



Surah 27 an-naml



Verse

57



Commentary Surah 27

Info

Commentary overview

The Quran commentary of the Corpus Coranicum comprises a detailed explanation and interpretation of the Quran, focussing on a hermeneutically consistent, hi

< Next Surah

Previous Surah >

xt.

Sure 27 — *an-Naml* — »Die Ameisen«

Übersetzt und analysiert von Dirk Hartwig und Angelika Neuwirth

See the [Introduction to the commentary on the middle Meccan surahs](#) for more on the classification of this Surah.

Table of Contents

- Text
- Kursorischer Kommentar
 - Vers 0
 - Vers 1
 - Verse 2-6
 - Verse 7-9
 - Verse 10-12
 - Verse 13-14
 - Verse 15-16
 - Vers 17
 - Verse 18-19
 - Verse 20-23
 - Verse 24-26
 - Verse 27-28
 - Verse 29-31
 - Verse 32-33
 - Verse 34-35
 - Verse 36-37

- Verse 38-41
- Verse 42-43
- Vers 44
- Vers 45
- Verse 46-47
- Verse 48-50
- Verse 51-53
- Verse 54-58
- Verse 59-60
- Vers 61
- Vers 62
- Vers 63
- Vers 64
- Verse 65-66
- Verse 67-68
- Verse 69-70
- Verse 71-72
- Verse 73-75
- Verse 76-77
- Verse 78-79
- Verse 80-81
- Verse 82-83
- Verse 84-86
- Verse 87-90
- Verse 91-93
- Verse 0-93
- Verse 0-93

- Verse 0-93
- Literarkritik
- Textkritik
- Komposition
- Analyse und Deutung
 - Entwicklungsgeschichtliche Einordnung
 - Inhalt und Struktur
 - Situativität und Hörererwartungen

Text

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

⁰ Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers!

طسّ

I 1 ¹ (a) Ṭā' Sīn.

تِلْكَ ءَايَاتُ الْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ

(b) Dies sind die Zeichen der Lesung und der klaren Schrift,

هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ

² eine Rechtleitung und frohe Botschaft für die Gläubigen,

الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

² ³ die das Gebet verrichten, die Almosen geben

وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

und fest an die jenseitige Welt glauben.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ

⁴ Die nicht ans Jenseits glauben,

رَبَّنَا هُمْ أََعْمَلُوهُمْ

denen lassen wir ihre Werke schön
erscheinen,

فَهُمْ يَـمَّهُونَ

und sie irren umher.

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ

⁵ Sie sind es, denen schlimme Strafe
bestimmt ist,

وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْآخَسِرُونَ

sie haben im Jenseits Verlust zu
erleiden.

وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ

^{3 6} Du aber empfängst die Lesung von
einem Weisen, einem Wissenden.

إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِيهِ

II ^{4 7} Als Mose zu den Seinen sprach:

إِنِّي ءَانَسْتُ نَارًا سَاءَ لَكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ

»Ich sehe ein Feuer. Laßt mich es
erkunden

أَوْ ءَانِيَكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ

und euch davon einen Brand
bringen.

لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ

Vielleicht könnt ihr euch daran
wärmen.«

فَإِذَا جَاءَهَا نُودِيَ

⁸ Als er zu ihm kam, wurde gerufen:

أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ

»Gesegnet ist, der im Feuer ist

وَمَنْ حَوْلَهَا

und der in seinem Umkreis ist!«

وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Und: »Preis sei Gott, dem Herrn der
Welten!«

يَمُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

وَأَلْقِ عَصَاكَ

لَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ

وَلَّى مُدْبِرًا

وَلَمْ يُعَقِّبْ

يَمُوسَىٰ لَا تَخَفْ

إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ

إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ

فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ

وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ

تَخْرُجُ يَبَیْضًا مِّنْ غَيْرِ سُوءٍ

فِي نَسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ

إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ

9 »Mose! Ich bin Gott, der Mächtige, der Weise!

10 Wirf nun deinen Stab!«

Als er sah, wie er wie eine Schlange zitterte,

machte er auf der Stelle kehrt, ohne sich umzuschauen.

»Mose! Fürchte dich nicht!

Es fürchten sich bei mir die Abgesandten nicht

11 noch die, die frevelten, dann aber Gutes für Böses tauschten

— ich bin bereit zu vergeben, barmherzig.

12 Stecke deine Hand in deinen Hemdschlitz,

dann kommt sie weiß hervor, ohne Schaden! —

Eines unter neun Zeichen für Pharao und sein Volk!

Sie sind verderbte Leute.«

فَلَمَّا جَاءَهُمْ ءَايَتُنَا مُبْصِرَةً

قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ

وَجَحَلُوا بِهَا

وَأَسْتَيْقَنَتَهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا

فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا

وَقَالَا لَمَدُّ لِلَّهِ

الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ

وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ

وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ

عَلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ

وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ

13 Als ihnen unsere Zeichen offenbar wurden,

sprachen sie: »Das ist klare Zauberei!«

14 Sie bestritten sie,

obwohl sie Gewißheit über sie hatten, aus Frevel und Hochmut.

Sieh doch, wie das Ende der Unheilstifter war!

5 15 David und Salomo haben wir Wissen verliehen.

Sie sprachen: »Lob sei Gott, der uns bevorzugt hat vor vielen seiner gläubigen Diener!«

16 Salomo beerbte David.

Er sprach: »Ihr Menschen!

Der Vögel Sprache wurde uns gelehrt!

Ja, von allen Dingen wurde uns verliehen.

Das ist eine klare Auszeichnung.«

وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ

مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ

فَهُمْ يُوزَعُونَ

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّعْلِ

قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّعْلُ

ادْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ

وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

فَنَبَسَمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا

وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ

الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ

وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ

6¹⁷ Die Heerscharen Salomos wurden versammelt:

Dämonen/Djinnen, Menschen und Vögel,

und aufgestellt in Reih und Glied,

18 bis sie in das Tal der Ameisen kamen.

Da sprach eine Ameise: »Ihr Ameisen!

Geht hinein in eure Wohnungen, daß euch Salomo und seine Heerscharen nicht zertreten,

ohne es zu bemerken!«

19 Da lächelte er erheitert über ihre Worte

und sprach: »Mein Herr, sporne mich an, dir zu danken für die Gnade,

die du mir und meinen Eltern gewährt hast,

und Frommes zu tun, woran du Wohlgefallen findest.

وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

Nimm mich auf durch dein Erbarmen unter deine frommen Diener.«

وَتَقَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ
مَا لِي لَا أَرَى الْهُدْهُدَ

20 Er musterte die Vögel und sprach:
»Warum kann ich den Auerhahn nicht sehen?

أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ

Zählt er vielleicht zu den Abwesenden?

لَأَعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا

21 Ich werde ihn in aller Strenge strafen

أَوْ لَا أَذْبَحَنَّهُ

oder gar töten,

أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ

wenn er nicht eine klare Rechtfertigung vorbringt.«

فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ

7 22 Der aber blieb nicht lange fern und sprach:

أَحِطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ-

»Erfahren habe ich, was du nicht erfahren hast.

وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنْتَلٍ يَتِيمٍ

Von Saba komme ich zu dir mit sicherer Kunde.

إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ

23 Dort fand ich eine Frau, die über sie herrscht.

وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ

وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

وَجَدْتُنَا وَقَوْمَنَا

يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ

وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ

فَصَدَّاهُمْ عَنِ السَّبِيلِ

فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ

أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ

الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

قَالَ سَنَنْظُرُ

Von allen Dingen wurde ihr
verliehen,

und sie besitzt einen gewaltigen
Thron.

24 Ich fand heraus,

daß sie und ihr Volk die Sonne und
nicht Gott anbeten.

Satan ließ ihnen ihre Werken schön
erscheinen

und hielt sie ab vom Weg.

So sind sie nicht rechtgeleitet,

25 so daß sie nicht vor Gott
niederfallen,

der das Verborgene in den Himmeln
und auf Erden ans Licht bringt

und der weiß, was ihr verbergt und
was ihr offen legt.

26 Gott! Kein Gott ist außer ihm!

Er ist der Herr des gewaltigen
Throns.«

27 Er sprach: »Wir werden sehen,

أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ

ob du die Wahrheit sprachst oder ein Lügner bist.

أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ

28 Geh mit diesem Brief von mir und wirf ihn ihnen zu!

ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ

Dann ziehe dich zurück von ihnen und sieh, was sie erwidern!«

فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْءَ إِنِّي أَتِيْتُ إِلَيْكُمْ كِتَابٌ كَرِيمٌ

8 29 Sie sprach: »Ihr Ältesten! Mir wurde ein ehrenvoller Brief zugeworfen.

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ

30 Er ist von Salomo und lautet:

وَاللَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

»Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers.

أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَيَّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ

31 Erhebt euch nicht gegen mich und kommt als Gottergebene zu mir!«

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْءَ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي

32 Sie sprach: »Ihr Ältesten! Gebt mir in meiner Sache einen Rat!

مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ

Ich habe nie etwas entschieden, ehe ihr zugegen wart.«

قَالُوا خُذْ أَوْلَٰئَ قُوَّةٍ

33 (a) Sie sprachen: »Wir haben Macht und große Schlagkraft.

وَأُولَٰئَ بَٰئِسٍ شَدِيدٍ

(b) Bei dir liegt die Befehlsgewalt!

وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ

Sieh zu, was du befehlen willst!«

فَانْظُرْ مَاذَا تَأْمُرُ

قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ

إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا
وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً

وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ

فَنَاطِرَةٌ يَمُورُ بِرَجْعِ الْمُرْسَلُونَ

فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانُ

قَالَ أَتُمْدُونِ بِمَالٍ

فَمَا آتَيْنَاكَ اللَّهُ خَيْرًا مِمَّا آتَيْنَاكَ

بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ

أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ

فَلَنَأْتِيَهُمْ بَجُنُودٍ

لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا

34 Sie sprach: »Wenn Könige in eine Stadt eindringen, dann stürzen sie sie ins Verderben und machen ihre Oberschicht zu Unterworfenen.

Genauso werden sie es tun.

35 Doch ich werde ein Geschenk zu ihnen senden, dann sehe ich, womit die Abgesandten wiederkommen.«

9 36 Als er zu Salomo kam, sprach der: »Wollt ihr mich etwa mit Geld überhäufen?

Was Gott mir gab, übertrifft das, was er euch gab.

Erfreut euch selbst an dem Geschenk!

37 Kehre zurück zu ihnen!

Wir werden ganz gewiß mit Heerscharen zu ihnen kommen, gegen die sie nichts vermögen,

وَأَخْرِجَهُمْ مِنْهَا

أَذِلَّةً لَهُمْ وَهُمْ صَاغِرُونَ

قَالَ يَأَيُّهَا الْمَلَأُوا

أَيْكُمْ يَأَيُّهَا يَعْرِشَهَا

قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ

قَالَ عَفَرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ

أَنَا ءَانِيكَ بِهِ

قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ ۖ

وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ

أَنَا ءَانِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ

فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ

هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي

und sie aus ihrer Stadt vertreiben
als Unterworfenen, Erniedrigten.«

10³⁸ Er sprach: »Ihr Ältesten!

Wer von euch kann mir ihren Thron
herbringen,

noch ehe sie als Gottergebene zu
mir kommen?«

39 Ein Starker aus dem Kreis der
Dämonen/Ginnen sprach:

»Ich werde ihn dir bringen,

noch ehe du dich von deinem Platz
erhebst.

Ich bin stark genug dafür und
zuverlässig.«

40 Es sprach derjenige, der Wissen aus
dem Schrift besaß:

»Ich bringe ihn dir in einem
einzigen Augenblick.«

Als er ihn bei sich stehen sah,
sprach er:

»Das hier gehört zu den
Auszeichnungen meines Herrn,

لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ

mich zu erproben, ob ich dankbar
oder undankbar bin.

وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ

Wer dankbar ist, tut sich das selbst
zugute,

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ

doch wer undankbar ist — mein
Herr ist auf keinen angewiesen,
großmütig!«

قَالَ تَكْرَرُوا لَهَا عَرْشَهَا

41 Er sprach: »Macht ihren Thron für
sie unkenntlich!

نَنْظُرُ أَتَهْتَدِي

Wir wollen sehen, ob sie
rechtgeleitet ist

أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ

oder zu denen gehört, die sich nicht
rechtleiten lassen.«

فَلَمَّا جَاءَتْ قَبِلَ أَهْكَذَا عَرْشُكَ

11 42 Als sie kam, wurde gesagt: »Ist so
dein Thron?«

قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ

Sie sprach: »Als ob er es wäre!«

وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا

»Uns wurde schon vor ihr Wissen
gegeben

وَكُنَّا مُسْلِمِينَ

und wir waren Gottergebene.

وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ

43 Abgehalten hat sie das, was sie an
Gottes Statt verehrte.

إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ

Sie gehörte zu einem ungläubigen Volk.«

قَبْلَ لَهَا أَدْخُلِي الصَّرْحَ^ط

44 (a) Es wurde zu ihr gesagt: »Tritt ein in den Palast!«

فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً

Als sie ihn sah, dachte sie, er sei ein Wasser,

وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا

und entblößte ihre Beine.

قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ^ط

Er sprach: »Es ist nur ein Palast, mit Glas vertäfelt.«

قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي

(b) Sie sprach: »Mein Herr, ich habe an mir selbst gefrevelt.

وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Mit Salomo ergebe ich mich Gott, dem Herrn der Welten.«

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَاحِبًا

12 45 Einst sandten wir zu den Ṭamūd ihren Bruder Ṣāliḥ:

أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ

»Dient Gott!«

فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ

Da teilten sie sich in zwei Gruppen, die in Streit gerieten.

قَالَ يَاقَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ^ط

46 Er sprach: »Mein Volk! Warum wollt ihr das Schlechte eilends vor dem Guten haben?

لَوْلَا نَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ

Warum bittet ihr Gott nicht um Vergebung?

لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Vielleicht wird euch Barmherzigkeit zuteil!«

قَالُوا أَطِيرَنَا بِكَ وَبَيْنَ مَعَكَ

47 Sie sprachen: »Wir sehen in dir und denen, die bei dir sind, ein böses Omen.«

قَالَ طِيرَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

Er sprach: »Euer Omen liegt bei Gott.

بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ

Ihr seid ein Volk, das man auf die Probe stellt!«

وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ

48 Eine Bande von neun Männern war in der Stadt,
die im Land Verderben anrichteten und nichts Gutes taten.

وَلَا يُصْلِحُونَ

قَالُوا تَتَّخِذُونَ بِاللَّهِ

49 Sie sprachen: »Verschwört euch bei Gott!

لَنُيَبِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ

Wir wollen ihn und seine Angehörigen nachts überfallen;

ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ

dann wollen wir zu seinem Schutzherrn sagen:

مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ

»Wir waren nicht zugegen beim Untergang seiner Angehörigen!

وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ

Wir sagen gewiß die Wahrheit!«

وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا

50 Sie schmiedeten Ränke, doch auch wir schmiedeten Ränke,

وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ

ohne daß sie es bemerkten.

فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ

51 Sieh, wie das Ende ihrer Ränke war:

أَنَا دَمَرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ

daß wir sie und ihr Volk allesamt zugrunde richteten.

فَإِنَّكَ يُبَوِّئُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا ۗ

13 52 Da sind nun ihre Häuser, ganz verwüstet, darum, daß sie frevelten.

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Darin liegt ein Zeichen für Menschen, die Wissen haben.

وَأَنْجَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ

53 Wir erretteten die, die glaubten und gottesfürchtig waren.

وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ۖ

14 54 Und Lot. Als er zu seinem Volke sprach:

أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ

»Wollt ihr euch auf Schändliches einlassen,

وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ

obwohl ihr Einsicht habt?

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ ۚ

55 Wollt ihr euch aus Begierde an Männer halten statt an Frauen?

بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُجَاهِلُونَ

Nein, ihr seid ein unverständiges Volk.«

فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا

أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ

إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ

فَأَنجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا أَمْرَأَتَهُ

قَدَّرْنَا لَهَا مِنَ الْغَيْرِينَ

وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا

فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ

III 15 59 قُلِ لِلْحَمْدِ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ

ءَاَللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً

56 Da war die Antwort seines Volkes nur, daß sie sprachen:

»Treibt die Sippe Lots aus eurer Stadt;

das sind Leute, die rein sein wollen!«

57 Da erretteten wir ihn und die Seinen — außer seiner Frau:

Wir hatten beschlossen, daß sie zurückgelassenen werden sollte.

58 Wir ließen Regen über sie niedergehen.

Welch schlimmer Regen für die Gewarnten!

59 III 15 Sprich: »Lob sei Gott und Friede über seine Diener, die er erwählt hat!

Ist Gott besser oder das, was sie beigesellen?«

60 Wer erschuf denn die Himmel und die Erde

und sandte euch herab vom Himmel Wasser?

فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ

مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا ۚ

أَعْلَهُ مَعَ اللَّهِ ۚ

بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ

أَمْ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا

وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا

وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي

وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۚ

أَعْلَهُ مَعَ اللَّهِ ۚ

بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

أَمْ مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ

إِذَا دَعَاهُ

وَيَكْشِفُ السُّوءَ

Wir ließen dadurch Gärten wachsen
voller Schönheit,

deren Bäume ihr nicht wachsen
lassen könnt.

Etwa eine Gottheit neben Gott?

Nein, sie sind Leute, die abweichen.

⁶¹ Wer machte denn die Erde zu einem
festen Grund,

uns setzte in sie hinein Flüsse,

machte für sie Berge,
festgegründet,

und eine Schranke zwischen den
zwei Meeren?

Etwa eine Gottheit neben Gott?

Nein, die meisten von ihnen haben
kein Wissen.

⁶² Wer antwortet denn dem in Not
Geratenen,

wenn er zu ihm ruft,

und behebt das Übel

وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ^ط

und macht euch zu Nachfolgern auf der Erde?

أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ^ج

Etwa eine Gottheit neben Gott?

قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ

Wie wenig laßt ihr euch mahnen!

أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ

⁶³ Wer leitet euch denn durch die Finsternisse von Land und Meer,

وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ^ط

und wer schickt die Winde — als frohe Botschaft — seiner Barmherzigkeit voraus?

أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ^ج

Etwa eine Gottheit neben Gott?

تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Erhaben ist Gott über das, was sie beigesellen.

أَمَّن يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ

⁶⁴ Wer vollbringt denn die Schöpfung ein erstes Mal und wiederholt sie dann,

وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ^ط

und wer versorgt euch denn aus dem Himmel und der Erde?

أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ^ج

Etwa eine Gottheit neben Gott?

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Sprich: »Bringt euren Beweis bei, wenn ihr die Wahrheit sagt!«

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ

⁶⁵ 16 Sprich: »Niemand in den Himmeln und auf Erden kennt das

إِلَّا اللَّهَ

وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ

بَلِ أَذْرَكَ عَلَيْهِمْ فِي الْآخِرَةِ

بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْهَا^ط

بَلْ هُمْ مِّنْهَا عَمُونَ

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ

أَعَدَّا كُنَّا تُرَابًا وَعِآبَاءُ نَّآ

أَنَّا لَمُخْرَجُونَ

لَقَدْ وَعَدْنَا هَٰذَا نَحْنُ وَعِآبَاءُ نَّآ مِن قَبْلُ

إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ

فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ

وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ

Verborgene

— außer Gott.«

Sie merken nicht, zu welcher Zeit sie auferweckt werden.

⁶⁶ Nein, ihr Wissen über das Jenseits ist voreilig.

Nein, sie sind darüber im Zweifel, mit Blindheit geschlagen darüber!

⁶⁷ Die ungläubig sind, sagen:

»Wenn wir zu Staub geworden sind — und unsere Väter, werden wieder hervorgebracht werden?

⁶⁸ Uns und schon unseren Vätern wurde das verheißen.

Das sind nur Fabeln der Alten!«

⁶⁹ Sprich: »Zieht selbst im Land umher und seht, wie es mit den Übeltätern ausging!«

⁷⁰ Und sei nicht traurig über sie

وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ

und nicht bedrückt über das, was sie an Ränken schmieden.

وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ

17 ⁷¹ Sie sprechen: »Diese Verheißung — wann kommt sie denn,

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

wenn ihr die Wahrheit sagt?«

قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ رَدِفَ لَكُمْ

72 Sprich: »Steht euch einiges von dem schon nahe bevor,

بَعْضُ الَّذِي تَسْتَعْجِلُونَ

mit dem ihr es so eilig habt.«

وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ

73 Dein Herr ist den Menschen gegenüber huldreich;

وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ

doch die meisten von ihnen sind nicht dankbar.

وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ

74 Dein Herr weiß, was ihre Herzen bergen

وَمَا يُعْلِنُونَ

und was sie verberger.

وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ

75 Es gibt nichts Verborgenes im Himmel und auf Erden,

إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

das nicht in einer klaren Schrift verzeichnet wäre.

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ

18 ⁷⁶ Diese Lesung erzählt den Israeliten

أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ

das meiste von dem, worüber sie uneins sind.

وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ

77 Sie ist Rechtleitung und Barmherzigkeit für die Gläubigen.

إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِ

78 Dein Herr entscheidet zwischen ihnen durch seinen Urteilsspruch.

وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ

Er ist der Mächtige, der Wissende.

فَنُوكِّلْ عَلَى اللَّهِ

79 So vertraue auf Gott.

إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ

Du bist auf der Seite der klaren Wahrheit.

إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى

19 80 Du kannst die Toten nicht hörend machen

وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ

noch auch die Tauben nicht den Ruf hören lassen,

إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ

wenn sie sich abkehren.

وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَنِ ضَلَالَتِهِمْ ۚ إِنَّ تَسْمِعُ

81 Du vermagst die Blinden nicht aus ihrem Irrtum herauszuführen.

إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا

Du kannst nur hörend machen die, die an unsere Zeichen glauben,

فَهُمْ مُسْلِمُونَ

so daß sie gottergeben sind.

وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ

82 Wenn dann der Spruch über sie ergeht,

أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ

bringen wir ihnen ein Ungeheuer aus der Erde hervor, das sie darauf

أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ

وَيَوْمَ نُخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ

وَجَا مِّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا
فَهُمْ يُوزَعُونَ

حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوا قَالَ
أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا

وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا

أَمَّا إِذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ بِمَا ظَلَمُوا

فَهُمْ لَا يَنْطِقُونَ
أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنُوا فِيهِ

anspricht,

daß die Menschen von unseren
Zeichen nie überzeugt waren.

83 Am Tage, da wir aus jeder
Gemeinschaft eine Scharr derer
sammeln,

die unsere Zeichen leugnen,
so daß sie in Reih und Glied
aufgestellt sind —

84 wenn sie dann kommen, spricht er:

»Habt ihr meine Zeichen Lüge
genannt,
ohne sie mit Wissen erfaßt zu
haben?

Was sonst habt ihr getan?«

85 Und es ergeht der Spruch über sie,
für das, was sie an Unrecht getan
haben,

dann werden sie nicht sprechen.

86 Sahen sie denn nicht, daß wir die
Nacht dafür machten,

وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا

daß sie in ihr ruhten, und den Tag zum Sehen?

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

Darin sind Zeichen für Menschen, die glauben.

وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ

20 ⁸⁷ Am Tage, da in die Posaune geblasen wird,

فَفَرَعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ

werden alle erschrecken, die in den Himmeln und auf Erden sind,

إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ

außer die, die Gott ausnimmt;

وَكُلُّهُمْ آتُوهُ دَاخِرِينَ

alle kommen zu ihm, ergeben.

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا

⁸⁸ Du siehst die Berge, die du für bewegungslos hältst,

وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

wie Wolken vorüberziehen.

صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ

Das Werk Gottes, der alles gut gemacht hat.

إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ

Er ist kundig über das, was ihr tut.

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِّنْهَا

⁸⁹ Der mit guter Tat kommt, der erhält noch Besseres.

وَهُمْ مِّنْ فَرَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ

Sie sind an jenem Tag vor dem Erschrecken sicher.

وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ

⁹⁰ Die aber mit einer schlechten Tat kommen,

فَكَبَّتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ

die werden kopfüber ins Feuer gestürzt.

هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

»Wird euch anderes vergolten, als was ihr stets getan habt?«

إِنَّمَا أُمِرْتُ

21 ⁹¹ Mir wurde aufgegeben,

أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ

dem Herrn dieser Stadt zu dienen,

الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ

die er geheiligt hat. Alles gehört ihm.

وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Mir wurde aufgeben, Gottergebener zu sein

وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ

⁹² und die Lesung vorzutragen.

فَمَنْ أَهْتَدَى

Wer sich leiten lässt,

فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ

der tut es ganz zu seinen Gunsten;

وَمَنْ ضَلَّ فَضَلَّ

Wenn aber jemand irregeht,

إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ

so sprich: »Ich bin nur einer von den Warnern!«

وَقُلِ لِلَّهِ سِيرٌ يَكْمُ آيَاتِهِ

⁹³ Sprich: »Lob sei Gott! Er wird euch seine Zeichen zeigen,

فَنَعْرِفُنَّهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

und ihr werdet sie erkennen.« Dein Herr übersieht nichts von dem, was ihr tut.

[Back to Top](#)

Kursorischer Kommentar

[Info](#) ▾

Vers 0

Vorbemerkung: [Sure 27](#) nimmt innerhalb der spätmittelmekkanischen Verkündigung eine Sonderstellung ein. Im Zentrum der polythematischen Sure steht unverkennbar die Erzählung über Salomo und die Königin von Saba (im Text allerdings nirgends mit Titel oder Namen benannt, sondern als *imra'a tamlikuhum*, »Frau, die über sie herrscht«, [V. 23](#), umschrieben). Die mit der Erzählung erteilten moralischen Lehren: Achtsamkeit gegenüber Täuschung, Vermeidung von Hybris, Notwendigkeit der Einsicht und Umkehr, klingen in Gestalt von Vor- und Rückverweisen durch alle Surenteile hindurch, so daß die große Erzählung als eine Art Exempel für das hier propagierte ›Zur-Einsicht-Kommen von noch Unsicheren‹ gelten kann. Auch eine politische Zielsetzung ist unverkennbar. Die Einführung des sonst im Koran nirgends berührten in sich dramatischen Stoffs sollte eine über bloße Belehrung über biblische Geschichten und die aus ihnen zu ziehenden Konsequenzen hinausgehende Absicht verfolgen. So verraten die auf die Erzählung verstreuten Anspielungen auf ideales (und nicht ideales) Herrscherverhalten einen neuen — über die hiğazenische Szene hinaus erweiterten — politischen Horizont der Gemeinde. Die Absicht, einen bestimmten Typus von politischen Akteuren zu empfehlen, wird im Schlußvers des der Salomo-Geschichte, [V. 44b](#) explizit gemacht.

