

## Teil II

### Zur koranischen Embryologie

Im Folgenden wird sich vor dem Hintergrund der in Teil I zusammengetragenen motivgeschichtlichen Entwicklungen dem Korantext zugewandt. Dabei werden die analysierten Passagen als Teile eines andauernden Prozesses der Ausdeutung biblischer Themen betrachtet. Zunächst porträtiere ich den historischen Rahmen vor dem Hintergrund jüngerer Forschungserkenntnisse, die zu einer Neubewertung des 7. Jahrhunderts im Nahen Osten geführt haben. Bislang wurde das 7. Jahrhundert als tiefer historischer Einschnitt gesehen. Inzwischen zeichnet sich ein Bild ab, in dem Kontinuitäten vom 5. bis 8. Jahrhundert – und teils darüber hinaus – überwiegen. Im Folgenden wird zunächst ein größerer Überblick skizziert und dann besonders auf die Geschichte des sasanidisch-byzantinischen Krieges 602 bis 628 eingegangen. Die zusammengetragenen Informationen zeigen insbesondere die Dynamik der ersten Jahrzehnte des 7. Jahrhunderts auf, gerade auch in religionshistorischer Sicht.



# 3 Forschungsstand und Methode

## 3.1 Historischer Rahmen

### 3.1.1 Das größere Bild

Im Kern betrachtete die ältere Forschung das 7. Jahrhundert hinsichtlich der Entstehung des Islams wie folgt: Etwa um 610 beginnt Muḥammad in Mekka zu einem polytheistischen Umfeld zu predigen. 622 emigriert er mit seiner Anhängerschaft von Mekka in das nördlich gelegene Yatrib/Medina, in dem er auch mit jüdischer, also monotheistischer Bevölkerung in Kontakt kommt. Er schließt militärische Bündnisse mit anderen Stämmen und dieses Bündnissystem expandiert. Nach seinem Tod 632 kann dieses System Rückschläge überwinden, setzt die Expansionsbewegung schließlich weiter fort und erobert zunächst Palästina, Syrien und den Irak. Dort kommen die Eroberer mit einer substanziellen Bevölkerung anderer Religionszugehörigkeit in Kontakt. Diese ist generisch christlich, jüdisch und zoroastrisch. Es setzt ein größerer Prozess der Konversion zum Islam ein. In dieser Darstellung sind bestimmte religiöse Gruppen stark mit der Region nördlich der Arabischen Halbinsel verbunden, mit einem bestimmten Lebensstil (sesshaft, tendenziell urban) und bestimmten Sprachen (Pahlavi, Griechisch, Hebräisch, auch Syrisch). Jüngere Forschung stellt diese historischen Ereignisse nicht in Frage. Die neuen Erkenntnisse führen jedoch zu einer Neubewertung sowohl des Ausgangspunkts der arabischen Expansion im 7. Jahrhunderts als auch der längerfristigen Entwicklungen, die damit in Zusammenhang stehen:

Die Arabische Halbinsel war auch im 7. Jahrhundert in ein Fernhandelssystem integriert, das den indischen Ozean mit dem Mittelmeerraum verband. Neben dem Verbindungshandel exportierte der Arabische Raum auch Güter.<sup>1</sup> Diese Handelsnetze durchliefen im Zeitraum des 4. bis 8. Jahrhunderts teils erhebliche Veränderungen, was insbesondere mit Machtkämpfen zwischen zwei Großmächten zu tun hatte, dem Sasanidenreich mit seinem politischen Zentrum im heutigen Irak und dem Äthiopischen Großreich von Aksum.<sup>2</sup> Die Arabische Halbinsel war dabei nicht bloßer Austragungsort politischer Vorgänge „der Anderen“. Vielmehr hat die Analyse der reichhaltigen Felsinschriften in dem Großraum gezeigt, dass dort im 6. Jahrhundert größere politische Einheiten entstanden – etwa das Königreich der Kinda, das nachweislich größere Regionen auf der Halb-

<sup>1</sup> Morony, „Economic Boundaries?“, 166-194 (zum Erzabbau siehe S.184); Crone, „Quraysh and the Roman Army“, 63-88.

<sup>2</sup> Bowersock, *Throne of Adulis*.

insel über eine erhebliche Zeitspanne hinweg kontrollieren konnte. Diese größere Vereinheitlichung des arabischen Raums war keineswegs ein rein machtpolitisches Phänomen, sondern führte auch zu Vereinheitlichungen im kulturellen und religiösen Bereich. So belegen die Inschriften in ihren zugrunde gelegten Konventionen, dass intensivere Kontakte über hunderte von Kilometern zwischen einzelnen Regionen bestanden. Damit einher ging auch, dass die in Nord- und Südarabien bis dato getrennten Bezeichnungen für eine als einzige gedachte göttliche Entität – Allāh und ar-Raḥmān – für das 6. Jahrhundert erstmals gemeinsam nachgewiesen werden können.<sup>3</sup> Dabei spielte insbesondere die Präsenz des Judentums auf der Arabischen Halbinsel eine wichtige Rolle. Diese war für Südarabien schon länger bekannt, es gibt inzwischen aber auch für Nordarabien Hinweise auf seine substanzielle Präsenz.<sup>4</sup>

Hinsichtlich des Christentums haben insbesondere archäologische Zeugnisse nachgewiesen, dass es im arabischen Raum auch in organisierter Form viel stärker verbreitet war, als bislang angenommen, und im 6. und 7. Jahrhundert deutlich in der Region expandierte, sei es in Gebiete außerhalb des urbanen Raumes, zum Beispiel in Jordanien, oder in Regionen wie dem Persischen Golf, in denen eine Präsenz des Christentums bislang noch nicht so allgemein bekannt war.<sup>5</sup> Klöster rund um heilige Personen oder deren Gräber erfüllten dabei in Wüstenrandgebieten bisweilen maßgebliche Funktionen als Kontaktorte für Nomadengruppen untereinander wie auch mit politischen Herrschaftsstrukturen in der sedentären Zone, in Mesopotamien ebenso wie in Syrien und Jordanien.<sup>6</sup> Es ist für das 6. bis 8. Jahrhundert ebenfalls nachgewiesen, dass es spezifisch arabische

<sup>3</sup> Robin, „Kalender“, 299-386; Jallad, „Pre-Islamic Basmalah“.

<sup>4</sup> Für Südarabien siehe etwa Robin, „Kalender“; Bowersock, *Throne of Adulis*. Für Nordarabien siehe Mazuz, „Northern Arabia and its Jewry“, 149-168. Anders als beim Christentum ist die epigraphische Dokumentation der jüdischen Präsenz im Norden der Halbinsel schwächer ausgeprägt, deutet jedoch klar auf einen Schwerpunkt im Raum nördlich / nordwestlich von Medina (Hoyland, „Jews of the Hijaz“, 91-116), was sich sehr gut mit dem Befund von Mazuz zusammenfügt. Siehe auch Puin, „Vorislamische Namen im Koran“, 317-340 zu Spuren dieser Region im Korantext.

<sup>5</sup> Jullien, „Syriac Monasticism“, 88-104; Walmsley, „Economic Developments“, 336f.

<sup>6</sup> Fowden, „Christian Monasteries“, 565-581. Hinsichtlich der Mobilität von Wüstennomaden zeigt Jallad zumindest für den Raum der Ḥarrah östlich von Suwayda, dass Fernbeziehungen etwa zum Euphrat eher die Ausnahme waren (Jallad, „*Arab, 'Arāb, and Arabic*“, 6). Spätere islamische Überlieferung berichtet davon, dass Männer aus der Familie von Muḥammads erster Frau Ḥadīġa Christen waren und nach Raqqa und Qatar reisten (Lecker, „Monotheistic Cousins“, 372f). So sehr dies natürlich spätere Zuschreibungen sein können, halte ich die spezifische Nennung dieser Orte für sehr aufschlussreich, da gerade diese in der zitierten archäologischen Forschung zu christlichen Klöstern und Kirchenstrukturen im Arabischen Raum sehr hervorstechen. Zu den christlichen Autoren des 7. Jahrhunderts in Qatar siehe Brock, „Syriac Writers“, 85-96.

Bischöfe in dem Raum gab.<sup>7</sup> Dieses Christentum war dabei durchaus auch mobil geprägt, muss also keineswegs als inkompatibel mit nomadischer Lebensweise gesehen werden.<sup>8</sup> Insbesondere im Bereich des asketischen Christentums spielten Männer wie Frauen gleichermaßen eine Rolle. Diese Menschen engagierten sich dabei mitunter in der Wissens- und Ritenvermittlung, gerade auch bei Kindern etwa durch das Einüben von hymnischen Gesängen.<sup>9</sup> Für die Arabische Halbinsel um 600 ist die Kenntnis von und Positionierung zu bestimmten christlichen Lehren in dichterischer Ausdrucksform mit großer Wahrscheinlichkeit in literarischen Zeugnissen erhalten, die Umayya b. Abī Ṣālt (st. ~630) zugeschrieben werden.<sup>10</sup> Grundsätzlich war der Großraum von der Mittelmeerküste bis nach Mesopotamien durch die Existenz vieler sprachlicher Gemeinschaften geprägt, was zur Entstehung von Alltags-Multilingualismus führte, in dem viele Menschen über unterschiedlich vertieft ausgeprägte Sprachrepertoires in mehreren Sprachen verfügten.<sup>11</sup> Die Interaktion dieser verschiedenen sprachlichen Gemeinschaften bei und in Klöstern etwa im Raum von Palästina ist klar nachgewiesen.<sup>12</sup>

Die Forschung hat weiterhin die Bedeutung Palästinas als Zentrum der Wissensproduktion herausgearbeitet, sowie die Entwicklung der Bevölkerung nachverfolgt. Im späten 6. und frühen 7. Jahrhundert war Palästina ein führendes, wenn nicht das führende Zentrum der griechisch-kirchlichen Wissensproduktion und -übermittlung, mindestens in Konkurrenz zu Konstantinopel, in mancherlei Hinsicht bedeutender als die Hauptstadt des byzantinischen Reiches.<sup>13</sup> Der Raum erlebte in dieser Zeit auch ein erhebliches Bevölkerungswachstum. Einerseits nahm der Pilgerverkehr zu den biblischen Stätten zu, sowohl aus dem Mittelmeerraum als auch aus

<sup>7</sup> Tannous, „Making of the Medieval Middle East“, 528-530.

<sup>8</sup> Toral-Niehoff, *Hīra*, 163 (zu tragbaren Gipsplatten mit eingravierten Kreuzen, die in al-Hīra ausgegraben wurden); Jullien, „Syriac Monasticism“, 93 (zum Wandermönchtum jenseits von Klostergemeinschaften).

<sup>9</sup> Harvey, „Women and Children“, 554-566; Jullien, „Syriac Monasticism“, 90-92; Engelmann, *Annahme Christi und Gottesschau*, 30, 207-210. Zu dem Themenkomplex „Frauen-Schriftlichkeit-Bildung“ in Mesopotamien bis zum 7. Jahrhundert siehe Kedar, *Incantation Bowls*, zu Frauenklöstern in Palästina siehe Bonfiglio / Preiser-Kapeller, „From Ararat to Mount Zion“, 80 und Dahari / Zelinger, „Excavation“.

<sup>10</sup> Seidensticker, „Umayya Ibn Abī ṣ-Ṣālt II“, 39-68; Sinai, „Religious Poetry“, 397-416.

<sup>11</sup> Knauf, „Arabo-Aramaic and ‘Arabiyya, 197-254; Jallad, „Pre-Islamic Arabic“, 37-55 (mit einem – seltenen – Beispiel von vollem griechisch-arabischem, schriftlichem Bilingualismus bei nomadischen Arabischsprechern (S.48) und dem Befund, dass zentrale Marker des Sprachwandels im vorislamischen Arabisch sich bei *sesshaften* Arabischsprechern vollzogen (S.50)).

<sup>12</sup> Griffith, „From Aramaic to Arabic“, 11-31; Politis, *Sanctuary of Lot*. Für ein – seltenes – Beispiel eines griechischen Namens in der Genealogie eines arabischen Nomaden in der Spätantike siehe Jallad, „*Arab, ‘Arāb, and Arabic*“, 5.

<sup>13</sup> Cavallo, „Theodore of Tarsus“, 54-67; Levy-Rubin, „Dome of the Rock“, 441-464; Avner, „Theotokos at the Kathisma“, 9-29.

dem sasanidisch beherrschten persischen Raum, wie auch aus Armenien und Georgien.<sup>14</sup> Andererseits entwickelten sich zahlreiche auch klösterliche Strukturen, die nicht nur eine rege liturgische Praxis entwickelten, teilweise in den spezifischen Sprachen der Herkunftsregionen der dauerhaft in Palästina verbliebenen Zuwanderer,<sup>15</sup> sondern auch in der Lage waren, ausreichend Nahrungsmittel für die wachsende Bevölkerung zu produzieren wie auch teils für den Export. Da Klöster oft entlang von Handelswegen entstanden, standen sie mit Städten in engem Kontakt, auch wenn sie sich in Wüstenregionen befanden.<sup>16</sup> Dies endete keineswegs mit der islamischen Eroberung. Vielmehr hat die archäologische Forschung gezeigt, dass es weder zu größeren Zerstörungen kam, noch unmittelbar große Transformationen in den Siedlungsstrukturen einsetzten. Dies steht in teils erheblichem Widerspruch zu den Darstellungen in den schriftlichen Quellen, die erst im Rückblick, mit einigem zeitlichen Abstand verfasst wurden. Lediglich die Darstellung von Exekutionen bei der Eroberung Jerusalems 614 durch die Perser konnte archäologisch bestätigt werden. Ein Rückgang der Bevölkerung lässt sich erst später archäologisch belegen und ist oft im Zusammenhang mit Erdbeben zu sehen.<sup>17</sup> Insgesamt ergibt sich ein Bild einer langgestreckten Transformation, weniger eines einschneidenden Ereignisses „Islamische Eroberung“. Viele Tendenzen etwa bei den Siedelstrukturen und Landwirtschaftsformen setzten bereits vor den 630er Jahren ein,<sup>18</sup> während Kulturformen aus der Zeit vor der Eroberung noch unterschiedlich lange beibehalten wurden, wobei der Prozess dieser Transformation regional variierte.<sup>19</sup> Dies gilt insbesondere auch für die Bevölkerungszusammensetzung hinsichtlich der Religionszugehörigkeit. Denn auch nach der islamischen Eroberung blieb noch über Jahrhunderte die Bevölkerungsmehrheit nicht-muslimisch.<sup>20</sup> Dies änderte sich sukzessive in den folgenden Jahrhunderten. Damit ging ein erheblicher sozialer Wandel

<sup>14</sup> Maraval, *Lieux Saints*, 105-115.

<sup>15</sup> Maraval, *Lieux Saints*, 213-220.

<sup>16</sup> Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 57. Ein palästinensisches Zentrum des coenobitischen Monastizismus, in dem die Gemeinschaft in einer räumlich klar abgegrenzten klösterlichen Struktur zusammenlebte, täglich miteinander interagierte und somit auch stärker soziale Kontrolle ausüben konnte, war die Region um die Kathisma Kirche zwischen Jerusalem und Betlehem. (ebd.) Ausgrabungen haben gezeigt, dass dort von acht Klöstern (in einem Radius von fünf Kilometern!) zwei georgisch waren, was sinnfällig den vielsprachigen Charakter der Region zeigt (Zelinger, „A Byzantine-Period Monastery“, 288-290).

<sup>17</sup> Avni, *Byzantine-Islamic Transition*; s.a. Walmsley, „Economic Developments“.

<sup>18</sup> Siehe etwa Morony, „Economic Boundaries?“, Walmsley, „Economic Developments“; Decker, „Plants and Progress“, 187-206.

<sup>19</sup> Beispiele hierfür sind die Sprachsituation (einschließlich Verwaltungssprache) oder Datierungssysteme (Kaplony, „Arabisierung“, 387-404).

<sup>20</sup> Bulliet, *Conversion to Islam*; Gil, *History of Palestine*, 169-223; Brett, „Population and Conversion“, 1-32.

einher: Zunächst hatte nach den Eroberungen eine muslimische Minderheit über eine nicht-muslimische Mehrheit geherrscht. In dieser Situation war es relativ einfach gewesen, die soziale Unterscheidung zwischen beiden aufrecht zu erhalten. Dies änderte sich allmählich in der frühen Abbasidenzeit ab 750, als sich die Unterscheidung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen als „arabisch vs. nicht-arabisch“, „urban vs. ländlich“ und „Militär vs. Bauern und andere“ aufzulösen begann. Erst in dieser Situation lassen sich immer deutlicher Forderungen nach sozialer Abgrenzung bei muslimischen wie auch christlichen Gelehrten nachweisen, also mindestens 100 Jahre nach den eigentlichen Eroberungen.<sup>21</sup>

Die jüngere Forschung zeichnet also ein Bild einer langgestreckten Transformation, die sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt, und ist von dem Modell abgerückt, die arabischen, islamischen Eroberungen im 7. Jahrhundert stellten einen Epochenbruch dar. Es wurde gezeigt, dass die vorislamische Zeit, die so genannte *Ġāhiliyya*, auf der Arabischen Halbinsel keineswegs ein ahistorisches Etwas war. Vielmehr war gerade das 6. Jahrhundert erkennbar geprägt sowohl durch Vereinheitlichungstendenzen auf der Halbinsel als auch durch Integration in die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Großmächten wie den Sasaniden, Byzanz und Aksum. Auch hat sich herausgestellt, dass das Christentum sich in organisierter Form deutlich weiter in den arabischen Raum hinein ausgebreitet hatte, als bislang angenommen worden war. Und schließlich wurde gezeigt, dass wesentliche soziale Prozesse sich nicht einfach ursächlich durch die islamische Expansion erklären lassen.

### 3.1.2 *Der Krieg zwischen Sasaniden und Byzanz 602 bis 628*

In der Geschichte von Kriegen zwischen dem Sasanidenreich und Byzanz ist hier der lange Krieg zu Beginn des 7. Jahrhunderts von besonderem Interesse, erstens, weil die Sasaniden ihren Machtbereich zeitweilig erheblich ausdehnen konnten, was zweitens durch die Eroberung Jerusalems weitreichende Implikationen hatte.

Erstens führte die Ausdehnung des sasanidischen Machtbereichs, zeitweise bis zur Mittelmeerküste, zu wichtigen Veränderungen mit Bezug auf das syrische Christentum. Dieses ist in das östliche und das westliche syrische Christentum zu unterteilen, das sowohl in theologischer als auch organisatorischer Hinsicht getrennt war. Die geographische Zuordnung der beiden Kirchen korrelierte vereinfacht gesagt mit der byzantinisch-sasanidischen Grenze, wodurch auch ihre organisatorische Trennung verfestigt wurde. Theologisch vertritt die ostsyrische Kirche die durch das

<sup>21</sup> Sahner, „Monasticism“, v.a. 150-153, 161-164, 174.

Konzil von Chalcedon durchgesetzte „Zwei-Naturen Lehre“, in der Jesus zwar Sohn Gottes sei, „in zwei Naturen unvermischt“, die beiden jedoch zusammen als eine Person gedacht werden. Die westsyrische Kirche vertrat demgegenüber die miaphysitische Position, in Jesus Christus habe eine Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem stattgefunden und dadurch sei seine Natur allein göttlich zu denken. Im byzantinischen Reich positionierten sich die Westsyrer damit gegen die von Konstantinopel favorisierte chalcedonische Lehre. Als der sasanidische Machtbereich Anfang des 7. Jahrhunderts expandierte, ersetzten die Sasaniden in den neu eroberten Gebieten die bisherigen, von Byzanz favorisierten Bischöfe durch westsyrische kirchliche Würdenträger. Begreiflicherweise empfanden die miaphysitischen Kirchen Syriens und auch Ägyptens diese Phase bis 628 als eine Aufwertung und interpretierten die sasanidische Politik in ihrem Sinne als eine Wende im Streit um die Naturenlehre.<sup>22</sup> Jedoch handelte es sich beim sasanidischen Vorgehen nicht um eine Positionierung des neuen, dem Zoroastrismus anhängenden Herrschers Khosrow II. in einem innerchristlichen Dogmenstreit, sondern um eine Maßnahme im Rahmen seiner Eroberungspolitik. Andererseits war aber klar, dass nun, durch die Zusammenführung der west- und ostsyrischen Kirchen in einem Reichsgebiet, eine neue Konstellation entstanden war. Khosrow verfolgte in diesem Zusammenhang eine Politik des Vertagens: Als 609 der Katholikos-Patriarch der Kirche des Ostens verstarb, ernannte der Herrscher keinen Nachfolger. Auch ein Treffen von Vertretern der west- und der ostsyrischen Kirchen vor Khosrow im Jahr 612, in der sie ihn jeweils für ihre Position gewinnen wollten, änderte daran nichts. Das Amt blieb bis 628 vakant. In dieser Vakanzphase stieg etwa der Mönch Babai [der Große] zum Visitor der Klöster des Nordens auf, eine hohe Kirchenposition mit der Aufgabe, umherzureisen und die Einhaltung bestimmter Ideen klösterlichen Zusammenlebens durchzusetzen.<sup>23</sup> Dieses Beispiel zeigt, dass bestimmte christliche Autoren, deren Texte uns teilweise heute erhalten sind, hochmobil sein konnten und auch sozusagen hauptberuflich daran arbeiteten, dass ihre Ideen gehört und verbreitet wurden. Babai ist uns oben schon einmal als Autor einer Textstelle begegnet, die für die im vorliegenden Buch entfaltete Argumentation sehr wichtig ist.

Der zweite hier wichtige Punkt in Zusammenhang mit dem byzantinisch-sasanidischen Krieg bis 628 hängt mit der Tatsache zusammen, dass die Sasaniden 614 Jerusalem eroberten. In diesem Kontext wird in der Regel auch auf die große Bedeutung des „Raubes“ der Kreuzreliquie aus Jerusalem hingewiesen, die nach Mesopotamien transferriert und nach dem Sieg

---

<sup>22</sup> Payne, *State of Mixture*, 186f.

<sup>23</sup> Engelmann, *Annahme Christi und Gottesschau*, 31f.



der Byzantiner wieder zurücktransportiert wurde.<sup>24</sup> Aus der Forschungsliteratur ergibt sich hierzu folgendes Bild. Erstens wurde nicht nur die Kreuzreliquie aus Jerusalem entfernt, sondern auch die so genannte heilige Lanze, die Jesus am Kreuz in die Seite gerammt worden sei, wie auch der Schwamm, der in Essig getaucht und dem Sterbenden hingehalten worden sei, als er um Wasser bat. All diese Reliquien waren in baulichen Strukturen auf dem Berg Golgotha aufbewahrt worden und wurden erst nach dem Ende des Krieges 628 den Byzantinern zurückgegeben.<sup>25</sup> Zweitens wurde die Kreuzreliquie 614 zusammen mit dem Patriarchen von Jerusalem, Zacharias, und anderen Mitgliedern der lokalen Oberschicht nach Mesopotamien verbracht. Man kann also von einem Transfer von Texten und liturgischem Wissen, das mit den Reliquien verbunden war, ausgehen. Im Sasanidenreich hatte Zacharias Kontakte zum Herrscherhaus, das offenbar eine Verehrung der Jerusalemer Reliquien in ihrer Hauptstadt Ktesiphon tolerierte oder auch unterstützte. Zacharias verstarb während des Exils. Drittens war die Zeit der sasanidischen Herrschaft über Jerusalem von starker Aktivität unter der Leitung von Modestos geprägt. Er war vor der Eroberung Abt des St. Theodosius-Klosters in der Nähe Jerusalems gewesen und eine byzantinische Quelle vermerkt, dass er die Kämpfe auf wundersame Weise überlebte. Nach der Deportation von Zacharias wurde er zum Verwalter des Patriarchats von Jerusalem gewählt und veranlasste in der Folge ein weitreichendes Aufbauprogramm sowohl in der Stadt selber als auch bei den palästinensischen Klöstern im weiteren Umfeld. Auch setzte unter seiner Ägide eine intensive Produktion von Texten ein, da im Zuge der sasanidischen Eroberung wohl einige Klösterbibliotheken zerstört worden waren. Hierfür konnte er auch herumreisen, um die dafür benötigten finanziellen Mittel zu generieren. Auch war es Modestos, der in der renovierten Grabeskirche wohl um 620 einen zum Christentum konvertierten persischen Soldaten als Anastasius taufte, der später in Mesopotamien das Martyrium erleiden sollte. Rund um die Reliquien dieses Anastasius, die Ende der 620er Jahre ähnlich wie die Kreuzreliquie unter großer öffentlicher Inszenierung nach Jerusalem gebracht wurden, entwickelte sich sehr schnell ein weithin, bis nach Nordeuropa rezipierter Heiligenkult, für den rasch eine intensive Textproduktion einsetzte. Am Anfang dieser Entwicklung hatte Modestos gestanden, der nach der byzantinischen Rückeroberung Jerusalems zum Patriarchen ernannt wurde, jedoch schon kurz darauf verstarb. Die neben Modestos wohl zentrale Person hinter den intensiven kirchlichen Aktivitäten in Jerusalem und Palästina 614 bis 628

<sup>24</sup> Ghaffar, *Eschatologie und Apokalyptik*; zur sehr komplexen Problematik der Rekonstruktion der genauen Abfolge der Ereignisse beim Rücktransport siehe Zuckerman, „Heraclius“, 197-218.

<sup>25</sup> Klein, „Niketas und das wahre Kreuz“, 580-587; Schick, *Christian Communities*, 39.

war der sasanidische Beamte Yazdin, der bereits vor 614 im Sasanidenreich aktive Kirchenpolitik betrieben hatte. In Palästina unterstützte er die von Modestos geleiteten Aktivitäten mit massiven finanziellen Mitteln.<sup>26</sup>

In der Gesamtschau dieses Forschungsstandes scheinen mir hier folgende Punkte essentiell. Nach 614 wurden letztendlich alle bedeutenden Reliquien, die in einem Zusammenhang mit der Hinrichtung von Jesus auf Golgotha standen, durch die Sasaniden von diesem Ort entfernt und nach Mesopotamien transferiert. Hierbei scheint es sich weniger um einen schnöden, triumphalistischen Raub gehandelt zu haben, als um einen dezidierten religionspolitischen Akt. In Jerusalem war Modestos ganz offenkundig ein von den persischen Eroberern kooptierter lokaler Würdenträger, der seine umfangreichen Aktivitäten sicher nur im Einvernehmen mit den neuen Machtverhältnissen entfalten konnte, die diese auch ganz konkret unterstützten.<sup>27</sup>

Unter den vielen Aktivitäten von Modestos sind hier vor allem die Bautätigkeiten auf Golgotha von Interesse. Seit dem 4. Jahrhundert kursierten christliche Überlieferungen, dass sich dort nicht nur der Ort der Hinrichtung von Jesus befand, sondern auch sein Grab, also der Ort seiner Auferstehung, dem theologisch wohl zentralsten Element des Christentums. Hier entstand somit die Grabeskirche, die wahrscheinlich 614 durch Feuer beschädigt wurde und die Forschung geht davon aus, dass Modestos dort mit seinen Aktivitäten begann.<sup>28</sup> Die Forschung geht plausibel davon aus, dass auch die ab den 630er Jahren belegte „Adamskapelle“ in dem baulichen Komplex auf die Bautätigkeit in den 620er Jahren zurückging. Dort wird auch davon ausgegangen, dass Modestos eine bereits bestehende Kapelle renovierte.<sup>29</sup> Ich würde aber auch nicht ausschließen, dass die „Adamska-

<sup>26</sup> Schick, *Christian Communities*, 35-42 und 327-330; Flusin, *Saint Anastase Le Perse*, 164-180, 246-252.

<sup>27</sup> Hierzu mag auch sehr gut die Überlieferung passen, dass Modestos während des Besuchs von Kaiser Heraklios in Palästina an einer Vergiftung starb (Schick, *Christian Communities*, 53).

<sup>28</sup> Das muss nicht unbedingt ein epochaler Vorgang gewesen sein. Vermutlich deutlich intensivere, die Statik betreffende Eingriffe in die Gebäudestruktur wurden durch den byzantinischen Kaiser z.B. Ende des 6. Jahrhunderts vorgenommen, also nur wenige Jahre zuvor (Di Segni, „Epigraphic Finds“, 357-359).

<sup>29</sup> Es herrscht allerdings Uneinigkeit, ob die Kapelle schon länger oder erst seit wenigen Jahrzehnten dort existiert habe (s. Kretschmar, „Festkalender und Memorialstätten Jerusalems“, 85-92; Couâsson, „Church of the Holy Sepulchre“, 50 schreibt einfach, es sei schon vor dem 7. Jahrhundert in vielen Texten von der „Chapel of the Skull“ [der „Adamskapelle“] die Rede gewesen, gibt aber keine Belege). Ich halte die Argumentation Kretschmars für plausibel, dass die Kapelle damals noch nicht auf eine lange Baugeschichte zurückblickte. Zur grundlegenden Argumentation bzgl. der ersten Berichte zur Kapelle siehe Jeremias, *Golgotha*, 36-38. Der erste sichere sichere Beleg für die Adamskapelle ist eine Darstellung eines armenischen Pilgers, die in älterer Literatur noch auf die 660er und von Stone mit überzeugenden Argumenten auf die 630er Jahre datiert wurde (Stone, „Holy Land Pilgrimage“, 100-102).

pelle“ erst im Zuge der Baumaßnahmen unter Modestos entstand. Denn erstens gibt es für die Zeit davor keine Belege für ihre Existenz. Zweitens war Golgotha seinerzeit seiner Reliquien beraubt und Modestos konnte nicht davon ausgehen, dass sie bald restituiert würden. Es ist also durchaus plausibel, dass das Bauprogramm des Modestos sich keineswegs in einer reinen Wiederherstellung des früheren Zustands erschöpfte, sondern auch Umgestaltungen angesichts der neuen Situation vornahm. Drittens ist die Kreuzreliquie im christlich-theologischen Kontext der damaligen Zeit in einem direkten Zusammenhang mit der Adamsgeschichte zu sehen: Der Kreuzestod und die Auferstehung von Jesus hätten Adam erlöst und damit eine neue Zeit eingeläutet. Vor diesem Hintergrund war die Frage nach dem Ort des Grabes von Adam Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen zwischen Juden und Christen gewesen. So gab es einerseits die ältere, in beiden Bereichen vertretene Idee, Adams Grab sei in Hebron. Vor dem Hintergrund des skizzierten theologischen Zusammenhangs fand sich in christlichen Kreisen aber auch die Idee, das Grab sei am Berg Golgotha, wohingehen es in jüdischen Texten auf dem Tempelberg verortet wurde. Dabei spielte auch eine verbreitete Vorstellung eine große Rolle, dass der Ort der Grablege Adams identisch sei mit dem seiner Erschaffung. Denn von diesem Ort sei das Erdmaterial genommen worden, aus dem Gott den Körper des Urmenschen geformt habe.<sup>30</sup>

Ein in diesem Zusammenhang wesentlicher Text ist die so genannte *Schatzhöhle*. Dieses Werk schreitet die biblische genealogische Verbindung zwischen Adam und Jesus bis hin zu dessen Tod und Himmelfahrt erzählerisch ab und deutet diesen Erzählfaden durch legendarisches Material aus. Das Werk ist in seiner Darstellung dezidiert christlich und verarbeitet auch jüdisches und zoroastrisches Material. In den letzten circa 20 Jahren hat es größere Aufmerksamkeit in der Forschung erfahren, die die Vielschichtigkeit und Reichhaltigkeit der Darstellung herausgearbeitet hat. Die Einschätzungen über Zeitpunkt und Entstehungsraum der *Schatzhöhle* variierten teils erheblich. Inzwischen wird mit überzeugenden Argumenten davon ausgegangen, dass die *Schatzhöhle* etwa um 600 im nördlichen Mesopotamien entstand, als westsyrische Christen aus dem Machtbereich von Byzanz in den der Sasaniden migrierten, sei es durch Deportationen, sei es durch Flucht, wodurch theologisch-identitäre Aushandlungsprozesse mit dem dortigen Umfeld (einschließlich des ostsyrischen Christentums) einsetzten, die in der *Schatzhöhle* ihren Niederschlag gefunden haben.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Aptowitz, „Éléments Juifs“, 145-162. Siehe auch oben „Die rabbinische Sicht auf den von Gott erschaffenen Adam“ und unten „Die Erschaffung Adams und die Entstehung von Menschen im Mutterleib – Die Grabeserde“.

<sup>31</sup> Minov, „Cave of Treasures“, 129-229; Toepel, *Schatzhöhle*.

Eines der Hauptthemen der *Schatzhöhle* ist die Etablierung genau dieses Zusammenhangs zwischen Adam, seiner Grabeshöhle und dem Kreuzestod von Jesus.<sup>32</sup> Als Jesus tot am Kreuz hing und ihm die Lanze in die Seite gerammt wurde, sei Blut und Wasser hervorgeströmt und im Grab Adams in dessen Mund gelaufen, wo sie für ihn die erlösende Funktion einer Taufe erfüllt hätten. Im Text der *Schatzhöhle* werden darüber hinaus noch weitere Ereignisse, die bis dahin in der jüdischen Überlieferung anderweitig verortet wurden, nach Golgotha verlegt. Damit werden verschiedene, bis zum 6. Jahrhundert etablierte Motive mythologischer Ausdeutung Jerusalems aus rabbinischer und hellenistisch-christlicher Textproduktion in der *Schatzhöhle* erstmals nachweislich zusammengeführt und besonders auf Golgotha bezogen.<sup>33</sup>

Ich halte es nicht für ausgeschlossen, dass zwischen beiden Phänomenen – der Bautätigkeit von Modestos auf Golgotha und der Entstehung der *Schatzhöhle* im nördlichen Mesopotamien – ein Zusammenhang besteht. Allerdings kann diese Frage hier nicht vertieft weiterverfolgt werden. Unabhängig von den offenen Fragen des genauen Alters der Adamskapelle und der genauen Umstände der Entstehung der *Schatzhöhle* kann man aus dem Ganzen auf jeden Fall schließen, dass in den ersten Jahrzehnten nach 600 in der Region des Nahen Ostens eine intensive Auseinandersetzung mit der biblischen Adamsfigur stattfand.<sup>34</sup>

Ich wende mich nun einer Gruppe von Koranversen zu, die zusammen genommen in der Forschung dahingehend verstanden wurden, dass sie Konzept menschlichen, vorgeburtlichen Lebens ausdrücken („koranische Embryologie“). Ich werde argumentieren, dass hier mehrere getrennt zu betrachtende Motivkomplexe vorliegen: erstens das Bild der Vermischung von Staub und einem Wassertropfen zur Erschaffung des Urmenschen; zweitens Wasser-Motivik, die für das 7. Jahrhundert anderweitig in Texten christlicher Tauftheologie nachgewiesen ist; und drittens eine Parallelisierung der Erschaffung Adams und Stadien der Entstehung neuen Lebens in einer Schwangerschaft. Ich diskutiere zunächst kritisch den Forschungsstand zur koranischen Embryologie, lege dann meinen methodischen Ansatz dar und stelle im Anschluss meine alternative Sichtweise vor.

---

<sup>32</sup> Kretschmar, „Festkalender und Memorialstätten Jerusalems“, 85f. Zur Bedeutung der Vorstellung des Adamsgrabs und deren Entwicklung bzgl. der Kritik an Götzenverehrung und deren möglichen Bezug zu entsprechenden Debatten im Koran siehe Klein, „Mourning for the Dead“, 551-556.

<sup>33</sup> Koltun-Fromm, „Syriac Fathers on Jerusalem“, 171-186.

<sup>34</sup> Dies kann gerade auch mit der Entwicklung von rituellen Praktiken und der Produktion entsprechender Texte zusammen gedacht werden. Eine der frühesten Erwähnung der Adamskapelle auf Golgotha vermerkt ausdrücklich spezifische Riten (s. Jeremias, *Golgotha*, 37).

### 3.2 Bisherige Arbeiten zur koranischen Embryologie

Im Laufe des 20. Jahrhunderts etablierte sich in der Koranforschung ein Konsens, dass sich im Koran Passagen finden, die Leugner der körperlichen Wiederauferstehung des Menschen mit dem Argument überzeugen wollen, Gott könne dies, so wie er ja auch jeden einzelnen Menschen aus einem Samentropfen entstehen lassen könne. Damit nutze der Korantext eine Argumentationsstrategie, die in den antiken und spätantiken Wiederauferstehungsdebatten breit etabliert gewesen sei. Diese Argumentation basiere auf Naturbeobachtung, mache somit einen allgemein verständlichen Punkt und weise über diese basale Aussage hinaus keinerlei weitere Deutungsebene auf.

Sehr einflussreich ist hier ein 1914 publizierter Artikel von Edvard Lehmann und Johannes Pedersen, der in der jüngeren Koranforschung verstärkte Rezeption erfahren hat.<sup>35</sup> Lehmann und Pedersen trugen Stellen aus der hebräischen Bibel sowie von verschiedenen lateinischen, griechischen und syrischen christlichen Quellen bis zum 4. Jahrhundert zusammen, um auf Parallelen in nahöstlichen Religionsschriften zu verweisen, in denen der Grundgedanke ausgedeutet wurde, Gott könne die körperliche Wiederauferstehung bewirken, so wie jeder Menschen schon einmal aus Spermata entstanden sei.<sup>36</sup> Nach dieser Arbeit wurde in der Koranforschung verschiedentlich postuliert, dass eine Reihe von Koranpassagen sich auf die Entstehung des Menschen aus Samen beziehe, wobei diese als klar von Passagen geschieden gesehen wurden, die die Erschaffung des Urmenschen referenzieren, der dann in der Regel als „Der Mensch“ (*al-Insān*) bezeichnet wird.<sup>37</sup> Ab den 1960er Jahren entstanden dann mehrere wissenschaftliche Arbeiten, die die Verweise auf Vorgeburtliches im Koran systematisch sichten. Ich gehe nun in zwei Schritten vor. Aufgrund ihrer

<sup>35</sup> Lehmann / Pedersen, „Beweis“, 54-61 (rezipiert etwa bei Sinai, *Koran*, 82f sowie ders., *Qurʾān*, 174 und von dort bei Bertaina, „Bodily Resurrection“, 45f).

<sup>36</sup> Am Ende ihres Überblicks verwiesen sie auch auf das Bundahishn, wo sich ebenfalls die Analogie zwischen der Entstehung menschlichen Lebens durch Schwangerschaft und der Wiederauferstehung findet, wiesen aber auch gleich auf die Datierungsproblematik der Textstelle hin (Lehmann / Pedersen, „Beweis“, 60f).

<sup>37</sup> Speyer, *Biblische Erzählungen*, 44f; Frankl, *Entstehung*, 7, 13 mit dem Hinweis, dass das arabische *al-Insān* („Der Mensch“) oft im Koran zur Beschreibung von Adam verwendet wird (s.a. Zellentin, „Triological Anthropology“, 74); Régis Blachère verwies 1949 in einer seiner Arbeiten zur Chronologie koranischer Suren generisch darauf, dass die Analogie zwischen Wiederauferstehung und Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft sich bereits bei Athenagoras (2. Jahrhundert) finde, ohne dass dies dort weiter ausgeführt wird. Diese Beobachtung bezieht Blachère auf die in seinem Schema zweitälteste Serie koranischer Offenbarungen, fügt jedoch hinzu, dass diese Analogie keineswegs das grundlegende Element dieser Serie sei (Blachère, *Coran*, 6; vgl. Lehmann / Pedersen, „Beweis“, 58). Ein Hinweis auf die Verwendung der Analogie im Rahmen der Wiederauferstehungsdebatte findet sich auch bei Bell, *Introduction*, 115.

großen Bedeutung gehe ich ausführlich auf das Material ein, das Lehmann und Pedersen zusammengetragen haben. Dabei wird auch deutlich werden, dass das „Samenmotiv“ durchaus komplexer ist und unterschiedliche Ausprägungen aufweist. Daran anschließend gehe ich auf die Arbeiten seit den 1960ern ein.

### 3.2.1 Die Arbeit von Lehmann / Pedersen

Lehmann und Pedersen hatten herausgearbeitet, dass sich im Koran wiederholt Passagen finden, in denen den Leugnern der Wiederauferstehung „durch Heranziehung verschiedener Analogien aus der Natur die Möglichkeit einer Entstehung des Lebendigen aus dem Toten“ vor Augen geführt werden soll. Insbesondere werde dabei „auf die wundervolle Entstehung des Menschen“ verwiesen. Die von Lehmann / Pedersen dann per Zitat aufgeführte Hauptreferenz aus dem Korantext ist Q 22:5, gefolgt von einer synoptischen Paraphrase von Q 23:12-14 zusammen mit summarischem Verweis auf viele andere Passagen, die auch in der vorliegenden Arbeit thematisiert werden. Diese beiden Hauptreferenzen lauten so:

O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so (bedenkt), daß wir euch aus Staub erschaffen haben, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen (*‘alaqa*), dann aus einem Klumpen Fleisch (*muḍġa*), geformt und ungeformt, auf daß Wir es euch deutlich machen. Und wir lassen bis zu einer bestimmten Frist in den Mutterschössen ruhen, was wir wollen; dann bringen wir euch als Kinder hervor; dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden. Und einige von euch werden abberufen, und mancher von euch wird zu einem hinfälligen Greisenalter geführt, so daß er, nachdem er gewusst hatte, nichts mehr weiß. Und du siehst die Erde regungslos. Wenn Wir aber Wasser auf sie herabkommen lassen, regt sie sich, wächst zu und läßt verschiedene erfreuliche Pflanzenarten sprießen. (Q 22:5)

(12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen. (13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem festen, hervorgehobenen Ort (*qarār makīn*). (14) Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *‘alaqa*, diese zu einer *muḍġa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer. (Q 23:12-14)

Lehmann / Pedersen machen dabei auch deutlich, dass Q 22:5 und Q 23:12-14 eine vorgeburtliche Entwicklung beschreiben, während alle anderen referenzierten Passagen den Anfang des Vorgangs besonders herausstellen würden: „aus ausgegossenem Samen hat Gott den Menschen gebildet, sollte er ihn nicht noch einmal bilden können?“<sup>38</sup> Die Autoren geben dann einen Überblick über biblische und theologische Texte etwa bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, in denen sich diese Argumentation auch finde, besonders bei Justinus, Athenagoras, Theophilus Antiochenus, Methodius,

<sup>38</sup> Lehmann / Pedersen, „Beweis für die Auferstehung im Koran“, 54f.



Epiphanius und Kyrill, die Werke zur Verteidigung des Glaubens an die Wiederauferstehung verfasst hatten. (Mehrere der zitierten Texte werden von der Forschung inzwischen als Zuschreibungen zu den jeweiligen Personen aufgefasst, weswegen sie als z.B. „Pseudo-Justin“ referenziert werden, ohne dass ich dies eigens noch einmal ausführe.)

Pseudo-Athenagoras (zweite Hälfte 2. Jahrhundert) geht den gesamten Lebenszyklus des Menschen ab. Damit geht eine Argumentation einher, die weniger auf die Illustrierung der Macht Gottes abzielt, als auf allgemeines Erfahrungswissen.<sup>39</sup> Im Samen seien viele verschiedene Elemente enthalten, obwohl er ganz gleichförmig aussehe. Wie könnte man – außer durch Erfahrung – auf die „daraus entstehenden Gebeine, Sehnen, Knorpeln, Muskeln, Fleisch, Eingeweide und übrigen Körperteile schließen?“<sup>40</sup> Dieser Gedanke wird dann am Beispiel der Lebensalter fortgeführt: Auch hier durchlaufe der Mensch Veränderungen, die man nicht unbedingt logisch erklären kann, indem man einfach aus späteren auf frühere rückschließt. Dies überträgt er auf die Auferstehung, die „einfach“ eine weitere solche Veränderung sei.<sup>41</sup> Diese Argumentation in Kombination mit der spezifischen Motivkette „Same, Entwicklung, Geburt, erstes Lebensalter, Reife, Nachlassen physischer Kräfte, Greisenalter, letzter Lebensabschnitt“ findet sich unter den hier behandelten Stellen nur bei Ps-Athenagoras.<sup>42</sup>

Theophilus Antiochenus (st. ~183) behandelt in Buch I seiner Schrift *Ad Autolyicum* in den Abschnitten 6 bis 7 Gott als Schöpfer und kommt in Abschnitt 8 auf den Glauben an die Wiederauferstehung zu sprechen. Den Zweiflern hält er entgegen, dass Glaube / Vertrauen allen Handlungen zu Grunde liege, beispielsweise wenn der Bauer die Saat der Erde übergebe, im Vertrauen, dass er später werde ernten können.

If, then, the farmer trusts the earth and the sailor the ship and the sick man the physician, do you not want to entrust yourself to God, when you have received so many pledges from him? The first pledge is that he created you, bringing you from non-existence to existence; for if your father and mother once did not exist, certainly you were once nothing. He formed you out of a small moist matter and a tiny drop, which itself previously did not exist. It was God who brought you into this life.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Zum Ganzen siehe Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 449-460.

<sup>40</sup> Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 451.

<sup>41</sup> Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 449-460.

<sup>42</sup> Das Motiv findet sich auch bei Ephraim, indem er eine Analogie zwischen den permanent nachwachsenden Früchten des Paradieses und der Reproduktion der Menschen einschließlich aller Lebensalter herstellte (Ephraem, *De Paradiso*, X:12-13 (S.42); Grif-fith, „Ephraem the Syrian“, 796). Dort ist aber nicht die Frage der Wiederauferstehung das Thema.

<sup>43</sup> Theophilus, *Ad autolyicum*, 11-13.

Das Argument ist demnach, dass Gott den Menschen schon einmal aus etwas sehr Kleinem hervorgebracht habe, der Mensch solle also vertrauen.<sup>44</sup>

Die Autorenschaft von *De Resurrectione* des (Pseudo-)Justin ist in der Forschung umstritten. Mir erscheint Whealeys Argumentation überzeugend, den Text Hyppolit von Rom (gest. 235) zuzuschreiben,<sup>45</sup> so dass er hier – anders als bei Lehmann / Pedersen – zeitlich nach Ps-Athenagoras und Theophilus eingeordnet wird. Die betreffende Passage lautet wie folgt:

6 und [zwar] erstens, dass die Entstehung des erstgebildeten [Menschen] von Gott aus Erde gemacht worden ist - denn [bereits] dies [ist] ein genügender Hinweis auf Gottes Macht - ; 7 wenn man dann aber auch die danach [folgende] Entstehung [der Menschen] aus einander betrachtet, kann man sehen und erst recht staunen, dass aus einem ganz winzigen feuchten Tropfen sich ein derart großes Lebewesen bildet.<sup>46</sup>

An dieser Stelle folgt also der Hinweis auf die Entstehung der Menschen aus einem Tropfen unmittelbar auf den Verweis auf die Adamsgeschichte. Im größeren Zusammenhang dieser Passage geht es Pseudo-Justin besonders um eine spezifische Begründung, warum eine Wiederauferstehung „im Fleisch“ denkbar ist. In diesem Zusammenhang greift er auf die Lehre der vier Elemente Erde, Feuer, Wasser, Luft zurück, die er auf die Stoiker zurückführt. Diese Elemente würden nach dem Tode im Verfallsprozess des Körpers getrennt und könnten bei der Wiederauferstehung auch wieder zusammengesetzt werden.<sup>47</sup> Die zitierte Stelle wurde bei Methodius verarbeitet.<sup>48</sup>

Auch für Methodius von Olympos in Kleinasien (gest. ~311) ist eines der Hauptanliegen die Thematik der „Wiederauferstehung im Fleische“. Damit wendet er sich gegen seinen griechischen Gegner, der für eine Auferste-

<sup>44</sup> Soweit ich sehe, ist *Ad Autolyicum* als zusammenhängendes Werk erst durch eine Handschrift aus dem 10. oder 11. Jahrhundert überliefert. In der Zeit davor ist lediglich eine Rezeption einzelner Bücher belegt, überwiegend jedoch nicht das hier in Rede stehende Buch I (Theophilus, *Ad autolyicum*, XIX (Buch I Idgl. bei Novatian (3. Jahrhundert) rezipiert; Bücher II und / oder III rezipiert bei Irenaeus, Tertullian von Karthago, Methodius, Lactantius, Eusebius von Caesarea). Passagen, die wohl auf Procopius von Gaza (5./6. Jahrhundert) zurückgehen, stammen aus Buch II (Richard, „Fragments“, 389f, 395, 397). Bei Johannes von Damaskus (8. Jahrhundert) finden sich Referenzen auf Buch I, 1, 4 und 5 sowie Buch II (Holl, *Fragmente*, 56f)). Ich schließe daraus, dass die zitierte Passage aus Abschnitt 8 von Buch I bis zum 7. Jahrhundert kaum rezipiert wurde.

<sup>45</sup> Whealey, „Pseudo-Justin’s *De Resurrectione*: Athenagoras of Hippolytus?“.

<sup>46</sup> Heimgartner, *Pseudojustin*, 113.

<sup>47</sup> Heimgartner, *Pseudojustin*, 115, 117.

