

Angelika Neuwirth, Dirk Hartwig,  
Mouhanad Khorchide

# Nizännum und Islam

Debatten des Nizännums  
in koranischen Suren

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025  
Hermann-Herder-Str. 4, 79104 Freiburg

Alle Rechte vorbehalten.  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich an  
[produktsicherheit@herder.de](mailto:produktsicherheit@herder.de)

Umschlagmotiv: Nizäa-Ikone (Elena Voutsina und Anastasios Voutsinas)  
© Griechisch-Orthodoxe Kirchengemeinde Christi Himmelfahrt zu  
Berlin

Umschlaggestaltung: AundD, Leipzig  
Satz: AundD, Leipzig  
Herstellung: GGP Media GmbH, Pößneck  
Printed in Germany

ISBN (Print): 978-3-451-03736-8  
ISBN (PDF): 978-3-451-84163-7

# Inhalt

Vorwort	9
<b>Einleitung:</b>	15
Debatten über eine Logos-Theologie im Koran	15
Schöpfungsimmanente Harmonie, abgebildet in Sprache: Q 55	20
Ethik, in Sprache angelegt: Q 90, „Die (ideale) Stadt“	33
Koranforschung in der Tradition der „Wissenschaft des Judentums“	41
<b>Nizänum und Islam: Debatten des Nizänums in koranischen Suren</b>	49
A Theologisches	51
1. Warum Nizänum und Islam?	51
2. Eine neue Spielart von Intertheologie	58
3. Ein Hymnus mit halachischer Einbettung	62
4. Der Lichtvers und sein Szenario: ein Kirchenraum	68
5. Der Lichtvers und sein Modell: die Leuchtervision	70
6. Der Lichtvers und das Nizänum	73
7. Resümee	76
8. Das komplementäre Pendant zu Q 24 ( <i>sūrat al-nūr</i> )	77
B Philologisches:	83
1. Transkription und Übersetzung	84
2. Literarkritik	114
3. Komposition	116
4. Cursorischer Versgruppenkommentar	119
5. Analyse und entwicklungsgeschichtliche Einordnung	144
6. Epilog	151

Inhalt

**Nachwort** ..... 157

**Appendix** ..... 167

**Bibliographie** ..... 181

Verzeichnis der Abkürzungen ..... 181

Literaturverzeichnis ..... 181



Nizaa, heute Iznik, September 2025 (Foto privat), Hagia Sophia-Kirche  
aus der Mitte des 4. Jahrhunderts (heute eine Moschee)



# Vorwort

VON MOUHANAD KHORCHIDE

Der hier vorgelegte Band ist das erste Ergebnis einer neuen Initiative der Islamtheologie. Im Januar 2025 nahm das „Corpus Coranicum Commentary“ (CCC) am Zentrum für Islamische Theologie der Universität Münster offiziell seine Arbeit auf. Es handelt sich hierbei um die Fortsetzung des historisch-kritischen, auf Konsistenz bedachten, Korankommentars des Akademienvorhabens Corpus Coranicum, seinerzeit angesiedelt an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, das im Dezember 2024 endete. Nach vielen Gesprächen über die Möglichkeit einer institutionellen Fortführung gelang es uns mit vereinten Kräften, die Fortsetzung dieser einzigartigen Kommentarbeit in Münster zu sichern. Ein entsprechender „Festakt“, der offiziell die Fortführung des Kommentars unter gemeinsamer Leitung (gemeinsam mit Angelika Neuwirth und Dirk Hartwig) bekundete, wurde sehr gut angenommen. Kolleg:innen benachbarter Theologien, die bei jeder Gelegenheit auf die bereits vorliegenden Kommentare – online<sup>1</sup> oder in Buchform<sup>2</sup> – zurückgreifen, sehen in der Fortführung des Korankommentars die Erfüllung eines wichtigen Desiderats. Aber nicht nur für Außenstehende, die den Koran für religionshistorische bzw. -phänomenologische Studien zurate ziehen, ist diese Form der Koranarbeit,