Zu V. 17–44, der Salomo-Geschichte, liegt eine Analyse und Deutung von [Zishan Ghaffar \(2019\)](#) vor. Aus dieser sehr stringenten und profunden Darstellung werden immer wieder Gedanken referiert, ohne daß aber ihre Tendenz, die koranischen Aussagen und Argumente möglichst abstrakt zu reformulieren, um so der zugrundeliegenden Typologie näher zu kommen, für unsere Erklärung verbindlich wäre. Wir haben es bei unserer Analyse gerade nicht auf durch biblisches Wissen gestützte ›subtextuelle‹ Typologien abgesehen, sondern auf die Kommunikationsstrategien, aus denen wir den von der Sure markierten »Jetzt-Stand« der Verkündigungssituation ableiten können.

Vers 1

V. 1[a, b] *ṭā-sīn / tilka 'āyātu l-qur'āni wa-kitābin mubīn*] Zu den Buchstabennamenkombinationen am Surenanfang siehe den [Kommentar zu Q 15:1 \(HK 2/1, S. 232–234\)](#), zu der Zählung der Buchstabennamen als eigenem Vers siehe oben »Versabteilungsdifferenzen«. — Eine Einleitungsformel, die auf beide Manifestationen der Verkündigung, als performative Lesung und als Exzerpt aus der himmlischen Schrift, abhebt, findet sich auch in [Q 15:1](#): *tilka āyātu l-kitābi wa-qur'ānin mubīn*, »Das sind die Zeichen der Schrift und einer deutlichen Lesung«. Zu der Vorstellung der himmlischen Schrift, deren Evokation als ›Offenbarungsbestätigung‹ in Mittelmekka fester Bestand der Sureneinleitungen wird, siehe [KTS, S. 144–157](#).

Verse 2-6

hudan wa-buṣrā li-l-mu'minīn / llaḍīna yuqīmūna ṣ-ṣalāta wa-yu'tūna z-zakāta wa-hum bi-l-'āḥirati hum yūqinūn / 'inna llaḍīna lā yu'minūna bi-l-'āḥirati zayyannā lahum 'a'mālahum fa-hum ya'mahūn / 'ulā'ika llaḍīna lahum sū'u l-'aḍābi wa-hum fi l-'āḥirati humu l-'aḥsarūn / wa-'innaka la-tulaqqā l-qur'āna min ladun ḥakīmīn

‘*alīm*] Die Zueignung der Botschaft an »die Gläubigen«, die nicht nur fest an das Jenseits glauben, sondern auch bereits die beiden Pflichten des Gebets und der Almosengabe erfüllen, ist dagegen neu. »Die Gläubigen« selber waren schon in dem großen Tugendkatalog in [Q 23:1–10](#) ausführlich beschrieben worden, wo ihnen weitere Tugenden (Keuschheit, Abstinenz von Geschwätz sowie Vertragstreue) eigneten. Die [Verse 2–3](#) fassen die essentiellen Anforderungen an »die Gläubigen« zusammen. Die Einhaltung von *zakāt* und *ṣalāt* wurde bereits von Jesus für sich beansprucht, [Q 19:31](#): *wa-auṣānī bi-l-ṣalāti wa-l-zakāti mā dumtu ḥaiyā*, »er trug mir Gebet und Almosen auf, solange ich lebe«, wurde der Gemeinde jedoch erst in [Q 23](#) aufgegeben. [V. 2–3](#) ist ein »kleiner Katechismus«, wie er später mit dem Anfang von [Q 2](#) das gesamte koranische Corpus einleiten wird, [Q 2:2–3](#): *dālīka l-kitābu lā raiba fīhi hudan li-l-muttaqīn / allaḏīna yu‘minūna bi-l-ḡaibi wa-yuqīmūna l-ṣalāta wa-mimmā razaqnāhum yunfiqūn*, »Das ist die Schrift, kein Zweifel ist an ihr, eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen, / die an das Verborgene glauben, das Gebet verrichten und von dem, was wir ihnen an Unterhalt gewährten, spenden«.

Die Sure wird als *buṣrā* — [Abdel Haleem \(2004:238\)](#) übersetzt »joyful news« — angekündigt, eine neue Qualifikation der Verkündigung, die man auf das Happy-End der zentralen Geschichte um die Königin, aber auch auf die — im Koran einmalig — heitere Stimmung der Erzählung beziehen könnte. — Unglaube bei den Zeitgenossen wird in dieser Sure auf Täuschung (*zaiyannā*, [V. 4](#)) zurückgeführt, [V. 4](#) ist eine Vorwegnahme der Diagnose des Unglaubens bei der Königin — wenn hier, anders als in ihrem Fall (in [V. 43–44](#)), auch nicht von Satan inspirierter Unglaube, sondern Gott selbst instrumental erscheint. — Es folgt eine Drohung mit dem Verlust des Jenseits. Der Anfälligkeit für Täuschung

seitens der Hörer wird kontrastiv die Bestätigung entgegengestellt, daß der Verkünder seinen Vortrag von einem Wissenden und Weisen erhalte (V. 6).

Verse 7-9

'iḍ qāla mūsā li-'ahlihī 'innī ānastu nāran sa-'ātikum minhā bi-ḥabarin 'au 'ātikum bi-ṣihābin qabasin la'allakum taṣṭalūn / fa-lammā ḡā'ahā nūdiya 'an būrika man fi n-nāri wa-man ḥaulahā wa-subḥāna llāhi rabbi l-'ālamīn / yā-mūsā 'innahū 'ana llāhu l-'azīzu l-ḥakīm] Die Mose-Geschichte (siehe zu ihrer Entwicklung im Koran [KTS, S. 638–671](#)) leitet hier eine Serie von teilweise bekannten

Prophetenerzählungen ein. Die Reihenfolge ist auffallend; Erzählungen sind gewöhnlich chronologisch geordnet, so daß die Ṭamūd- und die Lot-Geschichte am Anfang erscheinen sollten. Doch präludiert die Mose-Geschichte der Salomo-Geschichte durch Vorwegnahme einzelner Gedanken wie der Introspektion und tief empfundener Reue über begangenes Unrecht (siehe [unten zu V. 11](#)). — Die Theophanieszene wiederholt die frühere aus [Q 20:9–14](#): *wa-hal atāka ḥadīthu Mūsā / iḍ ra'ā nāran fa-qāla li-ahlihi mkuthū innī ānastu nāran la'allī ātikum minhā bi-qabasin au aḡidu 'alā l-nāri hudā / fa-lammā atāhā nūdiya yā Mūsā / innī anā rabbuka fa-ḥla' na'laika innaka bi-l-wādi l-muqaddasi Ṭuwā / wa-anā ḥtartuka fa-stamī' li-mā yūḥā / innanī anā llāhu lā ilāha illā anā fa-'budnī wa-aqimi l-ṣalāta li-dīkrī*, »Kam zu dir die Kunde von Mose? / Damals, als er ein Feuer sah und zu den Seinen sprach: ›Bleibt hier! Ich nahm ein Feuer wahr; vielleicht daß ich euch einen Brand davon bringe oder durch das Feuer den rechten Weg finde.« / Als er dort ankam, wurde er gerufen: ›Mose! / Ich bin dein Herr! Zieh deine Schuhe aus, du bist im zweifach heiligen Tale (Ṭuwā). / Ich habe dich erwählt, so höre auf das, was dir eingegeben wird! / Ich bin Gott! Kein Gott außer mir! So diene mir und halte das Gebet mir zum Gedenken!« (siehe dazu den Kommentar [HK 2/1, S. 329–336](#)). — Die alltäglich anmutende Rahmenggebung

der Theophanie aus Q 20:9 ist in Q 27:7 beibehalten. Es folgt eine auf die Episodenbeschreibung in Q 20 rückverweisende Erinnerung an den brennenden Dornbusch (Ex 3,5): Q 27:8. Das Feuer, das in Q 20 einen Wissenserwerb angekündigt hatte, erhält damit eine spirituelle Bedeutung; sowohl der Betrachter als auch »der im Feuer« — offenbar ein Engel, nicht Gott selbst, denn dieser wird in einer folgenden Doxologie separat erwähnt — werden gepriesen. Er ist in Q 27 nicht mehr wie in Q 20:14 der persönliche Gott Moses, sondern erscheint als *rabb al-‘ālamīn*, als universaler Gott der Menschen, die in den beiden Welten, im Hier und im Dort, eine Heimstatt haben.

Dieser Gottesname war frühmittelmekkanisch mit Q 1 eingeführt worden (siehe HK 2/1, S. 85–102). Auf ihn wird sich auch die Königin von Saba nach ihrer Konversion zum Monotheismus berufen (V. 44). In seiner in V. 9 folgenden persönlichen Selbstvorstellung nennt Gott sich »der Mächtige, der Weise«. Damit ist das Gottesprädikat ausgesprochen, das die Sure beherrschen wird und an dem auch Salomo als weisheitliche Person *par excellence* teilhat (*ḥikma*, »Weisheit«).

Verse 10-12

wa-’alqi ‘aṣāka fa-lammā ra’āhā tahtazzu ka-’annahā ḡānnun wallā mudbiran wa-lam yu’aqqib yā-mūsā lā taḥaf’innī lā yaḥāfu ladayya l-mursalūn / ’illā man ḡalama tumma baddala ḥusnan ba’dā sū’in fa-’innī ḡafūrun raḥīm / wa-’adḥil yadaka fī ḡaibika taḥruḡ baiḍā’a min ḡairi sū’in fī tis’i ’āyātīn ’ilā fir’auna wa-qaumihī’innahum kānū qauman fāsiqīn] Moses Erschrecken angesichts der aus seinem Stab hervorgegangenen lebendigen Schlange trägt ihm eine Zurechtweisung ein: Furcht ist bei Gott unbegründet, selbst Gesandte, die gefrevelt haben, das aber bereuen, haben Aussicht auf Barmherzigkeit. Die Bemerkung muß nicht universal verstanden werden, sie kann auch *ad hominem*

gelten: Mose selbst ist ein Fall von einem Gesandten, der seinen Fehltritt durch Gutes ausgeglichen hat; in [Q 20:40](#) (vgl. auch [Q 26:19](#)) wird ihm die Tötung eines Ägypters angelastet, durch die er aber nicht aus Gottes Gnade fällt, [Q 20:40](#): *wa-qatala nafsān fa-nağğaināka minā l-ğammi wa-fatannāka futūnan*, »Du brachtest einen Menschen um, da erretteten wir dich aus der Bedrängnis und stellten dich auf harte Proben«. Obwohl eine solche Selbstläuterung auch auf einen weiteren Gesandten, Jona, zutrifft (siehe später [Q 21:87–88](#) mit Kommentar, unten S. 717–721, und ausführlich [Q 11](#)), ist sie doch eigentlich charakteristisch für die drei *auwābūn*, die »Bußfertigen«, David, Salomo und Hiob, die zum ersten Mal gemeinsam in [Q 38](#) auftreten (siehe den Kommentar zu [Q 38:17–45](#), *HK 2/1*, S. 544–560), dann auch wieder in [Q 21:78–84](#) (siehe unten mit Kommentar). Sie alle stehen für Introspektion und tief empfundene Reue über begangenes Unrecht. Mit [Q 27](#), wo Hiob nicht mehr dabei ist, tritt die Königin von Saba hinzu, die ihren Irrglauben bereut und sich selbst des Frevels gegen ihre Seele beschuldigt ([V. 44](#)).

Der Fortgang setzt die Erzählung von Moses Entsendung zu Pharao voraus, bei der die Wunder von der Wahrheit der Botschaft überzeugen sollen; auf sie wird hier nur angespielt. [V. 12](#) nimmt [Q 20:18–22](#) und [Q 26:32–33](#) wieder auf, wobei nun der Verdacht, Mose könnte bei der wunderbaren Verwandlung seiner Hand vorübergehend von Aussatz befallen gewesen sein (siehe Ex 4,7), explizit zurückgewiesen wird: *min ġairi sū'in*, »ohne Schaden«.

Die beiden Initiationswunder werden hier unter die »neun Zeichen Moses« eingeordnet (zur Anzahl siehe oben [Q 17:101](#) mit Kommentar), die im Koran für die biblischen »zehn ägyptischen Plagen« stehen. Die Plagen selbst fungieren im Koran als »Zeichen« göttlicher Allmacht, nicht wie in Ex 7–12 als Erweise der grenzenlosen Besorgnis Gottes um sein Volk, das er mit drastischen Maßnahmen zu beschützen bereit ist, die bis an die Erschütterung von ganzen

Weltreichen wie dem ägyptischen heranreichen. — Zishan Ghaffar assoziiert die Zweizahl der positiven göttlichen Zeichen mit den zwei Prüfungen der Königin — sie sind jeweils göttliche Zeichen ohne Unheilscharakter, die im Gegensatz zu den unheilvollen Plagen in Ex 7–12 stehen.

Verse 13-14

fa-lammā ġā'athum 'āyātunā mubṣiratan qālū hādā siḥrun mubīn / wa-ġaḥadū bihā wa-stayqanathā 'anfusuhum ḡulman wa-'uluwwan fa-nḡur kaifa kāna 'āqibatu l-mufsidīn] Abrupter Szenenwechsel hin zum Pharaonenhof; die von Mose vorgetragenen Argumente und die allfälligen Gegenargumente (siehe etwa [Q 20:69–76](#)) werden zu dem einen Vorwurf der Manipulation, der »Zauberei«, komprimiert. Dieser Vorwurf ist alt, er wird gegen Mose ([Q 20:57](#)) wie auch mehrfach gegen den Verkünder (etwa [Q 54:2](#)) erhoben. Er zielt im Fall des Propheten Muhammad auf den von ihm selbst erkannten Sprachzauber, durch den die Realwelt von einer spirituellen Gegenwelt, der Gottesherrschaft, überwölbt wird, so daß man von einer »koranischen Verzauberung der Welt« sprechen kann (siehe [Neuwirth 2017:40f.](#)).

Der hier hervorgehobene Hochmut, *'uluw*, kann auf die Ablehnung der neun Zeichen zielen, er könnte aber auch eine Anspielung auf ein Ansinnen Pharaos sein, das in den beiden spätmekkanischen Suren [Q 28:38](#) und [Q 40:36–37](#) entfaltet wird und das durch ein seltenes Lexem, *ṣarḥ*, mit der Salomo-Geschichte verbunden ist. Es reflektiert die Vermessenheit Pharaos besonders drastisch: seine Kommission eines Baus, *ṣarḥ*, der bis in den Himmel reichen soll, durch den er dann zu dem Gott Moses aufzusteigen hofft. In [Q 28:38](#) heißt es: »Pharao sprach: Haman, fache mir einen Backsteinofen an und baue mir einen hohen *ṣarḥ*, damit ich zu dem Gott Moses aufsteigen kann (...)«, vgl. [Q 40:36–37](#): »Pharao sprach: Haman, baue mir einen hohen *ṣarḥ*, damit ich die Pfade, *asbāb*,

erreichen kann, / die Pfade der Himmel, damit ich zu dem Gott Moses aufsteigen kann (...)«. In beiden Fällen ist von einem *ṣarḥ*, einem hochragenden Gebäude (vielleicht einem Turm), die Rede. Wenn man dabei auch typologisch an den — im Koran sonst nicht explizit thematisierten — Turmbau von Babel (Gen 11,1–9) zu denken hat, siehe [Hartwig 2011](#), so geht dieses Ansinnen Pharaos mit seiner besonderen Dimension des Übernatürlich-Phantastischen doch über alle seine sonstigen Selbstäußerungen hinaus. — Ein mit *ṣarḥ* bezeichneter Bau verbindet sich sonst nur mit Salomo, siehe unten. — [Adam Silverstein \(2011\)](#) hat die Verfügung über einen solchen Bau als Topos der spätantiken Weisheitsliteratur erwiesen: Der Bau, *ṣarḥ*, figuriert in den beiden pharaospezifischen Suren negativ — als Merkmal der Nichtweisheit Pharaos, der der Hybris, *ʿuluw*, verfallen ist —, während er bei Salomo als Zeichen seiner Begabung mit Weisheit fungiert (siehe unten zu [V. 44](#) und unten den Exkurs 4 zu *ṣarḥ*).

Die Salomo-Geschichte

Die Serie der Prophetengeschichten fährt fort mit der Salomo-Erzählung. Auf sie folgen noch zwei Strafllegenden, die der sonst in Geschichtenserien respektierten historischen Chronologie nach eigentlich vor Mose gehören würden: die Geschichten um ʾIamūd und Sodom. Die durch ihren — sich von allen bis dahin erzählten Geschichten abhebenden — phantastischen Plot auffallende Salomo-Geschichte steht nicht nur im Zentrum der Sure, sie ist mit ihrer koranischen Intratextualität und ihren rabbinisch-gelehrten und haggadisch-phantastischen Referenzen auch theologisch ein Höhepunkt der mekkanischen Verkündigung. Sie baut bereits auf der Salomo-Perikope in der vorausgehenden Sure [Q 38](#) (siehe [HK 2/1, S. 544–560](#)) auf, wo die drei »Bußfertigen«, *auwābūn*, als Vertreter der Introspektion zusammen thematisiert werden. Dasselbe Muster wird später in [Q 21](#) wieder aufgenommen. Die Sure setzt also eine bereits spätantik kodierte Salomo-Figur voraus. Diese einerseits

weisheitliche, andererseits haggadische Salomo-Figur trägt nicht seine biblischen Charakteristika als mächtiger König und Tempelbauer, sondern weist neue, aus der folkloristischen Tradition hinzugekommene Züge auf: seine Herrschaft über Dämonen/Ġinnen und sprechende Tiere und seine Fähigkeit zur Kommunikation mit ihnen — eine Beziehung, die in [Q 27](#), der ausführlichsten Salomo-Sure, auch narrativ entfaltet wird. Zwar ist es David, mit dem zusammen laut [Q 38:18–19](#) (siehe [HK 2/1, S. 544–554](#)) Tiere und sogar Landschaftsformationen Gott preisen (so auch wieder in [Q 21:79](#)) — zu erklären als eine Übertragung der metaphorisch-poetischen Rede aus den David als Autor zugeschriebenen Psalmen ins Veritative —, doch tritt in [Q 27](#) auch Salomo mit seiner Vogelkommunikation in diese halbmythische Gruppe ein. — Beide sind typologisch eng verbunden (siehe schon [Busse 1979](#) und [Ghaffar 2019:75–110](#)). Betrachtet man die Erzählung von der Königin von Saba ohne diesen Hintergrund des bereits mit übernatürlichen Partnern assoziierten David-Salomo-Duos, so entsteht — wie bei [Jacob Lassner \(1996\)](#) und anderen — auch für den Koran der irreführende Eindruck einer folkloristischen Unterhaltungsgeschichte.

Eine innerkoranische Schwerpunktverschiebung ist allerdings nicht zu übersehen: Die Person Salomos ist zwar weiterhin mit David verbunden, aber nicht mehr mit Hiob wie in der früheren Erzählung des Salomo-Zyklus in [Q 38:17–44](#), wo die drei »Bußfertigen« als Vertreter der Introspektion zusammen thematisiert wurden (siehe [HK 2/1, S. 554–558](#) zu [Q 38](#)). Der neue Fokus liegt nun auf der Gott geschuldeten Dankbarkeit, die schon von David angestrebt wird ([V. 15](#)), zu der sich nun aber auch Salomo bekennt. Salomo fühlt sich — wie der biblische Hiob — einer Prüfung ausgesetzt ([V. 40](#)), die er am Ende erfolgreich besteht.

Bisher war bei Salomo nur allusiv oder allegorisch von konkreten Handlungen die Rede; so wurde etwa von einem Abschied von seinen Pferden erzählt, der eventuell eine euphemistisch-verschlüsselte Abschiednahme von seinen Frauen sein könnte (siehe den Kommentar zu [Q 38:31–33](#) in [HK 2/1, S. 554–558](#)).

Dagegen wird in [Q 27](#) eine narrativ kunstvoll entfaltete Geschichte erzählt: Salomos Begegnung mit der Königin von Saba.

Ihr Nukleus ist der biblische Bericht aus 1 Kön 10,1–13.

¹Und als die Königin von Saba die Kunde von Salomo vernahm, kam sie, um Salomo mit Rätselfragen zu prüfen. ²Und sie kam nach Jerusalem mit sehr großem Gefolge, mit Kamelen, die Spezerei trugen und viel Gold und Edelsteine. Und als sie zum König Salomo kam, besprach sie mit ihm alles, was sie sich vorgenommen hatte. ³Und Salomo gab ihr Antwort auf alles, und es war dem König nichts verborgen, was er ihr nicht hätte sagen können. ⁴Da aber die Königin von Saba alle Weisheit Salomos sah und das Haus, das er gebaut hatte, ⁵und die Speisen für seinen Tisch und die Sitzordnung seiner Großen und das Aufwarten seiner Diener und ihre Kleider und seine Mundschenken und seine Brandopfer, die er in dem Hause des Herrn opferte, stockte ihr der Atem, ⁶und sie sprach zum König: »Es ist wahr, was ich in meinem Lande gehört habe von deinen Taten und von deiner Weisheit. ⁷Und ich hab's nicht glauben wollen, bis ich gekommen bin und es mit eigenen Augen gesehen habe. Und siehe, nicht die Hälfte hat man mir gesagt. Du hast mehr Weisheit und Güter, als die Kunde sagte, die ich vernommen habe. ⁸Glücklich sind deine Männer und deine Großen, die allezeit vor dir stehen und deine Weisheit hören. ⁹Gelobt sei der Herr, dein Gott, der an dir Wohlgefallen hat, so daß er dich auf den Thron Israels gesetzt hat! Weil der Herr Israel liebhat ewiglich, hat er dich zum König gesetzt, daß du Recht und Gerechtigkeit übst.« ¹⁰Und sie gab dem König hundertzwanzig Zentner Gold und sehr viel Spezerei und Edelsteine. Es kam nie mehr so viel

Spezerei ins Land, wie die Königin von Saba dem König Salomo gab. ¹¹Auch brachten die Schiffe Hiram's, die Gold aus Ofir einführten, sehr viel Sandelholz und Edelsteine. ¹²Und der König ließ Schnitzarbeiten anfertigen aus dem Sandelholz im Hause des Herrn und im Hause des Königs und Harfen und Zithern für die Sänger. Es kam nie mehr so viel Sandelholz ins Land, wurde auch nicht gesehen bis auf diesen Tag. ¹³Und der König Salomo gab der Königin von Saba alles, was ihr gefiel und was sie erbat, außer dem, was er ihr von sich aus gab. Und sie wandte sich und zog in ihr Land mit ihrem Gefolge. (Vgl. auch die Parallele 2 Chr 9,1–12.)

Als Hintergrund ist die biblische Charakterisierung Salomos als des Weisen schlechthin relevant, 1 Kön 5,1–14:

¹So war Salomo Herr über alle Königreiche, vom Euphratstrom bis zum Land der Philister und bis an die Grenze Ägyptens; die brachten ihm Geschenke und dienten ihm sein Leben lang. ²Und Salomo mußte täglich zur Speisung haben dreißig Sack feines Mehl, sechzig Sack anderes Mehl, ³zehn gemästete Rinder und zwanzig Weiderinder und hundert Schafe, ohne die Hirsche und Gazellen und Rehe und das gemästete Federvieh. ⁴Denn er herrschte im ganzen Lande diesseits des Euphrats, von Tifsach bis nach Gaza, über alle Könige diesseits des Euphrats, und hatte Frieden mit allen seinen Nachbarn ringsum, ⁵so daß Juda und Israel sicher wohnten, jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, von Dan bis Beerscheba, solange Salomo lebte. ⁶Und Salomo hatte vierzigtausend Stallplätze für seine Wagenpferde und zwölftausend Reitpferde. ⁷Und die Amtleute versorgten den König Salomo und alles, was zum Tisch des Königs gehörte, jeder in seinem Monat, und ließen es an nichts fehlen. ⁸Auch Gerste und Stroh für die Pferde und Gespanne brachten sie an den Ort, wo diese waren, jeder nach seiner Ordnung. ⁹Und Gott gab Salomo sehr große Weisheit und Verstand und einen Geist so weit, wie Sand am Ufer des Meeres liegt, ¹⁰daß

die Weisheit Salomos größer war als die Weisheit von allen, die im Osten wohnen, und als alle Weisheit Ägyptens. ¹¹Und er war weiser als alle Menschen, auch weiser als Etan, der Esrachiter, Heman, Kalkol und Darda, die Söhne Mahols, und war berühmt unter allen Völkern ringsum. ¹²Und er dichtete dreitausend Sprüche und tausendundfünf Lieder. ¹³Er dichtete von den Bäumen, von der Zeder an auf dem Libanon bis zum Ysop, der aus der Wand wächst. Auch dichtete er von den Tieren des Landes, von Vögeln, vom Gewürm und von Fischen. ¹⁴Und aus allen Völkern kamen sie, zu hören die Weisheit Salomos, und von allen Königen auf Erden, die von seiner Weisheit gehört hatten.

