

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 34 (1978)

**Artikel:** Muhammads Rezeption der biblischen Jona-Erzählung  
**Autor:** Schreiner, Stefan  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-961665>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 13.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# MUHAMMADS REZEPTION DER BIBLISCHEN JONA-ERZÄHLUNG

von *Stefan Schreiner*

Es ist längst gesehen worden, dass Jona als einziger der Schriftpropheten der hebräischen Bibel in Muhammads Botschaft Erwähnung gefunden hat; und wie über Muhammads Rezeption der biblischen Geschichte(n) überhaupt ist auch über die koranische(n) Version(en) der biblischen Jona-Erzählung manches Wesentliche bereits gesagt worden. (1) Doch scheint mir, dass in den entsprechenden bisherigen Untersuchungen allzusehr die Frage nach den möglichen Quellen, aus denen Muhammad seine Version(en) geschöpft haben könnte, (2) in den Vordergrund gerückt worden ist; und die Frage, warum Muhammad die Jona-geschichte einmal so, ein andermal so erzählt hat, hat dabei nicht die gebührende Berücksichtigung erfahren. Indessen kann es ja freilich nicht – wie Joh. Fück vor 42 Jahren schon monierte – Aufgabe der Koranforschung sein, sich vorab auf die Klärung von «Abhängigkeitsfragen» zu konzentrieren, sondern sie muss zu erkennen suchen, «wie der Prophet aus den geistigen Anregungen seiner Umwelt eine Anzahl von Elementen der verschiedensten Art zu einer in ihrer Zusammenfassung originellen, lebensfähigen Synthese vereinigt hat». (3) Im Hinblick auf Muhammads Rezeption der Jonageschichte heisst das, dass es, wiewohl es keine grosse Mühe bereitet, eine Fülle von parallelen Texten aus der jüdisch-christlichen Überlieferung zu zitieren, die als mögliche Vorbilder gedient haben können, eben nicht genügt, aufgrund gewiss evidenter Abhängigkeiten nur zu erklären, dass diese oder jene Version dieses oder jenes Ursprungs ist, (4) sondern dass wir zu fragen haben, welche Absicht der Prophet mit dieser oder jener Version verknüpft hat, warum er einmal so, ein andermal so erzählt hat. Um freilich diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns zuvor etwas eingehender mit der Exegese der jeweiligen Perikopen befassen, um ihre Besonderheiten herausstellen zu können. (Wenn in diesem Zusammenhang nun doch auch auf parallele Texte aus der jüdisch-christlichen Überlieferung verwiesen wird, dann aber keineswegs im Sinne von Quellentexten für Muhammads Verkündigung, sondern lediglich im Sinne von «Quellen phänomenologischer Vergleichspunkte» (K. Rudolph), die einzig der Verdeutlichung des Gemeinten dienen sollen.) Wie sich dabei noch zeigen wird, erklären

sich die Abweichungen der einzelnen koranischen Jonaperikopen von der Überlieferung wie voneinander letztlich eben gerade aus der jeweiligen Absicht, die der Prophet in ihnen verfolgt hat. Auf keinen Fall aber sind sie Niederschlag unterschiedlicher Informationsquellen.

Betrachten wir synoptisch die vier Perikopen, in denen die Jonageschichte im Koran mehr oder weniger ausführlich enthalten ist, nämlich 10,96-98; 21,87-88; 37,139-148; 68,48-50 (in 4,163/1 und 6,86 wird Jona lediglich in einer Aufzählung von Propheten erwähnt, ohne dass nähere Erläuterungen dazu geboten werden), bieten sich eigenümliche Widersprüchlichkeiten dar, und zwar nicht nur weil Jona unterschiedlich genannt (*Yunus* : 10,98; 37,139, *Dhu n-Nun* : 21,87, *Ssachibu l-chut* : 68,48) und unterschiedlich qualifiziert wird (*mursal* : 37,139, *nabiy* : 4,163/1, *ssalich* : 68,50, *mufaddal* : 6,86). Ja, manche Aussagen in diesen Perikopen scheinen sich sogar gegenseitig auszuschliessen: Einerseits gilt Jona als wirklicher Prophet (4,163/1 ; 6,86 ; 37,139), den Gott auserwählt hat und zu einem «Heiligen» machte (68,50); andererseits ist er ein «tadelnswerter Mann» (37,142), den Muhammad sich nicht zum Vorbild nehmen soll (68,48). Ferner, während die Tatsache, dass Jona «im Bauch des Fisches» ein Bekenntnis zu Allah als dem einzigen Gott ablegt und sein schuldvolles Verhalten eingestehst und bereut (21,87), er also «einer der Preisenden» geworden ist (37,143), nach 21,87-88 und 37,143-145 positiv gewertet und zum Grund seiner Rettung erklärt wird, hat er seine Rettung nach 68,48-49 ausschliesslich der göttlichen Gnade zu verdanken. Ein besonderer Widerspruch besteht schliesslich — zumindest nach der traditionellen Deutung — zwischen den Aussagen von 37,145 und 68,49: (5) Heisst es an erstgenannter Stelle, dass Allah Jona wirklich «auf den nackten Strand» geworfen hat, ist dies in 68,49 lediglich als eine, freilich irreale Möglichkeit angedeutet. Darüber hinaus verwischt eine solche synoptische Betrachtungsweise sämtliche Konturen der einzelnen Perikopen, weil sie sich genötigt sieht, die aufgezählten Widersprüchlichkeiten und Unterschiede zu erklären, um ein abgerundetes Bild zu erhalten.

Verbietet sich von daher also eine synoptische (synchronische) Betrachtungsweise im Hinblick auf die genannten Perikopen, wird man sich konsequenterweise nun jeder einzeln zuwenden müssen, um dabei freilich nicht nur die Eigenheiten einer jeden herauszustellen, sondern auch um zugleich nach der damit jeweils verknüpften Absicht zu fragen. Denn von daher können letztlich nur die Unterschiede und Widersprüchlichkeiten in den jeweiligen Darstellungen einsichtig gemacht werden. Trotz aller Divergenzen aber in den Darstellungen muss man im Blick behalten, dass die Perikopen dennoch in gewissem Sinne immer aufeinander bezogen sind — ganz deutlich ist dieser Bezug zwischen 21,87 und 37,143 und

zwischen 10,98 und 37,148 zu sehen —, wie Muhammad zudem wohl auch wenigstens eine gewisse Kenntnis der gesamten biblischen Jona-Erzählung bei seinen Hörern hat voraussetzen können; (6) manche Andeutung wäre von ihnen sonst kaum begriffen worden.

Jede diachronische Betrachtungsweise des Korans steht zunächst vor dem Problem der möglichen (zeitlichen) Abfolge der einzelnen Suren. Ohne darauf hier nun eingehen zu wollen, sei wenigstens auf dieses Problem aufmerksam gemacht; denn weder in der islamischen Tradition, noch in der orientalistischen Wissenschaft besteht Einigkeit über die chronologische Folge der Suren, wenngleich sich Th. Nöldekes genialer Entwurf allerdings bis heute der meisten Zustimmung erfreuen durfte und noch erfreuen darf. (7) Zwar hat C. Schedl neuerdings aus «arbeitsmethodischen» Erwägungen heraus ein Plädoyer für die in den Suren-überschriften der Kairiner Koranausgabe genannte Reihenfolge der Suren gehalten, und das mit durchaus respektablen Argumenten begründet, (8) doch kann ich mich dennoch, auch aus «arbeitsmethodischen» Erwägungen heraus, nicht dafür erwärmen und richte mich im folgenden folglich «arbeitsmethodisch» wiederum nach Th. Nöldekes Surenanordnung. Das hat im vorliegenden Zusammenhang sogar noch den Vorteil, dass danach die Perikope, in der die Jonageschichte am ausführlichsten erzählt ist (37,139-148), als erste in der Reihenfolge erscheint.

Nach Th. Nöldekes Chronologie sind 37,139-148 und 21,87-88, die nächstfolgende Perikope, in die zweite mekkanische Periode zu datieren, während der ganze Passus 10,94-103 der dritten mekkanischen Periode entstammt. (9) Die vierte Jonaperikope ist zeitlich nicht genau einzuordnen. Die Verse 68,1-16 gehören zweifellos in die Frühzeit Muhammads, in 68,17-52 erblickt man hingegen spätere Erweiterungen. Nach der Tradition gelten v. 48-50 wiederum als medinischen Ursprungs (so die Surenüberschrift des Kairiner Normtextes). (10) Auffällig ist in 68,48-50 aber die enge Verwandtschaft des Vokabulars zu dem von 6,83-90, was immerhin eine Datierung dieser Perikope in die dritte mekkanische Periode nahelegen könnte; (11) sichere Feststellungen sind hier aber nicht zu machen.

Dieser möglichen, eben skizzierten Surenanordnung nach begegnet uns die Gestalt des Jona zum ersten Male im Zyklus der sieben koranischen Prophetenlegenden, wie er in 37,69/7-148 überliefert ist. (12) Nach Noah (v. 75/3-82/0), Abraham (v. 83/1-111), (13) Isaak V. 112-113), Mose und Aaron (v. 114-122), Elia (v. 123-132) und Lot (v. 133-138) wird über Jona als letztem in diesem Zyklus berichtet (v. 139-148). Dabei fällt auf, dass alle sieben im Vorspann wohl als «Warner» (*mundhirun*) (14) (v.