---

1 Die online-Kommentar sind abrufbar unter: [www.corpuscoranicum.de/](http://www.corpuscoranicum.de/)

2 Siehe Neuwirth, *HK1*; Neuwirth, *HK2/1* und Neuwirth/Hartwig, *HK2/2*.

die immer wieder auf Berührungen mit den anderen beiden großen Religionstraditionen aufmerksam macht, von Bedeutung. Auch Islamtheolog:innen werden sich mit den Methoden und Ergebnissen dieser Arbeit zunehmend vertraut machen und diese in ihre eigene – in existentieller Betroffenheit geleistete – theologische Arbeit einbeziehen.

Denn es ist unsere Überzeugung, dass historisch-kritische Koranforschung und fundierte Islamtheologie, wenn auch in Spannung stehend, nicht unabhängig voneinander betrieben werden sollten. Als Islamtheolog:innen muss uns die historisch-kritische Methode, wie sie Angelika Neuwirth für den Koran fruchtbar gemacht hat, interessieren, da sie wichtige Einsichten in religionshistorische Zusammenhänge fördern kann. Gleichzeitig muss es aber auch unser Anliegen sein, theologische Schlüsse aus dem historischen Befund zu ziehen, die auch jenseits des bewährten Traditionskontinuums einen neuen Blick auf die Wahrheit eröffnen. Daher sollte das „Corpus Coranicum Commentary“ nicht „nur“ als eine Fortsetzung der Arbeit am Koran verstanden werden, sondern als eine Neuakzentuierung. D. h. die Kommentarbeit wird zukünftig um eine islamtheologische Perspektive erweitert. Das dieses Zusammentreten von historisch-kritischer Forschung und islamtheologischer Reflexion wünschenswert ist, zeigt auf einzigartige Weise dieser erste Ertrag der „neuen“ Kommentarbeit, die von Anfang an durch einen theologischen Fokus geprägt ist.

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Frage, wie der Koran zentrale theologische Motive benachbarter Religionstraditionen, hier: des nizänischen Glaubensbekenntnisses (Nizänum), rezipiert und transformiert. Anders formuliert: Welche Spuren haben die Kernideen des beim Konzil von Nizäa 325 formulierten christlichen Bekenntnisses im Koran hinterlassen, und in welcher Weise werden diese dort neu gedeutet oder umgeprägt? Diese Fragestellung verknüpft historisch-kritische und theologiegeschichtliche Perspektiven und zielt darauf ab, die interreligiöse Dynamik

der Spätantike sichtbar zu machen. Indem der Koran nicht isoliert, sondern in Relation zu einem grundlegenden christlichen Bekenntnistext betrachtet wird, rückt die Studie einen bislang vernachlässigten Aspekt der koranischen Offenbarung in den Fokus: den fortwährenden Dialog mit den älteren monotheistischen Traditionen.

Die wissenschaftliche Relevanz dieses Themas liegt zum einen in der Bedeutung des Nizänums selbst. Das nizänische Glaubensbekenntnis prägt bis heute die christliche Theologie und Liturgie; seine Wirkungsgeschichte endet jedoch nicht an den Grenzen der Kirche. Indem der Koran – als jüngste der drei monotheistischen Offenbarungsschriften – auf Motive des Nizänums Bezug nimmt, zeigt sich eine überraschende Verknüpfung der religiösen Diskurse über Konfessionsgrenzen hinweg. Zum anderen füllt die Untersuchung eine Forschungslücke: Bisherige Studien zur Beziehung von Islam und Christentum haben zumeist einzelne christliche Einflüsse auf den Koran diskutiert (etwa biblische Erzählstoffe oder apokryphe Motive), nicht jedoch das christliche Credo als Ganzes in den Blick genommen. Insbesondere die „Dreistimmigkeit“ des spätantiken Diskurses – das Zusammenwirken muslimischer, christlicher und jüdischer Stimmen – blieb weitgehend unbeachtet. Hier setzt die vorliegende Arbeit an: Sie zeigt, dass der Koran in seiner medinischen Phase in ein Gespräch mit Juden und Christen trat, wobei er zentrale christologische Lehrsätze des Nizänums aufgriff, während gleichzeitig jüdisch-liturgische Traditionen als dritte Stimme mitresonierten. Dadurch leistet die Studie einen Beitrag zur Koranforschung, indem sie den Koran als historisch-kommunikativen Prozess versteht, als Resonanzraum spätantiker Gottesdienste und Debatten, der neue theologische Antworten formuliert.