Doch nicht der biblische Bericht, sondern seine haggadische Entfaltung ist es, die das spätantike Bild von Salomo und der Königin von Saba geprägt hat. Sie hat den biblischen Plot in einen Rahmen eingefasst, der den Besuch der Königin in eine phantastische, von Dämonen und Fabelwesen wie sprechenden Tieren bevölkerte Umgebung stellt. Diese Kontextualisierung Salomos ist zur Zeit der Koranverkündigung offenbar vorgegeben. Eine apokryphe, hinsichtlich ihrer Datierung umstrittene Schrift, der aramäische *Targum Shenī* zu Esther (siehe dazu die neue Edition und Bearbeitung von [Beate Ego 1996](#)), der wie das Buch Esther selbst vor allem Unterhaltungswert besitzt, bietet die narrativ detailliert ausgefaltete Langform der Erzählung von Salomos Begegnung mit der Königin, die auch anderswo in Fragmenten überliefert ist (siehe [Lassner 1996](#)). Das in der Forschung lange kontroverse Verhältnis beider Texte zueinander läßt sich trotz der bis jetzt nicht entschiedenen Datierung des *Targum Shenī* bestimmen. Da die koranische Erzählung ihre Ausstrahlung aus einer Anzahl raffinierter theologischer Anspielungen bezieht, nicht aber aus einem besonders sensationellen Plot, ist eine Entwicklung des Targums aus dem Koran ausgeschlossen. Im Gegenteil erweist sich die koranische Version als bemüht, die phantastischen Details gerade durch göttliche Bestimmungen zu

›entschuldigen‹ und so zu marginalisieren. [Q 27](#) baut also stofflich auf dieser targumischen Erzähltradition auf, wertet die dortigen unterhaltsam-sensationellen Details aber in theologisch relevante Aussagen um und verzichtet vor allem auf Propheten diskreditierende Einzelheiten. Um diesen ›Übersetzungsprozeß‹ erkennbar zu machen, sollen im folgenden die einzelnen koranischen Erzählsequenzen mit ihren jeweiligen Entsprechungen im *Targum Sheni* zusammengestellt und ihr Verhältnis kurz kommentiert werden. Dabei wird die altbewährte Übersetzung von Abraham Sulzbach zugrunde gelegt. Die übergreifende Einleitung

Verse 15-16

wa-la-qad 'ātainā dāwūda wa-sulaimāna 'ilman wa-qāla l-ḥamdu li-llāhi llaḍī faḍḍalanā 'alā kaṭīrin min 'ibādihi l-mu'minīn / wa-warīṭa sulaimānu dāwūda wa-qāla yā-'ayyuha n-nāsu 'ullimnā mantiqa ṭ-ṭairi wa-'ūtīnā min kulli šai'in 'inna hādā la-huwa l-faḍlu l-mubīn] Die Einleitungsformel zu der David-Salomo-Geschichte stellt die beiden Personen nicht als Vater und Sohn, sondern als ein von Gott besonders ausgezeichnetes Figurenduo vor — ein Verzicht auf Genealogie, den Zishan Ghaffar zu Recht als Absage an die biblische, messianisch aufgeladene David-Genealogie wertet: Beide Figuren haben keine über sich selbst hinausweisende messianische Bedeutung. Die Formel affirmiert die Gabe des den beiden Propheten gewährten Wissens (*'ilm*), läßt aber die Gabe der Herrschaft, ḥukm, die ihnen anderswo (später in [Q 21:79](#), siehe unten S. 699ff.) zuerkannt wird, unerwähnt. Es geht nicht so sehr um Herrschafts- wie um Erkenntnisfähigkeit. Als ein Mittel der Gewinnung von *'ilm* wird nun die Beherrschung der Vogelsprache fokussiert. Damit wird die — als solche ja unnatürliche — Kommunikation eines Menschen mit den Vögeln, hier dem Wiedehopf oder Auerhahn, als eine gottgewollte Praxis gerechtfertigt.

Auf David folgte sein Sohn Salomo; ihn setzte der Heilige, gelobt sei er, zum König über das Wild des Waldes, die Vögel am Himmel, das Gewürm der Erde, über Dämonen, Geister und Liliths ein. Er verstand die Sprache aller, und sie verstanden seine Sprache, denn so heißt es: »Er redete über die Bäume« usw. (1 Kön 4,13). Als Salomos Herz fröhlich war beim Weine, lud er die Fürsten aller benachbarten Völker im Osten und Westen zu sich zum Mahle ein und wies ihnen ein großes Zelt in dem Königspalast zum Gelage an. Als des Königs Herz wiederum des Weines froh war, befahl er, die Schalmeien, Zimbeln, Pauken und Harfen herbeizubringen, auf denen sein Vater David gespielt hatte. Und als wiederum des Königs Herz beim Weine froh wurde, befahl er, daß das Wild des Waldes, die Vögel des Himmel, das Gewürm der Erde, die Dämonen, Geister und Liliths vor ihm erscheinen und einen Reigen aufführen sollten, um den Königen, die bei ihm zu Gaste waren, seine Größe zu zeigen. (*Targum Shenī* 1,3, S. 27)

Im Targum bietet ein Gastmahlszenario mit einer bereits berauschten Salomo-Figur den Hintergrund der Handlung, die daher auch phantastische Züge wie die Aufhebung von realen Entfernungen und die Interaktion mit sprechenden Vögeln annehmen kann. Dagegen wird die traditionell vorgegebene Interaktion mit den Dämonen/Ġinnen und Vögeln in [Q 27](#) offenbar als erklärungsbedürftig wahrgenommen, sie wird daher mit der Salomo verliehenen Gabe der Beherrschung der Vogelsprache begründet, die als göttlich gewährtes Privileg gepriesen wird.

Vers 17

wa-ḥuṣīra li-sulaimāna ġunūduhū mina l-ġinni wa-l-'insi wa-ṭ-ṭairi fa-hum yūza'ūn] Die eigentliche Erzählung hat einen doppelten Anfang. Statt mit einer Gelageszene, die Salomos übermütige Stimmung erklärt, beginnt sie militärisch: mit einer Mobilmachung, der ›Einberufung‹ der Salomo unterstehenden

Dämonen/Ĝinnen, Menschen und Vögel. Diese ist zunächst einmal Ausdruck von Salomos besonderer Macht über die Natur, wobei nun die Vögel eine herausragende Bedeutung erhalten. Salomos Verfügung über Dämonen, hebr. *shedim*, ist offenbar verbreitetes Wissen (siehe auch später [Q 21:82](#)), doch waren Vögel bis dahin (im Zusammenhang mit David, [Q 38:18–19](#)) nur als Teilnehmer am Gotteslob wahrgenommen worden. Da die vorgegebene Erzählung sie zu übernatürlichen Wesen macht und ihnen eine Hauptrolle zuweist, werden sie in [Q 27](#) ranggleich neben die ja auch in die Erzählung involvierten Dämonen eingeordnet.

Verse 18-19

ḥattā 'idā 'atau 'alā wādi n-namli qālat namlatun yā-'ayyuha n-namlu dhulū masākinakum lā yaḥṭimannakum sulaimānu wa-ḡunūduhū wa-hum lā yaš'urūn / fa-tabassama ḍāḥikan min qaulihā wa-qāla rabbi 'auzīnī'an 'aškura nīmataka llatī'an'amta 'alayya wa-'alā wālidayya wa-'an 'a'mala ṣāliḥan tarḍāhu wa-'adhīlnī bi-raḥmatika fī 'ibādika ṣ-ṣāliḥīn] Die die Haupthandlung zunächst verzögernde, über den Targum hinausgehende Episode um die Ameisen ([V. 17–19](#)) führt eine weitere Spezies sprechender Tiere ein. Obwohl für den Fortgang des Plots der Salomo-Königin-Geschichte irrelevant, liefert sie mit der vorweggenommenen Charakterisierung des Protagonisten gewissermaßen den Notenschlüssel für die Erzählung. Sie nimmt (wie Zishan Ghaffar bemerkt hat [\[2019:75–110\]](#)) den Fortgang typologisch schon einmal vorweg, indem die Ameise die Besorgnis der Königin ([V. 16](#)) um das Ergehen der von einem Überfall Salomos Bedrohten schon einmal artikuliert: Bei einem solchen Überfall kommen ungeschützte Unbeteiligte zu Schaden. Was im Mikrokosmos der Ameisenwelt zutrifft, gilt auch für den Makrokosmos der Menschen. Die Verkleinerung der redenden Figur auf die Größe einer Ameise entschärft das in der Aussage selbst enthaltene

Drohpotential. Daß Salomo die Besorgnis der Ameise mit Empathie zur Kenntnis nimmt — freundlich lächelnd, *ibtasama ḍāḥikan* —, kündigt seine Bereitschaft zur Milde ungeachtet verbaler Drohungen an. »Lächeln« ist in [Q 27:19](#) Hapaxlegomenon, »lachen« kommt — von einigen Paradiesszenarien abgesehen — im Koran fast ausschließlich im Sinne von »verlachen« vor. Erst nach dieser Einstimmung beginnt — mit einem zweiten Erzählanlauf — die eigentliche Geschichte. In ihrer Einführung wird die Aufmerksamkeit zunächst auf eine abwesende Figur, den Auerhahn, gelenkt. Dieser Vogel ist der Berichterstatter über die anfangs noch gar nicht bekannte Königin, der nun eine — biblisch nicht bekannte — »Erzählung in der Erzählung« vorträgt.

Verse 20-23

wa-tafaqqada ṭ-ṭaira fa-qāla mā liya lā 'ara l-hudhuda 'am kāna mina l-ġā'ibīn / la-'u'addibannahū 'aḍāban šadīdan 'au la-'aḍbaḥannahū 'au la-ya'tiyannī bi-sulṭānin mubīn / fa-makaṭa ġaira ba'īdin fa-qāla 'aḥaṭtu bi-mā lam tuḥiṭ bihī wa-ġi'tuka min saba'in bi-naba'in yaqīn / 'innī waġadtu mra'atan tamlikuhum wa-'ūtiyat min kulli šai'in wa-lahā 'arṣun 'aẓīm] Der bei der Musterung abwesende Auerhahn gerät in Rechtfertigungsnot. Die pathetische Ankündigung einer das Wissen des Königs übersteigenden Nachricht muß gerechtfertigt werden: Die Kraft zu *ahata 'ilman*, »mit Wissen umfassen«, bzw. *ahata ḥabaran* ist kein geringer Anspruch, sie wird in [Q 18:68](#) von dem mit Geheimwissen ausgestatteten Gottesdiener (traditionell identifiziert mit Khidr) der Novizenfigur (Mūsā) gerade bestritten. Gerechtfertigt wird der stolze Anspruch auf außergewöhnliches Wissen durch die Mitteilung eines Skandalons: Es gibt im fernen Saba eine Frau, die über ihr Volk herrscht. Die Beschreibung dieser Königin entspricht dem Modell des Königs selbst, »von allen Dingen wurde ihr verliehen« ([V. 23](#)), vgl. »von allen Dingen wurde mir verliehen« ([V. 16](#)). Auch der besonders prunkvolle Thron

scheint sie in die Nähe Salomos zu rücken, der nicht nur biblisch einen prunkvollen Thron besitzt (1 Kön 10,18–20), sondern auch im *Targum Shenī* über einen besonderen, mit wunderbaren Eigenschaften ausgestatteten Thron verfügt. Anders aber im Koran, wo sein in [Q 38](#) erwähnter Thron, auf dem er als toter Körper aufgefunden wird — wie Zishan Ghaffar zu Recht betont —, gerade nicht mit *‘arš*, sondern mit *kursī* bezeichnet wird (siehe [Q 38:34](#) und den Kommentar in [HK 2/1, S. 554–558](#)). Gottes Thron — der eigentliche *‘arš ‘azīm* — wird in [V. 26](#) als der einzige wahrhafte Thron präsentiert.

Die Schreiber des Königs riefen sie mit Namen, und alle kamen sie herbei ohne Zwang, ohne daß einer sie herführte. Nur einer fehlte, der Auerhahn, man suchte ihn unter den Anwesenden und konnte ihn nicht finden. Da befahl der König, daß man ihn herbeibringe, und war so erzürnt über ihn, daß er ihn strafen wollte. Doch dieser sprach: »Höre, mein Herr, König der Welt! Laß mein Wort in dein Ohr dringen und höre! Siehe, drei Monate, seitdem ich einen Plan in meinem Herzen ersonnen habe, habe ich keine Speise zu mir genommen und kein Wasser getrunken. Denn da ich in der ganzen Welt umherfliege und mich umsehe, ob es irgendein Land oder Reich gibt, das meinem Herrn noch nicht gehorcht, da nahm ich eine große Stadt wahr, Kitor ist ihr Name, in einem Lande des Ostens, dessen Staub, kostbarer als Silber und Gold, auf den Straßen wie Mist umherliegt; Bäume, so alt wie die Welt, sind dort, die von den Wassern aus dem Garten Eden ihre Nahrung erhalten. Menschenmassen mit Kränzen, die aus Eden stammen, geschmückt sieht man dort beisammen. Krieg zu führen aber verstehen sie nicht; doch habe ich fürwahr eine Frau dort gesehen, die über alle herrscht und Königin Saba heißt. Wenn es dir gefällt, o König, will ich meine Lenden wie ein Held gürten, will nach dem Lande Saba gehen, will ihre Fürsten in Ketten, ihre Helden in eiserne Fesseln legen und sie zu meinem Herrn und König bringen.« (*Targum Shenī* I,3, S. 27f.)

Während der Vogel im Targum in der hyperbolischen Beschreibung der prachtvollen Stadt schwelgt und überschwenglich ihre Unterwerfung anbietet, ohne der Person, geschweige denn ihrer Gender-Zugehörigkeit Aufmerksamkeit zu schenken, steht diese Figur in [Q 27](#) sogleich im Mittelpunkt, so daß der zielgerade ausgelegte Handlungsfaden klar erkennbar wird.

Verse 24-26

wağadtuhā wa-qaumahā yasğudūna li-š-šamsi min dūni llāhi wa-zayyana lahumu š-šaiṭānu 'a'mālahum fa-ṣaddahum 'ani s-sabīli fa-hum lā yahtadūn / 'allā yasğudū li-llāhi lladī yuḥriğū l-ḥab'a fi s-samāwāti wa-l-'arḍi wa-ya'lamu mā tuḥfūna wa-mā tu'linūn / llāhu lā 'ilāha 'illā huwa rabbu l-'arṣi l-'aẓīm] Erst als zweites Skandalon wird ihre — dem Volk von Saba von Satan eingegebene — Sonnenanbetung genannt, die die Sabäer praktizieren, weil ihnen ihre Handlungen ›als schön vorgetäuscht‹ worden sind — vgl. zu der auch die Hörer betreffenden Gefahr der Beschönigung falscher Handlungen, [V. 4](#). Es legt sich angesichts dieser Charakterisierung der Königin und ihres Volkes nahe, wie [Nora Katharina Schmid \(2016\)](#) vorgeschlagen hat, auch in der Erzählfigur der Königin eine Allegorie zu sehen: Sie steht für die ›Feueranbeter‹ der Zeit, die Sassaniden, die im siebten Jahrhundert als Kriegspartei den Byzantinern gegenüberstanden. Da sich Salomo als *alter ego* des byzantinischen Kriegsherrn Herakleios erweisen wird (siehe unten), ist die Annahme zweier Stellvertreterfiguren in der Erzählung überzeugend. Allegorisierung von Kriegsparteien ist als wirkungsstarkes Strategem für die zeitgenössische Reichspropaganda der Byzantiner vorauszusetzen.

An den Bericht des Auerhahns schließt sogleich eine kurze Monotheismuspredigt — immer noch im Munde des Vogels — an. In ihrem Mittelpunkt steht das — auch für die ja ihrerseits Täuschungen ausgesetzte

Königin wichtige — göttliche Wissen um das Verborgene. Die Schlußpreisung nimmt das Thronbild, nun auf Gott bezogen, wieder auf, womit die Ambivalenz einer menschlichen Verfügung, noch dazu seitens einer Nichtmonotheistin, über einen herausragenden Thron noch weiter hervorgehoben wird. Zugleich ist damit das die Sure durchziehende Thema der — durch Allegorie nur verhüllten — Auseinandersetzung um die Legitimität der beiden von Salomo und der Königin repräsentierten Reiche der Byzantiner und der Sassaniden angeschlagen.

Verse 27-28

qāla sa-nanzuru 'a-ṣadaqta 'am kunta mina l-kāḍibīn / iḍhab bi-kitābī hādā fa-'alqih 'ilaihim tumma tawalla 'anhum fa-nzur māḍā yarǧī'ūn] Es folgt die Botenaussendung des Auerhahns, seine Überbringung eines Briefes an die Königin. Dabei figuriert der Auerhahn bereits als eine handlungsfähige Person, seine Vogelnatur spielt im folgenden keine Rolle mehr.

Dies gefiel dem König, und seine Schreiber wurden herbeigerufen, die einen Brief abfaßten, den man an einen Flügel des Auerhahns knüpfte. Dieser erhob sich in die Lüfte und flog hinweg, und wo er auf Vogelscharen traf, folgten sie ihm. (*Targum Shenī* I,3, S. 28)

Während der Targum mit der Konkretisierung der Vogelgestalt des Auerhahns die fabelhaften Züge der Erzählung stark macht, geht es in [Q 27](#) unter Ausblendung des Wunderbaren einzig um seine Funktion. — Es folgt ein Szenenwechsel hin nach Saba:

Verse 29-31

qālat yā-'ayyuha l-mala'u 'innī 'ulqiya 'ilayya kitābun karīm / 'innahū min sulaimāna wa-'innahū bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm / 'allā ta'lū 'alayya wa-'tūnī

muslimīn] Szenenwechsel: Der Brief wird von der Königin ihren Ratgebern vorgelesen. Er ist an seiner Einleitungsformel als Schriftstück eines monotheistischen Herrschers erkennbar; er beginnt mit der Basmala, *bi-smi llāhi raḥmāni l-raḥim* — innerkoranisch ist [Q 27:30](#) die erste Erwähnung der Formel in einem narrativen Kontext. Aus ihrer Verwendung am Anfang eines Schriftstücks ist eventuell auf ihre ursprüngliche Funktion als Schriftstückeinleitung zu schließen. Die — der plausibelsten Hypothese zufolge — seit Mittelmekka mit der Formel präludierten Suren wären zu dieser Zeit dann bereits schriftlich aufgezeichnet vorzustellen. Diese Hypothese paßt zu der chronologischen Einordnung der Formel als in der *raḥmān*-Periode, also in der frühmittelmekkanischen Zeit, geprägt (siehe [HK 2/1, S. 85–102](#) zu [Q 1](#)). Auf eine weitere Deutungsmöglichkeit des Gebrauchs der Formel hat [Zishan Ghaffar 2009:97ff.](#) hingewiesen, die hier impliziert zur Zurückweisung einer »imperial-messianischen Christologie« dienen soll, was allerdings weit von der Erzählung selbst wegführen würde. — Der Brief enthält die Aufforderung zum Besuch bei Salomo, gleichzeitig aber auch zur Unterwerfung der Besucherin: *muslimīn* dürfte hier ein double entendre sein, d.h. sowohl im religiösen als auch im profanen Sinn gemeint sein.

Zur Morgenzeit kam er nach Kitor im Lande Saba; eben war die Königin von Saba ins Freie getreten, um dem jungen Tage zu huldigen, als Vogelschwärme den Himmel verdunkelten; die erschreckte Königin ergriff ihr Gewand und zerriß es (vor Schmerz). Und wie sie noch so erschrocken dastand, ließ sich der Auerhahn vor ihr nieder, und sie bemerkte nun den Brief, der an seinem Flügel angeknüpft war. Sie öffnete ihn und las Folgendes: »Von mir, dem König Salomo, Friede dir, Friede deinen Großen! Du mögest wissen, daß der Heilige, gelobt sei er, mich zum Herrscher über das Wild des Waldes, die Vögel am Himmel, über Dämonen, Geister und Liliths eingesetzt hat; und alle Könige des Ostens und Westens, des

Nordens und Südens, alle kommen sie herbei, mich zu begrüßen. Wirst du auch kommen und mich begrüßen, so werde ich dich mit Ehren mehr als alle Könige, die bei mir zu Gaste sind, auszeichnen. Willst du aber nicht, wirst du nicht kommen und mich begrüßen, so werde ich gegen dich Felderren, Legionen und Reiter senden. Und fragst du: Welche Felderren, Legionen und Reiter hat der König Salomo? So wisse: Das Wild des Waldes sind meine Felderren, die Vögel am Himmel meine Reiter, die Geister, Dämonen und Liliths meine Legionen, die euch in euren Betten erwürgen; das Wild des Waldes tötet euch auf dem Felde, die Vögel des Himmels verzehren euer Fleisch.« (*Targum Shenī* I,3, S. 28f.)

Der dramatischen Szene im Targum entspricht in [Q 27](#) nicht mehr als die Offenlegung der Botschaft Salomos. Der Drohung Salomos mit dem Einsatz dämonischer Kräfte entspricht in [Q 27](#) seine einfache Aufforderung, sich als Geste der Unterwerfung bei ihm einzufinden. Die Salomo-Figur in [Q 27](#) ist ein positives *alter ego* des zeitgenössischen Herrschers Herakleios. Diese Botschaft ist aber nicht mehr rein politisch, sondern (proto-)islamisch-religiös kodiert.

Verse 32-33

qālat yā-ʾayyuha l-malaʾu ʾaftūnī fī ʾamrī mā kuntu qāṭʾatan ʾamran ḥattā tašhadūn / qālū naḥnu ʾulū quwwatin wa-ʾulū baʾsin šadīdin wa-l-ʾamru ʾilaiki fa-nzurī māḍā taʾmurīn] Die Zurateziehung der Ratsversammlung, *malaʾ* — hier retardierendes Moment —, ist ein stereotypes Element in den Erzählungen über Mächtige (vgl. spätmekkanisch [Q 12:43](#)).

Verse 34-35

qālat ʾinna l-mulūka ʾidā daḥalū qaryatan ʾafsadūhā wa-ḡaʾalū ʾaʾizzata ʾahlihā ʾaḍillatan wa-ka-ḍālika yafalūn / wa-ʾinnī mursilatun ʾilaihim bi-hadiyyatin fa-nāziratun bi-ma yarḡīu l-mursalūn] Die Königin kommentiert die Ratlosigkeit der

Höflinge mit einem Weisheitsspruch. Er ist Echo der von der Ameise ausgesprochenen Warnung aus [V. 18](#). In früheren Suren war davon die Rede, daß der Untergang von Städten durch das Fehlverhalten ihrer Elite herbeigeführt werde, ohne daß äußere Angriffe erforderlich waren (siehe [Q 17:16](#)). Außerdem wurden Städte zerstört, weil sie ihren Gesandten ungehorsam waren ([Q 26:28](#)) oder weil sie Unrecht taten, [Q 36:13–32](#) (später zusammengefaßt als *qaryatun kānat ẓālīma*, [Q 21:11](#)). In [Q 27](#) wird dagegen erstmals die Aggression eines Herrschers instrumental. Der neue Fokus verweist auf das weitere politische Umfeld, wo Städteeroberungen durch Herrscher an der Tagesordnung sind — die Kriege zwischen Herakleios und Khosrau II. dauern bereits seit 610 an. — Angesichts der Bedrohlichkeit der Lage soll ein — nicht spezifiziertes — Geschenk Aufschub ermöglichen.

Verse 36-37

fa-lammā ǧā'a sulaimāna qāla 'a-tumiddūnani bi-mālin fa-mā 'ātāniya llāhu ḥairun mimmā 'ātākum bal 'antum bi-hadiyyatikum tafraḥūn / rǧī 'ilaihim fa-lanna'tiyannahum bi-ǧunūdin lā qibala lahum bihā wa-la-nuḥriǧannahum minhā 'adillatan wa-hum ṣāǧirūn] Das Geschenk wird jedoch von Salomo zurückgewiesen — verbunden mit der Androhung eines Überfalls, die die Voraussage der Königin aus [V. 34](#) wieder aufnimmt und zugleich Echo der Warnung der Ameise aus [V. 18](#) ist. Die Herrschaftsgeste Salomos verweist auf den politischen Subtext der Sure, die wie [Q 17](#) (siehe oben den Kommentar zu [Q 17:1](#) und »Inhalt und Struktur« der Sure) mit den byzantinisch-sassanidischen Kriegen zu kontextualisieren ist. Salomo erweist sich auch hier — nun als strenger Herrscher — als eine Maske des Herakleios. Ein ähnlicher Subtext wird in der zeitlich nahen [Sure 18](#) wirksam, wo Alexander, *Dū l-qarnain*, mit dem Herrscher der Gegenwart assoziiert wird (siehe dazu ausführlich [Ghaffar](#)

2019:61–81 und unten S. 826ff.). — In beiden Fällen wird jedoch die imperiale Macht gezähmt und in einen göttlichen Heilsplan einbezogen.

Als die Königin von Saba den Inhalt des Briefes erfahren hatte, machte sie abermals einen Riß in ihr Kleid und ließ die Alten und Großen des Reiches holen und sagte zu ihnen: »Wisset ihr nicht, welche Botschaft der König Salomo an mich geschickt hat?« Sie aber antworteten: »Wir kennen den König Salomo nicht und achten nicht seine Herrschaft.« Sie aber kümmerte sich um ihre Reden nicht und ließ alle Schiffer rufen, denen sie dem König Salomo zu bringen Ringe, Perlen und Edelsteine zum Verladen gab, und schickte sechstausend Knaben und Mädchen, die alle im gleichen Jahre, gleichen Monat und [am] gleichen Tage, zu gleicher Stunde geboren, gleich groß und gleichen Wuchses waren; alle waren in Purpurgewänder gekleidet, und durch sie schickte sie dem König Salomo folgenden Brief: »Von der Stadt Kitor nach dem sieben Jahresreisen entfernten Lande Israel werde ich nach Verlauf von drei Jahren zu dir kommen, um Fragen an dich zu stellen.« (*Targum Sheni* I,3, S. 29)

Der Dramatisierung der Handlung durch emotionale Gesten und Wechselreden sowie hyperbolische Beschreibungen der Geschenke, die teilweise für die angekündigte — in den koranischen Bericht aber nicht aufgenommene — Prüfung gebraucht werden, entspricht in [Q 27](#) die nüchterne Rede der Königin, bei der der materielle Aufwand bzw. die Raffinesse der Geschenke unbeachtet bleibt.

An dieser Stelle nehmen die beiden Erzählungen verschiedene Wendungen: Im Targum ergibt sich die Königin in ihr Schicksal und kündigt ihren Besuch bei Salomo an. Ohne daß von ihrer Zwangslage weiter die Rede wäre, gibt sie als Zweck ihres Besuchs die Prüfung Salomos mit Rätselfragen an. Hier schließt der Targum wieder an die biblische Geschichte in 1 Kön 10,1–13 an, deren Erwähnung von Rätselfragen nun mit konkretem Inhalt gefüllt wird. Dabei ist

von einem an Salomos Hof versetzten Thron nicht die Rede. Es geht im Targum nicht um die ›Erziehung‹ der Königin, die mit der Konfrontation mit ihrem fast gleichen Thron bereits einer Prüfung auf Hybris unterzogen wird, sondern um ihre — der biblischen Erzählung folgende — aktive Prüfung Salomos. — Es erfolgt ein Szenenwechsel an Salomos Hof.

