmān: *Difā' 'an al-Qur'ān did muntaqādhī*, übersetzt von Kamāl Ğād Allāh, ad-Dār al-'ālamīya li-l-kutub wa-n-našr, o. O., o. J.
- Baum, Armin D.: *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1 Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl., R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Brunnen Verlag Gießen 2000.
- Becker, Carl Heinrich: *Theodor Nöldeke*, in: Ders.: *Islamstudien, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Bd. 2, Hildesheim 1967.
- Berger, Klaus: *Gnosis/Gnostizismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin; New York: de Gruyter 1984, Bd. 13. Gesellschaft, Gesellschaft und Christentum VI-Gottesbeweise.
- Bietenhard, Hans: *Haggada*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller, Berlin; New York: de Gruyter 1985, Bd. 14 Gottesdienst-Heimat.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Eine Einführung*, Beck (C. H. Beck-Wissen in der Beck'schen Reihe, 2109), München 1999.
- Bobzin, Hartmut: *Theodor Nöldeke*, in: *Neue deutsche Biographie*, Duncker & Humblot, Berlin 1999, Bd. 19.

- Bobzin, Hartmut: *Rudi Paret*, in: *Neue Deutsche Biographie*, Duncker & Humblot, Berlin 2001, Bd. 20.
- Bobzin, Hartmut: *Koranlesebuch. Wichtige Texte aus dem Arabischen neu übersetzt und kommentiert*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005.
- Böhlig, Alexander: *Manichäismus*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Müller, Berlin; New York: de Gruyter 1992, Bd. 22 Malaysia - Minne.
- Buhl, Frants: *Das Leben Muhammeds*, Deutsch von Hans Heinrich Schaeder, 2. unveränd. Aufl., Verl. von Quelle und Meyer, Heidelberg 1955.
- Denffer, Ahmad von: *‘Ulūm al-Qur’ān . Einführung in die Koranwissenschaften*, Aus dem Engl. übertragen von Mohamed Abdallah Weth, Karlsruhe 2005.
- Dibelius, Martin: *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1919.
- Die Bibel, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung*, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1980.
- Dirāz, Muḥammad ‘Abdallāh: *Madḥal ilā al-Qur’ān al-karīm*, ‘arḍ tārīḥī wa-taḥlil muqāran, übersetzt von Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm ‘Alī und revidiert von as-Sayyid Muḥammad Badawī, Kuwait 1984.
- Droysen, Johann Gustav: *Historik – Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von Rudolf Hübner, 3. Aufl., R. Oldenbourg München 1958.
- Ebeling, Gerhard: *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche ZthK*, 47, 1950.
- Egger, Wilhelm: *Methodenlehre zum Neuen Testament: Einführung in linguistische und historisch-kritische Methode*, 3., durchges. u. aktual. Aufl., Herder, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien 1987.
- Endreß, Gerhard: *Einführung in die Islamische Geschichte*, Beck, München 1982.
- Ende, Werner und Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, Fünfte, aktualisierte und erweiterte Auflage, Verl. C. H. Beck, München 2005.
- Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar: *At-tafsīr al-kabīr*, 3. Aufl., Dār ihjā’ at-turāt al-‘arabī, Beirut 1420 H./1999.
- Fück, Johann: *Die Originalität des arabischen Propheten*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936), S. 509-525.
- Fück, Johann: *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz, Leipzig 1955.
- Fück, Johann: *Geschichte der Arabistik*, in: Spuler, Bertold (Hrsg.): *Handbuch der Orientalistik*, Dritter Band Semitistik, E. J. Brill, Leiden/Köln 1964.
- Fück, Johann: *Gottes Wort im Qur’ān*, in: Johann W. Fück: *Vorträge über den Islam*. Aus dem Nachlass. Herausgegeben und um einen Anmerkungsteil ergänzt von Sebastian Günther. (= Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 27), University Press, Halle 1999.