72/0), als «Gesandte» (*mursalun*) (15) hingegen nur Elia (v. 123), Lot (v. 133) und eben Jona (v. 139) bezeichnet werden, während ausgerechnet Isaak den ehrenvollen Titel eines «Propheten von den Rechtschaffenen» (*nabiy min as-salichin*: v. 112) erhält, (16) wobei das «Warnersein» als eine Funktion des «Gesandtseins» verstanden ist. Als solcher *mursal* ist Jona dann — später — in die Reihe der von Allah Erwählten (6,83-87), der Empfänger der göttlichen Offenbarung (4,163-165), und zwar — wie schon erwähnt — als einziger der Schriftpropheten der hebräischen Bibel, aufgenommen. (17)

Doch betrachten wir die Perikope 37,139-148 genauer. Ihr Text lautet:

(139) Und siehe, Jona war wirklich einer der Gesandten: (140) Als er zum beladenen Schiff geflohen war, (141) loste er und wurde überführt. (142) Da verschlang ihn der Fisch; war er ja tadelnswert. (143) Und wäre er nicht ein Preisender geworden, (144) wahrlich, in seinem Bauch wäre er geblieben bis zum Tag der Auferstehung. (145) Aber wir warfen ihn auf den nackten Strand, und er war krank. (146) Da liessen wir über ihn einen Kürbisbaum wachsen. (147) Und wir entsandten ihn zu hunderttausend und mehr, (148) und sie wurden gläubig. Da liessen wir sie ihr Leben geniessen bis zu ihrem Tode.

Wem das biblische Jonabuch vertraut ist, wird bei der Lektüre dieser Verse an viel Bekanntes erinnert worden sein, wenngleich einige Unterschiede, Abweichungen von jenem, nicht zu übersehen sind. Aufs ganze aber folgt Muhammads Version hier dem Aufriss der biblischen Erzählung.

Zwar wird Jona im Jonabuch selber nicht als «Prophet» vorgestellt, wohl aber in 2. Kön 14,25; und spätestens seit Mt 12,39 ist Jona als *Ionas ho prophetes* allgemein bekannt (vgl. jSanh XI,7/14b: Jona war *nabhi'ämät*). (18) Von seiner Flucht erfahren wir Jona 1,3. (19) Dabei ist interessant, dass das Verb *abaqa* in v. 140 sonst als term. techn. vom «Entlaufen eines Sklaven/Dieners» gebraucht wird. (20) Als solch einen Diener-Sklaven (*'ähäd*) aber bezeichnet wiederum der Autor von 2. Kön 14,25 Jona (vgl. auch unten das den Seeleuten in den Mund gelegte Zitat). Über die Motive für Jonas Flucht (vgl. Jona 4,2) (21) hören wir hier von Muhammad nichts.

Dass das Schiff zu dem er geflohen war, ein «beladenes Schiff» (22) war, ist der Notiz in Jona 1,5 ebenfalls zu entnehmen. Auch die Erwähnung des Losens entspricht der biblischen Überlieferung (Jona 1,7a); denn das «er loste» bedeutet genau genommen: «er loste mit den

Seeleuten» (*sahama* III). (23) Das Losen stellt Jona bloss (Jona 1,7b), «er wurde überführt». (24) Al-Machalli (S. 596) hat die Situation richtig erfasst, wenn er in seinem Kommentar z. St. die Seeleute nach dem Loswerfen ausrufen lässt: «Hier ist ein Diener, der seinem Herrn entlaufen ist.» (vgl. Jona 1,10). Offenbar empfand man einen Losentscheid als eine Art Gottesurteil (vgl. Prov 16,33); von daher versteht sich auch das Urteil über Jona, «er war tadelnswert», das in dieser Form keinen biblischen Bezug hat. Jedoch wird Jona ähnlich in bSanh 89a genannt: *hak-kobhesch ät nebhu'ato*, «ein seinem prophetischen Auftrag Widerstrebender», was als eine schwere Versündigung gegen den Willen Gottes angesehen wurde. Mit Recht schreibt daher al-Machalli (S. 596 z. St.): «Jona war ‹tadelnswert›, weil er gegen das Geheiss seines Herrn gehandelt hat.»

In dem kurzen Satz v. 142a sind die in Jona 1,11-2,1 berichteten Vorgänge zusammengefasst und auf das Wesentliche beschränkt. Ein Widerspruch zum Bibeltext ist nicht feststellbar. Ebenso ist auch v. 143f eine Art Zusammenfassung, nämlich des Psalms Jona 2,2-10 (vgl. 21,87 und dazu unten). Dass hier von der, als irreal gemeinten, Möglichkeit gesprochen wird, «in seinem Bauch wäre er geblieben bis zum Tag der Auferweckung», hat seinen Grund in der doppelten Bedeutung des Wortes «Bauch» (*batn*), die bereits im biblischen Jonapsalm vorbereitet ist; denn dort sind «der Bauch des Fisches» (2,2) mit dem «Bauch der Scheol» (2,3), das «Verschlungenwerden vom Fisch» (2,1) mit dem «Hinabsteigen in die Unterwelt» (2,7a) sowie das «Gerettetwerden» (2,11) mit dem «Herausziehen aus der Grube» (2,7b) zwar nicht gerade miteinander identifiziert, wohl aber zum mindesten in deutliche Parallele zueinander gesetzt, was eine spätere Identifikation durchaus ermöglichte, an die dann auch das «in den Finsternissen» (21,87) anknüpft (vgl. *Yalqut* zu Jona 4: Errettung aus dem Bauch ist Errettung aus der Scheol). In diesem Sinne konnte al-Machalli daher v. 144 paraphrasieren: Der Fischbauch «wäre sein Grab gewesen bis zum Tage der Auferstehung» (S. 597). (25) Für Muhammad liegt auf diesem Vers innerhalb der Perikope freilich kein besonderer Akzent.

In den folgenden Versen finden wir wieder im grossen und ganzen Übereinstimmung zwischen Muhammads Version und dem Bibeltext, wenngleich die Erzählung auch äusserst gestrafft und der Bibeltext auf ein Minimum von Sätzen reduziert ist. So sind in v. 145a die beiden Sätze aus Jona 2,11 — sachlich völlig korrekt — in einem zusammengefasst. (26) Gegen diese *opinio communis* der muslimischen Tradition und der modernen Koranexegese hat C. Schedl (S. 74) mit Bezug auf 68,49 eingewandt, das *bil-'ara* bedeute keineswegs «auf den nackten Strand», sondern «in Nacktheit» (abgeleitet von *'ara*), es ginge hier also um eine

totale Verwerfung Jonas. Nun ist zuzugeben, dass eine Entscheidung hier schwierig ist, da das *bil-’ara’i* nur in 37,145a und 68,49 belegt ist. Die muslimischen Kommentatoren aber haben immer nur die einmal als richtig und einleuchtend empfundene Erklärung weitergegeben, ohne eine genaue philologische Analyse des Wortes vorzunehmen. Da unten nun in der Betrachtung von 68,49 noch einmal auf dieses Problem zurückzukommen sein wird, möge hier zunächst die Antwort genügen, dass es mir unwahrscheinlich scheint, Muhammad habe in v. 145a eine Verwerfung Jonas zum Ausdruck bringen wollen («wir haben ihn / hatten ihn in Nacktheit verworfen»). Diese Deutung passt nicht in den Kontext, der ja gerade auf die Rettung Jonas hinweist, und zwar bereits vorher in v. 143. Auch wäre bei C. Schedls Interpretation hier der Zusammenhang mit dem folgenden v. 146 zerstört. Ein Satz von der Verwerfung Jonas wäre in unserer Perikope nur zwischen v. 142 und v. 143 plausibel. Doch ist das Fundament für eine derart erforderliche Textumstellung viel zu dünn, als dass man sie vornehmen dürfte. Aber auch in diesem Falle bliebe der Textzusammenhang zerstört, der Übergang von v. 144 zu v. 146 wäre höchst merkwürdig. Ich ziehe daher noch immer die traditionnelle – in obiger Übersetzung wiedergegebene – Deutung dieser Stelle vor.

Die Terminangabe, dass Jona 3 Tage und 3 Nächte im Fischbauch weilte (Jona 2,1), ist für Muhammad unwichtig, zumal es sich hierbei ohnehin nur um Symbolzahlen handelt (vgl. *Yalqut* zu Jos 2,16: Gott lässt Gerechte nicht länger als 3 Tage und 3 Nächte in Not). (27) Al-Machalli ergänzt daher die eine Symbolzahl um weitere vier und meint, dass Jona entweder 1, 3, 7, 20 oder 40 Tage im Fischbauch bleiben musste, bevor er gerettet wurde (S. 597). (28)

Eine weitere Zusammenfassung haben wir in v. 147 vor uns; denn das «wir entsandten ihn» (*arsalnu*) schliesst nach koranischem Sprachgebrauch sowohl das «Predigen und Warnen» (vgl. Jona 3,2.4) als auch dessen Ausführung (vgl. Jona 3,3f) immer mit ein (vgl. 6,48; 33,45/4; 48,8; 35,24/2 und 74,2f). (29) Die in v. 147 genannte Einwohnerzahl entspricht der aus Jona 4,11 bekannten; die Frage ihrer Richtigkeit ist hier bedeutungslos.

Mit einer ähnlichen Zusammenfassung haben wir es in v. 148 zu tun. Während v. 148a das in Jona 3,5-9 Berichtete beinhaltet, also die Busse der Niniviten und ihre Hinwendung zu Gott (*fa-amanu*), (30) gibt v. 148b die Antwort Gottes auf die Bussgesinnung und Umkehr der Niniviten wieder (Jona 3,11; vgl. bTaan 16a: Wegen der Bussgesinnung wurden sie gerettet. Eine ähnliche Bekehrung findet sich in *Pirqe R. Eliezer* 43 über Pharao erzählt.). Allerdings fügt Muhammad noch einen Vorbehalt an: Die

Bekehrung garantiert den Einwohnern Ninives noch kein Leben über den Tod hinaus, also kein «ewiges Leben», wohl aber ist ihnen die Strafe im Diesseits erspart geblieben (ebenso 10,98), (31) jedenfalls hat Muhammad den Untergang Ninives — sofern er davon überhaupt etwas Genaueres wusste — nicht in den unmittelbaren Zusammenhang von Sünde und Bestrafung hineingezogen sehen wollen. (Vgl. dazu auch die Erläuterungen unten zu 10,98.)

Übergangen haben wir bisher die v. 145b-146, die beiden Sätze, die wir auch als eine Art Zusammenfassung betrachten können, und zwar für Jona 4,1ff.6. Der Abschluss der biblischen Jona-Erzählung wird von Muhammad nicht aufgenommen, zumindest haben Jona 4,7-11 keine Entsprechung in der vorliegenden Perikope. Auf diesen Teil der Erzählung kann er verzichten, da die hier verfolgte Absicht eine deutlich andere als die des Autors des biblischen Jona-Buches ist.

