



STEFAN SCHREINER

## „ALLAH IST ES, DER LEBENDIG MACHT UND STERBEN LÄßT”

(ANMERKUNGEN ZU EINER GEPRÄGTEN GOTTESAUSSAGE DES KORAN)

In dem Vers 2 258/60, einem Text aus der ersten der medinischen Suren, hören wir von einem Streitgespräch, in das Ibrahim (Abraham) mit einem nicht genannten Kontrahenten verwickelt ist<sup>1</sup>. Gegenstand dieses Streitgespräches ist die Frage nach der (All-) Macht Allahs. Ibrahim beantwortet sie mit dem Satz:

Mein Herr ist der, der lebendig macht und sterben läßt<sup>2</sup>. Zweierlei verdient an dieser kurzen Antwort Beachtung; zum einen das Verbenpaar, mit dem hier die (All-) Macht Allahs umschrieben ist, zum anderen die Form, in die Ibrahim seine Antwort gekleidet hat. Zwar bieten weder der Text noch der Kontext des Verses 2, 258/60 einen Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage, worauf denn das Lebendigmachen und das Sterben-lassen zu beziehen sind, etwa auf die Gabe des Lebens zum Zeitpunkt der Geburt und die Beendigung dieses Lebens zum Zeitpunkt des Todes, wie in den Kommentaren immer wieder diskutiert wird, so hilft ein Blick auf die Form des oben zitierten Antwortsatzes aber ein Stück weiter. Erinnerung sie doch an eine Reihe von Formulierungen, mit denen Muhammad seinen Lobpreis auf die (All-)

<sup>1</sup> Nach Meinung der muslimischen Korankommentatoren soll dieser Kontrahent Nimrod gewesen sein. Vgl. dazu *Tafsir al-Dschalalain*, ed. Khalid al-Dschud-scha, Damaskus 1389/1969 (hierin stammt der Kommentar zu Sura 1.18–114 von Dschalal ad-Din Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli, der Kommentar zu Sura 2–17 von Dschalal ad-Din 'Abd ar-Rahman ibn abi Bakr as-Sujuti), S. 57 z. St.; 'Abd al-Dschalil 'Isa, *Al-mushaf al-mujassar*, Kairo-Beirut 1394/1972, S. 54. Zur Sache s. auch H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Gräfenhainichen 1933 (?), Neudr. Hildesheim 1961, S. 140–142.

<sup>2</sup> Ibrahims Kontrahent behauptet übrigens genau dasselbe von sich: „Ich bin es, ich mache lebendig und lasse sterben.“ (Vgl. dazu den Ausspruch des „Königs von Israel“ in 2. Kön 5, 7.) Allerdings vermag er nicht das anschließend von Ibrahim verlangte „Wunder“ zu vollbringen.

Macht Allahs bzw. sein Bekenntnis zu Ihm ausgesprochen hat (vgl. etwa 53, 44/5; 44, 8/7; 7, 158; 52, 2; 9, 116/7 u.ö.).

Ein Vergleich aller der Stellen miteinander, an denen genannte Formulierung bezeugt ist, zeigt nun, daß die Reihenfolge der Verben „lebendig-machen“ und „sterben-lassen“ durchaus wechseln kann. Um so nachdrücklicher stellt sich daher die Frage, ob vielleicht die Reihenfolge der Verben Einfluß auf die Bedeutung der Aussage hat — diese Meinung vertraten zum mindesten einige muslimische Korankommentatoren und behaupteten: Geht das Lebendig-machen dem Sterben-lassen voraus, bezieht es sich auf die Gabe des Lebens zum Zeitpunkt der Geburt eines Menschen; steht es aber nach dem Sterben-lassen, dann ist es ein Hinweis auf die Auferweckung der Menschen zum Tage des Gerichts<sup>3</sup>. Wie aber hat Muhammad selber die von ihm mehrfach gebrauchte Gottesaussage verstanden bzw. verstanden wissen wollen?

Etwas Wesentliches zur Beantwortung dieser Frage enthält die Perikope, in der zum ersten Male das Verbenpaar „lebendig-machen“ und „sterben-lassen“ belegt ist. In 53, 33/4—55/6 heißt es:

(33/4) Was meinst du von dem, der den Rücken kehrt (34/5) und wenig gibt und geizt? (35/6) Hat er etwa das Wissen des Verborgenen und sieht es? (36/7) Ist ihm nicht kundgetan worden, was in den Blättern des Musa (Mose) (37/8) und Ibrahims steht, der treu gewesen ist (...) (43/4) daß Er lachen und weinen macht, (44/5) daß Er es ist, der sterben läßt und lebendig macht, (45/6) daß Er die Gepaarten erschaffen hat, das Männliche und das Weibliche (...) (47/8) daß die andere Schöpfung Sein Werk ist, (48/9) daß Er reich und zufrieden macht (...) (55/6) Welche Wohltaten deines Herrn willst du verleugnen?