Methodisch erfolgt dieser Zugang über eine liturgisch-intertextuelle Hermeneutik, kombiniert mit einer sorgfältigen Einbettung in den historischen Kontext. Eine liturgisch-intertextuelle

Herangehensweise bedeutet, dass der Koran text im Licht zeitgenössischer liturgischer Texte gelesen wird. Konkret werden mögliche Intertexte in jüdischen und christlichen Gottesdiensttraditionen identifiziert (zum Beispiel die Formelsprache des Nizänums oder biblische Lesungen in der Synagoge) und mit den koranischen Formulierungen verglichen. Diese vergleichende Textanalyse macht es möglich, implizite Anspielungen oder bewusste Gegenentwürfe im Koran aufzudecken. Entscheidend ist dabei die Berücksichtigung der geschichtlichen Situation in Medina im 7. Jahrhundert. In dieser Phase lebte die junge muslimische Gemeinde in intensivem Kontakt mit jüdischen Stämmen und hörte vermutlich auch von den Lehren der christlichen Nachbarn. Der Koran wird in der vorliegenden Studie daher als Produkt eines kommunikativen Prozesses verstanden, in dem Muhammad und seine Gemeinde auf konkrete Gegenüber – jüdische Liturgie und christliche Theologie – reagierten. Diese Methode unterscheidet sich von rein literarkritischen oder rezeptionsgeschichtlichen Ansätzen dadurch, dass sie den kanonischen Endtext der Sure zum Ausgangspunkt nimmt und diesen „vertikal“ in die zeitgenössische religiöse Lebenswelt zurückverfolgt. Auf diese Weise lassen sich Koranstellen wie der berühmte Lichtvers (Sure 24:35) oder die eingängige Bekenntnissure 112 als diskursive Antworten auf vorhandene liturgische Texte verstehen – analog zu einem kreativen Wettstreit (arab. *mu'āraḍa*) mit bereits etablierten heiligen Worten. Ein solcher Zugang vereint philologische Textarbeit mit theologiegeschichtlicher Kontextualisierung und erlaubt es, den Koran als lebendigen Dialog inmitten der spätantiken „Ökumene“ der Religionen zu deuten.

Aufbau des Buches: Die Studie, der eine Einführung in die Koranhermeneutik einerseits und die Vorgeschichte unseres Ansatzes andererseits vorausgeht, gliedert sich in drei Hauptteile. Erstens werden im theorie- und kontextbezogenen Teil die Grundlinien der Fragestellung und Methodik entwickelt. Hier