In v. 145b lesen wir zunächst: Jona war krank, (*wa-huwa saqim*). Und nach al-Issfahanis Erklärung (S. 235b) meint *saqim*: «sowohl physisch als auch psychisch krank sein». (32) M. E. wird denn auch diese Interpretation durch die an und für sich schwer deutbare Stelle 37,89/7 (darüberhinaus ist *saqim* im Koran nicht belegt), wenn auch nicht gerade unterstützt, so doch auch keinesfalls unmöglich gemacht. (33) Dabei kann der Zustandssatz in 37,145b durchaus als inhaltlich korrekte Wiedergabe von Jona 4,1, in Sonderheit des *wayyichar lo* aufgefasst werden, zumal A. D. Cohen gerade für jenes *wayyichar lo* die Übersetzung «Jona verfiel in tiefste Depression» wahrscheinlich gemacht hat. (34) Von einer Depression ist übrigens auch im *Yalqut* zu Jona 4 die Rede (vgl. *Pirqe R. Eliezer* 10 mit Bezug auf Jona 1,5f: Jona ist wegen «Betrübnis der Seele» eingeschlafen.), ganz abgesehen davon, dass man Verdruss und Zorn als solche gewiss ebenso als psychische Belastung charakterisieren kann. Doch soll hier keinem Psychologismus in der Exegese das Wort geredet werden. «Jona war krank», und zur Linderung seiner Not liess Allah einen «Kürbisbaum» (*schadschara min yaqtin*) (35) über ihn wachsen (vgl. Jona 4,6f). Dass es ein Kürbisbaum war, der Jona beschattete, meinte offenbar schon der Übersetzer der Septuaginta; denn er übersetzte *qiqayon* mit *kolokyntha* (= Kürbis), die Vulgata dagegen mit *hedera* (= Efeu), obwohl Hieronymus «Kürbisstaude» für richtiger hielt. (36)

Fassen wir die bisherigen Bemerkungen zu 37,139-148 zusammen, können wir feststellen, dass Muhammads (erste) Version der Jonageschichte, was die Einzelheiten anbetrifft, hier durchaus der biblischen Überlieferung konform geht, abgesehen natürlich von den Abweichungen in v. 142b. 144b. 146b. Hinsichtlich des Gesamtaufrisses und der Konzeption indessen unterscheidet sich diese koranische Version von der

biblischen insofern, als Muhammad die Reihenfolge des in Jona 3.4 Berichteten umkehrt: v. 145b-146 entsprechen Jona 4; v. 147-148 entsprechen Jona 3. Diese Umkehrung der Reihenfolge ist freilich nichts Zufälliges, erst recht nichts Nebensächliches. Vielmehr offenbart sie die Absicht, das Ziel, das Muhammad in dieser seiner Verkündigung hier verfolgt hat. Im biblischen Buch Jona ist Jona die Zentralgestalt; anhand seines Ergehens und seines Verhaltens sollen dem Leser Einsichten vermittelt werden (von denen uns übrigens einige auch bei Muhammad wiederbegegnen, wie im Anschluss an 10,98 noch zu sehen sein wird). Daher mündet die Geschichte in eine Darstellung von Jonas Schicksal aus und gipfelt in der an ihn gerichteten Frage 4,10-11. Die Antwort auf diese Frage freilich hat der Autor dem Leser des Buches überlassen. (37)

Bei Muhammad sind es die Niniviten, die im Mittelpunkt stehen. Ihr Schicksal wird hier vorgeführt, anhand dessen den Hörern jene entscheidenden Einsichten vermittelt werden wollen und sollen, nämlich die, dass den reumütigen Sündern, denen, die «gläubig werden», die Strafe (zum mindesten im Diesseits) erspart bleibt. Ohne hier auf das Thema göttlicher Vergeltung näher eingehen zu wollen, können wir doch in diesem Zielsatz die Absicht erkennen, um die es Muhammad hier geht, und zwar nicht nur in der Jonaperikope, sondern in allen Perikopen des Zyklus der Prophetenlegenden, deren letzte eben jene über Jona ist. Dass es tatsächlich um diesen Zielsatz geht, hat Muhammad selber im Vorspann des Zyklus unmissverständlich ausgesprochen:

(72/0) Und wir entsandten zu ihnen Warner, (73/1) und nun sieh, wie das Ende der Gewarnten war (74/2) mit Ausnahme der rechtschaffenen Diener Allahs.

Das hat er aber auch in den jeweiligen charakteristischen Schlussätzen der Legenden wiederholt und mit Nachdruck bestätigt (v. 80/78-82o. 110-111.121-122.131-132.136-138.148). Danach ist es also ganz eindeutig nicht der paradigmatische Charakter der «Warner» (v. 72/0), sondern ausschliesslich der der «Gewarnten» (*mundharun*) v. 73/1), d. h. der Hörer der jeweiligen «Warner», auf den es Muhammad hier im Hinblick auf seine eigenen Hörer ankommt.

Um seinen Hörern diesen Zielsatz klarmachen zu können, musste Muhammad folgerichtig und notwendig die Reihefolge von Jona 3 und 4 umkehren. Aus demselben Grunde konnte er aber auch auf den Schluss der Jonageschichte verzichten, die eben auf den paradigmatischen Charakter des «Warners» rekuriert. Doch bevor wir weitere Konse-

quenzen aus dem Aufgezeigten ziehen wollen/können, müssen wir uns erst noch mit den übrigen Perikopen befassen.

Deutlich andere Akzente sind in der nächsten Perikope, in 21,87-88, gesetzt. Im Grunde begnügt sich Muhammad hier mit knappen Reminissen, bei denen unverkennbar die Bekanntschaft der Perikope, die wir eben besprochen haben, vorausgesetzt ist; ja man möchte meinen, hier wird *expressis verbis* an sie angeknüpft.

Eingebettet ist diese Perikope wiederum in einen Zyklus von — diesmal allerdings — neun Prophetenlegenden (21,48/9-90), (38) in der von Jona nach Mose und Aaron (v. 48/9-50/1), Abraham (v. 51/2-73), Lot (v. 74-75), Noah (v. 76-77), David und Salomo (v. 78-82), Ijob (v. 83-84), Ismael, Idris und Dhu l-Kifl (v. 85-86) und von Zacharias (v. 89-90) erzählt wird. Die beiden Verse über Jona lauten :

(87) Und (gedenke des) *Dhu n-Nun*. Als er zornig fortließ, dachte er, dass wir keine Macht über ihn hätten. Da rief er in den Finsternissen: «Es gibt keinen Gott ausser Dir! Preis Dir! Siehe, ich war ein Sünder.» (88) Da erhörten wir ihn und erretteten ihn aus der Trübsal; und ebenso erretten wir die Gläubigen.

Wie gesagt, hier haben wir es eher mit einer Andeutung der Jonageschichte als mit einer Zusammenfassung, geschweige denn einer Nacherzählung zu tun. Der Name Jonas wird nicht einmal genannt; Zweifel an der Identität sind dennoch unnötig. Er heisst hier einfach: «Der mit dem Fisch» (*Dhu n-Nun*). Dabei wird sogar noch das aramäische Fremdwort *nun* (= Fisch) statt des arabischen *chut* (37,142) gebraucht. Freilich lassen sich daraus, wie aber auch aus der Tatsache, dass die in 37,139 bezeugte Form des Namens, *Yunus*, entweder aus dem Christlich-Aramäischen oder dem Äthiopischen stammt, keine sicheren Schlüsse auf mögliche Ursprünge dieser Version der Jonageschichte ziehen, (39) und solchen Versuchen gegenüber ist mindestens Skepsis angebracht. Interessanterweise ist in der letzten der vier Jonaperikopen des Korans das *Dhu n-Nun* übrigens zu *Ssachibu l-Chut* (68,48) arabisiert! (40)

Im Unterschied zur vorausgehenden Jonaperikope nimmt die vorliegende ausschliesslich auf Jona selber Bezug, und dabei wiederum nur auf das, was über ihn in den ersten beiden Kapiteln des Jonabuches erzählt ist. Doch damit nicht genug; denn auch aus diesen beiden Kapiteln werden nur einige Aspekte hervorgehoben.

Zunächst hören wir, wie in 37,139, von Jonas Flucht, hier allerdings durch die Bemerkung erweitert, dass er «zornig» floh, gewiss eine Ausschmückung zu Jona 1,2. (41) Diesmal erfahren wir auch etwas über die

Motive der Flucht: Danach war Jona der Meinung, er könne sich durch Flucht dem Machtbereich und damit dem unmittelbaren göttlichen Zugriff entziehen; (42) ein Motiv, dass ebenfalls in *Mekh.* zu Ex 12,1 zur Deutung der Flucht Jonas herangezogen wird: Jona will dorthin fliehen, wo sich die Schechina nicht offenbart; denn die Schechina offenbart sich nur in Israel, wie 21,87 ein Nachhall von Jona 1,3.10!

Dass sich Jona mit dieser Annahme freilich selbst betrogen hat, gesteht er nicht nur durch sein Bekenntnis zu dem einen, einzigen, universalen Gott (vgl. Jona 1,9), sondern erfährt es auch am eigenen Leibe (vgl. Jona 1,4ff; 2,1ff). Während davon in 37,141ff ausdrücklich gesprochen wird, setzt Muhammad hier gewiss die Kenntnis dieses Sachverhalts voraus, immerhin knüpft er ja mit dem «in den Finsternissen» *expressis verbis* an 37,143-144 an.