Eingebettet in eine Reihe von Gottesaussagen, die der Reihe nach zu untersuchen hier zu weit führen würde, haben wir in Vers 44/5 jenes Verbenpaar vor uns, das uns hier interessiert. Nicht übersehen werden darf dabei freilich der Vorspann zu dieser Aussagenreihe, insbesondere die Erwähnung der „Blätter des Musa“ (v. 36/7). Natürlich darf die Erwähnung der „Blätter des Musa“ nicht zu der irrigen Annahme verführen, Muhammad zitiere aus der Bibel, genauer gesagt, aus den „Büchern Mose“<sup>4</sup>. Davon kann keine Rede sein, wenn auch der Begriff „Blätter des Musa“ in seiner ursprünglichen Bedeutung durchaus umstritten ist<sup>5</sup>. Aus 87, 18—19 geht aber immerhin hervor — folgt man Th.

<sup>3</sup> Belege dazu bei Th. O'Shaughnessy, *Muhammad's Thoughts on Death*, Leiden 1969, S. 31.

<sup>4</sup> Trotz der Fülle von Hinweisen und Anspielungen auf biblische Überlieferungen gibt es nur ein wirkliches Zitat aus der Bibel im Koran, nämlich in 21, 105, wo Ps 37, 29 zitiert wird. Vgl. dazu O. Pautz, *Muhammads Lehre von der Offenbarung*, Leipzig 1898, S. 123; E. I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam*, New York—London 1961, S. 14; R. Paret, *Der Koran — Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971, S. 347 z. St.; 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a. O. S. 431 z. St.

<sup>5</sup> Zum Begriff s. Abu l-Qasim al-Husain ibn Muhammad al-Isfahani, *Al-mufradat fi gharibi l-Qur'an*, ed. M. S. Kilani, Kairo 1381/1961, S. 275b; O. Pautz, a.a.

Nöldekes Chronologie, stammen sowohl die Verse 87, 18—19 als die oben zitierte Perikope 53, 33/4—55/6 aus der ersten mekkanischen Wirksamkeitsperiode des Propheten<sup>6</sup>—, daß Muhammad bereits zu jener Zeit unter den „Blättern“ eine der früheren Offenbarungsschriften verstanden hat (vgl. 20, 133; 80, 17; 98, 2), die wie sein Koran „Kopien der himmlischen Urschrift“ (43, 4/3; 13, 39) gewesen seiner Meinung nach jedoch später zur vorliegenden Torah bekanntlich „verfälscht“ worden sind.

Haben wir es also in 53, 44/5 auch nicht mit einem Bibelzitat zu tun, so lenkt die Erwähnung der „Blätter des Musa“ doch den Blick auf einen „phänomenologischen Vergleichspunkt“ (K. Rudolph), dessen Beachtung, wie mir scheinen will, für das Verstehen der koranischen Gottesaussage, um die es hier geht, allerdings hilfreich ist. Dieser „phänomenologische Vergleichspunkt“ liegt in dem Vers Dt 32, 39 und dessen Rezeption bzw. Deutung vor. War es doch gerade auch in diesem Vers das Nebeneinander der Verben „sterben-lassen“ und „lebendig-machen“, und dazu noch in der Reihenfolge wie in 53, 44/5, was immer wieder neue Deutungen, ja Spekulationen über deren Sinn ausgelöst hat. Wenden wir uns daher in aller Kürze der Interpretation des Verses Dt 32, 39 zu, freilich nur in dem Maße, in dem es für einen Vergleich mit der parallelen koranischen Aussage erforderlich ist.

## I

In dem vielzitierten *Pereq cheleq* mSanh X, 1—4 wird die Frage verhandelt, wer Anteil an der zukünftigen Welt haben und wer von ihr ausgeschlossen sein wird<sup>7</sup>. Zu denen, die nach mSanh X, 1 keinen Anteil an der zukünftigen Welt haben werden (vgl. Joseph Albo, *Sepher Iqqarim* IV, 31), gehören u.a. die, die sagen, „es gibt keine Auferstehung der Toten aus der Torah“<sup>8</sup>. Welche Schriftbeweise indessen für die „Auferstehung der Toten aus der Torah“ erbracht werden können, ist Gegenstand der Diskussion vor allem in bSanh 90b—91b. Aus der Reihe der von den Rabbinen dabei vorgetragenen Schriftbeweise aus

O. S. 123; W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh 1970 (= *Islamic Surveys* 8), S. 33; H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild*, Helsinki 1971, S. 49—50.

<sup>6</sup> *Geschichte des Qorans*, I, Leipzig 1909 (Neudruck Hildesheim 1961), S. 96. 100ff.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch P. E. Lapide, *Auferstehung — ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart-München 1977, S. 30—31; J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978 (= *EdF* 82), S. 51ff.