- Gätje, Helmut: *Koran und Koranexegese*, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1971.
- Geiger, Abraham: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift, 2. revidierte Auflage, Verl. von M. W. Kaufmann, Leipzig 1902.
- Geiger, Abraham: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* mit einem Vorwort von Friedrich Niewöhner, Parerga, Berlin 2005.
- Goldziher, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Veröffentlichung der De-Goeje- Stiftung; NO:VI, zweiter photomechanischer Nachdruck, E.J. Brill, Leiden 1970.
- Grimme, Hubert: *Mohammed, Zweiter Teil, Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie*, Münster 1895.
- Hagemann, Ludwig: *Die erste lateinische Koranübersetzung – Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter?* In: Zimmermann, Albert und Craemer-Ruegenberg, Ingrid (Hrsg.): *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, Walter De Gruyter, Berlin, New York 1985.
- Haggag, Mahmoud: *Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011.
- Hanisch, Ludmila: *Die Nachfolger der Exegeten: Deutschsprachige Erforschung der Vorderen Orients in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Otto Harrassowitz KG, Wiesbaden 2003.
- Henning, Max: *Der Koran. Das heilige Buch des Islam*. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Hugendubel, München 2007.
- Hörster, Gerhard: *Textkritik*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl., R. Brockhaus, Wuppertal und Brunnen, Gießen 2000.
- Huning, Ralf: *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre, Bausteine einer Theologie der Bibellektüre aus dem Werk von Carlos Mesters*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005.
- Hurgronje, Snouck: *Theodor Nöldeke*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 85, (1931), S. 239-281.
- Hutter, Manfred: *Manichäische Religion*, in: Figl, Johann (Hrsg.): *Handbuch, Religionswissenschaft, Religionen und ihre zentralen Themen*, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien 2003.
- Ibn ‘Abd al-Kāfī, ‘Umar b. Muḥammad: *‘Adad suwar al-Qur’ān wa-āyātihī wa-kalimātihī wa-ḥurūfihī wa-talhīs makkīhī wa-madanīhī*, ediert von Ḥālid Ḥassan Abū l-Ġūd, 1. Aufl., Maktabat al-Imām al-Buḥārī li-n-našr wa-t-tauzī‘, Kairo 2010.
- Ibn al-Aḫḫār, Abī l-Ḥasan ‘Alī b. Abī al-Karm Muḥammad b. Muḥammad b. ‘Abd al-karīm b. ‘Abd al-Wāḥid aš-Šaibānī: *Al-kāmīl fī t-tārīḫ*, ediert von ‘Umar ‘Abd as-Salām Tadmīrī, 1. Aufl., Dār al-kitāb al-‘arabī, Beirut 1997.

Ibn 'Atīya, Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq b. Ġālib: *Al-muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*, ediert von 'Abd as-Salām 'Abd aš-Šāfi Muḥammad, 1. Aufl., Dār al-kutub al-'ilmīya, Beirut 1422 H./2001.

Ibn Abī Ḥātim, Abī Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Ḥātim Muḥammad b. Idrīs b. al-Mundir at-Tamīmī al-Ḥanzalī ar-Rāzī: *Kitāb al-ġarḥ wa-t-ta'dīl*, 1, Aufl., Dār al-kutub al-'ilmīya, Beirut 1952.

Ibn an-Nadīm, Abū l-Farġ Muḥammad b. Ishāq b. Muḥammad al-Warrāq: *Al-fihrist*, ediert von Ibrāhīm Ramaḍān, 2. Aufl., Dār al-ma'rifa, Beirut 1997.

Ibn aš-Šalāḥ, 'Utmān b. 'Abd ar-Raḥmān: *Ma'rifat anwā' 'ulūm al-ḥadīth wa-u'raf bi-muqaddimat Ibn aš-Šalāḥ*, ediert von Nūr ad-Dīn 'Itr, Dār al-fikr, Syrien und Dār al-fikr al-mu'āšir, Beirut 1986.

Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī: *Kitāb tahdīb at-tahdīb*, 1. Aufl., Dār al-fikr li-ṭ-ṭibā'a wa-n-našr wa-t-tauzī', Beirut 1984.

Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī: *Taqrīb at-tahdīb*, ediert von Muḥammad 'Awwāma, Dār ar-Rašīd, Syrien 1986.

Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī: *Fath al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, ṭab'a mušḥaḥa 'alā 'iddat nuṣḥa wa-'an an-nuṣḥa allatī ḥaqqāqa ušūlahā wa-aġāzahā aš-Šaiḥ 'Abd al-'Aziz 'Abdallāh Ibn Bāz, Dār al-fikr, Beirut 1993.

Ibn Ḥaġar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī: *Al-iṣāba fī tamyīz aš-ṣaḥāba*, ediert von 'Ādel Aḥmad 'Abd al-Mauġūd und 'Alī Muḥammad Mu'auḍ, 1. Aufl., Dār al-kutub al-'ilmīya, Beirut 1415 H./1994.