<sup>48</sup> Heimgartner, *Pseudojustin*, 90-94. Kiel, „Rezeption von Pseudo-Justins Auferstehungsschrift bei Methodius von Olympos“, 266f kritisiert Heimgartners Arbeit. Die Kritik scheint sich mir aber auf die Frage nach dem tatsächlichen Autor des (Pseudo-)Justin zugeschriebenen Texte zu beziehen. Kiel bestätigt, dass Methodius Pseudo-Justin stark rezipierte und ihm diese Schrift wohl in einer längeren Fassung als heute erhalten vorlag.



hung ausschließlich der Seele plädiert. In diesem Zusammenhang bezieht sich Methodius auf die Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft, wobei der für ihn wesentliche Gedanke ist, dass der Körper nicht Sünde ist, auch wenn die Sünde mit dem Körper verbunden sei.<sup>49</sup> Neben vielen verschiedenen Analogien und Bibelbezügen kommt er auf das Beispiel der Entstehung aus Samen, wobei das Kernargument wie bei Ps-Justin die Kontrastierung des kleinen Samens mit der Größe des daraus erwachsenden Körpers ist.<sup>50</sup> Auch für ihn ist die Idee von den vier kosmischen Grundelementen bedeutsam, die für die Entstehung des menschlichen Körpers entscheidend seien.<sup>51</sup>

Kyrill (gest. 386) war Priester und dann Bischof in Jerusalem, das im 4. Jahrhundert seinen Aufstieg zur wichtigsten Stadt des Christentums begann. Im Konzil von Nicea 325 wurde unter anderem auch festgeschrieben, dass die Stadt dem bis dahin dominanteren Caesarea in der Region gleichgestellt werden sollte. Wenig später reiste die Mutter des Kaisers, Helena, dorthin und „entdeckte“ unter anderem das Heilige Kreuz. In dieser Zeit lebte und wirkte Kyrill. Seine Katechesen werden grob um 350 datiert. Dabei handelte es sich um Predigten, die auf dem Berg Golgotha vorgetragen wurden, nämlich in der Basilika, die Kaiser Konstantin über der Krypta hatte errichten lassen, in der das Heilige Kreuz gefunden worden sei.<sup>52</sup> Bereits Lehmann / Pedersen hatten ausdrücklich festgestellt, dass Kyrill in der von ihnen zitierten Stelle Samen nicht ausdrücklich erwähne.<sup>53</sup> Die größere Passage lautet so:

A hundred or two hundred years ago, we all, speakers and hearers, where were we? Know we not the groundwork of the substance of our bodies? Knowest thou not how from weak and shapeless and simple elements we are engendered, and out of what is simple and weak a living man is formed? and how that weak element being made flesh is changed into strong sinews, and bright eyes, and sensitive nose, and hearing ears, and speaking tongue, and beating heart, and busy hands, and swift feet, and into members of all kinds? and how that once weak element becomes a shipwright,

<sup>49</sup> McGlothlin, *Resurrection*, 213-220.

<sup>50</sup> Bonwetsch, *Methodius von Olymp*, 292-4.

<sup>51</sup> Mejnzer, „Anthropological foundations“, v.a. 192-194. Ein zweiter Zusammenhang, in dem Methodius auf die Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft eingeht, ist im *Symposium* die Frage unehelich empfangener Kinder. Diese könnten nicht für die Taten ihrer Erzeuger verantwortlich gemacht werden. Methodius gibt dann diese Analogie: Wenn ein Töpfer in einem Raum arbeite, in den von außen durch Fenster der Lehm hineingereicht werde, so könne der Töpfer nicht wissen, ob ein Lehmklumpen gestohlen worden sei. Er werde ihn einfach verarbeiten und das getöpferte Gefäß hinausreichen. (Sieber, *Das Symposium des Methodius*, S.207f.)

<sup>52</sup> Louth, „Palestine: Cyril of Jerusalem and Epiphanius“. In der Forschung ist umstritten, ob die schriftliche Überlieferung der Predigten mit Kyrill einsetzte oder auf seinen Nachfolger Johannes II (gest. 417) zurückgeht (Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 40).

<sup>53</sup> Lehmann / Pedersen, „Beweis für die Auferstehung im Koran“.

and a builder, and an architect, and a craftsman of various arts, and a soldier, and a ruler, and a lawgiver, and a king? Cannot God then, who has made us out of imperfect materials, raise us up when we have fallen into decay? He who thus flames a body out of what is vile, cannot He raise the fallen body again? And He who fashions that which is not, shall He not raise up that which is and is fallen?<sup>54</sup>

Auch hier besteht das Kernargument darin, der Einfachheit und Schwäche der Zeugungssubstanzen die Komplexität des daraus entstandenden Wesens gegenüberzustellen. Das Bild wird dabei detailliert sowohl hinsichtlich des menschlichen Körpers wie auch seiner Kapazitäten ausgeführt. Die Elemente, aus denen „wir“ gemacht sind, werden als schwach, formlos und einfach bezeichnet. Kyrill nennt nicht ausdrücklich Samen.<sup>55</sup>

Epiphanius (gest. 403) war als Mönch im Raum Ägypten und Palästina geprägt worden und wurde Bischof von Salamis auf Zypern. Er verfasste den *Panarion*, eine Diskussion vieler verschiedener von ihm als häretisch oder ungläubig eingestufte Ideen und Gruppen. Das Werk ist bereits früh in andere Sprachen übersetzt worden, darunter auch Syrisch.<sup>56</sup> In der dreibändigen Schrift ist eine lange Passage von 80 Seiten Origen gewidmet, die auch ein langes Zitat von Methodius umfasst, worin sich zweimal eine Referenz auf das Motiv der Veränderung des menschlichen Körpers im Laufe der Zeit findet, allerdings – anders als bei Ps-Athenagoras – in Form einer binären Gegenüberstellung von Babyalter/Kindheit und Erwachsenen-/Greisenalter. Vorgeburtliche Entwicklung und Geburt werden dort nicht erwähnt.<sup>57</sup> Nach dem langen Methodius-Zitat fügt Epiphanius noch eigene Kritik hinzu. Ein ausführlich behandeltes Thema ist die Interpretation der Bibelstelle, Gott habe Adam und Eva bekleidet, wo sich Epiphanius gegen eine Auslegung wendet, mit diesem Bekleidungs Vorgang sei die Entstehung der Körper bzw. von dessen Fleischlichkeit gemeint. Für Epiphanius' Argumentation ist es ganz zentral, dass die Körper von Adam und Eva als physische Körper bereits vor dem Sündenfall existierten. Zweimal vergleicht Epiphanius im Anschluss Gott mit einem Töpfer, der ein beschädigtes Gefäß wieder aus seinen Grundbestandteilen neu und voll-

<sup>54</sup> Schaff / Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 136.

<sup>55</sup> Das Zitat stammt aus einem Abschnitt der Predigt Kyrills, in dem er sich gegen die Griechen wendet. Dort überwiegen Referenzen auf griechische Mythen wie den Phönix Vogel und Analogien aus der Natur, wie etwa das Aufblühen im Frühling (anders als in dem gegen die Samaritaner gerichteten Teil, der stark durch Schriftbeweise geprägt ist). In dieser Aufzählung von Alltags- und Naturanalogien findet sich kurz vor der gerade zitierten Stelle auch der Verweis auf die Herstellung von Skulpturen. Es sei viel leichter, diese nach ihrer Zerstörung wieder herzustellen als eine Statue zu schaffen, die zuvor nicht existiert habe. (Schaff / Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 135)

<sup>56</sup> Rabo / Albrecht, „Über die Auferstehung“, 1. Die griechische Vita des Epiphanius wurde vermutlich im 7. Jahrhundert ins Syrische übertragen (Brock, „Two Syriac Translations“).

<sup>57</sup> Epiphanius, *Panarion*, 145, 171.

endet herstellen kann.<sup>58</sup> Später thematisiert er auch den Konnex zwischen Adamsgrab am Berg Golgotha und Wiederauferstehungsthematik.<sup>59</sup> Die von Lehmann / Pedersen zitierte Referenz auf Schwangerschaft findet sich in einem Abschnitt zum Buch der Sprüche 24:27, wo Salomo sage:

meaning the same hope of resurrection, "And thou shalt rebuild thine house." [Sprüche 24:27] He didn't say, "Thou shalt build thine house;" it was built once by its formation in the womb, when our mothers conceived us all at our formation. The resurrection will come from the earth, or "field," to a house that is no longer being "built" but, because of its cleansing in the entombed corpse, rebuilt.<sup>60</sup>

Das eigentliche Argument an der Stelle ist also ein bibelexegetisches in Bezug auf das Bild eines Hausbaus, zu dem das Bild der Entstehung von Menschen durch Schwangerschaft in Bezug gesetzt wird. Die Referenz auf Schwangerschaft ist eher generisch, beschreibt Vorgeburtliches nicht differenzierter und beinhaltet keine Referenz auf Samen.

Zusätzlich zu den von Lehmann / Pedersen aufgeführten Quellen wäre auch Gregor von Nyssa (gest. nach 394) zu nennen, der im Palästina des 7. Jahrhunderts bei Maximus Confessor rezipiert wurde.<sup>61</sup> In Gregors Konzeptualisierung der Taufe als Nachahmung der Auferstehung heißt es:

Wie man im Leben feststellen kann, daß oftmals der notwendige Anfang von etwas, ohne den es nicht ist, verglichen mit dem Ende, ganz nichtig und klein ist, wenn man z.B. den Samen und den daraus resultierenden Menschen vergleicht, *so hat auch das, was der großen Auferstehung entsprechend natürlich noch größer ist, von daher (sc. Der Taufe) die Anfänge und die Ursachen. Denn jenes kann nicht geschehen, wenn dies nicht vorhergegangen ist.*<sup>62</sup>

Der Vergleich nennt allein den Samen und auch hier ist der Kontrast zwischen Kleinem und daraus später erwachsendem Großen zentral. Die Stelle ist auch deswegen besonders interessant, da sie den Konnex zwischen Taufe und Wiederauferstehung etabliert.

Des Weiteren findet sich das Bild bei Cyrus von Edessa, der im 6. Jahrhundert in der Gegend von al-Ḥīra im Irak wirkte. Zur Frage, ob Wiederauferstehung möglich sei, schreibt er unter anderem:

Or what greater ease, forsooth, is found in our birth from the womb than that from the resurrection of the dead – because first, indeed, we are like spittle, as it were, yet afterwards it is clothed and interwoven and becomes a body, within it sinews, joints and so on are bound together, it is formed and comes to completion – so that we

<sup>58</sup> Epiphanius, *Panarion*, 199-201.

<sup>59</sup> Epiphanius, *Panarion*, 212.

<sup>60</sup> Epiphanius, *Panarion*, 210.

<sup>61</sup> Louth, *Maximus the Confessor*, 27.

<sup>62</sup> Kees, *Die Lehre von der Oikonomia*, 176f (Hervorhebung im Original). S.a. Ferguson, *The Early Church*, 91.

doubt about the divine decree concerning us that raises us up from the dead, of which he has given us the earnest by means of the resurrection of Christ our Saviour?<sup>63</sup>

Das grundlegende Bild ist auch hier der Kontrast zwischen klein/groß bzw. simpel/komplex. Der Vergleich des Ausgangsstoffs mit Spucke drückt sicher einen wertenden Unterton aus, das Bild des Webens wie auch die Referenz auf Sehnen sind wohl ein Bezug auf Job 10,11, wo die vorgeburtliche Entstehung des Menschen so beschrieben wird.

Betrachtet man die von Lehmann / Pedersen angeführten plus die zwei zusätzlichen Quellen in der Zusammenschau, wird deutlich, dass das wiederkehrende Argument der „Samenanalogie“ ist, die Winzigkeit des Samens und die Komplexität des resultierenden Lebewesens zu kontrastieren – so bei Theophilus Antiochenus, Pseudo-Justin, Methodius von Olympos, Kyrill und Gregor von Nyssa. Dieses Motiv wird dabei immer ganz explizit gemacht und hat auch keine eindeutig wertenden Untertöne bzgl. des Samens. Dies stellt in meinen Augen einen deutlichen Unterschied zur koranischen Verwendung von *nutfā* und *māʾ* dar. Ersteres wird nie weiter qualifiziert und letzteres wird wenn, dann als „hervorquellend“ (*dāfiq*) oder „verächtlich“ (*mahīn*) beschrieben. Nie werden diese Substanzen als klein bezeichnet und dem die Größe des daraus entstandenen Wesens gegenübergestellt. Ich halte also den Zusammenhang zwischen dem Motiv und den betreffenden Koranstellen keineswegs für so offenkundig wie die bisherige Forschung. Hinzu kommt, dass Kyrill, der mit großer Sicherheit in Palästina, also dem späteren geographischen Umfeld der Entstehung des Korans, rezipiert wurde, zwar das Motiv des Klein-Groß-Kontrastes benutzt, aber eben gerade nicht mehr den Samen referenziert.<sup>64</sup>

Viel aufschlussreicher als das „Samen-Motiv“ scheint mir aber der bei Pseudo-Athenagoras nachgewiesene Motivkomplex von „Same, Entwicklung, Geburt, verschiedene Lebensalter“ zu sein. Denn diese Kombination erinnert doch sehr stark an die Parallelstellen Q 22:5 und Q 40:67. Wie oben dargestellt, findet sich dieses Motiv auch im Rahmen des ausführlichen Methodius-Zitats bei Epiphanius, dort allerdings ohne Referenz auf pränatale Stadien und Geburt, sondern allein mit Bezug auf verschiedene Lebensalter des Menschen nach der Geburt. Die Möglichkeit, dass die Rezeption dieses Motivs im Nahen Osten des 7. Jahrhunderts über Epipha-

<sup>63</sup> Cyrus of Edessa, *Six Explanations of the Liturgical Feasts*, X-XI (Biographie), 114 (Zitat). Ich danke herzlich Ana Davitashvili für den Hinweis auf diese Stelle.

<sup>64</sup> Die Predigten Kyrills hatten einen ganz unmittelbaren Bezug zu Jerusalem und fanden ihren Einsatz in der Unterweisung während der Fastenzeit zur Vorbereitung der Taufe und der Osterwoche nach der Taufe (Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 39).

nus erfolgte – also ohne Referenz auf Vorgeburtliches –, kann nicht ausgeschlossen werden.<sup>65</sup>

### 3.2.2 Die Forschung seit den 1960er Jahren

Während Lehmann / Pedersen auf den motivischen Zusammenhang zwischen Koranstellen und außerkoranischen Texten abgezielt hatten, ohne eine umfassende Sichtung des Motivs im Koran anzustreben, wurde ab den 1960er Jahren in mehreren Arbeiten systematischer zu koranischen Verweisen auf das Ungeborene geforscht. Alle diese Arbeiten legten einen stark von Nöldeke und Schwally geprägten Ansatz der chronologischen Reihung von Suren zu Grunde, durch den das Material in der Regel auf vier Phasen verteilt wird: „Frühmekkanisch“ (612-616), „Mittelmekkanisch“ (616-619), „Spätmekkanisch“ (619-622) und „Medinensisch“ (622-632).

Den Anfang machte Dirk Bakker im Rahmen seiner 1960 publizierte Arbeit über Gott-Mensch-Beziehungen im Koran.<sup>66</sup> In der frühmekkanischen Phase habe die Betonung der Größe Gottes, dem die Menschen ihre Existenz verdankten, im Vordergrund gestanden. Dabei wurde auf die Schwangerschaft bzw. die Herkunft des Menschen aus Samen (*nutfā, mā'*) referenziert. Dies sei dann auch bereits als ein Argument verwendet worden, warum Gott in der Lage sei, einen Menschen wiederauferstehen zu lassen. Erst gegen Ende dieser Phase sei erstmals die Sprache auf die Erschaffung des Urmenschen aus Lehm gekommen. Diese Themen hätten sich auch in die folgende Phase fortgesetzt, wobei Muḥammad sich stärker mit Opposition – insbesondere in Bezug auf die Auferstehungsfrage – konfrontiert gesehen habe, was man auch den im Koran dokumentierten Auseinandersetzungen anmerke. Auch hier habe der Fokus auf der Entstehung des Menschen im Diesseits aus Samen gelegen, nur gelegentlich wurde kurz auf die Entstehung aus Lehm rekurriert. In der dritten mekkanischen Phase sei das Thema der Wiederauferstehung in den Hintergrund getreten und der Bezug zur Erschaffung des Urmenschen deutlich öfter hergestellt worden als zuvor. Dies geschehe auch oftmals in „Mischformen“, d.h. der Bezug zur Erschaffung aus Lehm oder anderem Erdmaterial und im Diesseits dann aus Samen trete oftmals auf. In Medina sei schließlich das Thema der Entstehung des Menschen ganz in den Hintergrund getreten.<sup>67</sup> Daran anschließend fokussiert Bakker verschiedene Koranverse, die er als die detailliertesten Beschreibungen menschlichen vorgeburtlichen Werdens erachtet. Dies sind Q 75:37f, Q 23:12-14, Q 32:7ff und Q 22:5, die

<sup>65</sup> Eine intensive Rezeption seines Werks wird allein schon durch die syrischen Übersetzungen des 6. Jahrhunderts nahegelegt.

<sup>66</sup> Bakker, *Man in the Qur'an*, 1-28.

<sup>67</sup> Bakker, *Man in the Qur'an*, 4-8.

er alle als Hauptreferenzen nimmt und dann die semantischen Verbindungen mit anderen Koranstellen herausarbeitet, an denen einzelne Termini ebenso auftauchen. In der Gesamtschau stellt er letztlich heraus, dass in der Anfangszeit der koranischen Offenbarungen die Entstehung des Menschen durch Schwangerschaft im Vordergrund gestanden habe, es habe noch keinen Raum gegeben für den abstrakteren Gedanken der Erschaffung der Menschheit „from the first man“ (S.19). Dies sei erst später – insbesondere in der Geschichte des Engelssturzes – erfolgt und die beiden Stränge seien dann miteinander verwoben worden.<sup>68</sup>

Thomas O’Shaughnessy publizierte 1971 ebenfalls eine systematische Sichtung von Koranstellen, die die Entstehung des Menschen referenzieren.<sup>69</sup> Auch er schreibt, in der frühmekkanischen Phase werde ausschließlich auf Samen referenziert, noch nicht auf Staub oder Lehm. Der Fokus liege auf dem Verweis auf Gottes wohltätiger Macht und die Verknüpfung mit dem Gedanken der Wiederauferstehung liege noch nicht vor.<sup>70</sup> In der mittelmekkanischen Phase sei dann ausschließlich auf die Erschaffung Adams aus Lehm verwiesen worden, mehrfach im Rahmen der Geschichte des Engelssturzes, wie es sich auch in syrisch-christlichen Texten finde.<sup>71</sup> In der spätmekkanischen Phase herrsche schließlich wieder eine Referenz auf die Erschaffung des Menschen aus Sperma vor. Die Passagen verweisen auf Opposition gegen Muḥammad, da sie sich stilistisch mit der Kritik eines nicht genauer spezifizierten Gegenüber auseinandersetzen.<sup>72</sup> O’Shaughnessy gruppiert im Anschluss „sehr spätmekkanische“ und frühmedinensische Passagen als „Übergangstexte“ (*transitional texts*).<sup>73</sup> In diesen sei auch Opposition gegen Muḥammad erkennbar und es erfolge ein Verweis auf die Erschaffung Adams aus Lehm. Am Ende dieser Gruppe stehe Q 23:12-14, wo die beiden Themen „Erschaffung aus Lehm“ und „Erschaffung aus Samen“, die in der koranischen Offenbarung bis dahin getrennt elaboriert worden waren, miteinander verknüpft werden. Diese Verknüpfung sei dem-

<sup>68</sup> Bakker, *Man in the Qur’an*, 9-27.

<sup>69</sup> O’Shaughnessy, „Man’s Creation“, 131-149. Später wurde er als Kapitel II in ders., *Creation and the Teaching of the Qur’an*, Rom 1985 erneut veröffentlicht. Ich zitiere nach der Ausgabe von 1985. O’Shaughnessy verwendete ein chronologisches Schema, das er aus der Rezeption der Arbeiten zur Chronologie der Koransuren von Nöldeke, Blachère, Bell, Hirschfeld sowie der ägyptischen Koran Ausgabe zusammenfügte. Zusätzlich konsultierte O’Shaughnessy die Korankommentare von Zamahšari, Bayḍāwī und Suyūṭī.

<sup>70</sup> O’Shaughnessy, *Creation*, 13.

<sup>71</sup> O’Shaughnessy, *Creation*, 15-19. In der Tabellarstellung auf S.12 wird Q 36:76f in Phase II gesetzt, im Fließtext jedoch in Phase III (S.19).

<sup>72</sup> O’Shaughnessy, *Creation*, 19-21.

<sup>73</sup> O’Shaughnessy, *Creation*, 21-24. In der Tabelle auf S.12 finden sich 4 Phasen, im Text werden durch Zwischenüberschriften 5 Gruppen unterschieden. Diese verwirrende Darstellung mag ihren Grund darin haben, dass gegenüber der Artikel-Publikation von 1971 Überschriften eingefügt wurden.



nach rund um 622 erfolgt. Dies habe in der medinensischen Phase seine Fortsetzung in einzelnen Passagen erfahren, in denen die beiden Themen zusammen referenziert werden. Dies seien neun eindeutig medinensische Stellen, für die eine relative Chronologie unmöglich, aber auch nicht notwendig sei.<sup>74</sup> An drei medinensischen Stellen werde der frühmekkanische Gedanke der Entstehung des Menschen aus einem Blutklumpen (*'alaq* (Q 96:1)) wieder aufgenommen (*'alaqa* (Q 22:5; Q 23:12; Q 40:67)).<sup>75</sup>

Die 1999 erschienene Arbeit von Heidi Toelle legt ebenfalls ein chronologisches Surenschema zu Grunde (das von Blachère) und konsultiert insbesondere Ṭabarīs Korankommentar zu den jeweiligen Stellen.<sup>76</sup> Auch sie unterscheidet dementsprechend zwischen früher offenbarten Stellen, an denen die Schaffung des Menschen aus einem Blutklumpen (*'alaq*) oder Wasser (*nutfā, mā'*) überwiege, späteren Stellen, an denen Erdmaterial prominent ist, und sodann einer Gruppe, wo beide Themen zusammengeführt werden. Sie formuliert dabei allerdings deutliche Zweifel, ob für alle „frühen Wasser-Stellen“ wirklich so einfach postuliert werden könne, damit müsse Spermia und somit die Entstehung von Menschen nach der Urschöpfung gemeint sein.<sup>77</sup> Insbesondere thematisiert sie auch systematisch die Stellen, die von der Erschaffung des Menschen aus „der Erde“ (*al-ard'*) sprechen. Dies sei kein austauschbares Synonym für Lehm oder Staub. Vielmehr zeigt Toelle auf, dass gerade im Zusammenspiel mit bestimmten Verben sich hier ein Deutungshorizont hin zur Pflanzenwelt ergibt, die aus der Erde herauswächst, wenn Wasser vorhanden ist. Diese Bilderwelt wiederum wird klar bei Schilderungen der Wiederauferstehung verwendet.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Hierbei werden zwei Untergruppen aus drei und sechs Stellen gebildet, die nacheinander vorgestellt werden. Das Unterscheidungskriterium scheint dabei die Beobachtung zu sein, dass die zweite Gruppe immer das Wort „Staub“ (*turāb*) verwendet, während die erste das nicht tut. Bei der ersten Gruppe handelt es sich um Q 32:7f, Q 6:2 und Q 70:38f. In Q 32:7f ist von der Erschaffung Adams aus Lehm (*ṭin*) sowie seiner Nachkommenschaft aus verächtlichem Wasser (*mā' mahīn*) die Rede. In Q 6:2 heißt es nach der Erschaffung „von euch“ aus Lehm, Gott habe eine Frist gesetzt, was in der Exegese als die Lebensspanne verstanden wird. Q 70:38f lautet „Sie wissen doch, woraus wir sie erschaffen haben“ (*innā ḥalaqnāhum mim mā' ya'lamūna*). O'Shaughnessy merkt klar an, dass diese beiden Passagen sich sowohl von Q 32:7f als auch den restlichen medinensischen Passagen unterscheiden. Der Grund, warum er sie zusammen mit Q 32:7f präsentiert, liegt nicht in den Textstellen selber, sondern in seiner starken Orientierung an der Arbeit von Richard Bell, der sie etwa auf den gleichen Zeitrahmen datierte. Damit schließt er sich explizit Bells Datierung gegen Blachère und Hirschfeld an, die Q 70:38f als einen frühen mekkanischen Text erachten (O'Shaughnessy, *Creation*, 27).

<sup>75</sup> O'Shaughnessy, *Creation*, 27.

<sup>76</sup> Toelle, *Le Coran revisité*, 214.

<sup>77</sup> Toelle, *Le Coran revisité*, 214.

<sup>78</sup> Toelle, *Le Coran revisité*, 221-224, 234-236. Sie erachtet die Parallele zwischen Pflanzenwachstum und menschlicher Geburt als Hinweis auf einen altarabischen Mythos, der Parallelen in einem sumerischen Mythos haben könnte.

Mira Sievers unterscheidet in ihrem 2019 publizierten Buch ebenfalls vier chronologische Teile Mekka I bis III und Medina. Auch hier ist die erste Phase dadurch gekennzeichnet, dass ausschließlich auf die Entstehung der Menschen aus Samen rekurriert wird, während in der zweiten Phase der Verweis auf die Erschaffung Adams neben das erste Thema tritt. In der dritten Phase würden die beiden Themen verknüpft. In Medina lasse sich in dieser Hinsicht keine Weiterentwicklung des Materials feststellen. Auch die Arbeit von Mira Sievers operiert mit einer Analyse des Materials entlang eines Modells einer innerkoranischen Chronologie. Neben Referenzen auf Material des biblischen Milieus verweist sie auch auf Parallelstellen in der arabischen Poesie und arbeitet schließlich systematisch die Adam-Iblis-Erzählung als ein zentrales strukturierendes Element des Materials heraus.<sup>79</sup>

### 3.3 Methodischer Zugang zum Quellenmaterial

In Folgenden werden einige Beobachtungen der bisherigen Forschung aufgenommen. So wurde darauf hingewiesen, dass *al-Insān* („der Mensch“) an mehreren Koranstellen der verwendete Begriff ist, um spezifisch HaAdam, den biblischen Urmenschen zu bezeichnen.<sup>80</sup> Im Folgenden gehe ich also davon aus, dass mit *al-Insān* im Korantext eine Referenz auf die Adams-geschichte vorliegen *könnte*, auch wenn die bisherige Forschung davon ausgeht, an der entsprechenden Stelle sei einfach von der Entstehung von Menschen aus Sperma und durch Schwangerschaft die Rede. Ich betrachte die jeweiligen Stellen dann vor dem Hintergrund der oben nachgezeichneten Motivgeschichte in jüdischen und christlichen Texten der Spätantike. Der Fokus liegt dabei auf den syrischen Texten, da für diese bereits in der Forschungsliteratur eine Beziehung zum Korantext hinsichtlich der Adams-geschichte herausgearbeitet wurde.<sup>81</sup> Dabei wird der Frage nachgegangen, ob solche Beziehungen in noch mehr Fällen vorliegen könnten als bislang bekannt.<sup>82</sup> Ich gehe dabei davon aus, dass sich das analysierte

<sup>79</sup> Sievers, *Schöpfung*, 59-160.

<sup>80</sup> Frankl, *Entstehung*, 7, 13; Zellentin, „Triological Anthropology“, 74.

<sup>81</sup> Reynolds, *Subtext*, 51; Minov, „Satan’s Refusal“, 257; Zellentin, „Triological Anthropology“, 79ff; Witztum, „Parallels“. Siehe Melchert, „God Created Adam“, 113-124 mit seinem kritischen Hinweis, zur geringen Bekanntheit der parabiblischen Adamsliteratur in den Koranstudien (S.120). Die Lektüre dieses Artikels stand am Anfang der hier zusammengeführten Arbeit.

<sup>82</sup> Dieser Fokus auf dem syrischen und somit christlichen Material soll nicht heißen, der Koran entwickle nur solches Material weiter (s. etwa die Kritik, eine alleinige Fokussierung solchen Materials unterschätze die Interaktion des Korantextes mit anderen, nicht-biblischen Traditionen (Stewart, „Reflections“, 27 und etwas anders gelagert Ghaffar, *Eschatologie und Apokalyptik*, 1f; Bitsch, „Sengende Hitze, Eiskälte oder Mond“, 315f)). Es ist nur einfach so, dass bisherige Forschung überzeugend Bezüge



Material ggf. aus unterschiedlichen Ausdeutungen der Adamsgeschichte, wie sie in verschiedenen Texten vorgenommen wurde, erhellen lässt, nicht nur *einem* Intertext.<sup>83</sup> Dabei nehme ich auch aus der bisherigen Forschung die Beobachtung auf, dass sich im Koran Unterschiede im Detail feststellen lassen, etwa hinsichtlich des Materials, aus dem der Urmensch erschaffen worden sei.

Der methodische Zugang zum Quellenmaterial wird sich jedoch von der vorangegangenen Forschung in mehrerlei Hinsicht fundamental unterscheiden, da ich zwei Grundprämissen der embryologischen Interpretation für problematisch halte: das Konzept des „generellen Präsens“ insbesondere bzgl. des Wortes *ḥalaqa* („erschaffen“) sowie suren-chronologische Ansätze.

### 3.3.1 Das Konzept des „generellen Präsens“

In der Koranforschung wurden viele der hier analysierten Passagen im Präsens verstanden und übersetzt, auch wenn im Arabischen eigentlich *fi'l māḍī* steht, grob gesagt das Äquivalent zum Perfekt. Wie Sinai mit Referenz auf die Arbeit Reuschels klar gemacht hat<sup>84</sup>, steht hier die Idee eines „generellen Präsens“ im Hintergrund. Im Arabischen stehe bei den Verbformen der Aspekt im Vordergrund, ob die beschriebene Handlung abgeschlossen sei oder nicht, unabhängig davon *wann* die Handlung zu verorten sei. Eine zeitliche Unterscheidung von „Vergangenheit“ und „Gegenwart“ sei demgegenüber sekundär. Wie Reuschel in seiner posthum erschienen Habilitationsschrift von 1969 ausführte, sei dieses Phänomen gerade auch im Korantext nachweisbar. In seinem knapp gehaltenen Forschungsabriss stellte Reuschel heraus, dass seine Sichtweise einen weitgehenden Konsens der Sprachwissenschaft repräsentiere, der sich seit dem 19. Jahrhundert entwickelt habe. Die abweichende Meinung, das arabische Verbsystem drü-

---

zwischen der koranischen Adamsgeschichte und syrischem Material zeigen konnte und es daher vielversprechend erscheint, diesen Forschungsweg weiter zu verfolgen. Auch *Hadīṭ*-Material bewahrt eine Erinnerung an die besondere Beziehung der Adamsgeschichte zum Syrischen mit der Darstellung, Gabriel habe Adam im Paradies Gebote diktiert, die dieser auf Syrisch aufschrieb. Nach seiner Vertreibung aus dem Paradies habe Adam seine Sprache von Arabisch auf Syrisch gewechselt. In einer anderen Erinnerung lehrte Gott Adam die Namen aller Wesen in Syrisch, um dieses Wissen vor den Engeln geheim zu halten. (Kister, „Ādam“, 118f, 140). Die Position einer syrischen Ursprache ist auch in syrisch-christlichen Texten belegt (Minov, „Cave of Treasures“, 163).

<sup>83</sup> Wanta, „Satan Whispered“, 46 Fn29; Zellentin, „Triological Anthropology“, 67.

<sup>84</sup> Siehe etwa Sinai, *Kommentar*, (<https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1>).

cke in erster Linie eine temporale Unterscheidung aus, werde kaum mehr vertreten.<sup>85</sup>

Hierzu ist Folgendes zu bemerken: Erstens drückt auch Reuschel ganz klar aus, dass die arabischen Verben durchaus auch eine Tempusfunktion haben. Zweitens verweist Reuschel auf Aartuns 1963 erschienene Arbeit zu altarabischen Tempora, die „[d]ie frühere Auffassung [vertritt], nach der wir in den beiden finitiven Verbalformen des Arabischen echte Tempora zu sehen haben“, ohne diese Arbeit weiter zu diskutieren. Aartuns Kernargument scheint mir zu sein, dass die Vertreter der „Aspektthese“ (mein Ausdruck) in ihren Untersuchungen Ausnahmefälle fokussiert hätten.<sup>86</sup> Drittens wendet sich die moderne Linguistik mit ihrem Fokus auf die primär aspektuelle Funktion arabischer Verben explizit gegen die „arabischen Nationalgrammatiker“ des 8. bis 11. Jahrhunderts, die in dem Verbsystem primär temporale Aspekte ausgedrückt sahen.<sup>87</sup> Für die Frage, wie ein Adressatenkreis des Korantextes in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte diesen aufgefasst haben könnte, erachte ich die Ausführungen historischer arabischer Grammatiker als gewichtig. Viertens hat Reuschel sich auch zu dem für die folgenden Ausführungen bedeutsamen Verb *ḥalaqa* (schaffen, erschaffen) geäußert. Im Korantext beschreibt es wiederholt die Tätigkeit Gottes der Erschaffung der Welt. Wie Reuschel klarstellt, unterscheidet sich dieses Verb damit grundsätzlich von den anderen Verben in seiner Untersuchung, weil es „nicht-durativ“ sei, d.h. weil es nicht eine andauernde Handlung beschreibe. Es gebe dann aber mehrere Stellen im Koran, wo *ḥalaqa* eine andere Art von Handlung beschreibe. So beschreibe Q 16:4 oder Q 76:2 die Erschaffung von *al-Insān* aus einem Samentropfen (*nutfā*).<sup>88</sup> Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist gerade an diesen Stellen die Sachlage keineswegs so eindeutig. Vielmehr basiert das Verständnis von „Erschaffung aus Samen“ an diesen Stellen auf Vorannahmen. Unter diesen ist die Idee zentral, dass *ḥalaqa* hier nicht eine Handlung in der Vergangenheit (nämlich die Erschaffung Adams) beschreibe. Dies sei des-

<sup>85</sup> Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 17-25.

<sup>86</sup> Aartun, *Zur Frage altarabischer Tempora*, 16-27. Ich vermute, dass Reuschel in der damaligen DDR keinen Zugang zu der Arbeit bekam und nur davon gehört hatte, dass sie existierte. Darauf deutet die Tatsache hin, dass er keine bibliographischen Angaben macht.

<sup>87</sup> Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 22 sah darin lediglich einen Beleg, „daß zu ihrer Zeit (Ende des 8. Jh., Fixierung des Korans Mitte des 7. Jh.) die „Verzeitlichung“, die Temporalisierung schon ziemlich weit fortgeschritten war.“ Gemeint ist, dass die aspektuelle Funktion des Verbs sprachhistorisch früher gewesen und die „Temporalisierung“ des Verbes eine sprachgeschichtlich spätere Entwicklung darstelle. Aartun, *Zur Frage altarabischer Tempora*, 25f gibt Übersetzungen der relevanten Passagen.

<sup>88</sup> Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 140 (referenziert bei Sinai, *Kommentar*, (<https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1>)).

wegen so, weil die Erschaffung aus einem Tropfen nur einen Samentropfen meinen könne. Diese Argumentation ist in sich zirkulär, denn letztendlich handelt es sich bei der Gleichsetzung von *nutfā* mit „Samentropfen“ an diesen Stellen um eine inhaltliche Interpretation, wie ich zeigen werde. Vor dem Hintergrund dieser Sachlage wie auch den letztendlich zurückhaltenden Äußerungen Reuschels zu *halaqa*, gehe ich im Folgenden nicht einfach davon aus, dass an jeder der im Folgenden betrachteten Stellen *halaqa* im Sinne eines „generellen Präsens“ gemeint sein könne. Vielmehr muss dies jeweils eigens begründet werden. Dies bedeutet, dass ich im Folgenden oft Koranpassagen im Perfekt übersetzen werde, die in vielen gängigen Übersetzungen im Präsens gehalten sind. Es ist mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass eine Veränderung nur in der Übersetzung vorliegt, das Arabische bleibt davon unberührt.<sup>89</sup>

### 3.3.2 Die Problematik Suren-chronologischer Ansätze

Der grundlegende Ansatz der Arbeiten von Bakker, O’Shaughnessy, Toelle und Sievers, die analysierten Passagen in ein vorgeformtes, aus der Sekundärliteratur einfach übernommenes Modell einer Chronologie von Koransuren einzuordnen, erscheint mir problematisch. Wie Emmanuelle Stefanidis herausgearbeitet hat, ist Nöldekes Arbeit (inklusive der grundlegenden Überarbeitung von Schwally) in dieser Hinsicht keineswegs frei von Inkonsistenzen und durchaus angreifbar hinsichtlich der Definitionskriterien bzgl. der drei Surengruppen „früh-, mittel- und spätmekkanisch“. Darüber hinaus hat Stefanidis vor allem auch gezeigt, dass Nöldekes Arbeitsergebnisse nicht einfach als strikte chronologische Reihungen verstanden werden sollten, auch wenn die Anordnung in Listen oder die Zusammengruppierung im Inhaltverzeichnis dies so suggerieren. Die Grundproblematik an allen Versuchen der chronologischen Surenanordnung ist dabei die Reduktion des Textes auf eine lineare, eindimensionale Perspektive.<sup>90</sup> Im hiesigen Beispiel wird dieser Sachverhalt noch zusätzlich dadurch verkompliziert, dass neben Nöldeke / Schwally auch andere Surenchronologien von Blachère, Bell und Hirschfeld unterschiedlich intensiv

<sup>89</sup> Bei den im Folgenden gegebenen Übersetzungen von Koranpassagen, habe ich jeweils verschiedene Übersetzungen konsultiert, insbesondere die von Paret, Rassoul, der Azhar und der Ahmadiyya (siehe [koransuren.com](http://koransuren.com)) sowie Angelika Neuwirth und teilweise englische Übersetzungen wie die von Arberry. Am Ende habe ich so gut wie immer einen Hybrid zwischen verschiedenen Übersetzungen generiert, weil ich bei intensiver Betrachtung die unterschiedlichen Aspekte des Textstückes in Übersetzungen unterschiedlich überzeugend wiedergegeben fand. Ich gebe deswegen in der Folge meist keine Referenz für die Übersetzungen.

<sup>90</sup> Stefanidis, „Qur’an Made Linear“, 1-22. Stefanidis benennt insbesondere die Arbeiten von O’Shaughnessy als ein Beispiel für diese Form der Rezeption der Arbeit Nöldekes.

und systematisch bei Bakker, O’Shaughnessy, Toelle und Sievers rezipiert wurden.

Es wird hier demnach nicht einfach eine bestimmte zeitliche Abfolge der Entstehung der einzelnen Koranstellen in ihrer jetzigen Form vorausgesetzt. Auch ist es nicht das Ziel dieser Arbeit, eine solche Chronologie für sie herzustellen – auch wenn in Einzelfällen durchaus Überlegungen zu einer relativen Chronologie angestellt werden. Vielmehr geht es darum, die Implikationen der etablierten embryologischen Interpretation der Stellen offen zu legen und diese kritisch zu sichten. Sodann wird der Frage nachgegangen, ob eine Lesung der jeweiligen Stelle als Adamsreferenz möglich ist und welche Folgen sich daraus für das Verständnis der Stelle ergeben. In vielen Fällen spielen dabei innerkoranische Parallelstellen eine wichtige Rolle. Bei deren Betrachtung lege ich ein Modell zu Grunde, das Joseph Witztum nach Sichtung verschiedener methodischer Zugänge zu diesem Phänomen erarbeitet hat.<sup>91</sup> Ich fokussiere hier drei Zugänge, weil sie mir für die vorliegende Arbeit besonders relevant erscheinen.

Der *diachronic approach* zielt auf die Etablierung einer relativen Chronologie zwischen den Parallelstellen, um so die Entwicklung von bestimmten Themenkomplexen im Lauf der Zeit rekonstruieren zu können. Witztum verweist hier auf das Problem, dass die Datierung von Suren nicht unproblematisch ist und es somit nicht immer gelingt festzustellen, welche Sure einer anderen zeitlich vorausging. Auch hält er das Modell für zu linear. Denn es sei ja nicht gänzlich auszuschließen, dass zwei Parallelstellen sich gegenseitig über einen längeren Zeitraum beeinflussten oder auch dass diese Stellen aus einer früheren Quelle schöpften und das Material jeweils adaptierten, aber darüber hinaus in keinerlei direkter Beziehung zueinander stehen.<sup>92</sup>

Ich sehe in dieser Hinsicht eine Überschneidung mit *Harmonistic interpretations*, die davon ausgehen, dass die Parallelstellen einander ergänzen und zusammengesetzt werden müssen. Diese Interpretation kann laut Witztum nur schwer offenkundige Widersprüche zwischen Parallelstellen erklären und geht nicht der Frage nach, welche Deutungshorizonte sich

<sup>91</sup> Witztum unterscheidet fünf: „theories of variant traditions; harmonistic interpretations; views emphasizing the oral composition of the text; contextual readings; diachronic methods of analyzing the Quran.“ Witztum, „Parallels“, 4. Für seine ausführliche, kritische Diskussion siehe ebd., 4-13.

<sup>92</sup> Witztum, „Thrice Upon a Time“, 281. Eine „Unterform“ des diachronen Ansatzes stelle die Arbeit von Karl-Friedrich Pohlmann dar, der Hinzufügungen zum Korantext auch nach 632 noch für möglich hält und einen größeren Kreis von Personen annimmt, die bei der Erstellung des Textes beteiligt waren. Dieser Personenkreis wiederum habe viel detailliertere Kenntnis von biblischem Material gehabt, als in der bisherigen Forschung angenommen worden sei. Bei seiner Arbeit sei die Tendenz festzustellen, spätere Interpolationen finden zu *wollen*.

durch den jeweils unterschiedlichen Kontext ergeben, an denen sich die Parallelstellen befinden.

Die Theorie der *variant traditions* besagt, parallele Koranpassagen stellen unabhängig voneinander tradierte Textpassagen dar, die dann im Koran zusammengeführt wurden. Nach Witztum erklärt dieser Ansatz nicht zufriedenstellend das Verhältnis zwischen den Passagen, die ganz sicher miteinander zusammenhängen, wie z.B. die wörtlichen Überlappungen zeigen. Auch thematisiert diese Herangehensweise nicht, warum die Kompilatoren des Korans die parallelen – und scheinbar redundanten – Stellen aufnahmen.<sup>93</sup>

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden bei der Betrachtung von Parallelstellen nicht a priori davon ausgegangen, dass diese einander erhellen (müssen), sondern der Frage nachgegangen, welche Schlüsse sich aus ihren Unterschieden ziehen lassen. Damit folge ich Witztums Ansatz, die Chronologie zwischen Suren(teilen) weniger linear zu sehen. Dabei gehe ich nicht davon aus, dass die Passagen vor ihrer Zusammenführung im Koran immer unabhängig voneinander tradiert worden sein müssen. Auch versuche ich der Frage nachzugehen, welche Prozesse oder Überlegungen hinter Parallelstellen im Korantext gestanden haben könnten.

### 3.3.3 Konzepte redaktioneller Überarbeitung und die Handschriftenforschung

Bei der Analyse von Parallelstellen ziehe ich aus der Koranforschung das Konzept der redaktionellen Überarbeitung heran. Es ist ein weitreichender wissenschaftlicher Konsens, dass im Koran Textphänomene auftreten, die sich am besten als eine spätere Hinzufügung z.B. eines Verses zu einem früheren Textbestand erklären lassen. Oft haben sie einen erklärenden oder spezifizierenden Charakter.<sup>94</sup> Nicolai Sinai hat zur Identifizierung solcher Einschübe einen Kriterienkatalog formuliert:

<sup>93</sup> Devin Stewart hat zu diesem Ansatz zusätzlich herausgearbeitet, dass er stark dem von Bultmann in der Bibelkritik verpflichtet ist. Daran ist zu kritisieren, dass die Herangehensweise Unterschiede zwischen Parallelpassagen fokussiert, ohne auf den größeren Zusammenhang zu betrachten, in dem sie sich befinden. Dieser größere Rahmen, die Gesamtsure, kann oft die Unterschiede erklären (Stewart „Variant Traditions“, 17-51). Hier ist auch die rezentere Forschung von Gabriel Said Reynolds zu verorten („The Qur’anic Doublets: A Preliminary Inquiry“, 5-39). Reynolds zeigt auf, dass wörtliche Parallelstellen in der Regel innerhalb der Suren auftreten, die gemeinhin als mekkanisch und medinensisch tituliert werden. Er schließt daraus in Analogie zur Bibelforschung, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt der Entstehung des Korans zwei schriftlich vorliegende Textcorpora miteinander verknüpft wurden. Dabei wird auch herausgestellt, dass ein solcher Verknüpfungsprozess eine Überarbeitung und Formung des Materials mit einschließt (S.36f).

<sup>94</sup> Siehe etwa Sinai, *Fortschreibung*, 81; Nagel, *Medinensische Einschübe*.

„1) übermäßige Verlänge; 2) Terminologie die sonst nur für spätere Kontexte bezeugt ist;<sup>95</sup> 3) die Möglichkeit, den betreffenden Passus aus dem Text herauszuheben, ohne eine Lücke zu erzeugen; 4) der Passus stört Struktur und Gedankenführung des Textes; 5) eine Ähnlichkeit der betreffenden Stelle mit anderen Passagen, die ebenfalls Einschübe sind; 6) das Vorhandensein eines Motivs für eine sekundäre Texterweiterung (etwa die Notwendigkeit einer Harmonisierung der Stelle mit späteren Verkündigungen). Für sich genommen ergibt keines dieser Kriterien ein unwiderlegliches Argument für eine Einschubhypothese; sofern jedoch mehrere der obigen Merkmale zusammentreffen, ist zumindest wahrscheinlich, dass der betreffende Abschnitt in der Tat sekundär ist.“<sup>96</sup>

Dieser Zugang zum Phänomen der Einschübe fokussiert lange Verse, die von deutlich kürzeren Versen umgeben sind.<sup>97</sup> Hier sei also ein Langvers als Ganzes an seiner jetzigen Stelle eingefügt worden. Das Phänomen als solches ist nicht nur sehr augenfällig, wenn man den Text liest, sondern auch aufgrund der Reimstruktur des Korans akkustisch geradezu spürbar, wenn es bei einem einzelnen Vers viel länger als bei den anderen dauert, bis das Reimwort kommt. Dieses Modell hat Sinai in mehreren Arbeiten weiterentwickelt und zum Beispiel ein Wachstum *innerhalb* von Versen für möglich erachtet, indem längere Passagen an das Ende hinzugefügt wurden.<sup>98</sup> Auf Ebene der Suren-Gesamtstruktur hat er sodann für die längeren, komplexer komponierten Suren mit stilistischen und inhaltlichen Argumenten plausibel das Szenario eines Textwachstums ausformuliert. So lasse sich etwa Sure 4 (*an-Nisā*) in fünf Teile zergliedern, wobei einzelne Teile teils wie abweichend formulierte Wiederholungen eines vorangegangenen Teils wirken, gefolgt von einem kurzen Teil, der z.B. eine Schlussfolgerung zieht, die stilistisch mit weiter entfernten Versen am Anfang der längeren Passage verklammert ist. Sinai rekonstruiert den Vorgang des Textwachstums so, dass die *original version* der Sure aus den Teilen I und II bestand und Teil III dann als *Conclusio* hinzugefügt wurde. Dann entwickelte sich Teil IV mit starken Parallelen zu Teil II. In einem weiteren Stadium des Textwachstums entstand Teil V (in diesem Fall ein einziger Vers) mit seiner verklammernden Funktion am Ende der Sure, wie sie sich heute im Koran findet.<sup>99</sup>

<sup>95</sup> Sinai bezieht sich an der zitierten Stelle auf die Frage, Einschübe aus der medinensichen Zeit (also ab 622) in den Textbestand aus mekkanischer Zeit zu identifizieren. Mit „spätere Kontexte“ sind daher medinensiche Suren gemeint.

<sup>96</sup> Sinai, *Fortschreibung*, 157.

<sup>97</sup> Ich verstehe nicht nur Punkt 1 so, sondern auch Punkt 4, dass mit „Passus“ der gesamte Vers gemeint ist.

<sup>98</sup> Sinai, „Processes“, 69-119. Ein weiterer Zugang zieht kurze Ergänzungen zu schon bestehenden Versen in Betracht (Pohlmann, *Entstehung*; Graves, „Form Criticism“, 47-92). Abgesehen vom Aspekt der Verlänge unterscheidet sich dieser Zugang zur Identifizierung eines Einschubs hinsichtlich der anzulegenden Kriterien kaum.

<sup>99</sup> Sinai, „Toward a Redactional History“.