<sup>8</sup> Nach anderer Lesart: „der die Auferstehung der Toten grundsätzlich leugnet“. Belege dafür bei D. Hoffmann, in: *Mischnajot*, IV, Basel 1968, S. 189 Anm. 8. G. Stemberger, *Das Problem der Auferstehung im Alten Testament*, in: „*Kairos*“ 14 (1972), S. 273, weist darauf hin, daß in den ältesten Texten die Worte „aus der Torah“ fehlen, mithin ist also ursprünglich an die Auferstehungsleugner überhaupt gedacht.

der Torah im engeren Sinne, aber auch aus den Propheten und den „Schriften“, ist für unseren Zusammenhang hier der Schriftbeweis von Interesse, der im Namen Rabhas überliefert ist. Dazu lesen wir in bSanh 91b (vgl. bPess 68a):

Rabha bemerkte: Es steht geschrieben: *Ich lasse sterben und mache lebendig*, und es steht geschrieben: *Ich habe zerschlagen, und Ich heile wieder, spricht der Heilige, Er sei gepriesen. Das, was Ich sterben lasse, mache Ich wieder lebendig, und ebenso, das, was Ich zerschlagen habe, heile Ich wieder.* Könnte man hinsichtlich des *Ich lasse sterben und mache lebendig* meinen, daß an einem das Sterben-lassen geschehe, an einem anderen das Lebendigmachen, wie es auf der Welt üblich ist<sup>9</sup>, so beweist das *Ich habe zerschlagen, und Ich heile wieder*: Wie Zerschlagung und Heilung an ein und demselben geschehen, so geschehen auch Sterbenlassen und Lebendig-machen an ein und demselben. Von hier ergibt sich eine Antwort an diejenigen, die sagen: Es gibt keine Auferstehung der Toten aus der Torah.

So eindeutig, wie es nach diesem Schriftbeweis Rabhas scheinen könnte, ist indessen der diesem Schriftbeweis zugrunde gelegte Vers Dt 32, 39 nun keineswegs, und schon in den Kommentaren der Alten gehen die Meinungen über ihn sichtbar auseinander<sup>10</sup>. Bei unvoreingenommener Betrachtung wird man freilich denen recht geben wollen, die in Dt 32, 39 keinen Beweis für „die Auferstehung der Toten aus der Torah“ zu entdecken vermögen. Handelt es sich doch bei den Worten „Ich lasse sterben und mache lebendig“ (v. 39b; zu v. 39a vgl. etwa Jes 43, 11. 13 u.ö.) um nicht mehr, aber auch um nicht weniger als um eine geprägte Gottesaussage, um eine Zusammenstellung von Begriffen, die nach biblischem Sprachgebrauch und Verständnis die uneingeschränkte Macht Gottes, JHWHs, in ihrem ganzen Umfange beschreiben sollen (gerade solche Machtbeschreibung macht ja im wesentlichen den Inhalt des „Psalms des Mose“ aus), ohne daß sie unbedingt auf einen „konkreten Fall“, eben eine Totenaufweckung, anspielen, wohl aber je neu und dann auch in dieser Weise ausgedeutet, aktualisiert werden können (s.u.)<sup>11</sup>.

Daß wir es in Dt 32, 39 mit einer solchen geprägten Gottesaussage zu tun haben, wird auch nicht dadurch widerlegt, daß sie, wenngleich in Partizipialform (*JHWH memit umechajjeh*), in 1. Sam 2, 6 nicht nur wiederholt, sondern darüberhinaus mit „der in die Scheol hinabführt, führt auch wieder herauf“ (*morid sche'ol wajja<sup>c</sup>al*) im *parallelismus mem-*

<sup>9</sup> Raschi (Kommentar z. St.) paraphrasiert daher: „Ich lasse einen Menschen sterben und einen anderen mache ich lebendig, wie es auf der Welt üblich ist, der eine stirbt, ein anderer wird geboren.“

<sup>10</sup> Vgl. die Belege bei Matthaeus Polus, *Synopsis criticorum aliorumque Sacrae Scripturae interpretum ac commentatorum*, I, Frankfurt/M. 1694, Sp. 812 und 1168.