So gilt auch im Hinblick auf v. 87, dass Muhammad im grossen und ganzen ein getreues Abbild der biblischen Erzählung zeichnet, und zwar nicht nur in der Erwähnung der Flucht Jonas und seines Motivs, sondern auch hinsichtlich der Konsequenzen. Allerdings macht er dabei aus zwei ursprünglich getrennten eine Szene. Beides, das Bekenntnis zu dem einen Gott (vgl. Jona 1,9) als auch das Geständnis, «ein Sünder (43) zu sein» (vgl. Jona 2,4f), lässt Muhammad Jona «in den Finsternissen» ablegen (v. 87b; vgl. 6,63). Dabei gilt es zu beachten, dass das Wort «Finsternisse» (*zulumat*) im Koran ganz verschiedene Bedeutungen haben kann, und zuweilen nicht eindeutig zu definieren ist, welche Art «Finsternis», ob das «Fehlen von Licht», das «im Heidentum leben», das «im Unglauben verharren» oder aber das «in der ewigen Finsternis (= der Hölle) verweilen» gemeint ist. (44) Oftmals aber soll wohl auch gar nicht exakt zwischen den einzelnen Bedeutungen im Blick auf eine Aussage unterschieden werden können, weil sonst die Aussagekraft eines Verses empfindlich Schaden nehmen würde. So zumindest scheint es mir in diesem Falle hier zu sein: Wie in 37,143 (s.o.) der «Fischbauch» den gegenwärtigen Aufenthaltsort Jonas meint und zugleich auch auf die Scheol anspielt, so ist mit dem «in den Finsternissen» Jonas aktuelle Notlage beschrieben und gleichzeitig der Ort angedeutet, an dem er «ewig» verweilen wird, wenn Allah ihn nicht daraus errettet. Diese Doppeldeutigkeit hat auch in *Pirqe R. Eliezer* ihren Niederschlag gefunden; denn dort heisst es, Jona habe bereits das Gehinnom gesehen, dessen Eingang sich nach bEruv 19a ja im Meere befindet. Prägnanter indessen ist diese Doppeldeutigkeit des Begriffes «Finsternis» in Qoh 11,8 ausgedrückt und bestätigt: das hier erwähnte *yeme ha-choschäkh* umgreift sowohl die *yeme ha-ra'ah* (Qoh 12,1), also die «bösen Tage» vor dem Tode, als auch die Zeit nach dem Tode. (45)

Insofern hat das Gebet des Jona auch doppeltes Gewicht: ist es doch nach v. 88a nicht nur Grund der aktuellen Errettung «aus der Trübsal» (vgl. 37,76/4.115), (46) sondern weist zugleich auf die Möglichkeit endzeitlicher Rettung hin, die hier — paradigmatisch — an Jona angedeutet werden soll. Jonas Gebet und anschliessende Rettung sind also nicht nur Beweise wunderbarer Gebetserhörung (vgl. etwa die Beispiele bei Origenes, *de orat.* I, 14,4 und I, 16,4), sondern ein Ausdruck dessen, dass das Bussgebet des Sünders selbst vom Tode erretten kann, wie es in bRoschH 16b heisst: Gebetsschrei rettet vom Tode (vgl. MTaan II, 4; 3. Makk 6,8ff).

Genau darum geht es m. E. hier: So wie Jona errettet worden ist, so werden die Sünder, wenn sie nur reumütig Busse tun und sich bekehren, gerettet werden (v. 88). (47) M.a.W. trägt in dieser Perikope folglich Jona dieselbe paradigmatische Bedeutung wie die Niniviten in 37,139-148. Aus diesem Grunde konnte sich Muhammad eine lange Jonageschichte ersparen; hier genügte ein Beschränkung auf das Wesentlichste.

In dieser Beschränkung aber fügt sich die Jonaperikope exakt in den Zyklus der Prophetenlegenden ein, in dem sie im Koran eingebettet vorliegt. Diesmal haben nicht die «Gewarnten», sondern die «Warner» paradigmatischen Charakter (21,73), was jede der Legenden bestätigt (v. 48/9-50/1.51/21ff.71.73.74ff.76-77.83-84.85-86.89-90). So können wir also feststellen, dass diese Perikope hier um ein weiteres Mal anschaulich und einleuchtend zeigt, wie die Darstellung der Jonageschichte durch Muhammad zum einen von der Absicht, um deretwillen sie erzählt wird, zum anderen aber vom textlichen Rahmen, in den sie eingebettet ist, abhängt. Sehen wir nun aber weiter; wie steht es mit der dritten Jonaperikope?

Strenggenommen können wir in 10,96-98 nicht von einer Jonaperikope sprechen, denn um die Geschichte Jonas geht es hier eigentlich gar nicht. Jona bzw. das «Volk des Jona» werden hier nicht wie in den beiden vorausgehenden Fällen im Zusammenhang eines Prophetenlegendenzyklus, sondern eher nur en passant erwähnt. Interessant und aufschlussreich ist indessen auch in 10,96-98, wie, d.h. in welchem Kontext und zu welchem Zweck sie hier erwähnt werden. Der Text ist grammatisch nicht ganz einfach; doch unter Zugrundelegung des einleuchtenden Korrekturvorschlages, den as-Suyuti (S. 288) (48) unterbreitet hat, können wir folgendermassen übersetzen:

- (96) Siehe, diejenigen, gegen die das Wort deines Herrn gefallen ist, werden nicht glauben, (97) selbst wenn alle Zeichen zu ihnen kämen, bis sie die schmerzliche Strafe spüren werden. (49)  
(98) Warum (50) hat es keine (weitere) Stadt gegeben, die gläubig

wurde und der ihr Glaube genützt hat, ausser dem Volk des Jona? Als sie (= das Volk des Jona) gläubig wurden, ersparten wir ihnen die schandbare Strafe im irdischen Leben und liessen sie ihr Leben geniessen bis zu ihrem Tode.

Hier ist die Jonageschichte auf ihren «zeichenhaften Charakter» zusammengedrängt. In ihrem Wortlaut setzt sie wohl die Perikope 37,139-148 voraus, v. 98 knüpft verbaliter sogar an 37,148 an, liefert zugleich aber auch eine bedeutsame und interessante Ergänzung. (51)

In diesen drei Versen haben wir nun Muhammads Version vom «Zeichen des Jona» vor uns. Ohne an dieser Stelle zugleich auch in eine Erörterung der entsprechenden neutestamentlichen Perikopen vom «Zeichen des Jona» eintreten zu wollen, (52) sei zumindest der Hinweis auf drei Verse daraus, und zwar auf Mat 12,41 und Lk 11,30 und 32, nicht unterlassen, weil in diesen drei Versen angedeutet ist, wie auch Muhammad sein «Zeichen des Jona» verstanden wissen wollte: (53) Für Jesus wie für Muhammad ist das «Zeichen» kein Zeichen im Sinne eines zu zeigenden Beglaubigungswunders. (54) Beide sehen das «Zeichen» zum einen in/mit Jona selbst, das meint: in/mit seiner Verkündigung (Mt 12,41; Lk 11,30), zum anderen im Verhalten der Einwohner Ninives als Reaktion auf diese Verkündigung gegeben (Mt 12,41; Lk 11,32). Während nach der neutestamentlichen Überlieferung sodann die Forderung nach einem Zeichen Jesus zu diesem «Zeichen des Jona» provoziert hatte, (55) sind es bei Muhammad sowohl die eigene Skepsis bzw. Zweifel über die von ihm verkündete Botschaft (10,94), (56) als auch die Erfahrungen, die er mit seiner Verkündigung gemacht hatte (10,95), die seine Version vom «Zeichen des Jona» veranlasst haben. Schliesslich verzichtet Muhammad aber dabei auf etwas im Neuen Testament sehr Wesentliches, nämlich auf eine typologische Ausnutzung Jonas im Sinne eines *typos tou mellontos* (Röm 5,14), auf die es Jesus doch so entscheidend ankommt (Mt 12,41 Ende; Lk 11,30.32 Ende).

Dieser knappe Vergleich möge hier genügen, kann doch die Besonderheit der koranischen Perikope schwerlich aus einer blossen Gegenüberstellung zu entsprechenden neutestamentlichen Aussagen gewonnen werden. Doch schien mir der Hinweis auf diese phänomenologischen Vergleichspunkte wichtig zu sein.

Wenn es um das Besondere der vorliegenden koranischen Perikope geht, (57), um die Frage nach Sinn und Bestimmung des Rückgriffs auf die Jonageschichte an dieser Stelle, muss die Überlegung mit v. 96 beginnen, jenem Vers, der auf den ersten Blick an vollendete Prädestination zu

erinnern scheint. Der weitere Kontext bringt jedoch sogleich eine gewichtige Korrektur an, und zwar in v. 99, der unbedingt mit v. 96 zusammenommen werden muss. Nach Zamakhscharis Erläuterung besagt v. 99 nämlich: «Wenn er (sc. Allah) gewollt hätte, hätte er sie (sc. die Menschen insgesamt) zum Glauben gezwungen. Aber das hat er eben nicht getan, sondern den Glauben auf die Grundlage freier Wahl gestellt.» (58) Das heisst: Das ausgesprochene Wort Gottes ist eine Sache (v. 96a), die Annahme dieses Wortes, die Antwort darauf, eben eine andere (v. 96b-97). Bei genauem Hinsehen verbirgt sich hinter diesem Satz Zamakhscharis jene Dialektik, die sowohl Muhammad als auch dem Autor des biblischen Buches Jona vertraut ist, eine Dialektik, die sich um die beiden Stichworte «Gnade und Busse» bewegt. E. Bickerman hat sie treffend mit den Komplementärbegriffen *fata denunciativa* und *fata conditionalia* umschrieben, das meint, dass die Verwirklichung des Gotteswortes nicht zwangsläufig mit seiner Verkündigung unmittelbar eintrifft (das wäre das *fatum denunciativum*), sondern Raum für eine Antwort der Angesprochenen lässt. (59) In diesem Sinne ist die Verkündigung des Gotteswortes ein *fatum conditionale*, insofern als dessen Verwirklichung ausbleiben, ja sogar ins Gegenteil gekehrt werden kann, wenn die Angesprochenen umkehren, Busse tun (28,67; Jer 18,8; vgl. auch bRoschH 17b: Busse bewirkt Zurücknahme des Gerichtsurteils; bPes 119a: Gottes Hand ist immer geöffnet, die Bussfertigen aufzunehmen; *Yalqut* zu Jes 55,8, §345: ein Reumütiger findet des Ewigen Erbarmen). Ganz offensichtlich teilt Muhammad diese Ansicht. Das beweisen nicht nur die bereits behandelten Jonaperikopen, sondern vor allem die Frage in v. 98, die ja sinnlos wäre, wenn Muhammad nicht davon ausgeinge, dass das Wort Gottes ein *fatum conditionale* ist. Und das Erstaunliche an unserer Perikope ist, dass Muhammad an dieser Ansicht selbst dann noch festhält, wenn seine Erfahrungen ihn das genaue Gegenteil zu lehren scheinen, wie aus v. 97 und 101 hervorgeht: «Bei einem ungläubigen Volk nützen weder Zeichen noch Warner.»