In meinen Augen hat Sinai gezeigt, dass der Korantext in seiner heute vorliegenden Form das Resultat eines diachronen Prozesses ist, der sich mit verschiedenen Methoden mindestens in seinen Grundzügen plausibel rekonstruieren lässt. Darüber hinaus scheint mir insbesondere Sinais jüngere Arbeit zur Redaktionsgeschichte längerer Koransuren nahezulegen, dass zumindest Teile des heutigen Korans in redaktionellen Prozessen in ihre jetzige Form kamen, indem Handschriften voneinander abgeschrieben wurden. Es erscheint mir leichter vorstellbar, dass solch komplexe und umfangreiche Teile miteinander in einem auf Schrift basierten Prozess verknüpft wurden, als das alternative Szenario, all dies sei in einem Prozess der rein mündlichen Komposition erfolgt. Dies wird in der Forschung für die komplexeren Langsuren auch schon lange allgemein so angenommen.<sup>100</sup> Sicherlich ist Sinai darin zuzustimmen, dass viele kürzere Suren stilistische Charakteristika haben, die sie deutlich als Resultat mündlicher Komposition ausweisen (z.B. wenige, kurz Verse, thematische Geschlossenheit, Verwendung von Schwurformeln). Dennoch gibt es auch in diesen Suren Verse, die spätere Einschübe sind.<sup>101</sup> Natürlich ist bei diesen einfacher strukturierten Suren mit ihrem deutlich geringeren Versumfang viel leichter vorstellbar, dass der Einschub im Zuge mündlicher Komposition erfolgte. Ich kann aber keinen Grund erkennen, warum ein auf Schrift basiertes Szenario für den jeweiligen Redaktionsvorgang kategorisch ausgeschlossen sein soll. Dies hat mehrere Gründe.

Erstens wurde in der Koranforschung die Annahme einer mündlichen Überlieferung öfter dann vorgebracht, wenn sich im Koran bestimmte Erzählstoffe fanden, die auch anderweitig überliefert waren aber zum Teil deutlich abwichen. Ein Beispiel hierfür ist die koranische Version der so genannten Siebenschläferlegende, die verschiedene Spezifika aufwies, die sich in den anderweitig überlieferten, auf das 5. bis 7. Jahrhundert datierenden Versionen so nicht fanden. Die Unterschiede wurden dann damit erklärt, arabische Wüstennomaden hätten die Geschichte gehört und mündlich weiter überliefert, dabei sei es zu Veränderungen gekommen und das Resultat sei nun in Q 18:9-26 zu finden. An anderer Stelle habe ich gezeigt, dass diese Annahme natürlich von dem zur Verfügung stehenden Vergleichsmaterial abhängig war. Die Forschung hatte bislang eine Version der Siebenschläferlegende schlicht übersehen, die auf das 7. Jahrhundert zu datieren ist, der koranischen Version sehr ähnelt und plausibel auf Palästina in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückgeführt werden

<sup>100</sup> Siehe der konzise Überblick in Sinai, „Toward a Redactional History“, 365-367.

<sup>101</sup> Siehe etwa Sinai, „Weihnachten im Koran‘ oder ‚Nacht der Bestimmung‘?“, 23-25 zu Vers 4 in Sure 97, die aus fünf Versen besteht. Vers 4 ist sicher nachträglich in einen schon bestehenden Textbestand eingefügt worden, wie Sinai mit stilistischen und inhaltlichen Argumenten zeigt.



kann.<sup>102</sup> Das bedeutet, dass die Genese der in den Koran eingegangenen Version der Legende erheblich stärker von einer schriftlichen Überlieferung geprägt war als bislang angenommen. Mir erscheint also durchaus Zurückhaltung gegenüber dem Modell der oralen Überlieferung gegeben, weil es manchmal Phänomene zu erklären versucht, für die sich dann bei näherer Betrachtung ergibt, dass sie eigentlich aus einer unzureichenden Datenlage herrührten.

Die Befunde der Forschung an koranischen Handschriften gehen hier noch weiter. Denn für die Entstehung der frühesten noch erhaltenen Koranhandschriften – bei der eine große Rolle von Schrift schließlich völlig unstrittig ist – sind zwei Wege der Entstehung denkbar. Entweder wurden die Handschriften nach Diktat verfasst oder sie entstanden durch das Abschreiben von einer schriftlichen Vorlage. Das erstere Szenario findet sich in der islamischen Überlieferung und beinhaltet ein starkes orales Element. Das zweite Szenario ist ganz ohne Mündlichkeit vorstellbar und verweist in ein spezifisches soziales Setting, in dem eine Handschrift entstand, nämlich ein Skriptorium, in dem von schriftlichen Vorlagen abgeschrieben wurde.

Die Forschung an den frühesten Koranhandschriften hat Befunde zu Tage gefördert, die klar auf letzteres Szenario verweisen. So findet sich in diesen Handschriften wiederholt das Phänomen des *homoeoteleuton*,<sup>103</sup> das Phänomen eines Zeilensprungs, wenn kurz hintereinander in einem Text zweimal das gleiche Wort vorkommt. Des Weiteren konnte in mehreren dieser Handschriften festgestellt werden, dass das Schreiben eines Buchstabens angehalten wurde, bevor der Prozess abgeschlossen war, wobei allerdings das Schreibgerät auf dem Blatt blieb. Von dort aus wurde dann die Handbewegung und somit das Schreiben des Buchstabens zuende geführt. Dies ist heute noch bei genauer Betrachtung erkennbar, da in dem Moment des kurzen Innehaltens auf dem Blatt mehr Tinte aufgebracht wurde. Dies sowie viele weitere Phänomene, die als mechanische Schreibfehler und –korrekturen im Schreibprozess zu interpretieren sind, deutet alles darauf hin, dass die jeweilige Handschrift entstand, indem von einer Schriftvorlage abgeschrieben wurde.<sup>104</sup> Hierzu passen auch Handschriften, in denen sich mehrere verschiedene Hände nachweisen lassen, die also von mehreren Personen geschrieben wurden. Die Schreibearbeit wurde demnach auf mehrere Personen aufgeteilt, vermutlich um Zeit zu sparen.

---

<sup>102</sup> Eich, „Cædmon und Siebenschläferlegende“. Siehe auch Amir-Moezzi / Dye, *Koran*, I:778 zum Thema der mündlichen Überlieferung und Koranforschung allgemein.

<sup>103</sup> Fedeli, „Isolated Qur’ānic Fragments“, 189; dies., *Early Qur’ānic Manuscripts*, 62, 166, 223, 337-340, 371; Deroche, *Islamic Codicology*, 201.

<sup>104</sup> Fedeli, *Early Qur’ānic Manuscripts*, 169, 177-9, 180f, 205, 211-3, 220, 224, 236-8, 287-9, 294, 320, 379.



Es ist nicht vorstellbar, dass mehrere Personen sich gleichzeitig in einem Raum befanden, um simultan verschiedene Teile des Korans laut diktiert zu bekommen. Ein Setting, in dem mehrere Personen parallel von Schriftvorlagen kopierten, erschließt sich demgegenüber unmittelbar.<sup>105</sup> Hierzu passt auch, dass gelegentlich Hände mitten in einem Vers wechseln – ein Phänomen, das sehr unwahrscheinlich scheint, wenn der Text diktiert worden sein soll.<sup>106</sup> Auch orthographische Beobachtungen unterstützen das Szenario, dass von Schriftvorlagen kopiert wurde. Ausdrücke wie *ni'mat Allāh* („die Gnade Gottes“) werden im Koran je nach Stelle mit *ta* oder *ta marbūṭa* geschrieben. Diese orthographischen Unterschiede sind in den frühen Koranhandschriften konsistent, d.h. je nach Stelle findet sich in der Regel in verschiedenen Handschriften immer die gleiche Schreibweise. Die unterschiedliche Orthographie hat jedoch keinen linguistischen Wert: die Aussprache der zwei Schreibweisen des Ausdrucks ist identisch. Das Phänomen lässt sich also am leichtesten erklären, wenn man ein Kopieren von einer Vorlage annimmt.<sup>107</sup>

Der Korantext ist also mit größter Wahrscheinlichkeit durch einen Prozess in seine finale, noch heutige Form gekommen, der in hohem Maße davon geprägt war, dass von schriftlichen Vorlagen kopiert wurde. Die Forschung datiert die untersuchten Handschriften in der Regel auf die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts oder später. Es scheint mir aber nicht ausgeschlossen, dass vergleichbare Prozesse auch schon davor am Werke waren, auch wenn es keine materiellen Überreste aus dieser Zeit gibt. Denn das System arabischer Schrift, das bereits in den frühesten noch erhaltenen Koranhandschriften zur Anwendung kommt, ist bereits äußerst komplex und es konnte gezeigt werden, welche Meisterschaft manche Schreiber bei der Umsetzung dieser komplexen Möglichkeiten erreichten.<sup>108</sup> Ein solches Phänomen kann nicht plötzlich und „über Nacht“ entstehen, sondern setzt die längere Existenz eines differenzierten Ausbildungsbetriebs voraus.

Ein Kopieren von Schriftvorlagen passt auch sehr gut mit den von Sinai anhand stilistischer und inhaltlicher Charakteristika rekonstruierten Wachstumsprozessen von Langsuren zusammen. Im Falle von Sure 4 wären also zur *original version* der längeren Abschnitte I und II weitere Abschnitte hinzugekommen und von Vorlagen in eine einzige, zusammenhängende Form kollationiert worden. Sure 4 scheint dabei relativ klare Strukturen aufzuweisen, die ein Zusammenfügen von Teilen *hinterein-*

<sup>105</sup> Für Beispiele siehe Fedeli, *Early Qur'anic Manuscripts*, 61ff; Déroche, *La transmission écrite*; Cellard, „Nouveau Témoignage“.

<sup>106</sup> Cellard, „Ṣan'ā' Palimpsest“, 8, 27.

<sup>107</sup> van Putten, „Grace of God“.

<sup>108</sup> Milo, „Historical Script“. Einzelne Schreiber waren z.B. in der Lage, Buchstaben auf den Millimeter genau identisch zu schreiben.

ander nahelegen. Das Szenario des Kopierens von Vorlagen kann darüber hinaus aber auch andere, komplexere Redaktionsvorgänge plausibilisieren. So hat Sinai für Sure 22, *al-Ḥağğ*, herausgearbeitet, dass ein anderer Prozess hinter der Entstehung der Gesamtkomposition gestanden haben muss. Zwar lassen sich verschiedene größere Teile durchaus identifizieren, jedoch sind in diese hinein stilistisch und inhaltlich erkennbare Einschübe erfolgt.<sup>109</sup> Dieses Phänomen lässt sich mit der Annahme einer oralen Komposition viel schwerer erklären als mit dem Kopieren von Schriftvorlagen, die kollationiert wurden.<sup>110</sup>

Vor diesem Hintergrund verstehe ich das in der Forschung an Koranhandschriften allgemein bekannte Phänomen abweichender Versmarker als mögliche Überreste eines solchen Kollationsprozesses. Das Phänomen besteht darin, dass sich in frühen Koranhandschriften gelegentlich „zusätzliche“ Versabteilungen finden, dass also Passagen, die im Laufe der Zeit allgemein als ein einziger Vers erachtet wurden, in manchen Handschriften in zwei Verse geteilt sind. Déroche hat z.B. in einem umfangreichen, frühen Handschriftenexemplar sechs solcher Fälle identifiziert. In mehreren davon trennt der zusätzliche Versmarker einen etwas längeren Vers, der aus dem jeweiligen Reimschema fällt, von einem kurzen Vers ab, der den Reim einhält. In der allgemein durchgesetzten Verszählung werden diese zwei als ein Vers erachtet, der somit in seiner Gesamtheit ins Reimschema passt. In der Rezitation des Textes hat der Versmarker die Funktion, eine Pause zu markieren. Zieht man ein Kopieren von Schriftvorlagen mit hinzu, so erscheint der Ablauf plausibel, dass im Zuge einer schriftlichen Kollation ein Vers an seiner jetzigen Stelle eingefügt wurde, wovon der „zusätzliche“ Versmarker noch ein Überrest war. In dem so entstandenen neuen Vers hatte der noch stehen gebliebene Versmarker für die Rezitation keine Funktion mehr oder erwies sich gar als störend, weswegen er sukzessive verschwand.<sup>111</sup> Bei mehreren der hier analysierten Koranverse, insbesondere Q 22:5 und Q 23:14, gibt es Hinweise dass sie durch einen solchen Kollationsvorgang in ihrer heutigen Form entstanden sind, wie ich weiter unten zeigen werde.

<sup>109</sup> Sinai, *The Qur'an*, 127-130. Für die hiesige Arbeit ist Q 22:5 bedeutsam (siehe bereits ebd., 136), der weiter unten ausführlich behandelt wird und den ich anders als Sinai ebenfalls als ein Beispiel eines solchen Einschubs betrachte.

<sup>110</sup> Neben dem von Sinai fokussierten Phänomen des Wachstums durch größere Textteile ist auch das Hinzufügen von einzelnen Wörtern hier nicht auszuschließen. Diese Redaktionstechnik ist mit Blick auf frühe Handschriften leicht vorzustellen, etwa als eine Notation im Zuge einer Koranrezitation. Siehe z.B. die vielen Beispiele in Fedeli, „Early Evidence“, 3-25 (S.21f in Bezug auf den Kontext der Koranrezitation) und dies., „Variants“, 403-440. Erinnerungen an beide Szenarien finden sich auch in der islamischen Überlieferung (Seker, *Rede und Text*, z.B. S. 41 (Ergänzung eines Langverses durch einen Kurzeinschub in den Vers hinein), S. 207 (Einfügung eines kompletten Verses an seiner jetzigen Stelle im Koran)).

<sup>111</sup> Déroche, *La transmission écrite*, 138-140.

## Einschränkende Vorbemerkung

Bei der Analyse von Parallelstellen wird oft bis auf die Ebene des Wortbestandes hin verglichen. Dies setzt voraus, dass ein bestimmter gesamter Textbestand sozusagen als gesetzt gilt. Beim Koran kann dieser Textbestand jedoch zwischen verschiedenen Lesarten oder auch Handschriften variieren. Wenn die Sprache auf dieses Thema der Varianten zwischen Koranhandschriften oder Lesarten kommt, wird immer wieder zurecht darauf hingewiesen, dass hier keineswegs ein völlig anderer Text erwartet werden sollte, weswegen das Thema dann nicht weiter verfolgt wird.<sup>112</sup> Für die Analyse von Parallelstellen ist das Phänomen aber durchaus relevant, da es beeinflussen kann, wo man überhaupt Parallelstellen findet. In Bezug auf die „embryologischen Stellen“ des Korans lässt sich dies am Beispiel des Verses 23:14 illustrieren, in dem sich die Passage „wir ließen ihn als anderes Wesen entstehen“ (*anša'nāhu ḥalq<sup>an</sup> aḥar<sup>a</sup>*) findet. In der Standardkoran Ausgabe gibt es zwei Parallelstellen, Q 29:20 und Q 53:47, wo von der „anderen Entstehung“ (*n-š-'-ḥ-r*) die Rede ist.<sup>113</sup> Nun ist es aber so, dass eine Koranhandschrift in Tübingen eine weitere Stelle aufweist, in der sich ein solcher Verweis auf die „andere Entstehung“ befindet, und zwar in Q 30:43.<sup>114</sup> In der Tübinger Handschrift ist damit 30:43 identisch mit Q 29:20 und die zu analysierende Gruppe verändert sich automatisch. Unabhängig davon, wie man diese Beobachtung an der Tübinger Handschrift bewerten will, muss festgehalten werden, dass die Analyse von Parallelstellen logischerweise von der Prämisse abhängt, wo man plausibel solche Parallelstellen identifiziert. Dies wiederum ist direkt davon beeinflusst, welche Version des Textes man zu Grunde legt.<sup>115</sup>

Etwas anders gelagert ist das Phänomen der Lesarten (*qirā'āt*). Diese sind uns überwiegend aus Werken ab dem 10. Jahrhundert bekannt. Darin stellten Autoren wie Ibn Muğāhid (st. 936/324) Informationen dar-

<sup>112</sup> Siehe etwa Nagel, *Koran*, 23-27.

<sup>113</sup> *an-naš'a al-āḥira* (Q 29:20) und *an-naš'a al-uḥrā* (Q 53:47). Ggf. hinzuziehen wäre noch Q 56:62 *an-naš'a al-ūlā*, „die erste Entstehung“, hinzuzuziehen.

<sup>114</sup> Fedeli, „Kufic Collection“, 134.

<sup>115</sup> Man könnte es sich hier einfach machen und das Phänomen in der Handschrift zu einem Fehler erklären. Das scheint jedoch äußerst unwahrscheinlich, da hier weder ein Zeilensprung noch eine Verschreibung vermutet werden kann – die Parallelstelle ist schlicht zu weit entfernt und für eine reine Verschreibung ist die Stelle zu umfangreich. Man könnte auch argumentieren, dass es sich hier um ein singuläres Phänomen handelt und dass man ruhig weiter mit dem Standardtext arbeiten solle. Dem ist entgegenzuhalten, dass eine entsprechende Untersuchung an frühen Koranhandschriften schlichtweg noch nicht durchgeführt wurde und wir daher nicht beurteilen können, wie singulär dieses Phänomen nun ist. Für nur ein weiteres Beispiel eines leicht abweichenden Textbestandes in einer frühen Handschrift siehe Fedeli, „Manoscritti di Sanaa“, 36-38.

über zusammen, wie eine bestimmte, autoritative Person der frühislamischen Geschichte den Korantext gelesen habe. Oft handelt es sich hierbei um unterschiedliche Vokalisierungen des Textes, etwa eine Lesung eines Verbs im Passiv statt Aktiv oder verschiedene Punktierungen von Buchstaben, die etwa ein Verb entweder als 2. oder 3. Person Plural lasen. In dieser Darstellung entstand ein Bild, laut dem es autoritative Mutterkopien des Korantextes in fünf Städten gab, nach denen dann auch die Lesarten getrennt wurden. Shady Nasser hat jüngst herausgearbeitet, dass allein schon die systematische Analyse dieser gesammelten Informationen zeigt, dass dieser Prozess viel komplexer gewesen sein muss und der Umgang mit dem Korantext in der frühislamischen Gemeinschaft offenkundig weniger starr war, als dies in den späteren Beschreibungen erscheint. Diese sind vielmehr ein wichtiger weiterer Schritt in einem langgestreckten Prozess der Kanonisierung des Korans. Schließlich ist ein wesentlicher Aspekt der *qirā'āt*-Literatur die Tatsache, dass eine Einteilung in kanonische und nicht-kanonische Lesarten entstand.<sup>116</sup> Dies kann missverstanden werden als eine Unterscheidung in Lesarten, die besser geeignet sind als andere, um sich der Frage anzunähern, wie in der frühislamischen Geschichte der Korantext gelesen wurde. Das ist historisch nicht richtig und mit Blick auf Nassers Arbeit gar nicht mehr haltbar. Vor diesem Hintergrund werde ich in der Folge Lesarten in die Analyse mit einbeziehen. Diese können auch Abweichungen im Wortbestand betreffen. Erneut ist hier Q 23:14 als Beispiel zu nennen. So heißt es in der Standardversion darin „und wir schufen den **Fleischklumpen zu Knochen** und bekleideten **die Knochen** mit Fleisch“ (*fa-ḥalaqnā l-mudǧa 'izām<sup>an</sup> fa-kasawnā l-'izām lahm<sup>an</sup>*). In einer Lesart des Ibn Mas'ūd wurde der Überlieferung gemäß die Stelle gelesen als „und wir schufen den **Tropfen zu Knochen und Sehnen** und bekleideten **es/ihn** [?] mit Fleisch“ (*tumma ḥalaqnā n-nuṭfa 'azman wa-'aṣaban fa-kasawnāhu lahm<sup>an</sup>*).<sup>117</sup> Wie weiter unten gezeigt wird, kann die Erinnerung an solche Lesarten zusammen mit anderen Informationen wertvolle Hinweise auf die Geschichte dieser Koranpassage in der frühislamischen Gemeinschaft geben.

<sup>116</sup> Nasser, *Second Canonization*.

<sup>117</sup> Šarfī, *Muṣḥaf*, III:8f; Ḥaṭīb, *Muḡam*, VI:156. Ich danke Abdu Dohaim für die systematische Durchsicht beider Werke in Bezug auf alle hier behandelten Koranstellen. Gerade hinsichtlich der *qirā'a* des Ibn Mas'ūd hat Ibn Nadīm im 10. Jahrhundert festgestellt, dass die Ibn Mas'ūd zugeschriebenen Handschriften-Überlieferungen seiner Zeit sich stark voneinander unterschieden (Dodge, *Fihrist*, I:57). Anders gesagt wurden sehr unterschiedliche Lesarten der gleichen Koranpassage Ibn Mas'ūd zugeschrieben. Es erscheint mir plausibel, dass der Ausdruck *Qirā'at Ibn Mas'ūd* ein Mechanismus war, um das Narrativ über Varianz zwischen Koranhandschriften zu vereinfachen, indem unter dem Label Ibn Mas'ūd eine Vielzahl von unterschiedlichen Phänomenen subsumiert wurde.

Zwar werden im Folgenden Informationen hinsichtlich des Handschriftenbefundes oder der Lesarten berücksichtigt. Es muss aber deutlich darauf hingewiesen werden, dass die Forschung zu beidem nicht weit gediehen ist. In diesem Sinne ist die Analyse von Parallelstellen ausgehend vom Standardtext des Korans immer unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit zu verstehen.<sup>118</sup> Damit ist eine weitere, letzte Einschränkung angesprochen: Es ist sehr schwierig, festzustellen, wie der aktuelle Forschungsstand zu bestimmten Koranpassagen aussieht. Neben z.B. den Konkordanzen von Bell und Paret sowie dem noch nicht vollendeten Handkommentar Angelika Neuwirths gibt es eine nur noch schwer überschaubare Menge an verstreuten Beobachtungen zu einzelnen Koranstellen in der Sekundärliteratur. Diese Situation hat sich in meinen Augen durch die jüngst von Amir-Moezzi und Dye vorgelegte Sammelpublikation geändert, da dort erstens neben englischer auch deutsche und französische Literatur nach meinem Eindruck systematisch eingearbeitet und auch exakte Belegstellen aus dieser Literatur gegeben werden. Zweitens ist das Werk abgeschlossen, liefert also eine Zusammenschau der Forschung zu allen Suren des Korans.<sup>119</sup> Die jeweiligen Artikel stammen von verschiedenen Forscherinnen und Forschern und zeigen sicherlich daher verschiedene Schwerpunkte und ggf. auch Positionierungen in der voranschreitenden Forschung. Dennoch stellt das Werk in der Orientierung hinsichtlich des aktuellen Forschungsstands eine enorme Hilfe dar. Wenn es im Folgenden stark referenziert wird, hat dies praktische Gründe und soll keineswegs andere Publikationen abwerten.

### *Zusammenfassung der Methodik*

Im Folgenden werden nun Koranpassagen, die in der bisherigen Forschung als Bestandteile einer koranischen Embryologie gelesen wurden, vor dem Hintergrund des Gesagten analysiert. Es wird also nicht von einer einfach bestimmbar Chronologie der Parallelstellen ausgegangen, die aus der

<sup>118</sup> Auch werde ich im Folgenden zur unterscheidenden Analyse von Passagen z.B. darauf hinweisen, dass einige die Leser/Hörerschaft direkt durch das Suffix *-kum* („ihr“) ansprechen. Forschung zu frühen Koranhandschriften hat jedoch gezeigt, dass gerade diese Suffixe sich zwischen Handschriften unterscheiden können. (Fedeli, „Variants“, 413f). In den hier behandelten Fällen ist dies wahrscheinlich nicht relevant, denn bei dem in Handschriften festgestellten Phänomen handelt es sich um einen Wechsel von *-hum* („ihnen“) zu *-kum* („euch“). Im Folgenden werden die Suffixe jedoch als einer von mehreren Aspekten thematisiert, um formale Unterschiede zwischen ähnlichen Versen festzustellen, und dabei ist die Unterscheidung zwischen Versen, die solche Suffixe haben, und anderen, bei denen die Sprechperspektive ganz anders ist, also gar keine Suffixe verwendet werden. Dennoch sind Aussagen, die sich auf dergleichen Textphänomene stützen, immer unter dem Vorbehalt einer gewissen Vorläufigkeit zu betrachten.

<sup>119</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Coran*.

bisherigen Forschung leicht extrahiert werden könnte. Vielmehr werden die Stellen anhand überlappender Terminologie nebeneinander analysiert, ohne dabei notwendigerweise auf die Etablierung einer Chronologie abzu zielen. Dabei wird auf mögliche Interaktionen mit syrischem Material zur Adamsgeschichte intensiv geachtet und grundsätzlich die Möglichkeit späterer Texteschübe in die jeweiligen Stellen mitgedacht. Dies dient dazu, kritisch die Aussage der Forschungsliteratur zu überprüfen, alle diese Stellen seien eine Referenz auf die Entstehung vorgeburtlichen Lebens.

## 4 Adam und Embryo im Koran

Vor dem Hintergrund des Gesagten wenden wir uns nun den Koranpassagen zu, in denen von der Erschaffung des Menschen aus einem bestimmten Stoff die Rede ist. Der Übersichtlichkeit halber ordne ich die analysierten Koranpassagen nach dem Stoff an, aus dem eine Schöpfung erfolgt. Wie deutlich werden wird, ist damit nicht gemeint, dass alle diese Passagen jeweils zusammen eine geschlossene Motivgruppe bilden. Ich beginne mit den Stellen, bei denen ein Adamsbezug unstrittig ist und zu denen bereits einiges an Literatur vorliegt. Dies sind die Stellen zu *ṭīn* und *ṣalṣāl*, die eine Erschaffung aus Erdmaterial („Lehm“ bzw. „Tonerde“) thematisieren und für die die bisherige Forschung einen Bezug zur *Schatzhöhle* herausgearbeitet hat. Sie werden hier gemeinsam behandelt, dann folgen *turāb* („Staub“), *mā'* („Wasser“), *nuṭfa* („Tropfen“) und schließlich *'alaq(a)* („Klumpen“).<sup>1</sup>

### 4.1 *Ṭīn und Ṣalṣāl – Erschaffung Adams und Bezug zur Schatzhöhle*

Der Terminus „Lehm“ (*ṭīn*) findet sich zwölf mal im Koran, verteilt auf elf Passagen, von denen sich sieben auf die Erschaffung Adams beziehen (Q 6:2; Q 7:12; Q 17:61; Q 23:12; Q 32:7; Q 37:11; Q 38:71 und 76) und an dieser Stelle somit näher betrachtet werden sollen.<sup>2</sup> Der Begriff ist immer indeterminiert und wird einmal, in Q 37:11, durch das Attribut *lāzib* zusätzlich bestimmt, was z.B. mit „klebrig“, „formbar“ oder „kompakt“ übersetzt wird. Bei Q 6:2, Q 23:12 und Q 37:11 ist klar von der Erschaffung *al-Insān* aus Lehm die Rede. Insbesondere Q 6:2 und Q 37:11 führen dabei das Thema

<sup>1</sup> An mehreren der nun analysierten Koranstellen finden sich *hapax legomena*, Termini, die einmalig im gesamten Text auftreten. Die wissenschaftliche Diskussion um *hapax legomena* und ihre Interpretation ist vielschichtig: Ist das Phänomen schlicht Zeugnis eines breiten Wortschatzes einer Person? Ist es ein Hinweis auf eine redaktionelle Überarbeitung durch eine andere Person? Und wie genau ist ein *hapax legomenon* definiert? (Toorawa, „Hapaxes in the Qur'an“, 193-246; Elmaz, *Hapaxlegomena*.) Mit Blick auf diese Methodenproblematik ist also einerseits Vorsicht gegenüber voreiligen Schlüssen geboten, andererseits soll die Tatsache einmalig auftretender Termini auch nicht einfach ignoriert werden. Ich werde daher Rückschlüsse bzgl. der jeweiligen Textstelle nicht ausschließlich aus dem bloßen Vorkommen eines einzelnen *hapax legomenon* herleiten.

<sup>2</sup> In Q 3:49 und Q 5:110 wird hingegen referenziert, wie Jesus aus Lehm Vögel formte, womit sich der Koran auf einen Topos aus dem so genannten Kindheitsevangelium bezieht. Q 28:38 befindet sich in einer Passage zu Pharao, der sich ein Schloss aus Lehm bauen lassen will, um hoch zu Gott zu kommen. Q 51:33 steht im Kontext früherer Strafliegenden, wo Gott ein sündiges Volk mit Steinen aus Lehm „bombardiert“. An diesen Stellen wird *ṭīn* fast immer determiniert verwendet, mit Ausnahme von Q 51:33



nicht weiter aus und es bieten sich keine Anhaltspunkte zur Einordnung des Materials über die allgemeine Feststellung hinaus, dass dort darauf rekurriert wird, dass Gott die Menschen erschuf.<sup>3</sup> Diese beiden Verse werden hier nicht weiter thematisiert. Q 23:12 steht am Anfang des größeren Zusammenhangs Q 23:12-14 und wird weiter unten in den Abschnitten zu *qarār makīn* sowie zu *‘alaqa* gesondert behandelt.

Drei der vier verbleibenden Stellen (Q 7:11-25; Q 17:61-65; Q 38:71-77) stehen im Rahmen größerer Passagen zur Geschichte des Engelssturzes. Insbesondere die Darstellung in Sure 38 weist dabei starke, oft wörtliche Parallelen zu Q 15:26-33 auf. Ein augenfälliger Unterschied zwischen beiden Passagen besteht in der Bezeichnung des Materials, aus dem Adam erschaffen wurde: Während dieser lehmartige Stoff in Q 38 als *ṭīn* bezeichnet wird, findet sich in Q 15:26 der Ausdruck *ṣalṣāl min ḥama’ masnūn*. Sowohl *ḥama’* als auch *masnūn* werden im Koran ausschließlich an dieser Stelle verwendet. *Ṣalṣāl* hat noch eine einzelne Parallelstelle in Q 55:14, wo es heißt „Gott hat den Menschen aus *ṣalṣāl* geschaffen, gleich einer Töpferware“. Die starken Parallelen sowohl zu Q 38:71-77 wie auch Q 55:14 legen nahe, dass es sich bei *ṣalṣāl min ḥama’ masnūn* um eine nähere Bestimmung des Materials handelt, aus dem Adam erschaffen wurde.<sup>4</sup>

Dem wiederkehrenden Motiv in der koranischen Darstellung des Engelssturzes zufolge, erschuf Gott zuerst die Engel, dann den Menschen und befahl sodann den Engeln, sich vor dem Menschen niederzuwerfen. Alle Engel außer Iblīs taten dies. Iblīs begründete seine Weigerung damit, dass er aus besserem Material als der Mensch erschaffen sei, aus Feuer nicht aus Lehm bzw. *ṣalṣāl*. Dieses Motiv findet sich in drei der genannten *ṭīn*-Passagen (Q 7:11-25, Q 17:61-65, Q 38:71-77) wie auch in den beiden *ṣalṣāl*-Stellen (Q 15:26-33, Q 55:14f), so dass sich ein Bild eines spezifischen Motivkomplexes ergibt, der bei allen diesen Stellen im Hintergrund stand. In der spätantiken Literatur findet sich diese spezifische Motivik der

<sup>3</sup> Beide Stellen sind in einem dialogischen Kontext zu sehen und aktualisieren die Geschichte der Erschaffung Adams auf die Zeitgenossen. Q 6:2 spricht die Zuhörerschaft direkt an „Er ist es, der euch aus Lehm erschuf“, während Q 37:11 Argumente in einer Auseinandersetzung mit „denen, die nicht hören“ vorgibt: „Frage sie, ob sie schwerer zu schaffen sind als die ganze andere Schöpfung! Wir haben sie aus klebrigem Lehm erschaffen.“

<sup>4</sup> Paret z.B. übersetzt als „aus trockenem, tönendem Lehm [*ṣalṣāl*], aus schwarzem, zu Gestalt gebildetem Schlamm (?) [*ḥama’ masnūn*]“. Dieses Verständnis der Stelle ist vermutlich Ṭabarīs Koranexegese entnommen, der allerdings auch die Erinnerung an andere Interpretationen bewahrte, etwa die starke Betonung, das Material, aus dem Adam geschaffen worden sei, habe gestunken. Diese Interpretationslinie, es gehe um eine Spezifizierung des Materials, ist bereits bei Muqātil b. Sulaymān (st. 767) belegt (ders., *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, II:428 und IV:196). Zellentin, „Triological Anthropology“, 108 übersetzt „dry clay from aging mud“ und sieht dies als Parallele zu „dust from fine dust“ in der *Schatzhöhle*.



unterschiedlichen Materialien in der *Schatzhöhle*, weswegen die jüngere Forschung einhellig von einer Beziehung zwischen diesem Text und den genannten Koranstellen ausgeht.<sup>5</sup>

## 4.2. Turāb – Erschaffung des Urmenschen aus Staub

Der Terminus „Staub“ (*turāb*) wird 17 Mal im Koran verwendet. Sechs dieser Stellen thematisieren die Entstehung des Menschen aus Staub. An zwei davon, Q3:59 und Q30:20, steht *turāb* für sich allein, an den vier anderen werden weitere Materialien erwähnt und sie werden weiter unten thematisiert.

### 4.2.1 Turāb in Q3:59 und Q30:20

Bei Q3:59 handelt es sich um eine dezidierte Kritik am zentralen christlichen Konzept einer besonderen Verbindung Adam-Jesus:

„Jesus ist vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Staub (*turāb*) und sagte darauf zu ihm: sei!, da war er.“

Diese Stelle greift also einerseits die christliche Idee der Verbindung zwischen Adam und Jesus auf, fokussiert bei Adam jedoch unmittelbar den Aspekt seines Geschaffenseins und seiner Körperlichkeit, die aus Staub entstand und – so sicherlich die Implikation – bei allen Menschen nach dem Tod auch wieder „zum Staub zurückkehrt“.<sup>6</sup> So wie das diese Koranstelle formuliert, gilt dies also auch für Jesus. Doch die Stelle geht in ihrer Zurückweisung christlichen Gedankenguts noch weiter. Entscheidend hierfür ist die Aussage, Gott habe zu dem Staub gesagt „sei!“, wodurch schließlich Adam entstanden sei. Dies ist eine vermutlich bewusste Abweichung von der Darstellung im Buch Genesis. Dort erschafft Gott die Welt und verschiedene Lebewesen, indem er einfach sagt, dass sie entstehen sollten. Bei der Erschaffung des Urmenschen heißt es aber: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen...“ (Gen 1,26). In seiner Exegese dieser Stelle fragte zum Beispiel Ephraim, zu wem denn Gott eigentlich gesprochen habe? Diese natürlich rhetorisch gestellte Frage beantwortet er dahingehend, Gott habe zu seinem Sohn gesprochen.<sup>7</sup> Hierin zeigt sich eine weitere, für die christlich-theologischen Diskussionen der Spätantike bedeutende

<sup>5</sup> Reynolds, *Subtext*, 51; Minov, „Satan’s Refusal“, 257; Zellentin, „Triological Anthropology“, 79ff. In der *Vita Adamae* ist das Argument für die Höherwertigkeit der Engel, dass sie zeitlich vor Adam erschaffen wurden.

<sup>6</sup> Siehe Reynolds, *Subtext*, 52; Speyer, *Biblische Erzählungen*, 43.

<sup>7</sup> Ephraem Syrus, *Selected Prose Works*, 93f. Für eine Zusammenschau der Thematik aus dem Werk Ephraems siehe Kronholm, *Motifs*, 46-51.

Annahme, die gegen kritische Stimmen etabliert werden musste. Wenn in Jesus, so der Gedankengang, sowohl Menschliches als auch Göttliches vereint gewesen seien, dann muss er schon vor der Schöpfung existiert haben. Dies finde seine Bestätigung in Gen 1,26, so Ephraim, wo der Schöpfergott offenbar einen Zuhörer hat. Dies sei sein Sohn gewesen, der also schon existierte. Die Tragweite der spezifischen Wortwahl in Q 3:59 wird also erst vor diesem Hintergrund deutlich: In Q 3:59 hat der Schöpfergott keinen Zuhörer mehr, er sagt einfach „sei!“ und Adam entsteht. In ihrer Gesamtheit stellt die Passage demnach eine doppelte Kritik an christlichen Vorstellungen dar: Erstens sei Jesus einfach ein Mensch gewesen, wie alle anderen auch, und zweitens habe er nicht vor der Schöpfung bereits existiert, wie die Christen behaupteten. Dieses Motiv wird weiter unten bei der Analyse von Q 40:67 noch einmal wichtig werden.<sup>8</sup>

Q 30:20 referenziert die Erschaffung der Menschheit sowie ihre Ausbreitung über die Erde im Lauf der Geschichte:

„Und zu seinen Zeichen gehört es, daß er euch aus Staub (*turāb*) geschaffen hat. Hierauf waret ihr Menschen (*bašār*), die sich ausbreiten.“

Dieser Vers befindet sich in einer größeren Passage Verse 17 bis 26, die durch stilistische Merkmale definiert werden kann.<sup>9</sup> In den Versen 20 bis 26 lautet der Versanfang dann immer „Und zu seinen Zeichen gehört“ (*wa-min āyātihi*) und mit Ausnahme von Vers 20 enden sie immer mit einer ähnlich lautenden Formulierung, dass in dem Beschriebenen Zeichen seien für die, die hören/denken könnten. Die Tatsache, dass diese Abschlussformel in Vers 20 fehlt, interpretiere ich als einen Hinweis, dass der Gedankengang noch nicht abgeschlossen ist und daher die Verse 20 und 21 einander ergänzen. Vers 21 spricht von der Erschaffung von Partnerwesen (*azwāğ*), „damit ihr ihnen beiwohnt“. Zusammen genommen sprechen die beiden Verse also von der Ausbreitung der Menschheit durch Fortpflanzung. In diesem Zusammenhang ist vermutlich die Wahl des Wortes *bašār* als Generikum für Menschen nicht zufällig. An anderen Stellen (Q 15:28; Q 25:54; Q 38:71) ist dies der Terminus für die Erschaffung Adams. So wird beispielsweise in hebräischer Poesie der Terminus bewusst eingesetzt, um die Fleischlichkeit menschlicher Existenz in terminologischer Abgrenzung und Ergänzung zur seelischen Komponente zu beschreiben.<sup>10</sup> In der Adamsgeschichte steht der Staub ja für genau diesen körperlichen, vergänglichen Aspekt mensch-

<sup>8</sup> Zur Beziehung von Q 3:59 zu Sure 19, die hier nicht weiter thematisiert wird, siehe Dye, „Qur'anic Mary“, 186.

<sup>9</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:1080-1083. Vers 17 kann aufgrund des Versanfangs „Preis sei Gott“ (*fa-subhān Allāh*) als eine Hinleitung zu einem neuen Abschnitt gesehen werden.

<sup>10</sup> Münz-Manor, „Hebrew and Syriac liturgical Poetry“, 239.

lichen Daseins. Der koranische Sprachgebrauch verweist also hier vermutlich ebenfalls subtil auf weiter zurückreichende Auslegungstraditionen.

#### 4.2.2. Turāb und nuṭfa in Q 18:37 und Q 35:11

An vier weiteren Stellen folgt auf „Staub“ direkt „sodann aus einem Tropfen“ (*tumma min nuṭfa*). Zwei dieser Stellen, Q 18:37 und Q 35:11, beenden die Aufzählung von Materialien an dieser Stelle. Diese werden hier behandelt, während die zwei weiteren Stellen (Q 22:5 und Q 40:67) weiter unten im Abschnitt zu *‘alaqa* besprochen werden.

Q 18:37 ist Teil einer Passage (Verse 32-44), die das Gleichnis von zwei Männern darlegt, von denen einer zwei Gärten hatte. Er prahlt stolz mit seinen Erfolgen und seinem Wohlstand und sagt, er glaube, sein Garten werde niemals vergehen und es werde auch kein letztes Gericht kommen.<sup>11</sup> Hierauf heißt es in Q 18:37:

Sein Gefährte erwiderte ihm, wobei er mit ihm sprach: „Glaubst du denn nicht an den, der dich aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen und dich hierauf zu einem Mann geformt hat?“

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي  
خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ  
رَجُلًا

Dies wird in der Regel so verstanden, dass die Erschaffung aus Staub sich auf Adam beziehe und die aus einem Tropfen auf alle anderen Menschen, die aus Sperma entstehen. Mir erscheint dies aus mehreren Gründen nicht schlüssig und ich schlage daher vor, die Passage als eine durchgehende Referenz auf Adam stellvertretend für alle Menschen zu lesen. Die wörtliche Rede ist in der Passage komplett im *fi'l māḍī* formuliert, wobei der Abschnitt zur Schöpfungstätigkeit Gottes zwei Verben verwendet: *ḥalaqa* („erschaffen“) in Bezug auf die Stoffe Staub und Tropfen, sowie *sawwā* („formen“) mit dem indirekten Objekt „als Mann“ (*raḡul<sup>an</sup>*). Es erscheint mir fraglich, warum die Stelle das identische Verb „erschaffen“ im *fi'l māḍī* für so – theologisch wie auch zeitlich – unterschiedliche Vorgänge wie die Erschaffung des Urmenschen und die Entstehung eines jeden Menschen in der Schwangerschaft verwenden soll. Dies gilt insbesondere auch deswegen, weil die Passage mit der Verwendung von *sawwā* im direkten Anschluss ja beweist, dass die Verwendung von Verben durchaus spezifisch erfolgt. Mit Blick auf das in syrischer Literatur etwa durch Babai den Großen (gest. 628) im frühen 7. Jahrhundert mit identischer Wortwahl belegte Motiv, dass Gott den Urmenschen erschuf, indem er ein Staubkorn mit einem Tropfen Wasser

<sup>11</sup> Siehe etwa Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:709-711.

vermischte, erscheint es mir viel schlüssiger, dass der komplette Passus diesen Vorgang referenziert. Dem könnte zwar entgegengehalten werden, dass damit kein unmittelbarer Bezug auf den Angesprochenen mehr bestünde. Jedoch ist hier erstens zu berücksichtigen, dass die Referenzierung Adams stellvertretend für alle Menschen ein verbreitetes Phänomen ist und sich auch in den Gleichnischarakter des gesamten Kontextes gut einfügt. Zweitens deutet die Verwendung der Verbfolge *ḥalaqa* & *sawwā* an dieser Stelle zusätzlich in Richtung der Adamsgeschichte.

### *Exkurs: Die Verbenfolge ḥalaqa fa-sawwā*

In mehreren bereits weiter oben behandelten Koranpassagen (Q 15:26-29; Q 32:7-9; Q 38:71f) werden zur Beschreibung der Erschaffung Adams zwei Verben zusammen benutzt, *ḥalaqa* und *sawwā*, was oft als „[Gott] formte und bildete“ übersetzt wird. Generell ist das Verb *sawwā* sehr oft im Koran belegt, wenn die Erschaffung der Welt durch Gott beschrieben wird.<sup>12</sup> An den besagten drei Stellen wird dargestellt, wie Gott Adam (*al-Insān*) schuf (*ḥalaqa*) und sodann gestaltete (*sawwā*) und ihm von seinem Odem (*rūḥ*) einhauchte. An diesen Stellen folgen die beiden Verben *ḥalaqa* und *sawwā* nicht unmittelbar aufeinander und werden klar als zwei stärker voneinander differenzierte Vorgänge dargestellt. *Ḥalaqa* bezieht sich hier immer auf die Erschaffung des Menschen aus einem anderen Material, während *sawwā* davon durch trennende Partikel abgesetzt erscheint.<sup>13</sup> Sodann wird an *sawwā* der Vorgang des Einhauchens von Gottes *rūḥ* immer unmittelbar mit *wa-* angeschlossen, sodass sie eine semantische Einheit ergeben. Das verstärkt den Aspekt, dass hier *ḥalaqa* und *sawwā* bezüglich der Erschaffung des Urmenschen zwei klar unterscheidbare Akte Gottes bezeichnen.

Für die Verwendung der Reihung *ḥalaqa* und *sawwā* gibt es mehrere Parallelbelege mit klarem Bezug auf die Erschaffung des Urmenschen (Q 87:2, Q 82:7). Der Anfang von Sure 87 legt nahe, dass es sich bei der knappsten Variante *ḥalaqa fa-sawwā* um einen feststehenden Terminus evtl. in liturgischem Kontext gehandelt haben könnte:

„(1) Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, (2) der erschuf und gestaltete“  
(*alladī ḥalaqa fa-sawwā*).

Eine ähnliche Verwendung findet sich in Sure 82, in der das Hauptthema die Realität des Jüngsten Tages mit seinem Gericht ist. In Vers 6-8 heißt es:

<sup>12</sup> Siehe die entsprechenden Referenzen in 'Abd al-Bāqīs Korankonkordanz.

<sup>13</sup> *Tumma* in Q 32:9 und *fa-idā* in Q 15:29 und Q 38:72.

(6) Oh Mensch (*al-Insān*), was machte dich untreu deinem großmütigen Herrn? / (7) Der dich erschaffen, gestaltet und wohl geformt hat, (*allādī ḥalaqaka fa-sawwāka fa-ʿadalaka*) / (8) in welcher Gestalt er wollte, dich zusammengefügt hat?

Inhalt wie auch äußere Kriterien (vor allem die Reimstruktur) legen nahe, dass die drei Verse innerhalb der Surenkomposition eine eigene Einheit bilden.<sup>14</sup> In meinen Augen kann diese Passage wörtlich als ein Ausruf gegenüber Adam verstanden werden.<sup>15</sup> So gelesen, weist Q 82:7 darauf hin, dass die Kernstruktur *ḥalaqa fa-sawwā* auch in Bezug auf den Urmenschen erweitert werden konnte, hier durch *fa-ʿadalaka*.<sup>16</sup> Es ist gut denkbar, dass mit dieser Erweiterung das Aufrichten der Adamsgestalt durch Gott gemeint ist, wodurch der Mensch zum aufrecht gehenden Wesen wurde.<sup>17</sup>

Es lässt sich also zusammenfassen, dass der Ausdruck „*ḥalaqa* und *sawwā*“ im Koran ein Wortpaar ist, das sich auf die Erschaffung des Urmenschen bezieht. Neben einer Kurzform *ḥalaqa fa-sawwā* konnte es auch stärker ausgestaltet auftreten, wobei *ḥalaqa* in der Regel dann um die Benennung des Stoffes erweitert wurde, aus dem der Urmensch geschaffen wurde, und *sawwā* mit dem Einhauchen des Odems in Zusammenhang gebracht wurde.<sup>18</sup>

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir naheliegend, dass die beiden Verben *ḥalaqa* und *sawwā* in Q 18:37 in vergleichbarer Weise verwendet werden wie an allen anderen aufgeführten Parellelstellen auch. Neben der oben angeführten strukturellen Betrachtung der Stelle selber (Verwendung der Tempora) wie auch motivgeschichtlichen Gründen (Motiv der Erschaffung des Urmenschen aus einem Staub-Wassertropfen-Gemisch bei Babai dem Großen) sprechen demnach auch die innerkoranischen Parellelstel-

<sup>14</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:280f und 285, Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1999.

<sup>15</sup> Die Paretübersetzung liest das arabisches *fiʿl māḍī* im Vers 6 präsentisch, andere Übersetzungen geben das Perfekt wieder.

<sup>16</sup> Paret nennt als innerkoranische Referenz für Q 82:8 u.a. die Stelle „Er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet wie er will“ (Q 3:6) (Paret, *Konkordanz*, 60, 503) – also in dem Sinne, dass Q 3:6 mit ihrem eindeutigen Schwangerschaftsbezug Q 82:8 erkläre, wo demnach das Gleiche gemeint sei. Es ist aber durchaus denkbar, dass in Q 3:6 (*huwā allādī yuṣawwirukum fī l-arḥām kayfa yašāʾ*) bewusst eine Parallelsatzung von Erschaffung Adams und Schwangerschaft herbeigeführt werden sollte. Siehe hierzu etwa Ṭabarī, *Ġāmiʿ*, V:186 mit der Erinnerung an die Exegese, die Stelle drücke aus, Jesus sei von Gott im Mutterleib geformt worden, so wie alle anderen Menschen auch, also könne er nicht eine Manifestation Gottes sein. Dmitriev, „Creation Account“, 361 schreibt, das Verb *ṣawwara* werde im Koran systematisch genutzt, um auf die individuelle Entstehung der Menschen nach Adam zu verweisen. Zur Referenzierung von Q 82:8 in *Ḥadīṭ*-Material siehe Eich, „*nasamā*“.