Ibn Hišām, Abū Muḥammad 'Abd al-Malik: *As-sīra an-nabawīya*, ediert von Muṣṭafa as-Saqa, Ibrāhīm al-'Abyārī und 'Abd al-Ḥafīz aš-Šalabī, 2. Aufl., Šarikat Maktaba wa-maṭb'at Muṣṭafa al-Ḥalabī wa-aulāduhū bi-Miṣr, Kairo 1955.

Ibn Ḥaldūn, 'Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad: *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn. Dīwān al-mubtad' wa-l-ḥabar fī aiyām al-'arab wa-l-aġam wa-l-barbar wa-man 'āsarāhum min dawī aš-ša'n al-akbar*, ediert von Ḥalīl Šaḥāda, 2. Aufl., Dār al-fikr, Beirut 1988.

Ibn Ishāq, Muḥammad: *Sīrat Ibn Ishāq (Kitāb as-siyar wa-l-maġāzī)*, ediert von Suhail Zakkār, Dār al-fikr, Beirut 1978.

Ibn Ishāq: *Das Leben des Propheten*, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Spohr Verlag, Salim Spohr, Kandern im Schwarzwald 1999.

Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar: *Al-bidāya wa-n-nihāya*, 1. Aufl., Maktabat al-ma'rifa, Beirut 1966.

Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar: *As-sīra an-nabawīya*, ediert von Muṣṭafa 'Abd al-Wāḥid, Dār al-ma'rifa li-ṭ-ṭibā'a wa-n-našr wa-t-tauzī', Beirut 1976.

Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar: *Tafsīr al-Qur'an al-'azīm*, ediert von Sāmī Ibn Muḥammad Salāmah, 2. Aufl., Dār ṭiba li-n-našr wa-t-tauzī', Riad 1999.

Ibn Sa'd, Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Sa'd: *Aṭ-ṭabqāṭ al-kubrā*, ediert von Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭa, 1. Aufl., Dār al-kutub al-'ilmīya, Beirut 1990.

- Ibn Sayyid an-Nās, Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad: *ʿUyūn al-aṭar fī funūn al-maḡāzī wa-š-šamāʿil wa-s-siyar*, ediert von Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān, 1. Aufl., Dār al-qalam, Beirut 1993.
- Ibn Sinān al-Ḥafāḡī, Abū Muḥammad ʿAbdallāh b. Saʿīd: *Sirr al-faṣāḡa*, 1. Aufl., Dār al-kutub al-ʿilmīya, Beirut 1982.
- Ibn Wāḡiḡ (al-Yaʿqūbī), Aḥmad b. Abī Yaʿqūb b. Ġaʿfar b. Wāḡ: *Taʿriḡ al-Yaʿqūbī*, Leiden 1883.
- Jeffery, Arthur (ed.): *Muqaddimatān fī ʿulūm al-Qurʿān wa humā Muqaddimat Kitāb Al-mabānī wa Muqaddimat Ibn ʿAṭīya*, Maktabat al-ḡāngī, Kairo 1954.
- Kandil, Lamyā: *Die Schwüre in den mekkanischen Suren*, in: Stefan Wild (Hrsg.), *The Qurʿan as Text*, E.J. Brill Leiden [u.a.] 1996.
- Kandler, Hermann: *Die Bedeutung der Siebenschläfer (Aṣḡāb al-kaḡf) im Islam: Untersuchungen zu Legende und Kult in Schrifttum, Religion und Volksglauben unter besonderer Berücksichtigung der Siebenschläfer-Wallfahrt*, Brockmeyer, Bochum 1994.
- Kasiri, Hamid: *Historisch-kritische Koranhermeneutik*, in: Altermatt, Urs, Delgado, Mariano, und Vergauwen, Guida (Hrsg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.
- Khoury, Adel Theodor: *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Verl. Styria, Graz, Wien, Köln 1978.
- Khoury, Adel Theodor: *Der Koran, Arabisch-Deutsch, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998.
- Kraus, Hans-Joachim: *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis, Moers 1956.
- Krech, Volkhard: *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.
- Kügler, Joachim: *Für wen arbeitet die Bibelwissenschaft? Exegese im Kontrast gegenwärtiger und zukünftiger Pluralität*, in: Bucher, Rainer (Hrsg.): *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses (Theologie im kulturellen Dialog; 8)*, Verl. Styria, Graz; Köln, 2001.
- Kümmel, Werner Georg: *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, 5. Aufl., Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987.
- Küng, Hans: *Der Islam, Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Piper, München 2004.
- Lehmann, Karl: *Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese*, in: Schreiner, Josef (Hrsg.): *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*, in den Verlagen Echter, Tyrolia, Würzburg 1971.
- Leuze, Reinhard: *Christentum und Islam*, Mohr, Tübingen 1994.