Verse 38-41

qāla yā-ʿayyuha l-malaʿu ʿayyukum yaʿtīnī bi-ʿaršihā qabla ʿan yaʿtūnī muslimīn / qāla ʿifrītun mina l-ġinni ʿana ʾātīka bihī qabla ʿan taqūma min maqāmika wa-ʾinnī ʿalaihi la-qawīyyun ʾamīn / qāla llaḏī ʿindahū ʿilmun mina l-kitābi ʿana ʾātīka bihī qabla ʿan yartadda ʾilaika ṭarfuka fa-lammā raʾāhu mustaqirran ʿindahū qāla hādā min faḏli rabbī li-yabluwanī ʾa-ʾaškuru ʾam ʾakfuru wa-man šakara fa-ʾinnamā yaškuru li-nafsihī wa-man kafara fa-ʾinna rabbī ġaniyyun karīm / qāla nakkirū lahā ʿaršahā nanḏur ʾa-tahtadī ʾam takūnu mina llaḏīna lā yahtadūn Salomo läßt sich durch wunderbare Kraft der Dämonen den Thron der Königin holen, wobei er das Angebot eines *ifrit*, »Starken«, ausschlägt, der offenbar nicht zu den Dämonen/Ġinnen gehört, die laut [Q 72](#) ja Offenbarungswissen erhalten haben. Doch dient die nun von einem Ġinn erbrachte miraculöse Leistung nicht etwa der triumphalen Erhöhung des Auftraggebers Salomo, sondern stößt dessen Lobpreis Gottes an und löst seine Selbstprüfung auf die geschuldete Dankbarkeit aus. Zugleich soll der nun veränderte Thron der Prüfung der Königin dienen und letztlich die Geringwertigkeit irdischer Herrschaftssymbole demonstrieren. — Es folgt die Ankunft der Königin.

Verse 42-43

fa-lammā ġāʾat qīla ʾa-hākaḏā ʿaršuki qālat ka-ʾannahū huwa wa-ʾūtīna l-ʾilma min qablihā wa-kunnā muslimīn / wa-ṣaddahā mā kānat taʾbudu min dūni llāhi

’innahā kānat min qaumin kāfirīn] Der veränderte Thron wird von ihr wiedererkannt, ohne daß sie aber seine Identität mit ihrem Thron in Saba mit Gewißheit feststellen kann. Die Signifikanz dieses Throns wird dadurch maßgeblich erschüttert. Die mangelnde Gewißheit der Königin wird mit ihrer religiösen Unbildung, ihrer Unberührtheit von *’ilm*, in Verbindung gebracht. Die erste Prüfung der Königin hat bereits ihr sicheres Vertrauen in ihre eigene Herrschaftslegitimität erschüttert.

Nach Verlauf von drei Jahren kam die Königin von Saba zum König Salomo. Als der König hörte, daß sie komme, schickte er ihr den Benajahu bar Jehojada entgegen, der schön war wie die Morgenröte, der dem Gestirne Venus glich, das hervorleuchtet unter den Sternen, der Rose gleich am Wasserteiche. Als die Königin Saba den Benajahu sah, stieg sie von ihrem Wagen. Auf dessen Frage, warum sie dies getan, sagte sie: »Bist du denn nicht der König Salomo?« Er antwortete: »Ich bin nicht der König Salomo, ich bin nur einer der Diener, die vor seinem Angesicht stehen.« Sogleich wandte sie sich zu ihren Großen um mit dem Gleichnis: »Nicht den Löwen sehet ihr, ihr sehet seine Klaue, ihr sehet hier nicht den König Salomo, ihr sehet den schönen Mann, der vor ihm dienend steht.« Benajahu geleitete sie nun zum König. (*Targum Shenī* I,3, S. 30)

Während es im Targum ein — ob seines schönen Aussehens für Salomo selbst gehaltener — Höfling ist, der eine Täuschung bei der Königin auslöst, ist es in [Q 27](#) der — theologisch und auf allegorischer Ebene relevante — Thron, der ihr als ähnlich, aber nicht mehr identisch mit dem ihren erscheint.

Vers 44

[V. 44 \[a und b\]](#) *qīla laha dhūli ṣ-ṣarḥa fa-lammā ra’athu ḥasibathu luğğatan wa-kašafat ‘an sāqaihā qāla ’innahū ṣarḥun mumarradun min qawārīr / qālat rabbi ’innī ḡalamtu nafsī wa-’aslamtu ma’a sulaimāna li-llāhi rabbi l-’ālamīn]* Die beiden

Schlußkola von V. 44b nehmen noch einmal den Gedanken des bereuten Unrechts aus V. 11 sowie den Gottestitel aus der Mose-Episode (V. 8) auf. — Die Szene hat ihre Parallele in der Schlußszene des *Targum Shenî*:

Als der König hörte, daß die Königin Saba nahe, nahm er seinen Sitz in seinem Glassaale. Die Königin, in der Meinung, Salomos Thron stünde mitten im Wasser, hob ihre Gewänder hoch, daß sie nicht naß werden, bei welcher Gelegenheit der König bemerkte, daß ihre Beine behaart waren. Da sagte der König: »Schön bist du wie ein Weib, dein Haar ist aber wie das eines Mannes, für den Mann ist solches schön, für das Weib häßlich.« Da entgegnete sie: »Mein Herr und König! Ich werde dir drei Rätsel aufgeben, löst du sie, so werde ich erkennen, daß du ein weiser Mann bist, wenn aber nicht, so bist du wie jeder andere Mensch.« Nun fragte sie: »Einen Brunnen aus Holz, der Eimer aus Eisen, er schöpft Stein und bringt Wasser hervor?« Er antwortete: »Das Schminkbüchsen.« Da fragte sie ihn weiter: »Staub, aus der Erde hervorgegangen, seine Speise Staub von der Erde, wurde ausgegossen wie Wasser und bescheint das Haus! Was ist das?« Er antwortete: »Naphta.« Da legte sie ihm ein Rätsel vor, das an Dunkelheit alle anderen übertraf: »Es schreit laut und jämmerlich, sein Haupt ist wie Schilf, eine Zier für die Toten, Schande für die Lebenden, Wonne für die Vögel, Verderben den Fischen?« Er antwortete: »Das ist der Hanf.«

Darauf sagte sie: »Nicht habe ich den Gerüchten geglaubt, bis ich hierhergekommen und meine Augen es gesehen. Nicht die Hälfte ist es, was mir von deiner großen Weisheit erzählt worden ist, heil deinen Männern, heil diesen deinen Dienern!« Er führte sie dann in seinen königlichen Palast, und als sie die Größe und seine Pracht sah, pries sie seinen Schöpfer und sprach: »Gesegnet sei der Ewige, dein Gott, der an dir Wohlgefallen gefunden, dich auf den Königsthron zu setzen, Wohltat und Gerechtigkeit zu üben.« Sie beschenkte den König mit Gold und feinem Silber, und der König gab ihr, was sie verlangte. Und

als die Könige des Ostens und des Westens und des Nordens und des Südens seinen Ruf vernahmen, erzitterten sie und kamen aus ihren Ländern mit kostbaren Schätzen an Gold und Silber und Edelsteinen und Perlen. <...>« (*Targum Shenī* I,3, S. 30f.)

Wenn sich der *Targum Shenī* am Schluß auch wieder an die biblische Geschichte anschließt und mit den Rätseln sogar weisheitliches Wissen ausbreitet, so bleibt doch der überwältigende Eindruck einer phantastischen Erzählung, die ihre Protagonisten wie alltägliche Erzählfiguren behandelt. Sie verhalten sich so »normal«, daß man hinter ihnen keine biblischen Figuren mehr erkennen kann. Salomo ist anfangs berauscht, später protzt er mit seiner auch die Tier- und Dämonenwelt einschließenden Macht. Gänzlich distanzlos läßt der Targum Salomo über die Behaarung der Beine der Königin sprechen, deren Aufheben ihres Gewandes keinerlei weiterreichenden Zweck als einzig den ihrer Bloßstellung hat — ein burlesker Zug der Erzählung. Entsprechend abrupt erscheint sie danach in der von ihr angekündigten (und dem biblischen Bericht geschuldeten) würdevollen Funktion der Rätselstellerin und Herausfordererin Salomos. Nachdem Salomo die drei Rätsel gelöst hat, schließt die Erzählung mit einem an den biblischen Bericht anschließenden Ausgang.

Auch in [Q 27](#) könnten die Schlußverse [V. 43–44](#) der Salomo-Geschichte einfach als narrativer Ausklang gelesen werden. Die Königin wäre dann, durch eine weitere Fehlwahrnehmung entmutigt, zu dem Bekenntnis ihrer Reue und ihrer Bereitschaft, sich mit Salomo Gott zu unterwerfen, gekommen.

Die koranische Erzählung ist aber komplexer. Bereits eine innerkoranische Spur deutet auf weitere Sinnimplikationen hin. Das Lexem *ṣarḥ* ist auffällig. Obwohl es hier einfach auf den königlichen »Palast« verweisen könnte — dem Salomo sind laut [Q 34:13](#) von den ihm dienstbaren Dämonen *maḥārīb*, »überwölbte Bauten«, erbaut worden, [Q 34:13](#): *yaʿmalūna lahū mā yašāʾa min maḥārība wa-tamāthīla*

wa-ğifānin ka-l-ğawābi (...), »sie [d.h. die Dämonen/Ĝinnen] fertigten ihm alles, was er wollte: Gewölbebauten und Statuen und Schüsseln wie Tröge (...)« (siehe dazu [Speyer, BEQ, S. 386f.](#)) — und obwohl auch David schon über ein *miḥrāb* (Q 38:21) verfügt, scheint das im Koran nur dreimal begegnende Lexem doch auf eine Parallele außerhalb der Salomo-Erzählung zu verweisen. In den beiden — allerdings spätmekkanischen — Suren Q 28:38 und Q 40:36–37 verlangt Pharaon von Haman den Bau eines *ṣarḥ*, der bis zum Himmel reicht, damit er von dort dem Gott Moses nahekommen kann.

Während es sich dabei offenbar um einen Turm, kaum um einen Kultbau handelt, ist für *ṣarḥ* in Q 27:44 von einzelnen Forschern ein Kultbau angenommen worden; siehe z.B. [Eichler \(1928\)](#), der hinter dem wie Wasser erscheinenden Boden des Baus das »eherne Meer« des Tempels (1 Kön 7,23; 2 Chr 4,2) wiedererkennen wollte. Das würde im Einklang mit der Darstellung im *Testament Salomos* ([Rießler 1928, Kap. 21,3–4](#)) stehen, dem zufolge die Königin den Tempel betritt und dabei die einzelnen Bauteile bewundert. [Adrian Pirtea \(TUK_1418\)](#) bemerkt dazu:

Kapitel 21 beschreibt das Staunen der Königin beim Ansehen des Innenraums des Tempels, darunter auch des sogenannten »ehernen Meeres«, griechisch *tēn thalassan tēn chalkēn*, d.h. eines großen Wasserbeckens aus Bronze, dessen Bau in 1 Kön 7,23–26 beschrieben wird. Ein »tiefes Wasser« (*luğğā*) sieht auch die Königin beim Betreten des salomonischen Palastes (*ṣarḥ*) im Koran (Q 27:44), obwohl es sich hierbei eher um eine Verwechslung des kristallinen Fußbodens (*min qawārīr*) mit einem Wasserspiegel handelt. Trotz dieses Unterschieds sind sich die Berichte im Testament und im Koran darüber einig, daß die Königin von Saba den Tempel bzw. den Palast Salomos betreten hat, während in der biblischen Erzählung nur gesagt wird, daß sie das Haus Salomos (gr. *oikos*, hebr. *ha-bait*) gesehen hätte (vgl. 1 Kön 10,4, 2 Chr 9,3).

Diese Gemeinsamkeit der Wahrnehmung von Wasser ist allerdings wenig relevant. Wenn die Königin in [Q 27](#) auch gewiß den *ṣarḥ* betreten hat, so eben nur den Palast, nicht den Tempel. Dessen Bau wird in den Salomo-Erzählungen in [Q 38](#) (und später [Q 21](#)) gerade nicht erwähnt. Angesichts der zahlreichen statt dessen erwähnten Bau- und Konstruktionsaktivitäten, die die Dämonen für Salomo ausführen, kann angenommen werden, daß der Tempel bewußt verschwiegen wird. Die mittelmekkanischen Suren haben die Vorstellung von einem irdischen Heiligtum durch ein spirituelles ersetzt und vermeiden daher den Ausdruck *bait*, an dessen Stelle *masġid* getreten ist. Die neue Tempelvorstellung (siehe zu ihr oben den Kommentar zu [Q 17:1](#)) verträgt sich nicht mit einem konkreten Bau. Das Betreten des Palastes entbehrte aber eines tieferen Sinnes, würde es nur in der Täuschung der Königin gipfeln. Bei diesem Verständnis von *ṣarḥ* wäre der gläserne Boden nicht mehr als eine von der Königin bestaunte Kuriosität, die aus der ›Vorlage‹, dem *Targum Shenī*, stehengeblieben wäre, während die eigentliche Pointe im Targum, die körperliche Bloßstellung der Königin durch Betonung ihrer Beinbehaarung, da unpassend, entfallen wäre und narrativ eine Leerstelle hinterlassen hätte. Die Bezeichnung des Baus mit *ṣarḥ* scheint aber auf eine tiefgründigere Deutung zu verweisen. Schon die Benennung des Aussichtsturms Pharaos, von dem aus er den Gott Moses sehen möchte, mit *ṣarḥ* ([Q 28](#) und [48](#)) verbindet das Lexem mit der Assoziation menschlicher Annäherung an Gott. Und auch aus der prominenten Position der Szene als theologisch anspruchsvollem Ausgang der Erzählung kann man auf eine bedeutendere Funktion des *ṣarḥ* schließen; dies bereits deswegen, weil die Geste des herrschaftlichen Hereinbittens in einen herausgehobenen Raum aus anderen Kontexten bekannt ist, wo sie eschatologisch konnotiert ist: Das Verspaar [Q 89:29–30](#), das denselben Imperativ *udḥulī* enthält, legt nahe, daß es sich auch in [V. 44](#) um den Eintritt in eine andere

Welt handelt, [Q 89:28–30](#): *irǧīʾ ilā rabbiki rāḍiyatan marḍiyah / fa-dḥulī fī ʾibādī / wa-dkhulī ǧannatī*, »kehre zurück (Seele) zu deinem Herrn, zufrieden und erfüllt / und tritt ein unter meine Diener, / tritt ein in meinen Garten«.

»Der Garten«, im Koran eine Bezeichnung des Paradieses, hat als Ziel der Anziehung einen prominenten Ort in einer jüdischen Erzählung der Spätantike, in der der reflektierende Boden des darin befindlichen Gebäudes nicht Kuriosität, sondern funktionales Element ist: Gemeint ist ein Text aus der Hekhalot-Literatur, in dem es ebenfalls um Sinnestäuschungen hervorrufende Architekturen geht, bei denen der Betrachter Wasser anstelle des realen Marmors wahrzunehmen glaubt. Die Erzählung — offenbar eine Assoziation an Ps 29,10: »Der Herr thront über den Wassern« — ist in mehreren Versionen erhalten. *Hekhalot Zutarti* §§ 344–345 lautet:

Diese sind es, die in den *pardes* hineingingen: b. ʾAzzai, b. Zoma, Aḥer [Elishaʾ b. Avuya] und R. ʾAqiva [b. Yosef]. b. ʾAzzai blickte in den sechsten Palast und sah den Glanz des Luftflimmerns der Marmorsteine, die im Palast emporragen, und starb. *Teuer in den Augen des Herrn ist der Tod seiner Frommen usf.* (Ps 116,15). b. Zoma blickte hin und wurde geschlagen. Über ihn sagt die Schrift: *Findest du Honig, so iß davon nur, soviel du brauchst, damit du nicht übersatt wirst usf.* (Prov 25,16). Elishaʾ b. Avuya hieb die Schößlinge ab. Über ihn sagt die Schrift: *Laß nicht zu, daß dein Mund dein Fleisch usf.* (Koh 5,5). R. ʾAqiva stieg unbeschadet hinauf und unbeschadet hinab. Über ihn sagt die Schrift: *Zieh mich dir nach, wir wollen laufen. Der König führte mich in seine Gemächer* (Hhld 1,4). (Übersetzung [Schäfer 1989:11–16](#). Eine Parallelstelle findet sich im Talmud, *bḤagigah* 14b.)

Man mag diesen Text erzähllogisch nicht spontan mit [Q 27](#) verbinden können, doch sind die Bildparallelen zu deutlich, als daß man ihn beiseite lassen könnte, zumal er eventuell schon im Hintergrund von [Q 17:80](#) stand (siehe oben den

Kommentar zur Sure). Assoziiert man die beiden Texte, so ergibt sich, daß die Königin wie die Rabbinen einen *rite de passage* durchmacht. Sie bewegt sich im *ṣarḥ* wie die Rabbinen im *pardes*: Wie die Rabbinen tritt sie in ein — offenbar prächtiges — mysteriöses Gebäude ein, dessen Boden sie irrtümlich für Wasser hält, so daß sie ihre sonst bedeckten Beine entblößen zu müssen glaubt. Obwohl sie ihre Integrität preisgibt, besteht sie die Prüfung: Sie vollendet ihren *rite de passage*, indem sie zu der Einsicht ihres Irrtums gelangt und sich mit Salomo Gott unterwirft. Im Licht dieser bekannten Geschichte betrachtet, sollte es sich bei dem Betreten des Palastes seitens der Königin um den zeitweiligen Eintritt in eine andere Welt handeln.

Selbst wenn man die ambivalente Erzählung des *Targum Shenī* als bekannte Folie für die koranische Geschichte vorauszusetzen hat, so zwingt doch nichts zu der Annahme, daß auch die Erzählhaltung des Targum, der — wie das *Testament Salomos* — den Dämonencharakter der Königin voraussetzt und diesen burlesk entfaltet, im koranischen Bericht stillschweigend übernommen worden sei. Die Königin hat in [Q 27](#) keine disqualifizierenden dämonischen Züge. Vielmehr liegt dem koranischen Bericht offenkundig die Absicht zugrunde, den beiden Herrscherfiguren die ihnen in der volkstümlichen Tradition bestrittene Würde als Gestalten der biblischen Tradition zurückzugeben.

Vers 45

wa-la-qad 'arsalnā 'ilā ṭamūda 'aḥāhum ṣāliḥan 'ani 'budu llāha fa-'idā hum farīqāni yaḥtaṣimūn] Die Geschichte der Ṭamūd und ihres Gesandten Ṣāliḥ war bereits mehrmals als Straflgende erzählt worden, siehe [Q 85:17–18](#) (Evokation) (*HK 1*, S. 338), [Q 91:11–15](#) (*HK 1*, S. 221–223), [Q 54:23–32](#) (*HK 2/1*, S. 126–128), [Q 15:81–84](#) (*HK 2/1*, S. 253–254) und [Q 26:141–159](#) (*HK 2/1*, S. 422–423). Die spätmittelmekkanische Version weicht jedoch von den früheren Versionen ab.

Denn die Predigt des Gesandten führt zu einer Spaltung der Ṭamudäer in zwei Parteien, offenbar in Gläubige und Ungläubige — ein Spiegelbild der Verhältnisse in Mekka, wie es sich auch bei den Dämonen bietet (siehe [Q 72](#)).

Verse 46-47

qāla yā-qaumi li-ma tastaʿgilūna bi-s-sayyiʿati qabla l-ḥasanati lau-lā tastaḡfirūna llāha laʿallakum turḥamūn / qālu ṭṭayyarnā bika wa-bi-man maʿaka qāla ṭāʾirukum ʿinda llāhi bal ʿantum qaumun tuftanūn] An die Stelle des Aufrufs zum Eingottglauben und zur Akzeptanz des jüngsten Gerichts ist praktische Ermahnung getreten. Die Warnung vor übereilem, schlechtem Handeln und die Aufforderung zur reumütigen Vergebungsbitte fruchten nichts. Die gänzlich willkürliche Begründung der Botschaftsablehnung durch die Angesprochenen, die eine persönliche Aversion zum Ausdruck bringt, verweist wie schon im Gleichnis der »Leute der Stadt« in [Q 36](#) auf eine hoffnungslose Situation.

Verse 48-50

wa-kāna fi l-madīnati tisʿatu raḥṭin yufsidūna fi l-ʿarḍi wa-lā yuṣliḥūn / qālū taqāsamū bi-llāhi la-nubayyitannahū wa-ʾahlahū tumma la-naqūlanna li-waliyyihī mā šahidnā mahlika ʾahlihī wa-ʾinnā la-ṣādiqūn / wa-makarū makran wa-makarnā makran wa-hum lā yašʿurūn] Die Geschichte enthält neue Erzählelemente: Die Koexistenz von neun Gruppen von Übeltätern in der — bis dahin unbekannten — »Stadt« der Ṭamudäer sowie ihr Schmieden einer List, mit der die Ungläubigen dem Gesandten nach dem Leben trachten, sind im Koran neu, sie sind auch aus dem vorislamischen Ṭamūd-Mythos (siehe [J. Stetkevych 1996](#)) nicht bekannt. Will man sie in ihren Details nicht als konkrete Abbildung einer sozial-realen Situation in Mekka deuten, für die kein Anhaltspunkt vorliegt, so legt sich nahe, in der Neunzahl der Unheilstifter weniger eine Information als ein

literarisches Mittel zu sehen, eine negative Korrespondenz zu der Neunzahl der dem Mose gezeigten göttlichen Zeichen (so auch die Deutung von Zishan Ghaffar). Gleichwohl dürfte die Bedrohung des Gesandten durch eine Konspiration bei den Īamūd auf eine wie immer geartete Verfolgungssituation auch des Propheten in Mekka deuten. Mit der intensivierten Bedrohung durch Gegner würde sich auch die Betonung der Zugehörigkeit des Verkünders zu Mekka in [V. 91](#) erklären. Die Hervorhebung der »Stadt«, *madīna*, als Schauplatz verweist wieder (wie schon das Omen-Argument der Gegner, [V. 47](#)) zurück auf das »Gleichnis der Leute der Stadt« ([Q 36:20](#), siehe oben den Stellenkommentar zur Sure), in deren Bezeichnung eventuell auch eine Referenz auf die zeitgenössischen »Leute der Stadt«, die zu warnenden Mekkaner, gesehen werden kann.

Verse 51-53

fa-nzur kaifa kāna ‘āqibatu makrihim ‘annā dammarnāhum wa-qaumahum ‘ağma‘īn / fa-tilka buyūtuhum ḥāwiyatan bi-mā ḡalamū ‘inna fī dālika la-‘āyatan li-qaumin ya‘lamūn / wa-‘anğaina llađīna ‘āmanū wa-kānū yattaqūn] Die Strafe wird mit dem für den Ausklang von Strafliegenden stereotypen *fa-nzur kaifa kāna ‘āqibatu* ([Q 37:73](#), [Q 43:25](#) und [Q 27:14](#), [\[51\]](#), [69](#)) eingeleitet; der Bericht mit seiner Erwähnung der zerstörten Wohnstätten wird durch die Erwähnung der Ruinen von einem allegorisch verkleideten Zeitzeugnis wieder in eine historische Begebenheit zurückverwandelt, bei der die Strafaktion Ruinen zurückgelassen hat, die Gläubigen aber gerettet wurden.

Verse 54-58

wa-lūṭan ‘īd qāla li-qaumihī ‘a-ta’tūna l-fāḥiṣata wa-‘antum tubṣirūn / ‘a-‘innakum la-ta’tūna r-riğāla ṣahwatan min dūni n-nisā’i bal ‘antum qaumun tağhalūn / fa-

mā kāna ǧawāba qaumiḥīʾillā ʾan qālū ʾaḥriǧū ʾāla lūṭin min qaryatikum ʾinnahum ʾunāsun yataṭahharūn / fa-ʾanǧaināhu wa-ʾahlahū ʾillā mraʾatahū qaddarnāhā mina l-ǧābirīn / wa-ʾamṭarnā ʾalaihim maṭaran fa-sāʾa maṭaru l-mundarīn] Die Geschichte Lots, die geographisch in der Nachbarschaft der ʿAmudäer spielt — Lots Stadt ist die nördlichste auf dem Itinerar der göttlichen Strafaktionen gegen die vorkoranischen Völkerschaften (siehe die ptolemäische Karte bei [Neuwirth 2017:89–99](#)) —, lehnt sich an [Q 37:75–82](#) an (siehe [HK 2/1, S. 186f.](#)). Sie thematisiert dieselbe Malaise: Der Gesandte wird von den Stadtbewohnern, hier (*ahl al-)*qarya, mit Vertreibung bedroht, wiederum eine indirekte Beschreibung der Lage des Propheten in Mekka. Die Details der Erzählung sind bekannt, siehe zu der Homosexualität [Q 26:165](#) (dazu [HK 2/1, S. 424](#)), später wieder in [Q 21:74–75](#), zu dem — nirgends schlüssig begründeten — Untergang der Frau des Lot siehe [Nora K. Schmid \(2016\)](#). Die Bezeichnung derjenigen, die die homosexuellen Neigungen der Sodomiter nicht teilen, mit *unāsun yataṭahharūn* könnte einen Vorwurf mekkanischer Landsleute gegen die auch im sexuellen Leben eher asketische Maßstäbe setzende Gemeinde — man denke an die Tugendkataloge in [Q 78:28–35](#) (dazu [HK 1, S. 462f.](#)) und [23:7–9](#) (siehe oben) — reflektieren. Der nicht mehr narrative, sondern auslegende dritte Teil, der einer Predigt vergleichbar ist, enthält eine Frageserie, jeweils eingeleitet mit *am man yaʿaLu* und endend auf den Refrain *a-ilāhun maʿa llāhi — bal hum qaumun yaʿdilūn oder bal akṭaruhum lā yaʿlamūn* u.ä. Zusammengenommen ergibt die Serie einen großen Hymnus auf Gott als Schöpfer und Erhalter, vergleichbar psalmistischen Preisungen. Noch näher liegt aber der Vergleich mit der Selbstverteidigung Gottes gegenüber dem ihn anklagenden Hiob (Hi 38,1–41), die ebenfalls aus rhetorischen Fragen, allerdings in Ich-Rede, komponiert ist. Zu ihrer Verwandtschaft mit koranischen *āyāt*-Serien siehe [Neuwirth \(2017\)](#).