<sup>17</sup> Vgl. Toepel, *Schatzhöhle*, 145 und die Exegese von Muqātil, *Tafsīr*, IV:613 zu der Stelle

<sup>18</sup> Darauf deutet auch hin, dass wohl zumindest zwei dieser Stellen zu späteren redaktionellen Ein- oder Zusammenfügungen gezählt werden können (s. Horowitz, *Untersuchungen*, 21 zu Q 18:31-41 und Neuwirth, „Creation“, 34 zu Q 38:71-77).

len dafür, dass in Q 18:37 ein durchgehender Bezug auf die Schöpfungsgeschichte vorliegt und der Vers in seiner Gänze die Erschaffung Adams referenziert. Eine solche Nähe zur syrischen Literaturproduktion der Zeit wird auch durch den größeren Zusammenhang der Sure unterstützt. Denn diese trägt ihren Titel „Die Höhle“ (*al-Kahf*) aufgrund der ausführlichen Wiedergabe der Siebenschläferlegende in den Versen 9 bis 26. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, lässt sich die spezifische Version der Legende, wie sie im Koran ihren Niederschlag gefunden hat, auf christlich monastische Kreise im Palästina der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückführen – mit möglichen Berührungspunkten zur Theologie Babais des Großen.<sup>19</sup> Es ist also plausibel, dass im weiteren Verlauf der Sure ebenfalls eine Motivik verwendet wird, die außerhalb des Korans in einem strukturell analogen Zusammenhang belegt ist. Vor diesem Hintergrund ziehe ich die Schlussfolgerung, dass das Motiv der Erschaffung „von dir“ aus Staub und einem Tropfen in Q 18:37 nicht mit dem Staub auf die Adams-geschichte verweist und mit dem Tropfen auf die Entstehung eines jeden Menschen aus Samen. Vielmehr verweist die Passage durchgehend auf die Erschaffung des Urmenschen stellvertretend für alle Menschen und verwendet dabei ein spezifisches Motiv zeitgenössischer christlicher Literatur, das in der bisherigen Forschung übersehen wurde.

Die zweite Stelle, die eine Erschaffung „von euch“ aus Staub und einem Tropfen referenziert (Q 35:11), ist Teil einer Passage (Verse 3-22) zum Thema der Zeichen Gottes als Schöpfer<sup>20</sup>:

Und Gott hat euch aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen, dann machte er euch zu Paaren. Und kein weibliches Wesen ist schwanger oder gebiert, ohne daß er es weiß. Und keiner bleibt lang am Leben, und keinem wird seine Lebenszeit verkürzt, ohne daß es in einer Schrift wäre. Dies ist Gott ein leichtes.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ  
 أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا  
 بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ  
 عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

Strukturell beginnt die Passage mit zwei Verben *ḥalaqa* und *ḡā'ala* im *fi'l māḍī*, gefolgt von dem Beispiel der Schwangerschaft und der Lebenszeit, die im *fi'l muḍāri* stehen. Das Verb *ḥalaqa* bezieht sich auf Staub und Wassertropfen gleichermaßen – eine Parallele zur Formulierung in Q 18:37, so dass ich auch hier darin ein starkes Indiz sehe, dass die Stelle das Motiv der Erschaffung des Urmenschen aus der Vermischung der beiden Stoffe referenziert, stellvertretend für alle Menschen. Diese Sichtweise wird

<sup>19</sup> Eich, „Cædmon und Siebenschläferlegende“, 24-31, v.a. 28.

<sup>20</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Koran*, 2b:1173-1179;

durch das unmittelbar folgende „dann machte er euch zu Paaren“ (*tumma ġā'alakum azwāġ<sup>an</sup>*) unterstützt. Denn die sonstige koranische Verwendung der Wörter *zawġ* und *azwāġ* in Bezug auf Menschen legt einen Bezug zur Schöpfungserzählung nahe.<sup>21</sup> Ich schlage daher vor, die Stelle vor dem Hintergrund des oben ausgeführten Motivs zu lesen, Adam sei aus der Vermischung von Staub mit einem Wassertropfen entstanden. Danach habe Gott das Partnerwesen „gemacht“.

Diese Sichtweise wird durch eine dem Ibn Mas'ūd zugeschriebene Lesart der Stelle unterstützt. Sie lautet wie folgt: „Gott hat euch aus einem einzigen Wesen gemacht und aus ihm einen Partner“ (*min nafs wāhida wa ġā'ala minhā zawġ<sup>an</sup>*).<sup>22</sup> Hier ist also nicht von der Erschaffung aus Staub und Tropfen, sondern aus *nafs wāhida* die Rede. Im Koran ist dieser Begriff eine Referenz auf die Schöpfertätigkeit Gottes.<sup>23</sup> Das Ersetzen von *nuṭfa wa-turāb* durch *nafs wāhida* (oder umgekehrt, je nachdem, welche Lesart man als früher erachten möchte), ist ein starkes Indiz dafür, dass in der frühislamischen Geschichte die Stelle als eine Referenz auf die Schöpfungsgeschichte gelesen wurde.

Auch hier lässt sich eine Beziehung zu Motivik, wie sie sich bei christlichen syrischen Autoren bis zur ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts finden lässt, noch weiter erhärten. Denn im unmittelbar folgenden Vers 12 findet sich das Motiv zweier Wasser, eines süß und frisch (*'adb, furāt*), das andere salzig und bitter (*miḥ, uġāġ*). Der Vers beginnt mit der einprägsamen Betonung, dass diese Wasser nicht gleich (wörtlich „nicht auf der gleichen Ebene“, *mā yastawī*) seien. Was damit gemeint ist, wird am Ende der größeren Passage unmissverständlich klar gemacht, wobei zweimal das einleitende *mā yastawī* erneut aufgenommen wird:

„Nicht gleich sind der Blinde und der Sehende / Nicht die Finsternisse und das Licht / Nicht der Schatten und die Hitze / Und nicht gleich sind die Lebenden und die Toten. Gott lässt hören, wen er will (...).“ (Q 35:19-22)

Diese Motivik zweier Wasser, die in Parallele gesetzt werden zu verschiedenen Arten von Menschen, erinnert stark an die oben vorgestellten Motive, wie sie sich bis zum frühen 7. Jahrhundert in syrisch christlicher Tauftheologie finden. Wie ich im Folgenden zeigen werde, referenziert der Korantext diese Motivsprache an einer Reihe weiterer Stellen.

<sup>21</sup> Siehe dazu unten zu Q 53:44-47.

<sup>22</sup> Šarfī, *Muṣḥaf*, III:308 basierend auf Jefferey, *Materials*, 77. Es ist dort von *naqiz wāhida* die Rede, jedoch ergibt dies für die Stelle überhaupt keinen Sinn, weswegen ich einen Druckfehler bei Jefferey vermute, der bei Šarfī repliziert wurde. Ich danke Khaoula Trad für die Diskussion hierzu. Als Referenzquelle für die Lesart konnte ich Māturidī identifizieren (Māturidī, *Ta'wīlāt*, VIII:474 [dort als *nafs wāhida*]).

<sup>23</sup> „Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen (*nafs wāhida*) erschuf und er hat aus ihm sein Partnerwesen (*zawġahā*) gemacht“ (Q 4:1; Q 7:189; Q 39:6).



### 4.3 Mā' – „Wasser“

Der Begriff „Wasser“ (*mā'*) kommt im Zusammenhang mit der Entstehung von Menschen im Koran vier Mal vor. An einer dieser Stellen steht *mā'* determiniert und ohne Attribut (Q 25:54). Dreimal ist *mā'* indeterminiert und steht zusammen mit einem Attribut (*mahīn* in Q 32:8 und Q 77:20 sowie *dāfiq* in Q 86:6). Gerade letztere Stellen werden in der Regel als Referenz auf die Entstehung von Menschen aus Samen verstanden. Ich werde demgegenüber zeigen, dass alle vier Verwendungen unterschiedlich stark ausgeprägte Bezüge zur oben nachgezeichneten syrischen Tauftheologie aufweisen.

#### 4.3.1 Q 25:54 (*al-mā'*)

Der Zusammenhang zwischen „dem Wasser“ (*al-mā'*) und der Entstehung von Menschen wird in den folgenden Versen hergestellt:

(53) Und er ist es, der die beiden großen Wasser hat strömen lassen, das eine süß und frisch, das andere salzig und bitter und er hat zwischen beiden eine Schranke und Trennwand gesetzt.

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ  
وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا  
وَحِجْرًا مَحْجُورًا

(54) Und er ist es, der aus dem Wasser (*al-mā'*) einen Menschen (*bašar<sup>an</sup>*) geschaffen hat und ihn zu Bluts- und angeheirateten Verwandten hat werden lassen. Allmächtig ist dein Herr.

وَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا  
وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

Die Stelle macht in ihren Bezügen klar, dass aus „dem Wasser“ der Urmensch (*bašar*) geschaffen wurde und aus diesem dann die Menschen mit ihren verwandtschaftlich-sozialen Abstammungs- und Ordnungsstrukturen entstanden.<sup>24</sup> Im Koran finden sich neben der Erschaffung der Menschen weitere Belege für die Vorstellung der Schöpfung aus (*al-*)*mā'*: „Wir machten

<sup>24</sup> Siehe bereits Speyer, *Biblischen Erzählungen*, 45. Vergleichbare Verwendungen von *bašar*, die eindeutig auf die Erschaffung Adams rekurrieren finden sich in Q 15:28 und Q 38:71, die zu der Gruppe der Iblīs-Geschichte im Koran gehören. In der Bedeutung von „Fleisch“ im Sinne von „sterblicher Mensch“ macht gerade in der Iblīs-Geschichte diese Verwendung ja Sinn und ist so auch im biblischen Sprachgebrauch belegt. Öfter wird *bašar* in diesem Sinne auch zur Bezeichnung von Propheten im Koran verwendet (Ahrens, „Christliches“, 38). Bell, *Commentary*, II:11 schreibt, hier sei Samen gemeint, ist aber wohl im Zweifel, da er sogleich auf Q 21:30 verweist, wo alles Leben aus *al-mā'* stammt.

aus dem Wasser alles Lebendige“ (Q 21:30) oder „Und er hat jede Art von Getier aus Wasser geschaffen“ (Q 24:45).<sup>25</sup>

Zusammen genommen deuten die Stellen stark darauf hin, dass eine Vorstellung vorausgesetzt wird, laut derer Gott (in seinem Schöpfungsakt) alle Lebensformen aus Wasser erschuf. Diese Idee lässt sich in Schriften vieler Religionsgruppen der damaligen Zeit nachweisen.<sup>26</sup> Bemerkenswert an Q 25:53f ist die Betonung von Süß- und Salzwasser bei der Darstellung des Aktes der Trennung der Wasser. Zwar ist dieser Akt des Trennens in Gen 1,6-9 sowie in parabolischem Material wie der *Schatzhöhle* ein zentrales Element am zweiten Tag der Schöpfung, jedoch ist dies in der Regel als eine Scheidung in obere und untere Wasser gedacht, also als Wasser im Firmament sowie Wasser auf der Erde. Die explizite Thematisierung von Süß- und Salzwasser ist in der Geschichte der jüdischen wie auch christlichen Auseinandersetzung mit der Schöpfungsgeschichte nicht stark repräsentiert. Eine Ausnahme stellt der Genesis-Kommentar von Ephraim dar, der in einer bemerkenswert ausführlichen Stelle die biblische Darstellung der Scheidung der Wasser auf die Entstehung von Süß- und Salzwasser bezieht, wobei er aus der jüdischen Exegese schöpfte. Die Forschung geht davon aus, dass hier eine Auseinandersetzung mit kosmologischen Prinzipien, die durch den Zoroastrismus geprägt waren, im Hintergrund stand.<sup>27</sup> Zudem ist in Ephraems Genesis-Kommentar ausdrücklich die Rede davon, dass alles Leben aus dem Wasser entstand, und der Text legt immer wieder Wert darauf, die Bedeutung von Wasser bei einzelnen Erschaffungsvorgängen herauszustellen.<sup>28</sup>

Wahrscheinlich besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Exegese mit ihrer starken Betonung zweier Arten von Wasser und der weiter oben geschilderten Entwicklung christlicher Tauftheologie im Nahen Osten.<sup>29</sup> Gerade im Bezug zur Taufe Jesu im Jordan, durch die die Wasser gereinigt worden seien, erscheint mir die Unterscheidung von Süß- und Salzwasser naheliegend, da der Ort dieses Ereignisses in unmittelbarer Nähe der Mündung des Jordan ins Tote Meer erinnert wurde. Dies scheint mir auch

<sup>25</sup> Nach Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:906. Dort sind die Zuordnungen durcheinander, an welchen Stellen von der Erschaffung des Menschen und an welchem von Tieren aus Wasser die Rede ist.

<sup>26</sup> Speyer, *Biblische Erzählungen*, 5; Mathews, „Water“, 135-137.

<sup>27</sup> Mathews, „Water“, 139-142; Toepel, *Schatzhöhle*, 46; Kremer, *Mundus Primus*, 190f; Reynolds, *Qur'an and Bible*, 562. Siehe auch Ephraem Syrus, *De Paradiso*, 45 (Hymnus XI, Abs.11).

<sup>28</sup> Mathews, „Water“, 134f; Kremer, *Mundus Primus*, 189; Ephraem Syrus, *Selected Prose Works*, 93-95.

<sup>29</sup> Frühchristliche Tauftheologie diskutierte intensiv den Zusammenhang zwischen verschiedenen Wassern im Rahmen der Schöpfungsgeschichte, deren Verunreinigung durch den Sündenfall und deren Wiederherstellung durch die Taufe Jesu im Jordan (McDonnell, „Jesus' Baptism in the Jordan“).

die Implikation der oben erwähnten Ausdeutung Maruthas von Tikrit von Ezechiel 47 zu sein, wo das süße Wasser seinen Ursprung im Tempel, also Jerusalem, hat und von dort nach Osten in eine tiefer gelegene Region fließt und sich in ein Salzmeer ergießt.<sup>30</sup>

Ein Bezug von Q25:53f zu dieser Motivik ist also sehr naheliegend und ich vermute, dass in Q25:54 „wir erschufen aus dem Wasser einen Menschen“ eine konsequente Weiterentwicklung der Betonung des Urstoffs Wasser in der Schöpfungserzählung, die sich sowohl in jüdischer als auch christlicher Genesis-Ausdeutung nachweisen lässt, ihren Niederschlag gefunden hat.<sup>31</sup> Für das Motiv der unterschiedlichen Wasser kann ein tauftheologischer Hintergrund vermutet werden. Diese Vermutung wird durch die koranische Verwendung von *mā' mahīn* unterstützt, wie sich im Folgenden zeigen wird.

#### 4.3.2 Q 32:7-9 (*mā' mahīn*)

Die Passage steht in einem größeren Kontext, in der die Schöpfungstätigkeit Gottes referenziert wird, gefolgt von einer Auseinandersetzung mit Gegnern, die die Wiederauferstehung leugnen. Sie lautet:

<sup>30</sup> S. o. Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 68. Eine andere eindruckliche Weiterentwicklung erfährt der Fokus auf dem Urstoff Wasser in der *Schatzhöhle*: „Und am Sonntag brütete der Heilige Geist, eine der Personen der Dreifaltigkeit, auf den Wassern. Und durch sein Brüten auf der Oberfläche der Wasser wurden sie gesegnet, sodaß Zeugungen entstanden. Und das ganze Wesen der Wasser kochte und wurde erhitzt und es vereinigte sich in ihnen der Gärstoff der Schöpfung. Gleichwie, wenn ein Vogel seine Jungen beim Brüten durch die Beschirmung mit den Flügeln wärmt, durch die Hitze seines Feuers die Küken in den Eiern geformt werden, so wurde auch, als der Geist, der Paraklet, auf den Wassern brütete, der Gärstoff der Seele darin durch das Werk des heiligen Geistes vereinigt.“ (Ri, *Caverne*, 2 (Übersetzung aus Toepel, *Schatzhöhle*, 25); siehe zusätzlich Minov, „Cave of Treasures“, 165-171; zum starken Einfluss Ephraems auf die *Schatzhöhle* siehe Kremer, *Mundus Primus*, 471-474). Auch dieses Bild findet sich in Texten für den Taufritus wieder (Winkler, „Wasserweihe“, 116).

<sup>31</sup> Zu weiteren Belegen siehe Speyer, *Biblische Erzählungen*, 5. Ich halte dies für plausibler als einen altarabischen Mythos ähnlich dem Sumerischen zu vermuten (s. Toelle, *Le Coran Revisited*, 223f). Ausgangspunkt einer solchen Weiterentwicklung auf die Erschaffung des Menschen könnte neben der skizzierten Taufsymbolik auch Genesis Rabbah 7 gewesen sein. Dort wird defensiv begründet, warum Gott Schwärme von Geschöpfen aus Wasser geschaffen habe, die gar nicht im Wasser lebten (wie etwa Vögel). Ein sterblicher König – so die Argumentation – könne nur Bilder in Sand zeichnen, während Gott Bilder auf Wasser gezeichnet habe. Diese Exegese nutzte dabei eine Überlappung der hebräischen Wortwurzeln von „Schwarm“ und „ein Bild zeichnen“. (Mathews, „Water“, 136 mit Referenz auf Neusner, *Genesis Rabbah*, I:67).

(7) [Gott,] der alles, was er geschaffen, gut gemacht hat, und begann *al-Insān* aus Lehm zu schaffen,

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ  
الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ

(8) – und hierauf seine Nachkommenschaft aus einer Portion verächtlichen Wassers (*mā' mahīn*) –

ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ

(9) und ihn hierauf geformt und ihm Geist von sich eingehaucht hat, und euch Gehör, Gesicht und Verstand gegeben hat. Wie wenig dankbar seid ihr!

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ  
السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

Diese Stelle wird in der Regel als ein Springen des Korantextes zwischen Zeiten interpretiert, d.h. Vers 7 und 9 beschreiben die Erschaffung und Beseelung Adams, während Vers 8 ein parenthetischer Einschub sei, der sich auf die Fortpflanzung der Menschheit in der Geschichte beziehe, die durch Sperma erfolge.<sup>32</sup> Gelegentlich findet sich daher in der Forschung auch die Ansicht, Vers 9 sei später hinzugefügt worden.<sup>33</sup> Allerdings sind weder sein Reimschema noch seine Länge im größeren Bild der Gesamtstelle auffällig. Auch erscheint mir die Komposition der Passage durch einen stilistisch deutlich erkennbaren Parallelismus durchaus geschlossen: Vers 7 referenziert die Erschaffung von *al-Insān* und thematisiert dann in Vers 8 die Entstehung seiner Nachkommenschaft mit dem Verb *ḡā'ala*. Vers 9 thematisiert in seiner ersten Hälfte das Einhauchen der Seele und in der zweiten Hälfte die Erkenntnisfähigkeit der Zuhörerschaft, also der Nachkommenschaft des Urmenschen, erneut eingeleitet mit dem Verb *ḡā'ala*. Der Vers drückt damit vermutlich den verbreiteten Gedanken aus, dass die Fähigkeit der Menschen Gott zu erkennen, durch seine Seele gegeben ist.<sup>34</sup> Ich würde daher ausschließen, dass Vers 9 ein Einschubvers ist. Gleichzeitig legt der Parallelismus der Passage aber auch nahe, dass Vers 8 kein par-

<sup>32</sup> Makino, *Creation and Termination*, 15. Siehe auch Paret's Übersetzung, die hier mit Spiegelstrichen eine Parenthese markiert. Öfter wird in der Literatur hier ein Bezug zu dem Ausdruck *tippa sheruha* („stinkender Tropfen) in Pirke Avot hergestellt (z.B. Frankl, *Entstehung*, 11). Diese Verbindung ist insofern nicht überzeugend, dass im Hebräischen *tippa* dem Wort *nutfā* im Arabischen entspricht – ein Terminus, den der Koran anderweitig ja benutzt und kennt.

<sup>33</sup> Siehe Toelle, *Le Coran Revisité*, 216f mit Referenzen auf Blachères Arbeiten.

<sup>34</sup> Zu den großen Problemen späterer Versuche, aus der Stelle die Individualbeseelung abzuleiten siehe Appendix A.

enthetischer Einschub ist, sondern integraler Bestandteil der Referenz auf die Schöpfungserzählung.<sup>35</sup>

Q 32:8 formuliert, dass die Nachkommenschaft von *al-Insān* aus „verächtlichem Wasser“ (*mā' mahīn*) entstanden sei. Dieses Bild scheint mir passgenau dem oben geschilderten Motiv in syrischer Tauftheologie zu entsprechen, in dem zwischen zwei Arten von Wasser unterschieden wird: dem frischen bzw. süßen Wasser, das auf Gott zurückgehe, und dem „stinkenden Wasser“ (*mayā saryā* („fetid water“)), das für die Nachkommenschaft Adams stehe.<sup>36</sup> Dieses Motiv entspricht genau dem, was in Q 32:8 steht. Zudem drückt die Passage Q 32:7-9 wohl auch die Idee aus, dass im Vorgang der Erschaffung des Urmenschen auch bereits seine Nachkommenschaft präformiert wurde, eine Vorstellung, die wie oben skizziert im Zuge der so genannten zweiten origenistischen Krise bis zum frühen 7. Jahrhundert diskutiert wurden.<sup>37</sup> Die These eines Bezugs des koranischen *mā' mahīn* auf eine tauftheologische Motivik kann anhand der Parallelstelle in Q 77:20 vertieft werden, wie ich nun zeigen werde.

#### 4.3.3 Q 77:19-24 (*mā' mahīn* – *qarār makīn*)

Sure 77 beschwört das letzte Gericht.<sup>38</sup> Sie ist stilistisch stark durch einen wiederkehrenden Refrain „Wehe an jenem Tag den Leugnern!“ (*way yawma'idin li-l-mukaddibīn*) geprägt (Verse 15, 19, 24, 28, 34, 40), zwischen denen jeweils thematische Sinneinheiten behandelt werden. Die drei Textblöcke, die über die Verse 16 bis 27 verteilt sind, werden stilistisch dadurch zusammengebunden, dass sie jeweils mit einer (rhetorischen) Frage „haben wir nicht...?“ (*a-lam nuhlik / nuhliqum / nağal* (Verse 17, 20, 25)) einleiten. Die Forschungsliteratur versteht die Passage so, dass diese drei Teile *āyāt* behandeln, Zeichen Gottes, die das Strafen Gottes ausdrücken, sowie Verweise auf die Schöpfung beinhalten, was als eine Illustration dafür zu lesen sei, dass Gott die Wiederauferstehung herbeiführen kann. Der erste dieser drei Teile erinnere daran, dass Gott bereits in der Vergangenheit gestraft

<sup>35</sup> Die Passage weist eine gewisse strukturelle Parallelität zum obigen Q 25:54 auf, da auch dort die Erschaffung des Urmenschen unmittelbar mit einem Verweis auf dessen Nachkommenschaft („und ihn zu Bluts- und angeheirateten Verwandten hat werden lassen“) verknüpft wird, den auch dort das Verb *ğā'ala* einleitet.

<sup>36</sup> Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 68 („And the sweet water fell into the fetid water which then became fresh“ [Ez. 47,8]. This water of the torrent further indicates for us the living water of baptism. Scripture names the world a ‘sea’ in numerous places, “and the fetid water is the race of Adam” (...)).

<sup>37</sup> Zur – keineswegs per se ablehnenden – Auseinandersetzung mit diesem Konzept in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte siehe etwa Gramlich, „Urvertrag“, 210-212; Rubin, „Pre-Existence“, 67ff.

<sup>38</sup> Zum Folgenden siehe Neuwirth, *Der Koran*, I:502-504, 514-518; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b: 1935-1944.

habe.<sup>39</sup> In dem folgenden Teil werde die Erschaffung von Menschen aus *mā' mahīn* – verstanden als Sperma – thematisiert, im dritten die Tatsache, dass Gott die Erde in einer bestimmten Weise eingerichtet habe.

Ich werde nun zeigen, dass die Passage starke Bezüge zur syrisch tauftheologischen Motivik aufweist. Daraus ergibt sich eine alternative Interpretation der Gesamtpassage, in der der erste Teil sich auf die Bestrafung der ersten Menschen bezieht, der zweite Teil auf deren Nachkommen, symbolisiert durch verächtliches Wasser, dem im dritten Teil dann das frische Wasser gegenübergestellt wird. Ich beginne mit dem zweiten Teil. Er lautet so:

77:19-24

(19) Wehe an jenem Tag den Leugnern!

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ

(20) Haben wir euch nicht aus verächtlichem Wasser geschaffen?

أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ

(21) Hierauf taten wir es (-hu) in einen *qarār makīn*.

فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ

(22) Bis zu einer bestimmten Frist.

إِلَىٰ قَدَرٍ مَّعْلُومٍ

(23) So setzten wir das Maß fest. Wie trefflich ist unsere Bemessung.

فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ

(24) Wehe an jenem Tag den Leugnern!

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ

Hier wird erneut die Erschaffung aus verächtlichem Wasser referenziert, wobei diesmal die Zuhörerschaft direkt angesprochen wird, was sich nahtlos mit der gerade analysierten Entstehung der Nachkommenschaft von *al-Insān* aus diesem Material zusammenfügt (Q 32:8). Ein Bezug zu der geschilderten Metaphorik christlicher Tauftheologie wird zusätzlich durch die folgende, dritte Passage erhärtet:

„(25) Haben wir die Erde nicht zum Aufenthalt bestimmt / (26) für die Lebendigen und die Toten / (27a) und hochragende, feststehende (Berge) darauf gesetzt / (27b) und euch mit frischem Wasser (*māʿan furātā*) getränkt?“<sup>40</sup>

Zusammen referenzieren die zwei Passagen also die Dichotomie von verächtlichem und frischem Wasser, wie sie sich etwa in dem erwähnten tauftheologischen Text des Marutha von Tikrit findet. Das Wort *furāt* („frisch“) kommt neben Q 77:27 nur an zwei Stellen im Koran vor: einmal im oben schon behandelten Q 25:53 und einmal in Q 35:12. An beiden Stellen ist

<sup>39</sup> „(16) Haben wir nicht die Früheren (*al-awwalīn*) vernichtet / (17) Dann lassen wir ihnen die Späteren (*al-āḥirīn*) folgen, / (18) so tun wir an den Übertretern.“ (Neuwirth, *Der Koran*, I:500).

<sup>40</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:500f. Siehe *ebd.*, 502 zur tentativen Unterteilung von Vers 27 in zwei Verse (dort fälschlich als Vers 26 bezeichnet).

es Teil einer dichotomen Darstellung von Süß- und Salzwassern. Wie dargelegt, wurde auch dieses Bild in christlicher Tauftheologie benutzt. Der Terminus *rawāsī* („hochragende Berge“), die Gott auf die Erde gesetzt habe, verweist in Q 77:27 zunächst einmal auf die Schöpfungsgeschichte und findet sich so auch an mehreren weiteren Stellen im Koran (Q 13:3; Q 15:19; Q 16:15), einmal auch direkt zusammen mit der Erwähnung einer Barriere zwischen zwei Meeren (Q 27:61), was ich als mögliche weitere Referenz auf die Idee verschiedener Arten von Wasser lese.

Sowohl die Terminologie als auch die größere Struktur der Stelle legen also nahe, dass die Erschaffung „von euch“ aus verächtlichem Wasser in Q 77:20 eine aus biblischen Texten hergeleitete Metaphorik darstellt und nicht allgemeines Alltagswissen über die Zeugung von Menschen. Dies wirft allerdings die Frage auf, was mit dem *qarār makīn* gemeint sein könne, das ich oben bewusst unübersetzt gelassen habe. In der üblich gewordenen Interpretation, die die Forschung aus der Koranexegese übernommen hat, wird *qarār makīn* als eine Chiffre für den Uterus bzw. allgemein den weiblichen Unterleib gelesen, in den das Sperma (*mā mahīn*) beim Geschlechtsverkehr komme.<sup>41</sup> *Qarār makīn* findet sich zweimal im Koran, neben dem hier in Rede stehenden Q 77:21 noch in Q 23:13, wo es heißt:

(12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen. (13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem *qarār makīn* (*tumma ḡāʾalnāhu nuṭfa<sup>tan</sup> fī qarār makīn*)

Hält man die zwei Parallelstellen nebeneinander, so wird deutlich, dass Q 23:13 gegenüber Q 77:21 zusätzlich das Wort *nuṭfa* hat. Ein weiterer Unterschied ist der jeweilige kontextuelle Rückbezug für das Pronomen *-hu* in *ḡāʾalnāhu*. In Q 77:21 ist dies wohl das „verächtliche Wasser“ und in Q 23:13 *al-Insān*, der als ein Tropfen (*nuṭfa<sup>tan</sup>*) zum *qarār makīn* getan wurde. Q 23:13 zeigt also erstens, dass Textmaterial mit einem Bezug zur Schöpfungsgeschichte im Hintergrund stand,<sup>42</sup> und zweitens, dass eine Symbolik referenziert wurde, in der unterschiedliche Mengen von Wasser eine Rolle spielte (generisch „Wasser“ und „ein Tropfen“).

Welche Hinweise gibt der Korantext auf die Bedeutung des zusammengesetzten Ausdrucks *qarār makīn*? Der Begriff *qarār* taucht insgesamt neunmal auf. An zwei Stellen ist damit eindeutig die Festigkeit der Erde

<sup>41</sup> Siehe z.B. Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:848 und 2b:1940 sowie als Beispiel aus der Koranexegese Muqātil, *Tafsīr*, III:153.

<sup>42</sup> Damit ist nicht zwingend gesagt, dass Q 23:13 die Vorlage von Q 77:21 gewesen sein muss und ich werde weiter unten auch argumentieren, dass die Passage Q 23:12-14 in ihrer jetzigen Form das Resultat eines späten Textwachstums ist. Jedoch hat Witztum gezeigt, dass Koranpassagen, die als Ganzes in einer relativen Chronologie später anzusetzen sind als andere, dennoch Material beinhalten können, das einen Textbestand repräsentiert, das deutlich früher zu veranschlagen ist als die Parallelstelle (Witztum, „Thrice Upon a Time“, 281).



im Schöpfungsprozess gemeint, wie etwa in Q40:64 „Gott ist es, der die Erde für euch als festen Grund (*qarār*) geschaffen hat“ und sehr ähnlich in Q27:61, wo sich ein klarer Bezug auf die Erschaffung der Welt findet (wie erwähnt, zusammen mit der Referenz auf die zwei Wasser). Neben diesen zwei Stellen, gibt es zwei weitere Verwendungen im Koran (Q14:26 und Q23:50),<sup>43</sup> wo *qarār* die Festigkeit in Bezug auf einen Untergrund bezeichnet, weswegen ich sie zu einem Bedeutungsspektrum mit den beiden vorgenannten Stellen zusammenfasse. Daneben gibt es eine Gruppe von drei Stellen, die *qarār* verwenden, um die Dauerhaftigkeit von Hölle oder Jenseits zu bezeichnen (Q14:29, Q38:60 (parallele Formulierung), Q40:39). Neben den beiden hier in Rede stehenden *qarār makīn*-Stellen verwendet der Koran *qarār* also viermal als „feste Erde, festen Untergrund“ – zwei davon mit klarem Schöpfungsbezug – und dreimal zur Bezeichnung der Dauerhaftigkeit von Hölle/Jenseits.

Die Wurzel *m-k-n* wird 18 Mal im Koran verwendet.<sup>44</sup> Viermal handelt es sich dabei um das Wort *makīn*, das sich also neben den beiden hier behandelten *qarār makīn*-Stellen noch an zwei weiteren Stellen findet. Einmal sagt im Rahmen der biblischen Josefsgeschichte Pharao, dass Josef nach dem Aufdecken verschiedentlicher Intrigen gegen ihn nun bei ihm eine Sonderstellung einnehme und sein Vertrauen genieße (Q12:54). Die zweite Stelle ist Q81:20 im Rahmen einer Schwurserie zum Thema der Offenbarungsbestätigung, dass also die vorgetragenen Worte nicht auf eine Besessenheit des Sprechers von Satan zurückzuführen seien. *Makīn* charakterisiert hier den Gesandten (*rasūl*) hinsichtlich seiner Stellung bei Gott, was hier wohl ebenfalls als eine Sonderstellung gemeint ist.<sup>45</sup> In beiden Fällen charakterisiert *makīn* die Herausgehobenheit eines Menschen, was sich mit der verbalen Verwendung von *m-k-n* zusammenfügt, die immer auf Menschen bezogen ist, oft in einer Konstruktion zusammen mit „auf der Erde“ (*fī l-ard*).<sup>46</sup> In Koranübersetzungen wird *makīn* je nach Stelle

<sup>43</sup> Q14:26 „Und ein schlechtes Wort ist gleichsam wie ein schlechter Baum, der über der Erde abgerissen wurde und keinen festen Grund mehr hat (*mā lahā min qarār*)“; Q23:50 „Und wir haben den Sohn der Maria und seine Mutter zu einem Zeichen gemacht. Und wir gewährten ihnen Aufnahme auf einem flachen Höhenzug mit festem Grund (*qarār*) und Quellwasser“. Zu dieser Stelle siehe gleich.

<sup>44</sup> Q6:6; Q7:10; Q8:71; Q12:21, 54, 56; Q18:84, 95; Q22:41; Q23:13; Q24:55; Q28:6, 57; Q46:26; Q77:21; Q81:20.

<sup>45</sup> Angelika Neuwirth etwa übersetzt: „Es ist die Rede eines edlen Gesandten, voll Kraft und Ansehen beim Herrn des Throns“ (*innahu la-qaulu rasūlin karīm / dū qūwatin ‘inda d l-‘aršī makīn*) (Neuwirth, *Der Koran*, I:293). Die Parallelität der beiden Verwendungen von *makīn* in Q12:54 und Q81:20 wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass an beiden Stellen das reimende Wort *amin* folgt – in der Josefsgeschichte direkt als *makīn amin*, in Sure 81 als Reimwort im folgenden Vers. Die Parallelität ist jedoch primär sprachlich-stilistisch, weniger inhaltlich. Denn in der Josefsgeschichte bezieht ich die Sonderstellung auf Pharao und in Sure 81 auf Gott.

<sup>46</sup> Q6:6; Q7:10; Q12:21, 56; Q18.84; Q22:41; Q28:6.

oft unterschiedlich übersetzt, bei Q 12:54 und Q 81:20 als „herausgehoben“ und bei den *qarār makīn*-Stellen als „verfestigt“. Es erscheint mir konsequenter, das Wort immer gleich zu übersetzen – mit Blick auf die sonstigen Verwendungen der Wurzel im Koran ist dies „herausgehoben“.

Man kann somit *qarār makīn* mit Blick auf die sonstige Verwendung der zwei Worte im Koran am Besten als „ein herausgehobener [*makīn*] fester Ort [*qarār*]“ verstehen, der in Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte steht und in Verbindung mit Wasser gebracht wird. Wie oben erwähnt beschreibt Jakob von Sarug in seinem Hexaemeron, wie Gott am zweiten Schöpfungstag Erde und Wasser trennte und wie letzteres sich in tieferem und in einem höheren Gebiet sammelte. Dieses höhere Gebiet bezeichnete er als *medyārē rāmē* („exalted abodes“).<sup>47</sup> Vor dem Hintergrund der sonstigen Verwendung von *qarār* und *m-k-n* sowie der Parallelstelle in Q 23:13 wie auch der skizzierten Metaphorik von Q 77:20-27, wo die Dichotomie zweier Arten von Wasser zentral ist und im Zusammenhang mit Referenzen auf die Schöpfungserzählung auftaucht, erscheint es mir gerechtfertigt, *qarār makīn* als die Entsprechung des syrischen *medyārē rāmē* zu verstehen. Ich interpretiere Q 77:21 somit als eine Referenz darauf, dass „es, das Wasser“ (*-hu*) im Rahmen der Schöpfungsgeschichte von Gott an einen erhöhten festen Ort getan wurde. Die Parallelstelle in Q 23:13 lese ich dabei als einen Hinweis, dass das *-hu* in Q 77:21 nicht unbedingt das „verächtliche Wasser“ aus dem vorangehenden Vers meinen muss, sondern sich generisch auf Wasser bezog, das an den herausgehobenen Ort getan wurde. Q 23:13 gibt in diesem Szenario den Hinweis, dass dieses Wasser das Merkmal hat, eine kleine Menge zu sein. Diese Interpretation wird durch die Komposition der Gesamtpassage Q 77:16-27 unterstützt, denn wie oben bereits gezeigt, verweist der dritte Teil dieses Abschnitts auf das frische Wasser, das Gott für die Menschen strömen lässt, wobei die hohen Berge (*rawāsī*) an der Stelle vielleicht auch den Ort beschreiben können, aus dem dieses Wasser hervorströmt.

In diesem Szenario eines wiederholten Bezugs auf die Schöpfungsgeschichte bietet sich auch eine spezifische Perspektive auf den ersten der hier in Rede stehenden drei Abschnitte in Q 77 an (Verse 16 bis 18). Denn dort heißt es, Gott habe „die Früheren“ (*al-awwalīn*) zugrunde gehen lassen und lasse diesen „die Späteren“ (*al-āḥirīn*) folgen. *al-Awwalīn* heißt wörtlich „die Ersten“, weswegen die Passage auch als eine Dichotomie gelesen werden kann, Gott habe die ersten Menschen, also das Urmenschenpaar, zugrunde gehen lassen und lasse diesen alle späteren Generationen folgen.

<sup>47</sup> Jakob von Serugh, *Jacob of Serugh's Hexaemeron*, 52 und 53 (jeweils Z.53, dort übersetzt als „high top storey above“); Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 67.

In der Gesamtbetrachtung ergibt sich in dieser Interpretation ein eng gewobener Zusammenhang zwischen den drei Teilen, die zusammen die Passage Q 77:16-27 ergeben. Zunächst wird der Sündenfall mitsamt seinen Folgen für die nachgeborenen Menschen generisch thematisiert. Teil 2 nimmt dann die Wassersymbolik auf, zunächst mit dem verächtlichen Wasser, das für die Nachkommen Adams steht, was in Teil 3 konterkariert wird durch den Verweis auf das frische Wasser, das von einer hohen Region herabfließt. Wenn es in Teil 2 also heißt *fa-ḡa'alnāhu fī qarār makīn*, dann kann damit der Ursprung dieses Wassers gemeint sein. Q 23:13 gibt mit dem Wort *nutfa* („Tropfen“) den Hinweis, dass dieses Wasser zunächst wenig war.

Ähnlich wie Q 32:8 erinnert dieses Gesamtbild an das syrisch tauftheologische Motiv, zwischen zwei Arten von Wasser zu unterscheiden. Während in Q 32:8 ganz explizit *mā' mahīn* als Chiffre für die Nachkommenschaft Adams (*nasluhu*) verwendet wird, ist dies in Q 77:20 implizit der Fall durch die direkte Ansprache der Zuhörerschaft. Die Gesamtpassage Q 77:16-27 verwendet dabei vermutlich auch ein Motiv, in dem herabfließendes Wasser sukzessive mehr wird. Auch dieses Motiv ist bei Marutha von Tikrit belegt und wird dort in zweierlei Hinsicht ausgedeutet. So symbolisiere die anfänglich geringe Menge des Wassers „the humanly small measurements of Christ“.<sup>48</sup> Das Anschwellen des Stroms stehe für das Wachsen des wahren Glaubens sowie für die vielen Menschen, die der Botschaft des Evangeliums folgten. Diese Menschen seien Tropfen (*nutpātā*), die zusammen den Strom ergäben, der von den „exalted abodes“ (*medyārē rāmē d-l'el*) herabfließt. In dieser Symbolik kann also rückgeschlossen werden, dass bei Marutha der Anfang dieses Stroms aus vielen einzelnen Tropfen ein einziger Tropfen gewesen sein muss, der dann für die menschliche Natur von Jesus stand.

In dieser Betrachtung verwendet die analysierte Passage in Q 77 eine Motivik, wie sie im 7. Jahrhundert auch in syrischer Tauftheologie nachgewiesen ist.<sup>49</sup> Dieses Szenario wird durch Passagen in Q 23 erhärtet, wie ich nun zeigen werde.

<sup>48</sup> Brock, „The Homily by Marutha of Tagrit“, 67.

<sup>49</sup> In dieser Betrachtung, dass Q 77:21 auf den Ursprung des frischen Wassers verweist, verändert sich auch das Verständnis der unmittelbar folgenden Verse 22f *ilā qadar ma'lūm / fa-qadarnā fa-ni'ma al-qādirūn*. In den Übersetzungen, die hier eine Referenz auf Schwangerschaft sehen, wird diese Passage als „So setzen wir das Maß fest. Und wie trefflich ist unsere Bemessung!“ (Paret z.B.) verstanden, im Sinne eines Hinweises auf den Zeitrahmen bis hin zur Geburt. Sicherlich ist dies eine mögliche Bedeutungsebene von *ma'lūm*, die Grundbedeutung des Wortes ist aber schlicht „bekannt“. Das Nomen *qadar* kann neben der Bedeutung „Maß“, die vielen Übersetzungen zu Grunde liegt, auch einfach „Bestimmung“ bedeuten – letztendlich nur eine andere Nuance auf einem Bedeutungskontinuum. (Siehe auch Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1940 u. 1979

#### 4.3.3.1 Q23:12-13 (nuṭfa fī qarār makīn)

Die Passage Q23:12-14 ist unter dem hier behandelten Material einzigartig, weil nur hier das Wort *nuṭfa* im Koran zweimal genannt wird, in den Versen 13 und 14. An allen anderen Stellen tritt das Wort nur einmal auf. Dies unterstützt die in der Forschung zumeist vertretene Einschätzung, dass Vers 14 ein Einschubvers ist.<sup>50</sup> Ich teile diese Einschätzung und komme später noch einmal darauf zurück. Die Passage lautet wie folgt:

(12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ

(13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem *qarār makīn*

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ

(14) Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *‘alaqa*, diese zu einer *muḍġa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer.

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

Ich werde hier die Verse 12 und 13 fokussieren, um die Thematik der Wasser und den *qarār makīn* zu vertiefen.<sup>51</sup> Weiter unten wende ich mich Vers 14 vor dem Hintergrund der Analyse von Q22:5 und Q40:67 zu und führe diese mit der nun entwickelten Argumentation zusammen.

Q23:12f ist unter dem hier analysierten Material auch deswegen einzigartig, weil hier *nuṭfa* auf *ṭīn* folgt. Wenn *nuṭfa* im Koran sonst einem anderen Material folgt, dann ist dies *turāb*. Das ist ein deutliches Indiz, dass es sich hier um eine andere Symbolik handelt als das Motiv des Vermischens von Staub mit einem Wassertropfen. Die Kombination von Erschaffung des Urmenschen (Vers 12) und einer geringen Menge Wasser (*nuṭfa*), die an einen herausgehobenen festen Ort (*qarār makīn*) getan wird (Vers 13),

---

zur Schwierigkeit, die jeweils exakte Bedeutung von *q-d-r* im Koran zu ermitteln.) Ich verstehe die beiden Verse wörtlich als „[wir taten das Wasser in einen herausgehobenen Ort] / zu einer bekannten Bestimmung / Und wie trefflich ist unsere Bestimmung!“.

<sup>50</sup> Beispiele der Klassifizierung von Q23:14 als Einschubvers mit Überlänge sind Blachère, *Coran*, 368; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:848; Sievers, *Schöpfung*, 160. Neuwirth, *Der Koran*, II.2: 408-410 und 421f erachtet den Vers nicht als einen Einschub.

<sup>51</sup> Es gibt auch Parallelen zwischen Q32:7f und Q23:12f. Terminologische Übereinstimmungen bestehen in den Wörtern *h-l-q*, *insān*, *ṭīn*, *ġā‘ala*, *sulāla*. Beide Passagen haben eine Struktur, in der der erste Vers *h-l-q* verwendet, und der zweite Vers sich auf eine Handlung Gottes bezieht, die als „machen“ (*ġā‘ala*) bezeichnet wird. Der Schlussteil von Q32:7 ist nahezu identisch mit Q23:12, wo sich im direkten Vergleich lediglich das Wort *sulāla* zusätzlich findet. Im Vergleich zu Q77:20f bestehen die strukturellen Parallelen ebenfalls in der Verwendung der Verben, sowie in dem Begriff *qarār makīn*.

passt gerade auch mit Blick auf die Parallelstelle Q 77:20 gut mit der etwa bei Marutha von Tikrit belegten tauftheologischen Symbolik zusammen, wie gerade ausgeführt.

Dieses Szenario wird durch zweierlei erhärtet. Erstens hat das – gerade auch im Textvortrag hörbar – markante *qarār makīn* des Versendes von Q 23:13 eine klar erkennbare Parallele in Q 23:50, wo der Vers mit „und wir machten“ (*wa-ḡāʿalnā*) beginnt und auf *qarār wa-māʿīn* endet:<sup>52</sup>

“Wir machten (*wa-ḡāʿalnā*) den Sohn Marias und seine Mutter zu einem Zeichen und ließen sie Zuflucht finden auf einer Höhe mit einem Ruheplatz (*qarār*) und einer Quelle (*māʿīn*).“<sup>53</sup>

Die Forschung ist sich darin einig, dass dieser Vers das Ende eines längeren Abschnitts in der Sure markiert, in denen an verschiedene Gesandte (*rusul*) wie etwa Noah oder Mose und Aaron erinnert wird. Diese Abfolge wird abgeschlossen durch einen Verweis auf Jesus und Maria in Vers 50.<sup>54</sup> Zwischen Q 23:12-13 mit der Erschaffung Adams und der Stelle Q 23:50 mit dem Verweis auf Jesus besteht also eine klare stilistische Beziehung durch die hörbar parallelen Versanfänge und –enden.<sup>55</sup>

Zweitens finden sich in der längeren Passage, die von den Versen 13 und 50 eingerahmt werden, mehrere Themen, die auch aus der syrischen Tauftheologie bekannt sind. So spricht Vers 20 von einem Ölbaum, von dem Öl für sakrale Zwecke stammt.<sup>56</sup> In der frühen Tauftheologie spielte die Relation zu Öl eine große Rolle in der Beziehung des Taufrituals zum Ritual der Ölung.<sup>57</sup> Das Gleiche gilt für die biblischen Geschichten von Noahs Arche und der Sintflut sowie von Mose, wie er das Volk Israel aus Ägypten her-

<sup>52</sup> Siehe bereits Robinson, „Sūrat al-Muʿminūn“, 97.

<sup>53</sup> Übersetzung aus Neuwirth, *Der Koran*, II.2:402.

<sup>54</sup> Neuwirth, *Der Koran*, II.2:411; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a, 843f; Johns, „Sūrat al-Muʿminūn“, 73.

<sup>55</sup> Neuwirth sieht bei Q 23:50 einen Bezug zum Protevangelium Jacobi und benennt keinen physischen Ort, auf den sich bezogen worden sein könnte (dies., *Der Koran*, II.2:437). Hierin könnte eine Referenz auf die Kathisma-Kirche zwischen Jerusalem und Bethlehem vorliegen, an dem die schwangere Maria eine Rast eingelegt habe, der durch die Kombination von Anhöhe und Quelle gekennzeichnet ist, und für den spätestens ab dem 5. Jahrhundert eine ausgeprägte Marienfrömmigkeit nachgewiesen werden kann (Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b: 855f; zur möglichen Beziehung zwischen der Kathisma-Kirche und Q 19 siehe Dye, „Qurʿanic Mary“, passim und besonders 170 (Aaron und Maria) und 193 (Relation Q 19:24 und Q 23:50); siehe zusätzlich Müller-Kessler, „An Overlooked Christian Palestinian Aramaic Witness“ zur frühen Datierung der literarischen Überlieferung). Zur großen Bedeutung der Region um die Kathismakirche als palästinensisches Zentrum des coenobitischen Monastizismus siehe Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 57. Die Gegend wies eine hohe Dichte von acht Klöstern im Radius von fünf Kilometern auf (Zelinger, „A Byzantine-Period Monastery“, 288-290). Eine überregionale Strahlkraft und Anbindung der Gegend kann also angenommen werden.

<sup>56</sup> Neuwirth, *Der Koran*, II.2:425f.

<sup>57</sup> Brock, „Baptismal Themes“, 338; Winkler, „Syriac Prebaptismal Anointing“.

ausführte und Pharaon bei deren Verfolgung in den Fluten des Meeres zu Grunde ging.<sup>58</sup> Diese werden in Q 23:23-30 sowie Q 23:45-49 referenziert.

Die Referenz auf Jesus und seine Mutter Maria in Vers 50 ist eng mit der Erwähnung einer Quelle auf einer Anhöhe verknüpft, aus der – so die logische Folge – wohl Wasser herabfließt. Diese Kombination ist in syrischer Tauftheologie stark präsent. Marutha von Tikrit schreibt in seiner Auslegung von Ezechiel 47, wo Wasser unter der Schwelle einer verschlossenen Tür (Ez. 46,1) hervorkommt und sich in dem Wasser ein Mann mit einem Maß in der Hand befindet, das er dreimal benutzt, wonach der Strom anschwillt:

„The closed door from whose threshold the water originated prefigured for us Mary who gave birth, yet she was preserved in her virginity. The man is Christ who measured the entire universe with his Gospel. The fact that at first the water was little in quantity and traversable indicates for us the humanly small measurements of Christ; that the torrent grew strong and no one could traverse it indicates that the true faith has grown strong and no one can control it; (...)“<sup>59</sup>

Dieser Strom stehe gleichzeitig für die Botschaft des Evangeliums wie auch die zunehmende Zahl von Menschen, die dieser Botschaft folgten. Denn der Strom bestehe aus vielen Tropfen (*nutpatā*) und fließe von den „exalted abodes“ (*medyārē rāmē d-l'el*) herab.