- Littmann, Enno: *Ein Jahrhundert Orientalistik: Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften. Zum achtzigsten Geburtstage am 16. September 1955 zusammengestellt von Rudi Paret und Anton Schall, Wiesbaden 1955.*
- Maier, Bernhard: *Gründerzeit der Orientalistik, Theodor Nöldekes Leben und Werk im Spiegel seiner Briefe*, Ergon-Verl., Würzburg 2013.
- Maier, Gerhard: *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, 4. Aufl., Theologischer Verlag Brockhaus, Wuppertal 1978.
- Mangold, Sabine: *Eine Weltbürgerliche Wissenschaft – Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2004.
- Mansour, Mohammed Ahmed: *Einführung in die Koranwissenschaften*, Dar-Al-Kamal-Verlag, Kairo 2002.
- Marx, Michael J.: *Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.) „Im vollen Licht der Geschichte“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008.
- M.J.de Goeje. Vorwort, In: *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum Siebzigsten Geburtstag (2. März 1906)*, Gewidmet von Freunden und Schülern und in Ihrem Auftrag Herausgegeben von Carl Bezold, erster Band, Verl. von Alfred Töpelmann (Vormals J. Ricker), Gieszen 1906.
- Muir, William: *The Life of Mahomet. With Introductory chapters on the original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-Islamite history of Arabia*, Volume II, London 1861.
- Muir, William: *The Corān: its composition and teaching, and the testimony it bears to the Holy Scriptures*, Society for the Promoting Christian Knowledge, London 1878.
- Nagel, Tilman: *Der Koran: Einführung - Texte – Erläuterungen*, Beck, München 1983.
- Nagel, Tilman: *Vom „Qur`ān“ zur „Schrift“ – Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht*, in: *Der Islam* 60 (1983).
- Nagel, Tilman: *Medinensische Einschübe in mekkanischen Suren*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.
- Nagel, Tilman: *Mohammed, Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime*, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 2010.
- Nagel, Tilman: *Zur Einführung: Der Koran im spätantiken Vorderasien*, in: Ders. (Hrsg.): *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, R. Oldenbourg Verlag, München 2010.
- Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J.: *Die Interpretation des Neuen Testaments in Geschichte und Gegenwart*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1 Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, 2. Aufl., R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Brunnen Verlag, Gießen 2000.
- Neudorfer, Heinz-Werner: *Literarische Analyse*, in: Neudorfer, Heinz-Werner und Schnabel, Eckhard J. (Hrsg.): *Das Studium des neuen Testaments, Bd. 1 Eine Einführung in die*

Methoden der Exegese, 2. Aufl., R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Brunnen Verlag, Gießen 2000.

Neuwirth, Angelika: *Zum neueren Stand der Koranforschung*, In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Suppl. V (21. Deutscher Orientalistentag in Berlin 1979), Wiesbaden 1983, S. 183-189.

Neuwirth, Angelika: *Der Koran*, in: Gätje, Helmut (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 2: Literaturwissenschaft, Ludwig Reichert Verl., Wiesbaden 1987.

Neuwirth, Angelika: *Vom Rezitationstext über Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf eines islamischen Kultus*, in: Wild, Stefan (Hrsg.): *The Qur'an as Text*, E.J. Brill. Leiden [u.a.], 1996.

Neuwirth, Angelika: *Ein Versuch der historischen und forschungsgeschichtlichen Verortung des Korans*, in: Ders.: *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, 2., durch eine korangeschichtliche Einführung erweiterte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 2007.

Neuwirth, Angelika: „*Im vollen Licht der Geschichte*“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.): „*Im vollen Licht der Geschichte*“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008.

Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, 1. Aufl., Verlag der Weltreligionen, Berlin 2010.

Neuwirth, Angelika: *Der Koran - ein Teil Europas*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 16. April 2012, Nr. 89.

Niewöhner, Friedrich: *Volles Licht der Geschichte. Mohammed und das Judentum*: Ein Berliner Studientag, in: Frankfurter Allgemeiner Zeitung, 07.03.2005.

Nöldeke, Theodor: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen von Theodor Nöldeke, Leiden 1879 (Nachdruck Graz 1973).

Nöldeke, Theodor: *Die Gedichte der Juden in Arabien*, in: Ders.: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967.

Nöldeke, Theodor: *Zur Geschichte und Kritik der altarabischen Poesie*, in: Ders.: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1967.

Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns, bearbeitet von Friedrich Schwally, 2. Auflage, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1909.

Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, Zweiter Teil: Die Sammlung des Qorāns, völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally, 2. Auflage, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1919.

- Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns*, Dritter Teil: Die Geschichte des Korantexts, völlig umgearbeitet von Gotthelf. Bergsträßer und Otto Pretzl, 2. Auflage, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1938.
- Oeming, Manfred: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998.
- Özsoy, Ömer: *Darf der Koran historisch-hermeneutisch gelesen werden?* in: Altermatt, Urs, Delgado, Mariano, und Vergauwen, Guida (Hrsg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.
- P. Brock, Sebastian: *Bibelhandschriften I*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, in Gemeinschaft mit Horst Robert Balz [u.a.], hrsg. von Gerhard Krause u. Gerhard Müller, 1. Aufl., de Gruyter, Berlin, New York 1980, Bd. 6. Bibel-Böhmen und Mähren.
- Paret, Rudi: *Grenzen der Koranforschung* (Bonner Orientalistische Studien, hrsg. von R. Paret und W. Kirfel, Heft 27), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1950.
- Paret, Rudi: *Der Koran als Geschichtsquelle*, in: *Der Islam* 37 (1961).
- Paret, Rudi: *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten, Deutsche Orientalistik seit Theodor Nöldeke*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1966.
- Paret, Rudi: *Der Koran, Kommentar und Konkordanz*, 2. Aufl., Verl. Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1981.
- Paret, Rudi: *Mohammed und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, 4. Auflage, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1976.
- Paret, Rudi, *Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret*, 3. Aufl., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1983.
- Quṭb, Sayyid: *Fī zilāl al-Qur'ān*, Dār aš-šurūq, 17. Aufl., Beirut und Kairo 1412 H./1991.
- Quṭb, Sayyid: *At-tašwīr al-fannī fī al-Qur'ān*, 16. Aufl., Dār aš-šurūq, Kairo 2002.
- Radtke, Andreas: *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte, Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens*, Harrassowitz Verl., Wiesbaden 2003.
- Riḍa, Muḥammad Rašīd: *Tafsīr al-manār*, al-Hai'a al-mešriya al-'ama li-l-kitāb, Kairo 1990.
- Riḍwān, 'Umar b. Ibrāhīm: *Ārā' al-mustašriqīn ḥaul al-Qur'ān al-karīm wa-tafsīruh*, dirāsa wa-naqd, Ṭiba li-n-našr wa-t-tauzī', Riad 1992.
- Rudolph, Wilhelm: *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Kohlhammer, Stuttgart 1922.
- Rüsen, Jörn: *Von der Aufklärung zum Historismus. Idealtypische Perspektiven eines Strukturwandels*, in: Blanke, Horst Walter, und Rüsen, Jörn (Hrsg.): *Von der Aufklärung zum Historismus, Zum Strukturwandel des historischen Denkens*, Schöningh, Paderborn 1984.
- Schaeffler, Richard: *Die Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts*, in: Carlebach, Julius (Hrsg.): *Wissenschaft des Judentums - Anfänge der Judaistik in Europa*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.

- Scheiner, Jens: *Gelehrtennetzwerke im islamischen Mittelalter - Zu einem möglichen Gebrauch der biographischen Lexika im Islam am Beispiel von aṭ-Ṭabarīs Standard-isnād Ibn Ḥumaid > Salama b. al-Faḍl > Ibn Ishāq*, in: Göthlich, Stephan E. und Modarressi-Tehrani, Diana (Hrsg.): *Kon-texte - Schriftenreihe des Vereins Aegolius International e. V., Bd. 2. Netzwerke - Synergien aus Punkten und Strichen*, Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG, Münster 2008.
- Schell, Hermann: *Apologie des Christentum*, 2. Band, *Jahwe und Christus*, Minerva, Unveränd. Nachdruck der Ausgabe Paderborn 1905, Frankfurt/Main 1967.
- Schnelle, Udo: *Einführung in die neutestamentliche Exegese*, 5. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000.
- Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1996.
- Schulte, Christoph: *Kritik und „Aufhebung“ der rabbinischen Literatur in der frühen Wissenschaft des Judentums*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.) *„Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008.
- Schwarzenau, Paul: *Korankunde für Christen, Ein Zugang zum heiligen Buch der Moslems*, 3., erw. Aufl., EB- Verlag., Hamburg 2001.
- Sieszyn, Armin: *Die Bibel im Griff? Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*, Brockhaus Verlag, Wuppertal 1978.
- Sinai, Nicolai: *Orientalism, Authorship, and the Onset of Revelation: Abraham Geiger and Theodor Nöldeke on Muḥammad and the Qur'ān*, in: Hartwig, Dirk [u.a.] (Hrsg.): *„Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*, Ergon Verlag, Würzburg 2008.
- Sinai, Nicolai: *Fortschreibung und Auslegung, Studien zur frühen Koraninterpretation*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009.
- Smajlović, Ahmed: *Falsafat al-istiṣrāq wa-aṭaruhā fī l-adab al-‘arabī al-mu‘āṣir*, Dār al-fikr al-‘arabī, Kairo 1998.
- Söding, Thomas: *Historisch-kritische Forschung*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, begr. von Michael Buchberger, hrsg. von Walter Kasper [u.a.], 3., völlig neu bearb. Aufl., Verl. Herder Freiburg im Breisgau 1996, Bd. 5 Hermeneutik und Kirchengemeinschaft.
- Speyer, Heinrich: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, 3., unveränderte Auflage, Georg Olms Verl., Darmstadt 1971.
- Sprenger, Aloys: *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen, Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1862.
- Stauth, Georg: *Islam und westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Campus Verlag, Frankfurt u. New York 1993.