<sup>11</sup> Ausführlich behandelt hat derartige geprägte Gottesaussagen G. Delling, in: ders., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*, Ges. Aufsätze 1950—1968, ed. F. Hahn, T. Holtz und N. Walter, Berlin 1970, bes. S. 401—416. 437ff.

brorum steht, eine Aussagenverbindung, die übrigens (fast wörtlich) in Tob 13, 2 und Sap 16, 13 wiederbegegnet<sup>12</sup>. Auch hinsichtlich dieser Stellen gilt, „daß hier nicht von einer Totenaufweckung die Rede sein kann“<sup>13</sup>; denn selbst die Errettung vom Tode ist in solchen poetischen Texten wie (individuellen) Klage- und Dankliedern eher ein rhetorisches Requisite, das zwar mit letzter Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, daß alles Geschehen in der (All-) Macht Gottes seinen Grund hat, aber dennoch nicht in seinem wörtlichen Sinne verstanden werden kann und will, zum mindesten zunächst nicht<sup>14</sup>. In derartigen poetischen Texten haben wir es mit einer Ausdrucksweise zu tun, die in ihrer Bildhaftigkeit am ehesten mit einer Perikope wie Ez 37, 11–14 verglichen werden kann, einer Bildhaftigkeit übrigens, die ebenso im Koran, und zwar in 2, 243/4, belegt ist. In jenem Vers soll nach Meinung muslimischer Korankommentatoren sogar Ez 37, 1–14 aufgenommen worden sein<sup>15</sup>, ohne daß man dies indessen mit letzter Sicherheit nachweisen könnte<sup>16</sup>.

Dessenungeachtet besteht mindestens seit Rabhas Schriftbeweis<sup>17</sup> daneben auch die Tradition, die aus Dt 32, 39 eben doch einen Beweis für die Auferstehung der Toten herausliest, die geprägte Gottesaussage also „aktualisiert“ und dann auch um entsprechende ergänzende Worte bereichert. Diese Tradition hat z. B. im Targum Jeruschalmi II<sup>18</sup> (z. St.)

<sup>12</sup> Dt 32, 39 (LXX): *egō apoktenó, kai zēn potésō.*

1. Sam 2,6 (LXX): *kyrios thanatoi kai zōogonei, katágei eis hādou kai anágei.*

Tob 13,2 (LXX): *katágei eis hādēn kai anágei.*

Sap 16,13 (LXX): *sy gar zoēs kai thanátou exousian echeis kai katágeis eis pýlas hadou kai anágeis.*

<sup>13</sup> So mit Recht H.-J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, Berlin 1976 (= KAT VIII/1), S. 104. Vgl. auch Stoebes weitere Ausführungen z. St. Aber noch Matthäus Polus, a.a. O. Sp. 1168, schrieb zu 1. Sam 2, 6 *nota ordinem verborum*, und leitete aus diesem Vers einen Hinweis auf die Auferstehung her.

<sup>14</sup> Vgl. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose — Deuteronomium*, Berlin 1965 (= ATD 8), S. 142; ders., *Theologie des Alten Testaments*, II, München 1968, S. 371; Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zollikon 1947, S. 53ff. 124ff.

<sup>15</sup> So z. B. as-Sujuti, a.a. O. S. 53 z. St.; Baidawi (zit. bei O. Pautz, a.a. O. S. 253–254). Zur Sache s. H. Speyer, a.a. O. S. 412f.

<sup>16</sup> Vgl. R. Paret, a.a. O. S. 52 z. St. Kaum wahrscheinlich ist mir der Bezug des Verses auf Ez 32, 1–10 bei K. Rudolph, in: *Der Koran*, Leipzig 1974, S. 65 Anm. 130.

<sup>17</sup> Wenn nicht die Fassung in Targum Jeruschalmi II noch älter ist. Vgl. dazu E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1973, S. 83f. und G. Stemberger, *Geschichte der jüdischen Literatur — eine Einführung*, München 1977, S. 82.

<sup>18</sup> Zit. nach *Migra'ot Gedolot*, V, ed. Z. Netter, Berlin 1928, Bl. 101a. Im Targum Onqelos lautet die Stelle: *ana memit umacheh*, in Targum Jeruschalmi I hingegen: *ana be-memri memit umacheh* („durch mein Wort lasse ich sterben und mache lebendig“). Eine eschatologische Aussage ist im Targum Jeruschalmi I indessen an das „Ich habe zerschlagen, und Ich heile wieder“ geknüpft: *machiti jat Camma bet Jisra'el wa-ana asej jathon be-soph jomaja* („geschlagen habe Ich mein Volk, das Haus Israel, aber ich werde sie heilen am Ende der Tage“).

in den Worten *ana hu' de-memit chajjan be-<sup>c</sup>alma haden umechajje me-tajja le-<sup>c</sup>alma de-ate* („Ich bin es, der die Lebenden sterben läßt in dieser Welt und die Toten lebendig macht für die zukünftige Welt“), bei Abraham ibn Ezra<sup>19</sup>, <sup>c</sup>Ovadjah ben Ja<sup>c</sup>aqobh Sforno<sup>20</sup> und Matthaeus Polus<sup>21</sup> ihren Niederschlag gefunden, um nur einige Zeugen aus verschiedener Zeit zu nennen. Daraus folgt, daß der Vers Dt 32, 39 — wie die Auslegungsgeschichte zu erkennen gibt — sowohl in seinem wörtlichen Sinne als auch als bidhaffe Ausdrucksweise verstanden und interpretiert worden ist. Wie aber steht es nun mit der entsprechenden Gottesaussage des Korans?