In meinen Augen kann man wie gesagt logisch schließen, dass am Anfang dieses anschwellenden Stroms ein einzelner Tropfen gestanden haben muss. Aus Perspektive christlicher Theologie sind Adam und Jesus als der zweite Adam nicht strikt zu trennen. In dieser Sichtweise war es nicht nur Jesus, der von Anfang an existierte, sondern auch die Botschaft, die er brachte. Dieser Strom begann zu fließen, als Maria Jesus gebar.

Diese Motivik findet sich passgenau in dem Zusammenhang von Q 23:12f und Q 23:50. Dort wird Adam aus Lehm erschaffen (Vers 12) und zu einem Tropfen an einem herausgehobenen Ort gemacht (*nutfa fī qarār makīn*, Vers 13). Dies geschieht eindeutig im Zuge der Schöpfungsgeschichte, der Tropfen ist also von Anfang an da. In den folgenden Abschnitten der Sure werden verschiedene Geschichten biblischer Propheten referenziert, die in einem Kontext der Ausdeutung von Wassersymbolik gelesen werden konnten. Die Gesamtpassage wird stilistisch unüberhörbar abgeschlossen durch eine Referenz auf Maria und Jesus im Zusammenhang mit einer Anhöhe, auf der sich eine Quelle befindet.

<sup>58</sup> Siehe Brock, „Homily by Marutha“, 63 (Exodus-Bezug), ders., „Baptismal themes“, 335 (Schiff als Bezeichnung für die Taufe bei Ephraim) und Ferguson, *The Early Church*, 39 (Exodus), 72 (Noah).

<sup>59</sup> Brock, „Homily by Marutha“, 67. Zur Typologie der „geschlossenen Tür“ als Präfigurierung von Maria unter Bezugnahme auf Hezekiel s.a. Dye, „Qur'anic Mary“, 165 in Beziehung zu Q 19:16f.



Damit wird auch der Hintergrund der Deutung von *qarār makīn* als Uterus in der muslimischen Koranexegese aufgeschlossen. Denn wie oben dargelegt ergibt sich diese Deutung mit Blick auf die sonstige Verwendung von *qarār* und *makīn* im Korantext überhaupt nicht. Vielmehr erschließt sich aus den Parallelstellen des Textes der Sinn „herausgehobener, fester Ort“. Jedoch ist in der sehr reichhaltigen Motivik tauftheologischer Texte, in der ein bestimmtes Motiv problemlos mehrere Dinge gleichzeitig symbolisieren kann, das Bild des Uterus stark präsent. So sieht Jakob von Sarugh im Leben und Sterben von Jesus drei Punkte der Inkarnation, die er als Mutterleibe bezeichnet: den der Maria, den des Jordan und den des Totenreichs (*Sheol*), aus dem er zurückgekehrt sei. Oft bezeichnet Uterus bei Jakob das Taufwasser und die Taufe sei „für uns“ eine Mutter, so wie es Maria für Jesus gewesen sei.<sup>60</sup> Diese Symbolik ist in den Texten sowohl west- als auch ostsyrischer Taufrituale vorhanden, wo das Taufbecken als eine Mutter bzw. ein Mutterleib beschrieben werden, die spirituelle Kinder gebären.<sup>61</sup>

Die Interpretation, *qarār makīn* in Q 23:13 als „Mutterleib“ zu verstehen, obwohl die sonstige Verwendung der beiden Wörter im Korantext gar nicht in diese Richtung deutet, fügt sich also nicht nur völlig bruchlos in die hier entfaltete Argumentation ein. Darüber hinaus ist sie ein zusätzliches Indiz, das das skizzierte Szenario unterstützt. Das passt auch sehr gut damit zusammen, dass neben „fester Erde“ *qarār* mehrfach im Koran auch zur Bezeichnung der Höllenstrafe (Q 14:29, Q 38:60), also das Totenreich, bzw. des Jenseits (Q 40:39) verwendet wird. Genau dieses Bedeutungsspektrum von *qarār* als einem Begriff sowohl im Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte als auch des Totenreichs, wie auch als Chiffre für einen Mutterleib, ist in den Texten syrischer Tauftheologie ebenso präsent.<sup>62</sup>

Nun ist es natürlich gerade *nicht* so, dass Q 23:12-50 ein syrisch-tauftheologischer Text ist. In erheblichem Maße liegt dies daran, dass auf die Verse 12f der embryologische Vers 14 folgt. Weiter unten wird daher auf Q 23 erneut zurückzukommen sein. In der hier vorgenommenen Analyse ging es primär darum, die Einordnung von *qarār makīn* zusammen mit

<sup>60</sup> Brock, „Baptismal themes“, 326 und 334f.

<sup>61</sup> Brock, „Some Important Baptismal themes“, 192f.

<sup>62</sup> Das hier nachgezeichnete Motivspektrum könnte auch im Hintergrund von Q 39:6 stehen, wo es heißt „Er erschafft euch in den Schößen eurer Mütter, eine Schöpfung nach der anderen in drei Finsternissen“ (*yaḥluquhum fī buṭūn ummahātikum ḥalq<sup>an</sup> min ba'da ḥalq<sup>m</sup> fī zulumāt ṭalāt<sup>m</sup>*). Dies wird in der Regel so verstanden, dass damit ein medizinisches Bild dreier Schichten eines Mutterleibs (Bauchdecke, Uterus, Plazenta) gemeint seien. In tauftheologischen Texten findet sich neben dem oben erwähnten Bild, dass Jesus durch drei Finsternisse bzw. Mutterleibe ging, beim westsyrischen Philoxenos (st. 523) das Motiv, dass der wahre Gläubige drei Geburten durchlaufe: die physische Geburt aus einem Mutterleib, die Taufe und schließlich „when a person is reborn of his own will from a corporeal way of life to a spiritual one“ (Brock, „Some Important Baptismal Themes“, 209).



der Parallelstelle Q 77:20 zuende zu führen. Im Ergebnis erachte ich es als erwiesen, dass die koranische Verwendung von „Wasser“ (*mā'*) im Zusammenhang mit der Erschaffung von Menschen Motivik aus einem syrisch-tauftheologischen Hintergrund verwendet. Dies wird sich auch bei der letzten, in diesem Zusammenhang noch verbleibenden Koranstelle zeigen.

#### 4.3.4 Q 86:5-10 (*mā' dāfiq*)

Die Versgruppe in Sure 86 lautet in der Übersetzung:

(5) *al-Insān* möge doch schauen, aus was er erschaffen ist!

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ

(6) Er ist aus hervorquellendem Wasser geschaffen,

خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ

(7) das zwischen Lende und Brustkasten herauskommt.

يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ

(8) Er [Gott] hat die Macht, ihn zurückzubringen,

إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ

(9) am Tag da die Geheimnisse enthüllt werden.

يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ

(10) Er [der Mensch] hat dann weder Kraft noch Helfer.

فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ

In der jetzt vorliegenden Form wird dieser Text so verstanden, dass er von Sperma spricht, aus dem der Mensch entsteht.<sup>63</sup> In der Forschung wurde wiederholt darauf hingewiesen, dass Vers 5 nicht in die Reimstruktur der größeren Surenpassage passt.<sup>64</sup> Dem sei die Beobachtung hinzugefügt, dass die beiden folgenden Verse 6 und 7 insgesamt drei Termini verwenden, die sich im Koran nur an dieser Stelle finden: *dāfiq* „hervorquellend“, *ṣulb* „Lende“ und *tarā'ib* „Brustkasten“. Es liegen an der Stelle also insgesamt vier auffällige Phänomene vor.

Hinsichtlich des Wortes *tarā'ib* ist festzustellen, dass es den muslimischen Koranexegeten keineswegs klar war, welche Körperpartie es genau bezeichnen soll.<sup>65</sup> Auch ist mir keine (spät)antike medizinische Vorstellung

<sup>63</sup> Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich in Q 80:17-19, wo *al-Insān* aus *nutfa* geschaffen wurde.

<sup>64</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:323 (als Vers 6 bezeichnet); Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:2029 (als Vers 4 bezeichnet).

<sup>65</sup> 'Abd al-Bāqī, *Muḡam ḡarīb*, 243 mit der verbreiteten Erklärung „der Ort des Halsbands einer Frau“ für die Frage nach der bezeichneten Körperpartie, hergeleitet aus einer Gedichtzeile, für die drei verschiedene Personen als mögliche Autoren firmieren. Siehe auch Siḡistānī, *Nuzhat al-qulūb*, 175 zu weiteren Querreferenzen und der geschlechterunspezifischen Definition als „die vier obersten Rippen“. Die Ausdeutung als „Ort

bekannt, in der „der Brustkasten“ zur näheren Bestimmung der Körperregion, aus der das Sperma kommt, eine prominente Rolle spielte. Die etablierte Interpretation, hier ein medizinisches Konzept zu sehen, das eine Ersthörerschaft des Textes eben einfach als solches hätte identifizieren können, müsste eigentlich in einem ersten Schritt Belege für eine allgemeine Verbreitung dieses Konzeptes im Nahen Osten des 7. Jahrhunderts beibringen. Ohne einen solchen Nachweis halte ich die etablierte, „medizinische“ Interpretation für nicht intuitiv plausibel.

Jedoch gibt es eine religiöse Vorstellung, in der die Körperregion zwischen Lende und Brustkasten, aus der Wasser hervorschieße, eine prominente Rolle spielt. Im Johannesevangelium 19,33-34 findet sich die Darstellung, wie nach dem Tod Jesu am Kreuz ein römischer Soldat ihm zur Feststellung des Todes eine Lanze in die Seite gerammt habe. Aus der Wunde seien Blut und Wasser hervorgeströmt, was als Beweis des eingetretenen Todes genügt habe (hätte der Organismus noch gelebt, wäre lediglich Blut ausgetreten). Diese Darstellung wurde von verschiedenen Autoren mit der Thematik des Adamsgrabs verknüpft. Ephraim der Syrer (st. 373) dichtete z.B.:

„Die Lanze nun, von der Jesus getroffen wurde, bereitete mir Schmerz. Er wurde getroffen, doch ich heule. Wasser und Blut kamen hervor. – Adam wusch sich und kehrte ins Leben und ins Paradies zurück.“<sup>66</sup>

Während Ephraim nicht explizit macht, wo genau sich das Adamsgrab befand, lokalisiert Epiphanius von Salamis (Zypern) (st. 403) es explizit in Golgotha. Aus der Seite von Jesus seien Blut und Wasser über den Leichnam Adams gelaufen und dieser Vorgang sei wie ein Beispiel für die Reinigung der Menschen vom Schmutz der Sünden.<sup>67</sup> Dieses Motiv hat Jakob von Serugh (st. 521) stark ausgebaut. Ausgangspunkt seiner Interpretation ist Gen 2,7 mit der Beschreibung, wie Eva aus der Seite des schlafenden Adam erschaffen wurde, während der Stoff für die Erschaffung Adams Wasser und Staub gewesen seien. Dieses Aus-der-Seite-Nehmen setzt Jakob in Analogie zu der Speerverletzung Jesu am Kreuz.

---

des Halsbands“ ist wohl erstmals beim Kufier al-Farrā' (st. 822) belegt. Sie passt gut zu der bei Muqātil (st. ~767) für den Irak belegten Exegese zu Q 86:5-10, die *šulb* für den männlichen Zeugungsbeitrag stehen ließ, und *tarā'ib* für den weiblichen (Muqātil, *Tafsīr*, IV:659). Es gab jedoch auch andere Exegesen, die beide Bereiche im Körper des Mannes verorteten (Bummel, *Zeugung*, 79f). Die unterschiedlich geschlechtsspezifischen Aussagen in den *garīb*-Werken bzgl. *tarā'ib* haben also unmittelbar exegetische Implikationen. Grundsätzlich ist mir bei einer Exegese als „das Wasser quillt hervor zwischen dem oberen Brustkorb der Frau und der Lende des Mannes“ nicht klar, was für eine genaue Zeugungsvorstellung hier vorliegen soll.

<sup>66</sup> Ephraim Syrus, *Carmina Nisibena*, 18 (XXXIX, 7). Siehe zu dem Ganzen auch Murray, „The Lance“. Ich danke Philip Forness für den Hinweis auf diese Publikation.

<sup>67</sup> Lipatov-Chicherin, „Adam's Burial“, 170.

„In this sleep [of Adam] was depicted that death of the crucified One,  
 And in the blood and water all the beauty of baptism.  
 For this reason, [God] knew them from the beginning,  
 And sealed them with the likeness of the depiction of the Only-Begotten.  
 Adam's being asleep then was, so to speak, like our Savior being dead,  
 And the piercing of his side [like] that which took place on Golgotha.  
 The blood and the water that flowed out from Him is the sym-  
 bol of that birth of the mother of life – baptism!”

Jakob zieht dann eine noch weitere Analogie zur medizinischen, galen-  
 schen Vorstellung, dass Embryonen aus einer Vermischung von Blut und  
 Samen (wörtl. „Wasser“) entstünden, so wie Adam mit Wasser geformt  
 worden sei und Eva mit Blut. Dass Blut und Wasser aus dem Körper des  
 Gekreuzigten austraten, sei also ein Symbol dafür gewesen, dass die spiri-  
 tuelle Welt fruchtbar sein werde. Diese Spritualisierung der Thematik führt  
 Jakob dann noch ganz explizit weg von der Vorstellung sexueller Fortpflan-  
 zung, indem unter anderem die asexuelle Entstehung Evas aus dem Körper  
 Adams betont wird. Ganz analog würden sich spirituelle Kinder vermehren  
 durch die Taufe, hier symbolisiert durch Blut und Wasser.<sup>68</sup>

An anderer Stelle hat Jakob dieses Bild allein auf das Element Wasser  
 zugespitzt und sagt, aus der Seite des toten Jesus am Kreuz sei das Wasser  
 der Taufe ausgetreten. Dieser Gedanke findet sich auch in der Schatzhöhle  
 des frühen 7. Jahrhunderts, wo betont wird, dass Eva aus der *rechten* Seite  
 Adams erschaffen worden sei und dass es die *rechte* Seite des toten Jesus  
 war, in die die Lanze eindrang und dann das Wasser austrat:

„Du côté gauche d'Adam sortit Ève, mère d'enfants mortels. Du côté [droit] du Mes-  
 sie sortit le baptême, mère d'enfants immortels.“<sup>69</sup>

Aus der Seite des toten Jesus sei also die Taufe ausgetreten. Wenig später  
 wird dies noch weiter dahingehend ausgeführt, das Blut und Wasser seien in  
 die Adamshöhle herabgeflossen und seien für diesen eine Taufe gewesen.<sup>70</sup>

Des weiteren findet sich diese Motivik auch in maronitischen und einem  
 melkitischen Taufformular, wo eine Parallele gezogen wird zwischen dem  
 Wasser, das bei der Taufe verwendet wird, und dem Wasser, das aus Jesu  
 Seite austrat.<sup>71</sup>

Es erscheint mir plausibel, dass Q 86:5-10 dieses Bild verarbeitet und  
 dass „zwischen Lende und Brustkasten“ eine Eingrenzung der Stelle ist, wo

<sup>68</sup> Jakob von Serugh, *Homilies*, 74-80 (Zitat S.76).

<sup>69</sup> Ri, *Caverne*, 154f (jeweils Z.20 in der östlichen und westlichen Rezension, letztere hat  
 explizit auch „die rechte Seite des Messias“).

<sup>70</sup> Ri, *Caverne*, 156f (jeweils Z.10; die östliche Rezension ist ausführlicher, beide beinhalten  
 jedoch die Interpretation als Taufe für Adam, sowie 164f (Z.18f) und 166f (Z.20-  
 23) mit weiteren Ausführungen in die gleiche Richtung in beiden Rezensionen.

<sup>71</sup> Brock, „Baptismal themes“, 332, 345; s.a. ders., „Some Important Baptismal Themes“,  
 194-196.

die Lanze des römischen Soldaten in den Körper des Gekreuzigten eintrat. Es folgen dann die Verse 8 bis 10:

„(8) Er [Gott] hat die Macht, ihn zurückzubringen, / (9) am Tag da die Geheimnisse enthüllt werden. / (10) Er [der Mensch] hat dann weder Kraft noch Helfer.“

Vers 10 kann als Rückreferenz auf *al-Insān* in Vers 5 gelesen werden. In dem hier erarbeiteten Szenario würde sich die Passage gut mit der Vorstellung zusammenfügen, dass Adam an dem Tag der Kreuzigung Jesu erlöst wurde. Hiergegen würde lediglich der Einwand sprechen, dass das in Q 86:5ff *al-Insān* aus dem hervorströmenden Wasser entsteht. Es ist aber so, dass in Jakobs zitiertem Gesamtbild Blut und Wasser, die aus der Seite Jesu austraten, eine allegorische Verbindung zur Erschaffung von Adam (mit Wasser) und dann Eva (mit Blut) in Gen 2,7 herstellen. Dass Q 86:5 ausdrücklich von der Erschaffung *al-Insāns* aus „dem hervorquellendem Wasser“ spricht, ist dann einfach eine Beibehaltung dieser Allegorie.

Der Blick auf den weiteren Surenzusammenhang unterstützt diese Betrachtung: die Reimschemata markieren in der Folge noch zwei Sinneinheiten bis zum Surenende, Verse 11 bis 14 sowie 15 bis 17.<sup>72</sup> Der erste dieser beiden Abschnitte formuliert klar eine Kritik „Er ist ein einschneidendes Wort und keine leichtfertige Rede“ (Verse 13f) und die folgende, abschließende Passage spricht unvermittelt von einer zunächst nicht näher bezeichneten Menschengruppe („Sie“, *innahum*), die eine List anwenden würden. Der letzte Vers identifiziert diese Leute als „die Ungläubigen“ (*al-Kāfirīn*). Diese Struktur könnte im hier skizzierten Szenario darauf hindeuten, dass Teile von Sure 86 Ansichten bzw. Textabschnitte der kritisierten Gruppe zitieren. Hierzu würde auch gut die Tatsache passen, dass in dem doch eher kurzen Abschnitt bis Vers 10 eine relativ hohe Anzahl von *hapax legomena* auftritt (*dāfiq*, *ṣulb* und *tarā'ib* in den Versen 6f).<sup>73</sup> In diesem Szenario könnte Sure 86 in ihrer Gesamtheit eine Kritik an der allegorischen tauftheologischen Ausdeutungstradition bzgl. Golgotha sein.<sup>74</sup> Dies passt gut mit der größeren historischen Situation des Nahen Ostens in den Jahren

<sup>72</sup> S.a. Neuwirth, *Der Koran*, I:323.

<sup>73</sup> *ṣad'* in Vers 12 kann hier mit Einschränkung hinzugezählt werden. Die Wurzel findet sich fünfmal im Koran, jedoch nur hier als Nomen. Ich kann keine sinngemäße Berührung zwischen Q 86:12 und diesen vier anderen Stellen (Q 15:94; Q 30:43; Q 56:19; Q 59:21) hinsichtlich der Verwendung der Wurzel erkennen.

<sup>74</sup> Hierzu könnte auch Vers 12 passen *al-arḍ dāt aṣ-ṣad'*. Dies wird in der Regel als ein Schwur verstanden (entsprechend der etablierten Vokalisierung als Genetive) und islamischer Koranexegese folgend übersetzt als „Bei der Erde mit ihrem Sprießen!“ (s. Sinai, *Kommentar* (<https://corpuscoranicum.de/de/verse-navigator/sura/86/verse/1/commentary>)). Das Wort *ṣad'* bedeutet aber eigentlich „die Spaltung“ und die etablierte Interpretation des Sprießens aus der Erde ist eine sekundäre Ableitung davon. In dem Szenario, dass sich Passagen von Q 86 auf Golgotha beziehen, kann die primäre Bedeutung von *ṣad'* durchaus Sinn ergeben. Denn dort befand sich ein Spalt im Fels, der bei

nach 614 zusammen, als die persische Eroberung Syriens und Palästinas auch zu starken Veränderungen im Machtgefüge zwischen verschiedenen christlichen Kirchen der Region führte. Denn die skizzierte Auslegung der Stelle zur Kreuzigung Jesu in Johannes 19,34 war vornehmlich in der westsyrischen Tradition prominent.<sup>75</sup> Die Sasaniden stärkten nach Ihrer Eroberung die Position der Westsyrer, jedoch war ihre Herrschaft in den folgenden Jahrzehnten stark von einer Rivalität der ost- und westsyrischen Kirche geprägt.<sup>76</sup> Das rekonstruierte Profil von Sure 86 als einer Kritik an einer spezifischen, vornehmlich in der westsyrischen Kirche belegten Interpretation in Bezug auf Golgotha passt demnach sehr gut zu der größeren politischen Geschichte des Raumes in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts.

#### 4.4 *nutfa* – „Tropfen“

Der Terminus *nutfa* bedeutet grundsätzlich „Tropfen“. In der Regel wird seine koranische Verwendung im Zusammenhang mit der Entstehung des Menschen als „Samentropfen“ interpretiert. Für mehrere Stellen habe ich bereits weiter oben argumentiert, dass in der Kombination von *turāb* und *nutfa* ein Bezug auf die Idee der Erschaffung der Menschen aus der Verbindung von Staub mit einem Wassertropfen vorliegt. In Q 23:12f mit seiner einmaligen Kombination von *ḥīn* und *nutfa* liegt eine Sondersituation vor, die einen dezidiert anderen Hintergrund in tauftheologischer Motivik hat. Hier werden nun die fünf Stellen behandelt, an denen *nutfa* alleine steht, d.h. nicht in Kombination mit anderen Stoffen. In vier Fällen handelt es sich um die Aussage, dass Gott *al-Insān* aus einer *nutfa* (indet.) erschaffen habe (Q 16:4; Q 36:77; Q 76:2 (plus Attribut); Q 80:19). Im fünften Fall (Q 53:46) ist nicht von *al-Insān* die Rede und *nutfa* ist näher durch einen Nebensatz bestimmt. Im Folgenden wird gezeigt, dass sich für mehrere Stellen die durch die Verwendung des Wortes *al-Insān* entstehende Möglichkeit eines Bezuges auf die Adamsgeschichte erhärten lässt.

---

christlichen Autoren ab dem 4. Jahrhundert in Zusammenhang mit der Kreuzigung gebracht wurde (s. Jeremias, *Golgotha*, 45f). Der Vers wäre dann schlicht als „Die Erde hat einen Spalt“ zu verstehen.

<sup>75</sup> Brock, „Baptismal themes“, 344-346; s.a. ders., „Some Important Baptismal Themes“, 195.

<sup>76</sup> Payne, *State of Mixture*, 186f.

#### 4.4.1 Q 76:1-3 – Prüfung al-Insāns

Der Beginn von Sure 76 lautet wie folgt:

(1) Hat es für *al-Insān* nicht einmal einen Zeitabschnitt gegeben, in dem er nichts Nennenswertes war?

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ  
يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا

(2) Wir haben *al-Insān* aus einem Tropfen, einem Gemisch (*min nuṭfa amšāġ*), geschaffen, um ihn auf die Probe zu stellen (*nabtalīhi*). Und wir haben ihm Gehör und Gesicht verliehen.

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ  
فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

(3) Wir haben ihn rechtgeleitet, mochte er nun dankbar sein oder undankbar (*kafūr*).

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

Der Ausdruck *nuṭfa amšāġ*, vermischter Tropfen, wird in der Regel als ein Reflex auch schon in der Antike bekannter Zeugungsvorstellungen gelesen, in denen sowohl Mann als auch Frau einen Zeugungsbeitrag zur Entstehung neuen menschlichen Lebens leisten, sei es in Form von zwei Samen oder in der Form von Samen und Blut. Der *vermischte* Tropfen meine also das Ergebnis der Vermischung dieser beiden Zeugungsbeiträge.<sup>77</sup> Diese Interpretation ist zunächst einmal aus dem Grund sehr plausibel, dass in den unterschiedlichen antiken und spätantiken medizinischen Modellen zur Entstehung menschlichen Lebens beide Ansichten oft vertreten wurden, das Zwei-Samen-Modell etwa bei Hippokrates (st. ~370 v. Chr.),<sup>78</sup> das Samen-Blut-Modell bei Aristoteles.<sup>79</sup> Diese Ausgangslage wurde bei

<sup>77</sup> Siehe etwa Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1927. Das nur hier im Koran verwendete *amšāġ* bedeutet in seiner Wurzel (*m-š-ġ*) sicherlich „vermischen“, wie sich auch aus parallelen Verwendungen in anderen semitischen Sprachen erhellt (Mennacchio, *Emp-runts à l'Hébreu*, 92).

<sup>78</sup> Dies ist die Pangensis-Idee, in der Mann und Frau beide Samen beitragen, der aus ihrem jeweils gesamten Körper stamme. Das „reine zwei Samen“-Modell findet sich auch in der encephalo-myelogene Samenlehre etwa des Alkmaion von Kroton (um 500 v.Chr), in der der Samen jedoch aus dem Gehirn oder Rückenmark entsteht. Beide erklären die Festlegung des Geschlechts entlang der Frage, welcher der beiden Samen überwiege (s. die grundlegende Übersicht bei Weisser, *Zeugung*, 100-119). Wie gleich deutlich wird, ist diese Frage auch im *Ḥadīṭ* prominent, weswegen ich diese Theorien hier fokussiere. Die Neoplatoniker klammere ich hier aus, weil ich bei ihnen keinen unmittelbaren Bezug zu diesem Material sehe (siehe Wilberding, *Neoplatonists*, 7f, 66, 82).

<sup>79</sup> In dieser hämatogenen Samenlehre entsteht Samen durch Kochung aus Blut, aus dem die körperlichen Informationen stammen. Der weibliche Körper koche das Blut unvollständiger als der männliche. Dies erkläre einerseits die Menstruation sowie deren Ausbleiben bei Schwangerschaft, muss aber zu komplexeren Ausführungen hinsichtlich des konkreten Ablaufs der frühen Schwangerschaft greifen, um den durch den Aspekt der Ähnlichkeit offenkundigen Zeugungsbeitrag der Frau zu erklären. (Sier, „Weiblich und Männlich“, 192-212; Brunschön, „Gleichheit der Geschlechter?“, 173-191).

Galen (st. ~200) synthetisierend weiterentwickelt, wobei dieser nicht von einer „reinen“ Zweisamenlehre ausging, sondern auch dem Menstrualblut eine Funktion bei der Zeugung zusprach: einerseits als Grundstoff für bestimmte Teile des Ungeborenen, wie etwa dem Fleisch, andererseits für die Ernährung der Leibesfrucht.<sup>80</sup> Die Idee, dass sowohl Mann als auch Frau Samenflüssigkeiten zur Entstehung neuen menschlichen Lebens beitrugen, war also weit verbreitet und insofern ist es plausibel, sie im Hintergrund der koranischen Formulierung *nuṭfa amšāğ* zu vermuten. Auf den ersten Blick scheint dieses Szenario seine Bestätigung im *Ḥadīṭ* wie auch der Koranexegese zu finden.

So gibt es *Ḥadīṭe*, welche klar bestimmte Elemente der oben skizzierten Vorstellungen aufnehmen,<sup>81</sup> etwa im Bereich der rituellen Reinheitsvorschriften, wo zum Beispiel die Notwendigkeit zur Waschung (*ğusl*) der Frau nach Orgasmus (Samenerguss) mit einprägsamen Formulierungen wie der Folgenden begründet wird:

Das Wasser des Mannes ist rau und weiß, das Wasser der Frau (*mā' al-mar'a*) ist weich und gelb, welches von den beiden früher oder höher ist, dem ähnelt das Kind.<sup>82</sup>

Das Thema der Zeugungstheorien findet sich interessanterweise auch in Überlieferungen zum Prophetenbeweis, in denen Muḥammad von einem jüdischen Gesprächspartner gezielt Fragen gestellt werden, die nur ein Prophet beantworten könne. Neben Fragen z.B. zu den Anzeichen für das Weltende wird dabei auch nach „dem Kind“ gefragt (meist als finale Frage)

---

Ein Problem der Zwei-Samen-Theorie bestand auch darin, die Notwendigkeit für den männlichen Samen zu erklären, da die Frau ja schon Samen habe. Oftmals führte dies zu dem Postulat, der weibliche Same sei schlechter (Wilberding, *Neoplatonists*, 14).

<sup>80</sup> Weisser, *Zeugung*, 120-140; Bummel, *Zeugung*, 71-75.

<sup>81</sup> Bei der nun folgenden Betrachtung gehe ich davon aus, dass die Verwendung griechisch-medizinischer Konzepte in *Ḥadīṭ*-Material der Übersetzung ganzer entsprechender Schriften ins Arabische durchaus vorausgehen kann. Mir erscheint das Szenario sehr plausibel, dass in einer sowohl im mündlichen als auch im schriftlichen Bereich mehrsprachigen Gesellschaft die Kenntnis solcher Konzepte keineswegs von der Übersetzung ganzer Medizinschriften ins Arabische abhing (siehe Zinger, „Tradition and Medicine“, 114). Auch ist vor der Annahme zu warnen, entsprechende Diskussionen seien allein medizinisch zu lesen. So können etwa Fragen wie die der Ähnlichkeit von Eltern und ihren Kindern weitreichende Implikationen auch im Bereich religiöser Erzählungen haben. Ein Beispiel hierfür ist die Geschichte, die Vaterschaft Muḥammads von Ibrāhīm, den er mit Maryam der Koptin gezeugt habe, sei in Zweifel gezogen worden. Dem wurde entgegengehalten, Ibrāhīm habe ihm mehr geähnelt als irgendjemand sonst. (Rubin, „Seal of the Prophets“, 79. Zum topischen Charakter der Darstellungen von Maryam der Koptin siehe Cannuyer, „Māriya“, 251-264.)

<sup>82</sup> Ibn Abī Šayba, *Muṣannaf*, I:149. Übersichtliche Zusammenstellungen zur Thematik finden sich ebd., I:149-151 und bei Muslim, *Šaḥīḥ*, I:152-154. Die zitierte Variante erfuhr größere Verbreitung durch den basrischen Überlieferer Sa'īd b. Abī 'Arūba (st. 773), eine andere Variante mit der Formulierung „Ähnlichkeit zu Verwandten mütter- oder väterlicherseits“ durch den Kufier Ibn Abī Zā'ida (st. 799).



und Muḥammad antwortet, dass es aus dem Samen von Vater und Mutter gleichermaßen entstehe und gibt Begründungen für die Geschlechtsfestlegung des Kindes,<sup>83</sup> die Ähnlichkeit zu einem der Elternteile<sup>84</sup> oder beides<sup>85</sup>.

Analysiert man dieses Material jedoch etwas genauer, so wird erstens deutlich, dass es größere Verbreitung jeweils erst durch Männer fand, die alle in Damaskus und im Irak des 8. Jahrhunderts lebten. Die Struktur des Materials, insbesondere die Tatsache, dass die Thematik der Zeugungsbeiträge bei den Prophetenbeweisen immer am Ende der Überlieferungen steht und in anderen Varianten fehlt, deutet stark darauf hin, dass die Vorstellung der ambispermatischen Vererbung nicht zu den frühesten Textschichten der Überlieferung dieses Materials gehörte, sondern in einem späteren Prozess hinzugefügt wurde, wohl im 8. Jahrhundert.<sup>86</sup> Dieses Material kann also gerade nicht die Auffassung untermauern, dass die

<sup>83</sup> Siehe etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I:154f. Diese Version erfuhr größere Verbreitung durch Muʿāwiya b. Salām (Damaskus, st. 170 / 786) und spricht zunächst von *mā* der Frau und des Mannes und fährt dann mit *manī* fort. Unter dem hier analysierten Material tritt dieses Phänomen nur in dieser Überlieferung auf.

<sup>84</sup> Siehe etwa Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 780 (*Kitāb at-tafsīr – bāb qauluhu {man kāna ʿaduw<sup>an</sup> li-Ġibrīl}*). Diese Version erfuhr größere Verbreitung durch den basrischen Überlieferer Ḥumayd aṭ-Ṭawil (st. 760). In dieser Variante ist die Frage gezielt in Bezug auf die Ähnlichkeit gestellt.

<sup>85</sup> Siehe etwa Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV:310-312 mit dem *isnād* Ibn ʿAbbās→Šahr b. Ḥawšab→Abd al-Ḥamid b. Bahrām (al-Madāʾin / Baghdad, o.J.). Letzterer habe ein Schriftextemplar von Šahr erhalten und wurde daher später in der Überlieferungskritik als problematisch betrachtet (Dahabī, *Siyar*, VII:335). Die hier in Rede stehende Version ist deutlich länger als eine andere, vergleichbare mit dem identischen *isnād* (s. Ibn Ḥanbal, *Musnad*, IV:277f). Die augenfällige Zuweisung von Farben zum jeweiligen Samen könnte einen Hintergrund in Vorstellungen haben, die in zoroastrischen Texten belegt sind und wahrscheinlich griechisch-medizinische Konzepte verarbeiteten. Männlicher Samen wird darin als „warm & trocken“ und „weiß & dunkel“ bezeichnet, weiblicher als „kalt & feucht“ und „rot & gelb“. In diesem Material geht es immer um die Frage der Geschlechtsfestlegung. Beim weiblichen Samen dient die Farbcodierung insbesondere auch der Verdeutlichung, dass er über das Blut hinausgehe. Die Entstehung des Ungeborenen vollziehe sich dann in verschiedenen Vermischungen, zunächst von Samen und Samen und dann auch von Samen und Blut. (Lincoln, „Embryological Speculation“, 359f; Adhami, „Pahlavi Chapters“, 347, der „white and light“ für das männliche Sperma übersetzt; Secunda, „Pahlavi daštān-māh wizārdan“, 28-30 zu den Farben und Parallelen im Babylonischen Talmud). Diese Forschung hat herausgearbeitet, dass sich in dieser Sichtweise dualistische, makrokosmische Prinzipien des Zoroastrismus ausdrückten. Vor diesem Hintergrund betrachtet könnte eine Umformulierung dieses Materials im *Ḥadīṭ* als eine Positionierung gegen genau diese dualistischen Prinzipien gelesen werden.

<sup>86</sup> Auch ist sicherlich Vorsicht angeraten, einfach aus dem Material zu schließen, es müsse hier eine tatsächliche Auseinandersetzung mit dem Judentum im 7. Jahrhundert im Hintergrund gestanden haben. Persönlichkeiten mit jüdischem Hintergrund in der frühen islamischen Geschichte wie Ibn Salām kam im Lauf der Überlieferungsgeschichte eine zunehmend mythische Funktion zu, die Zuschreibungsprozesse etwa von (post)biblischem Material in der Koranexegese ermöglichte (s. Pregill, „Wahb b. Munabbih“ 215-284). Unter dem hier analysierten Material autorisiert Ibn Salām die „Ähnlichkeitsvariante“.

frühislamische Gemeinde der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts selbstverständlich in *nutfa amšāğ* einen Verweis auf dieses spezifische medizinische Konzept sah.

Einen ähnlichen Befund erbringt die frühe islamische Koranexegese.<sup>87</sup> Sowohl der *Tafsīr* des Muqātil b. Sulaymān (st. ~767)<sup>88</sup> als auch der des Muğāhid b. Ğabr (st. 722) erklären *nutfa amšāğ* als die zwei Samen von Mann und Frau.<sup>89</sup> So heißt es bei Muqātil zu Vers 2:

{Wir haben al-Insān aus einem vermischten Tropfen geschaffen, ihn zu prüfen}, das heißt als vermischtes Wasser. Das ist das Wasser des Mannes und das Wasser der Frau, wenn sich die beiden vermischen (*h-l-t*), dann ist es *al-mašāğ*. Das Wasser des Mannes ist rau und weiß, so sind aus ihm die Sehnen, Knochen und die Kraft, und die *nutfa* der Frau ist gelb und weich, so sind aus ihr das Fleisch, das Blut, das Haar und die Nägel, so vermischen sich die beiden und das ist *al-amšāğ*.<sup>90</sup>

Das angeführte Konzept macht hier keine Aussagen über Geschlechtsfestlegung oder Ähnlichkeit, wie in dem oben angeführten *Ḥadīṭ*-Material. Vielmehr handelt es sich um die Ausgestaltung des Motivs dahingehend, weiße Körperbestandteile seien aus dem weißen Sperma des Mannes, andere, oft rote Bestandteile, aus dem Samen der Frau. Diese Zuordnung hat sicherlich ihre Wurzeln in medizinischen Vorstellungen, etwa bei Galen.<sup>91</sup> Dieser Passus wird abschließend durch „und das ist *al-amšāğ*“ als Exegese des koranischen *hapax* auf den Korantext rückbezogen.

Diese Exegese belegt zunächst einmal mit Blick auf die Lebensdaten von Muqātil nichts weiter, als dass das Konzept im 8. Jahrhundert des Irak bekannt war. Jedoch gibt es mehrere Hinweise darauf, dass die Stelle in ihrer jetzigen Form Resultat eines späteren Textwachstums ist. Eine solche Hinzufügung liegt laut Forschung im Falle einiger Überliefererketten vor:

<sup>87</sup> Die Erforschung der Koranexegese steht trotz wesentlicher Beiträge in den letzten zehn Jahren, immer noch am Anfang. Jüngere Forschung stellt die große Bedeutung der Koranauslegung als einen fortgesetzten Prozess der Auseinandersetzung mit und Aktualisierung des Korantextes heraus (Görke/Pink, *Tafsīr*; Bauer, *Qur'anic Exegesis*; Saleh, „Historiography“, 6-40; ders., „Gloss“, 217-259).

<sup>88</sup> Zwar wurde Muqātil in theologischen Positionen und im Bereich der *Ḥadīṭ*-Überlieferung stark kritisiert, sein Rang als Koranexeget war davon jedoch nicht betroffen. Bei seinem *tafsīr* handelt es sich um eines der wahrscheinlich frühesten, noch erhaltenen Zeugnisse einer intensiven, durchgängigen Auseinandersetzung mit dem Korantext (Sinai, *Fortschreibung*, 168f). Spätere Exegeten wie Māturidī und Ṭalabī zitierten Muqātil, andere wie Ṭabarī nicht. (Saleh, *Formation*; Koç, „Muqātil b. Sulaymān“, 69-101; Gilliot, „Kontinuität und Wandel“, 1-155).

<sup>89</sup> Es gibt auch noch andere Exegesen der Stelle (für ein Beispiel siehe Abschnitt 6.3).

<sup>90</sup> Muqātil, *Tafsīr*, IV:522. Vgl. auch die sehr ähnliche Stelle in der Exegese zu Q 86:6 „hervorquellendes Wasser zwischen *šalb wa-t-tarā'ib*“ (ebd., IV:659), wo Muqātil argumentiert, „Lende und Brustkasten“ stünden hier stellvertretend für Mann und Frau, das Wasser komme also aus beiden. Vgl. zu dem Thema Bummel, *Zeugung*, 76-80, dort auch mit Belegen für die dem entgegengesetzte Interpretation, die Stelle beziehe sich allein auf den Körper des Mannes „zwischen Lende und Brustkasten“.

<sup>91</sup> Bummel, *Zeugung*, 74; Weisser, *Zeugung*, 213-217 mit weiteren Hinweisen.

So basiert die Edition des *Tafsīr Muqātil* auf einer Rezension des Werkes, die Abū Muḥammad ‘Abdallāh b. Ṭābit (st. 927) im Jahre 854 von seinem Vater Ṭābit b. Ya‘qūb erhalten hatte. Ṭābit wiederum hatte den Text im Jahre 805 von Abū Šāliḥ al-Ḥuḍayl ad-Dandānī gehört. Ḥuḍayl war Schüler von Muqātil und die zentrale Person bei der Verbreitung des *Tafsīr* in der Bagdader Fassung, während die – vielleicht abweichende – iranische Fassung verloren ist. Diese Autorisierungskette ist dem Text vorangestellt und wird in der Regel nicht ständig wiederholt. Jedoch wird der Text immer wieder von Autorisierungsketten unterbrochen, wenn zusätzliche Informationen von Muqātil gegeben werden.<sup>92</sup> Die Forschung geht davon aus, dass diese Tradentenketten spätere Hinzufügungen im Laufe des Überlieferungsprozesses sind, die dazu dienten, den Text an die inzwischen gewandelten Gepflogenheiten der Gelehrsamkeit anzupassen. Nicolai Sinai hat argumentiert, dass jenseits der Hinzufügung von Tradentenketten nur in Ausnahmefällen ein Interpolationsverdacht vorliege.<sup>93</sup>

Damit ist also auch gesagt, dass sich das Textwachstum nicht auf die Überliefererketten beschränken muss. Denn auch darüber hinaus kann nicht davon ausgegangen werden, dass der exakte Wortlaut des Textes von Muqātil stammt und nicht aus der späteren Überlieferung des Textes bis zum frühen 10. Jahrhundert. Die gesamte Kommentierung zum Surenanfang Q76:1-3, in der sich die oben zitierte Passage befindet, zeigt mehrere strukturelle Auffälligkeiten, die ich als starke Indizien dafür bewerte, dass dieser Abschnitt des *Tafsīr* auch nach Muqātil noch erhebliche Textentwicklungen durchlief. Sie beginnt mit der Ausdeutung der Aussage in Vers 1, *al-Insān* sei eine Zeit lang (*ḥīn min dahr*) „nichts Nennenswertes“ gewesen.<sup>94</sup> Daran schließt sich eine Passage an, die den *asbāb an-nuzūl* zuzurechnen ist und in dieser Eigenschaft als Begründung für die Offenbarung des Verses eine Geschichte aus der Lebenszeit Muḥammads erzählt. Sie ist mit einem *isnād* eingeleitet<sup>95</sup> und deutet zwei Themen weiter aus, die in dem längeren Textstück davor bereits dargelegt wurden.<sup>96</sup> Der eigens angeführte, den Textfluss unterbrechende *isnād* und die vielen Redundan-

<sup>92</sup> Versteegh, „Grammar and Exegesis“, 207f; Guillot „Kontinuität und Wandel“, 14.

<sup>93</sup> Sinai, *Fortschreibung*, 169-171.

<sup>94</sup> Dies wird mit einer längeren Darstellung der Erschaffung des Urmenschen erklärt, die vor allem postuliert, Gott habe alles andere – einschließlich der Erde und ihrer Erstbewohner, der *Ġinn*, die eine Untergruppierung der Engel waren – 21.000 Jahre vor Adam erschaffen. Gottes Ankündigung der Erschaffung Adams habe den Widerspruch der Engel überwinden müssen. Dann habe Gott Gabriel losgeschickt, damit er ihm Staub vom Ort der Ka‘ba hole, worauf er dann Wasser schüttete und das dann gärende Gemisch verschiedene Qualitäten annahm.

<sup>95</sup> ‘Abdallāh b. Ṭābit ← Ṭābit b. Ya‘qūb ← Abū Šāliḥ al-Ḥuḍayl ← Muqātil ← ‘Amrū b. Šu‘ayb ← Abīhi ← Ġiddīhi ← Rasūl.

<sup>96</sup> Das ist einmal das Thema der 21.000 Jahre (was beide Male aufgelöst wird als „drei Siebener“) und einmal die Implikationen der verschiedenen Lehmqualitäten.

zen in diesen beiden Textstücken, legen meines Erachtens nahe, dass die auf den *isnād* folgende Passage später an dieser Stelle eingefügt wurde und dass dieser Redaktionsprozess sich nicht ausschließlich auf eine Anpassung des *isnāds* an zwischenzeitlich geänderte Standards beschränkte. Dann folgt die oben zitierte Passage, die *nutfa amšāğ* auslegt, gefolgt von Ausführungen zu anderen Termini in Q 76:2-3. Der Herausgeber vermerkt zu diesen Folgeausführungen, dass in allen konsultierten Handschriften der Text „durcheinander“ (*muđtarab*) gewesen sei. Darauf folgt wieder eine Passage mit eigenem *isnād*, der je nach Handschrift mal mit Tābit, mal mit dessen Sohn ‘Abdallāh (st. 927) einsetzt.

Vor dem Hintergrund all dieser strukturellen Auffälligkeiten, sehe ich starke Vorbehalte, die Passage zur Auslegung von *nutfa amšāğ* als Vermischung männlichen und weiblichen Samens ohne weiteres auf die Lebenszeit von Muqātil zu datieren. Sie kann auch im Zuge des Textwachstums im Laufe des 9. Jahrhunderts an ihre jetzige Stelle gekommen sein.

Im *Tafsīr* des Muğāhid (gest. 722) werden zwei Exegesen aufgeführt, die von der Vermischung der Wasser von Mann und Frau sprechen, ohne weitere Ausführungen daran zu knüpfen.<sup>97</sup> Dieses Fehlen weiterer medizinischer Ausführungen wie im *Ḥadīṭ* oder dem *Tafsīr Muqātil* legt nahe, dieses Material früher zu datieren. Das wird auch dadurch unterstützt, dass beide Zitate das Verb *mašağa* noch aktiv benutzen und seine allgemeine Verständlichkeit offenbar voraussetzen, was in späteren Exegesen so nicht mehr der Fall ist. Gleichzeitig zeigen aber gerade die *isnāde*, die nicht auf Muğāhid führen, dass die Hinzufügung zum Textbestand des *Tafsīr Muğāhid* erst durch Ādam b. Iyās (st. 835) erfolgte, da erst ab diesem die *isnāde* übereinstimmen.<sup>98</sup> Während also die Forschung für den *Tafsīr Muğāhid* davon ausgeht, dass sich in seinen auf Muğāhid zurückgeführten Kernpassagen ein Textbestand niedergeschlagen hat, der grob auf die Mitte des 8. Jahrhunderts zu datieren ist, kann dies nicht einfach auf die beiden hier in Rede stehenden Exegesen übertragen werden.

Die Tatsache, dass sich in frühen *Tafsīren* die Auslegung von *nutfa amšāğ* als Vermischung von männlicher und weiblicher Samenflüssigkeit findet, kann also genauso wenig wie der *Ḥadīṭ* als starkes Indiz oder gar Beleg dafür gewertet werden, wie die frühislamische Gemeinde den Passus verstanden haben könnte.

<sup>97</sup> ‘Abd ar-Rahmān←Ibrāhīm←Ādam [b. Iyās]←Qays b. ar-Rabī←Sa‘īd b. Masrūq←Ikrima: *mā’ ar-rağul wa mā’ al-mar’a mašağa ahaduhumā bi-l-āḥar* und ‘Abd ar-Rahmān←Ibrāhīm←Ādam [b. Iyās]←al-Mubārak b. Fađāla←al-Ḥasan: *mašağa mā’ ar-rağul bi-mā’ al-mar’a fa-ḥuliqa minhumā ḥalq<sup>an</sup>*.

<sup>98</sup> Maḥzūmi, *Tafsīr Muğāhid*, 711f. Zur Überlieferungsgeschichte dieses *Tafsīr* siehe Gil-liot, „Kontinuität und Wandel“, 7f und vor allem Stauth, *Muğāhid b. Ğabr*, v.a. 222-229.

Betrachten wir die Stelle nun erneut, ist es in meinen Augen sinnvoll, zunächst die stillschweigenden Implikationen offenzulegen, die die „Zwei-Samen-Exegese“ voraussetzt. In diesem Zusammenhang ist erstens die Tatsache zu nennen, dass Vers 1 und 2 beide von *al-Insān* sprechen. Vers 1 ist dabei in der frühislamischen Exegese immer als eine Referenz auf die Erschaffung des Urmenschen gelesen worden. Es ist inhaltlich also nicht intuitiv plausibel, warum sich der gleiche Terminus einen Vers später nicht mehr auf den gleichen Zusammenhang beziehen soll. Dies fügt sich zweitens mit der Beobachtung zusammen, dass die Hauptverben in der ganzen Passage im *fi'l māḍī* gehalten sind.<sup>99</sup> Liest man Vers 2 als eine Referenz auf die Entstehung des Ungeborenen, so wird damit stillschweigend vorausgesetzt, *ḥalaqnā* („wir erschufen“) sei präsentisch gemeint. Wie bereits weiter oben angeführt hatte Reuschel für das Verb *ḥ-l-q* bereits offengelegt, dass es aufgrund seines „nicht-durativen“ Sinngehalts gar nicht besonders gut für ein „präsentisches Perfekt“ im koranischen Sprachgebrauch geeignet sei.<sup>100</sup> Q 76:2 präsentisch zu verstehen ist also keineswegs zwingend, sondern vom inhaltlichen Verständnis des Verses abhängig. Mir erscheint dies jedoch durchaus erklärungsbedürftig, weil bis zu diesem Zeitpunkt in Vers 1 vom Schöpfungsakt Gottes bzgl. *al-Insān* noch gar nicht explizit gesprochen wurde: Das Wort *ḥalaqa* wird in Vers 2 zum ersten Mal in der Sure verwendet. Drittens legt die Struktur, dass Vers 1 als eine Frage formuliert ist, doch sehr nahe, dass Vers 2 eine Antwort darauf ausführt. Die Lesung, Vers 2 als Referenz auf Entstehung des Ungeborenen zu verstehen setzt also stillschweigend voraus, dass die Frage in Vers 1 keine Antwort erhält und somit wohl rhetorisch gemeint ist. Das erscheint mir an dieser spezifischen Stelle nicht unmittelbar zwingend.