Verse 59-60

quli l-ḥamdu li-llāhi wa-salāmun ‘alā ‘ibādihi llaḏīna ṣṭafā ‘ā-llāhu ḥairun ‘ammā yuṣṭrikūn / ‘am-man ḥalaqa s-samāwāti wa-l-‘arḍa wa-‘anzala lakum mina s-samā‘i mā‘an fa-‘anbatnā bihī ḥadā‘iqa ḡāta bahğatin mā kāna lakum ‘an tunbitū ṣağarahā ‘a-‘ilāhun ma‘a llāhi bal hum qaumun ya‘dilūn] Der Predigtteil beginnt mit einer dem Verkünder empfohlenen Doxologie, einem emphatischen Dankesruf, der die göttliche Erwählung, derer ja nicht nur die Geretteten, sondern auch die gläubigen Zeitgenossen teilhaftig sind, über alle anderen Heilsangebote stellt.

Fünf rhetorische Fragen werden gestellt. Man könnte hier von einer Vorstufe zu den syllogistischen Argumenten für die Einzigkeit Gottes in [Q 21:21–23](#) und [99](#) sprechen. Die Fragen ähneln auch den als ›katechetisch‹ eingestuften Fragen betreffs elementarer Glaubensinhalte in [Q 43:87](#) und [Q 23:84–89](#).

Auf die Frage nach dem Erhalter der Natur durch Wasser und der Möglichkeit einer zweiten Autorität wird die Antwort gegeben: Gott ist Schöpfer und Erhalter von Himmel und Erde. Folglich kann es keinen anderen Gott geben.

Vers 61

‘am-man ġa‘ala l-‘arḍa qarāran wa-ğa‘ala ḥilālahā ‘anhāran wa-ğa‘ala lahā rawāsiya wa-ğa‘ala baina l-baḥraini ḥāğizan ‘a-‘ilāhun ma‘a llāhi bal ‘aktaruhum lā ya‘lamūn] Rhetorische Frage nach der Gestaltung der Erde. — Antwort: Gott hat die Erde kosmisch gefestigt und sie mit Flüssen und Meeren ausge-stattet. Schlußfolgerung: es kann keinen anderen Gott geben. Die Beschreibung greift zurück auf die große schöpfungstheologische [Sure 55](#), wo in [V. 19–20](#) von der Trennung der Wasser die Rede war: *marağa l-baḥraini yaltiqiyān / bainahumā barzakhun lā yabğiyān*, »er ließ die beiden Meere strömen, die

zusammenfließen, zwischen ihnen ist eine Schranke, die sie nicht überschreiten« (siehe dazu den Kommentar [HK 1, S. 586–620](#)).

Vers 62

ʾam-man yuǧību l-muḍṭarra ʾidā daʾāhu wa-yakšifu s-sūʾa wa-yaǧʿalukum ḥulafāʾa l-ʾarḍi ʾa-ʾilāhun maʾa llāhi qalīlan mā taḍakkarūn] Rhetorische Frage nach einem Nothelfer. — Antwort: Gott erhört den Notruf von Menschen und erhebt sie in den Stand von *ḥulafāʾ*, wörtlich »Nachfolgern«. Schlußfolgerung: es kann keinen anderen Gott geben.

Der Hymnus wendet sich damit dem Menschen zu und nennt die Erhöhung des Notrufs von Menschen sowie ihre Erhebung in den Stand von *ḥulafāʾ*. Die hier etwas marginalisiert stehende Qualifikation *ḥulafāʾ* erscheint erstmals, wohl im Sinne von »Nachfolgern« der Engel, die laut dem 1. *Henochbuch* vor den Menschen die Erde bevölkerten: Der singularische Titel *ḥalīfa*, nun aber als Herrschertitel, wird in [Q 38:26](#) bereits David verliehen (siehe den Kommentar zur Sure in [HK 2/1, S. 544–554](#)). Erst am Ende der Entwicklung erscheint *khalīfa* gemünzt auf Adam, d.h. die Menschheit insgesamt, als »Stellvertreter Gottes auf Erden« ([Q 2:30](#), siehe dazu [KTS, S. 606–612](#) und jetzt [Neuwirth und Hartwig \(2022\)](#)).

Vers 63

ʾam-man yahdīkum fī ḡulumāti l-barri wa-l-baḥri wa-man yursilu r-riyāḥa bušran baina yadai raḥmatihī ʾa-ʾilāhun maʾa llāhi taʾāla llāhu ʾammā yušrikūn] Rhetorische Frage nach dem Schutz vor Naturgewalten und der Stiftung von segenreichem Regen. — Antwort: Gott ist es, der die Menschen bei Dunkelheit leitet, auf dem Festland und der See, der Wind und Regen — *raḥma* ist

Euphemismus für Regen — sendet. Schlußfolgerung: es kann keinen anderen Gott geben.

Vers 64

'am-man yabda'u l-ḥalqa tumma yu'īduhū wa-man yarzuqukum mina s-samā'i wa-l-'arḍi 'a-'ilāhun ma'a llāhi qul hātū burhānakum 'in kuntum ṣādiqīn]

Rhetorische Frage nach Schöpfung und Auferweckung. — Antwort: Gott ist es, der die erste und die zweite Schöpfung einleitet, der die Menschen aus den Ressourcen der Erde und des Himmels ernährt. Schlußfolgerung: es kann keinen anderen Gott geben.

Verse 65-66

qul lā ya'lamu man fi s-samāwāti wa-l-'arḍi l-ḡaiba 'illa llāhu wa-mā yaš'urūna 'ayyāna yub'aṭūn / bali ddāraka 'ilmuhum fi l-'āḥirati bal hum fī ṣakkin minhā bal hum minhā 'amūn] Der Gedanke des Endes provoziert die Frage nach dessen konkretem Zeitpunkt. Die Aussage tritt einer unausgesprochenen Forderung, die Erweckung zeitlich zu bestimmen, sogleich entgegen, denn nur Gott kennt das Verborgene, *ḡaib*. — Es folgen zwei Streitfragen:

Verse 67-68

wa-qāla llaḍīna kafarū 'a-'idā kunnā turāban wa-'ābā'unā 'a-'innā la-muḥraḡūn / la-qad wu'idnā hāḍā naḥnu wa-'ābā'unā min qablu 'in hāḍā 'illā 'asāṭīru l-'awwalīn] Die erste Frage — nach der Möglichkeit der Erweckung — wurde bereits in [Q 23:83](#) (siehe oben) gestellt. Sie tangiert den wichtigen Streitpunkt der Väterautorität, mit der die Gegner der monotheistischen Botschaft begegnen. Das Konzept der ›Verheißung‹ (*wa'd*) fällt in diesem Zusammenhang auf. Die Identifizierung der Erweckung mit einer Verheißung wird hier jedoch

nicht zum ersten Mal explizit gemacht, siehe bereits [Q 23:10](#), wo vom Erben des Landes als einem eschatologischen Versprechen die Rede ist. Das Konzept der ›Verheißung‹ beginnt in Mittelmekka eine zentrale Rolle zu spielen. Dabei geht es in der Regel um die Verheißung der Erweckung und des Gerichts — ganz im Gegensatz zu dem in den Nachbarreligionen gängigen messianisch konnotierten Gebrauch des Konzepts. ›Verheißung‹, griechisch *epangelia*, ist vor allem in den Paulusbriefen eine wichtige Kategorie, sie zielt hier in der Regel auf die in der Hebräischen Bibel gegebenen ›Versprechen‹, die mit dem Kommen Christi (siehe Röm 9,8; 2 Kor 1,20; Hebr 3,19.29) eingelöst worden sind. Claus-Jürgen Thornton teilt dazu mit: »Die Erfüllung der Verheißung in Christus löscht die eschatologische Erwartung nicht aus. Im Christentum vom Neuen Testament an steht das in der Spannung zwischen ›schon‹ und ›noch nicht‹. Vgl. etwa die Begriffe *arrabōn* ›Angeld, Anzahlung‹ (2 Kor 1,22; Eph 1,14) oder *aparchē* = der auferweckte Christus als ›Erstling‹ der Verstorbenen (1 Kor 15,20) bzw. *prōtotokos ek nekrōn* ›Erstgeborener von den Toten‹ (Kol 1,18). Was an Christus geschah, ist gewissermaßen die ›Garantie‹ für das Endgeschehen.« Eine eindeutige verbale Entsprechung zu *epangelia* in der Hebräischen Bibel scheint zu fehlen. Erst nachbiblisch wird ›Verheißung‹ auch ein jüdisches Konzept, so reflektiert in Apg 13,23.32, und damit eine messianische Analysekategorie. Vor diesem Hintergrund erscheint die im Koran vorherrschende Ausfüllung des Verheißungskonzepts mit der Erweckungszusage als eine wichtige ›Korrektur‹, die ein eschatologisches Ende an die Stelle einer innerweltlichen Geschichtsepoche setzt.

Verse 69-70

qul sīrū fī l-ʿarḍi fa-nẓurū kaifa kāna ʿāqibatu l-muğrimīn / wa-lā taḥzan ʿalaihim wa-lā takun fī ḍayqin mim mā yamkurūn] Die Entgegnung nimmt die

Aufforderung vom Ende der Ṭamūd-Geschichte wieder auf. Wie die Gegner empirische Argumente anführten: den postmortalen Verfall des Menschen, so wird nun der empirisch nachprüfbarer Ruinenzustand der früheren Wohnstätten als Argument für Gottes Allmacht und Strafgerechtigkeit angeführt. Es folgt eine Prophetentröstung (vgl. schon früher [Q 20:2](#) und öfter). Sie wird durch eine zweite Streitfrage noch einmal unterbrochen:

Verse 71-72

wa-yaqūlūna matā hāḍa l-wa'du 'in kuntum ṣādiqīn / qul 'asā 'an yakūna radifa lakum ba'du llaḍī tasta'ḡilūn] Die zweite Streitfrage wurde schon früher, in [Q 36:48](#) (siehe oben; später auch in [Q 21:28](#), siehe unten), gestellt. Sie wird sarkastisch durch eine indirekte Drohung beantwortet.

Verse 73-75

wa-'inna rabbaka la-dū faḍlin 'ala n-nāsi wa-lākinna 'akṭarahum lā yaškurūn / wa-'inna rabbaka la-ya'lamu mā tukinnu ṣudūruhum wa-mā yu'linūn / wa-mā min ḡā'ibatin fī s-samā'i wa-l-'arḍi 'illā fī kitābin mubīn] Wiederaufnahme des Prophetentrostes: Gottes Wohlwollen gegenüber Menschen, das für Salomo ein Anlaß zum Dank war ([V. 19](#)), wird von vielen nicht dankbar wahrgenommen. Gottes Wissen um das Verborgene ist verzeichnet in der eingangs bereits benannten himmlischen Schrift ([V. 1b](#)), die zugleich die Quelle für die koranische Botschaft ist.

Verse 76-77

'inna hāḍa l-quṛ'āna yaquṣṣu 'alā banī 'isrā'īla 'akṭara llaḍī hum fīhi yaḥtalifūn / wa-'innahū la-hudan wa-raḥmatun li-l-mu'minīn] »Diese Lesung«, hier zu verstehen entweder als ›diese spezielle Lesung‹, d.h. der vorgetragene Text, oder

als ›diese (neue) Schrift‹, »erzählt« den Israeliten »das meiste von dem, worüber sie uneins sind«. Wenn sich *qurʾān* nur auf das gerade Mitgeteilte bezöge, wovon nur die Mose- und die Salomo-Geschichten aus dem Wissensbestand der Israeliten stammen, wären allenfalls ›Klärungen kontroverser Deutungen‹ für die Salomo-Geschichte denkbar, die deutlich von den jüdischen Vorgaben, der Bibel, vor allem aber dem Targum, abweicht. Diese Annahme ergibt aber wenig Sinn, mit der koranisch zu bereinigenden ›Uneinigkeit unter den Israeliten‹ dürfte eher auf deren große Fragen, nämlich die messianischen oder nichtmessianischen Deutungen von Bibelwissen, abgehoben sein. In diese Debatte bringt sich die koranische Botschaft in der Tat als ganze ein. Insofern könnte der Vers als (Selbst-)Zeugnis über das in der Verkündigung vertretene ideologische Engagement gelesen werden.

Der Vers mit seinem rektifizierenden Unterton gehört zusammen mit anderen Aussagen über »diese Lesung«. In [Q 17:2](#) hieß es: *wa-ātainā Mūsā l-kitāba wa-ğʾalnāhu hudan li-banī Isrāʾīla allā tattaḥidū min dūnī wakīlā*, »Wir gaben Mose die Schrift und machten sie für die Israeliten zur Weisung: ›Nehmt euch neben mir keinen Schutzherrn‹«. Nach der Unterbrechung durch die Androhung der Tempelzerstörung ([Q 17:4–8](#)) wird in [V. 9](#) die neue Verkündigung, *hādā l-qurʾān*, mit der alten kontrastiert: *inna hādā l-qurʾāna yahdī li-llatī hiya aqwamu* {...}, »Diese Lesung leitet hin zu dem, was beständiger ist {...}«. Ähnlich auch später in [Q 21:48, 50](#) (siehe unten). Jedesmal wird *hādā l-qurʾān* als eine Klärung oder Festigung der mosaischen Verkündigung präsentiert. In [Q 27:76](#) geht es um die Konsequenzen der — an der mosaischen Offenbarung beklagten — Klarheitsdefizite: die durch sie verursachten Kontroversen. Mit ihnen ist die Verkündigung befaßt, wobei es sich für die *banū Isrāʾīl* am ehesten um die Frage

der messianischen Auslegung der Tora handeln sollte (siehe dazu auch das — freilich eher auf klassischer Exegese beruhende — Urteil von [Uri Rubin 2011](#)).

Verse 78-79

'inna rabbaka yaqḍī bainahum bi-ḥukmihī wa-huwa l-ʿazīzu l-ʿalīm / fa-tawakkal ʿala llāhi ʿinnaka ʿala l-ḥaqqi l-mubīn] Die das Gesetz abschließende Offenbarungsbestätigung spricht Gott die Entscheidung zwischen den — offenbar für den Verkünder bedrohlichen — Streitparteien zu. Er wird angewiesen, auf Gott und die Rechtmäßigkeit seiner Botschaft zu vertrauen.

Verse 80-81

'innaka lā tusmīʿu l-mautā wa-lā tusmīʿu ṣ-ṣumma d-duʿā ʿidā wallau mudbirīn / wa-mā ʿanta bi-hādi l-ʿumyi ʿan ḍalālatihim ʿin tusmīʿu ʿillā man yuʿminu bi-ʾāyātīnā fa-hum muslimūn] Es folgt jedoch unverbunden noch ein eschatologischer Teil nach. Resignative Feststellungen zu den Grenzen des prophetischen Amtes begegnen in Mittelmekka und später immer öfter (siehe etwa [Q 43:40](#), siehe oben, und später [Q 21:45](#), siehe unten). Schon in der frühmekkanischen [Sure 88:22](#) hieß es resignativ: *lasta ʿalaihim bi-muṣaiṭir*, »Du bist nicht als Aufseher über sie gesetzt«. Solange der Prophet in der Nachfolge Moses steht, stehen ihm keine Machtmittel zur Verfügung. Dieses Paradigma wird erst in Medina gewechselt, wo die Durchsetzung der Botschaft sogar mit gewaltsamen Mitteln erfolgen kann (siehe dazu [Saleh 2016](#)). — Die Qualifikation *muslimūn*, »Gottergebene«, »Gläubige«, noch nicht als Religionsbezeichnung, begegnet nun öfter, sie wird auch von der Königin beansprucht ([V. 44b](#)).

Verse 82-83

wa-'idā waqa'a l-qaulu 'alaihim 'aḥrağnā lahum dābbatan mina l-'arḍi tukallimuhum 'anna n-nāsa kānū bi-'āyātīnā lā yūqinūn / wa-yauma naḥṣuru min kulli 'ummatin fauğan mimman yukaḍḍibu bi-'āyātīnā fa-hum yūza'ūn] Die eschatologische Szenerie (*idā*-Satz) ist erstmals im Koran mit apokalyptischen Zügen ausgefüllt: Ein »Ungeheuer«, Tier, wird dann aus der Erde hervor-kommen und sprechen. Zwar hatte bereits die Erde selbst in der apokalyptischen Situation des Jüngsten Tages die Fähigkeit zum Sprechen erhalten, [Q 99:4](#): *yauma'idin tuḥadditu [al-arḍ] aḥbārahā*, »Jenen Tags erzählt sie [d.h. die Erde] ihre Geschichte«. Das Tier, »Ungeheuer«, *al-dābba*, evoziert jedoch einen komplexeren Sinnzusammenhang, der in der Offenbarung des Johannes entfaltet wird und auf den an dieser Stelle abgehoben werden soll. In Offb 13 ist von zwei Ungeheuern die Rede, von denen eines aus dem Meer, das andere aus der Erde hervorkommt:

¹Ich sah ein Tier aus dem Meer aufsteigen, das hatte zehn Hörner und sieben Häupter und auf seinen Hörnern zehn Kronen und auf seinen Häuptern lästerliche Namen. <...> ³<...> Und die ganze Erde wunderte sich über das Tier, ⁴und sie beteten den Drachen an <...> und sprachen: »Wer ist dem Tier gleich, und wer kann mit ihm kämpfen?« ⁵Und es wurde ihm ein Maul gegeben, zu reden große Dinge und Lästerungen <...>. ⁶Und es tat sein Maul auf zur Lästerung gegen Gott und seinen Namen <...>. / ⁷Und es wurde ihm gegeben, zu kämpfen mit den Heiligen und sie zu überwinden <...>. ¹¹Und ich sah ein zweites Tier aufsteigen aus der Erde <...>, ¹⁴es verführt, die auf Erden sind, durch die Zeichen, die es tut <...>.

[Elaine Pagels \(2013:9–41\)](#) hat überzeugend argumentiert, daß die Ungeheuer bekannten altorientalischen mythischen Urwesen entsprechen, Leviathan (auch Tiamat oder Rahab genannt), dem riesigen Meeresungeheuer, und Behemot, dem Landungeheuer. Im biblischen Schöpfungsbericht werden sie als gezähmt

und unterworfen dargestellt; Ps 74,12–14 preist Gott dafür, »dem Leviathan die Köpfe zerschlagen« zu haben. Die biblischen Propheten haben diese Bilder heraufbeschworen, um Gottes primordialen Kampf gegen das Chaos erneut für die Auseinandersetzung mit den Feinden der Gegenwart einzufordern. So appelliert (Deutero-)Jesaja an Gott, aufzuwachen und zu kämpfen, wie er den alten Geschichten zufolge am Anbeginn der Zeit den Drachen bekämpfte (Jes 51,9–10): »Wach auf, wach auf, zieh Macht an, du Arm des Herrn! Wach auf wie vor alters zu Beginn der Welt! Warst du es nicht, der Rahab zerhauen und den Drachen durchbohrt hat? / Warst du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser der großen Tiefe, der den Grund des Meeres [*tehom*, vgl. Tiamat] zum Wege machte, daß die Erlösten hindurchgingen?« Jesaja beschwört den Kampf gegen den Leviathan als Bild der zukünftigen Befreiung herauf: »Zu der Zeit wird der Herr heimsuchen mit seinem harten, großen und starken Schwert den Leviathan, die flüchtige Schlange (...)« (Jes 27,1). Wie bei den biblischen Propheten, so auch bei Johannes haben die Ungeheuer ihre mythischen Dimensionen zurückerhalten und werden als machtvolle Allegorien für die Kriegsgegner in den realen Kriegen der Zeit eingesetzt (siehe zu den Identifizierungen im einzelnen [Klaus Berger 2011, 2017](#)).

Im koranischen Kontext ist das (eine) Ungeheuer entmachtet. Statt Lästerungen auszustoßen, dient es als Sprachrohr Gottes, das nicht mehr verführt (Offb 13,14), vgl. auch die entsprechende Beobachtung bei [Gabriel S. Reynolds \(2018:593\)](#) sowie [Tor Andraes Resümée \(1926:63\)](#): »Aus dem teuflischen Wesen der Apokalypse ist im Koran ein Gottesbote geworden«. Doch ist das nicht der springende Punkt, vielmehr geht es um die Eliminierung der apokalyptischen Ideologie als solcher, die wiederum mit allegorischen Strategien arbeitet. Denn die Ungeheuer stehen in Offb 13,7 im Zusammenhang mit Kriegen, die durchsichtig auf die historische Situation der Auseinandersetzung mit Rom

verweisen. In Offb 19,19 wird Kriegsführung mit dem Handeln des Ungeheuers unmittelbar verbunden: »Ich sah das Tier und die Könige auf Erden und ihre Heere versammelt, Krieg zu führen mit dem, der auf dem Pferde saß, und mit seinem Heer.«

Auch im Koran ist unmittelbar anschließend an die Erwähnung des »Tieres« von Kriegen die Rede (V. 83). Die Vorstellung, daß aus jedem Volk, *umma*, eine Kohorte von Leugnern rekrutiert werden soll, erinnert an Q 54:44–45, wo eschatologische Kriege zwischen den Mächten des Guten und des Bösen angedeutet werden: *am yaqūlūna (al-kuffār) naḥnu ǧamīʿun muntaṣir / sa-yuhzamu l-ǧamʿu wa-yuwallūna l-dubur*, »Sagen sie etwa: ›Wir sind ein Heer, dem Hilfe geleistet wird‹? / Doch ihre Schar wird besiegt werden und die Flucht ergreifen!« (siehe den Kommentar zur Sure in HK 2/1, S. 132f.). Schon hier ist die in den älteren Traditionen apokalyptische Auseinandersetzung *nicht* mehr Teil der innerweltlichen Geschichte, sondern eschatologisches Geschehen. Die bei den biblischen Propheten und in der Johannesoffenbarung praktizierte mythische Personifizierung von innerweltlichen Kriegsparteien — in der Salomo-Erzählung durchaus praktiziert — entfällt an dieser Stelle im Koran, an ihrer Stelle steht die eschatologische Rekrutierung einer ›Kohorte von Leugnern‹ aus den einzelnen Religionsgruppen. Es findet auch kein konkreter Kampf statt, die Heeresversammlung der Leugner wird statt dessen, wie die Verse 84–86 zeigen, mit einer anklagenden Rede Gottes konfrontiert. — *Umma*, im Kontext von ›Leugnen göttlicher Zeichen‹ wohl nicht im Sinne von »Nation«, sondern eher als kulturelle Gemeinschaft, »Religionsgruppe«, zu verstehen, begegnet hier erstmals; Bobzin (2010:333) gibt es mit »Volk« wieder, Paret (KÜ, S. 268) mit »Gemeinschaft«. Zu dem Lehnwortcharakter siehe Jeffery, FVQ, S. 69; Horovitz, KU, S. 52; Horovitz (1925:190).

Verse 84-86

ḥattā 'idā ḡā'ū qāla 'a-kadḏabtum bi-āyātī wa-lam tuḥīṭū bihā 'ilman 'ammādā kuntum ta'malūn / wa-waqa'a l-qaulu 'alaihim bi-mā ḡalamū fa-hum lā yanṭiqūn / 'a-lam yarau 'annā ḡa'alna l-laila li-yaskunū fihi wa-n-nahāra mubṣiran 'inna fī dālika la-āyātin li-qāumin yu'minūn] Die Versgruppe stellt formal eine ›eschatologische Szenerie mit folgendem eschatologischen Vorgang‹ dar (vgl. [SKMS, S. 190f.](#); *idā*-Protasis, gefolgt von Apodosis), ist aber ausgefüllt nicht mehr mit physischen Details, sondern mit Reden: Gottes Anrede der Leugner und sein Vorwurf des Nichterfassens der Zeichen. Das frühmekkanisch durch die Reihung von wiederholten Elementen poetisch entfaltete Kompositionselement ist hier bereits zu einem hypotaktisch-komplexen-argumentativen Einzelsatz komprimiert. — Der Vorwurf des *ẓulm* nimmt den Selbstvorwurf des Unglaubens seitens der Königin (V. 44) wieder auf. — Ein Sprechverbot galt für die beim Gericht Verurteilten auch in [Q 78:37](#). Hier wird nun in [V. 86](#) ihre Verurteilung mit einer Unterlassung begründet: Ihnen hätte das augenfälligste göttliche Zeichen für die Durchschaubarkeit der Welt, die alternierende Dunkelheit und Helligkeit, ein Anstoß zur Einsicht sein sollen.

Verse 87-90

wa-yauma yunfaḥu fī ṣ-ṣūri fa-faẓī'a man fī s-samāwāti wa-man fī l-'arḍi 'illā man ṣā'a llāhu wa-kullun 'atauhu dāḥirīn / wa-tara l-ḡibāla taḥsabuhā ḡāmidatan wa-hiya tamurru marra s-saḥābi ṣun'a llāhi llaḍī 'atqana kulla ṣa'in 'innahū ḥabīrun bi-mā tafalūn / man ḡā'a bi-l-ḥasanati fa-lahū ḥairun minhā wa-hum min faẓā'in yauma'idin 'āminūn / wa-man ḡā'a bi-s-sayyi'ati fa-kubbat wuḡūhuhum fī n-nāri hal tuḡzauna 'illā mā kuntum ta'malūn] Neue eschatologische Szenerie. Der auch früher bereits vertraute Posaunenstoß wird hier zum Auslöser (*fa-*) von Furcht und Schrecken, was anschließend mit dem sich nun abspielenden Zerfall des

Kosmos begründet wird. Eine ähnliche Gedankenfolge bildet Offb 8,6–15 ab: Hier vollzieht sich auf jeden einzelnen der sechs von Engeln ausgestoßenen Posaunenstöße hin eine neue Phase der Auflösung des Kosmos. Im Koran sind der Posaunenstoß und der folgende Zusammenfall der Berge, die nun zu Luftspiegelungen werden, ausdrücklich Gottes eigenes Werk, *ṣunʿa llāhi* (V. 88). Es gibt in dieser Vorstellung keine selbständigen apokalyptischen Akteure. — Integriert in die eschatologische Szenerie ist ein eschatologischer Vorgang (V. 87b). Es folgt ein Doppelbild, das nur für die Frevler ausgemalt wird, deren Geschick aber verdiente Strafe ist.