wird zunächst der Anlass und Hintergrund der Untersuchung erläutert (Warum Nizänum und Islam?) und anschließend das Konzept einer dialogischen Intertheologie dargelegt, das die drei monotheistischen Religionen als verflochtenes Gefüge begreift. Zudem werden begriffliche und methodische Grundlagen erklärt, insbesondere die Idee einer liturgisch-intertextuellen Deutung des Korans vor dem medinischen Hintergrund. Im zweiten und dritten Teil folgen die textanalytischen Fallstudien, welche das theoretische Modell an zwei exemplarischen Koransuren prüfen. Zunächst wird Sure 24 (*sūrat al-nūr*) ausführlich analysiert, deren Mittelteil – der berühmte Lichtvers – nahezu ein Zitat des Nizänums darstellt und damit als muslimische Antwort auf das christliche „Licht vom Licht“ gelesen werden kann. Eingebettet ist dieser Hymnus in rechtlich-ethische Rahmenstücke, die ihrerseits deutliche Parallelen zu jüdischen Schriftvorträgen (etwa der Toralesung am Versöhnungstag) aufweisen. Anschließend widmet sich die Untersuchung Sure 112 (*sūrat al-ikhlās*), einer kurzen späten Sure, die sich als Kontrafaktur des nizänischen Credo verstehen lässt. Diese Sure, die formal selbst ein Glaubensbekenntnis darstellt, spiegelt in ihren vier Versen die zentralen Aussagen des Nizänums wider, negiert jedoch zugleich pointiert dessen Trinitätslehre, indem sie Gottes Einheit und Ungezeugtheit betont. Beide Suren werden jeweils zunächst im Hinblick auf Aufbau, Schlüsselbegriffe und innere Logik untersucht, um dann die Interdependenzen mit dem Nizänum und jüdischen Traditionen herauszuarbeiten. Den Abschluss des Buches bildet eine Zusammenfassung der Befunde, die die Resultate der Einzelanalysen synoptisch betrachtet. Dabei wird herausgestellt, welche neuen Einsichten sich aus der liturgisch-intertextuellen Lektüre für das Verständnis des Korans ergeben und wie diese perspektivische Öffnung der koranischen Offenbarung zur Vertiefung des interreligiösen Dialogs beitragen kann. Ergänzend sind im Anhang die relevanten Quellentexte abgedruckt (etwa das vollständige Nizä-

num und ausgewählte liturgische Lesungen), um dem Leser einen unmittelbaren Vergleich der Texte zu ermöglichen. Insgesamt soll diese Arbeit somit eine sachlich fundierte Einführung in Fragestellung, Zielsetzung und Vorgehensweise bieten und zugleich den Blick öffnen für den Koran als Stimme im Konzert der spätantiken monotheistischen Traditionen.

# Einleitung:

## Debatten über eine Logos-Theologie im Koran

Wir sprechen in unserer Studie von Judentum, Christentum und Islam als der „monotheistischen Ökumene“. Diese Sammelbezeichnung beschreibt nicht das gegenwärtige Verhältnis zwischen den etablierten Religionen, das durch viele, vor allem politische, Verwerfungen verunklärt ist. Sie benennt vielmehr eine darunter verborgene Dimension: die historisch gewachsene Gestalt der drei Religionen und die daraus resultierende exegetische Praxis, die sie als eine in wesentlichen Zügen verwandte Interpretationsgemeinschaft ausweist. Denn alle drei sind nicht nur biblischer Herkunft, sie sind vor allem durch die Schule der spätantiken Debattenkultur gegangen. Das heißt, sie teilen nicht nur die Erinnerung an biblische Narrative, sondern auch die Methodik der „Debatte“, basierend auf der Erkenntnis der immer wieder notwendigen Re-Lektüre der kanonischen „antiken“ Texte, denen alle drei eine eigene „spätantike“ Gestalt aufgeprägt haben. „Spätantike“ soll dabei nicht als eine chronologisch abgrenzbare Epoche verstanden werden, sondern als ein „Denkraum“, in dem zentrale „antike“, d. h. biblische, aber auch pagane Fragenkomplexe unter Anwendung besonderer, „später“ erarbeiteter, hermeneutischer Praktiken diskutiert werden<sup>3</sup>.