Betrachtet man die Stelle als Ganzes, ergeben sich weitere Hinweise, die die Möglichkeit untermauern, dass sie eine durchgehende Referenz auf die Adamsgeschichte ist. Zunächst ist dort die Verwendung des Verbs *ibtalā* („prüfen“) zu nennen. Dieser VIII. Stamm der Wurzel *b-l-y* zur Beschreibung einer Prüfung findet sich im Koran an mehreren Stellen, wobei die Wurzel in vier unterscheidbaren Zusammenhängen verwendet wird. Q 4:6 ist eine in dem Sinne singuläre Stelle, dass hier davon die Rede ist, die Waisen sollten bzgl. ihres Alters geprüft werden. In Q 3:152-4 und Q 33:11 ist der Kontext eine zeitgenössische Prüfung der Zuhörerschaft durch eine Schlacht. Hier kann eine bewusste Verwendung des Wortes vermutet werden, um einen Bezug zu Prüfungen biblischer Figuren herzustellen, denn so wird *ibtalā* in Q 2:124, Q 2:249 und Q 23:30 mit Bezug auf Abraham, Saul und Noah verwendet. Der vierte unterscheidbare Verwendungszusammen-

<sup>99</sup> Das *nabtalīhi*, „um ihn zu prüfen“, ist ein abhängiger Satz und berührt somit diesen Befund nicht.

<sup>100</sup> Reuschel, *Aspekt und Tempus in der Sprache des Korans*, 140.

hang von *ibtalā* findet sich schließlich in Q 76:2 sowie Q 89:15-16. An diesen beiden Stellen wird das Wort zusammen mit *al-Insān* verwendet. Innerhalb von Sure 89 sind die beiden Verse ein Einschub<sup>101</sup> und lauten wie folgt:

(15) *al-Insān* aber, als sein Herr ihn prüfte (*ibtalāhu*) und ihn ehrte und es ihm angenehm machte, spricht (*fa-yaqūl*): „Mein Herr hat mich geehrt.“

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ  
وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ

(16) Doch als sein Herr ihn prüfte (*ibtalāhu*) und seinen Unterhalt bemaß (*qad-dara 'alayhi rizqahu*), spricht er (*fa-yaqūl*): „Mein Herr hat mich erniedrigt.“

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ  
رَبِّي أَهَانَنِ

Q 89:15-16 kann als eine Aufschlüsselung gelesen werden, was unter der Prüfung von *al-Insān* in Q 76:2 zu verstehen ist: Gott ehrt ihn und macht es ihm angenehm und gleichzeitig setzt er ihm ein Maß hinsichtlich seines Unterhalts, also seiner Nahrung.

In seinem Genesiskommentar deutete Ephraem mehrere Motive der Adamsgeschichte theologisch stark aus und hob sie so hervor. Ein zentrales Motiv ist hierbei, dass Gott das Urmenschenpaar einer Prüfung unterzog, die in lediglich einem Gebot bestand, und zwar von einem bestimmten Baum des Paradieses nicht zu essen. Nach der Übertretung des Gebotes deutet sodann Ephraem die Geschichte dahingehend aus, dass das Urmenschenpaar noch mehrfach die Gelegenheit hatte, ihr Handeln zu bereuen. Dies soll die Idee der Güte Gottes verstärken. Das Urmenschenpaar ist jedoch verstockt und sucht nach Ausflüchten und versucht sich in Schuldzuweisungen zu anderen.<sup>102</sup>

Vor diesem Hintergrund lässt sich Q 89:15-16 sehr leicht als Referenz auf die Adamsgeschichte lesen, was noch verstärkt wird durch den Aspekt der Ehrung von *al-Insān*, denn ein integraler Bestandteil der Adamsgeschichte ist der, dass Gott Adam mit einem Ehrenkleid bedachte, das dann durch den Sündenfall verloren ging.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:199-216; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:2061.

<sup>102</sup> Kremer, *Mundus Primus*, 288-293 und 308-15, s.a. Ephraem Syrus, *De Paradiso*, 49 (Hymnus XII, Abs. 17-18). Zur weiteren Ausgestaltung des Themas der Prüfung auch bei anderen syrischen Autoren siehe Toepel, *Schatzhöhle*, 117.

<sup>103</sup> Kremer, *Mundus Primus*, 280. Siehe auch Klar, „Adam Narrative“, 30 zum Motiv des Essensbefehls Gottes an Adam an anderen Koranstellen sowie deren Verwobenheit mit weiteren Themen. In der koranischen Adam-Iblis-Geschichte wird der Befehl Gottes an die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen, als Ehrung gesehen (Sievers, *Schöpfung*, 117).



Vor diesem Hintergrund lese ich die Prüfung, von der Q 76:2 spricht, mit Blick auf Q 89:15-16 als die Prüfung Adams.<sup>104</sup> In diese Interpretation fügt sich auch nahtlos der folgende Vers 3 ein mit seinem Hinweis, dass Gott *al-Insān* rechtleitete und dass dieser dankbar und auch undankbar war. Diese beiden Reaktionen lassen sich mühelos aus Q 89:15-16 herauslesen, sind auch anderweitig im Koran belegt und können gerade in der Undankbarkeit von *al-Insān* ein Reflex der Verstocktheit des Urmenschenpaares sein, wie er etwa in Ephraems Genesiskommentar ausgeführt wurde.<sup>105</sup>

Wie gezeigt wurde, ist *nuṭfa amšāğ* keineswegs ohne weiteres als Vermischung der Zeugungsbeiträge von Mann und Frau zu lesen und es erscheint mir viel schlüssiger, hier die Vermischung von einem Staubkorn und einem Wassertropfen zu sehen. Wie bereits oben dargelegt, ist an anderen Koranstellen dieses auch in syrischer Literatur belegte Motiv bekannt (Q 18:37; Q 35:11). Mit Blick auf die Größenverhältnisse zwischen beidem, halte ich es für intuitiv unmittelbar nachvollziehbar, warum in diesem Fall von einem „vermischten Tropfen“ die Rede sein könnte und nicht „vermischem Staub“. Gerade den soeben etwas eingehender analysierten *Tafsīr* des Muqātil lese ich als eine weitere Bestätigung. Dort stellt in meinen Augen die Passage zur Erschaffung Adams eine frühe Textschicht dar, zu der im weiteren Überlieferungsprozess des Textes weitere Textpassagen hinzugefügt wurden. In dieser frühen Textschicht, die ich sicher auf die Lebenszeit von Muqātil (gest. ~767) datieren würde, heißt es:

„Dann sagte Gott: Gabriel, bring mir Lehm. Da stieg Gabriel zur Erde hinab und nahm Staub (ein Staubkorn?) (*turāb<sup>am</sup>*) von dort, wo jetzt die Ka'ba steht [wörtlich: von unter der Ka'ba] und das ist die Oberfläche der Erde (*adīm al-arḍ*) und er schüttete darauf das Wasser und lies das eine Zeit, bis er den Lehm zum Stinken brachte.“<sup>106</sup>

In der jetzigen Textgestalt von Muqātils Exegese ist diese Darstellung mit ihrem zentralen Motiv der Vermischung von Erdmaterial mit Wasser bei Sure 76 allein auf Vers 1 bezogen. Unmittelbar danach folgen allerdings

<sup>104</sup> Damit ist auch gesagt, dass das *nabtalīhi* in Q 76:2 sehr gut an genau diese Stelle passt (vgl. Barth, „Studien“, 125). Genau in dieser Bedeutung wird *ibtalā* auch in der so genannten Epistel des (Pseudo-)ʿUmar verwendet, um die Widerspenstigkeit Adams als eine Prüfung zu beschreiben (van Ess, *Anfänge*, 155f, 344 (Edition)). Der Text ist zwar wohl nicht in seiner jetzigen Form auf das frühe 8. Jahrhundert zu datieren, wie van Ess noch annahm, sondern eher auf das 9. Jahrhundert, verarbeitet aber älteres Material (siehe Treiger „Origins of Kalām“, 39f). Siehe auch Ṭabarī, *Tārīḥ*, I:53 für eine weitere Verwendung von *ibtalā* im Zusammenhang der Geschichte, wie Adam dazu gebracht wurde, vom verbotenen Baum zu essen.

<sup>105</sup> Siehe auch Klar, „Adam Narrative“, 32 zum Motiv der Undankbarkeit Adams an anderen Koranstellen, dort jedoch nicht durch die Wurzel *k-f-r* ausgedrückt, sondern durch Negationen plus *š-k-r*.

<sup>106</sup> Muqātil, *Tafsīr*, IV:522. Ich komme auf die Stelle später noch einmal bei der Thematik der Grabeserde zurück.



die skizzierten strukturellen Auffälligkeiten der Stelle, die ich als starkes Indiz für ein späteres Textwachstum interpretiere. Die Geschichte könnte in einer früheren Fassung des *Tafsīr* also auf Vers 1 und 2 gleichermaßen bezogen gewesen sein. Sie hätte somit sowohl erklärt, was mit dem Zeitraum gemeint sei, in dem *al-Insān* „nichts Nennenswertes war“,<sup>107</sup> als auch die Frage abgedeckt, um was es sich bei dem vermischten Tropfen gehandelt habe: eine Staub-Wasser-Mischung. Dieses Darstellungselement, die Erschaffung des Urmenschen aus Erdmaterial, das *befeuchtet* wurde, ist auch später belegt.<sup>108</sup> Eine Erinnerung an die Möglichkeit, *nuṭfa amšāğ* in diesem Sinne zu verstehen, findet sich mindestens noch bis in die Zeit von Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 1209), der nicht genannte Gelehrte dahingehend paraphrasiert, die Interpretation von *amšāğ* als Vermischung zweier Samenweise nicht zwingend die Ansicht zurück, die *nuṭfa* sei „eine Vermischung von Erde (*al-arḍ*), Wasser, Luft und Hitze“.<sup>109</sup>

#### 4.4.2 Q 16:4 und Q 36:77 – al-Insāns Gegnerschaft

Q 16:4 und Q 36:77 sind klar erkennbar parallele Phrasen, einmal in der dritten und einmal in der ersten Person formuliert. Beide Stellen werden in der Forschung in der Regel als eine Referenz auf die Entstehung von Menschen aus Spermia verstanden, in Abgrenzung zum Urmenschen.<sup>110</sup>

Q 16:4 Er hat *al-Insān* aus einer *nuṭfa* geschaffen und bald wurde er zu einem offenkundigen Gegner.

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ

Q 36:77 Hat denn *al-Insān* nicht gesehen, dass wir ihn aus einer *nuṭfa* geschaffen haben und bald wurde er zu einem offenkundigen Gegner?

أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ

<sup>107</sup> Wie weiter oben erwähnt („Biblische Texte zur Entstehung des Menschen“), beschäftigte die Biblexegese schon länger die Tatsache, dass Gen 1 die Erschaffung der Menschen auf das Ende des Schöpfungsprozesses datiert, Gen 2 aber kurz nach dessen Anfang. Dies wurde harmonisiert, der ganze Prozess habe länger gedauert bis der Mensch schließlich fertig und erst dann „der Mensch“ gewesen sei. Es scheint mir plausibel, dass Q 76:1f darauf anspielt.

<sup>108</sup> Ṭabarī, *Tārīḥ*, I:45f, wo Gott zuerst Gabriel schickt, sich die Erde jedoch weigert, etwas von sich herzugeben; daraufhin wird Michael geschickt, mit dem gleichen Ergebnis. Erst dem Todesengel gelingt es, verschiedenes Erdmaterial zu nehmen, das er vermischt (*ḥalaṭa*). Damit steigt er wieder hinauf und befeuchtet den Staub, so dass dieser klebriger Lehm wird (*fa-ša'ada bihi fa-balla at-turāb ḥattā 'āda ṭīm<sup>an</sup> lāzib<sup>an</sup>*.)

<sup>109</sup> Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, XXX:236f. Er bezeichnet die Vertreter dieser Ansicht mit *baḍ' al-'ulamā'*.

<sup>110</sup> Siehe z.B. Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:619 mit Querreferenzen.

Die Gemeinsamkeiten zwischen Q 16:4 und Q 36:77 bestehen nicht nur in der offenkundigen Parallelität des Wortlauts der beiden Verse, sondern auch in der Einbettung in ähnliche Themen und Argumentationsmuster, als da wären das Thema der Auferstehung und des letzten Gerichts sowie das Motiv der Erschaffung der Tiere und die ausführliche Betonung ihrer Nützlichkeit für den Menschen. In Sure 16 bietet sich eine Lesung von Vers 4 als auf den Urmenschen bezogen unmittelbar an. Verse 1 und 2 betreffen das Thema der nahen Entscheidung Gottes sowie warnender Hinweise, auf sie folgen Verse zu Gottes Schöpfertätigkeit, zunächst die Erschaffung von Himmel und Erde (Vers 3) sowie die Erschaffung des Viehs (Vers 5), dem dann lange Ausführungen über ihre Nützlichkeit für die Menschen im Allgemeinen folgen. Zwischen diesen Versen zur Erschaffung von Himmel und Erde sowie der Erschaffung der Tiere befindet sich Vers 4. Es ist naheliegend, dass hier eine Referenz auf die Erschaffung des Urmenschen vorliegt.

Q 36:77 scheint zunächst ein leicht anderes Bild abzugeben, da Sure 36 deutlicher als Sure 16 dialogisch geprägt ist. Es wird Kritik an der Botschaft des Korans (z.B. Verse 48ff) wie auch wohl an der Person Muḥammads (Verse 69f) vorgetragen und darauf reagiert. Ein solcher kritischer Austausch findet sich auch in Vers 78ff, weswegen hier eine Aktualisierung des Motivs auf die Zeitgenossen des Sprechenden vorliegen könnte. *Nuṭfa* wäre dann eher als „Sperma“ zu verstehen.<sup>111</sup> Jedoch lassen sich Q 36:76 und 77 zusammen als ein Trostmotiv für den Sprecher lesen:

„(76) Das, was sie sagen, braucht dich nicht traurig zu machen. Wir wissen, was sie geheimhalten, und was sie bekanntgeben. (77) Hat denn *al-Insān* nicht gesehen, dass wir ihn aus einer *nuṭfa* geschaffen haben und bald wurde er zu einem offenkundigen Gegner?“

Gerade zusammen mit der Parallelstelle in Q 16:4 kann die Passage in Q 36:76f als Tröstung des Sprechers gelesen werden angesichts von Anfeindungen mit Referenz auf die Entwicklung der Figur des Urmenschen. Mit Blick auf die unpunktierte *rasm*-Schreibung, die in vielen Handschriften erhalten geblieben ist, ist sehr gut denkbar, dass hier nicht gemeint war *aw lam yara al-insān*<sup>u</sup> sondern *aw lam tara al-insān*<sup>a</sup> („hat *al-Insān* nicht gesehen...?“ vs. „hast du nicht *al-Insān* gesehen...?“). Der Vers würde also die angesprochene Person adressieren und tröstend auf das Beispiel von *al-Insān* verweisen, der mit seiner Widerspenstigkeit stellvertretend für zeitgenössische Gegner der angesprochenen Person steht.<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Siehe etwa Abdel Haleem, „Core“, 72; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1224; Neuwirth, *Der Koran*, II.2:307.

<sup>112</sup> Die islamische Überlieferung erinnert meines Wissens keine solche Lesart.

#### 4.4.3 Q 80:17-23 – Verfluchung von al-Insān

Sure 80 eröffnet mit einer Passage, die in direkter Anrede „Du“ gehalten ist und dem so Angesprochenen Verhalten in Bezug auf verschiedene Arten von Menschen diktiert. Hinsichtlich des (wohl: spirituell) Blinden solle nicht ausgeschlossen werden, dass dieser sich vielleicht läutere und die Ermahnung ihm nutze. Der Angesprochene solle sich dem widmen, der glaube, er brauche niemanden, während er den nicht beachten solle, der eilig und gottesfürchtig zu ihm komme. (Verse 2 bis 10) Dann folgt – hörbar mit *kallā* eingeleitet – ein Abschnitt, in dem auf die Botschaft verwiesen wird, die sich in Schriftblättern (*ṣuḥuf*) befinde, geschrieben von Schreibern (Verse 11 bis 16). Die Wortwahl zur Charakterisierung der Blätter wie auch der Schreiber drückt an dieser Stelle eine himmlische Herkunft bzw. einen Paradiesbezug aus.<sup>113</sup> Mit Blick auf die Verwendung von *ṣuḥuf* in Q 53:36 (siehe dazu gleich), wo der Terminus als *ṣuḥuf Mūsa* auftaucht und von der Forschung als eine Referenz auf den Pentateuch eingestuft wird, halte ich es für gut möglich, dass hier *ṣuḥuf* analog einen Verweis auf einen Text darstellt. Dann folgt stilistisch erneut deutlich hörbar, ein neuer Abschnitt:

(17) Verflucht sei *al-Insān*! Wie undankbar ist er! (*mā akfarahu*)

قَتِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ

(18) Woraus denn hat er ihn erschaffen?

مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ

(19) Aus einem Tropfen erschuf er ihn, setzte ihm sein Maß (*min nuṭfa ḥalaqahu fa-qaddarahu*)

مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ

(20) und machte ihm den Weg leicht.

ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ

(21) Er ließ ihn sterben und begraben werden (*tumma amātahu fa-aqbarahu*).

ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ

(22) Dann, wenn er will, läßt er ihn auferstehen.

ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنشَرَهُ

(23) Nein, er hat nicht getan, was er ihm gebot.

كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ

Nach dieser Passage folgt ein Abschnitt mit Verweisen auf die Schöpfung (Fauna und Flora), die dem Menschen nützen, sowie eine abschließende eschatologische Passage. Die Forschung interpretiert diese Passage als eine Referenz auf Menschen generell, die aus Samen entstehen, sterben, begraben

<sup>113</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:384f (himmlische Herkunft); Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1978 (Paradiesbezug).

ben werden, auferstehen und generell nicht tun, was Gott ihnen befiehlt.<sup>114</sup> Vor dem Hintergrund der bereits mehrfach dargelegten Argumente (Bezug auf *al-Insān* zusammen mit *ḥalaqa*, Passage im *fi'l māḍī*, anderweitige Verwendung von *nufʿa* im Koran) liegen aber mehrere Indizien für einen Bezug auf den Urmenschen vor. Die Verwendung bestimmter Wortwurzeln in dieser Passage erhärtet diese Interpretation: *akfarahu*, *qaddarahu* und *aqbarahu*.

Die Form *mā akfarah* in 80:17 wird in vielen deutschen Übersetzung mit „undankbar sein“ übersetzt – eine anderweitig im Koran nachgewiesene Bedeutung der Wurzel *k-f-r* (siehe etwa oben Q 76:3 mit dem Gegensatzpaar *š-k-r* versus *k-f-r*). An anderer Stelle jedoch benutzt der Koran die Wurzel im Sinne von „nicht glauben/verleugnen/zurückweisen“ mit klarem Bezug auf den Sündenfall. Über die Gegner des Propheten, die nicht glauben wollen, heißt es in Q 59:16: „So wie aš-Šaytan, als er damals zu *al-Insān* sagte: Glaube nicht (*ukfur*)!“ Es ist also möglich, Q 80:17 genauso zu verstehen als: „Verflucht sei Adam! Wie sehr hat er [Gott] nicht geglaubt!“<sup>115</sup>

Die Formulierung *ḥalaqahu fa-qaddarahu* in Q 80:19 wird in der Regel auf die Entstehung jedes einzelnen Menschen aus Samen bezogen, wobei *qaddarahu* als Bezug auf die Schwangerschaft verstanden wird, etwa dass diese durch begrenzte Phasen und auf ein Ziel zulaufe, die Geburt. Vor dem Hintergrund des bislang Gesagten erinnert die Verwendung von *q-d-r* hier an den Beginn von Sure 87:

„(1) Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten / (2) der erschuf und formte / (3) der bestimmte und rechtleitete (*allaḍī qaddara fa-hadā*)“

Diese Verwendung von *qaddara* in Q 87:3 spricht ganz sicher nicht von vorgeburtlicher Entwicklung, sondern davon, dass Gott die Schöpfung durchführte sowie bestimmte Rechtleitung gab. Ich lese somit die Formulierung *ḥalaqahu fa-qaddarahu* in Q 80:19 als eine Referenz auf die Adams-geschichte, dass Gott *al-Insān* ein Maß setzte, sprich, nicht von dem einen Baum zu essen.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Koran*, 2b:1979; Neuwirth, *Der Koran*, I:385.

<sup>115</sup> Zum Wortspektrum von *k-f-r* siehe al-Jallad / al-Manaser, „Pre-Islamic divine name“, 119-121, stark gestützt auf Cole, „Infidel or Paganus?“. Dort wird herausgearbeitet, dass „leugnen, ungläubig sein“ im Koran mit der idiomatischen Wendung *kafara bi-* verbunden sei, während *kafara* mit direktem Objekt (bzw. ohne Anschluss *bi-*) ein breiteres Bedeutungsspektrum abdecke, worin „zurückweisen“ nur eine von vielen Möglichkeiten sei. Soweit ich sehe wurden bei Cole die zwei hier in Rede stehenden Stellen nicht berücksichtigt. al-Jallad / al-Manaser zeigen, dass in frühem arabischen, außerkoranischem Material die Verwendung von *kafara* mit direktem Objekt die Bedeutung „to deny, to disacknowledge“ ausdrücken konnte.

<sup>116</sup> Dies fügt sich auch nahtlos in die Kombination *qaddara fa-hadā* in Q 87:3. Denn ein zentrales Element der Geschichte des Sündenfalls ist ja, dass Gott seine Regel offenlegte, dass er also rechtleitete.

Vor allem Vers 21 „Er ließ ihn sterben und begraben werden“ sticht anschließend heraus. Das Verb *aqbarahu* im IV. Stamm ist nur an dieser Stelle im Koran belegt, so wie sich auch überhaupt nur dort eine verbale Verwendung der Wurzel *q-b-r* findet (alle anderen Verwendungen sind Nomina). Abweichend von anderen Übersetzungen habe ich diesen Vers hier in der Vergangenheit übersetzt – so wie es auch im Arabischen steht.

In der Adamsgeschichte der *Schatzhöhle* werden auch der Tod Adams und sein Grab ausführlich thematisiert. Wie weiter oben dargelegt, spielte insbesondere die Auferstehung Adams aus seinem Grab am Fuß des Berges Golgotha eine zentrale Rolle bei verschiedenen christlichen Autoren des 6. und 7. Jahrhunderts. Der Verweis auf das Grab von *al-Insān* und der unmittelbar darauffolgende Bezug auf den Tag der Wiederauferstehung, unterstützen demnach die Interpretation, dass an dieser Stelle von Adam die Rede ist.<sup>117</sup>

Die Passage schließt mit dem Hinweis, dass *al-Insān* nicht tat, was Gott ihm gebot. Vor dem Hintergrund der hier dargelegten Interpretation verstehe ich dies als abschließenden Satz in Bezug auf die Geschichte des Sündenfalls.<sup>118</sup>

Der Terminus *nutfā*, der in der üblichen Interpretation von Vers 19 als „Samentropfen“ und somit in Referenz auf die individuelle Entstehung der Menschen gelesen wird, bezieht sich im hier dargelegten Verweis auf die Adamsgeschichte somit erneut als „Wassertropfen“ auf die Schöpfung von *al-Insān*. Dies fügt sich in die Gesamtstruktur der Sure gut ein: Zuerst wird die Tatsache thematisiert, dass Menschen – wenn auch auf unterschiedliche Weise – Läuterung suchen, die sie durch eine Botschaft göttlicher Herkunft erlangen können. Diese Botschaft war von Anfang an da. Erst dadurch, dass *al-Insān* Gott nicht glaubte, wurde die Menschheit überhaupt erst läuterungsbedürftig. Adam befand sich dann in seinem Grab, das in der syrischen Literatur etwa bei Jakob von Sarugh oder der Schatzhöhle in engen Zusammenhang mit der Hinrichtung von Jesus auf Golgotha gebracht wird, durch die die Läuterung Adams in seinem Grab erfolgte. Danach erfolgte die Auferstehung. In den nun folgenden Passagen wird auf von Gott eingerichtete Naturphänomene verwiesen, in denen Leben entsteht und die dem Menschen nützen, also Topoi zur Macht Gottes, die Wiederauferste-

<sup>117</sup> Vgl. auch Minov, „Cave of Treasures“, 198f zur Debatte syrischer Theologie seit dem 5. Jahrhundert über die Sterblichkeit Adams.

<sup>118</sup> Lüling, *Challenge*, 98-150 legt eine ganz andere Interpretation von Q 80 und auch von der hier behandelten Passage vor. Sein Bemühen, einer Rekonstruktion einer früheren christlichen Textschicht, führt für Q 80:17-23 zu teilweise deutlich anderen Lesungen als im Standardtext. Einen Bezug zur Adamsgeschichte erwägt er nicht. Den Passus der Erschaffung „aus einem Tropfen“ erachtet er daher auch als einen späteren Zusatz.

hung herbeizuführen. Dies wird abgeschlossen durch eine eschatologische Passage.

#### 4.4.4 Q 53:44-47 „Aus einem Tropfen, wenn er ausgestoßen wird“

Die fünfte Stelle, an der *nutfa* allein steht, ist Q 53:46. Wie bereits erwähnt, unterscheidet diese sich von den vier anderen bis hierher behandelten Stellen durch die Kombination zweier Dinge. Erstens wird hier die *nutfa* näher bestimmt als „wenn sie ausgestoßen wird“ (*idā tumnā*) und zweitens ist es hier nicht *al-Insān*, den Gott aus der *nutfa* schuf, sondern „das Paar, männlich und weiblich“ (*az-zawğayn ad-dakar wa-l-untā*).<sup>119</sup>

Die Forschung hat anhand inhaltlich-struktureller und stilistischer Kriterien herausgearbeitet, dass Sure 53 in ihrer heutigen Gestalt das Resultat von mehreren Überarbeitungsschritten ist, in denen zunächst Vers 23 und dann die Verse 26-32 hinzugefügt wurden.<sup>120</sup> Wie ich weiter oben ausgeführt habe, sind solche Überarbeitungsschritte wohl als das Abschreiben von Textvorlagen erfolgt, was im vorliegenden Fall sehr gut mit dem substanziellen Textumfang zusammenpasst, der sukzessive einem schon existierenden Textbestand hinzugefügt wurde. Die hier in Rede stehende *nutfa*-Stelle befindet sich in einer Passage, die zum frühesten Textbestand gerechnet wird. Wenn man aber in Rechnung stellt, dass das Wachstum des Textes durch Abschreiben durch Textvorlagen zustande kam, kann nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden, dass auch an anderer Stelle eine Hinzufügung erfolgte, auch wenn die Methoden der Stil-Analyse dort zunächst keine Auffälligkeit sehen. Natürlich muss dieses Argument mit Vorsicht angewandt werden, um völliger Willkür bei der Identifizierung von Hinzufügungen zu einem früheren Textbestand im Koran vorzubeugen. Wie eingangs festgestellt liegen in Q 53:45f aber zwei Phänomene vor, die zusammen genommen die Stelle im Korantext einzigartig machen. Die Hypothese, Q 53:46 könnte ein Einschub sein, gründet sich also gerade nicht auf eine generische Annahme, irgendwie könnte immer etwas im Zuge des Abschreibens hinzugefügt worden sein, sondern eine Beobachtung am Textbestand selber. Ich werde nun diese Hypothese in zwei Schritten erhärten. Zunächst gehe ich auf die von der Forschung rekonstruierte Struktur des frühen Textbestands ein, danach analysiere ich vertieft die Stelle.

<sup>119</sup> Die Formulierung *al-zawğayn al-dakar wa l-untā* findet sich ausschließlich hier und in Q 75:39, auf das ich weiter unten zu sprechen komme. Die Dualform von *zawğ* findet sich im Koran sonst nie ausschließlich auf die Menschen bezogen, sondern in Bezug auf Flora oder Fauna bzw. die gesamte belebte Schöpfung (Q 55:52; Q 11:40; Q 13:3; Q 23:28; Q 51:49). Bzgl. Menschen verwendet der Koran sonst immer *azwāğ*.

<sup>120</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I: 648, 669-673; Sinai, „Sūrat al-Najm“, 1-28; Crone, „Sura 53“, 15-23. Crone äußert Vorbehalte, die Verse 24f als redaktionsgeschichtlich getrennt von den direkt umgebenden Versen zu sehen (S.18).

Der frühe Textbestand beginnt mit einer Offenbarungsbestätigung durch eine Vision (Verse 1-18), gefolgt von einer Polemik gegen diejenigen, die die weiblichen Gottheiten Allāt, al-‘Uzza und Manāt anbeteten (V. 19-22, 24-25). Dann kommt eine Offenbarungspolemik mit Gotteszeichen (*Āyāt*), bezogen auf die Schöpfung (V. 33-49) wie auch die Geschichte, in deren Verlauf Gott schon mehrfach gestraft habe (V. 50-56). Abgeschlossen wird die Sure durch Eschatologisches und die Aufforderung, vor Gott niederzufallen und ihn anzubeten (V. 57-62).<sup>121</sup> Das bedeutet, dass Teile, die in der jetzigen Surengestalt relativ weit von einander entfernt sind, ursprünglich unmittelbar nebeneinander standen – die Verse 21f, 24f und 33ff. Es ergibt sich also grob dieses Bild<sup>122</sup>:

Q 53:21-22, 24-25 und 33-36

(21) Ist für euch das Männliche und für ihn [Gott] das Weibliche?

أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ

(22) Das wäre eine unbillige Verteilung.

تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ

(24) Oder hatte *al-Insān*, was er wünschte?

أَمْ لِلْإِنسَانِ مَا تَمَنَّىٰ

(25) Gott gehört das Jenseits und das Diesseits.

فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَىٰ

(33) Hast du den gesehen, der sich abwandte

أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ

(34) Und wenig gab und dann aufhörte?

وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ

(35) Hat er das Wissen des Verborgenen, so dass er sieht?

أَعِنْدَهُ عِلْمُ الْغَيْبِ فَهَوْ يَرَىٰ

(36) Oder hat er nicht verkündet bekommen, was in den Blättern des Mose steht?

أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ

Die Frage nach Männlich und Weiblich in Vers 21 bezieht sich auf die drei zuvor genannten weiblichen Gottheiten. Sie ist grammatisch mit der Frage zu *al-Insān* in Vers 24 zwingend verknüpft, denn dieser Vers beginnt mit der Fragepartikel *am*, das eine Alternativfrage einleitet, also einen ersten Teil braucht. Das ist hier naheliegenderweise Vers 21. Die dort formulierte (Suggestiv-)Frage, ob den Menschen das Männliche und Gott das Weibliche zukomme, wird sofort negativ beantwortet mit „Das wäre eine unbil-

<sup>121</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:645-648; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1597f und 1608 zu den Einschubversen. In dieser Textschicht finden sich auch mehrere *hapax legomena* (*dīzā* (V.22), *akdā* (V. 34), *šīrā* (V.49)).

<sup>122</sup> Die Darstellung soll eine Orientierung vermitteln, mehr nicht. Ich gehe nicht davon aus, dass die von der Forschung herausgearbeitete frühere Textschicht exakt diesen Wortlaut gehabt haben muss (s.a. Dye, „Qur’anic Mary“, 163 zum Beispiel von Q 19:1-63, wo die heutigen Verse 34-40 eingeschoben wurden).



lige Verteilung“. In dieser Struktur liegt nahe, dass die Aussage in Vers 25, Gott gehöre das Jenseits und Diesseits, ebenfalls eine Antwort auf die direkt vorangehende Frage in Vers 24 ist. Diese Frage wird in der Regel als eine generische Aussage über Menschen allgemein verstanden und die basal lebensweltliche Erfahrung, dass Menschen nicht immer das bekommen, was sie sich wünschen. Wie in schon vorangegangenen Beispielen, liegt hier jedoch eine Kombination von *al-Insān* und einem Verb im *fi'l māḍī* vor, weswegen ich abweichend von der üblichen Übersetzung der Stelle Vers 24 in der Vergangenheit übertragen habe. Ein Bezug auf den Urmenschen scheint mir auch besser zu dem folgenden Vers zu passen, der ja direkt auf ihn reagiert. Würde Vers 24 die banale Aussage tätigen, dass man nicht immer bekommt, was man will, schiene mir die Betonung in Vers 25, dass Gott das Jenseits und das Diesseits gleichermaßen gehören, etwas überdimensioniert. Wenn jedoch in Vers 24 eine kurze Anspielung auf die Schöpfungsgeschichte vorliegt, ist der Zusammenhang zwischen den beiden Versen ausbalancierter. Diese Perspektive wird durch den anschließenden Perspektivwechsel auf „den, der sich abwandte“ verstärkt. Wie schon in der Forschung herausgestellt wurde, findet sich eine strukturelle und terminologische Parallele hierzu in Sure 96, auf die im Folgenden eingegangen wird.<sup>123</sup> Es wird sich zeigen, dass mit der hier ungenannt bleibenden Person Satan gemeint sein kann. Diese Sicht fügt sich auch gut mit den Inhalten von Q 53:33f zusammen, wo sich eine Person abwendet, nur wenig gibt und dann aufhört. Vers 35f sagt in sicherlich rethorisch gemeinten Fragen aus, dass diese Person keine Kenntnis des Verborgenen hat und ihm auch nicht offenbart wurde, was Mose offenbart wurde und sich in den auf ihn zurückgehenden Schriften findet.

Neuwirth hat herausgearbeitet, dass diese Referenz auf die Schriften Mose (Vers 36) und Abrahams (Vers 37) anzeigen, dass der nun folgende Teil eine Bezugnahme auf die Inhalte dieser Schriften sei.<sup>124</sup> Es folgen nun Teile, die stilistisch stark dadurch geprägt sind, dass sie mit *an* oder *anna* („dass“) beginnen. Inhaltlich sind sie klar in zwei Teile untergliedert: Verse 38-42 geben auf Menschen bezogene Sachverhalte wieder, Verse 43-50 geben ebenfalls vergleichbare Sachverhalte wieder, betonen dabei aber besonders, dass es Gott sei, der sie herbeiführe.<sup>125</sup> Erstere Passage thematisiert erneut

<sup>123</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:662; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1609. Eine weitere Parallele zwischen den beiden Suren ist, dass sie mit einer Aufforderung schließen, sich niederzuwerfen (*s-ḡ-d*). Die gleiche Struktur und Terminologie findet sich in Homilien des Jakob von Serugh (ebd., 1613).

<sup>124</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:665f.

<sup>125</sup> Thematisch geht dies auch noch nach Vers 50 so weiter, jedoch sind es dann stilistisch keine *anna*-Sätze mehr. Dort werden frühere Strafen Gottes referenziert, zunächst die Legenden um die 'Ād und Ṭamūd, die nicht biblisch sind, gefolgt von einer Referenz auf die Geschichte Noahs und die Zerstörung von Sodom und Gomorra. Letztere erfolgt

*al-Insān*, der nicht bekam, wonach er strebte (V. 39) und leitet auf Gott über (V. 42).<sup>126</sup> Daran schließt sich diese stilistisch äußerst geschlossene Passage an:

Q 53:43-50

(43) Und dass er es ist, der lachen und weinen ließ

وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى

(44) Und dass er es ist, der sterben ließ und lebendig machte

وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا

(45) Und dass er das Paar (*az-zawğayn*) erschuf (*halaqa*), männlich und weiblich,

وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى

(46) aus einem Tropfen, wenn er ausgestoßen wird,

مِنْ نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى

(47) Und dass es ihm obliegt, ein zweites Mal Existenz zu verleihen

وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَى

(48) Und dass er es ist, der reich und genügend machte

وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى

(49) Und dass er der Herr des Sirius ist

وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشُّعْرَى

(50) Und dass er früher das Volk der 'Ād vernichtete

وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى

Innerhalb dieser Passage ist Vers 46 der einzige, der nicht mit „dass er (es ist, der)“ (*annahu (huwa)*) beginnt. Diese stilistische Beobachtung unterstützt also die eingangs genannten Indizien, dass Q 53:46 unter den fünf Stellen im Koran, wo *nutfā* alleine steht, einzigartig ist. Dies erhärtet das Szenario, dass der Vers an dieser Stelle eingeschoben wurde. Auch inhaltliche Erwägungen unterstützen diese Sichtweise. Denn die Passage ist ja

---

unter der Chiffre *mu'tafika*, was die Forschung auf entsprechende syrische oder hebräische Terminologie für die genannten Orte zurückführt (Neuwirth, *Der Koran*, I:665; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1612).

<sup>126</sup> In diesem Teil findet sich auch ein Futur in Vers 40 „und dass sein [*al-Insān*]s Streben gesehen werden wird“ (*wa-anna sa'iyahu saufa yurā*). Dieser Vers scheint mir in der Literatur keine besondere Beachtung gefunden zu haben (Neuwirth, *Der Koran*, I:662f; Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1610). Mir scheint folgende Sicht plausibel: Der Gesamttext der Sure ist klar in einem liturgischen Zusammenhang zu sehen, worauf allein schon der Anfangs- und Schlussvers hindeuten (V. 1 „Beim Stern, wenn er fällt“ – ein Schwurvers, V. 62 Aufforderung zur Niederwerfung; siehe Neuwirth, *Der Koran*, I:651) Eine Liturgie besteht aus mehreren vorgetragenen Texten und es war nicht unüblich, dass in einem Text Bezüge zu anderen Texten hergestellt wurden, die in dem jeweiligen Ritual schon „dran gewesen“ waren oder noch kommen würden (für ein Beispiel siehe Brock, „The Homily of Marutha of Tagrit“, 53, 63, 74). Mir scheint plausibel, dass in Vers 40 ein solcher Ausblick auf einen weiteren Text des liturgischen Rituals vorliegt, in dem das Streben von *al-Insān* ausführlicher dargestellt wurde.

ausweislich der Verse 36f eine Referenz auf die Schriften „des Mose und des Abraham“ – also wohl das Buch Genesis. Wenn aber auf solch biblisches Material zurückverwiesen wird, dann wäre in meinen Augen erklärungsbedürftig, warum dann daraus ausgerechnet das Alltagswissen über die Entstehung von Menschen aus Samen hergeleitet werden müsste. Vielmehr ist die Erschaffung des Paares (*zawğayn*) als Mann und Frau eine deutliche Referenz auf die biblische Schöpfungserzählung in Genesis 1.<sup>127</sup>

Die strukturellen, stilistischen und inhaltlichen Argumente zusammen genommen führen mich zu dem Schluss, dass Vers 46 ein Einschubvers ist. Was könnte das Ziel dieser Einfügung gewesen sein? Hierzu betrachte ich die Passagen, die bereits einhellig von der Forschung als spätere Hinzufügungen zu einem früheren Textbestand eingestuft wurden. Denn die Vermutung liegt nahe – gerade wenn man ein Kopieren von Schriftvorlagen annimmt –, dass die Hinzufügung von Vers 46 in Zusammenhang mit der Einarbeitung der größeren Passagen stand. Hier scheint mir Vers 32 zentral.

Q 53:32

Diejenigen, die die schweren Sünden und die schändlichen Taten meiden, abgesehen von leichten Verfehlungen – dein Herr ist umfassend in seiner Barmherzigkeit. Er weiß am Besten über euch Bescheid (*huwa a'lam bikum*) – als (*id*) er euch aus der Erde entstehen ließ und als (*wa-id*) ihr Embryonen (*ağinna*) im Leib eurer Mütter wart. So erklärt euch nicht selbst für rein. Er weiß am Besten, wer gottesfürchtig ist. (*huwa a'lam bi-man ittaqā*)

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا  
 اللَّيْمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ  
 بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ  
 فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ  
 أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى

In diesem Vers wird die Erschaffung des Menschen im Buch Genesis in Parallele zur vorgeburtlichen Entstehung eines jeden Menschen gesetzt.<sup>128</sup> Diese Parallelisierung wird auch durch die zweimalige Verwendung von *id* hergestellt, einem koransprachlichen Marker für eine Referenz auf ein „biblisches Ereignis“, dessen Kenntnis beim Publikum vorausgesetzt wur-

<sup>127</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1611. Neuwirth, *Der Koran*, I:664 sieht hier ebenfalls wohl eine Referenz auf Genesis, die unmittelbar mit dem „Hinweis auf die niedrige Herkunft des Menschen aus einem Spermatropfen verbunden“ wird. Die Möglichkeit eines Einschubs wird nicht in Betracht gezogen.

<sup>128</sup> Der Vers könnte das Resultat eines Wachstumsprozesses sein, wie die parallelen *huwa a'lam bikum* und *huwa a'lam bi-man ittaqā* nahelegen. Ich verfolge diese Möglichkeit hier nicht weiter.

de.<sup>129</sup> Bei der Referenz auf die Adamsgeschichte scheint dies klar. Unklarer scheint aber, warum *wa-id* verwendet wird, wenn es doch allein um die Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft zu gehen scheint. Es scheint mir daher naheliegend, dass mit dem zweiten Teil des Parallelismus in der allgemeinen Aussage *auch* ein biblisches Ereignis mit gemeint ist.

Wie oben ausgeführt hatte sich spätestens im 6. Jahrhundert in jüdischen Schriften in kritischer Auseinandersetzung mit christlicher Theologie und deren Parallelisierung von Adam und Jesus die Strategie entwickelt, diese Parallelsetzung rethorisch zu akzeptieren, jedoch inhaltlich gegen das Christentum zu wenden. Eine Möglichkeit dieser Strategie war es, die vorgeburtliche Entwicklung der Menschen in Parallele zur Erschaffung Adams zu setzen und damit die Aussage zu treffen, dass Jesus ein Mensch wie jeder andere gewesen sei. Die Parallelisierung von Schöpfungserzählung und Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft in Q 53:32, die *beide* durch *id* referenziert werden, entspricht passgenau dieser Strategie. Vor diesem Hintergrund halte ich es für die einfachste Erklärung, dass der Einschub von Vers 46 an seiner jetzigen Stelle erfolgte, als auch die größere Passage der Verse 26-32 in den Text eingearbeitet wurde. Denn das Ergebnis der Einarbeitung scheint mir in beiden Fällen das Gleiche zu sein – eine bewusste Parallelisierung der Schöpfungserzählung mit der Entstehung durch Schwangerschaft.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass es noch weitere Beispiele für ähnlich gelagerte Stellen im Korantext gibt und dass diese Strategie der interreligiösen theologischen Auseinandersetzung offenbar während der ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte in der entstehenden muslimischen Community noch lange virulent blieb.<sup>130</sup>

#### 4.5 ‘alaqa

Der Begriff *‘alaq(a)* kommt fünf Mal im Koran vor. In Q 96:2 steht er ohne *ta marbūṭa* als *‘alaq*, an den anderen Stellen (Q 22:5, Q 23:14; Q 40:67; Q 75:37) mit *ta marbūṭa* als *‘alaqa*. Das Fehlen des *ta marbūṭa* in Q 96:2 kann durch den Reim begründet werden. An den vier letzteren Stellen steht das Wort jeweils zusammen mit anderen Begriffen in einer Reihung, wohingegen *‘alaq* in Q 96:2 alleinsteht. Ebenso ist das Wort titelgebend für die Gesamtsure 96. Der Begriff wird oft als „Blutklumpen“ übersetzt.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> Zellentin, „Triological Anthropology“, 102.

<sup>130</sup> Siehe insbesondere unten das Kapitel 7 „Die Erschaffung Adams und die Entstehung des Menschen im Mutterleib“.

<sup>131</sup> Zur Problematik, dass *‘alaq* einfach nur „Klumpen, etwas Anhaftendes“ bedeutet und „ein Blutklumpen“ eine hergeleitete Deutung ist, siehe schon Neuwirth, *Der Koran*, I:268f.

Unter Bezugnahme auf seine Verwendung an anderen Koranstellen wird darin ein Bezug auf die Entwicklung vorgeburtlichen Lebens gesehen. Ich gehe im Folgenden der Frage nach, ob diese Stellen als Referenzen auf die Erschaffung des Urmenschen gelesen werden können.

#### 4.5.1 Q 96:2 ('alaq)

Die Sure gilt in der Forschung als eine der ältesten innerhalb des koranischen Korpus mit deutlichen Hinweisen auf eine Verwendung in einem liturgischen Kontext.<sup>132</sup> Ich fokussiere hier die ersten acht Verse.

- |   |  |
|---|--|
| (1) Lies im Namen deines Herrn, der erschuf,                | اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ |
| (2) Erschuf <i>al-Insān</i> aus einem Klumpen               | خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ        |
| (3) Lies! Denn dein Herr ist der Allgütige                  | اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ          |
| (4) der den Gebrauch des Schreibrohrs gelehrt hat,          | الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ            |
| (5) der <i>al-Insān</i> gelehrt hat, was er nicht wusste    | عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ |
| (6) Keineswegs! Wahrlich, <i>al-Insān</i> ist widerspenstig | كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغِي    |
| (7) Weil er sich unabhängig wähnt                           | أَنْ رَأَهُ اسْتَعْتَى                 |
| (8) zu deinem Herrn kehrt alles zurück.                     | إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ       |

Die Sure ist durch verschiedene Stilmittel wie Reimwechsel und Signalwörter an Versanfängen leicht in verschiedene Abschnitte einteilbar (1-5, 6-8, 9-14, 15-18, 19). Hinweise auf eine liturgische Verwendung sind neben der generellen Form der Sure mit neunzehn Kurzversen insbesondere das wiederholte „lies“ in Vers 1 und 3 sowie Aufforderung zur Niederwerfung am Surende, in Vers 19. Eine verbreitete Interpretation von *'alaq* in Vers 2 ist, damit sei ein Blutklumpen als Frühstadium einer Schwangerschaft gemeint.<sup>133</sup> So übersetzt beispielsweise Paret an dieser Stelle „Embryo“. Das ist allein schon deswegen fragwürdig, weil der Koran das arabische Wort für Embryo, *ḡanīn*, kennt (Q 53:32) und es wäre begründungsbedürftig, warum es in Q 96:2 einfach durch *'alaq* ersetzt worden sein sollte. Demgegenüber hat etwa Neuwirth vor dem Hintergrund der wörtlichen Bedeu-

<sup>132</sup> Amir-Moezzi / Dye, 2b:2112-2119; Neuwirth, *Der Koran*, I:269 und 274f.; Sinai, „Process“, 423. Neuwirth und Sinai ordnen die Sure unter den frühmekkanischen Suren als eine etwas spätere Sure ein.

<sup>133</sup> Siehe exemplarisch Sinai, *Kommentar* (<https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1>).

tung „Klebriges“ (die Wurzel *‘-l-q* bedeutet „zusammenhaften, anhaften“) die in meinen Augen bessere Übersetzung „Klumpen“ gewählt.<sup>134</sup>

Gegen die Darstellung, *‘alaq* meine einen Blutklumpen, so wie es auch an anderen Koranstellen erwähnt werde,<sup>135</sup> ist einzuwenden, dass an keiner der vier anderen Koranstellen *‘alaqa* allein steht, sondern immer in einer Reihung (Q 22:5; Q 23:14; Q 40:67; Q 75:38). Nirgendwo anders im Koran wird also gesagt, der Mensch entstehe aus einem *‘alaq*, vielmehr heißt es dort immer, der Mensch entstehe aus einer *‘alaqa*, die aus etwas Anderem entstanden sei, wie gleich noch zu zeigen sein wird. Der Vorschlag, *‘alaq* sei an die Stelle von *nutfa* getreten, weil es besser in den Reim passt,<sup>136</sup> überzeugt nicht. Denn es wäre dann immer noch erklärungsbedürftig, wieso hier nicht die an zwei dieser anderen Stellen belegte Reihung *nutfa-‘alaq(a)* gewählt wurde, die den Reim auch eingehalten hätte.

Die auch von Neuwirth favorisierte Auffassung *‘alaq* bezeichne einen Klumpen, eröffnet die Möglichkeit, damit sei kein Blut-, sondern ein Lehmklumpen gemeint.<sup>137</sup> Wie Doru Doroftei aufgezeigt hat, war die Thematik der Entstehung Adams Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen zwischen christlichen und jüdischen Gruppierungen. Dabei war die Darstellung allgemein bekannt, der Urmensch sei aus einem Klumpen geformt worden, wobei eine Analogie zwischen der Klebrigkeit von Lehm und der von Brotteig im Hintergrund stand. Es überrascht daher nicht, wenn in einem liturgischen Kontext wie Q 96:1-2 in knapper Form auf dieses Motiv zurückgegriffen wurde.

Neben den auch schon an vorangegangenen Stellen vorgebrachten Punkten (Referenz auf *al-Insān*, gesamte Passage im *fi‘l māḍī*, insbesondere das Verb *ḥalaqa* in Vers 1) erhärten zwei weitere Punkte die Sichtweise, dass der Anfang von Sure 96 eine Referenz auf die Schöpfungsgeschichte darstellt. Erstens ist auf die Aussage in Vers 4f zu verweisen, Gott habe *al-Insān* gelehrt *bi-l-qalam*. Diese Formulierung kann unterschiedlich interpretiert

<sup>134</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:265 und 268f. Neuwirth versteht dies als Referenz auf Vorgeburtliches.