Verse 91-93

ʾinnamā ʾumirtu ʾan ʾaʿbuda rabbā hādīhi l-baldati llaḏī ḥarramahā wa-lahū kullu šaiʾin wa-ʾumirtu ʾan ʾakūna mina l-muslimīn / wa-ʾan ʾatluwa l-qurʾāna fa-mani htadā fa-ʾinnamā yahtadī li-nafsihī wa-man ḍalla fa-qul ʾinnamā ʾana mina l-mundirīn / wa-quli l-ḥamdu li-llāhi sa-yurīkum ʾāyātihī fa-taʾrifūnahā wa-mā rabbuka bi-ḡāfilin ʾammā taʾmalūn] Die abschließende Prophetentröstung, für die man eine unausgesprochene Redeaufforderung (*qu*) voraussetzen muß, besteht in dem emphatisch eingeleiteten Auftrag an den Verkünder zur Verehrung ›des Herrn dieser geheiligten Stadt‹, ein Gottergebener zu sein — *muslim* ist hier noch rein appellatorisch, nicht terminologisch gebraucht — und die Lesung vorzutragen. *Umirtu*-Einleitungen werden in späteren Suren geläufig (vgl. Q 28:57; Q 29:67; Q 10:72). Der Vers beruft sich auf den aus Q 106:3 bekannten rabb hādā l-bait, hier aber *rabb hādīhi l-baldati*; das Konzept des steinernen Tempelbaus ist in Mittelmekka durch das spirituelle Konzept eines transzendenten Tempels, eines *masǧid al-aqṣā*, ersetzt. Die Qualifikation *allaḏī ḥarramahā* rekurriert auf Q 17:1, wo Mekka, *al-masǧid al-ḥarām*, als Anfangspunkt der Heiligkeitsachse Mekka-Jerusalem etabliert worden war (siehe

oben [Kommentar zu Q 17:1](#)). — *Allaḏī* ⟨...⟩ *lahu kullu šaiʾin* nimmt die entsprechende Qualifikation der Königin (V. 23: *innī wağadtu mraʾatan tamlikuhum wa-ūtiyat min kulli šaiʾin* ⟨...⟩, »Dort fand ich eine Frau, die über sie herrscht. Von allen Dingen wurde ihr gegeben. ⟨...⟩«) wie auch Salomos (V. 16: *ʿullimnā mantiqa l-ṭairi wa-ūtīnā min kulli šaiʾin*, »Der Vögel Sprache wurde uns gelehrt! Ja, von allen Dingen wurde uns verliehen ⟨...⟩«) wieder auf. *Wa-umirtu* rekuriert auf ihre Konversionsformel.

Der Surenschluß tröstet zugleich über die zu erwartende Verweigerung der Rechtleitung seitens einzelner Hörer hinweg. Der Auftrag des Propheten in Mekka ist auf die verbale Überbringung der Botschaft beschränkt. — Der erste Teil des Verses könnte auch als empfohlenes Loyalitätsbekenntnis für die Gläubigen verstanden werden.

Verse 0-93

Exkurs 3: Reflexe der christlichen Exegese in Q 27?

Die christliche Exegese, die offensichtlich von der folkloristischen Version der Geschichte nichts weiß oder keine Kenntnis nimmt, sieht dagegen in Salomos Weisheit das zentrale Element der Begegnung der beiden Herrscherfiguren. So wird ihr in den Evangelien die Suche nach Unterweisung und Leitung durch den Weisen Salomo als das entscheidende Motiv ihres Besuches bei ihm zugeschrieben. Wie im Koran und anders als im Targum ist sie hier nicht selbst Wissen produzierend, sie gibt keine Rätsel auf, tritt nicht mit Salomo in einen Wettstreit ein (siehe dazu [Kleinert 2017](#)). Vielmehr wächst ihr aufgrund ihres Insistierens beim Verfolgen ihrer Wissenssuche, ihres »weiten Weges«, eine wichtige Rolle zu:

³⁸Da antworteten etliche unter den Schriftgelehrten und Pharisäern und sprachen: »Meister, wir wollen gern ein Zeichen von dir sehen.« ³⁹Und er

antwortete und sprach zu ihnen: »Die böse und ehebrecherische Art sucht ein Zeichen; und es wird ihr kein Zeichen gegeben werden denn das Zeichen des Propheten Jona.⁴⁰ Denn gleichwie Jona war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches Bauch, also wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein.⁴¹ Die Leute von Ninive werden auftreten im jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen; denn sie taten Buße nach der Predigt des Jona. Und siehe, hier ist mehr denn Jona.⁴² Die Königin vom Süden wird auftreten beim jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und wird es verdammen; denn sie kam vom Ende der Erde, um Salomos Weisheit zu hören. Und siehe, hier ist mehr als Salomo.« (Mt 12:38–42)

Die Königin wird also — obgleich selbst ursprünglich Pagane — als Zeugin über die nicht bekehrungswilligen Völker richten. Origenes hat diesen Aspekt betont: »vielmehr kommt in ihrer Gestalt die Kirche aus den Völkern, um die Weisheit des wahren Salomo und des wahren Friedensbringers zu hören, unseres Herrn Jesus Christus (...)« (Origenes, *Der Kommentar zum Hohelied*, hg. von Alfons Fürst u.a., Berlin 2016, Buch II,1,27; freundlicher Hinweis von Adrian Pirtea). Eine solche verheißungstheologische Einordnung der Königin wäre dem Koran, der keine personale Besetzung des Gerichts über die göttliche Person und die rapportierenden Geistwesen hinaus annimmt, fremd. Gleichwohl ist nicht auszuschließen, daß die in der Evangelientradition hinzugekommene eschatologische Rolle der Königin der Gemeinde bewußt war. Der »Königin des Südens« (Mt 12:42) entsprechen in der im siebten Jahrhundert verbreiteten apokalyptischen Prosopographie verheerende Kräfte aus dem Norden, Gog und Magog (vgl. Ez 38–39; Offb 19,17–21 und 20,7–19), die am Ende der Zeit über die Menschen hereinbrechen werden, die aber gerade in der koranischen Eschatologie ›gezähmt‹ erscheinen (siehe zu Q 18 Koloska 2015:153 und Ghaffar 2019:111–155). Im Koran bleibt die Königin dagegen, wenn man von ihrer

allegorischen Funktion im Machtstreit zwischen Byzanz und Sassanidenreich absieht, auf realmenschliche Dimensionen begrenzt.

Die Königin wird in apokryphen Traditionen wie dem *Testament Salomos* (TUK_1418 [Adrian Pirtea]) als Dämonin, »Hexe«, vorgestellt, ein Bild, das sich auch im *Targum Shen*i reflektiert, wo ihre behaarten Beine als Verweis auf eine Zwischennatur zwischen Tier und Mensch eine wichtige Rolle spielen (siehe dazu ausführlich Lassner 1996). Für diese Wesenshybridität ist im Koran kein Platz, ebenso wie auch der im Fokus des *Testaments Salomos* stehende Tempel in Q 27 nicht figuriert. Er war bereits in der vorausgehenden Salomo-Perikope, in Q 38, »verschwiegen« worden; denn diese Texte gehören wie Q 27 in die spätmittelmeckkanische Zeit, in der steinerne Tempel hinter den transzendenten Tempel zurücktreten. Das Stillschweigen über die der Königin in den Evangelien zuerkannte eschatologische Rolle, die Begrenzung ihrer Begegnung mit der Transzendenz auf ihre Konversion unter der Leitung des Propheten Salomo, kann ihrerseits als eine Absage an das apokalyptische Geschichtsdenken verstanden werden.

Verse 0-93

Exkurs 4: *ṢARḤ*

Das Lexem *ṣarḥ*, »Bau«, ist religionsgeschichtlich relevant, es erlaubt, wie schon angedeutet, eine typologische Verbindung zu einer weiteren mit *ṣarḥ* verbundenen Geschichte herzustellen. Erstaunlich ist, daß Salomos Bauaktivität, von der in Q 38 die Rede war, die aber nirgends in einen tatsächlichen Bau einmündete, angesichts von Q 27:44 offenbar doch zu einem Prachtbau geführt hat. Wie immer man die Paradiesassoziationen des Salomonischen *ṣarḥ* werten will, hinter *ṣarḥ* steht ein ehrgeiziges Projekt. Dieses ist — gewissermaßen als invertierte Form — eng mit dem Bauvorhaben des *ṣarḥ* seitens Pharaos

verbunden, eine innerkoranische Typologie, auf die bereits [Heribert Busse \(1979\)](#) hingewiesen und die [Zishan Ghaffar \(2019\)](#) weiterentwickelt hat. In [Q 28:38](#) heißt es: *wa-qāla fir'aunu yā-'ayyuha l-malā'u mā 'alimtu lakum min 'ilāhin ġairī fa-'auqid lī yā-hāmānu 'ala ṭ-ṭīni fa-ġ'al lī ṣarḥan la'allī'aṭṭalī'u 'ilā 'ilāhi mūsā wa-'innī la-'azunnuhū mina l-kāḍibīna*, »Pharao sprach: Ihr Ältesten, ich weiß für euch keinen anderen Gott als mich. Haman fache mir einen Backsteinofen an und baue mir einen hohen *ṣarḥ*, damit ich zu dem Gott Moses aufsteigen kann, denn ich meine, er ist ein Lügner«, und in [Q 40:36–37](#): *wa-qāla fir'aunu yā-hāmānu bni lī ṣarḥan la'allī'abluġu l-'asbāba / 'asbāba s-samāwāti fa-'aṭṭalī'a 'ilā 'ilāhi mūsā wa-'innī la-'azunnuhū kāḍiban* (...), »Pharao sprach: Haman, baue mir einen hohen *ṣarḥ*, damit ich die Pfade [*asbāb*, siehe zu ihnen aber auch [van Bladel 2007](#), der sie als Strickleitern deutet] erreichen kann, / die *asbāb* der Himmel, damit ich zu dem Gott Moses aufsteigen kann, denn ich meine, daß er [d.h. Mose] ein Lügner ist«. Der in [Q 28](#) und [Q 40](#) mit *ṣarḥ* bezeichnete, von Pharao in Auftrag gegebene Bau ist ein vermessenendes Projekt, das die Hybris der Erbauer des Turmbaus zu Babel (Gen 11,1–9) reflektiert (vgl. auch [Hartwig 2011](#)) und das — dem Koran zufolge — nicht materialisiert werden kann; es reflektiert jedoch, wie [Adam Silverstein \(2011\)](#) gezeigt hat, bereits einen weisheitlichen Topos der spätantiken Literatur. Dieser verbindet sich mit einer Figur, die in der altorientalischen Tradition wie keine andere die Salomo zugeschriebene Weisheit teilt, mit Achiqar, dem Weisen, dessen Spuren koranisch in *sūrat Luqmān* ([Q 31](#)) unübersehbar sind: Achiqar der Weise, der sich in das fünfte vorchristliche Jahrhundert zurückverfolgen läßt (vgl. [Lowin 2012:283](#)), figuriert auch im Buch Tobit (1,21–22), einer romanhaften Erzählung aus dem zweiten Jahrhundert v.Chr., das nur in der Septuaginta (und damit Vulgata) überliefert ist. Hier ist er in einen von Pharao erteilten — höchstes Können erfordernden — Bauauftrag involviert, mit dessen Erfüllung er zugleich eine List seines Gegners, seines

Neffen Nadan, aufdecken wird. Bauaktivitäten sind kennzeichnend für Weise, sie verbinden sich im besonderen in Mesopotamien mit Weisheit: Mit Achiqar wird ein mesopotamischer Architekt in Ägypten angefordert, um die außergewöhnliche Aufgabe zu erfüllen — die mesopotamische Herkunft des Architekten reflektiert sich auch in der im Koran an Achiqars Stelle getretenen Person des Haman (siehe [Silverstein 2011](#) und [2018:32f.](#)). Pharao scheitert jedoch als Bauherr, er genügt den Voraussetzungen für Weisheit nicht, Salomo dagegen erfüllt sie und kann zu Recht über einen *ṣarḥ* verfügen. Die Beziehung zwischen Weisheit und Turmbauten — oder Baukunst im allgemeinen — ist ein Charakterzug der altorientalischen Kultur (siehe [Silverstein 2011:476f.](#)). Die koranischen Baumetaphern entspringen »einer Tradition, in der Weisheit und Turmbau verwoben waren mit dem Gedanken göttlicher Gunst — und dies bereits seit den Ziggurat-Bauten und seit Achiqar, dem Weisen« (siehe [Silverstein 2011:477](#)).

Verse 0-93

Exkurs 5: Zur ideologischen Situation im siebten Jahrhundert: drei Diskurse

Die als spätmittelmeckanisch klassifizierten Suren legen deutlich Zeugnis ab von ihrer Entstehung im Schatten des 610 begonnenen und die gesamte Zeit der koranischen Verkündigung hindurch andauernden Krieges zwischen Byzanz und dem Sassanidenreich, der Christen und Juden nun noch deutlicher als vorher auch zu politischen Parteien macht ([Bowersock 2019](#)). Die früher auf der Halbinsel in oft nur vage lokalisierten Stadtgemeinschaften spielenden historischen Ereignisse, zumeist Geschichten über die göttliche Heimsuchung von widerspenstigen Leugnern der von einem Gesandten gepredigten Wahrheit (›Straflegenden‹, siehe [Neuwirth 2017:89–109](#)), aus denen die Hörer Lehren für ihr eigenes Verhältnis zu dem zu ihnen gesandten Verkünder ziehen sollten,

treten nun zurück; Geschichte ereignet sich jetzt weitgehend im Heiligen Land, nicht zuletzt in Jerusalem, der Stadt des großen Königs, des kommenden Messias, Davids.

Gehen wir von der Situiertheit der frühesten Gemeinde im Hiğaz, konkret in Mekka, aus, so muß dieses neue Bild verwundern. Konnte in der früheren Verkündigung auf die lokalen Ruinenstätten als reale Zeugen für die mitgeteilten Hergänge verwiesen und damit gleichzeitig ein in der Dichtung des Hiğaz ([Neuwirth 2017:45–65](#)) zentrales und daher allbekanntes Thema aufgenommen werden, so waren die neuen Schauplätze des Geschehens im Heiligen Land der Anschauung entzogen. Es ging nicht mehr um die Aufarbeitung des eigenen Geschichtsbildes, um die Lösung des Rätsels des *wahy*, der unlesbaren Inschriften auf den Steinen im Wüstengebiet (siehe dazu [Neuwirth 2014:69–80](#) und [KTS, S. 711–716](#)), d.h. um die als stumm empfundenen Zeugen der eigenen Vergangenheit. Nun ging es um Weltgeschichte, deren Deutung unter den benachbarten Religionstraditionen umstritten war und vehemente Debatten auslöste. Welcher Position sollte sich die Gemeinde anschließen?

Es traten nämlich jetzt, während der byzantinisch-sassanidischen Kriege, Leitbegriffe in Erscheinung, die vorher noch nicht bedacht worden waren. Drei seien hervorgehoben: Vereinfachend könnte man von ›Imperium/Reich‹, ›Thron‹ und ›Tempel‹ sprechen, Herrschaftszeichen, auf die von den beiden bereits etablierten Religionsgruppen auf verschiedene Weise Anspruch erhoben wurde. Es ging um Fragen wie: ›Was macht einen gerechten Herrscher aus?‹ — eine Frage, die [Ghaffar \(2019:70–110\)](#) besonders ausführlich thematisiert. Oder konkreter: ›Wie verhält sich das byzantinische Reich zur Herrschaft des Messias, das Imperium zum gotterwählten Volk?‹ Zu der Antinomie ›Imperium und sakral begründete Volksgemeinschaft‹ hat [Malachi Hacoheh \(2019\)](#) eine Monographie vorgelegt, die die Doppelallegorie Jakob und Esau, für Israel und das

(Gesamt-)Römisches Reich, durch die Spätantike und spätere Epochen verfolgt. Man muß sich ja vergegenwärtigen, daß sich im Judentum bereits eine Antinomie verfestigt hatte, die ›Imperium‹, d.h. vor allem Rom, das mit der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem irreversibles Unheil über das jüdische Volk gebracht hatte, als verdammt, als böse brandmarkte. Unter dem Namen Esau — biblisch der dem erwählten Isaak-Sohn Jakob neidisch begegnende Bruder — wurde es zu dem schicksalhaften Feind der Juden erhoben.

Noch eine zweite Biblisierung fand statt: Das Römische Imperium wurde unter die in Daniels Deutung des Nebukadnezar-Traums (Dan 2,31–43) etablierten vier Weltreiche eingeordnet, und zwar als das letzte vor dem Kommen des Messias. Nach seinem Untergang würde das messianische Zeitalter anbrechen, dessen Eintreffen in den jüdischen Stammgebeten von früher Zeit an täglich erfleht wurde. Ganz anders — und doch ähnlich — stellt sich die Sicht der Christen dar, denen ja bereits in der Ankündigungsgeschichte aus dem Lukasevangelium die Herrschaft des Messias-Christus verheißen worden war (Lk 1,32–33). Sie hatten im Laufe der Zeit, definitiv aber im 4. Jh., das Römische Imperium ›beerbt‹ und nahmen daher eine ganz andere Position ein: Imperium war für sie nicht Fluch, sondern ererbtes Schicksal. Bereits Irenäus von Lyon (gest. 202) hatte die Wendung von einer ambivalenten Position gegenüber Rom zu einer positiven Position vollzogen (siehe [Affeldt 1969:36–43](#)), während Origenes (gest. 254) Rom gegenüber zurückhaltend blieb. Aber erst nach der Konversion Konstantins und der Etablierung eines christlichen Reiches konnte Eusebius von Caesarea (gest. 339/340) eine Reichstheologie konzipieren, die göttliche Autorität mit auf der Person des Herrschers basierender politischer Autorität verband und dem christlichen Reich die Rolle eines göttlich erwählten Reiches zuerkannte (vgl. [Shoemaker 2014](#)). Auch hier figuriert Rom als das letzte

der von Daniel vorausgesagten Weltreiche, dem aber nicht die endgültige Verderbnis, sondern die Vollendung der irdischen Geschichte oblag: Der letzte römische Kaiser würde — durch die Bekehrung der Ungläubigen und die Befriedung der Welt — den Weg zum Kommen des Messias-Christus ebnen. Eine zweite Frage betraf den Anspruch auf den göttlichen Thron: »Wer ist die zweite, neben Gott inthronisierte Person?« Wieder mit Rückgriff auf ein Daniel-Szenario (Dan 7,9–14) wurde die Mehrzahl von himmlischen Thronen, die zum Jüngsten Gericht aufgestellt werden würden, als zwei gedeutet und der Richterthron an der Seite Gottes als mit einem Erwählten Gottes besetzt vorgestellt (siehe dazu [Schäfer 2017:87–98](#)), der von besonderer Signifikanz für »seine« Religionsgemeinschaft sein würde, konkret: David oder Christus. Dieses viel debattierte Szenario war nicht nur durch textuelle, sondern auch durch ikonographische Überlieferung weit bekannt, es ist integraler Teil verschiedener Apokalypsen. Die koranische Verkündigung hat den Thron bereits früh thematisiert, siehe [O'Shaughnessy 1973](#), nicht jedoch als eschatologischen Richterthron, sondern als herrschaftlichen »Sitz« der göttlichen Person, auf dem sie nach Vollendung der Schöpfung Platz nimmt (etwa [Q 20:5](#), später: [Q 12:2](#); [Q 32:4](#); [Q 57:4](#)) — er ist also gar nicht anschlussfähig für messianische Assoziationen. Hinsichtlich der Erwartung der Wiedererrichtung der Herrschaft Davids bzw. der Parusie Christi herrscht im Koran Schweigen: Dort, wo ihre Erwähnung zu erwarten wäre, d.h. nach der häufig beschriebenen Auflösung der kosmischen Strukturen, ist nicht von dem Erscheinen einer Erlöserfigur, sondern von der Wiederherstellung von Ordnung durch die Aufdeckung von Wissen die Rede. Angesichts der ganz anders ausgehenden kosmischen Katastrophe in der syrischen homiletischen Literatur kann man für den koranischen Umgang mit den endzeitlichen Ereignissen keineswegs von Abhängigkeit, sondern bestenfalls von »negativer Intertextualität« sprechen.

Das frühmekkanische Epitheton *dū l-ʿarš*, »Herr des Throns«, oder *rabbu l-ʿarš* bleibt auch kontinuierlich bestehen; der Thron ist ein göttliches Herrschaftssymbol, das erst durch die Verdinglichung und sogar Manipulation in *sūrat an-naml* (Q 27) als theologisch prekär erkennbar wird. Obwohl Ansprüche niederer Geistwesen auf eine Teilhabe am Thron schon in Mekka (etwa Q 23:86) abgewehrt wurden, ist es doch erst der berühmte — medinische — Thronvers (Q 2:255; dazu Neuwirth 2012), der ein Szenario des Waltens Gottes als inthronisiertem Richter entwirft, bei dem Thron und Richterwürde explizit einzig Gott selbst zuerkannt werden.

Die dritte Frage betrifft den Tempel, verstanden als Konzentrationspunkt der bedeutendsten die kosmische Ordnung tragenden Sinnfiguren (siehe Rachel Elijor 1997) und folglich als spirituelles Zentrum der Welt. Wie steht man zu dem israelitischen Tempel, der diese Bedeutung in der Antike lange Zeit »weltweit« am ehrgeizigsten beansprucht hatte und dessen Realität als Quelle liturgischer Orientierung nicht nur während seiner Präsenz, sondern auch noch während seiner Absenz von Juden und Christen als zentrales Theologumenon weitergetragen wurde? Wie ist das Zentrum der Welt nach der Zerstörung des historischen Tempels vorzustellen — ist es himmlisch oder irdisch?

Diese Fragen werden von der Gemeinde diskutiert, sie münden schließlich in für den Islam nachhaltige Lehren ein. Strenggenommen steht die Gemeinde, die von Anfang an zentrale Gebetszeiten mit den Juden und Christen teilt, bereits in der Tempeltradition — sie wird aber, da sie erst zu einer Zeit der Krise in den Tempeldiskurs eintritt, eine reduktive Position entwickeln, die sich bis heute auswirkt. Wie sich die Identität der beiden älteren Religionen an ihrer spezifischen Antwort auf diese drei Fragen ablesen läßt, so werden auch die daraus resultierenden Lehren des Propheten zentrale Elemente der Konstruktion einer Identität der frühesten Gemeinde werden.

1. ›Imperium‹: David und die Öffnung des Horizonts zur Weltgeschichte

Der Streit um diese Fragen erhielt besondere Aktualität in dem politisch folgenreichen Ereignis der Eroberung des byzantinischen Jerusalems durch die Sassaniden im Jahr 614. Obwohl dieses Datum im Koran nirgends explizit zur Sprache kommt, spricht vieles dafür, in diesem Ereignis einen Wendepunkt in der Koranentwicklung zu sehen.

Das Problem ›Imperium‹ wird koranisch in ganz neuen Geschichten um biblische Herrschergestalten, David und Salomo, angegangen. David war bereits am Ende der frühmittelmeckkanischen Suren, in [Q 38:17–26](#) (siehe dazu [HK 2/1, S. 524–583](#)), konträr zu seinem heroisch-herrschaftlichen Bild im zweiten Buch Samuel, als eine weisheitliche Figur, als Psalmist und als Büsser dargestellt worden. Seine Bußfertigkeit hat zu tun mit einer konkreten Verfehlung, die ihm schon biblisch seine Privilegierung mit der Rolle des Tempelbauers gekostet hat: seine illegitime Beziehung mit Batsheva, deren Ehemann er hinterhältig aus dem Wege räumen ließ. Wie in der von dem Propheten Nathan in Form einer Parabel erhobenen Anklage in 2 Sam 12,1–4 ist die göttliche Zurechtweisung auch koranisch in ein Gleichnis um Viehzüchter gekleidet, bei dem es um die unrechtmäßige Inbesitznahme eines Schafes geht ([Q 38:21–26](#)).

Die kurze David-Perikope läßt — obwohl David, in der Spätantike längst hoch über seine historische Gestalt hinausgewachsen, als der Ahnherr des Messias bei Juden und Christen ubiquitär präsent ist — zunächst nichts von seiner nachhaltigen politischen Signifikanz erahnen, oder präziser: Sie verwischt das Faktum dieser Bedeutsamkeit. Die Herabstufung Davids ist auffällig. Die göttliche Anrede in [Q 38:26](#): *yā Dāwūdu* richtet sich an David, den Asketen, der als Beispielfigur vorgestellt wird, als frommer Büsser und selbst in seiner königlichen Würde als ein von der Furcht vor dem Jüngsten Gericht Ergriffener.

Warum eine direkte ermahrende Anrede an einen Herrscher des Altertums? Die Anrede tritt gewissermaßen aus dem historischen Kontext heraus, sie korrigiert das David-Bild der Gegenwart, das den Hörern aus einer Fülle von Umwelttraditionen bekannt ist, nämlich das Bild Davids als messianischer Herrscher, dessen Herrschaft ewig währen soll. Die Verweigerung einer einzigartigen Würde Davids ist aktuell politisch zu verstehen, als Absage an ein aktuelles Herrscherbild. Denn der politische David als Stifterfigur des Messianismus war zur Zeit der mekkanischen Verkündigung höchst aktuell: Seit 610 wurde die östliche Mittelmeerregion von Kriegen erschüttert (siehe [Kaegi 1992](#) und [Bowersock 2019](#)), in deren Verlauf der byzantinische Kaiser Herakleios in der Öffentlichkeit eine Überhöhung erfuhr, so daß es zu einer eschatologischen Profilierung seines Herrschaftsanspruchs kam. Herakleios' Bestreben, sich an David als seinem biblischen Vorbild auszurichten, sich als »neuer David« zu präsentieren, manifestiert sich in verschiedenen Medien, allen voran den panegyrischen Berichten seiner Hofhistoriker über seine Kriegserfolge (siehe [Howard-Johnston 2010](#)), aber sogar auch in ikonographischen Darstellungen, wie sich den in neuerer Zeit gefundenen Silberplatten entnehmen läßt, die Szenen aus Davids Leben darstellen, dabei aber aktuell solche aus dem Leben des Herakleios reflektieren wollen. Diese Verbindung ist kürzlich von [Zishan Ghaffar \(2019:68–104\)](#) im Forschungsprojekt Corpus Coranicum ins Licht gerückt worden; siehe dazu auch [Ueli Zahnd \(2008\)](#). Die Figur Davids steht also durch die von Herakleios angestrebte Neuverkörperung gewissermaßen im Rampenlicht der Zeit. Die hier lehrhaft vermittelte Botschaft ist eine politische: Der Omnipräsenz Davids in der messianischen Spekulation der Juden der Zeit, aber ebenso in der Anmaßung der davidischen Rolle durch den byzantinischen Herrscher der Zeit, ist entgegenzuwirken.