---

3 Siehe dazu den Sammelband Schmidt/Schmid/Neuwirth (eds.), *Denkraum Spätantike*.

Ein zentraler Gegenstand spätantiker Diskussionen ist der – sich biblisch noch monadisch darstellende – Gottesbegriff, der jetzt ausdifferenziert wird. Ein sprechendes Beispiel für die hierbei eingesetzte Praktik liefern bereits die Targume mit ihrer Übersetzung des ersten Verses der Hebräischen Bibel Gen 1,1. Biblisch heißt es: *be-reshit bara elohim et ha-shamayim we-et ha-ares*, „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Gott allein? Der Targum (Jerushalmi und Neophiti), der sich dafür auf Proverbia stützt,<sup>4</sup> antwortet mit „nein“. Denn „im Anfang“ *be-reshit*“, kann auch instrumental, als „mithilfe von Anfang“, d. h. „mithilfe des Schöpfungswortes“, überhaupt des Wortes, des Logos, verstanden werden. Daniel Boyarin spricht hier von einem Midrasch des Memra, des Logos<sup>5</sup>. Unter Midrasch versteht man bekanntlich die Technik der Verbindung zweier unverbundener Schriftstellen, die einander beleuchten sollen. Die zweite wäre hier der Proverbia-Text: *YHWH qanani reshit darko* ..., „Der Herr schuf mich am Anbeginn seines Werkes ...“ (Prov 8,22). Es entsteht so das Bild „zweier Kräfte im Himmel“, ein Theologumenon mit tief in die Geschichte zurückreichenden Wurzeln, das in der Spätantike ins Zentrum des Interesses rückt und das in Gestalt der Logos-Theologie noch die Rabbinen der Zeit des Nizänums beschäftigt hat.<sup>6</sup>

Mit der Logos-Theologie berühren wir sogleich einen religionspolitisch neuralgischen Punkt. Wir wissen bereits aus frühen Zeugnissen, dass in christlicher Wahrnehmung der – mit Jesus Christus so prominent besetzte – Platz des Mittlers zwischen Gott und Menschen, des Logos, als im Islam theologisch unbesetzt galt.

---

4 Targum Jerushalmi: *be-reshit be-hokhma bera YHWH*, „Am Anfang schuf Gott durch Weisheit“; Targum Neophiti: *mi-le-qadmin be-hokhmata bera YHWH wa-shakhlel yat shemaya we-yat ar'a*, „Vor Anbeginn schuf Gott durch die Weisheit und vollendete den Himmel und die Erde“. Siehe McNamara, *Targum Neofiti 1: Genesis*, 52.

5 Boyarin, „The Gospel of the Memra“.

6 Schäfer, *Zwei Götter im Himmel*.

Der früheste Zeuge dafür ist bereits der erste nicht-muslimische Berichterstatter über den Islam, der im umajjadischen Herrschaftsbereich wirkende byzantinische Theologe Johannes von Damaskus (st. 757)<sup>7</sup>. Er wendet sich in seinem Werk „Pege gnoseos“ („De Heresibus“), einem enzyklopädischen Survey der antiken „Denkschulen“, die er bis in seine Zeit hinein verfolgt, auch dem Islam zu und resümiert eine Anzahl von Korantexten<sup>8</sup> – nicht immer unpolemisch, aber doch im allgemeinen kenntnisgestützt. Eine besondere koranische Lehre, die Vorstellung von einer göttlich auf den Propheten ‚herabgekommenen Schrift (*kitāb*)‘ verwirft er allerdings besonders dezidiert, erklärt sie als geradezu „lächerlich“. Damit ist der zentrale Punkt seiner Kritik benannt. Johannes verschließt sich der an sich naheliegenden typologischen Deutung der koranischen Formulierung, die ihm aus seinem eigenen Glaubensbekenntnis als Metapher vertraut sein sollte. Dort heißt es von Christus: ‚herabgekommen aus den Himmeln‘, *katelthonta ek ton ouranon*, ohne dass jemand damit die banale Vorstellung des physischen Herabsteigens verbinden würde. Seine unklare, ja verzerrte Wahrnehmung der Korantheologie<sup>9</sup>, die ihn für die Logos-Repräsentation durch die islamische Schrift, den Koran, blind machte, mag mit seiner – aus dem Verlustschmerz des Besiegten resultierenden – ablehnenden Einstellung gegenüber dem sich gerade auf ehemals byzantinischen Boden ausbreitenden Islam zusammenhängen. Sein Urteil wie auch die ihm zugrundeliegende Methode der literalen Koranlektüre sollte jedoch in nicht-muslimischen Kreisen nachhaltig weiterwirken. – Eine christliche genuin theologische Anteil-

---

7 Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, und insb. Sahas, *John of Damascus on Islam*.