<sup>135</sup> Siehe schon Haas, „Creation“, 268.

<sup>136</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:269.

<sup>137</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:2114; Luxenberg, *Syro-Aramaic Reading*, 306f; Lüling, *Challenge*, 35-38. Darüber hinaus folge ich den Argumentationen Luxenbergs und Lülings nicht. In der Analyse Lülings erhalten die Überlegungen zur Morphologie in meinen Augen einen zu großen Stellenwert, denn die linguistischen arabischen Standardwerke, auf die er sich dabei stützt, sind postkoranisch und teils einige Zeit später entstanden. Auch die lexikalischen Belege stammen teilweise von sehr viel später. Bei Luxenberg ist immer Vorsicht hinsichtlich seiner Verwendung von syrischen Lexika angebracht (King, „Christian Qur‘ān?“, 44-71). Dies gilt auch hier, da das benutzte syrische Lexikon auf Basis von Texten kompiliert wurde, die teilweise erheblich später als der Koran zu datieren sind. Ich danke Florian Jäckel für seine ausführliche Einschätzung zu dieser Frage. Zur Kritik an Luxenberg s.a. Stewart, „Reflections“, 21.

werden. Es kann sich um ein Objekt handeln („das Schreibrohr lehren“ *ergo* „den Gebrauch des Schreibrohrs lehren“) oder um einen Instrumentalis („durch das Schreibrohr lehren“). Letzteres kann in dem Fall entweder als ein Verweis auf Gottes wiederholte, verschriftlichte Offenbarung gelesen werden oder als eine Referenz auf die „wohlverwahrte Tafel“ am Anfang der Schöpfung.<sup>138</sup> In ost-syrischen Schriften spätestens ab dem 5. Jahrhundert findet sich der Gedanke stark ausgeprägt, dass Gott im Laufe der Menschheitsgeschichte, angefangen mit Adam, die Menschen immer wieder erzieherisch belehrte, auch als Leseunterricht. Die Geschichte der Menschheit ist in diesen Schriften eine fortgesetzte Wiederholung dieses Vorgangs, der sich urzeitlich an Adam vollzog.<sup>139</sup> Am Ausführlichsten ist dieses Motiv in einer Schrift des Barḥadbešabbā ‘Arbāyā belegt, der in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts wirkte und im Sasanidenreich verschiedene Kirchenämter bekleidete.<sup>140</sup> Er stellt in dieser Schrift die gesamte Menschheitsgeschichte als eine Abfolge verschiedener Schulen dar und beschreibt dabei die Schöpfungsgeschichte als ein unterrichtendes Vorlesen Gottes gegenüber den Engeln. Als Gott vor dem Urmenschen die Tiere vorbeiziehen lässt, damit er ihnen Namen gebe, liest Adam diese Namen von einer Tafel ab. Auch lehrt Gott den Unterschied zwischen Gut und Böse in einer Form, in der dieses Wissen angelesen wird.<sup>141</sup> Es erscheint mir daher sehr plausibel, hier den Hintergrund für die Formulierung *‘allama al-Insān bi-l-qalam* in Vers 4 zu sehen, insbesondere mit Blick auf Vers 5, wo ausdrücklich betont wird, dass Gott den Menschen Dinge lehrte, die dieser noch nicht wusste. Dieses Motiv der erzieherischen Belehrung der Menschen durch Gott ist das durchgehende Thema in Barḥadbešabbā ‘Arbāyās Schrift, was die starke Präsenz des Motivs im Nahen Osten der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts nahelegt – gerade auch mit Blick auf die Tatsache, dass der Autor unter den Sasaniden Kirchenämter bekleidete. Vor dem Hintergrund der hier zusammengebrachten, unterschiedlichen Argumente halte ich die Schlussfolge-

<sup>138</sup> Siehe Sinai, *Kommentar* (<https://corpuscoranicum.de/kommentar/index/sure/96/vers/1>). Die erstere Interpretation erhält Unterstützung von Rubin, „*Sūrat al-alaq*“, 213-230, der mit Bezug auf islamisches Überlieferungsmaterial argumentiert, das *bi-* in der Sureneröffnung *bi-smi rabbika* sei ein *bā’ zā’ida* und demnach sei *ism rabbika* ein Objekt und die Passage als „Preise den Namen deines Herrn“ zu verstehen. Bei *‘allama bi-l-qalam* in Vers 4 würde dann erneut in der stilistisch sehr geschlossenen Passage das gleiche Phänomen vorliegen, als „er lehrte das Schreibrohr“ und nicht „...durch das Schreibrohr“.

<sup>139</sup> Minov, „Cave of Treasures“, 197f. Für eine Interaktion von Q 96 mit syrischem Material sprechen auch die „Schergen der Hölle“ (*zabāniya*) in Vers 18, für die eine plausible Entsprechung in dem Engel *šabbāgā*, der die Seele wegführt, bei Ephraem herausgearbeitet wurde (Andrae, *Ursprung*, 153).

<sup>140</sup> Scher, „La Cause de La Fondation des Écoles“, 321f.

<sup>141</sup> Zu dem Ganzen sowie Referenzen auf weitere Texte siehe Minov, „Cave of Treasures“, 197f. Zur Darstellung der Adamsgeschichte siehe Scher, „La Cause de La Fondation des Écoles“, 352-354.



rung für gerechtfertigt, dass Q 96:1-8 die Erschaffung des Urmenschen aus einem Klumpen referenziert sowie den Ablauf, dass Gott den Urmenschen etwas lehrte, was der noch nicht wusste, dieser jedoch war widerspenstig und wähnte sich unabhängig.<sup>142</sup>

Ein zweiter Aspekt unterstützt diese Sicht. Denn die Anfangspassage von Sure 96 wird in einem Teil der islamischen Überlieferung als die erste Offenbarung dargestellt, die Muḥammad erhalten habe. Diese Darstellung hat strukturell äußerst starke Parallelen zu einer ähnlichen Geschichte, wie sie kurz nach 700 von Bede Venerabilis in England aufgeschrieben wurde. In beiden Geschichten erwacht der Protagonist aus einem Traum bzw. einem Trancezustand und beginnt, das Wort Gottes in der jeweiligen Landessprache zu rezitieren, was ihm vorher unmöglich gewesen war. Die gemeinsame Wurzel dieser Erzählung lässt sich auf das Palästina etwa der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts zurückführen. In der Version, die sich bei Bede Venerabilis findet, trägt der Mann eindeutig Referenzen auf das Buch Genesis vor. Es ist daher plausibel, dass die gemeinsame Wurzel der beiden Versionen der Geschichte sich auf die Schöpfungsgeschichte bezog.<sup>143</sup>

Der Begriff *'alaq* in Q 96:2 kann also sehr schlüssig als ein Erdklumpen gelesen werden, der einen Bezug auf die Adamsgeschichte eröffnet. Wie zum Beispiel im Abschnitt zu *turāb* gezeigt, finden sich im Korantext zudem Hinweise, dass an mehreren Stellen die Vorstellung ihren Niederschlag gefunden haben kann, der Urmensch sei durch eine Mischung aus Staub und Wasser entstanden. Vor dem Hintergrund dieser zwei Befunde wende ich mich nun den anderen *'alaqa*-Passagen im Korantext zu.

#### 4.5.2 Q 75:36-40 (*nuṭfa* und *'alaqa*)

Q 75:36-40 ist die Schlusspassage der Sure „Die Auferstehung“ (*al-Qiyāma*) in ihrer jetzigen Form. Sie ist als eine Parallelstelle zu Q 53:44-47 zu erachten. Denn nur an diesen beiden Stellen findet sich die Spezifizierung der *nuṭfa* als „ausgestoßen“ (*m-n-ya*) sowie die identische, parallele Formulierung *al-zawġayn ad-ḍakar wa l-unṭā*. Beide Stellen thematisieren die Tat-

<sup>142</sup> Ab Vers 9 wird ein anonymer „er“ negativ beschrieben. Vor dem Hintergrund der Adamsgeschichte scheint es naheliegend, dass damit Satan gemeint ist, der das Gebot Gottes „für Lüge erklärte“ (Vers 13). Dieser Aspekt wird daraufhin fortgesetzt in der Geschichte und im liturgischen Zusammenhang aktualisiert: „er“ würde den Diener vom Beten abhalten. Im Ritual stellt so der Text einen Bezug zur Zuhörerschaft direkt her und verbindet die Referenz auf die Adamsgeschichte mit dem Inhalt der Aufforderung zum Gebet (und somit nicht Satan nachzugeben, der das göttliche Gebot zur Lüge erklärte).

<sup>143</sup> Zu dem Ganzen und den sehr weitreichenden Parallelen zwischen den beiden Versionen, die einen jeweils voneinander unabhängigen Ursprung ausschließen siehe Eich, „Cædmon und Siebenschläferlegende“.

sache, dass Gott in der Lage ist, die Wiederauferstehung herbeizuführen. In ihrer jeweils heute vorliegenden Form sprechen beide Stellen von der Entwicklung vorgeburtlichen Lebens und davon, dass Gott in diesem Prozess auch das Geschlecht erschafft.<sup>144</sup>

Neben den Gemeinsamkeiten scheinen mir zwei Unterschiede zwischen den beiden Stellen relevant: In Q 53:45 erschafft Gott die beiden Menschen direkt, während in Q 75:36 zunächst *al-Insān* erwähnt wird; und in Q 75:37f ist nicht nur von *nutfā* die Rede, sondern danach noch von einem Klumpen (*‘alaqa*). Die Passage lautet wie folgt:

75:36 Glaubt der Mensch (*al-Insān*)  
etwa, er sei sich selbst überlassen?

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى

75:37 War er nicht einmal ein Tropfen  
ausgestoßenen Samens (*nutfā min  
manī yumnā*)

أَلَمْ يَكْ نُطْفَةٌ مِّنْ مَّيِّ يُمْنَى

75:38 und wurde dann ein Klumpen,  
so formte und bildete ihn Gott (*tumma  
kāna ‘alaqa fa-ḥalaqa fa-sawwā*)

ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى

75:39 und machte aus ihm die beiden  
Geschlechter, männlich und weiblich?

فَجَعَلَ مِنْهُ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى

75:40 Ist der nicht auch imstande, Tote  
zu erwecken?

أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ

In der Literatur existiert Übereinstimmung hinsichtlich der groben Struktur der Sure mit einigen Abweichungen im Detail, auf die ich hier nicht alle vertieft eingehe.<sup>145</sup> Die im heute vorliegenden Textbestand der Sure

<sup>144</sup> Siehe etwa Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b:1921f.

<sup>145</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b:1907f sieht die 40 Verse der Sure in drei große Abschnitte eingeteilt (V. 1-15, V. 16-19 und V. 20-40). Neuwirth, *Der Koran*, I:419 erachtet V. 1-6, V. 7-35 und V.36-40 als drei große Teile, wobei der zweite Teil nochmals unterteilt wird in die Verse 7-25 und 26-35. Neuwirth ist daher auch unentschieden, ob die Sure als drei- oder vierteilig zu erachten ist (ebd. 426). Einhellig ist die Sicht, dass in der Sure Schwüre mit eschatologischem Bezug und eschatologische Szenen bis Vers 15 aufeinander folgen. Nach einer thematischen Unterbrechung in den Versen 16 bis 19 setzt sich dieses Szenario einer Gerichtsszene bis Vers 25 fort. Darin werden Anweisung gegeben, wie die Offenbarung vorzutragen sei. Dies kann als ein meta-textueller Hinweis interpretiert werden, also eine Unterbrechung des Textverlaufs, um einen Hinweis an die vortragende Person zu geben bzgl. der Art und Weise, wie das Folgende vorzutragen sei (nämlich langsam) (Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b: 1915-1917). Es ist auch möglich, diese Stelle als eine offenbarungsspezifische Ermahnung zu sehen, die vor Flüchtigkeit warnt (Neuwirth, *Der Koran*, I:423). Unstrittig ist, dass die Passage inhaltlich und teils auch stilistisch herausragt (Vers 16 reimt sich nicht). Hierauf folgt eine Sterbeszene (Verse 26-30). Sie ist stilistisch durch einen eigenen Reim gekennzeichnet und im Korantext einzigartig durch die eindringliche Schilderung der physischen Situation eines Sterbenden. Semantisch und stilistisch ist sie im Korantext ungewöhnlich (Neuwirth, *Der Koran*, I:424f und 429).

nun folgende Schlusspassage (Verse 31 bis 40), zu der auch der hier in Rede stehende Passus V. 36-40 gehört, kann unterschiedlich eingeteilt werden. Ich schließe mich Neuwirths Sicht an, dass in Vers 36 ein neuer Abschnitt beginnt.<sup>146</sup>

In diesem Schlussabschnitt V.36-40 finden sich mehrere Hinweise auf einen möglichen, im Hintergrund stehenden Adamsbezug: die Verwendung von *al-Insān* (V.36), die Formel *ḥalaqa fa-sawwā* (V.38) und der Ausdruck *az-zawġayn ad-dakar wa-l-unṭa* (V.39), eine klare Parallele zu dem oben behandelten Q 53:45, das – unabhängig von meiner dortigen Interpretation – etwa durch Neuwirth bereits als klarer Bezug auf das Buch Genesis gewertet wurde, wo Gott die beiden Geschlechter erschafft.<sup>147</sup> Ausschließlich die Spezifizierung der *nutfa* als „ausgegossenem Samen“ (*min manī yumnā*) in Vers 37 macht diese Passage zu einer eindeutigen Referenz auf die Entstehung ungeborenen Lebens in einer Schwangerschaft. Diese Passage Q 75:37f hat im Koran drei Parallelstellen, an denen ebenfalls die Reihung von *nutfa* und *‘alaqa* (Tropfen und Klumpen) vorkommt (Q 22:5, Q 40:67 und Q 23:14, zu diesen siehe gleich im Anschluss). An all diesen drei Stellen folgen die beiden Worte ohne größere Unterbrechung aufeinander.<sup>148</sup> Q 75:37f ist demgegenüber die einzige Koranstelle, an der *nutfa* und *‘alaqa* nicht unmittelbar aufeinander folgen, sondern eben durch diesen spezifizierenden Passus *min manī yumnā* getrennt sind: *a-lam yaku nutfa [min manī yumnā] / tumma [kāna] ‘alaqa fa-ḥalaqa fa-sawwā*. Mit Blick auf die offenkundigen koranischen Parallelstellen ist es also gut denkbar, dass diese Stelle in ihrer jetzigen Form das Resultat eines Redaktionsprozesses ist, in dem *min manī yumnā* („von verspritztem Sperma“) hinzugefügt wurde. Im Hintergrund hätte dann eine Passage mit Referenz auf die Adamsgeschichte gestanden: „War er [*al-Insān*] nicht einmal ein Tropfen [...] dann ein Klumpen, so hat [Gott] geschaffen und gestaltet?“

<sup>146</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b:1920f; Neuwirth, *Der Koran*, I:419, 425. Dieser Unterschied macht sich daran fest, wie man die Verse 34f mit ihrem auch hörbar herausstechenden *awlā la-ka fa-awlā / thumma awlā la-ka fa-awlā* („Doch weh dir, weh! / Weh dir, weh!“) einordnet. Klar ist, dass diese zwei Verse zwei thematisch unterschiedliche Abschnitte trennen – Rückblende auf den Ungläubigen (V. 31-33) vs. Schöpfungsmacht Gottes (V.36-40). Unterschiedlich ist nur die Bewertung, ob die zwei Verse ein Abschluss des Vorangegangenen sind oder ein eröffnender Teil der Schlusspassage. Ich schließe mich Neuwirth an, weil V.36 mit *a-yāhsab al-insān* beginnt („glaubt denn der Mensch...?“), was eine klare Parallelisierung zu dem identisch formulierten Anfang von Vers 3 ist. Es erscheint mir plausibel, dass dieses Stilmittel den Anfang eines Abschnitts markiert und somit das zweimalige *awlā la-ka fa-awlā* das Ende eines Abschnitts darstellt.

<sup>147</sup> Neuwirth, *Der Koran*, I:664.

<sup>148</sup> *ḥalaqnākum* (...) *min nutfa tumma min ‘alaqa* in Q 22:5 und Q 40:67; *ḥalaqnā an-nutfa ‘alaqa<sup>tan</sup>* in Q 23:14.

Gegen diese Sichtweise kann ins Feld geführt werden, dass der von mir angenommene eingeschobene Versteil das Reimwort beinhaltet, was eine einfache Interpolation unwahrscheinlich mache.<sup>149</sup> Dieser Einwand ist zweifellos schlüssig, wenn man annehmen will, dass das Versende in einem früheren Textstadium das Wort *nutfa* gewesen wäre. Dies würde dann nicht reimen und der resultierende Vers wäre deutlich kürzer als die der restlichen Passage. In meinen Augen impliziert das von mir vorgeschlagene Szenario dies aber gar nicht. Vielmehr schlage ich vor, dass in dem vermuteten früheren Textstadium ein einziger Vers existierte, nicht zwei, wie jetzt. Die Länge dieses rekonstruierten Verses entspricht ziemlich genau der der zwei dann noch folgenden Verse 39 und 40. Diese Vermutung wird auch dadurch gestützt, dass an allen drei erwähnten *nutfa-‘alaqa*-Parallelstellen die beiden Termini unmittelbar aufeinander folgen und daher sich auch immer im *gleichen* Vers befinden und nicht auf zwei aufgeteilt sind wie in Q 75:37f in seiner heute vorliegenden Form. Dieses Phänomen kommt durch den Passus *min manī yumnā* zustande.

Was könnte das Motiv für eine solche Überarbeitung gewesen sein? Denkt man sich die Ergänzung *min manī yumnā* in Q 75:37 einmal hypothetisch weg, dann ist grammatikalisch das einzige maskulin in der vorangehenden Passage, auf das sich *minhu* beziehen kann, *al-Insān*.<sup>150</sup> Die Gesamtpassage wäre dann eine Referenz auf die Version der Erschaffung Evas aus Adam. Gerade das die Passage eröffnende Q 75:36 „Meint denn *al-Insān*, er würde sich selber überlassen?“ würde sehr gut zu der biblischen Geschichte passen, da dort der Erschaffung Evas aus Adams Rippe der Hinweis vorausgeht, dass Adam sich allein fühlte. Wie die Forschung herausgearbeitet hat, beschäftigte die Spannung zwischen den zwei verschiedenen Erzählungen über die Entstehung der ersten Menschen („Direkterschaffung als Paar“ in Gen 1,27 vs. „Eva aus Adams Rippe“ in Gen 2,7) bis zum 7. Jahrhundert verschiedene christliche und jüdische Milieus.<sup>151</sup> Es ist also denkbar, dass

<sup>149</sup> Ich danke Nicolai Sinai für diesen Hinweis.

<sup>150</sup> Siehe auch Bell, *Commentary*, II:464, der nicht die Möglichkeit einer redaktionellen Ergänzung von *min manī yumnā* in Betracht zog und ganz richtig feststellt, dass die Passage in der vorliegenden Fassung *nicht* von der Erschaffung Evas aus Adams Rippe spricht.

<sup>151</sup> Siehe van Ruiten, „Creation“; van den Hoek, „Philo’s Thoughts“; Benjamins, „Creation“; Teugels, „Rabbinic Interpretation“. Die Koranforschung postuliert zurecht, dass im Koran in seiner jetzigen Gestalt die Geschichte der Erschaffung des Partnerwesens aus der Rippe des Urmenschen nicht erwähnt wird. Bei der Lektüre der Forschungsliteratur kann allerdings der Eindruck entstehen, ausschließlich die Geschichte der Erschaffung aus der Rippe sei „*the biblical narrative*“, nicht die gleichzeitige Erschaffung als Partnerwesen (Stewart, „Reflections“, 46 sowie z.B. Einträge in Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.), *Encyclopaedia of the Qur’an*. Dies sind Roded, „Women and the Qur’an“, V:523-541; Stewart, „Sex and Sexuality“, IV:580-585; Badran, „Feminism and the Qur’an“, II:199-203; Schöck, „Adam and Eve“, I:22-26). Diese unausgesprochene Annahme liegt der verbreiteten Sichtweise zu Grunde, dass *Ḥadīṭ*-Material

das Thema auch in der frühislamischen Gemeinde diskutiert wurde.<sup>152</sup> So betrachtet, wäre die redaktionelle Überarbeitung der Passage Q 75:36-40 durch das Einfügen von *min manī yumnā* ein bewusster Akt, um die Referenz auf die Erschaffung Evas aus Adam umzuwidmen in eine Stelle, die von der Entstehung vorgeburtlichen Lebens spricht. In dieser Betrachtung benutzte die frühere Fassung der Darstellung, die für Q 75:36-40 redaktionell überarbeitet wurde, wahrscheinlich das Bild, der Urmensch sei in mehreren Schritten geschaffen worden, indem Gott einen mit Staub vermischten Tropfen in seiner Hand zu einem Klumpen formte. *‘alaqa* hätte in dieser Vorlage für den Klumpen gestanden, der wie gezeigt auch als die Hintergrundvorstellung von Q 96:2 angenommen werden kann.

Auch kann das Ziel des Überarbeitungsprozesses eine Kritik an christlichen Positionen bzgl. Jesus als „zweitem Adam“ gewesen sein, ähnlich wie in der Parallelstelle Q 53:44-47, indem ganz bewusst eine Referenz auf die Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft in eine Stelle eingeschrieben wurde, die erkennbare Verweise auf die Adamsgeschichte aufwies. Neben der genannten koranischen Parallelstelle und den schon oben erwähnten Parallelen zu jüdisch-liturgischer Poesie des Yannai (6. Jahrhundert), wird dieses Szenario hier zusätzlich durch Q 75:40 unterstützt: Wie die Forschung gezeigt hat, ist das titelgebende Wort *qiyāma* (Surentitel und Vers 1) eine dezidiert christliche Bezeichnung für „Auferstehung“, während die jüdisch geprägte Tradition dafür eher *ihyā’ al-mawtā’ / teḥiyat ha-metim* verwendet.<sup>153</sup> Interessanterweise ist letzteres genau das Vokabular, das Vers 40, der Schlussvers, verwendet. Natürlich hat dies auch schlicht damit zu tun, dass *mawtā’* in dieser Passage in das Reimschema passt, weswegen hier nicht allzu vorschnell ein Rückschluss auf den möglichen motivischen Hintergrund der Schlusspassage von Sure 75 gezogen werden soll. Andererseits erscheint mir durchaus ein bewusster Kontrast zwischen *qiyāma* (V.1) und *ihyā’ al-mawtā’* (V.40) möglich, da sich die Termini im Eröffnungs- und Abschlussvers finden und somit einen ausdeutenden Rückbezug herstellen

---

zur Erschaffung Evas aus der Rippe nicht frühislamisch sein könne. Siehe dazu auch Minov, „Muslim Parallels“, 360-364 mit dem Hinweis, dass sich nicht alle Elemente der islamischen Version der Geschichte der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams einfach aus jüdischen oder christlichen Vorlagen erklären lassen.

<sup>152</sup> Dies könnte auch den Unterschied zwischen der Standardversion von Q 35:11 („Gott hat euch aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen und euch hierauf zu Paaren (*azwāğ<sup>an</sup>*) gemacht“) und der Lesart Ibn Mas‘uds ausmachen, wo es heißt „Gott hat euch aus *nafs wāḥida* gemacht und aus ihr einen Partner (*zawğ<sup>an</sup>*)“. Siehe Šarfī, *Muṣḥaf*, III:308 basierend auf Jefferey, *Materials*, 77. Wie oben ausgeführt lautet dort die Lesart *naqiz wāḥida*, was jedoch vermutlich ein Druckfehler von *nafs wāḥida* ist.

<sup>153</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 2b:1911; Neuwirth, *Der Koran*, I:420, 427.

könnten – ein Stilmittel, das Sinai z.B. an anderen Beispielen im Korantext bereits nachgewiesen hat.<sup>154</sup>

Diese Möglichkeit, dass in Q 75:36-40 eine aus jüdischen Quellen schöpfende Strategie anti-christlicher Polemik ihren Niederschlag gefunden hat, wird durch die Analyse der Verse Q 22:5, Q 23:14 und Q 40:67 unterstützt, denen ich mich nun abschließend zuwende.

#### 4.5.3 Q 22:5 und Q 40:67 (turāb – nuṭfa – ‘alaqa – [muḍǧa])

Zunächst gehe ich auf die offenkundigen Parallelstellen in Q 22:5 und Q 40:67 ein.

Q 22:5 <sup>155</sup>	Q 40:67
<p>يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مَّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَتَقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۚ وَمِنْكُمْ مَّن يَتَّقِي ۖ وَمِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ ۖ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَیْجٍ</p>	<p>هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِيَكُونُوا شُيُوخًا ۚ وَمِنْكُمْ مَّن يَتَّقِي ۖ وَمِن قَبْلِ ۚ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى ۚ وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ</p>

<sup>154</sup> Sinai, „Toward a Redactional History“. Zu dem Szenario eines möglichen jüdischen Hintergrunds passt auch, dass es zu Q 53:44-47 und Q 75:36-40 in der *Ġāhiliyya*-Poesie einen möglichen Intertext im Corpus des jüdischen Dichters as-Samaw'al b. 'Ādiyā' gibt: *nuṭfa mā manaytu / munitu yawma munitu* („Ein Samentropfen, nicht wünschte ich (die Geburt) am Tag da ich erschaffen wurde“ (Hirschfeld) bzw. „as a drop of sperm I was ejected on the day I was determined“ (Hoyland) (Hirschberg, *Dīwān*, 23; Hoyland, „Jewish Poets“, 511-522, hier S.520f, ich danke Barbara Roggema für den Hinweis auf diese Arbeit). Zwar ist unklar, ob die Passage auf as-Samaw'al selbst zurückgeht (und damit etwa zeitgenössisch zu Muḥammads Predigt wäre) oder einen Enkel von ihm, der ihn dann seinem Großvater zuschrieb. (Levi Della Vida, „Proposito“, 53-72) Jedoch deutet all dies auf ein jüdisches (Hintergrund)Milieu hin, das evtl. mit anderen Texttraditionen vertraut war als ein christliches. Insofern mag es kein Zufall sein, dass diese Gedichtpassage Anklänge an die wie gezeigt im Koran sehr spezifischen Q 53:44-47 und Q 75:36-40 aufweist.

<sup>155</sup> Intisar Rabb hat überzeugend für den Raum von Homs argumentiert, dass dort eine Versvariante bekannt war, in der die beiden passiven Verben 3. Pers. Sg. *yutawaffā* und *yuradd* als aktiv 1. Pers. Pl. *natawaffā* und *narudd* gelesen werden. Die spezifische homsische Schule der frühen Koranüberlieferung wurde bislang übersehen und demnach war diese Variante bislang auch unbekannt. Im konkreten Fall scheint mir eine Anpassung an die vorhergehenden Verben vorzuliegen, die alle in 1. Pers. Pl. formuliert



O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so (bedenkt,) daß wir euch aus Staub erschaffen haben, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen, dann aus einem Klumpen Fleisch, geformt und ungeformt, auf daß Wir es euch deutlich machen. Und wir lassen bis zu einer bestimmten Frist in den Mutterschößen ruhen, was wir wollen; dann bringen wir euch als Kinder hervor; dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden. Und einige von euch werden abberufen, und mancher von euch wird zu einem hinfalligen Greisenalter geführt, so daß er, nachdem er gewusst hatte, nichts mehr weiß. Und du siehst die Erde regungslos. Wenn Wir aber Wasser auf sie herabkommen lassen, regt sie sich, wächst zu und läßt verschiedene erfreuliche Pflanzenarten sprießen.

Er ist es, der euch aus Staub erschuf, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen, dann bringt er euch als Kind hervor, dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden, dann sollt ihr hohes Alter erreichen – wenngleich einige von euch vorher abberufen werden. Und ihr sollt eine bestimmte Frist erreichen. Vielleicht würdet ihr verständlich sein.

Beide Passagen sprechen die Zuhörerschaft direkt mit dem Suffix *-kum* an („wir haben / er hat euch erschaffen“) und sprechen explizit von einem Schaffen *aus (min)* einem Material.<sup>156</sup> Die Passage, „der euch aus Staub erschuf“ bis „dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden“ in Q 40:67 ist wortgleich auf zwei Passagen in Q 22:5 aufgeteilt. Ebenso wörtlich ist die Übereinstimmungen in dem Passus „einige von euch werden abberufen“, der sich an beiden Stellen in einer zweiteilig konstruierten Passage befindet, die ausdrückt, dass die Menschen unterschiedlich alt sterben.<sup>157</sup>

---

sind (Rabb, „Non-Canonical Readings“, 91). Unklar ist dabei, ob dies notwendigerweise eine relative Chronologie verschiedener Überlieferungen reflektiert oder es zeitlich parallele Phänomene sind.

<sup>156</sup> Q 23:12-14 und Q 75:36-40 erwähnen beide *al-Insān* und dass dieser *nutfa* und *'alaqa* gewesen *sei* (Q 75:37f) bzw. als solche erschaffen wurde (Q 23:14).

<sup>157</sup> Der Ausdruck für letzteres unterscheidet sich sehr zwischen beiden Stellen (*wa min-kum man yuradd ilā arḍal al-'umr* in Q 22:5 versus *tumma la-takūnū šuyūḥan* in Q 40:67). Die Formulierung „einige von euch werden *früher* abberufen“ (*wa-min-kum man yatawaḥḥā min qabl*) in Q 40:67 wirkt unmittelbar verständlicher und vollständiger als in Q 22:5, wo etwas zu fehlen scheint, so dass es sinngemäß vor dem Hintergrund des dann folgenden „und mancher von euch wird zu einem hinfalligen Greisenalter geführt“ ergänzt werden muss. Dies könnte *min qabl* wie in Q 40:67 sein. In der Lesart des Ibn Mas'ūd ist hier ein *šuyūḥan* eingefügt „Und einige von euch werden im hohen Alter abberufen und mancher von euch wird zu einem hinfalligen Greisenalter geführt“ (Šarfī, *Muṣḥaf*, II:510; Ḥaṭīb, *Muḡam*, VI:83). Terminologisch hat das *šuyūḥ* eine Parallele in Q 40:67, der Sinn wird durch den anderen Teil der Dichotomie jedoch anders gedeutet. In jedem Fall belegt die Lesart, dass schon früh hier eine Lücke im Text gesehen werden konnte.



Der Ausdruck der „bestimmten Frist“ (*ağal musammā*) ist wörtlich identisch, bezieht sich jedoch mal auf den Geburtszeitpunkt, mal auf den Todeszeitpunkt.

Ich erachte aus stilistischen und inhaltlichen Gründen Q 22:5 als eine Überarbeitung von Q 40:67. So ist Q 22:5 mit Abstand länger als die umliegenden Verse und der längste Vers der gesamten Sure, wie schon Sinai herausgearbeitet hat.<sup>158</sup> Diese Überlänge kommt vermutlich dadurch zustande, dass zwei Verse in einem zusammengefügt wurden. Das Ende des Verses, das vom Sprießen aus der trockenen Erde nach Wässerung spricht, hat eine Parallele in Q 50:7.<sup>159</sup> An beiden Stellen beinhaltet dieser Vers ein passende Reimword (*bahīğ*). In Q 22:5 ist dieser inhaltlich zweite Teil des Verses kürzer als der erste, dessen Ende nicht in das Reimschema passt. Mit Blick auf das von Déroche festgestellte Phänomen „noch stehen gebliebener“ Versmarker in frühen Koranhandschriften, die als Spur eines Kollationsprozesses gesehen werden können, halte ich es für plausibel, dass bei Q 22:5 ein analoger Prozess stattfand. Die stilistischen Gründe sprechen dafür, dass der jetzige vordere Teil des Verses eingefügt wurde, denn der zweite Teil passt in den Reim und die Länge dieses zweiten Teils entspricht auch ziemlich genau der Länge der umliegenden Verse. Diese stilistischen Argumente werden auch durch inhaltliche erhärtet. So ist die Passage Q 22:5 *turāb-nuṭfa-ālaqa-muḍğa* [*muḥallaqa wa-ğayr-muḥallaqa*] umfangreicher als ihre Parallele *turāb-nuṭfa-ālaqa* in Q 40:67. Es erscheint mir plausibler, dass hier ein Wachstumsprozess vorliegt, der etwas präzisieren wollte, als der umgekehrte Weg einer Kürzung. Dies wird auch im Vers selber an dieser Stelle nahe gelegt durch die Formulierung „auf dass Wir es euch deutlich machen“ (*li-nubayyin lakum*). Ich ziehe daher den Schluss, dass Q 22:5 später ist als Q 40:67. Die erste Hälfte von Q 22:5 ist demnach ein Einschub und überarbeitete Material aus Q 40:67. Damit stellt sich die Frage nach dem möglichen Grund dieses Vorgangs. Zur Beantwortung dieser Frage betrachte ich nun Q 40:67 in seinem Kontext.

Sure 40 kann in drei große Teile eingeteilt werden: Verse 1-22 thematisieren, dass Gott über die Ungläubigen richten wird. In Abschnitt zwei (Verse 23-56) werden biblische Motive rund um Mose und den Pharao thematisiert. Das Thema des dritten Teils, Verse 57-87, sind Zeichen Gottes sowie eine Schlussreferenz auf historische Bestrafungen Gottes früherer Völker.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Sinai, *Qurʾān*, 136.

<sup>159</sup> „Auch die Erde haben Wir ausgebreitet und auf ihr festgegründete Berge angebracht, und Wir haben auf ihr verschiedene erfreuliche Pflanzenarten (*min kull zawğ bahīğ*) wachsen lassen.“ (Khoury-Übersetzung) Der spezifische Ausdruck *min kull zawğ bahīğ* findet sich nur an diesen beiden Stellen im Koran.

<sup>160</sup> Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, IIb: 1326.

Vers 67 befindet sich in dieser Einteilung im dritten Teil, der stilistisch auch durch einen Reimwechsel gegenüber dem vorangegangenen Abschnitt gekennzeichnet wird. Motivisch ist die Passage dadurch geprägt, dass die Größe der Schöpfertätigkeit Gottes kontrastiert wird mit Menschen, die sich trotz dieser offenkundigen Zeichen von Gott abwenden.<sup>161</sup> Die Verse 57-60 führen dieses Thema ein und betonen auch die Existenz der letzten Stunde. Dann folgt die Passage Q 40:61-68, die das Thema der Werke Gottes einprägsam betonen. In dem Abschnitt sind längere und kürzere Verse gemischt, wobei die längeren Verse stilistisch durch die einprägsam wiederholte Verseröffnung „Gott ist es, der...“ bzw. „Er ist es, der...“ (*Allāh alladī / hūwa alladī*) miteinander verknüpft sind. Die längeren Verse 61, 64 und 67 beschreiben jeweils etwas, das Gott so in der Schöpfung für die Menschen eingerichtet habe.

(61) Gott ist es, der euch die Nacht gemacht hat, damit ihr in ihr ruht, und den Tag, an dem man sehen kann. Gott ist voller Huld gegen die Menschen. Aber die meisten Menschen sind nicht dankbar. (...)

(64) Gott ist es, der euch die Erde zu einem festen Grund (*qarār*) und den Himmel zu einem Bau gemacht, euch gestaltet und eure Gestalten schön geformt (*ṣawwarakum wa-aḥsana ṣuwarakum*) und euch von den köstlichen Dingen beschert hat. So ist Gott, euer Herr. Gesegnet sei Gott, der Herr der Welten! (...)

(67) Er ist es, der euch aus Staub erschuf, dann aus einem Tropfen, dann aus einem Klumpen, dann bringt er euch als Kind hervor, dann sollt ihr heranwachsen und mündig werden, dann sollt ihr hohes Alter erreichen – wengleich einige von euch vorher abberufen werden. Und ihr sollt eine bestimmte Frist erreichen. Vielleicht würdet ihr verständig sein.<sup>162</sup>

Die Verse 61 und 64 sind eindeutige Referenzen auf die Schöpfungserzählung, wobei die jeweiligen Phänomene auf die Zuhörerschaft aktualisiert werden. Die von Gott einmal geschaffenen Tag und Nacht, Himmel und Erde, [Entstehung von] Nahrung sowie menschliche Körperlichkeit sind Mechanismen, die im Diesseits permanent weiter ablaufen. Auch Vers 67 spricht nicht einfach nur von einem Naturphänomen wie der Schwangerschaft, sondern beinhaltet mindestens durch die Referenzierung des Erschaffens aus Staub einen klaren Verweis auf die Schöpfungsgeschichte. Jedoch geht in meinen Augen Vers 67 noch darüber hinaus, indem die schrittweise Erschaffung des Urmenschen in Analogie zu einer Schwangerschaft beschrieben wird. Dies legt zunächst einmal die innere Logik der Passage nahe: Die vorangegangenen Verse 61 und 64 beschreiben ja Phänomene, die seit ihrer Erschaffung in der Natur so vorhanden sind.

<sup>161</sup> Zum Beispiel: „Die Erschaffung (*ḥalq*) der Himmel und der Erde ist wahrlich größer als die Erschaffung der Menschen (*ḥalq an-nās*). Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.“ (Q 40:57, Khoury-Übersetzung.)

<sup>162</sup> Basierend auf Khoury-Übersetzung.

Das Gleiche kann nicht für die Entstehung von Menschen gesagt werden, denn außer Adam entstand kein Mensch aus Staub. Die Struktur der größeren Passage legt aber nahe, dass Vers 67 etwas beschreiben will, das seit der Erschaffung der Welt in der seinerzeit von Gott eingerichteten Form abläuft: hier die Entstehung der Menschen durch Schwangerschaft, die der Geburt jedes Menschen als Kind vorausgeht. Dies legt die Vermutung nahe, dass die Beschreibung der Schwangerschaft in Parallele zur Erschaffung des Urmenschen konstruiert ist. Dies passt gut damit zusammen, dass Vers 67 einen Tempuswechsel beinhaltet: der Teil zu *turāb-nuṭfa-‘alaqa* steht analog zu den Versen 61 und 64 im *fi’l māḍī* – der kompletten Reihung ist jeweils das Verb *ḥalaqnākum* bzw. *ḥalaqakum* vorangestellt – und dann folgt eine Passage im *fi’l muḍāri’* (ab „dann bringt er euch als Kind hervor“).

Die Reihung *turāb-nuṭfa-‘alaqa* kann innerkoranisch als eine Zusammenfügung zweier Motive gesehen werden: die Erschaffung von *al-Insān* aus einem Klumpen (*‘alaqa*) in Q96:2 und die Erschaffung der Menschen aus *turāb* und *nuṭfa* wie in Q18:37 und Q35:11. Dieses Szenario einer Erweiterung von *turāb-nuṭfa* um das Stadium *‘alaqa* wird zusätzlich dadurch gestützt, dass Q35:11 eine ähnliche inhaltliche und stilistische Struktur wie Q40:67 aufweist: inhaltlich, weil sich auch dort die spezifische Kombination der Themen „Erschaffung von Euch“, „Geburt von Kindern“ und „Unterschiede in der Lebenserwartung“ findet; und stilistisch weil auch in Q35:11 ein Tempuswechsel stattfindet, wobei der Teil im *fi’l māḍī* sich genau wie in Q40:67 auf Gottes Erschaffung „von euch“ bezieht, und der Teil im *fi’l muḍāri’* auf die Geburt und unterschiedliche Lebenserwartung.<sup>163</sup> Ich halte es somit für gut denkbar, dass die Reihung *turāb-nuṭfa-‘alaqa* in Q40:67 einen Wachstumsprozess reflektiert, der durch die Kombination zweier im Koran anderweitig belegter Motive zustande kam.

Die Stoßrichtung von Q40:67 wird aus dem unmittelbar folgenden Vers 68 deutlich. Die größere Passage Q40:61-68 verschränkt zwei Strukturen. Die langen Verse 61, 64 und 67 schildern wie dargelegt Gottes Schöpfung und die jeweils dann folgenden kürzeren Verse ziehen daraus jeweils einen Schluss wie etwa „Er ist der lebendige. Es gibt keinen Gott außer ihm“ in Vers 65. Die Schlussfolgerung in Vers 67 lautet wie folgt:

„Er ist es, der lebendig macht und sterben lässt. Und wenn Er eine Sache beschlossen hat, sagt Er zu ihr: ‚Sei‘, so ist sie. (*kun fa-yakūn*)“ (Q40:68)

<sup>163</sup> „Und Gott hat euch aus Staub, hierauf aus einem Tropfen geschaffen und euch hierauf zu Paaren gemacht. Und kein weibliches Wesen ist schwanger oder gebiert, ohne daß er es weiß. Und keiner bleibt lang am Leben, und keinem wird seine Lebenszeit verkürzt, ohne daß es in einer Schrift wäre. Dies ist Gott ein leichtes.“ (Q35:11) In Q35:13 wird der Wechsel von Nacht und Tag (*layl – nahār*) thematisiert, ähnlich wie in Q40:61.

Wie weiter oben bereits einmal dargelegt, ist die Formel *kun fa-yakūn* im Koran eine grundlegende Kritik an der christlichen Glaubensüberzeugung der Menschwerdung Gottes in Jesus:<sup>164</sup> Erstens sei Jesus einfach ein Mensch gewesen, wie alle anderen auch, und zweitens habe er nicht vor der Schöpfung bereits existiert, wie die Christen behaupteten. Die Schlussfolgerung, die Q 40:68 aus dem vorangegangenen Vers zieht, ist also dezidiert anti-christlich. Nach meinem Dafürhalten kommt diese Kritik hier dadurch zustande, dass die Erschaffung Adams und die Entstehung eines jeden Menschen zueinander in Parallele gesetzt werden.<sup>165</sup> Wie Doru Doroftei weiter oben gezeigt hat, ist dies ein Motiv, das sich in jüdisch-palästinensischer Dichtung im 6. Jahrhundert belegen lässt. Ich ziehe somit den Schluss, dass Q 40:67 Teil einer dezidiert anti-christliche Polemik ist.

Damit ist eine Motivation gefunden, warum Q 22:5 diesen Vers gezielt überarbeitete. Denn in Q 22:5 ist keine vergleichbare Funktion erkennbar. Der Vers eröffnet explizit mit der Aussage „wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid“ (*in kuntum fī rayb min al-baʿt*). Damit nimmt die Stelle eine Rekontextualisierung des Motivs in die Wiederauferstehungsdebatte vor: Die spezifische Kombination der Themen „Erschaffung von Euch“, „Geburt von Kindern“ und „Unterschiede in der Lebenserwartung“ ist ein Motivkomplex mit Vorläufern in der (spät)antiken christlichen Literatur und erinnert unter dem weiter oben gesichteten Material, am stärksten an eine Passage aus dem Werk des Ps.-Athenagoras (2. Jahrhundert).<sup>166</sup> Das Kernargument ist dabei die Veränderung des Menschen im Laufe der verschiedenen Lebensalter und ich halte es für sicher, dass dieser Motivkomplex hier referenziert wird.<sup>167</sup>

Das Szenario einer solchen Rekontextualisierung des Motivkomplexes legt nahe, dass in Q 22:5 die Erschaffung Adams und die Entstehung eines jeden Menschen durch Schwangerschaft bewusst nicht mehr in Parallele zueinander gesetzt wurden. Diese auf dem Kontext basierende Überlegung wird durch stilistische und inhaltliche Beobachtungen erhärtet. Der Vers ist

<sup>164</sup> Siehe hierzu auch die vielfachen innerkoranischen Querverweise anlässlich von Q 40:68 in Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2b: 1349f.

<sup>165</sup> Man könnte entgegenhalten, dass dies gar nicht nötig sei und eine einfache Referenz auf Schwangerschaft in Q 40:67 würde ausreichen. Dies würde allerdings die Tatsache unter den Tisch fallen lassen, dass in dem Vers durch *turāb* ja eine ganz explizite Referenz auf die Erschaffung des Urmenschen gegeben ist.

<sup>166</sup> Kiel, *Pseudo-Athenagoras*, 449-460. Vgl. oben Abschnitt 3.2.1.

<sup>167</sup> In diesem Rahmen lässt sich auch das Extrembeispiel der Altersdemenz gut erklären, das ja zunächst einmal eine verblüffend gewählte Illustration wäre, wenn doch eigentlich an der Stelle Gottes positive schöpferische Fähigkeit behandelt werden soll, die Wiederauferstehung herbeizuführen. Es gibt in Q 16:70 eine wortgleiche Parallelstelle zu der Passage in Q 22:5, die Altersdemenz thematisiert. Dort ist das Thema nicht die Wiederauferstehung, sondern die kategorische Verschiedenheit von Gott und Mensch (Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:635).

folgendermaßen strukturiert: „Wir haben erschaffen ..., damit wir es euch klar machen (*li-nubayyin lakum*). Und wir lassen (...) in den Mutterschößen ruhen ...“ Das *li-nubayyin lakum* ist grammatikalisch eindeutig dem Hauptsatz im *fi'l maḏī* untergeordnet und schließt einen Gedankengang ab. Die dann folgende Passage im *fi'l muḏāri'*, die sich klar auf Schwangerschaft bezieht, kann also nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich offenkundig als eigenständiger Gedanke betrachtet werden.<sup>168</sup> Anders verhält es sich mit Q 40:67, denn dort ist der Charakter einer Zweiteiligkeit der Passage stilistisch deutlich weniger stark ausgeprägt. So ist der Übergang von der *nutfa-'alaqa*-Passage zur Geburt von Kindern unmittelbarer: Erstens gibt es keine Unterbrechung der Darstellung wie in Q 22:5 und zweitens wird der Bezug auf die Geburt einfach durch ein *tumma* abgeschlossen, das direkt davor schon zweimal verwendet wird (*tumma min nutfa tumma min 'alaqa*), während in Q 22:5 die Formulierung *wa-nuqirr fi l-arḥām* einen auch stilistisch anderen Satzanschluss hat.

Wie gezeigt, existierte die Argumentation in zwei Formen, einmal mit Referenz auf vorgeburtliche Entwicklung bei Ps-Athenagoras (2. Jahrhundert) und einmal ohne eine solche spezifische Referenz bei Methodius und Epiphanius (3. und 4. Jahrhundert). Es ist also gut denkbar, dass Q 22:5 das Bild der Lebensalter ohne Bezug auf Vorgeburtliches verarbeitete. Erstens war die plausibel rekonstruierbare Rezeption von Epiphanius – und somit auch Methodius – im Nahen Osten des 6. und 7. Jahrhunderts deutlich stärker ausgeprägt als die von Ps-Athenagoras.<sup>169</sup> Und zweitens fügt sich dieses Szenario passgenau mit dem Textbestand der Koranstelle zusammen, der nunmal einen Tempuswechsel beinhaltet. Wie oben gezeigt, war ein Verweis auf die Erschaffung des Urmenschen genauso ein fester Bestandteil des Arsenal an Motiven, auf die sich in der Wiederauferstehungsdebatte bezogen wurde, wie etwa die Referenz auf die Lebensalter oder Naturphänomene, wie das Sprießen der Pflanzenwelt nach Regen. Drittens halte ich es für plausibler, dass in einem mit biblischem Material interagierenden theologischen Text des 7. Jahrhunderts eine Reihung wie *turāb-nutfa-*

<sup>168</sup> Die Alternative – also die üblich gewordene Interpretation, *nutfa-'alaqa-muḏḡa* sei eine Embryologie und demnach mit dem folgenden Verweis auf die Schwangerschaft zusammen zu lesen – müsste neben dem Tempuswechsel eigentlich auch die Frage adressieren, warum das *li-nubayyin lakum* den Gedankengang gewissermaßen unterbricht. Die hier vorgeschlagene Interpretation, dass sich die Passage zunächst auf die Erschaffung Adams bezieht – aus Staub, der dann mit Wasser vermischt wurde, was daraufhin zu einem (Erd)Klumpen wurde, der schließlich zu Fleisch wurde – und im Anschluss weitere Beispiele für das Wirken Gottes vorbringt, hat diese Probleme nicht.

<sup>169</sup> Bei Epiphanius, der Methodius verarbeitete, ist die Referenz auf Schwangerschaft eher generisch, beschreibt Vorgeburtliches nicht differenzierter und beinhaltet keine Referenz auf Samen. Ähnlich ist es auch bei Kyrill, der nicht ausdrücklich Samen als Ausgangsstoff nennt, aus dem „wir Menschen“ entstehen. Siehe dazu detaillierter oben Abschnitt 3.2.1.