## II

In der oben zitierten Perikope 53, 33/4—55/6 fanden wir den Satz „daß Er es ist, der sterben läßt und lebendig macht“ (v. 44/5) eingebettet in eine ganze Reihe anderer Gottesaussagen, die ihrerseits im Koran in gleicher Weise stereotyp gebraucht werden (können)<sup>22</sup>. Daher möchte man meinen, es handele sich bei allen diesen Aussagen um „rhetorische Requisiten“. Der Schlußvers der Perikope „Welche Wohltaten deines Herrn willst du verleugnen?“ (v. 55/6) macht jedoch deutlich, daß Muhammad jede einzelne Aussage innerhalb dieser Perikope durchaus wörtlich nahm, für ihn also hinter einer jeden Gottesaussage nicht nur die Überzeugung steht, daß Allah die Macht hat, das Gesagte zu tun, hier folglich nicht mehr als die reine Möglichkeit gemeint ist, sondern auch die Erfahrung, daß Er das alles tatsächlich auch tut, wie Er es schon immer und immer wieder neu auch getan hat. Deswegen konnte Muhammad den Satz „Er läßt sterben und macht lebendig“ auch — wie eingangs bereits erwähnt — in eine Reihe von Formulierungen seines Glaubensbekenntnisses aufnehmen<sup>23</sup>.

Besondere Beachtung verdienen aus der Reihe der Bekenntnisformulierungen übrigens die beiden Verse 44, 8/7 und 7, 158, denn in beiden geht dem „Er läßt sterben und macht lebendig“ wie in Dt 32, 39 ein Bekenntnis zur Einzigkeit und Ausschließlichkeit Allahs/Gottes voraus: *la ilaha illa huwa* („es ist kein Gott außer Ihm“), dem in 44, 8/7 noch das bekräftigende „euer Herr und der Herr eurer Vorväter“ ange-

<sup>19</sup> „Viele sagen, daß hier auf das Leben in der zukünftigen Welt hingewiesen wird, weil zuerst das *amit*, danach das *achajjeh* gesagt ist, ebenso wie es heißt: (es folgt Zitat aus 1. Sam 2, 6).“ Zit. nach Miqra'ot Gedolot, V, Bl. 100b—101a.

<sup>20</sup> In: Miqra'ot Gedolot, V, Bl. 100b.

<sup>21</sup> A.a. O. Sp. 1168.

<sup>22</sup> Die Belege sind zusammengestellt bei R. Paret, a.a. O. S. 462 z. St.

<sup>23</sup> Die Bekenntnisformulierungen sind übersichtlich zusammengestellt bei O. Pautz, a.a. O. S. 167 und 188. Vgl. dazu noch 40, 68/70, mit dem die Perikope 40, 66/8—68/70 abgeschlossen wird (ähnlich übrigens auch Röm 4, 17b).

fügt ist. Der Beachtung wert sind aber auch die Verse 22, 6—7, mit denen Muhammad einen seiner zahlreichen Auferstehungsbeweise abschließt<sup>24</sup>:

(6) Dies, weil Allah die Wahrheit ist, weil Er die Toten lebendig macht, weil Er über alle Dinge Macht hat, (7) weil die Stunde kommt, darüber gibt es keinen Zweifel, und weil Allah diejenigen auferweckt, die in den Gräbern liegen.

Der Hinweis auf die „Wohltaten Allahs“ in 53, 55/6 lenkt nun zur Deutung der Bekenntnisformel hinüber, wie sie im Koran an verschiedenen Stellen und in unterschiedlicher Ausführlichkeit vorgetragen ist. Dabei haben wir es mit drei-, vier- und fünfgliedrigen Aussagenketten zu tun, die zuweilen wie Wortspielereien aussehen, es aber doch ganz und gar nicht sind.

Eine dreigliedrige Aussagenkette liegt in dem Vers 22, 66/5 vor, in die einer der Lobpreise auf die Macht Allahs (22, 60/1—66/5) ausmündet:

Er ist es der euch lebendig gemacht hat, sodann läßt Er euch sterben, sodann macht Er euch lebendig.