Was aber meint hier nun «Zeichen»? Im Anschluss an R. Bell hat W. M. Watt (S. 122) deutlich gemacht, dass hinsichtlich des koranischen Begriffs «Zeichen» vier Bedeutungen zu unterscheiden sind: «(1) *natural phenomena which are signs of God's power and bounty*; (2) *events or objects associated with the work of a messenger of God and tending to confirm the truth of the message*; (3) *signs which are recited by a messenger*; (4) *signs which are part of the Qur'an or of the Book*.» Unter Brücksichtigung der dazu jeweils gegebenen Begriffsbestimmung (S. 122-127) sowie des Kontextes zu v. 97, besonders der vv. 99-103, ist «Zeichen» hier zunächst in die erste Gruppe, unter die Zeichen, die zum Gläubig-

werden bewegen sollen (vgl. 10,2-10), einzuordnen, was V. M. Watt auch getan hat (S. 123). Von den Ungläubigen indessen werden diese Zeichen nicht als solche (an)erkannt, was nach Muhammads Meinung schon Mose erfahren musste (vgl. 7,132/29.146/4-147/5), bzw. sie werden von ihnen erst dann (an)erkannt, wenn sie die «Zeichen», zu denen auch Hölle und Höllenqualen gehören, spüren werden (v. 97b). Dann freilich nützt das Gläubigwerden nichts mehr (vgl. 32,29; 30,56-57; 6,27-29; so auch Midr. Prov zu Prov 6,6; Yalqut zu Jer 17,10, § 297: «Es gibt keine Busse, es sei denn, sie geschieht bis zum Tage des Todes.»). Von dieser Tatsache, sowie von der o.e. Skepsis Muhammads gegenüber seiner Sendung und den mit ihr gemachten Erfahrungen her (v. 94-95), versteht sich nun die Frage am Anfang von v. 98, die keineswegs eine rein rhetorische Frage ist, sondern in Frageform auf ein weiteres «Zeichen» aufmerksam macht, dessen «zeichenhafter Charakter» in v. 98b erläutert wird. Dieses «Zeichen» nun — und des Zusammenhangs wegen dann auch das von v. 97 — gehört eindeutig in die dritte Gruppe nach Watts Klassifizierung (S. 126), zu den «Zeichen», die zitiert werden, um den Glauben der bereits Gläubigen zu stärken und die Richtigkeit der Botschaft Muhammads gegenüber denjenigen, die ihr ablehnend gegenüberstehen, zu bestätigen (Belege bei W. M. Watt, S. 126). In diesem Sinne hat unsere Perikope eine — ungleich ausführlichere — Entsprechung in der aus unmittelbarer zeitlicher Nähe stammenden Sura 28,43-70, ja v. 98 und 101-103 klingen geradezu wie eine Replik auf 28,46ff.51-53.57-59.67.

Können die bisherigen Überlegungen zu 10,96-98, die zweifellos noch erweiterungs- und vertiefungsbedürftig sind — indessen würde eine erschöpfende Analyse aller hier involvierten Probleme eine eigene Arbeit erfordern —, hinreichende Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen, folgt daraus, dass diese Perikope doppelte Paradigmatik besitzt: Zunächst ist das Paradigmatische auf den Propheten, auf Muhammad selber und seine Sendung bezogen; und in diesem Bezug liegt etwas für ihn Tröstliches: Zwischen seiner Verkündigung und ihrer Wirkung, dem Eintreffen des Verkündeten, stehen sowohl ein unüberhörbares *Deo volente* als auch die Willensentscheidung der Hörer, die Muhammad von der Last des Erfolgzwanges befreien (v. 96.100). Ihm soll es genügen, in Treue seine Mission zu erfüllen (v. 95); über deren Erfolg oder Misserfolg entscheiden zum einen Gott selber, zum anderen die Hörer (v. 99-100), die freilich spüren werden, wofür sie sich entschieden haben. So war es nämlich mit dem vorbildhaften «Volk des Jona», gegen das das Wort gefallen war (vgl. Jona 1,2). Weil es aber gläubig wurde, durfte es weiterleben (v. 98; ebenso Jona 3,5 und dazu Maimonides, *Hil. Taanit*

IV,2). «Wort Gottes» bedeutet hier natürlich ganz klar ein *fatum conditionale*!

So stehen sich Jona und Muhammad als Propheten einander gegenüber; beide sind von derselben Sorge belastet, doch beiden gilt derselbe Trost, nämlich vom «Erfolgszwang» befreit zu sein (vgl. dazu auch unten die Bemerkungen zu 68,48-50).

Aber auch im Blick auf die (möglichen) Hörer Muhammads enthält diese Perikope etwas Paradigmatisches, nämlich den Hinweis auf die glückliche Wendung des Geschickes des «Volkes des Jona», etwas, was bereits in den zuvor behandelten Jonaperikopen ausgeführt war. Nur ist hier der aus 37,148 schon bekannte «eschatologische Vorbehalt» durch eine Ergänzung näher präzisiert; denn in v. 98 Ende ist ausdrücklich davon die Rede, dass den Einwohnern Ninives die «Strafe im irdischen Leben erspart geblieben ist». (60) Aus diesem Grunde meinte ich übrigens das *ila chinin* wie hier in 10,98 auch in 37,148 (s.o.) mit «bis zu ihrem Tode» übersetzen zu können (in diesem Sinne ist das *ila chinin* m.E. auch in 2,36/4; 7,24/3; 16,80/2; 21,111 und 36,45/4 gebraucht), (61) wobei in dem *ila chinin* keineswegs an die Zeitspanne zwischen der Begnadigung (Jona 3,10) und der Zerstörung Ninives, die ja nach 10,102 dann ein vorweggenommenes Jüngstes Gericht gewesen wäre, gedacht ist, wie überhaupt die Frage nach der Zerstörung Ninives trotz der Begnadigung, eine Frage, die sich Hieronymus zu beantworten bemühte, (62) für Muhammad eben gar keine Frage gewesen war. Dass er aber einen «eschatologischen Vorbehalt» hier anmeldet, entspricht nur konsequent seiner Überzeugung, nach der vom Jüngsten Gericht keiner, auch nicht ein reumütiger Sünder, im vorhinein schon ausgenommen ist. (63) Doch haben sie als erste die Chance, der (ewigen) Höllenpein zu entgehen, wodurch sie eine gewisse Vorzugsstellung einnehmen (10,102-103; vgl. bBer 34b: «auf dem Platz, auf dem die reumütigen Sünder (*ba'ale teschubhah*) stehen, stehen nicht einmal die vollkommenen Gerechten (*tsaddiqim gemurim*).»). (64) In diesem Sinne möchte Muhammad das «Volk des Jona» seinen Hörern als nachahmenswertes Vorbild hinstellen, wie er sich selbst durch dieses «Zeichen» in seiner (offenbaren) aktuellen Erfolglosigkeit getröstet und zugleich gemahnt sieht, in seiner Verkündigung nicht nachzulassen. Damit aber sind wir bereits beim Thema der letzten der vier Jonaperikopen angekommen, nämlich 68,48-50.

Eingefügt ist diese Perikope in einen der ältesten Texte des Korans (s.o.), eine Sura, in der die Legitimation Muhammads als Propheten auf dem Spiel steht. Die uns hier interessierenden Verse lauten:

(48) Darum warte auf das Urteil deines Herrn, und sei nicht wie der

Mann des Fisches, als er rief; war er doch voll Kummer und Zorn. (49) Wäre ihm nicht Gnade von seinem Herrn zuteil geworden, wäre er in der Tat in Nacktheit verworfen; (65) war er doch tadelnswert. (66) (50) Aber es erwählte ihn sein Herr und machte ihn zu einem der Rechtschaffenen.

Da sich hier manches wiederholt, was bereits erörtert worden ist, können wir uns recht kurz fassen; zudem hat jüngst erst C. Schedl in seiner Analyse der Sura 68 (S. 55-75) auch zu unserer Perikope schon sehr Wesentliches gesagt.

Inhaltlich zeigen die Verse, trotz aller Knappheit, in wesentlichen Punkten wiederum Übereinstimmung mit dem sonst von Jona im Koran Erzählten, also schon Bekannten. Der Name Jonas wird nicht genannt, er heisst wie in 21,87 der «Mann des Fisches», nur dass hier das aramäische Fremdwort *nun* («Fisch») durch das arabische *al-chut* ersetzt ist. Dass es also um Jona geht, steht ausser Zweifel. Der Zeitsatz in v. 48 nimmt die Aussage von 21,87 wieder auf, ja setzt sie voraus; denn die nähere Bestimmung des «Rufens» fehlt hier. Doch hat auch ein absolut gebrauchtes «er rief» (*nada*) im Koran keineswegs die Bedeutung «um Hilfe schreien», sondern meint hier wiederum wie auch andernorts im Koran zunächst ein Rufen im Sinne von «Verkündigen» (67) bzw. dann auch, was hier zugleich relevant ist, im Sinne von «zum Glauben rufen». (68) So gesehen sind in dem kurzen Satz sowohl die Tatsache, dass der in Bedrängnis geratene Jona ein Bekenntnis zu Allah ablegt, als auch die Tatsache, dass er den Einwohnern Ninives predigte, zusammengefasst (vgl. 21,87; 37,143.145a.147 sowie Jona 2,11; 3,2.4). Auch die Zustandsaussage von v. 48 Ende ist wiederum eine Art Zusammenfassung; denn das hier – im Unterschied zu 37,145b – gebrauchte Wort *makzum* ist zum einen gleichbedeutend mit *kazim* (12,84; 16,58/60; 43,17/6), und meint zum anderen: *mamlū'ghamm* («voll Kummer»). (69) Folglich steht die Zustandsaussage hier als Synkopie von 37,145b (Jona 4,1ff.6) und 21,87 (Jona 1,3.10).