'*alaqa-mudġa muḥallaqa wa-ġayr muḥallaqa*, die eine andere Reihung differenzierte, das in Bezug auf ein stark behandeltes und auch umstrittenes Thema tat wie die Adamsgeschichte und nicht die Embryologie. Vor diesem Hintergrund ordne ich Q 22:5 in die spätantike Wiederauferstehungsdebatte ein und schliesse, dass hier hintereinander genau diese drei Beispiele referenziert werden: Urmensch, Lebensalter, Pflanzenwelt.<sup>170</sup>

Ich schlage demnach vor, dass Q 22:5 gezielt Q 40:67 überarbeitete und dabei das Motiv der unterschiedlichen Lebensalter in die Wiederauferstehungsdebatte rekontextualisierte. Dies hatte vermutlich primär das Ziel, die klar anti-christliche Stoßrichtung von Q 40:67f zu dekonstruieren. Darüber hinaus halte ich es für denkbar, dass ein weiteres Motiv für die Überarbeitung in der Hinzufügung von *mudġa muḥallaqa wa-ġayr muḥallaqa* liegt. Denn dies ist genau die Passage, die *li-nubayyin lakum* vorausgeht und gegenüber Q 40:67 hinzugefügt wurde. Dies würde gut zur Adamsreferenz in der Wiederauferstehungsdebatte passen. Denn dort war spätestens seit Epiphanius der Zeitpunkt der Erschaffung des *fleischlichen* Körpers des Urmenschen einer der wesentlichen Diskussionspunkte. Im Ergebnis ziehe ich also die Schlussfolgerung, dass die Parallelstellen Q 22:5 und Q 40:67 unterschiedliche Ideen vertraten: Während in Q 40:67 die *turāb-nuṭfa-'alaqa*-Passage vorgeburtliche Entwicklung gezielt in Parallele zur Erschaffung des Urmenschen setzt, um somit seine weitreichende anti-christologische Polemik zu entfalten, ist etwas Vergleichbares für Q 22:5 nicht erkennbar und die stilistischen, inhaltlichen und kontextuellen Gegebenheiten deuten zusammen genommen stark darauf hin, dass an dieser Stelle diese Parallelisierung der zwei Entstehungsprozesse bewusst aufgelöst wurde.

#### 4.5.4 Q 23:12-14 (*nuṭfa* – '*alaqa* – *mudġa* – '*aẓm* – *laḥm*)

Q 23:14 wird zumeist in der Forschung als ein Einschubvers erachtet, allein schon aufgrund von formalen Überlegungen wie der deutlichen Überlänge des Verses gegenüber den Passagen, die davor und danach stehen.<sup>171</sup> Der Vers ist inhaltlich mit den zwei vorausgehenden Versen verklammert. Diese Gesamtpassage Q 23:12-14 ist unter dem hier behandelten Material

<sup>170</sup> An anderer Stelle (Eich, „Topos“, 11f) habe ich Q 22:5 noch anders interpretiert und *nuṭfa-'alaqa-mudġa* noch als eine Embryologie gelesen und dies unter Bezugnahme vor allem auf Crone, „Mushrikūn I“, 450f und Sinai, *The Qur'an*, 174 als eine verbreitete Argumentation in Wiederauferstehungsdebatten betrachtet. Ich sehe dies jetzt erstens wegen der oben ausgeführten Überlegungen anders und zweitens, weil mich nicht alle der von Crone und Sinai beigebrachten Belege gleichermaßen überzeugen.

<sup>171</sup> Beispiele der Klassifizierung von Q 23:14 als Einschubvers mit Überlänge sind Blachère, *Coran*, 368; Amir-Moezzi / Dye, *Coran*, 2a:848; Sievers, *Schöpfung*, 160. Neuwirth, *Der Koran*, II.2: 408-410 und 421f erachtet den Vers nicht als einen Einschub.



in zweierlei Hinsicht einzigartig: nur hier wird das Wort *nuṭfa* im Koran zweimal genannt (an allen anderen Stellen nur einmal) und nur hier folgt *nuṭfa* einer Beschreibung der Erschaffung von *al-Insān* aus *ṭīn* (sonst steht es entweder alleine oder folgt *turāb*). Dies unterstützt den Befund, dass Vers 14 ein Einschub ist.

Zusätzliche Unterstützung erhält diese Sichtweise bzgl. Q23:14 aus der islamischen Tradition selbst. So gilt der Vers als ein Beispiel für die *muwāfaqāt* ‘Umar, in diesem Fall den Prozess, dass eine Äußerung zunächst von ‘Umar getätigt und durch einen Offenbarungsvorgang autorisiert wurde.<sup>172</sup> Auch existieren unterschiedlich ausgestaltete Überlieferungen, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb habe den Schluss von Vers 14, *tabāraka Allāh aḥsan al-ḥāliqīn*, zu früh gesagt.<sup>173</sup> Dies kann als eine Erinnerung daran gelesen werden, dass eine Zeit lang in der frühislamischen Geschichte der Vers einfach in dem bestand, was jetzt der Versschluss ist. Als dann die längere Ausführung zur Erschaffung von *al-Insān* eingefügt wurde, rezitierte die Gemeinde das *tabāraka Allāh aḥsan al-ḥāliqīn* eben zu früh und die neue Textform musste erst durchgesetzt werden.<sup>174</sup> Dieses Szenario ist erneut vor dem handschriftenkundlichen Befund der „stehen gebliebenen Versmarker“ sehr gut denkbar, Fälle, die inzwischen allgemein als ein kompletter Vers erachtet werden, vermutlich aber einmal zwei gewesen waren. Formal war der erste der beiden Verse deutlich länger und passte nicht in das Reimschema. Ihm folgte ein zweiter, kurzer Vers, der in den Reim passte.<sup>175</sup> Betrachtet man Q23:14 vor diesem Hintergrund zusammen mit der erwähnten Geschichte über das Versende, so liegt eine strukturell analoge Situation vor. Der deutlich längere Wortbestand von Vers 14, das den Reim nicht einhält, wäre dann vor dem reimenden Vers *tabāraka Allāh aḥsan al-ḥāliqīn* eingefügt worden. Das Ergebnis wurde (sukzessive) dann als ein Vers erachtet. Q23:12-14 lautet wie folgt:

(12) Wir haben doch *al-Insān* aus  
einer Portion Lehm geschaffen.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ

<sup>172</sup> Seker, *Rede und Text*, 306.

<sup>173</sup> Muqātil, *Tafsīr*, III:153, wo sich dies auf den Vers selber bezieht, dessen erste Worte bereits vorgetragen worden seien. Bei Qurtūbī, *al-Ġāmi‘*, XV:20, basierend auf dem *Musnad Tayālīsī* heißt es, ‘Umar habe „versehentlich“ das *tabāraka Allāh aḥsan al-ḥāliqīn* bereits direkt nach Vers 12 *ḥalaqnā al-Insān min sulāla min ṭīn* rezitiert. S.a. an der Stelle die Ausführungen des Herausgebers zu den verschiedenen Varianten der Geschichte.

<sup>174</sup> Siehe auch Seker, *Rede und Text*, 307; Stewart, „Clausulae“, 38 mit jeweils anderen Erklärungen, die daher kommen, dass die Geschichte in verschiedenen Quellen unterschiedlich erzählt wurde.

<sup>175</sup> Déroche, *La transmission écrite*, 138-140.



(13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen in einem *qarār makīn*

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ

(14) Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *‘alaqa*, diese zu einer *muḍġa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer.

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا  
ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۖ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

Ich habe in Abschnitt 4.3.3.1 dargelegt, dass die Verse 12f stilistisch eindeutig mit Vers 50 verknüpft sind und somit einen spezifischen Abschnitt einrahmen. Vers 12 spricht von der Erschaffung des Urmenschen, der in Vers 13 zu einem Tropfen an einem herausgehobenen Ort gemacht wird. Dieser Tropfen steht sowohl für Jesus als auch die Botschaft, die er bringt, symbolisiert als ein anschwellender Strom. Dieser Strom begann zu fließen, als Maria Jesus gebar – eine Motivik, die Vers 50 mit seiner Referenz auf Maria und Jesus im Zusammenhang mit einer Anhöhe aufgreift, auf der sich eine Quelle befindet. *Qarār makīn* ist dabei die Entsprechung des syrischen *medyārē rāmē* („exalted abodes“), aus dem das frische, gute Wasser herabströmt, und gleichzeitig eine Referenz auf einen Mutterleib, aus dem heraus eine Geburt erfolgt, so wie bei einer Taufe ein neuer Mensch geboren werde. So betrachtet ergibt sich unmittelbar ein Motiv für den Einschub des langen ersten Teils von Vers 14. Denn dadurch wurde die Aussage getätigt, dass sich die Entstehung eines jeden Menschen so vollziehe wie die Erschaffung Adams. Durch den sehr deutlichen Bezug zwischen *qarār makīn* (Q23:13) und *qarār wa-ma‘īn* (Q23:50) wird diese Aussage insbesondere auch auf Jesus bezogen, der wie alle anderen Menschen auch in einem Mutterleib entstanden sei. Der Redaktionsvorgang zielt somit auf eine Kritik an der christlichen Idee einer spezifischen Beziehung zwischen Adam und Jesus wie auch der göttlichen Natur von Jesus, indem bewusst adamitischem Material in eine Embryologie umgewidmet in die Passage eingeschrieben wurde.<sup>176</sup>

<sup>176</sup> Vor der Überarbeitung durch den Einschub lautete die Stelle nach meinem Dafürhalten in etwa: „(12) Wir haben doch *al-Insān* aus einer Portion Lehm geschaffen. (13) Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen an einem *qarār makīn* (14) Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer“ (*laqad ḥalaqanā al-insān min sulāla min ṭīn / thumma ḡa‘alnāhu nuṭfa<sup>tan</sup> fī qarār makīn / tabāraka Allāh aḥsan al-ḥāliqīn*). Dass unmittelbar folgende „(15) dann werdet ihr nach all dem sterben / (16) dann werdet ihr am Tag der Auferstehung auferweckt werden“, passt hiermit sehr gut zusammen, da die Sterblichkeit des Menschen im Diesseits ja als eine Folge des Sündenfalls gesehen wurde. Zur ungefähren Rekonstruktion früherer Textversionen bevor ein Verseinschub erfolgte siehe Dye, „Qur’anic Mary“, 163. Eine Beobachtung in der Koranexegese zu Q23:14 unterstützt die hier entwickelte Sicht. Ein Thema der Exegese ist die Frage, wie das Versende zu

Ich werde nun zeigen, dass das in der embryologischen Passage Q 23:14 verwendete Bild vermutlich seinen Hintergrund in der Auferstehungsdebatte hatte, wie sie anderweitig in der jüdischen, hebräischen Literatur belegt ist. Dazu vergleiche ich zunächst Q 23:14 und Q 22:5. Wie zuvor gezeigt, stehen Q 22:5 und Q 40:67 einander textgeschichtlich zwar viel näher als Q 23:14, dennoch ist eine Beziehung zwischen Q 22:5 und Q 23:14 allein schon aufgrund der terminologischen Überlappung natürlich weiterhin aufrecht zu erhalten, denn nur dort findet sich im Koran die Reihung *nutfa-alaqa-mudğa*. Betrachtet man die zwei nebeneinander, zeigen sich darüber hinaus aber einige Unterschiede.

Q 22:5 (leicht gekürzt)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ  
فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّوَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن  
عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ

O ihr Menschen, wenn ihr über die Auferstehung im Zweifel seid, so (bedenkt,) daß wir euch aus Staub erschaffen haben, dann aus einem Tropfen, dann aus einer *alaqa*, dann aus einer *mudğa*, geformt und ungeformt, auf daß wir es euch deutlich machen.

Q 23:14

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً  
فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا  
ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ  
الْمُخَلِّقِينَ

Hierauf schufen wir den Tropfen zu einer *alaqa*, diese zu einer *mudğa* und diese zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. Voller Segen ist Gott, der beste Schöpfer.

Erstens wird die Aufzählung in Q 23:14 offenkundig nach *mudğa* noch weiter fortgesetzt, wobei noch weitere Verben neben *h-l-q* verwendet werden. Zweitens ist hier die Konstruktion nicht „erschaffen *aus*“ (*min*), wie an allen anderen *nutfa*-Stellen im Koran, sondern eindeutig „erschaffen *als*“. Darüber hinaus wird hier das Verb mehrfach wiederholt – im Unterschied zu bspw. Q 22:5, wo das Verb nur einmal am Anfang der Reihung genannt wird. Dies ist ein starkes Indiz dafür, dass hier ein anderer Gebrauch von *h-l-q* als an den Vergleichsstellen vorliegt. Drittens werden die einzelnen

---

verstehen sei, Gott sei „der Beste der Erschaffenden“ (*aḥsan al-ḥāliqīn*). Wie sei hier die Wurzel *h-l-q* zu verstehen, da Gott ja beim vorgeburtlichen Leben keinen Schöpfungsakt vollführe, wie bei der Entstehung der Welt, die er aus dem Nichts erschuf? Ṭabarī, *Ġāmiʿ*, XVI:25f etwa favorisierte die Auslegung, hier liege die sprachliche Konvention vor, *ḥalaqa* synonym zu *ṣanaʿa* („handwerklich herstellen“) zu gebrauchen. Daneben erinnerte Ṭabarī eine auf Ibn Ḡurayḡ (st. 767 / 150) zurückgeführte Auslegung, hier sei *ḥalaqa* dezidiert verwendet worden, um auszudrücken, dass Jesus erschaffen wurde (*ʿIsā b. Maryam yuḥlaq*). Diese zunächst überraschende Interpretation – schließlich ist im unmittelbaren Umfeld dieses Verses nirgendwo von Jesus die Rede – erschließt sich erst vor dem Hintergrund der Beziehung zu Q 23:50. Ibn Ḡurayḡs Exegese unterstützt also das hier vorgeschlagene Szenario, Q 23:14 als eine dezidierte Kritik an einer Kernauffassung des Christentums zu lesen.

Schritte nicht durchgängig mit *tumma* („dann, hierauf“) verbunden, wie in Q 22:5. Diese Partikel tritt zweimal auf, am Anfang zur Eröffnung des Einschubverses 14, und gegen Ende des Verses („Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen“). Dazwischen sind alle Verben mit *fa-* („und“) angeschlossen. Viertens fehlt in Q 23:14 der Bezug auf nachgeburtliches Leben mit Alterungsprozess wie in Q 22:5. Das deutet stark darauf hin, dass das Material aus Q 22:5 hier einer grundlegenden Überarbeitung unterzogen wurde.

Besonders aufschlussreich ist die zweite Vershälfte von Q 23:14, wo von der Bekleidung der Knochen mit Fleisch die Rede ist. Es gibt eine weitere Stelle im Koran, an der mit identischem Vokabular der gleiche Vorgang beschrieben wird: „Sieh nun auf die Gebeine, wie wir sie sich erheben lassen und sie darauf mit Fleisch bekleiden!“ (*wa-nzur ilā l-izām nušizuhā tumma naksūhā laḥman*) (Q 2:259). Hier wird ein Motiv des Verfalls, der Wiederauferstehung und des Bekleidens der Knochen mit Fleisch aufgegriffen, das sich auch in biblischem Material (Ez. 37,1-7) findet und in der Forschung schon länger in diesem Sinne beachtet wurde.<sup>177</sup> An mehreren Stellen des Korans wird die Wiederauferstehung als „andere“ bzw. „neue Schöpfung“ (*naša uḥrā* bzw. *ḥalq ḡadīd*) bezeichnet.<sup>178</sup> Q 23:14 verwendet also Vokabular, das im Koran andernorts mit Bezug auf die Wiederauferstehung verwendet wird. Hierzu könnte auch sehr gut das *anša'nāhu ḥalq<sup>an</sup> āḥar* am Ende von Q 23:14 passen. Der Vers könnte also insgesamt als eine Referenz auf die Wiederauferstehung gelesen werden. Das sich ergebende Bild entspricht einer spezifischen Position, die in jüdischen Wiederauferstehungsdebatten zwischen den Schulen Hillels und Schammais vertreten wurde und in *Bereshit Rabba* dokumentiert ist, einem Midrash, den die Forschung auf die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert und geographisch

<sup>177</sup> Der größere Kontext der Stelle ist eine Verarbeitung der Siebenschläferlegende als warnendes Beispiel. Nach einem Schlaf, der 100 Jahre dauerte, erwacht der Angesprochene und sieht, dass die Welt, die er kannte, um ihn herum verfallen ist. Siehe bereits Speyer, *Biblische Erzählungen*, 425 und stellvertretend für viele Publikationen hierzu seitdem Amir-Moezzi / Dye, *Koran*, 2a:108f und Crone, „Deniers of Resurrection“, 144. Der Verweis auf Knochen ist im Koran grundsätzlich eng mit dem Motiv der Wiederauferstehung verknüpft (siehe allgemein Abdel Haleem, „Core“, 66 und im hiesigen Zusammenhang speziell Q 23:35).

<sup>178</sup> Crone, „Mushrikūn I“, 464f. „Neue Schöpfung“ (*ḥalq ḡadīd*) findet sich in Q 13:5; Q 17:49 und 98; Q 32:10; Q 34:7 sowie Q 50:14; „die andere Entstehung“ in Q 29:20 (*an-naša al-āḥara*) und Q 53:46 (*an-naša al-uḥrā*) und der vermutliche Komplementärbegriff *an-naša al-ūlā*, „die erste Entstehung“, in Q 56:62. Besonders wäre hier auf *naša uḥrā* in Q 53:47 zu verweisen, wo direkt davor vom „Tropfen, wenn er verspritzt wird“ (*nutfa idā tumnā*) die Rede ist. Dazu würde auch passen, dass in der koranischen Bilderwelt öfter identisches Vokabular, u.a. *n-š-*, für die Beschreibung des Heraussprossens der Pflanzenwelt, den Geburtsvorgang wie auch das Wiedererwachen des Lebens am jüngsten Tag verwendet wird (Toelle, *Le Coran Revisité*, 90-92, 221f; s.a. Sievers, *Schöpfung*, 116).

in Palästina verortet. An der betreffenden Stelle heißt es, die Menschen entstünden während der Schwangerschaft in einer Abfolge der Vermischung von Körperflüssigkeiten, die dann zu Fleisch würden. Dieses Fleisch werde dann zu Knochen und daraus dann schließlich der Mensch. Bei der Wiederauferstehung, bei der schließlich zunächst nur noch die Knochen da seien, verlaufe es laut Schammai umgekehrt: Nicht das Fleisch werde zu Knochen umgewandelt, wie in der Schwangerschaft, sondern die Knochen würden mit Fleisch bekleidet.<sup>179</sup>

Dies legt nahe, dass die Einarbeitung der embryologischen Passage in Q 23:14 mit dem Ziel einer Fundamentalkritik an der christlichen Lehre einer besonderen Adam-Jesus-Beziehung wie auch der göttlichen Natur in einem Umfeld erfolgte, das stark aus einem jüdischen Hintergrund heraus geprägt war. Hierzu passt, dass für das 6. Jahrhundert Vergleichbares in der jüdisch-liturgischen Poesie des Yannai belegt ist. Auch finden sich, wie weiter oben schon gezeigt, in arabisch-jüdischer Poesie des 7. Jahrhunderts Bezüge zu Q 53:44-47 und Q 75:36-40.<sup>180</sup> Es entsteht somit ein Bild, dass sich an mehreren Stellen des Korans Prozesse niedergeschlagen haben, die stark aus einem jüdischen Hintergrund geprägt waren und eine zentrale Glaubensüberzeugung des Christentums angriffen, nämlich die besondere und herausgehobene Beziehung zwischen Adam und Jesus. Am ausgeprägtesten ist dies in dem hier untersuchten Material in Q 23:14 der Fall.

Es gibt zwei mögliche Einwände, die gegen diese Interpretation ins Feld geführt werden können: erstens, dass die Beziehung der verschiedenen Parallelverse im Koran in zeitlicher Hinsicht doch auch genau umgekehrt denkbar wäre. Dem steht einerseits die breit dokumentierte frühislamische Erinnerung rund um ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb entgegen, die Q 23:14 als einen später zu einem schon bestehenden Textbestand hinzugekommenen Vers denkt, und andererseits das Phänomen der Reichhaltigkeit der innerkoranischen Textbezüge der Gesamtpassage zu verschiedenen anderen Stellen. Dies macht es wahrscheinlich, dass die Gesamtpassage die anderen Stellen voraussetzt. Der zweite mögliche Einwand sind die *tempora*, denn die gesamte Passage ist in *fi’l māḍī* gehalten, wäre aber in dem hier vorgeschlagenen Szenario ab Vers 13 im generischen Präsens zu verstehen. Hierzu ist zu bedenken zu geben, dass wie oben gezeigt, das Verb *ḥalaqa* in Q 23:14 deutlich anders verwendet wird als an allen anderen bisher analysierten Stellen, nämlich unter ständiger Wiederholung, um einen Vorgang zu beschreiben, wie ein Objekt in ein anderes verändert wird bzw. wie etwas immer wieder dazu gebracht wird, verschiedene Zustände zu durch-

<sup>179</sup> Siehe etwa Lehmann / Pedersen, „Beweis“, 56. Zur Forschung zu Bereshit Rabba siehe Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 309-311.

<sup>180</sup> Siehe oben Teil I von Doru Doroftei zu Yannai und den Abschnitt zu Q 75:36-40 bzgl. der arabisch-jüdischen Poesie des 7. Jahrhunderts.

laufen. *Ḥalaqa* wird hier also nicht nur sinngemäß anders verwendet als an den anderen Stellen, vielmehr lässt sich dies auch durch ausgeprägte stilistische Unterschiede erhärten. Daher halte ich es für begründbar, im Fall von Q 23:14 von einem Fall der Verwendung des Verbs *ḥalaqa* im generischen Präsens zu sprechen während ich dies für die anderen Stellen ausdrücklich ausgeschlossen habe.

Die Erinnerung an verschiedene Lesarten, die alle Ibn Mas'ūd zugeschrieben wurden, legen eine intensive Auseinandersetzung mit dem Vers nahe, wobei zwei Stoßrichtungen unterschieden werden können: einmal, dass die komplette Reihung der verschiedenen Zustände vorgeburtliches Wachstum beschreibe (und nicht in der zweiten Hälfte die Wiederauferstehung), und einmal, dass der Vers gar keine Embryologie beinhalte.

Die Lesarten der ersten Gruppe haben alle miteinander gemeinsam, dass sie nach *muḍġa* erneut explizit die *nutfa* anführen, aus der Knochen und auch Sehnen geschaffen werden, zum Beispiel: „Sodann machten wir die *nutfa* zu Knochen und Sehnen und bekleideten es mit Fleisch“ (*tumma ḥalaqnā an-nutfa 'azm<sup>an</sup> wa 'aṣab<sup>an</sup> fa-kasawnāhu laḥm<sup>an</sup>*).<sup>181</sup> Das gegenüber der üblich gewordenen Versvariante hinzugefügte *aṣab* (Sehnen) ist wohl als ein Reflex von Material wie Job 10,11 zu sehen, wo eine eindeutige Embryologie so beschrieben wird. In dieser Lesart entsteht der Knochen also explizit nicht aus der *muḍġa*.<sup>182</sup> Dies könnte entweder ein Indiz sein, dass der Bezug auf die spezifische Position Schammais nicht immer verstanden bzw. vielleicht auch manchmal zurückgewiesen wurde, oder die Lesarten dokumentieren eine Reaktion auf Bestrebungen von Teilen der frühislamischen Gemeinschaft, den Bezug auf Vorgeburtliches in Q 23:14 herauszunehmen.

Indizien für solche Bestrebungen finden sich in den Ibn Mas'ūd-Lesarten der zweiten Gruppe und könnten bis heute Spuren in der Diskussion hinterlassen haben, ob in Q 23:14 von „(einem) Knochen“ (*'azm*, Singular oder Generikum) oder „(den) Knochen“ (*'izām*, Plural) die Rede ist.<sup>183</sup> Die Stelle könnte also genauso von *einem* Knochen sprechen, nachdem *al-Insān* als *nutfa-ʿalaqa-muḍġa* geschaffen wurde. Damit geht eine Veränderung des grammatikalischen Genus einher, von *'izām* (fem.) zu *'azm* (mask.). Alle

<sup>181</sup> Šarfi, *Muṣḥaf*, III:8; Ḥaṭīb, *Muḡam*, VI:156 mit noch weiteren Lesarten, die alle Ibn Mas'ūd zugeschrieben werden und grundsätzlich in die gleiche Richtung gehen.

<sup>182</sup> In einer Variante dieser Lesart wird dies noch dadurch unterstützt, dass das Verb *ġa'ala* lautet und nicht *ḥalaqa*. Vielleicht ist dies als Reaktion auf die Frage zu lesen, wie die *nutfa* erneut genannt werden könne, sie sei doch schon in *'alaqa* und dann *muḍġa* geschaffen worden.

<sup>183</sup> Sarfi, *Muṣḥaf*, III:8; Ḥaṭīb, *Muḡam*, VI:155. Dies ist dadurch zu erklären, dass in den frühen Handschriften (und teils auch noch später) das *alif* zur Längung oft nicht verwendet wurde (Puin, „Vowel Letters“, 147-190). In der unvokalisierten Standardschreibweise ist dies der einzige Unterschied des Schriftbilds zwischen Singular (*'azm*) und Plural (*'izām*).

anderen möglichen Bezugswörter in der Passage stehen im Feminin – mit Ausnahme von *al-Insān* ganz zu Beginn. Vor diesem Hintergrund wird es möglich, das *-hu* in *anša'nāhu ḥalqan āḥar* auf den Knochen zu beziehen: „wir machten [den Knochen] zu einem anderen Wesen“. So gelesen wird eine Assoziation zur biblischen Schöpfungserzählung in Genesis 2,21f möglich, wo Gott vom Urmenschen eine Rippe nimmt, die Stelle im Körper des Menschen mit Fleisch wieder verschließt und anschließend die Frau erschafft. Dieses Szenario wird durch zwei weitere Lesarten unterstützt, deren Sinn sich auf diese Weise am leichtesten erschließt. So ist im *Tafsīr* des 'Abd ar-Razzāq mit der Tradentenkette *Mā'mar*→*Qatāda* die Erinnerung an eine Lesart des Ibn Mas'ūd konserviert, in der die Passage lautete *tumma anša'nā lahu ḥalqan āḥar* – „hierauf ließen wir für ihn ein anderes Wesen entstehen“.<sup>184</sup> In einer anderen Erinnerung an die Lesart des Ibn Mas'ūd lautete die Stelle *anša'nāhu naš'at<sup>an</sup> sawan*, was als „wir ließen ihn als eine gleiche [ebenbürtige?] Schöpfung entstehen“ übersetzt werden könnte.<sup>185</sup>

Damit soll nicht gesagt sein, der „eigentliche“ Wortlaut der Stelle habe sich in der Erinnerung an die eine spezifische Lesart des Ibn Mas'ūd erhalten (etwa *anša'nā lahu ḥalqan āḥar*). Hiergegen scheint mir vor allem die Passgenauigkeit zu sprechen, mit der Q23:14 der Position Schammāis in der Wiederauferstehungsdebatte entspricht, sowie die beschriebenen stilistischen Auffälligkeiten der Passage, die einen spezifischen, anderen Hintergrund für sie nahelegen als für die anderen aufgeführten Koranstellen. Es erscheint mir daher plausibel, dass die hier zusammengetragenen Lesarten der zweiten Gruppe eher eine Auseinandersetzung in der frühislamischen Gemeinde mit dem Text reflektieren als ein früheres Textstadium.

In dem hier erarbeiteten Szenario ist die Passage Q23:12-14 in ihrer jetzigen Form entstanden, indem in eine Passage mit einem spezifischen Adam-Jesus-Bezug ein längerer Teil des heutigen Vers 14 eingefügt wurde. Im Ergebnis wurde die Aussage getroffen, dass die Entstehung allen individuellen menschlichen Lebens durch Schwangerschaft eine Parallele

<sup>184</sup> 'Abd ar-Razzāq, *Tafsīr*, II:415. Online ist auf [altafsir.com](http://altafsir.com) die Lesart als *tumma anša'nā bihi ḥalqan āḥar* an der Stelle wiedergegeben. In der Variante mit *lahu* würde ich *al-Insān* als das Referenzwort erachten („wir ließen für *al-Insān* eine andere Schöpfung erstehen“), bei *bihi* erscheint 'azm als Referenz plausibel („wir ließen durch ihn eine andere Schöpfung erstehen“). Ich vermute allerdings, dass die Version mit *bihi* im Zuge der Digitalisierung für [altafsir.com](http://altafsir.com) entstand, wohl gerade weil das *lahu* in der allgemein angenommenen embryologischen Interpretation der Stelle keinen Sinn ergibt.

<sup>185</sup> Šarfī, *Muṣḥaf*, III:9 basierend auf Jefferey, *Materials*, 63. Das könnte ausdrücken, der Entstehungsprozess von Eva habe sich anschließend so wie der von Adam vollzogen. Darüber hinaus könnte dies auch das Postulat der Gleichwertigkeit des Entstehungsprozesses der beiden implizieren. Dies könnte eine plausible Erklärung für das weiter oben identifizierte Formular *ḥalaqa fa-sawwā* geben, wodurch einerseits eine *Nachzeitigkeit* der Erschaffung des Partnerwesens durch das *fa-* ausgedrückt würde und andererseits durch das Verb *sawwā* eine *Gleichförmigkeit / Gleichwertigkeit* des Prozesses.



zur Entstehung des Urmenschen in der Schöpfungsgeschichte darstelle, was auch für Jesus gelte. Damit wurde eine spezifische, herausgehobene Beziehung zwischen Adam und Jesus, wie es das Christentum postulierte, zurückgewiesen. Die Koranstelle benutzt dabei eine Bildersprache und Argumentationsstruktur, die anderweitig für das Judentum spätestens ab dem 6. Jahrhundert belegt sind.

#### 4.6 Zusammenschau und Implikationen

In diesem Kapitel wurden die Koranpassagen untersucht, die sich mit der Erschaffung des Menschen aus einem bestimmten Stoff befassen: Lehm (*ṭīn* bzw. *salsāl*), Staub (*turāb*), Wasser (*māʾ*), Tropfen (*nutfā*), Klumpen (*ʿalaq/a*). Während einige der hier genannten Stellen klar auf die Schöpfung des Urmenschen Bezug nehmen und schon lange von der Forschung entsprechend eingeordnet wurden, werden viele dieser Passagen als Embryologie gelesen, insbesondere dann, wenn von einer Flüssigkeit die Rede ist. Diese seien eine Referenz auf Samenflüssigkeit. Die vorliegende Analyse ergab ein deutlich anderes Bild. Neben verschiedenen Einzelbefunden habe ich drei größere Gruppen ausgemacht.<sup>186</sup>

Erstens sind hier die vier Stellen zu nennen, die *māʾ* („Wasser“) verwenden. Sie stellen in meinen Augen eine Verarbeitung von Motiven dar, die spätestens für das 7. Jahrhundert in christlicher Tauftheologie nachgewiesen sind. Darin spielte die Unterscheidung verschiedener Wasser (z.B. salzig vs. süß) eine zentrale Rolle, wie sie insbesondere in Q 25:54, Q 32:7-9 und Q 77:19-24 gegeben ist. Die beiden letzteren verwenden den Terminus „verächtliches Wasser“ (*māʾ mahīn*). Ich habe argumentiert, dass sie damit ein auf die syrische Auslegungstradition von Ez. 47,8 zurückgehendes Motiv verarbeiten, in dem das „fetid water“ (*mayā saryā*) die Nachkommenschaft Adams symbolisiert. Dieses auf Jakob von Sarugh zurückgehende Bild wurde in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts etwa bei Marutha von Takrit (gest. 649) verarbeitet. Den Ausdruck des „hervorströmenden Was-

<sup>186</sup> Unter den Einzelbefunden sei hier besonders Q 96:2 (*ʿalaq*) genannt. Abweichend von der überwiegenden Forschung habe ich für diese Stelle vorgeschlagen, sie als eine ausschließliche Referenz auf die Schöpfungsgeschichte zu verstehen. Wie Doru Doroftei gezeigt hat, war die Vorstellung, Gott habe Adam aus einem Klumpen erschaffen, weit verbreitet. Dieses Verständnis von *ʿalaq* in Q 96:2 passt sowohl zur Stelle selber, als auch zu der im Anschluss ausgedrückten Idee, Gott habe den Menschen „durch die Feder“ (*bi-qalam*) gelehrt, was dieser noch nicht wusste. Dies ist vermutlich ein Motiv, das sich in ost-syrischen Schriften ab dem 5. Jahrhundert findet, Gott belehre die Menschen im Laufe der Geschichte erzieherisch, angefangen mit Adam. Insbesondere ist es in einer Schrift des Barḥadbešabbā ʿArbāyā (st. erste Hälfte 7. Jahrhundert) belegt, einem Kirchenoberen des Sasanidenreichs.



ser“ (*mā' dāfiq*), das in Q86:6f „zwischen Lende (*ṣalb*) und Brustkasten (*tarā'ib*)“ austritt, habe ich als möglichen Reflex einer tauftheologischen Idee identifiziert, dass das aus der Seite des toten Jesus am Kreuz austretende Wasser Adam erlöst habe und einen allegorischen Bezugspunkt für die Wassersymbolik des Taufrituals darstellte. Ich schlage vor, Sure 86 als eine kritische Zurückweisung allegorischer Auslegungen der Geschichte von der Hinrichtung des Jesus von Nazareth zu lesen. Abweichend von der etablierten Forschungsmeinung erachte ich keine einzige dieser vier Stellen als eine Referenz auf die Entstehung von Menschen aus Samen.

Zweitens habe ich herausgearbeitet, dass der Koran das aus syrischen Texten bis zum 7. Jahrhundert bekannte, etwa bei Babai dem Großen (gest. 628) nachgewiesene Motiv verwendet, Gott habe den ersten Menschen geschaffen, indem er ein Staubkorn und einen Wassertropfen mischte. Diese zwei Stellen (Q 18:37 und Q 35:11), die von einer Erschaffung aus *turāb* und dann einer *nuṭfa* sprechen, erachte ich als Hintergrund für vier Stellen, wo Gott *al-Insān* aus einem Tropfen schuf, ohne dass eigens Staub genannt wird. Ich habe argumentiert, dass es sich dabei immer um Bezüge auf die biblische Schöpfungsgeschichte handelt. Ich habe gezeigt, dass die Anfangspassage von Q 76 die Vorstellung referenzierte, die Erschaffung von *al-Insān* sei im Laufe der Zeit erfolgt. Dazu sei Staub / Erdmaterial mit Wasser gemischt worden und dann einige Zeit herumgelegen, bevor Gott schließlich daraus dann den Urmenschen erschuf. Genau so wurde die Passage in den zeitlich frühesten Schichten der Koranexegese interpretiert und sowohl innerkoranische Parallelen als auch anderes Textmaterial der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte unterstützen diese Sicht. Vor diesem Hintergrund habe ich geschlossen, dass *nuṭfa amšāg* in Q 76:2 nicht die Vermischung zweier Samen meint, wie in der Forschung angenommen wird, sondern die Vorstellung referenziert, Gott habe den Urmenschen geschaffen, indem er ein Staubkorn in einen Wassertropfen mischte. Diese Sichtweise habe ich dann auf Q 16:4, Q 36:77 (zwei Parallelstellen) und Q 80:19 übertragen, die alle von einer Erschaffung *al-Insāns* aus einem Tropfen sprechen. Den größeren Kontext der letzteren Stelle (Q 80:17-23) mit ihrer im Koran einmaligen Betonung, Gott habe *al-Insān* in sein Grab gebracht, habe ich vor diesem Hintergrund als eine Referenz auf die Geschichte des Sündenfalls und die spezifische Erzähltradition rund um das Adamsgrab gelesen. Ich schlage vor, diese insgesamt sechs Stellen als alleinige Referenzen auf die Adamsgeschichte zu lesen, indem das Motiv der Erschaffung des Urmenschen durch die Vermischung eines Staubkorns mit einem Tropfen referenziert wurde.

Drittens habe ich gezeigt, dass im Korantext an mehreren Stellen die spezifische Strategie zum Einsatz kommt, die Entstehung von Menschen aus Samen (Q 53:44-47) und dann einsetzendes vorgeburtliches Wachstum

(Q 23:12-14; Q 40:67) in Parallele zur Erschaffung Adams zu setzen.<sup>187</sup> Wie Doru Doroffei gezeigt hat, ist diese Strategie in palästinensisch-jüdischer Literatur des 6. Jahrhunderts belegt. Dies hatte zum Ziel, die christliche Idee einer Sonderbeziehung zwischen Jesus und Adam zurückzuweisen. Die genannten Koranstellen verfolgen also die Strategie, bewusst *gleichzeitig* auf die Adamsgeschichte und die Entstehung von Menschen durch Schwangerschaft zu verweisen.

Für Sure 53 hat die Forschung gezeigt, dass der Text mehrfach überarbeitet wurde und so in seine heutige Form kam. Mit Blick auf die Ergebnisse der Handschriftenforschung an frühen Koranen wie auch die Auffälligkeiten von Q 53:44-47 habe ich Indizien zusammengetragen, dass auch diese Stelle im Zuge einer redaktionellen Überarbeitung entstanden sein könnte, die die Forschung anhand stilistischer und teils inhaltlicher Kriterien bislang nur für andere Teile der Sure angenommen hat. Im Ergebnis habe ich geschlossen, dass Sure 53 in ihrer heutigen Form an zwei Stellen (V. 32 und 44-47) die genannte Textstrategie verfolgt.

Dies lässt sich auch für Q 23:14 zeigen, den ich in seiner jetzigen Form als Einschubvers mit klarer anti-christlicher Stoßrichtung werte. Der Vers wurde unmittelbar nach Q 23:12f eingefügt, einer Adamsreferenz mit eindeutiger stilistischer Verklammerung zu Vers 50, wo von der Geburt Jesu die Rede ist, was einen längeren Textabschnitt mit starken Bezügen zu tauftheologischer Symbolik rahmte. Dies wurde durch die Einfügung in Vers 14 zu einer Kritik an der christlichen Idee der besonderen Adam-Jesus-Beziehung gewandelt. Die spezifische Reihung, die in Vers 14 verwendet wird (*nutfā* - *‘alaqa* - *muḍḡa* - *‘azm* - *k-s-w al-laḥm* - *ḥalq āḥar*) deutet auf einen jüdischen Hintergrund hin, wo die Schule des Schammai eine spezifische Ansicht der Abfolge vorgeburtlicher Entwicklungsstadien sprach (Fleisch zu Knochen), die bei der Wiederauferstehung umgekehrt ablaufe (Knochen werden mit Fleisch bekleidet). Diese Idee passt sehr exakt zu der Reihung von Stadien in Q 23:14.<sup>188</sup>

<sup>187</sup> Ich nehme hier Q 75:36-40 bewusst aus. Ich halte es für gesichert, dass die Passage in ihrer jetzigen Form das Resultat einer Überarbeitung ist, jedoch gibt es zwei mögliche Szenarien, warum sie erfolgte: erstens, eine Positionierung gegen die Sichtweise der Erschaffung der Frau *aus* dem Mann oder, zweitens, ein Zurückweisen der christlichen Überzeugung der besonderen Adam-Jesus-Beziehung. So sehr in meinen Augen mehrere Indizien für das letztere Szenario sprechen, will ich die Frage nach dem möglichen Hintergrund und Ziel der redaktionellen Überarbeitung hier offenlassen.

<sup>188</sup> Unabhängig davon, ob man bzgl. Q 23:12-14 der hier vorgelegten Analyse folgen will, sollte in meinen Augen zukünftige Forschung zu der Stelle die Vielzahl der in der islamischen Überlieferung archivierten Erinnerungen berücksichtigen, die in ihrer Gänze als Hinweise auf eine starke Ausdeutungsbedürftigkeit der Stelle in der frühislamischen Geschichte und/oder auf eine Entstehung durch einen Redaktionsvorgang gewertet werden können.

Hinsichtlich der Parallelstellen Q 40:67 und Q 22:5 habe ich herausgearbeitet, dass erstere vermutlich früher ist. Sie steht eindeutig in einem Kontext anti-christlicher Polemik hinsichtlich der Natur Jesu. Diese entsteht auch dadurch, dass eine bewusste Parallelisierung zwischen Erschaffung Adams und Entstehung aller Menschen durch Schwangerschaft hergestellt wird. Dabei verwendete Q 40:67 ein Motiv unterschiedlicher Lebensalter, das in christlichen Texten zur Wiederauferstehungsdebatte seinerzeit auf eine lange Geschichte zurückblickte, und transferierte es in ein anderes Themenfeld, das anti-christlicher Polemik. Q 22:5 reagiert darauf, indem es das Motiv in seinen ursprünglichen Diskussionszusammenhang rekontextualisiert: Die Passage ist hier dezidiert auf die Leugner der Wiederauferstehung bezogen und es ist keinerlei anti-christliche Polemik erkennbar. Ich interpretiere die Stelle als eine Korrektur von Q 40:67, indem deutlich gemacht wird, dass der Anfang der Passage (*turāb-nuṭfa-‘alaqa-muḍḡa*) sich auf den Urmenschen bezog, gefolgt vom Motiv der Lebensalter und schließlich der Referenzierung der Pflanzenwelt. Ich erachte Q 40:67 also als eine bewusste Parallelisierung der Entstehung des Urmenschen und aller Menschen, während ich für die Parallelstelle Q 22:5 dies gerade nicht tue, sondern darin eine ausschließliche Referenzierung der Adamsgeschichte sehe.

Insgesamt ergeben die vorgelegten Analysen ein Bild intensiver Auseinandersetzung mit der biblischen Adamsgeschichte und deren mannigfaltiger Ausdeutungstraditionen hinsichtlich der Erschaffung des Urmenschen. Dies „passt“ sehr gut ins frühe 7. Jahrhundert. Denn wie im historischen Überblick gezeigt, deuten einige Indizien auf eine Intensivierung der Auseinandersetzung mit dieser Geschichte im zeitlichen Rahmen der sasanidischen Herrschaft über Jerusalem 614 bis 628.

Diese Befunde können über das engere Thema der „koranischen Embryologie“ hinaus von Belang für die Koranforschung sein. Erstens ist nun deutlich, dass sich der Korantext an den analysierten Stellen eines reichen Erbes von Vorstellungen über die Entstehung des Urmenschen bedient und nichts „durcheinander bringt“.<sup>189</sup> Als logische Folge dessen ist es zweitens schwieriger, die verschiedenen Koranpassagen in eine relationale chronologische Reihung zu bringen. In einzelnen Fällen, insbesondere den offenkundigen Parallelstellen, scheint es zwar durchaus plausibel, in der Gesamtheit der Stellen halte ich es jedoch für nur bedingt sinnvoll, von einer übergreifenden Entwicklung „hin zur biblischen Adamsgeschichte“ zu sprechen, wie dies in der bisherigen Forschung getan wurde. Stattdessen wurde drittens selbst für mehrere Suren, die in der Koranforschung als früh gelten, gezeigt, dass sie auf solches parabiblisches Material zurückgrei-

<sup>189</sup> Siehe z.B. Hirschberg, „Sündenfall“, 34.

fen. Tatsächlich stand entsprechendes Material an *allen* analysierten Stellen im Hintergrund. In der Koranforschung wurde dies bislang nur für Suren gesehen, die sie als spät erachtet.<sup>190</sup>

Darüber hinaus scheint mir an dem Gesagten vor allem folgender Aspekt relevant: Ich konnte mehrfach zeigen, dass sich im Koran Motive findet, die auch bei christlichen Autoren nachgewiesen ist, die im frühen 7. Jahrhundert wirkten und Kirchenämter im Sasanidenreich bekleideten.<sup>191</sup> Ich gehe daher davon aus, dass das Wirken dieser Personen auch auf die sasanidische Kirchenpolitik in Palästina 614 bis 628 ausstrahlte. Ein in der Koranforschung immer wieder diskutiertes Thema ist neben der Frage nach seinen motivischen und theologiegeschichtlichen Referenzpunkten vor allem auch die Frage nach seinem ungefähren Entstehungszeitraum und – damit einhergehend – nach der geographischen Eingrenzung, wo sich dieser Entstehungsprozess vollzogen habe. Einerseits wird in der Forschung das Modell eines relativ zügigen Entstehungszeitraums von circa 20 Jahren vertreten, was sich dann auch gut mit der Idee eines geographisch überschaubaren Raums wie der Region von Mekka und Medina kombinieren lässt. Auf der anderen Seite stehen Modelle, die einen deutlich längeren Entstehungszeitraum vermuten – sowohl vor als auch nach der Wirkenszeit von Muḥammad – und entsprechend auch eine wesentlich größere geographische Region in den Blick nehmen, das Gebiet der Arabischen Halbinsel plus die Region des gesamten Fruchtbaren Halbmonds.<sup>192</sup> Im Kontext dieser größeren Forschungsdebatte könnten die vorgelegten Ergebnisse einer Beziehung bestimmter Koranstellen zu Texten von Personen, die überwiegend im sasanidischen Irak gewirkt haben, als ein unterstützendes Indiz für letztere Position gewertet werden. Dies ist aber nicht zwingend. Vielmehr scheint mir das Gesamtbild eher darauf hinzudeuten, dass die sasanidische Herrschaft über Palästina ab 614 ein auslösendes Element für die hier rekonstruierten Prozesse zu sehen ist. Denn durch diese Herrschaft und die damit einhergehende sasanidische Kirchenpolitik ist sicher davon auszugehen, dass Ideen, die bis dahin in christlichen Kreisen des Irak bekannt gewesen waren, nun auch in den neu eroberten Gebieten zu zirkulieren

<sup>190</sup> Siehe etwa Sinai, „Process“, 414; s.a. Poothuis „Cave of Treasures“, 81-102, der den Hauptinfluss der Schatzhöhle im Koran lediglich in der Paradiesgeschichte rund um Iblis sieht, während sie dann bei späteren Exegeten wesentlich stärker rezipiert worden sei.

<sup>191</sup> Siehe oben zur Symbolik von *Mā' mahīn* und *qarār makīn* in Bezug auf Marutha von Tikrit; zum Motiv von Wassertropfen und Staub bei Babai dem Großen; und zum Motiv, die Geschichte sei eine fortgesetzte Wiederholung von erzieherischer Belehrung in Form von Leseunterricht, wie sie sich urzeitlich an Adam vollzogen habe, stark ausgearbeitet bei Barḥadbešabbā 'Arbāyā.

<sup>192</sup> Siehe die Überblicke bei Amir-Moezzi / Dye, *Le Coran*, 1:764-785; Sinai, *Qur'ān*, 40-54; Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 230-257 die je nach Autor jeweils unterschiedliche Positionen favorisieren.

begannen. Die sich nicht auf bestimmte christliche Positionen festlegende Politik der Sasaniden macht es plausibel, dass die Zeit der sasanidischen Herrschaft über die Levante von intensiven Diskussionen verschiedener religiöser Kreise geprägt war. Hierzu passt sowohl das machtpolitische Profil von Autoren wie Marutha von Tikrit und Babai dem Großen als auch die Tatsache, dass die hier herausgearbeitete, gegen das Christentum gerichtete Textstrategie der Paralelisierung von Erschaffung Adams und Embryologie für das 6. Jahrhundert in jüdisch-palästinensischer Literatur nachgewiesen ist.<sup>193</sup>

Der nun folgende Teil zum *Ḥadīṭ* wird aus den analysierten koranischen Motiven und Termini die Reihung von *nutfā*, *‘alaqa*, *mudḡa* weiterverfolgen. Dies wird einerseits Indizien liefern, die die vorgestellte Interpretation unterstützen, dass die Reihung im Koran im 7. Jahrhundert nicht einfach nur ein basales medizinisches Konzept von vorgeburtlichem Wachstum beschrieb. Andererseits wird sie nachzeichnen, wie sich genau diese Auffassung in der frühislamischen Geschichte in einem längeren Prozess durchsetzte.

---

<sup>193</sup> Dieses Szenario intensiver religiöser Aushandlungsprozesse in der südlichen Levante unter sasanidischer Herrschaft würde auch durchaus zu den öfter in der Forschung festgestellten Bezügen von Koranpassagen zu Zoroastrismus oder bedeutenden sasanidischen Orten im Irak passen, die zweifellos ebenfalls ab 614 in den neu eroberten Gebieten bekannter wurden (für Beispiele etwa Gilles / Segovia, „Q2:102, 43:31, and Ctesiphon-Seleucia“; Ghaffar, *Eschatologie und Apokalyptik*; Bitsch, „Sengende Hitze, Eiseskälte oder Mond“). Ein weiterer Aspekt, der über das engere Thema der koranischen Embryologie hinausgeht, scheint mir schließlich in dem Befund der Bezüge zu Motiven aus tauftheologischen Texten zu liegen. Denn dies weist auf einen möglichen sozialen Kontext hin, in dem Menschen, die im frühen 7. Jahrhundert im Nahen Osten lebten, in intensiven Kontakt mit der jeweiligen Ideenwelt gekommen sein können: der Taufvorbereitung. Die Taufe ist auch im 7. Jahrhundert noch stark als eine Taufe von Erwachsenen zu denken, die im Kirchenjahreszyklus am Ende der Fastenzeit erfolgte. Diese wiederum wurde zur Unterweisung und zum Studium von Texten genutzt. (Galadza, *Liturgy and Byzantinization*, 39 bzgl. der Nutzung der Texte Kyrills) In der Forschung ist nach meinem Eindruck bislang dieses spezifische Setting der Taufvorbereitung noch nicht vertieft untersucht worden.

