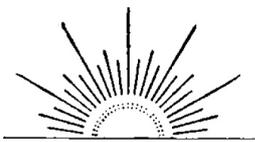


# Wie drückt sich der *burhān* Gottes in Q 12:24 aus?

Eine sprachliche und exegetische Analyse des Wortes *burhān* anhand der klassischen islamischen Sammelwerke



MAASSOUMA DABBOUS

## 1. Einführung

Die Verführungsszene in Q 12:23-29, in der die Frau des Potifars, die in der späteren Literatur auch als Zulaiḥā bekannt wurde, versuchte, den Propheten Yūsuf zu verführen, beschäftigte nicht nur die Gelehrten von eh und je, sondern etablierte sich ebenso als Liebeslegende, die Yūsuf und Zulaiḥā zu einem der bekanntesten Liebespaare in den Epen der klassisch arabischen und persischen Literatur machte.<sup>1</sup> Auch Goethe (gest. 1832) wurde von dieser Liebesgeschichte inspiriert und widmete ihr in seinem 1819 erschienen Werk *West-östlicher Divan* unter dem Namen »Sulaika Nameh – Buch Suleika« sogar ein eigenes Kapitel.<sup>2</sup>

Der Koran beschreibt das Scheitern eines Verführungsversuches, der in gleicher Weise und mit einem ähnlichen Ergebnis bereits im Alten Testament vorkommt,<sup>3</sup> und beginnt hierbei mit den folgenden Worten:

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel das Werk *Kitāb Yūsuf wa-Zulaiḥā* von Nūr ad-Din Ġāmī (gest. 1492), das auch in einer deutschen Übertragung unter dem Titel *Joseph und Suleiḥa; Historisch-romantisches Gedicht aus dem Persischen des Mawlana Abdurrahman Dschami übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von Vincenz Edlem von Rosenzweig* 1824 in Wien erschienen ist.

<sup>2</sup> Vgl. Goethe <sup>1</sup>1819/1974, S. 65-91.

<sup>3</sup> Vgl. Gen 39, 1-23.

Da trachtete die Frau, in deren Haus er war, ihn zu verführen. Sie verriegelte die Türen und sprach: »Herbei mit dir!« Er sprach: »Behüte Gott! Mein Herr hat ja meine Wohnstatt wohlbereitet. Siehe, den Frevlern wird es nicht wohlgehen!« [23] Sie aber trug nach ihm Verlangen, und auch *er* hätte sie wohl begehrt (*wa-la-qad hammat bi-hī wa-hamma bi-hā*), wäre nicht die Erleuchtung (*burhān*) von seinem Herrn gekommen. [...]. [24]<sup>4</sup>

Diese beiden Verse gehören womöglich zu den meistdiskutierten Versen der islamischen Welt. Dabei galt das Augenmerk vor allem Yūsufs »Begehren«, arabisch *al-hamm*, das sicherlich an dem Verständnis von einem ›unfehlbaren‹ Propheten zunächst zu rütteln vermag. Die Frage nach dem Tatbestand seines Begehrens trotz dessen, dass er ein Auserwählter Gottes war, hinterlässt viele Fragezeichen, und während kontrovers diskutiert wird, ob Yūsuf nun ein Begehren spürte und wie dieses zu seiner Stellung als Prophet passt oder ob das Verlangen womöglich nie vorhanden war, ist vor allem das göttliche Intervenieren, das in Q 12:24 mit dem Wort *burhān* im Sinne einer »Erleuchtung« einhergeht, von besonderer Bedeutung und Relevanz. Und auch wenn *burhān*, wie in der oberen Übersetzung geschehen, als eine Art »Erleuchtung« beschrieben wird, ist nicht deutlich, was genau damit gemeint ist, da der Koran diese »Erleuchtung« nicht näher erläutert. Wie hat man sich die genannte Erleuchtung, die Yūsuf vor der Verführung durch Zulaiḥā bewahrte, vorzustellen? Ist sie eine Kenntnis oder eine Art Eingebung, die er erhält, oder ist es eine Erscheinung, da der Koran in diesem Zusammenhang auch die Verbform *raʿā* für »er sah« verwendet?