V. 49 scheint auf den ersten Blick – wie oben bereits notiert – den an einen kausalen Zusammenhang erinnernden Aussagen von 37,143f und 21,87b-88a zu widersprechen. Indessen darf man annehmen, dass ein solcher Widerspruch genausowenig besteht wie ein Kausalkexus, der Gott in seinem Wirken bindet oder gar von menschlicher (Vor-) Leistung abhängig macht. Solche Vermutung wäre mit Muhammads Vorstellungen von der Freiheit göttlichen Wirkens in der Geschichte der Menschen unvereinbar, so dass man ein *do-ut-des*-Denken auch im Hinblick auf 37,143f und 21,87b-88a auszuschliessen hat. Im letzten bleibt Allahs

Einsatz für Jona immer ein Akt freier Gnade, freier göttlicher Willensentscheidung. (70) Das wiederum deckt sich mit dem biblischen Befund (vgl. Jona 1,11-2,1.11). Dass es wirklich eine freie Willensentscheidung war, wird durch den Nachsatz von v. 49 (vgl. 37,142b) nur noch unterstrichen. Wenn nun die Akzente in der vorliegenden Perikope anders als in 37,143f und 21,87b-88a gesetzt sind, so hat das seinen Grund in der Abzweckung dieser Sätze, auf die gleich noch einzugehen sein wird.

Nötig ist zuvor ein Wort zur Übersetzung; denn in v. 49a habe ich das aus 37,145 bekannte *bil-'ara* nicht wie dort mit «auf den nackten Strand», sondern mit «in Nacktheit» wiedergegeben. Ebenso habe ich aus dem «wir warfen ihn» hier ein «verwerfen» gemacht, was lexikographisch durchaus gerechtfertigt ist. Mit dieser Übersetzung bin ich dem Vorschlag C. Schedls (S. 74) gefolgt; denn im Unterschied zu 37,145 scheint hier m.E. tatsächlich der Gedanke an eine mögliche Verwerfung Jonas enthalten zu sein, so dass wir im Vergleich von 68,49 mit 37,145 vielleicht mit dem Vorhandensein eines Spiels mit Wortbedeutungen rechnen dürfen. Immerhin wird man die Vorstellung, dass Jona hätte verworfen werden können, nicht von vornherein ausklammern dürfen; zumindest hat m.E. al-Machalli (S. 755) wohl etwas Ähnliches andeuten wollen, wenn er zu *madhmum* («tadelnswert») erklärt: «Aber Gott erbarmte sich über ihn (sc. Jona) und er wurde nicht tadelnswert (*ghairu madhmum*) ans Land geworfen.» Mehr als eine Hypothese kann obige Übersetzung dennoch nicht sein, auch wenn sie vom Lexikographischen her durchaus legitimiert werden kann. (71)

V. 50 schliesslich resümiert auf knappstem Raum den zweiten Teil der Jonageschichte, freilich nur, soweit sie Jona selber betrifft. Dabei darf die Erwählung keinesfalls als Ausdruck einer besonderen Bevorzugung Jonas missdeutet werden, Erwählung heisst ganz klar: Erwählung zum Dienst, Beauftragung. (72) Und wie das Gesandtwerden Jonas nach 37,147 die Erfüllung der Sendung einschliesst, so auch hier die Beauftragung die Ausübung des Dienstes. In diesem Sinne machte ihn Allah zu «einem der Rechtschaffenen» (*ssalich*), d.h. zu einem, der die «guten Werke» (*ssalichat*), zu denen er beauftragt ist, bringt. Wenn es aber heisst, dass Allah Jona zu diesem «Rechtschaffenen» machte, dann besagt das nichts anderes, als dass es eben Allah ist, der den Menschen die Möglichkeit und die Gelegenheit bietet, ein «Rechtschaffener» zu sein bzw. zu werden, d.h. sich als «Erwählter» zu bewähren (vgl. dazu auch Origenes, *contra Celsum* VII,57 und *Midr. Tehillim* zu Ps 26,9). Wenn also Jona hier als «Rechtschaffener» bezeichnet wird, will das zugleich auch für Muhammad Trost (und Mahnung) sein. Sind doch die «Rechtschaffenen»

(*ssalichun*) solche, die mancherorts im Koran sogar «als eine auserwählte Gruppe der Seligen im Jenseits aufgeführt» werden (R. Paret, S. 31 (zu 2,130) mit Belegen). Wie der widerborstige Jona letztendlich zu den «Seligen im Jenseits» gehört, so wird dereinst auch Muhammad des paradiesischen Lohnes teilhaftig werden, wenn er nur treu seine Mission erfüllt, auch wenn ihn gelegentliche Skepsis und Zweifel plagen.

Hinsichtlich der Rehabilitierung Jonas weiss sich Muhammad mit der biblischen Überlieferung einig; denn auch dort war es ein Zeichen der Gnade und Langmut Gottes (Jona 4,2b), dass er Jona die Chance gegeben hat, seine «tadelnswerte Handlungsweise» zu korrigieren. Allerdings will dabei bedacht sein, dass der Autor des biblischen Buches Jona an dieser Stelle ein anderes Ziel verfolgt, ohne das es indessen Muhammads Auffassung zuwiderlief. (73)

Wenn wir nun die Frage nach Sinn und Zweck dieser Version der Jonageschichte beantworten wollen, müssen wir noch einmal zu v. 96 zurückgehen. Hier ist Muhammad der Angesprochene: Er soll das Urteil seines Herrn abwarten. Verständlich wird dieser Satz vom vorausgehenden Text her. Dort ist u.a. davon die Rede, dass man Muhammad seiner Botschaft wegen für «besessen» hielt (v. 2ff,51; vgl. 34,8; 44,13/2; 52,29-30; 81,22 sowie Hos 9,7 und Apg 26,24) und seine Botschaft als «Lüge» charakterisierte (v. 44ff). Angesichts dieser Situation sah sich Muhammad so ziemlich am Ende seiner Möglichkeiten und versucht, wie Jona vor seiner Aufgabe zu fliehen. Von seinen Hörern gedrängt, fühlte er sich gezwungen, einen Legitimationsnachweis zu erbringen. An dieser Stelle tritt nun Allah für seinen Gesandten ein, wie vv. 17-33.34-43 und unsere Jonaperikope belegen. Doch würde es zu weit führen, auch die zuerst genannten beiden Passagen zu analysieren; beschränken wir uns auf die Jonaperikope. Während vv. 17-33 und 34-43 die Hörer Muhammads durch das Aufzeigen der Konsequenzen ihres Verhaltens vor dem Hintergrund der eschatologischen Aussichten, die sie haben werden, zu überzeugen bemüht sind, ist in der Jonaperikope Muhammad allein der Angesprochene. Dabei soll ihm das Verhalten Jonas zugleich Warnung und Mahnung wie auch Trost sein: (74) Warnung — nicht wie Jona vor der Aufgabe fliehen und sich dadurch in eine äusserst missliche Lage bringen (vgl. v. 48b-49); Mahnung — denn Allah entlässt seinen Gesandten nicht, bevor er seine Aufgabe erfüllt hat (vgl. v. 50a); Trost — Allah lässt seinen Gesandten nicht im Stich. Selbst wenn er gegenwärtig verlacht wird, wird doch die Zukunft erst erweisen, ob das Lachen der Gegner des Propheten nicht gar zu verfrüht war (vgl. v. 50b). Darum soll Muhammad geduldig warten (*fa-ssbir*) auf den göttlichen Urteilsspruch. Gegenwärtiges Glück ist nicht das letzte und wahre Glück; selbst die Niniviten

überlebten nur «bis zu ihrem Tode», das Jüngste Gericht indessen blieb/bleibt auch ihnen nicht erspart (37,148; 10,98).

Träger der paradigmatischen Bedeutung dieser Perikope ist hier also durchweg Jona (wie in 21,87-88), bezogen auf Muhammad und seine Sendung als «Gesandter Allahs». Diese klare Abzweckung erlaubte es wiederum Muhammad, die Jonageschichte hier um eine weiteres Mal auf das im Blick auf die Bezugsperson Wesentliche zu reduzieren. Damit finden wir auch in dieser letzten der vier koranischen Jonaperikopen bestätigt, dass die Darstellung der Jonageschichte ganz eindeutig nur vom Kontext einerseits und von der Abzweckung andererseits abhängt. (75) Jeder Versuch aber, eine Harmonisierung aller Perikopen in einer synoptischen Exegese zu erzielen, würde die jeweiligen Besonderheiten und ihre Konturen nur verwischen.

Fassen wir zusammen. In vierfacher Gestalt ist uns die Jonageschichte im Koran begegnet. Einmal konzentrierte sich die Darstellung auf die Einwohner Ninives als die Träger der paradigmatischen Bedeutung, ein andermal wieder auf Jona. Einmal waren es die Hörer Muhammads, denen das Beispiel Jonas und des «Volkes des Jona» vorgehalten worden ist, ein andermal wieder war es der Prophet selber, dem das Vorbild galt. Immer aber zeigte sich, dass die jeweiligen Darstellungen sowohl vom Kontext, in den sie eingebettet sind, als auch von der Absicht, um deretwillen sie gerade an der jeweiligen Stelle erzählt werden, abhängen, auch wenn im Blick auf manche Einzelaussage recht genaue parallele Texte mit gleichen Aussagen aus der jüdisch-christlichen Überlieferung beigebracht werden können. Gewiss hat Muhammad durch verschiedene Informanten (Quellen), angefangen von der hebräischen Bibel, der er im Falle des Jona erstaunlich treu gegenübersteht, Anregungen für seine Wiedergabe erhalten; (76) doch genügt deren Aufweis m.E. nicht, um die These absolut schlüssig zu begründen, dass diese oder jene Version dieses oder jenes Ursprungs ist (s.o. Anm. 4). Vielmehr sind sie je für sich Beleg dafür, wie der Prophet es verstanden hat, «aus den geistigen Anregungen seiner Umwelt eine Anzahl von Elementen der verschiedensten Art zu einer in ihrer Zusammenfassung originellen... Synthese» zu vereinigen, um den eingangs zitierten Satz Joh. Fücks wieder aufzunehmen.