Angespielt ist in diesem Vers auf die Zäsuren im Leben eines Menschen, wie man unschwer erkennen wird. Das erste „Lebendig-machen“ bezieht sich auf die Geburt des Menschen: Allah macht den nach koranischer Anthropologie „toten“ Embryo (s. dazu unten) lebendig, indem Er ihm von Seinem Geist einbläst (32, 9/8; vgl. Gen 2, 7). Folglich ist mit dem „Sterben-lassen“ das Ende des Menschenlebens gemeint, der Zeitpunkt, zu dem der Todesengel den Geist bzw. die Seele des Menschen wieder wegnimmt (32, 11; 6, 93; 4, 97/9; 6, 61; 8, 50/2 = 47, 27/9; 16, 28/30, 32/4), oder aber Allah dies selber tut (39, 42/3)<sup>25</sup>. Entsprechend deutet das zweite „Lebendig-machen“ auf die Auferstehung bzw. Auferweckung zum Tag des Gerichts hin, was Muhammad als Wiederholung der Geburt versteht<sup>26</sup>. Diese Interpretation des Verses 22, 66/5<sup>27</sup> findet ihre Bestätigung in dem parallelen Vers 45, 26/5, in dem das

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Doppelaussagen (mit Ergänzung) in 50, 43/2f und 15, 23—24. Zur Problematik der Auferstehungsbeweise, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, s. E. Lehmann und J. Pedersen, *Der Beweis der Auferstehung im Koran*, in: „Der Islam“ 5 (1914), S. 54—61. Einen sehr guten Überblick über die Auferstehungsbeweise gibt Th. Lohmann, *Schöpfung und Auferweckung des Menschen im Koran*, in: *Wiss. Zeitschrift d. Univ. Jena* 1963 (Sonderheft), S. 55—63, bes. S. 59, übersehen hat er dabei die Analogie von Schlaf und Tod; s. dazu meinen Aufsatz: *Die Analogie von Schlaf und Tod im Koran*, in: „Kairos“ 19 (1977), S. 116—123 (dort weitere Lit.).

<sup>25</sup> Ähnlich 6, 60; 10, 46/7 = 13, 40 = 40, 77; 12, 101/2; 10, 104; 16, 70/2 = 22, 5b = 40, 67/9. Dies entspricht etwa Ps 104.; 29; 146; 4; Ijab 34, 14—15; Qoh 3, 20; 12, 7. Vgl. auch G. Stemberger, a.a. O. (Anm. 8), S. 275—277, und H. Wahle, *Die Lehren des rabbinischen Judentums über das Leben nach dem Tod*, in: „Kairos“ 14 (1972), S. 291—309, bes. S. 293—295.

<sup>26</sup> Die Belege dazu alle bei Th. Lohmann, a.a. O. S. 59.

zweite „Lebendig-machen“ durch einen interpretierenden Ausdruck ersetzt ist<sup>28</sup>:

Spruch: Allah macht euch lebendig, sodann läßt Er euch sterben, sodann versammelt Er euch zum Tag der Auferstehung<sup>29</sup>.

Noch unmißverständlicher, eindeutiger hören wir's aus 67, 23—24:

Spruch: Er ist es, der euch erschaffen und euch Ohren, Augen und Herz gegeben hat (...) Er ist es, der euch in die Erde säte<sup>30</sup>, und zu Ihm werdet ihr versammelt<sup>31</sup>.

Haben die drei eben angeführten Zitate für die Aussage „Er macht lebendig“ eine zweifache Bedeutung belegt, insofern nämlich, als sie sowohl die Gabe des Lebens zum Zeitpunkt der Geburt des Menschen als auch die Wiederholung dieser Gabe des Lebens am Tage der Auferweckung der Toten zum Gericht umfaßt, so hören wir an anderer Stelle auch von einem zweimaligen Sterben-lassen, das Allah wirkt. Eine solche viergliedrige Aussagenreihe haben wir in 40, 11 vor uns (wenngleich die vier Glieder in zweimal zwei zusammengefaßt sind). Hier stellen die vor dem Richterstuhl Allahs Stehenden fest:

Unser Herr: Zweimal hast Du uns sterben lassen, und zweimal hast Du uns lebendig gemacht.

Darf man auf das doppelte Lebendig-machen jene zweifache Bedeutung beziehen, die aus den bisher betrachteten Versen schon bekannt ist, fragt sich dennoch, was mit dem doppelten Sterben-lassen gemeint sein kann. Diese Frage drängt sich um so nachdrücklicher auf, wenn man bedenkt, daß Muhammad an drei Stellen im Koran von einem „ersten Tod“ spricht (44, 56; 44, 34/3—35/4; 37, 58/6—59/7), was Grund genug zu der Vermutung sein könnte, daß es daneben dann auch noch einen „zweiten Tod“ gibt oder geben wird.

Nun ist der Ausdruck „zweiter Tod“ zwar aus der jüdischen<sup>32</sup> und christlichen Überlieferung<sup>33</sup> hinlänglich bekannt, im Koran findet er

<sup>27</sup> Ebenso interpretierte auch al-Mahalli, a.a. O. S. 449 z. St.