Diesen und anderen offenen Fragen versucht die vorliegende Arbeit auf den Grund zu gehen, um dabei dem Wesen jenes göttlichen *burhāns* näherzukommen. Hierzu wird zunächst die Grundbedeutung des Begriffs durch eine lexikalische und etymologische Analyse ermittelt, anhand derer die ursprüngliche Bedeutung des Wortes geklärt werden soll. Im Anschluss daran wird die Verwendung von *burhān* im Koran einer näheren Betrachtung unterzogen, und da der Koran als Wort Gottes für sich sprachlich und inhaltlich Vollkommenheit bzw. Unnachahmlichkeit (*iʿḡāz al-Qurʿān*),<sup>5</sup> wird hier gleichzeitig davon ausgegangen, dass er sich einer einheitlichen Begriffsnutzung verpflichtet sieht. So ist es dann auch möglich, der koranischen Grundbedeutung des Begriffs

<sup>4</sup> Q 12:23-24, zitiert nach der Übersetzung von Bobzin 2010. Alle weiteren Koranzitate werden, insofern nichts anderes erwähnt wird, ebenfalls dieser Koranübersetzung entnommen.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel Q 17:88.

*burhān* auf die Spur zu kommen, auch wenn man etymologisch gesehen zu anderen Ergebnissen zu kommen vermag. Das darauffolgende Kapitel beschäftigt sich dann mit der zentralen Frage nach der Figur des *burhāns* im Kontext von Sure 12. Dies soll anhand einer hermeneutischen Korananalyse klassischer *tafsīr*-Werke erfolgen. Da sich aufgrund der unterschiedlichen Positionen über den Verlauf der Verführung stark abweichende Meinungen zur Wesensbestimmung von *burhān* gebildet haben, ist es für diese Arbeit ebenso erforderlich, die Verführungsszene detaillierter zu behandeln, was im Anschluss an die koranhermeneutische Analyse in Form einer Diskussion geschieht. Zum Schluss werden alle untersuchten Elemente zusammengeführt, so dass auf den Befunden aufbauend die Frage geklärt werden kann, was mit dem Begriff *burhān* in Q 12:24 eigentlich zum Ausdruck kommt.

## 2. Lexikalische Analyse

*Burhān* wird in den arabischen Lexika als ein Beweis beschrieben, der unumstößlich ist.<sup>6</sup> Demnach verwendet man *burhān* nur für die Wahrheit und nicht als einen Beweis für die Falschheit.<sup>7</sup> Als Synonym für *burhān* wird oft der Begriff *ḥuǧǧa* gebraucht, was aber zu ungenau sei,<sup>8</sup> denn anders als *burhān* könne *ḥuǧǧa* sowohl für die Wahrheit als auch für die Falschheit genutzt werden.<sup>9</sup> Somit gilt *ḥuǧǧa* als ein allgemeines Beweismittel und wird unabhängig von der Richtigkeit eines Sachverhalts genutzt, was sich auch an dem folgenden Koranvers erkennen lässt:

Die aber streiten über Gott, nachdem ihm schon Gehör geschenkt ward, nichtig ist deren Streiten (*ḥuǧǧatuhum*) bei ihrem Herrn, Zorn kommt über sie, und strenge Strafe ist für sie bestimmt.<sup>10</sup>

Der Begriff *ḥuǧǧa* entstammt der Wurzel *ḥ-ǧ-ǧ* und wird im Zusammenhang mit der Wurzel *ḥ-w-ǧ* betrachtet, die in ihren Ableitungen etwas beschreibt, das man »braucht« bzw. dessen man »bedürftig« ist.<sup>11</sup> In diesem Sinn ist *ḥuǧǧa* etwas, das der Argumentationsgegner benötigt, um die Position seines Gegenübers zu widerlegen bzw. seine eigene zu

<sup>6</sup> Vgl. ar-Rāǧib al-Isfahānī 2010, S. 112 f.

<sup>7</sup> Vgl. al-Maidānī 1995, S. 371 f.

<sup>8</sup> Vgl. al-Maidānī 1995, S. 371 f.

<sup>9</sup> Vgl. al-Maidānī 1995, S. 371 f.

<sup>10</sup> Q 42:16.