Fragen wir zum Schluss, was Muhammad diesen Umgang mit der (den) Tradition(en) erlaubte, so war es ohne Zweifel sein Verständnis eben jener Tradition(en), in die er sich gestellt sah. (77) Danach hat er bekanntlich niemals die Absicht gehegt, eine neue Offenbarung zu bringen, sondern nur in «deutlicher arabischer Sprache» seinem Volk, den Arabern, das zu verkünden, was zuvor schon den anderen, vorab den

Juden und Christen, geoffenbart worden ist (vgl. 61,6; 33,40; 46,12/1 u.ö). (78) So zitiert er freimütig aus jenen Traditionen, um durch das Aufzeigen der «Gleichartigkeiten der Vorgegebenheiten» die Glaubwürdigkeit seiner Sendung und seiner Botschaft nachdrücklich zu dokumentieren. (79) Weil er sich in diese Tradition(en) gestellt sah und sie nur fortführen wollte, ohne sie qualitativ zu verändern oder gar zu überbieten und damit die vorigen zu neutralisieren, konnte er auf jegliche typologische Ausnutzung, jegliche Typologie im Sinne eines Aufweises eines *typos tou mellontos* (Röm 5,14) verzichten, wie gerade die Rezeption der Jonageschichte anschaulich unter Beweis stellt, jene Geschichte, die doch die Väter der Kirche unter Aufnahme von Mt 12,38-42; 16,1-4; Lk 11,29-32 nur allzu gerne eben im Sinne jener Typologie ausgelegt haben (vgl. etwa Justin, *Dial. c. Tryph.* 107,1-108,1; Origenes, *de orat.* I,13,3; Cyrill v. Jerusalem, 14. Katechese c. 17-20 etc.). (80) Dass Muhammad am Ende aber doch etwas qualitativ Neues, Anderes mit seiner Verkündigung initiiert und gebracht hat, hat er selber dann gesehen, wenngleich er es seiner ursprünglichen Intention zufolge niemals beabsichtigt oder gar angestrebt hatte. (81)

## ANMERKUNGEN

- (1) Grundlegend nach wie vor: H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Gräfenhainichen 1933 (?), Neudr. Hildesheim 1961.
- (2) Ein Bemühen — einst von A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume übernommen?* Bonn 1833, letzter Neudr. New York 1970, angeregt —, das bis heute eine kaum noch übersehbare Fülle religionsvergleichender Studien gebracht hat.
- (3) Die Originalität des arabischen Propheten, in: ZDMG 90 (1936), S. 509-525.510 (im Anschluss an T. Andrae, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932 (Neudr. 1977), S. 8). — Zu dem entsprechenden Problem der Rezeption jüdischer Überlieferungen in der Alten Kirche s. jetzt G. Delling, *Das agathón der Hebräer bei den griechischen christlichen Schriftstellern*, in: *Das Korpus der Griechischen Christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft*, ed. J. Irmscher u. K. Treu, Berlin 1977 (= TU 120), S. 151-172.
- (4) Wie das z.B. H. Horst, *Israelitische Propheten im Koran*, in: ZRGG 16 (1964), S. 42-57.48, getan hat.
- (5) Darauf verweist auch R. Paret, *Der Koran — Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, S. 418 z.St.
- (6) Vgl. C. Schedl, *Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran neu übersetzt und erklärt*, Wien-Freiburg-Basel 1978, S. 74.
- (7) *Geschichte des Qorans I*, Leipzig 21909 (Neudr. Hildesheim 1961); zur islamischen Tradition s. die Listen bei Nöldeke, a.a.O.S. 58-65. Vorschläge europäischer Orientalisten bei W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970 (= *Islamic Surveys* 8), S. 206-213. Ausführlich eingegangen ist auf diese Problematik auch R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 21977, S. 12-70.132-135.240-262.
- (8) A.a.O.S. 36-38.
- (9) Warum in der Tradition bei einigen v. 94, bei anderen v. 94-95 und bei wieder anderen v. 94-96 (Surenüberschrift!) als späterer Einschub deklariert sind, ist nicht erklärlich; s. Th. Nöldeke, a.a.O.S. 158.
- (10) Vgl. C. Schedl, a.a.O.S. 57-58.73-75.
- (11) Th. Nöldeke, a.a.O.S. 96.161-162.
- (12) Nach K. Rudolph, in: *Der Koran*, Leipzig 1968. 31974, S. 405 Anm. 15, eine der ältesten Formen dieses Legendenzyklus. Die Zyklen sind zusammengestellt bei W. M. Watt, a.a.O.S. 127-134. Vgl. auch J. Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin-Leipzig 1926 (= Stud. z. Gesch. u. Kultur des islam. Orients IV), S. 10ff.44ff.
- (13) Infolge des jeweiligen charakteristischen Schlussatzes (vgl. v. 80/78f = v. 110f = v. 121f = v. 131f), der allerdings nur vier der sieben Legenden abschliesst, muss zwischen der Abraham- und der Isaakperikope unterschieden werden (was W. M. Watt, a.a.O.S. 132, nicht getan hat und darum nur sechs Legenden unterscheidet), so dass der — in unserem Text nicht erwähnte — Ismael mit Abraham zusammengehört, während Ismael und Isaak deutlich voneinander getrennt sind. S. hierzu R. Paret, a.a.O.S. 417 zu 37,101.
- (14) Zum Begriff s. W. M. Watt, a.a.O.S. 27.
- (15) Ausser in Verbindung mit den hier Genannten wird *mursal(un)* in Verbindung mit Namen nur noch in bezug auf Muhammad (2,252/3; 36,3/2;13,43), Mose (26,21/0. 27/6; 27,10; 28,7/6) und Ssalich (7,75/3.77/5) gebraucht. Zum Begriff s. J. Horovitz, a.a.O.S. 47ff, und A. J. Wensinck, *Muhammed und die Propheten*, in: AO 2 (1924), S. 168-198.171f.
- (16) Der Ausdruck begegnet nur hier. Als *nabiy* wird Isaak (zusammen mit Jakob) noch einmal in 19,49/50 erwähnt. Zum Begriff s. W. M. Watt, a.a.O.S. 28-29.
- (17) Vgl. H. Horst, a.a.O.S. 46.
- (18) Zu den frühesten Erwähnungen Jonas s. auch W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, Berlin 1974 (= KAT XIV/2), S. 330.

- (19) *Tafsir al-Dschalalain*, ed. Khalid al-Dschudscha, Damaskus 1389/1969 (hierin stammt der Kommentar zu Sura 1.18-114 von Dschalal ad-Din Muhammad ibn Ahmad al-Machalli, der Kommentar zu Sura 2-17 von Dschalal ad-Din 'Abd ar-Rachman ibn abi Bakr as-Suyuti), S. 596: al-Machalli verwechselt hier offenbar Jonas Flucht zum Schiff mit seinem Hinausgehen aus der Stadt (Jona 4,1,5).
- (20) Abu l-Qasim al-Husain ibn Muhammad al-Issfahani, *Al-mufradat fi gharibi l-Qur'an*, ed. M. S. Kilani, Kairo 1381/1961, S. 8a.
- (21) Vgl. *Pirqe R. Eliezer* 10 Anf.: Jona flieht, um nicht falscher Prophet genannt zu werden; *Mekh.* zu Ex 12,1: Jona flieht im Interesse seines Volkes.
- (22) In 26,119 und 36,41 bezeichnet dieser Begriff übrigens die Arche Noahs. Sonst freilich ist *full* term. techn. für «Handelsschiff» (2,164/59; 10,22/3; 14,32/7; 16,14; 17,66/8; 22,64/5; 23,22; 29,65; 30,31/0; 35,12/3; 40,80; 43,12/1; 45,12/1).
- (23) Al-Machalli, a.a.O.S. 596 z.St.; 'Abd al-Dschalil 'Isa, *Al-musschaf al-muyassar*, Kairo-Beirut 61394/1972, S. 595 z. St.
- (24) Al-Machalli, a.a.O.S. 596 z.St. Zu diesem Gebrauch von *dachada* vgl. 18,56/4; 40,5 und 42,16/5.
- (25) Ähnliches auch bei Matthaeus Polus, *Synopsis criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum et commentatorum* III, Frankfurt/M. 1694, Sp. 1816.
- (26) 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a.O.S. 595 z.St.
- (27) Vgl. den Nachweis bei P. E. Lapide, *Auferstehung – ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart-München 1977, S. 49-50. Auf diese Symbolzahlen hat übrigens auch schon Matthaeus Polus, a.a.O.Sp. 1820-1821, aufmerksam gemacht.
- (28) Justin, *Dial. c. Tryph.* 107,2, legte hingegen wie Mt 12,40 Wert auf den «dritten Tag»!
- (29) W. M. Watt, a.a.O.S. 26-27.
- (30) Doch s. dazu die Analyse des Glaubensbegriffes von M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam and the History of its Principal Concepts*, in: *The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts*, Leiden 1972, S. 26-31.
- (31) So al-Machalli, a.a.O.S. 597 und as-Suyuti, a.a.O.S. 288 zu 10,98. Die Bezeichnung des «diesseitigen Lebens» als «Nutzeniessung» bzw. das «am Leben lassen» als «geniessen lassen» ist auch sonst im Koran üblich. Belege dazu bei R. Paret, a.a.O.S. 17 zu 2,36. Vgl. zum Begriff des «diesseitigen Lebens» auch M. M. Bravmann, a.a.O.S. 32-38.
- (32) Hübsch geradezu ist al-Machallis Bemerkung: Jona «war krank wie ein gerupftes Huhn» (*'alil kal-farkhi l-muma'ati*; a.a.O.S. 597).
- (33) Doch s. R. Paret, a.a.O.S. 416 z.St.
- (34) *The Tragedy of Jonah*, in: *Judaism* 82 (1972), S. 164-175. Dasselbe hat übrigens auch schon Matthaeus Polus, a.a.O.Sp. 1822, mit Bezug auf Gen 45,5 und 1. Sam 15,11 erklärt.
- (35) Al-Machalli, a.a.O.S. 597; 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a.O.S. 595.
- (36) Ebenso auch Origenes, *contra Celsum* VII,53 und Augustin, *Epist. 71 (ad Hieron.)*.
- (37) Meine Sicht des biblischen Jonabuches habe ich in dem Aufsatz «Das Buch Jona – ein kritisches Resümee der Geschichte Israels», in: *Theol. Versuche* IX, Berlin 1977, S. 37-45, dargelegt.
- (38) S. dazu J. Horovitz, a.a.O.S. 34-35, und R. Paret, a.a.O.S. 342-345.
- (39) Wie das z.B. H. Speyer, a.a.O.S. 407-408; J. Horovitz, a.a.O.S. 154-155; H. Horst, a.a.O.S. 48, getan haben.
- (40) 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a.O.S. 429 z.St.
- (41) Al-Machalli, a.a.O.S. 435 z.St., verwechselt wiederum Jonas Flucht zum Schiff mit dem Hinausgehen aus der Stadt (Jona 4,1,5): Jona floh zornig, weil nicht eintraf, was er angekündigt hatte.
- (42) Dem entspricht R. Parets Verweis zum Begriff des «Macht-habens über jemanden» auf 90,5 (a.a.O.S. 344 zu 21,87). Warum 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a.O.S. 429 z.St., zu diesem