2. ›Thron‹: Salomo alias Ahashverosh alias Herakleios. Die Weitung des Horizonts in die persisch-mesopotamische Welt der Unterhaltungsliteratur

Noch deutlicher wird die Herrscherkritik — und damit die neue Lehre von einem ganz anders ausgerichteten Idealherrscher — in der Darstellung Salomos. Sie ist in ein komplexes allegorisches Netz eingefügt, in dem die Folge der vor der Endzeit herrschenden Könige eine wichtige Rolle spielt.

Die Salomo-Erzählung in *sūrat an-naml* ist weitgehend von einem Esther-Midrasch geprägt. Damit tritt zugleich auch ein neuer Kulturkreis in den Blick: der persisch-mesopotamische. Das Traditionsgut aus dieser Region ist im Koran nicht allzu prominent, wenn man von der weit verbreiteten Spruchsammlung des Weisen Achiqar absieht, die in Spätmekka in *sūrat Luqmān* (Q 31) reflektiert ist und auf deren Protagonisten auch in Q 27 am Rande angespielt wird (siehe dazu [Silverstein 2011](#)).

Das Buch Esther, das am persischen Hof des Ahashverosh spielt, kommt im Koran nicht zur Sprache — wenn man nicht seine komplizierte Brechung in der Salomo-Geschichte in *sūrat an-naml* als eine Esther-Referenz anerkennen will. Aber wenn auch das Buch Esther selbst im Koran nicht eindeutig reflektiert ist, so doch die dem Buch im Midrasch der Spätantike zugewachsene politische Theologie. Maßgeblich war hier die Fortschreibung des Buches, der sogenannte *Targum Shenī* zu Esther (siehe [Ego 1996](#)), der als Salomo/Königin-von-Saba-Geschichte der Esther-Erzählung hinzugefügt ist. In dessen Anfangsteil findet sich eine relevante Herrschertafel, siehe [Hartwig und Neuwirth \(2021\)](#), die die Ätiologie für die gemeinsame Behandlung gerade der bei Herrscher Ahashverosh und Salomo liefert:

Wer aber ist Ahaschwerosch? Einer der zehn Könige, die die Welt regiert haben und einst regieren werden, nämlich: der Herr aller Könige, der erste Herrscher, Gott Zebaoth, dessen Herrschaft sich bald uns offenbaren möge, zweitens die

Herrschaft des Nimrod, drittens die des Pharaos, Königs von Mizrajim [= Ägypten], viertens die Israels, fünftens die des Nebukadnezar, Königs von Babel, sechstens die des Ahaschwerosch, Königs von Babel, siebtens die der Griechen, achtens die der Römer, neuntens die des Moschiach [= Messias], des Sohnes Davids, zehntens die des Königs der Könige, Gottes Zebaoth, dessen Herrschaft sich bald uns und allen Weltbewohnern offenbaren möge! (*Targum Shenī* I,1, S. 15)

Es ist also bereits hier, daß die Figur Salomos mit derjenigen des persischen Herrschers Ahashverosh verbunden wird. (Dieser wird im allgemeinen mit Xerxes I. identifiziert, der von 486 bis 465 v.Chr. als achämenidischer Großkönig und ägyptischer Pharaos herrschte, siehe zu ihm [Gödde 2013](#).)

Ahashverosh sitzt — nach jüdischer Vorstellung — illegitim auf dem Thron Salomos, ist also ein angemaßter Nachfolger Salomos. Mit der Erzählung des *Targum Shenī* werden beide nun auch literarisch, wie die Hergänge der Salomo-Episode zeigen, verbunden. Ähnlichkeiten im Plot sind unverkennbar: Wenn Ahashverosh im biblischen Buch mit einer imposanten weiblichen Figur, Esther, verbunden ist, so ist es in der Targum-Spiegelgeschichte die Königin von Saba, mit der Salomo zusammentrifft. Jedesmal wird einem zwar mächtigen, aber doch wenig lebensklugen, zu Exzessen neigenden Herrscher eine weise Frau zur Seite gestellt.

Die Salomo-Geschichte in *sūrat an-naml* ist also — analog zu der Kombination im *Targum Shenī* — ihrerseits eine Bricolage der Esther-Geschichte und der biblischen Geschichte über die Königin von Saba (1 Kön 10,1–13). Als solche ist die Salomo-Geschichte aus *sūrat an-naml* im Koran einzigartig.

Die Gestaltung des Herrschers Salomo, dem der Erzählteil von [Sure 27](#) in weiten Teilen gewidmet ist, setzt eine bereits spätantik kodierte Salomo-Figur voraus. Die einerseits weisheitliche, andererseits legendäre Salomo-Figur trägt nicht

seine biblischen Charakteristika als mächtiger König und Tempelerbauer, sondern weist neue, aus der folkloristischen Tradition hinzugekommene Züge auf: seine Herrschaft über und Kommunikationsfähigkeit mit Dämonen, Ginnen, und sprechenden Tieren — eine Beziehung, die in [Q 27](#) auch narrativ entfaltet wird. Zwar ist es David, mit dem zusammen laut [Q 38:18–19](#) (siehe [HK 2/1, S. 544–560](#)) Tiere und sogar Landschaftsformationen Gott preisen (so auch wieder in [Q 21:79](#)) — eine Übertragung der metaphorisch-poetischen Rede aus den David als Autor zugeschriebenen Psalmen ins Veritative —, doch tritt in [Q 27](#) auch Salomo mit seiner Vogelkommunikation in diese halbmythische Gruppe ein. Beide sind, wie [Busse \(1979\)](#) und [Ghaffar \(2019:57–67\)](#) betont haben, typologisch eng verbunden.

In den vorausgehenden Suren war bei Salomo nur allusiv oder allegorisch von konkreten Handlungen die Rede — so wurde etwa von einem Abschied von seinen Pferden erzählt, der eventuell eine euphemistisch-verschlüsselte Abschiednahme von seinen (ausländischen) Frauen sein könnte (siehe [HK 2/1, S. 554–558](#)). Dagegen wird in [Q 27](#) eine narrativ kunstvoll entfaltete Geschichte erzählt: Salomos Begegnung mit der Königin von Saba.

Diese Erzählung, die offenbar wie schon diejenige aus dem *Targum Sheni* an Hergänge am Hof von Ahashverosh in Susa anknüpft, verbindet die biblische Erzählung mit dem persisch-mesopotamischen Kulturraum. Salomos Assoziation mit dem persischen Milieu ist im Koran einzigartig. Durch die apokryphe ›Herrschartafel‹ bereits eng mit dem Bild des Thrones verbunden, steht bei dem koranischen Salomo ebenfalls ein Thron als wichtigstes Handlungsinstrument im Vordergrund. Aber zunächst wird das Hofzeremoniell — im Targum wie auch im Buch Esther selbst ist das Trinkgelage ein zentrales Erzählelement — für den koranischen Salomo entzaubert. Im Koran versammelt der Herrscher sein Gefolge gerade nicht zu einem Gastmahl und Trinkgelage, sondern zu einer

Heeresmusterung. Nicht überschwenglicher Genuß, sondern Rekrutierung von Kämpfern für den Heiligen Krieg findet statt. Er will mit dem ihm unterstehenden Heer von Dämonen und Tieren die Welt erobern, um die noch ungläubigen Völker zum Monotheismus zu bekehren, eine Kehrtwendung weg von dem in imperialer Verschwendung schwelgenden Ahashverosh. Vor allem in dieser ›anderen Ausrichtung‹, der Konzentration der Gewinnung aller Völker für den rechten Glauben, gleicht der koranische Salomo dem Herrscher der Zeit der Korangenese, Herakleios, als dessen *alter ego* er erscheint. Es geht in der Erzählung offenbar um den Versuch, die in der zeitgenössischen politischen Debatte allgegenwärtige Figur des Herakleios den Hörern kritisch vor Augen zu stellen.

Das geschieht nicht ohne Abstriche an dessen ideologischer Würde. Ein zentrales jüdisch-christliches Theologumenon, das auch von Herakleios vertreten wird, ist das Wissen um den einzig Gott gebührenden Thron, der nur von einer zweiten Person, dem Messias, flankiert sein kann (siehe [Schäfer 2017](#)). Das Thronsymbol — Zentrum der jüdisch-christlichen Kontroverse — wird in der Erzählung als bloß irdisches Herrschaftszeichen ins Bild gesetzt und zum Gegenstand profaner Rätselraterie herabgestuft: Die Königin, eine Sonnenanbeter die einen majestätischen Thron besitzt, soll an den Hof Salomos geholt werden, um so zum Eingottglauben bekehrt zu werden. Um sie mit ihrem defizitären Wissen zu konfrontieren, wird ihr Thron etwas manipuliert, auf wunderbare Weise an den Hof Salomos versetzt und ihr zur Identifizierung vorgestellt. Sie besteht die Prüfung nicht, ebensowenig wie die nächste: Sie soll die Empfangshalle des Salomonischen Palastes durchschreiten, deren gläsernen Boden sie aber für ein Wasserbecken hält, so daß sie ihr Gewand anhebt, während sie sich Salomo nähert. Beide Fehlleistungen zusammen lassen sie ihr

Unwissen erkennen und bewegen sie zur Konversion zum Eingottglauben Salomos.

Die Erzählung gibt eine Antwort auf die Frage: »Wie kritisiert man einen mächtigen Herrscher?« Eine Möglichkeit ist die groteske Überzeichnung: Herakleios präsentierte sich in seiner Kriegspropaganda als der »letzte römische Kaiser«, der Endzeitkaiser, unmittelbarer Vorläufer des Messias oder sogar selbst mit ihm identisch (oder wurde von seinen Getreuen zumindest zu einem solchen überhöht). Seine Selbstüberhöhung wird dadurch als besonders grotesk bloßgestellt, daß das Bild des nur menschlichen und daher illegitimen Thronbesetzers in der Salomo-Allegorese an einer paganen und weiblichen Gestalt demonstriert wird. Beide, Juden und Christen, die jeweils messianische Theorien vertreten, werden damit satirisch angegriffen. Aber besonders der zeitgenössisch ubiquitäre Herakleios steht in der Schußlinie. Kritische Aussagen über ihn werden durch Allegorisierung, durch die Verwendung einer biblischen Maske, möglich. Nur durch dieses hermeneutische Mittel kann auch die — vielleicht — mit der Erzählung beabsichtigte Vorhersage eines Friedens, einer Einigung zwischen den Kriegsparteien, zum Ausdruck gebracht werden. Denn wenn Salomo eine Maske von Herakleios ist, so sollte die Sonnenanbeterin, die »Königin des Südens«, die Maske seines Gegners, also Khosrau II., sein. Dazu stimmt auch die besondere Beachtung ihres Throns, der in der sassanidischen Herrscherikonographie eine zentrale Rolle spielt (siehe dazu Hagedorn 1999). Über einen prächtigen Thron verfügte dem iranischen Nationalmythos zufolge schon Ahashverosh, der ihn über Mittlerfiguren von Salomo übernommen hatte. Mit den durchsichtigen Allegorien werden also zwei biblische Figuren, Salomo und die Königin, in die Zeitgeschichte geholt und Politik damit kritisierbar gemacht (siehe jetzt detailliert [Hartwig und Neuwirth 2021](#)).

3. »Tempek': Prophetische Erfahrung versus umstrittenes großes Symbol

Unser Zugang zum Koran als einem auch politischen Dokument, der nun mit dem Tempelthema virulent wird, ist neu. Man hat dazu die ›textualistische Warte‹ zu verlassen und den Koran als eine Einbringung in die Ereignisse der Zeit zu lesen. Die in der neueren Forschung in den Vordergrund gestellte enge Verbindung zu syrischen Traditionen (siehe [Sinai 2016:142f.](#)) — die schon frühmekkanisch zutage lagen — hat gerade durch die Betrachtungen außerarabischer historischer Quellen des siebten Jahrhunderts (etwa bei [Shoemaker 2018](#)) frappierende neue Bestätigungen erhalten. Offenbar setzt sich die Gemeinde mit Problemen auseinander, die in der weiteren Umwelt heiß diskutiert wurden. Sind aber zusammen mit den Themen und Gedankenfolgen auch die Schlußfolgerungen identisch? Dieses Postulat ist zumindest zweifelhaft, denn im Koran bleibt der endzeitliche Horizont auf Eschatologie begrenzt. In der syrischen Theologie und Volksfrömmigkeit dagegen war gerade zur Zeit der von Herakleios geführten Kriege (610–641) apokalyptisches Gedankengut beherrschend. Diese Erwartungen konzentrierten sich auf Jerusalem als den Schauplatz entscheidender endzeitlicher Ereignisse. Die apokalyptischen Erwartungen schienen 614, als Jerusalem dem byzantinischen Reich durch die sassanidischen Perser entrissen wurde, unmittelbar vor ihrer Erfüllung zu stehen. Wenig spätere Berichte sprechen von Massenermordungen christlicher Einwohner, dem Niederbrennen von Kirchen und der Verschleppung der Reliquie des Heiligen Kreuzes (siehe [Howard-Johnston 2010](#), zur Kritik [Bowersock 2019](#)). Auch in jüdischen Kreisen flammten messianische Hoffnungen auf, die in haggadischen Erzählungen und liturgischen Gesängen, Piyyutim (siehe [Stemberger 1999](#)), Ausdruck fanden. Reflexe dieser apokalyptischen Wellen zeichnen sich im mittelmekkanischen Koran deutlich ab. Die berühmte »Nachtreise des Propheten nach Jerusalem« (*al-isrāʾ*, [Q 17](#)), eine visionäre Ortsversetzung nach dem Vorbild jüdischer und christlicher Seher, kann als eine

Einbringung der neuen Gemeinde in die Debatte um den Status Jerusalems verstanden werden. Es ist dieses jüdisch und christlich apokalyptisch überhöhte Jerusalem, das nun — zu einem transzendenten oder doch fast transzendenten Ort spiritualisiert — theologisch zum Geburtsort der neuen, weltgeschichtlich orientierten Religion wird. Es heißt in [Q 17:1](#):

subḥāna llaḏī 'asrā bi-'abdiḥī lailan mina l-masğidi l-ḥarāmi 'ila l-masğidi l-'aqṣa llaḏī bāraknā ḥaulahū li-nuriyahū min 'āyātina 'innahū huwa s-samī'u l-baṣīru

Gepriesen sei, der seinen Diener nachts ausziehen ließ von der heiligen Gebetsstätte zur ferneren Gebetsstätte, die wir ringsum gesegnet haben, um ihm von unseren Zeichen zu zeigen. Er ist der Hörende, der Sehende.

Das Ziel dieser visionären Reise, *al-masğid al-aqṣā*, das »fernere (oder fernste) Heiligtum«, ist offenbar ein nichtirdischer Ort, der aber lose mit dem Heiligen Land, das »wir ringsum gesegnet haben«, verbunden ist. Angesichts des längst feststehenden Ranges Jerusalems als *axis mundi* (siehe [Alexander 1999](#)) konnte *al-masğid al-aqṣā* als zwischen Himmel und Erde oszillierend vorgestellt werden. Muhammads visionäre Reise, typologisch Moses Aufstieg zum Berg Sinai entsprechend, markiert einen Wendepunkt in seiner prophetischen Erfahrung, der ihm den Blick auf ein nicht länger räumlich bestimmtes Heiligtum, sondern nun ein *masğid*, eröffnet. *Al-masğid al-aqṣā* wird für die Folgezeit bis ins Jahr 2 der Hiğra das spirituelle Heiligtum der Gemeinde, anerkannt als ihre *qibla*, das Ziel ihrer täglichen Gebete (siehe dazu [Neuwirth 2017:81–201](#)).

Man kann das Ereignis aber auch als politisches Statement, als eine Intervention in die Debatte um den Status Jerusalems, verstehen. Die Gemeinde ist gehalten, sich im Streit um das von Juden und Christen gleichermaßen beanspruchte Heiligtum Jerusalem keiner der beiden Parteien anzuschließen, sondern das himmlische, »entfernte« Heiligtum, das in dem heiligsten Punkt der irdischen Welt einen »Stellvertreter« hat, als ihr spirituelles Zentrum anzustreben — eine

Absage an beide, die Jerusalem als Herrschaftssymbol reklamierenden Christen und die auf die Wiedererrichtung des Tempels hoffenden Juden.

Mit der Erinnerung an die Tempelzerstörungen, die Thema der anschließenden Verse [Q 17:4–8](#) sind, verbanden sich von sehr früher Zeit an jüdischerseits Hoffnungen auf einen Wiederaufbau, wenn nicht in der Gegenwart, so doch in messianischer Zeit. Dieser schien sich nun, nach 614, realisieren zu lassen. Die Ereignisse von 614 sind also durch ihre messianische Brisanz eng mit der alten Katastrophe verbunden. Die koranische Lehre stellt diese messianische Signifikanz rigoros in Abrede, indem sie die Geschichte als eine (negative) Verheißungsgeschichte erzählt ([Ghaffar 2019:15–26](#)). Es gibt nur zwei Verheißungen (*waʿd*) für die Israeliten, und beide sind Zerstörungsverheißungen, es gibt keine Verheißung eines Wiederaufbaus. Dort, wo sie erfolgen müßte, findet sich eine Leerstelle, gefolgt von dem Verweis auf die gegenteilige Sicht: die exklusiv göttliche Verfügung über die Geschichte. Aber auch eine Referenz auf die christliche Abwertung des Tempels, der zufolge die Zerstörung die Geschichte der Juden besiegelt, bleibt aus. Der Bericht ist also auffällig unvollständig belassen, ›gekappt‹. Der Tempel — hier nach dem neuen Heiligtumskonzept *masġid* genannt — wird zu einem architektonischen Artefakt fokussiert, dessen historische Zerstörung den Weg zur Etablierung eines spirituellen, unräumlichen Heiligtums freimacht.

Diese koranische Minimierung der Bedeutung des Tempels hat entscheidende Weichen für die Wahrnehmung der beiden älteren Religionen gestellt, deren genealogische Abstammung vom Tempelkult theologisch nicht in den Blick trat. Dieser Tempelkult, der ja faktisch in spiritualisierter Form in den zu besonderen Zeiten abgehaltenen Gebetsritualen fortlebt, ist an keiner Stelle des Koran Thema. Hier macht sich der Eintritt der koranischen Verkündigung in einen polemisch aufgeladenen *sectarian space* bemerkbar. Es geht nicht um neutrale

Geschichtserinnerung, sondern sogleich um Intervention, um die Abwehr von allen die Einheit Gottes gefährdenden Positionen. Messianische Spekulationen, die diese Einheit in Frage zu stellen scheinen, werden — wie im Diskurs um Imperium und Thron, so auch um den Tempel — als hinfällig abgetan. Die Strategie dabei ist wieder das ausgrenzende Verschweigen der abgewiesenen Vorstellung, eine Art von »negativer Intertextualität«.

[Back to Top](#)

Literarkritik

Info ▼

Die Sure ist Einheit. Wenn auch mit [V. 78](#) ein Standard-Surenabschlußvers vorliegt und die folgende Offenbarungsbestätigung die ideologische Zielsetzung der Sure zusammenzufassen scheint, ist doch der eschatologische Abspann [V. 80–93](#) als integraler Teil der Sure zu akzeptieren.

Versabteilungsdifferenzen

Die Buchstabennamen *ṭā' sīn* sollten — gegen den Konsens der traditionellen Zähler — einen eigenen Vers füllen, *sīn* reimt auf das Schema der Sure, 2n. [SKMS, S. 44](#), ist entsprechend zu korrigieren.

Zwei von einzelnen traditionellen Zählern gegen Kufa angesetzte Differenzen sind überzeugend (vgl. [SKMS, S. 44](#)). In [V. 33](#) liegt mit *šadīd(in)* Reimpotenz vor; die Abteilung ist naheliegend, wenn auch nicht sicher, da auch in [V. 30–31](#) und [V. 34–35](#) die Rede auf zwei Verse verteilt wird. — In [V. 44](#) ist bei *qawārīr(a)* abzuteilen, da sonst der Vers dreimaligen Redeeinsatz enthielte: Kolon a: *qīla*

lahā, Kolon d: *qāla*, Kolon e: *qālat*. — Die mit *qawārīr* endende Rede bringt eine veränderte Einstellung zum Ausdruck, der Versschluß an dieser Stelle ist also auch inhaltlich motiviert. Das Schema 2n/m ist auch anderswo durch 2r variiert.

[Back to Top](#)

Textkritik

[Info](#)

Es sind keine semantisch relevanten Lesarten überliefert. Diese Bilanz verwundert, denn die Ich-Rede des Verkünders, [V. 91–93](#), würde ein einleitendes *qul* erwarten lassen.

[Back to Top](#)

Komposition

[Info](#)

			I Einleitung: Offenbarungsbestätigung, Gläubige/Ungläubige
	/	1–2	Buchstabennamen, <i>qurʾān</i> - und <i>kitāb</i> -Bestätigung (V. 1 = zwei Verse)
	7	3–5	Tugendkatalog, Lohnverheißung; Unglaube, Strafverheißung
	\	6	Offenbarungsbestätigung

			II Prophetengeschichten
/		7-14	A Mose-Erzählung
		15-16	B Salomo und David
			C Salomo und Königin von Saba
	/	17-21	Heeresversammlung bei Salomo; Fehlen des <i>hudhud</i>
		22-28	Rückkehr des <i>hudhud</i> , Bericht, Auftrag
54	30	29-35	Brief Salomos bei der Königin, Beratung, Gegenplan (V. 33 = zwei Verse)
		36-37	Überbringung von Geschenken an Salomo; Aufforderung, persönlich zu kommen
		38-41	Beibringung des Throns
	\	42-44	Ankunft bei Salomo und Bekehrung (V. 44 = zwei Verse)
	/	45-51	D ʾIamūd
	9\	52-53	Wohnstätten ʾIamūds zerstört, Gerechte gerettet
\		54-58	E Lot
			III Polemik, Zuspruch, Offenbarungsbestätigung, Eschatologisches

	/	59- 64	A Polemische Fragen nach Urheber der Schöpfung u.ä.
	21	65- 70	Leugnung der Erweckung unter Berufung auf Väter, Zuspruch
		71- 75	Verweis der Fragesteller nach Zeitpunkt des Gerichts auf Gott; Allwissenheit
	\	76- 79	Offenbarungsbestätigung, Aufruf zum Gottvertrauen
	/	80- 86	B Verstocktheit der Ungläubigen, Gerichtsdrohung (Einblende des eschatologischen Vorgangs)
	14	87- 90	Eschatologische Szenerie, Doppelbild
	\	91- 93	Auftrag des Propheten (Ich-Rede) und empfohlene Drohrede

Strukturformel/Proportionen

Die Sure weist nur im dritten Teil klare Proportionen auf:

Teil I	Teil II	Teil III
7	54(8+2+30+9+5)	21(6+6+5+4) + 14(7+4+3)

[Back to Top](#)

Analyse und Deutung

Entwicklungsgeschichtliche Einordnung

[Info](#) ▾

Immer deutlicher zeichnet sich ab, daß sich die koranische Verkündigung in eine Realität einbringt, die bereits von einer mythisierten ›Zukunftsgeschichte‹ überwölbt ist, dem apokalyptischen Weltbild der umgebenden Kulturen. War die Macht der Vorstellung eines nahe bevorstehenden Eschatons auch schon in den ältesten Suren präsent, so ist diese eschatologische Erwartung in Mittelmekka zu einem Politikum geworden. Zentrale Begriffe wie Herrschertum, Kriegsführung, aber auch Selbstbescheidung eines Mächtigen werden nun mit der zeitgenössischen politischen Szene verbunden. Das Verhalten biblischer Figuren ist damit nicht mehr nur Typus für das Verhalten von Akteuren in der Gegenwart — bis dahin zumeist des Verhaltens von Prophet, Gemeinde und ihren Gegnern. Vielmehr setzt sich die Verkündigung jetzt mit der bereits im Lauf befindlichen Allegorisierung von profan-politischen Akteuren der Zeit auseinander, nach welcher die zeitgenössischen Rivalen um die Weltherrschaft durch bestimmte biblisch-prophetische Bilder legitimiert oder disqualifiziert werden. Da der Koran generell nicht direkt über die Gegenwart berichtet, werden biblische Gestalten als Stellvertreter der mitgedachten Protagonisten der Gegenwart eingesetzt, im Fall von [Q 27](#) Salomo für Herakleios und entsprechend auch die ›sonnenanbetende Königin‹ für die Sassaniden. Diese Sicht auf biblische Erzählungen ist im Koran neu, sie begegnet erstmals in spätmittelmekkanischer Zeit — sie ist aber in der byzantinischen Reichsideologie bereits geläufig, die, wie [Gerrit Reinink \(1992:153\)](#) betont, ohne diese besondere Typologie gar nicht verständlich ist. Dieses neue, extratextuelle Interesse der spätmittelmekkanischen Suren ist von zentraler Bedeutung als Indiz für die nun

intensiver werdende Politisierung der koranischen Botschaft, die bisher in der Forschung noch ganz unbeachtet geblieben war.