<sup>11</sup> Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 301 f.

stärken, und zwar unabhängig vom Wahrheitsgehalt. Daher kommt auch der Begriff *maḥağğ*, was »Ziel« bedeutet,<sup>12</sup> so dass *ḥuğğā* etwas Zielführendes ist und in einer Kontroverse, arabisch *muḥāğğā*, zur Widerlegung dient.<sup>13</sup>

*Burhān* dagegen sei viel spezifischer. Der Begriff werde nur von jemandem benutzt, der das Recht (arab. *al-ḥaqq*) bezeugt hat und jenes Recht den anderen Menschen zu beweisen sucht, und dieser Beweis gelte dann als *burhān*.<sup>14</sup>

Zur Verbalwurzel des arabischen Nomens *burhān* werden kontroverse Standpunkte vertreten. Zum einem wird angenommen, dass der Buchstabe *nūn* am Ende des Wortes nicht zur Wurzel gehört.<sup>15</sup> So sei jeder, der *burhān* auf die Wurzel *b-r-h-n* zurückführe, um damit auszudrücken, er hätte einen »Beweis« erbracht, schlichtweg ein *muwallad*<sup>16</sup>, also ohne die entsprechenden Kenntnisse der (alt-)arabischen Sprache.<sup>17</sup> Die richtige altarabische Wurzel laute *b-r-h* bzw. *abraha*, wobei das *nūn* in *burhān* wahrscheinlich durch die erweiterte nominale Pluralform von *fuʿlān* hinzugefügt worden sei.<sup>18</sup> Jener Buchstabe habe sich dann in die Wurzel eingeschlichen.<sup>19</sup> Die Wurzel *b-r-h* in ihrer ersten Ableitung *bariḥa/yabrahu* verhalte sich wie das Verb *abyadḍa* und bedeute daher »hell bzw. weiß werden«.<sup>20</sup> So beschreibt man unter anderem »junge Mädchen, die hellhäutig sind oder aufgrund ihrer reinen Haut schimmerten« mit dem Wort *barahraha*.<sup>21</sup>

Andere wiederum lehnen diese Auffassung des Wortes *burhān* ab. Sie vertreten die Ansicht, dass die Wurzel *b-r-h-n* sei, mit der gleichen Bedeutung wie die Ableitung *bayyana* der Wurzel *b-y-n*, was schlicht so viel heißt wie »zeigen«.<sup>22</sup> Man kann beide Wurzeln auch bedeutungsdiffe-

12 Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 229.

13 Vgl. ar-Rāğib al-İṣfahānī 2010, S. 219.

14 Vgl. al-Maidānī 1995, S. 372.

15 Vgl. Ibn Manzūr o. J., Bd. 1, S. 271.

16 Mit dem Wort *muwallad* wird zum einen eine Gruppe von Wörtern bezeichnet, die erst später in das Arabische eingeführt wurden und daher nicht altarabischer Herkunft sind (vgl. al-Antākī 1969, S. 349), und zum anderen wird der Begriff für Menschen verwendet, die zwar unter Arabern geboren und aufgezogen wurden, aber keinen reinen arabischen Ursprung besitzen, also auch für sogenannte »Mischlinge« (vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1436).

17 Vgl. Ibn Manzūr o. J., Bd. 1, S. 271.

18 Vgl. Ibn Manzūr o. J., Bd. 1, S. 271.

19 Vgl. Ibn Manzūr o. J., Bd. 1, S. 271.

20 Vgl. ar-Rāğib al-İṣfahānī 2010, S. 113.

21 Vgl. Lane 1968, Bd. 1, S. 196.

22 Vgl. Penrice 1992, S. 16 u. Farid 2006, S. 67.

rent benutzen, nämlich *abraha* im Sinn von »einen Beweis heranziehen«, während *barhana* eine stärkere Bedeutung zukommt, und zwar im Sinn von »einen Beweis manifestieren«. <sup>23</sup> Allein die Unstimmigkeiten über die Verbalwurzel sollen darauf hindeuten, dass es sich bei *burhān* um ein fremdsprachliches Wort handle. <sup>24</sup>