<sup>28</sup> In diesem Sinne deutete auch al-Mahalli, a.a. O. S. 663 z. St. Andere Akzente setzt 'Abd al-Dschalil 'Isa, a.a. O. S. 663 z. St.

<sup>29</sup> Vgl. 10, 56/7: „Er macht lebendig und läßt sterben, und zu Ihm kehrt ihr zurück.“, und 50, 43/2: „Siehe, Wir machen lebendig und lassen sterben, und zu Uns ist die Rückkehr.“

<sup>30</sup> Zum Verständnis dieser Aussage vgl. etwa 50, 9—11; 80, 19—27; 1. Kor 15, 35ff, sowie Th. O'Shaughnessy, a.a. O. S. 7, und P. Pokorný, *Die Hoffnung auf das ewige Leben im Spätjudentum (sic!) und Urchristentum*, Berlin 1978 (= AuV 70), S. 27—30.

<sup>31</sup> Dasselbe in 23, 78/80—79/81 mit der anschließenden Bekräftigung: „Ja, Er ist es, der lebendig macht und sterben läßt“ (v. 80/2). Hierher gehört auch 30, 40/39: „Allah ist es, der euch erschaffen hat, alsdann versorgte Er euch, alsdann läßt Er euch sterben, alsdann macht Er euch lebendig.“ (Man beachte die viergliedrige Aussagenkette. Das „versorgte Er euch“ steht hier für das Einblasen des Lebensodem, das in 32, 9/8 genannt ist.)

<sup>32</sup> z. B. in bSchabbat 156b; Philon, de spec. leg. I § 105.

<sup>33</sup> z. B. Apok 2, 11; 20, 6. 14. Einen „zweiten Tod“ kannten auch die alten Ägypter, s. dazu L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament*, Berlin 1967, S. 42—43.

sich dennoch interessanterweise kein einziges Mal: und es ist durchaus zweifelhaft, ob Muhammad an einen „zweiten Tod“ im Sinne der jüdischen oder christlichen Überlieferung gedacht hat, wenn er einen „ersten Tod“ deutlich davon abhebt. Da er mit dem „ersten Tod“ immer das Ende des irdischen Lebens eines Menschen gemeint hat, könnte der „zweite Tod“ nur das Ausgeliefertwerden in die ewige Verdammnis, die Hölle umschreiben<sup>34</sup>. Genau das aber trifft nicht zu. R. Paret hat daher sicher recht, wenn er schreibt: „Vielleicht wird er (sc. der Tod als Ende des Erdenlebens) eben deshalb als 'erster' Tod bezeichnet, weil dieses vermeintliche Ende nur den ersten Lebensabschnitt abschließt, worauf im Jenseits eine zweite, unendliche Lebensphase einsetzt“<sup>35</sup>.

Was bedeutet aber dann das doppelte Sterben-lassen in 40, 11?

Den richtigen Weg zum Verständnis dieses Verses hat m. E. Zamakhschari mit seinem Hinweis auf 2, 28/6, einer interessanten fünfgliedrigen Aussagenkette, gewiesen. In seinem Kommentar zu 40, 11 erklärt Zamakhschari: „Gott meint mit dem zweimaligen Versetzen in den Zustand eines Toten, daß er sie zunächst (vor der Geburt) als Tote geschaffen hat und daß er sie (dann) nach Ablauf ihrer Lebensfrist sterben ließ. Mit den Belebungen meint er die erste Belebung (bei der Geburt) und die (Wieder) belebung bei der Auferstehung. Eine Stütze für diese Auslegung ist in erster Linie Gottes Wort: 'Wie könnt ihr an Gott nicht glauben, wo ihr doch tot wart und er euch lebendig gemacht hat, und er euch dann (wieder) sterben läßt und darauf lebendig macht, worauf ihr zu ihm zurückgebracht werdet?' (2, 28/6) (...) Wer annimmt, daß das zweimalige Versetzen in den Zustand eines Toten (hier) den Tod nach dem Leben im Diesseits und den Tod nach dem Leben im Grabe bedeutet, der muß (insgesamt) drei Belebungen annehmen, und das widerspricht dem, was im Koran steht...“<sup>36</sup>

Damit hätten wir auch für das doppelte Sterben-lassen eine Deutung gefunden, die nicht nur zu dem zuvor gedeuteten doppelten Lebendigmachen in eine einleuchtende Beziehung gesetzt werden kann, sondern sich zugleich in das koranische Bild und Verständnis vom Lebendigwerden und Sterben eines Menschen genau einfügt: Demnach ist der

111; wie gleichermaßen die Stoiker, s. dazu E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Tübingen 1929 (=Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 7), S. 95ff.

<sup>34</sup> So etwa deutete Th. O'Shaughnessy, a.a. O. S. 15—24.