Begriff auf 89,16 verweist, ist mir nicht einsichtig; ebenso ist das von ihm genannte Motiv der Flucht Jonas: Jona floh «wegen des Unglaubens seines Volkes», reine Spekulation, die im Text keinen Anhaltspunkt hat.

- (43) Eigentlich: einer, der ein Gesetz übertritt oder sich unrechtmässig einer Aufgabe entzieht (al-Issfahani, a.a.O.S. 315).
- (44) Vgl. die Belege bei al-Issfahani, a.a.O.S. 315b.
- (45) W. Rudolph, *Der Prediger – Das Buch Esther*, Berlin 1972 (= KAT XVII/2), S. 204.
- (46) Übrigens ist auch «Trübsal» (*ghamm*) ein ambivalenter Ausdruck; meint er doch «die Dunkelheit» im Sinne eines «Fehlens von Licht» als auch die «Dunkelheit» im Sinne von «Kummer» bzw. «Dunkelheit der Seele». S. dazu die Belege bei al-Issfahani, a.a.O.S. 365a.
- (47) Al-Machalli, a.a.O.S. 436 z.St. – In M. Hennings Übersetzung, *Der Koran*, Leipzig 1968. 31974, S. 303 z.St., ist durch Nichtbeachten der Tempusunterschiede diese Pointe des Satzes zerstört worden!
- (48) Aufgenommen (?) von R. Paret, a.a.O.S. 229 z.St.
- (49) Ein schönes Beispiel übrigens, dass *ra'a* nicht nur ein Sehen im kognitiven Sinne meint!
- (50) *fa-laula kanat* steht hier für *fa-halla kanat*. So as-Suyuti, a.a.O.S. 288 z.St.; R. Paret, a.a.O.S. 229 z.St.
- (51) Dass 10,98 – wie die muslimische Tradition will – älter sein soll als 37,148, scheint mir angesichts der doch recht deutlichen Abhängigkeit dieses Textes von der Jonaperikope 37,139-148 wenig wahrscheinlich. Vgl. auch Th. Nöldeke, a.a.O.S. 158.
- (52) Dazu sei z.B. auf A. Vöggle, *Der Spruch vom Jonazeichen*, in: *Synoptische Studien. Festschr. A. Wikenhauser*, 1954, S. 230-277; O. Linton, *The Demand for a Sign from Heaven, Mk 8,11-12 and Parallels*, in: St.Th 19 (1965), S. 112-129; R. A. Edwards, *The Eschatological Correlative as a 'Gattung' in the New Testament*, in: ZNW 60, (1969), S. 9-20, sowie auf die Kommentare verwiesen.
- (53) Zur Sache s. auch H. Speyer, a.a.O.S. 410.
- (54) Das hat schon A. Tholuck, *Die Wunder Muhammeds und der Charakter dieses Religionsstifters*, in: *Werke IX*, Gotha 21867, S. 1-14.3-5, ganz richtig gesehen.
- (55) Gelegentlich wurde freilich auch von Muhammad ein solches «Zeichen» gefordert: 10,20/1; 6,35.37; 13,7/8.27.38; 17,59/61-60/2.90/2-93/5; 20,133-134; 28,47.
- (56) So mit Recht R. Paret, a.a.O.S. 229 z.St.
- (57) Sie hat eine deutliche Parallele in 36,13/2-29/8. Möglich ist natürlich auch die Annahme, die Fassung der «Agabus-Legende» in 36,13/2-29/8 ist erst unter dem Eindruck der Jonageschichte konzipiert worden, vgl. dazu die Bemerkung von K. Rudolph, a.a.O.S. 398 Anm. 5.
- (58) Zit. nach H. Gätje, *Koran und Koranexegese*, Zürich-Stuttgart 1971, S. 283. Auf das hier angedeutete Problem kann freilich im vorliegenden Zusammenhang nur ganz am Rande eingegangen werden, eine sachgerechte Behandlung würde aber über den Rahmen unserer Erwägungen hinausgehen. Zu diesem Problem s. jedoch T. Andrae, a.a.O.S. 51-53.58; J. Nosowski, *Theologia Koranu*, Warszawa 1970, S. 212-224.
- (59) *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967, S. 30-31. Näheres dazu in meinem Anm. 36 erwähnten Aufsatz S. 40-41.
- (60) Von einer «Strafe im Diesseits», die gegen eine «Strafe im Jenseits» abgegrenzt ist, ist übrigens auch in 9,55.74/3.85/6 und 59,3 die Rede! Weiteres zu diesem Problem bei L. Gardet, *Islam*, Köln 1968, S. 120-123.
- (61) Vgl. al-Issfahani, a.a.O.S. 138.
- (62) Zit. bei W. Rudolph, KAT XIV/2, S. 329 Anm. 6.
- (63) Doch s. T. Andrae, a.a.O.S. 49, und L. Gardet, a.a.O.S. 123-124.
- (64) Eine Vorstellung übrigens, die sich bis in die späte islamische Eschatologie hinein erhalten hat. Ein eindrücklicher Beleg dafür bei J. Macdonald, *Islamic Eschatology III*:

*The Twilight of the Dead*, in: *Islamic Studies* 4 (1965), S. 55-102.75f (= Übers.). 92f  
(= Text).

- (65) So C. Schedl, a.a.O.S. 74.
- (66) Vgl. 17,18/9.22/3 und 37,142b.
- (67) Dass aber *nada* der «terminus technicus für ‹Verkündern› (*keryssein*)» ist, wie C. Schedl, a.a.O.S. 74, meint, kann ich anhand des Gebrauchs dieses Wortes nicht finden.
- (68) Zusammenstellung der wichtigsten Belege bei al-Issfahani, a.a.O.S. 487a.
- (69) Vgl. al-Machalli, a.a.O.S. 754 z.St. ; 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a.O.S. 760 z.St.
- (70) Zu diesem Problem sei auch auf M. M. Bravmann, *Allah's Liberty to Punish or to Forgive*, in: *The Spiritual Background...*, S. 227-228, hingewiesen.
- (71) Vgl. 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a.O.S. 761 z.St.
- (72) Al-Machalli, a.a.O.S. 755 z.St. ; 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a.O.S. 761 z.St. In der späteren Wirksamkeit Muhammads ist das Verb *idschtaba* geradezu eine Art term. techn. der Erwählung zum Gesandten Allahs geworden: 19,58/9; 6,87; 3,179/3 (Erwählung der Propheten), 20,122/0 (Erwählung Adams), 16,121/2 (Erwählung Abrahams), 12,6 (Erwählung Josephs).
- (73) S. meinen Aufsatz S. 40ff.
- (74) Vgl. C. Schedl, a.a.O.S. 75.
- (75) C. Schedl, a.a.O.S. 74.
- (76) D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 Bde, Paris 1958; J. Kritzeck, *Jews, Christians, and Muslim*, in: *The Bridge* III, New York 1958, S. 84-121. bes. S. 91ff.
- (77) Was vorzüglich schon O. Pautz, *Mohammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig 1898, ein Buch, das wesentlich mehr enthält, als sein Titel vermuten lässt, nachgewiesen hat.
- (78) T. Andrae, a.a.O.S. 77ff.
- (79) G. E. von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*, Zürich-Stuttgart 1969, S. 310 Anm. 3. Fr. Buhl, *Das Leben Muhammads*, Darmstadt 1961, S. 161. O. H. Schumann, *Der Christus der Muslime*, Gütersloh 1975, S. 25, hat allerdings dagegen eingewandt, dass derlei Parallelitäten «nicht selten erst durch Mohammed herbeigeführt» wurden.
- (80) Vgl. dazu z.B. U. Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen 1963; E. Biser, *Zum frühchristlichen Verständnis des Buches Jona*, in: *Bibel und Kirche* 1962, S. 19-21. Ausführliches Material dazu jetzt bei Y. M. Duval, *Le Livre de Jonas dans la Littérature Grecque et Latine*, 1973 (mit weiterer Lit.!).
- (81) T. Andrae, a.a.O.S. 8. Doch s. J. Kritzeck, a.a.O.S. 96ff. und die dort angeführten Belege.