8 Siehe Khoury / Gleis, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, 73–84.

9 Stephen J. Shoemaker diskutiert Teile von Johannes' *Pege gnoseos*, (*De haeresibus*), hebt aber eher auf Curiosa ab, als auf den springenden Punkt seiner Islam-Kritik, die fehlende Logos-Theologie, einzugehen, siehe Shoemaker, *Creating the Qur'an*, 77–80.

nahme an der Entwicklung des frühen Islam findet sich dagegen eine Generation später, als christlich-muslimische Religionsgespräche zu einer gängigen Form der interreligiösen Auseinandersetzung geworden waren, bei einem Schüler des Johannes, Theodor Abu Qurra, Bischof von Harran (750–825)<sup>10</sup>. Er brachte sich in die Kalām-Debatte um die Erschaffenheit oder Un-Erschaffenheit des Koran mit dem Argument für die Ewigkeit des Koran ein, der Logos könne nicht als erschaffen bezeichnet werden. Er erkennt so den Koran über die Religionsgrenze hinweg als eine Manifestation des Logos an. Die Religionsgespräche des 2./3. Jht., so sehr sie die theologische Begrifflichkeit auf beiden Seiten geschärft haben, konnten jedoch die Unumstößlichkeit bestimmter Dogmen des jeweils anderen nicht erschüttern.

So blieb die Nicht-Anerkennung Jesu Christ als des alleinigen Mittlers bei Ausschluss einer anderen Verkörperung des Logos für die negative Einschätzung der islamischen Religion im christlichen Lager ausschlaggebend. Erst in der modernen Religionswissenschaft<sup>11</sup> und in der neuen Disziplin der „Komparativen Theologie“<sup>12</sup> wird über die Möglichkeit eines solchen Mittlers in nicht-persönlicher Gestalt und durch eine andere sinnliche Wahrnehmung als die visuelle erfahrbar, nachgedacht.

Diese offene Sichtweise könnte sich auf die historische Tatsache stützen, dass eine Logostheologie *avant la lettre*, die Vorstellung einer in der Sprachgestalt des Koran wirksamen Kraft der Welt-Erkenntnis schon die frühen Hörer des Propheten Muhammad beschäftigt hat. Da diese Beobachtung für unsere These von der den drei Religionen gemeinsamen Herkunft aus der Debat-

---

10 Zu Theodor Abu Qurra siehe Khoury / Gleis, *Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, 59–72; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 4, 609–612.

11 Kermani, *Gott ist schön*.

12 Klaus von Stosch, *Herausforderung Islam*.

tenkultur der Spätantike von Bedeutung ist, sollen im Folgenden die beiden mekkanischen Suren, die um diesen Gedanken kreisen, Q 55 und Q 90, einleitend vorgestellt werden.

Sure 55, *al-rahmān*, eine der wegen ihrer einzigartig poetischen Form besonders gefeierte Sure, beginnt mit den Versen:

- 1 *al-rahmān*
- 2 *‘allama l-qur’ān*
- 3 *khalaqa l-insān*
- 4 *‘allamahu l-bayān*

- 1 Der Barmherzige
- 2 Er lehrte den *qur’ān* (das Wort, den Logos),
- 3 Er erschuf den Menschen
- 4 Er lehrte ihn den *bayān* (die zum Verstehen führende Klarheit, die „Hermeneutik“).