<sup>35</sup> In: „Der Islam“ 46 (1970), S. 311 (= Rezension zu Th. O'Shaughnessys Buch). Gleiches sagt auch ʿAbd al-Dschalil ʿIsa, a.a. O. S. 660, im Anschluß an 44; 56; die beiden Stellen 44, 34/3—35/4 und 37, 58/6—59/7 möchte er jedoch im Sinne von 6, 29 deuten (a.a. O. S. 166. 658).

<sup>36</sup> Zit. nach H. Gätja, *Koran und Koranexegese*, Zürich-Stuttgart 1971, S. 232. Dasselbe auch bei al-Mahallī, a.a. O. S. 619 (zu 40, 11), und ʿAbd al-Dschalil ʿIsa, a.a. O. S. 7 (zu 2, 28/6).

Mensch bekanntlich zunächst einmal als „tote“ Materie im Mutterleib geschaffen (32, 8/7 u.ö.). Erst bei der Geburt wird er durch das Einblasen des Lebensodems zu einem lebenden, lebendigen Wesen (32, 9/8; vgl. Gen 2, 7)<sup>37</sup>. Folglich bezieht sich das zweite Sterben-lassen auf das Ende der irdischen Existenz des Menschen (32, 11a). Meint das erste Lebendig-machen die Geburt, so das zweite die Auferweckung des Menschen zum Tage des Gerichts (32, 11b). Das zweite Sterbenlassen ist seinem Wesen nach für Muhammad ebenso eine Wiederholung des ersten, wie das zweite Lebendig-machen eine Wiederholung des ersten ist<sup>38</sup>.

Fassen wir des Gesehene zusammen, so ergibt sich, daß Muhammad das Verbenpaar „lebendig-machen — sterben-lassen“ in seinen Bekenntnisformulierungen offensichtlich immer in jenem doppelten Sinne verstanden hat und verstanden wissen wollte, den er in 40, 11 und 2, 28/6 *expressis verbis* zum Ausdruck gebracht hat. Insofern kann sich die Reihenfolge der Verben innerhalb der Bekenntnisformeln durchaus ändern — darauf ist eingangs bereits hingewiesen worden —, ohne daß dadurch zugleich auch deren Bedeutungsgehalt geändert würde. Wenn also Muhammad Allah als den bekennt, der „sterben läßt und lebendig macht“, dann bekennt er damit zum einen, daß der Mensch sein irdisches Leben ebenso wie das Leben in der zukünftigen Welt allein Allah verdankt, und zum anderen, daß die Tatsache des Lebens in der zukünftigen Welt — wobei nichts darüber gesagt ist, ob es sich im Einzelfall in der Hölle oder im Paradies abspielen wird, denn das zweite Lebendig-machen, meint nur das Auferwecken zum Gericht — ebenso unumstößlich ist, wie die Tatsache des irdischen Lebens, die der Mensch mit seinem eigenen Dasein bezeugt<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Auch die Rabbinen waren bekanntlich nicht einer Meinung in der Frage, ob der Lebensodem bereits bei der Zeugung/Befruchtung oder erst später in den Embryo eingeht. Zur rabbinischen Diskussion dieses Themas s. R. Meyer, *Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie*, Stuttgart 1937 (= BWANT 74), S. 25ff. Die koranischen Anschauungen zum Thema Entwicklung des Menschen sind zusammengefaßt bei Th. Lohmann, a.a. O. S. 56. Ausführlich zu diesem Thema hingegen Th. Frankl, *Die Entstehung des Menschen nach dem Koran*, Prag 1930.

<sup>38</sup> Deswegen konnte Muhammad daraus einen seiner Auferstehungsbeweise herleiten. Die Belege dazu sind zusammengestellt bei Th. Lohmann, a.a. O. S. 59.

<sup>39</sup> Es ist also deutlich, daß Dt 32, 39 und die hier betrachtete koranische Aussage hinsichtlich ihres jeweiligen Verständnisses nicht parallelisierbar sind. Zwar sind beide in doppeltem Sinne aufgefaßt worden. Übereinstimmung besteht jedoch nur im eschatologischen Verständnis (vgl. dazu die schöne Anwendung des Satzes im Midrasch *‘Aseret ha-Diderot*, in: *Bet ha-Midrash*, I, ed. A. Jellinek, Leipzig 1853 (=Jerusalem 1963), S. 70, sowie die 2. Benediktion des Schemoneh Esreh). Das bildhafte Verständnis des Verbenpaares „sterben-lassen“ und „lebendig-machen“, wie es etwa in den (individuellen) Klage- und Dankliedern bezeugt war, hat im Koran ebensowenig Nachahmung gefunden, wie der koranische Bezug der Verben auf Erschaffung des Menschen im Mutterleib und Geburt in den Auslegungen von Dt 32, 39 in der jüdischen und christlichen Überlieferung nachweisbar ist.