Steymans, Hans Ulrich: *Wie liest man die Bibel hermeneutisch und historisch?* in: Altermatt, Urs, Delgado, Mariano, und Vergauwen, Guida (Hrsg.): *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*, Kohlhammer, Stuttgart 2006.

Tamer, Georges (Übersetzer): *Tārīḥ al-Qurʾān*. Arabische Übersetzung und Edition von Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally Geschichte des Qorāns. Mit einer Einleitung und erweiterten Registern versehen, Konrad-Adenauer-Stiftung, Beirut 2004.

Troeltsch, Ernst: *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: Ders., *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik*, 2. Neudruck der 2. Auflage, Scientia-Verl., Tübingen 1922.

Vogels, Heinrich Joseph: *Handbuch der Textkritik des Neuen Testaments*, 2. Aufl., Peter Harnstein Verlag, Bonn 1955.

Watt, William Montgomery: *Bell's Introduction to the Qurʾān*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1970.

Watt, William Montgomery und Welch, Alford: *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht -Religiöses Leben*, von den Verfassern autorisierte Übersetzung aus dem englischen Originalmanuskript von Dr. Sylvia Höfer, Stuttgart [u.a.] 1980.

Weder, Hans: *Neutestamentliche Hermeneutik*, Theologischer Verlag, Zürich 1986.

Weil, Gustav: *Die Geschichte der Chalifen, Vom Tode Mohammeds bis zum Untergange der Omejjaden, mit Einschluß der Geschichte Spaniens, vom Einfall der Araber bis zur Trennung vom östlichen Chalifate*, Verlag von Fiedrich Bassermann, Mannheim 1846.

Weil, Gustav: *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, 2. verbesserte Aufl., Verlag von Velhagen und Klasing, Bielefeld und Leipzig 1878.

Welch, Alford: *Al-Kurʾān*, in: *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Volume V, E.J. Brill, Leiden 1986.

Wellhausen, Julius: *Zum Koran*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 67 (1913), S. 630-634.

Wellhausen, Julius: *Reste arabischen Heidentums*, Gesammelt und Erläutert, 3., unveränderte Aufl., Walter de Gruyter, Berlin 1961.

Wielandt, Rotraud: *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971.

Wild, Stefan: „Die schauerliche Öde des heiligen Buches“ -Westliche Wertungen des koranischen Stils, in: Alma Giese und J. Christoph Bürgel (Hrsg.): *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit*, Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen, Peter Lang, Bern [u.a.] 1994, S. 429-447.

Zakzūq, Maḥmūd Hamdī: *Al-istiṣrāq wa-l-ḥalfīya al-fikrīya li-ṣ-ṣirāʿ al-ḥaḍārī*, Dār al-maʿārif, o. O., o. J.

Zarzūr, ʿAdnān Muḥammad: *ʿUlūm al-Qurʾān, madḥal ilā tafsīr al-Qurʾān wa-bayān i ʿġāzuh*, 1. Aufl., al-Maktab al-islāmī, Beirut 1981.

Zimmer, Siegfried: *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.

Zimmermann, Heinrich: *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, 5. Aufl., Verl. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976.

Zirker, Hans: *Der Koran – Zugänge und Lesarten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999.