Diese Eingangsverse sind Programm: Der „*qur’ān*“, als das „Wort“, der Logos, ist präexistent; ihm folgt die Erschaffung des Menschen erst nach. Diese verbindet sich mit einer besonderen, aus anderen Schöpfungsberichten nicht bekannten Ausstattung, einer Klarheit bringenden Lehre, bezeichnet als *bayān*. Die betonte Nennung dieser „Mitgift“, des *bayān*, gibt Rätsel auf. Was ist *bayān*? Übersetzungen bieten eine Ableitung von der Wurzel B-Y-N, „klar sein“, an. Daher meistens: „Er lehrte ihn die klare Sprache“. Das ist nicht abwegig; die gesamte Sure 55 dreht sich geradezu frenetisch um Sprache. Dennoch kann eine auf bloßer Annäherung beruhende Übersetzung für den „Prolog“ einer so zentralen Sure nicht befriedigen. *Bayān* bedeutet offenbar nicht einfach „klare Sprache“ im linguistischen Sinn, sondern eine zum *qur’ān*, dem göttlichen Wort, komplementäre Kraft des „Verständlich-Machens“, eine von der arabischen Sprachstruktur ermöglichte „Hermeneutik“. War-

um steht dieser Passus, der den Schöpfungsbericht logostheologisch neu liest, am Anfang der gefeierten Sure?

Das Wort „Prolog“ fiel bereit; es ist nicht unwahrscheinlich, dass bei dieser so emphatischen Sureeinleitung ein anderer Prolog im Hintergrund steht: der zum Johannesevangelium, Appendix XII. Diese Hypothese würde jedenfalls die Stiftung des *bayān* erklären können. Nach Johannes kam das Licht in die Welt, „aber die Finsternis hat es nicht begriffen“ (Jh 1,5). Die den Israeliten gegebene Tora war – rabbinischer Deutung zufolge<sup>13</sup> – wieder und wieder verworfen worden. Johannes begründet damit die Notwendigkeit der Inkarnation. Im Fall der koranischen Erleuchtung – so könnte man folgern – ist einem solchen Misserfolg vorgebaut: der Koran kommt zusammen mit seinem eigenen *bayān*, seiner Hermeneutik, in die Welt. Der erschaffene Mensch wird durch die Mitgift des *bayān* gewissermaßen zur Erkenntnis „ermächtigt“. – Was wird durch diesen *bayān*, diese „Koranhermeneutik“ erkennbar? Zwei Errungenschaften sollen im Folgenden vorgestellt werden:

## Schöpfungsimmanente Harmonie, abgebildet in Sprache: Q 55<sup>14</sup>

Als erstrangige Leistung des mit „*bayān*“ ausgestatteten „Wortes“, „*qurʿān*“, im Folgenden: „Koranhermeneutik“, ist die Erschließung der in der Schöpfung immanenten Harmonie zu nennen. Dieser Prozess bildet sich exemplarisch im Fortgang der anzitierten *sūrat*

---

13 Als ein bekanntes Beispiel kann Exodus Rabba 42:8 benannt werden, wo es heißt: „Am Tag, da sie am Sinai standen und mit ihrem Mund sagten: ‚wir hören und gehorchen‘ waren ihre Herzen schon auf Idolatrie bedacht (*libbam haya mekhuuwan le-ʿavodat kokhavim*).“, siehe Obermann, „Koran and Agada“, 46, Fn. 22

14 Für einen ausführlichen Kommentar der Gesamtsure siehe Neuwirth, *HKI*, 586–620 und siehe Neuwirth, „Psalmen – im Koran neu gelesen“.