Die neu in den Vordergrund tretende politische Dimension macht aber den Versuch, die Texte innerkoranisch einzuordnen, nicht überflüssig. Welche früheren Suren stehen bei dieser Verkündung im Hintergrund? Mit dem Einleitungsvers greift [Q 27](#) auf [Sure 15](#) zurück, in der die Botschaft erstmals sowohl als Vortrag als auch als Exzerpt aus der himmlischen Schrift eingeführt wurde. Anders als [Q 15](#) setzt [Q 27](#) aber bereits »Gläubige«, *mu'minūn*, voraus, die sich durch die Einhaltung bestimmter Religionspflichten — Ritualgebet, Almosengabe und den Glauben an ein jenseitiges Leben — qualifizieren. Die Kategorie der *mu'minūn* ist also ein soziales Konstrukt, von der erst in einer bestimmten Phase der Entwicklung gesprochen werden kann, nicht etwa — wie [Fred Donner \(2010\)](#) postuliert — eine von Anfang an bestehende monotheistische, gleichbleibende Gruppe, die dem Verkünder folgt. Die Bezeichnung *mu'minūn* für die Zeitgenossen begegnet erst in mittelmekkanischer Zeit, außer in [Q 27](#) vor allem in [Q 23](#) und [Q 25](#). Gläubige wurden vorher, zunächst in der frühmittelmekkanischen Sure [Q 15:49](#), als *'ibād*, »Gottesdiener«, bezeichnet. Die Gruppe der ›Gläubigen‹ unterscheidet sich von anderen neben der Einhaltung der grundlegenden Religionspflichten vor allem durch ihr festes Vertrauen in ein Jenseits, konkret in ein Jenseits mit gerechter Vergeltung, in dem es Gewinner und Verlierer, *aḥsarūn* ([V. 5](#)), gibt. Weitere Gesetze, von denen Donner, der den Koran nicht diachron liest, von Anfang an ausgeht, wachsen ihnen erst im Laufe der Entwicklung zu.

Eine ausführliche Beschreibung der *mu'minūn* findet sich in [Q 23:1–11](#), einer Sure, die hier mit [Nöldeke/Schwally \(GdQ²\)](#) noch vor [Q 27](#) eingeordnet wurde. Die Sure begann mit einem ausführlichen Tugendkatalog ([V. 1–5, 8–11](#)): *qad aflaḥa l-mu'minūn / alladīna hum fī ṣālātihim ḥāshī'ūn / wa-lladīna hum 'ani l-*

lağwi mu'riḍūn / wa-llaḍīna hum li-l-zakāti fā'ilūn / wa-llaḍīna hum li-furūğihim ḥāfiẓūn / {...} / wa-llaḍīna hum li-amānātihim wa-'ahdihim rā'ūn wa-llaḍīna hum 'alā ṣalawātihim yuḥāfiẓūn / ulā'ika humu l-wārithūn / allaḍīna yariṭūna l-firdausa hum fihā ḥālīdūn, »Selig die Gläubigen, / die in ihrem Gebet demütig sind, / die sich von Geschwätz fernhalten, / die Almosen geben, / die ihre Scham bewahren / {...} / die ihnen anvertrautes Gut und eingegangene Verpflichtungen bewahren / und die ihre Gebete einhalten, / das sind die Erben, / die das Paradies erben werden. Ewig werden sie darin weilen«. Hier treten zu den später für den Islam kanonisch werdenden Religionspflichten des Gebets und der Almosengabe noch asketische Tugenden hinzu, die offenbar an einen monastischen Kanon angelehnt sind: Demut und Enthaltung; das Keuschheitsgebot wird erst durch einen Zusatz für Verheiratete (V. 7–8) abgemildert (siehe zu [Q 23:5–7](#) den [Kommentar](#) und den Exkurs 2 »Dekalog« zu [Q 17](#)).

Der Erzählteil in [Q 27](#) beginnt mit der Mose-Episode (V. 7–14), sie greift auf die ausführliche Mose-Biographie in [Q 20](#) zurück, nimmt aber eine entscheidende Umdeutung durch die Einführung eines neuen Gottesnamens vor, der nun — nachdem die *Fātiḥa rabb al-'ālamīn*, »Herr der Welten«, etabliert hat — diese universale Form annimmt; in [Q 20:14](#) war einfach von Allāh die Rede gewesen. Die Ermutigung des Mose: »Fürchte dich nicht« angesichts dessen Staunens über den in eine lebendige Schlange verwandelten Stab (V. 10) gibt Gelegenheit zu einer kurzen Vorausblende der Salomo-Geschichte, insofern diese Beispiele von Personen liefert, die begangenes Unrecht durch gute Taten wieder ausgleichen und dafür Gottes Vergebung erhalten.

Die Salomo-Geschichte (V. 15–44) kreist um eine Person, die bereits in der vorausgehenden [Sure 38](#) (und später wieder in [Q 21](#)) aus weisheitlicher Perspektive betrachtet und in [Q 38:20](#) als ein Bußfertiger, *auwāb*, dargestellt worden war. In [Q 27](#) tritt er als Herrscher, nicht über ein historisches Imperium,

sondern über ein Reich von Dämonen und Tieren, in Erscheinung. Er ist trotz offenbar uneingeschränkter Machtbefugnis besorgt um seine Erfüllung der Dankespflicht gegenüber Gott. Gänzlich neu erscheint auf den ersten Blick das die Geschichte von der Königin von Saba durchziehende phantastische Element, vor allem der Auftritt von sprechenden Tieren als Protagonisten einer Handlung. Diese Züge verdanken sich offenbar einer das spätantike Salomo-Bild beherrschenden märchenhaften Prägung des Königs. Es ist denkbar, daß sich die Erzählung des *Targum Shenī* bereits so eng mit Salomo verbunden hatte und so weithin bekannt war, daß ihr anstößig-burlesker Tenor nach einer ›Rektifizierung‹ verlangte, bei der die phantastischen Elemente in den Dienst einer Bekehrungsgeschichte gestellt wurden. Die dieses Bild bestimmenden selbstherrlich-protzigen und sogar burlesken Züge Salomos werden in [Q 27](#) aber in Äußerungen der Gottesfurcht und Dankbarkeit umgemünzt. Es darf aber nicht vergessen werden, daß bereits David, der »schönstimmige Sänger Israels«, magische Züge besessen hatte, insofern er, der in den Psalmen zu kosmischem Gotteslob aufforderte, mit den Vögeln und sogar mit Landschaftsformationen das Gotteslob erklingen ließ. Die Nähe des nachbiblischen David zu Orpheus, dem Sänger, der die Tiere in seinen Bann zog, ist bereits festgestellt worden (siehe den [Kommentar zu Q 38](#) in [HK 2/1, S. 523–583](#)). Zu der zwischen David und Salomo bestehenden innerkoranischen Typologie, nach welcher einzelne Figuren durch andere ›absorbiert‹ werden, siehe [Heribert Busse \(1979\)](#) und das Kapitel »Salomo, Königin von Saba und Alexander« bei [Zishan Ghaffar \(2019:75–110\)](#). [Q 27](#) setzt aufgrund der vorausgehenden Salomo-Perikopen bereits eine Salomo-Figur voraus, die von dem burlesken Salomo des Targum weit entfernt ist. Wenn in der Erzählung auch kein Wort über seine Prophetenwürde (geschweige denn über seine Königswürde) gesagt wird, so weisen doch

mehrfache interpretative Kommentare zu dem gerade Geschehenden auf seine Statur als frommer Gottesdiener hin. Auch die Königin — im Koran ebenso ohne ihren Titel, nur als *imra'a tamlikuhum*, »eine Frau, die über sie herrscht« (V. 23), bezeichnet — wird als eine auf Augenhöhe mit ihm kommunizierende Partnerin behandelt. Ihre im Targum zu ihrer Demütigung ausgenutzte Geste des Aufhebens ihres Gewandes ist in Q 27 vor allem als Reaktion auf die Gefährlichkeit des für die ›jenseitigen Paläste‹ charakteristischen täuschenden Wassers funktional (V. 44a). Nicht ihre Physiognomie, sondern ihre Geisteshaltung ist von Belang. Zwar ist ihre Reise zu Salomo nicht — wie es der biblische Bericht vorgibt und wie es die Targum-Version am Ende suggerieren will — durch ihre Suche nach Wahrheit motiviert. Vielmehr geht es von Anfang an um einen Machtwettstreit zwischen zwei Herrscherfiguren, wie es bei der in der Umwelt gängigen Allegorisierung von zeitgenössischen Akteuren nicht verwundert. Doch steht am Ende ein Konversionsereignis: ihre Einsicht, einen neuen Weg beschreiten zu sollen, auf dem sie Salomo folgen will, eventuell auch dies eine Projektion des erhofften Ausgangs der großpolitischen Auseinandersetzung. Zugleich wird Bibelexegese betrieben: Nicht nur ist Salomo am Ende von seinem Makel, ein anstößiges Verhältnis zu Frauen zu pflegen, ihnen — wie von der biblischen Version nahegelegt — als Verführerinnen zum Götzendienst zu folgen, gereinigt. Auch die Königin ist nach zwei Prüfungen, durch deren erste sie das Vertrauen in ihren präventösen Thron verliert und deren zweite sie durch ein mysteriöses Gebäude führt, von ihren Irrtümern ›purgiert‹. Beide Figuren sind biblische Figuren geblieben, die eine besondere Nähe zu Gott haben, wobei Salomo — im Koran Propheten-König — eine neue Rechtfertigung, eine Korrektur seines Verhältnisses zu den Frauen und seines persönlichen Gottesverhältnisses, erhalten hat und die Königin von Saba aus

einer selbständig Weisheit suchenden zu einer zur Weisheit und zum Eingottglauben bekehrten Figur geworden ist.

Die ʾIṣmūd-Erzählung (V. 45–53) lehnt sich locker an frühere, etwa Q 91:11–15, an (zu einer Zusammenschau aller ʾIṣmūd-Erzählungen siehe Horovitz, *KU*, S. 103–106), erwähnt aber bis dahin ganz unbekannte innere Parteibildungen. Sie haben auch keine Beziehung zu dem von Jaroslav Stetkevych (1996) rekonstruierten vorislamischen ʾIṣmūd-Mythos und lassen sich daher am ehesten als Projektionen der mekkanischen Verhältnisse verstehen. Sie gipfeln in einer Verschwörung gegen den Gesandten. Dabei muß sich aber in Q 27 keine im Detail reale Komplottsituation in Mekka spiegeln. Vielmehr könnte durch einen unterschwelligen Hinweis auf die Diskrepanz zwischen Heilszeichen Gottes (neun werden Mose gezeigt) und Unheilszeichen menschlicher Übeltäter (neun Verschwörer gegen den Gesandten der ʾIṣmūd) auf die verschiedene Herkunft von Heilswirkung und Schadenstiftung verwiesen sein — ein wichtiger Aspekt bei der Bewertung der politischen Ereignisse (siehe dazu Ghaffar 2019).

Die darauffolgende Lot-Geschichte (V. 54–58) baut auf Q 37:70–80 auf (siehe zu Lot Horovitz, *KU*, S. 13f., 136). Das Unrecht der Sodomiten besteht nun nicht mehr in der Widersetzlichkeit gegenüber ihrem Gesandten, sondern in ihrer zu beanstandenden sexuellen Praxis. Für seine Mahnpredigt wird der Gesandte mit Vertreibung bedroht, die Seinen werden als rituell präventiv, »sich für rein haltend«, verunglimpft. Alle drei Geschichten legen den Akzent auf die — vom biblischen Plot her nicht geforderte — Krisensituation des von seinen Gegnern mit Vertreibung bedrohten Gesandten.

Noch auffälliger sind zwei neue hermeneutische Schwerpunktsetzungen: zum einen die Fokussierung eines *rite de passage*, der die Konversion der Königin begleitet. In der vorausgehenden Sure 17, einem Text, der an mehreren Stellen die Gebetspraxis fokussiert, war dem Gebet die Struktur eines *rite de passage*

unterlegt worden. Wie in [Q 17:80](#) die Beter aus ihrer Alltagswelt heraustreten und in einen transzendenten Raum eintreten (siehe oben den Kommentar zur Sure), so wird am Ende der Königin-Erzählung ([V. 44](#)) ein solcher Übergang auch von ihr vollzogen. Die Szene bildet die Klimax der Erzählung.

Zum anderen sind die unüberhörbaren Anspielungen auf Kriegssituationen von Bedeutung, Bis dahin waren Städtezerstörungen als Auswirkung von Fehlverhalten ihrer Bewohner erklärt worden; mit der Fokussierung Salomos als Kriegsherrn treten nun Machtstreben und Rücksichtslosigkeit von Herrschern als Auslöser von Zerstörung in den Horizont. Sie dürften das Geschehen jenseits der nördlichen Grenzen reflektieren, die andauernden, offenbar als immer dramatischer wahrgenommenen Feldzüge des Herakleios. Daß dieses Kriegsgeschehen im Hiğaz mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis genommen wurde, steht nach den komplexen Referenzen auf das entscheidende Kriegsjahr 614 in [Sure 17](#) (siehe oben den [Kommentar zu Q 17:1](#)) außer Frage. Unübersehbar dokumentiert sich die Anteilnahme der Gemeinde am unglücklichen Ausgang wichtiger Schlachten des Herakleios, nicht zuletzt dessen Verlust Jerusalems, explizit im Koran, siehe die Versgruppe in der etwas späteren Sure [Q 30:1–6](#), die mit den Versen *alif lām rāʾ / ġulibati l-Rūm*, »Alif lām rāʾ / Besiegt sind die Byzantiner«, beginnt. Indirekt, aber nicht weniger nachhaltig war mit der Feststellung einer visionären Reise des Propheten nach Jerusalem selbst zu den Ereignissen von 614 Stellung bezogen worden, siehe den Kommentar zu [Q 17:1](#) und [17:4–8](#), wo diese Ereignisse als ein Spiegelbild der Tempelzerstörung eine besondere theologische Dimension erhalten hatten. In dem neuen, politisch aufgeladenen Spannungsfeld zählen nun Völkerschaften, es wird von den vorher im Mittelpunkt stehenden Individuen abgelenkt zu »den Menschen«, *an-nās* ([V. 82](#)), und den Völkern, *kull umma* ([V. 83](#)).

[Back to Top](#)

Inhalt und Struktur

[Info](#) ▼

Q 27 fügt sich strukturell dem Schema der mittelmekkanischen Suren ein, die einen paränetischen Anfangsteil, einen erzählenden Mittelteil und einen wieder paränetischen/dialogischen Schlußteil aufweisen. Dennoch ist sie in Gänze in auffälliger Weise auf eine — unverhältnis-mäßig lange und narrativ ungewöhnlich kunstvoll gestaltete — Erzählung des Mittelteils hin ausgerichtet, auf die zahlreiche Referenzen vor- und rückverweisen. Die dortige Salomo-Erzählung ist Teil eines bereits mit der noch frühmittelmekkanischen **Sure 38** begonnenen und später mit **Q 21** fortgesetzten Zyklus, der um David und Salomo kreist. Die Geschichten um israelitische Könige fokussieren ihre Protagonisten aber nicht als Herrscherfiguren, wenn diese Funktion auch am Rande anklingt, sondern als Träger von Weisheit. In der Darstellung beider Figuren klingen Echos aus den ihnen im biblischen Kanon zugeschriebenen Weisheitsschriften (Qohelet, Psalmen, Proverbien) nach; einzelne ihnen biblisch zugehörige Handlungen (wie Davids Affäre mit Batsheva) werden dagegen nur in kodierter Form referiert. Die biblischen Könige sind im Koran nicht primär Akteure, sondern — zusammen mit der ebenfalls weisheitlichen Figur Hiob — Typen, die für Introspektion stehen.

In **Q 27** wird Salomo erstmals zu einem Akteur in einer narrativ ausgestalteten Episode, und zwar dem Besuch der Königin von Saba. Diese in der biblischen Version (1 Kön 7,1–13 und 2 Chr 9,1–12) nur summarisch erzählte Begebenheit,

die dort die weite Verbreitung von Salomos Ruf als großem Weisen unter Beweis stellen soll, hat in der spätantiken narrativen Tradition, besonders in dem — nicht einhellig datierten, gewiß aber gegenüber dem Koran älteren — *Targum Shenī*, bereits eine romanhaft-phantastische Ausgestaltung erfahren, die [Ulfrid Kleinert \(2017\)](#) zu Recht in die Nachbarschaft von *Tausendundeine Nacht* rückt. Diese anonyme Schrift ist als Targum zu dem Buch Esther überliefert, das seinerseits bereits in die Nähe der Unterhaltungsliteratur gehört. Der Targum macht aus den beiden Protagonisten, Salomo und der Königin, Figuren, die alltägliche, moralisch ambivalente, zum Teil sogar burleske Züge tragen. Die Sure behält einige der fabelhaften Züge bei, verweigert sich aber der Umdeutung der Akteure in moralisch ambivalente Figuren und stellt ihren ›erhabenen‹ Charakter wieder her. So kann die Königin am Schluß der Sure als beispielgebend für den Typus einer Monotheistin figurieren. Salomo selbst, dessen Ruf schon im biblischen Kontext, noch mehr aber in der rabbinischen Kritik aufgrund seiner Anfälligkeit für die Vielgötterei seiner ausländischen Frauen angefochten worden war, wird in dieser Geschichte, in der er umgekehrt eine fremde Frau zum Monotheismus bekehrt, voll rehabilitiert. Doch wird die Geschichte offenbar nicht nur als *bušrā* ([V. 2](#)), um ihres erfreulichen Verlaufs willen, erzählt, sondern auch um der brisanten politischen Situation in einem umkämpften Nahen Osten Ausdruck zu verleihen. Durch die allegorische Überhöhung der biblischen Begegnungsgeschichte zwischen zwei Herrscherfiguren als Auseinandersetzung zwischen zwei konkurrierenden Reichen erhält die Erzählung ein ihr weder biblisch noch nachbiblisch eignendes Gewicht. Vor dem Hintergrund der Allegorie gelesen, erhalten kleine Erzähldetails zusätzliche Bedeutung: Die Bedrohtheit und Abhängigkeit der Zeitgenossen von der Milde eines mächtigen Herrschers wird von der Ameise in der Vorgeschichte der Erzählung beredt zum Ausdruck gebracht, [V. 18](#): *yā aiyuha*

l-namlu dhulū masākinakum lā yaḥṭimannakum Sulaimānu wa-ḡunūduhu wa-hum lā yašʿurūn, »Da sprach eine Ameise: ›Ihr Ameisen, geht hinein in eure Wohnungen, daß euch Salomo und seine Heerscharen nicht zertreten, ohne es zu bemerken!«.

Salomo, der sich in der Erzählung — obschon nirgends als König bezeichnet — ja zunächst als Kriegsherr geriert, ist offenbar ein *alter ego* des realen Kriegsherrn Herakleios, der aber die positiven Erwartungen der Betroffenen auf Milde erfüllt. Dieser zeitgeschichtlich-politische Subtext nimmt denjenigen aus [Q 17](#) wieder auf, wo allerdings die Rollen anders verteilt waren: Die Zerstörung des Tempels ([Q 17:4–8](#)) präfiguriert den Angriff von 614 auf das bis dahin von Herakleios gehaltene Jerusalem, die daran beteiligten militärischen Akteure und ihre Techniken reflektieren die zeitgenössisch von den Gegnern des Herakleios eingesetzten. Versteht man auch die Königin als allegorische Figur, als Repräsentantin des Sassanidenreiches, so kann die Thron-Transfer-Episode als Ausdruck des — 614 noch ausstehenden — Verlusts der Herrschaft der Gegner von Byzanz gelesen werden. Die indirekte Bewertung der zeitgenössischen politischen Auseinandersetzungen durch allegorische Einkleidung in ein biblisch besetztes Spiel der Mächte, in dem der bedeutendste israelitische König die politisch bevorzugte Macht repräsentiert, entspricht der Praxis politischer Selbstdarstellung außerhalb der Verkündigung.

Auslöser der Erzählung in [Q 27](#) könnte weiterhin die Notwendigkeit der Rehabilitierung des im Targum stellenweise lächerlich gemachten Salomo gewesen sein. Angesichts der Rezeption der Geschichte in den Evangelien, die der Königin eine Rolle im Szenario des Jüngsten Gerichts zuweisen, mag auch ihre eschatologische Bedeutung ein Ansporn zu ihrer Thematisierung gewesen sein. Indem sie als eine zwar durch Prüfungen gegangene, aber doch beispielhafte Frauenfigur rangiert, könnte die »Königin des Südens« etwas zur

Entdämonisierung der zur Zeit der Verkündigung mit apokalyptischen Figuren besetzten Vorstellung von Fremdvölkern beitragen.

Diese vielschichtige Haupterzählung wird kunstvoll umrahmt: Nicht nur ging ihr eine kurze Mose-Perikope voraus (V. 7–14), es folgen auch zwei altarabische Erzählungen, um die ʿTamūd und um Lot kreisend, die die Situation einer Bedrohung des Gesandten plastisch machen, der jeweils von seinen Landsleuten vertrieben werden soll. Daß es sich dabei um typologische Präfigurationen des Propheten handelt, geht aus einem — ihm am Schluß der Sure gegebenen — Auftrag hervor, in dem er verpflichtet wird, dem »Herrn dieser geheiligten Stadt« zu dienen (V. 91). Die Erzählungen spiegeln offenbar eine reale Bedrohung des Bleiberechts des Verkünders in Mekka, der mit einem ihm göttlich aufgetragenen Treuebekenntnis zu dem lokalen Heiligtum entgegengetreten werden muß. Daß hier nicht wie in der frühmekkanischen Sure 106:3: *fa-l-yaʿbudū rabba hādā l-bait*, »Dienen sollten sie dem Herrn dieses Hauses«, von *bait*, sondern von *balda*, »Ortschaft«, die Rede ist, dürfte einer Absicht entspringen: Seit Q 17 sind steinerne Tempel durch die neue Vorstellung eines spirituellen Tempels, des *masǧid al-aqṣā*, obsolet geworden.

Auch der paränetische ›Predigtteil‹, die direkte Anrede an die Hörer, hebt sich durch seine besondere Emphase von sonstigen Schlußteilen ab. Er beginnt nach einer Doxologie mit einer auf Refrain endenden Serie rhetorischer Fragen (V. 59–64), die zusammen einen kunstvoll formulierten Hymnus ergeben. Die einzelnen Preisungen setzen frühere *āyāt*-Serien bereits voraus. Auch die Referate von herausfordernden Fragen der Gegner (V. 65–70), die Erweckung und ihren Zeitpunkt betreffend, nehmen ältere Formulierungen wieder auf. Bei den Hörern ist bereits eine ›koranische Bildung‹ vorauszusetzen.

Eine Evokation der Situation des Jüngsten Tages (V. 87–90) ist aus den schon aus frühmekkanischen Suren bekannten Elementen: eschatologische Szenerie,

eschatologischer Vorgang, Doppelbild, zusammengesetzt, die nun aber ineinander verflochten sind und so eine neue — formal freiere — Überzeugungsstrategie reflektieren.

Den Schluß bildet eine für Surenausgänge typische Aufforderung zum treuen Verharren im Gottesdienst, die einen zentralen Gedanken des einleitenden Tugendkatalogs wieder aufnimmt. Sie ist nun explizit an den Verkünder als Diener des ›Herrn des geheiligten Mekka‹ gerichtet. Der Verkünder soll sich nicht aus seinem Terrain verdrängen lassen.

[Back to Top](#)

Situativität und Hörererwartungen Info ▼

Der emphatisch beginnende erste Surenteil ist nur bei Annahme anwesender Hörer plausibel. Sie werden durch gedankliche Vorwegnahmen von Erzähldetails als dem narrativen Teil von Anfang an auf die ungewöhnliche zentrale Erzählung vorbereitet. Die Sure kreist um ihre — vor allem im Falle Salomos — außerordentlich lebendig erzählten Geschichten, deren zentrale Geschichte nun auch ganz eindeutig die Vertrautheit mit Unterhaltungsliteratur der Umwelt seitens der Hörer voraussetzt. Diese Hörer stehen offenbar unter dem Eindruck der byzantinisch-sassanidischen Kriege, deren Kriegsherren allegorisch in den Erzählfiguren des Mittelteils reflektiert sind: der byzantinische Kaiser in der Person Salomos, die sassanidische Seite eventuell in der als Sonnenanbeterin eingeführten Königin von Saba.

Die Hörer werden als »Gläubige« apostrophiert, sie sind bereits mit einigen Basispflichten der koranischen Bewegung vertraut, wie aus einem kurzen Tugendkatalog hervorgeht. Doch ist der exegetische dritte Teil nicht weniger anspruchsvoll. Ein im Koran einzigartiger Langymnus in Form einer Serie von rhetorischen Fragen nach der Denkbarekeit einer neben Gott wirkenden zweiten Gottheit bietet einen Schöpfungspreis, wie er am ehesten im Munde von Betern vorzustellen ist. Seine Struktur: Frage mit Gottesbeschreibung, gefolgt jeweils von einer anaphorischen, refrainartigen Schlußfolgerung, erinnert an eine Litanei. Dagegen sind die von den zweifelnden Hörern zitierten herausfordernden Fragen und Argumente prosaischer. Diese Hörer sind als bei dem Vortrag zugegen vorzustellen. Ihre oft bereits aus früheren Auseinandersetzungen bekannten herausfordernden Fragen und deren Antworten wirken realistisch. Weite Teile der Sure sind Trostreden und richten sich an den Verkünder persönlich, dessen Macht über seine Hörer begrenzt ist, so daß er resignierend von ihnen als Blinden und Tauben sprechen muß. Indirekt erhellt auch, daß seine Landsleute ihn zu vertreiben trachten — ein Ansinnen, dem er mit dem expliziten Anspruch, gerade zu den Leuten in Mekka sprechen zu sollen, entgegentritt.

Die Sure autorisiert sich über eine explizite Zusicherung, daß die vorgetragene Lesung von einem »weisen und wissenden« Gott (V. 6) herrührt, der auch der Taten der Gegner eingedenk ist.

[Back to Top](#)

„How to quote?“ If you would like to quote the existing database:
Chronologisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar zum
Koran, Teil 3: die Spätmittelmekkanischen Suren, hg. von der
Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch
Dirk Hartwig und Angelika Neuwirth. Betaversion: Stand
19.8.2025

[FAQ](#)

[Contact us](#)

[Legal notice](#)

[Privacy Policy](#)

[About the project](#)

[Bibliography](#)



The academy project "Corpus Coranicum" (2007–2024) is part of the academy program funded by the federal and state governments, which serves to preserve, safeguard and make our cultural heritage accessible. The program is coordinated by the Union of the German Academies of Sciences and Humanities.