*al-rahmān* ab. Sie gilt als der poetischste Text des Koran, der sein zentrales Theologumenon, die Harmonie der Schöpfung nicht nur semantisch, sondern auch mit den Mitteln der Sprachhermeneutik, d. h. grammatisch, und klanglich, gestaltet. Die Sure (von 78 Versen) ist ein antiphonischer Text; sie ist ab V. 13 von einem Refrain: *fā-bi-aiyi ālā'i rabbikumā tukadhdhibān* – „Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden, Menschen und Djinnen, leugnen?“ durchzogen, einer rhetorischen Frage, die den agonalen Charakter einzelner Surenteile bereits ankündigt. Sie spricht nicht wie andere Suren konkrete Zuhörer, sondern mythische Gegenüber, die Menschenwelt und die Dämonenwelt insgesamt, an. Sie lässt sich in fünf Teile gliedern, die die Exposition des im Prolog angekündigten Schöpfungs- und Ermächtigungswerkes entfalten:

55:1-13 (I Hymnus ohne Adressaten: himmlische Ordnung, Vegetation)

[1-4 Prolog]

- 5 Sonne und Mond folgen einer Berechnung,
- 6 Stern und Baum fallen (vor ihm) nieder.
- 7 Den Himmel hat er erhoben und die Waage aufgerichtet,
- 8 dass ihr euch nicht auflehnt gegen die Waage,
- 9 sondern Gewicht nach Maß gebt und die Waage nicht fälscht.
- 10 Die Erde hat er ausgebreitet für die Menschen,
- 11 darauf Fruchtbäume und Palmen mit Fruchthülsen
- 12 und Korn in Ähren und duftende Kräuter.
- 13 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?

14-28 (II Hymnus mit Adressaten: Menschen / Dämonen, Solstien, himmlisches / irdisches Wasser)

- 14 Er schuf den Menschen aus feuchter Erde wie Töpferware

- 15 und schuf die Djinnen aus einem Gemisch aus Feuer.  
16 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
17 Der Herr der beiden Aufgänge und der beiden Untergänge –  
18 welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
19 Er trennte die beiden Meere, wo sie zusammenfließen,  
20 setzte zwischen sie eine Schranke, die sie nicht überschreiten.  
21 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
22 Aus ihnen hervor kommen Perlen und Korallen.  
23 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
24 Sein sind die Schiffe, die über das Meer ziehen, sichtbar wie  
Wegzeichen.  
25 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
26 Alles auf der Welt ist vergänglich,  
27 doch bleibt das Antlitz deines Herrn voll Majestät und Würde.  
28 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?

[...]

[29-36 (III Polemik gegen Rebellen unter den Djinnen)]

[...]

37-42 (IV Eschatologische Szenerie und Doppelbild)

- 37 Wenn einst der Himmel sich spaltet und rot erglüht wie Öl,  
38 welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
39 Jenen Tages wird nach seiner Schuld befragt weder Mensch  
noch Djinn.  
40 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
41 Die Frevler werden an ihrem Zeichen erkannt und ergriffen  
bei Stirnlocken und Füßen  
42 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
43 Dies ist Gehenna, die die Frevler stets gelegnet haben,

- 44 sie kreisen zwischen ihr und einer heißen Quelle.  
45 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?

[...]

[(46-61 V Die Seligen; erstes Garten-Ensemble)]

[...]

62-78 (V Die Seligen; zweites Garten-Ensemble)

- 62 Und außer ihnen (den beiden vorher beschriebenen Gärten)  
sind zwei weitere Gärten  
63 welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen? –  
64 von dichtem Grün.  
65 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
66 Darin sind zwei kräftig sprudelnde Quellen.  
67 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
68 Darin sind Fruchtbäume: Palmen und Granatbäume.  
69 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
70 Darin sind Mädchen, gute, schöne,  
71 welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?,  
72 schwarzäugige (*hūrun*), in Zelten abgeschirmt,  
73 welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?,  
74 die kein Mensch oder Djinn vorher berührt hat.  
75 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
76 Man liegt dort ausgestreckt auf grünen Decken und schönen  
Abqari-Teppichen.  
77 Welche Zeichen eures Herrn wollt ihr beiden leugnen?  
78 Gepriesen sei der Name deines Herrn, voller Majestät und  
Großmut!