### 3. *Burhān* als fremdsprachlicher Import

Zuerst vermutete man, dass *burhān* persischen Ursprungs sei und von dem Verb *parwahān* (پروهان), was »klar manifestieren«, »gut bekannt« oder »das Offensichtliche« bedeutet. <sup>25</sup> Dies sei jedoch zu weit hergeholt, wie der Orientalist Theodor Nöldeke (gest. 1930) zu bedenken gibt, denn *burhān* sei eigentlich äthiopischen Ursprungs und bedeute primär »Licht« und »Glanz«. <sup>26</sup> Das altäthiopische *bərhan* (ብርከ) abgeleitet von der Wurzel *bārha* »hell sein, leuchten«, komme wiederum aus dem Hebräischen ברה (b-r-h), mit der gleichen Grundbedeutung von »Licht« und »Glanz«. <sup>27</sup> In den Koran sei es jedoch nicht aus dem Hebräischen, sondern aus dem Äthiopischen gekommen. Den Grund hierfür sieht Nöldeke in dem engen Kontakt der Mekkaner zu den Bewohnern von Abessinien, die aufgrund des Sklavenhandels starke Handelsbeziehungen zueinander hatten. <sup>28</sup> Im übertragenen Sinn sei die Bedeutung »Erleuchtung« bzw. »Licht« also nicht weit hergeholt; im koranischen Kontext hingegen, so bemerkt Nöldeke, sei die Verwendung von *burhān* in der Bedeutung von »Erleuchtung« aber nur im Zusammenhang mit Gott sinnvoll und angebracht, da nicht jeder Vers, in dem *burhān* vorkomme, jene Interpretation zulasse, wie man beispielsweise an Q 23:117 sehen kann, wo es heißt: »Wer außer Gott noch eine andere Gottheit anruft, für die er keinen Beweis (*burhān*) beibringen kann, für den gibt es die Abrechnung bei seinem Herrn [...].« Dies ist unter anderem der Grund dafür, dass Nöldeke den koranischen Begriff *burhān* in das Kapitel »Willkürlich und missverständlich gebrauchte Fremdwörter im Koran« einordnet, da der Gebrauch jenes Wortes eine neue Bedeutung verliehen bekam, wie etwa

<sup>23</sup> Vgl. Lane 1968, Bd. 1, S. 196.

<sup>24</sup> Vgl. Jeffery 2007, S. 78.

<sup>25</sup> Vgl. Jeffery 2007, S. 92.

<sup>26</sup> Vgl. Nöldeke 1910, S. 58.

<sup>27</sup> Vgl. Nöldeke 1910, S. 58.

<sup>28</sup> Vgl. Nöldeke 1910, S. 46.

»eindeutiger Beweis«. <sup>29</sup> Demnach wurde die äthiopische Grundbedeutung »Licht, Glanz« nicht nur durch »Beweis« ersetzt, sondern sei ebenso als »Beweis« wieder ins Äthiopische zurückgekehrt. <sup>30</sup>

#### 4. Koranische Begriffsverwendung

Nachdem die sprachliche Bedeutung weitestgehend erklärt wurde, widmet sich die Arbeit nun der koranischen Begriffsverwendung. Der Begriff *burhān* kommt im Koran in seiner singulären Form siebenmal vor und einmal als Dual in der Form von *burhānān*. <sup>31</sup> Es lassen sich zwei verschiedene Zusammenhänge ausmachen, in denen der Begriff Anwendung findet, nämlich einmal als Aufforderung und Bedingung, die von den Menschen zu erfüllen ist, und einmal als etwas, das Gott jemandem zuteilwerden lässt. Die Aufforderung erfolgt hauptsächlich nach dem Imperativ *qul*, also »sprich«, und zwar viermal in der Wendung *qul ḥātū burhānakum* (»Sprich: ›Bringt euren Beweis herbei!‹«), die zweimal noch mit dem Zusatz *in kuntum ṣādiqīn* (»..., wenn ihr wahrhaftig seid.«) versehen ist. <sup>32</sup> In Q 23:117 wiederum wird eine Bedingung formuliert, die wie folgt lautet:

Wer außer Gott noch eine andere Gottheit anruft, für die er keinen Beweis (*burhān*) beibringen kann, für den gibt es die Abrechnung bei seinem Herrn. Siehe, den Ungläubigen wird es nicht wohlgehen.

Die Bedingung gilt denjenigen, die einen anderen als Gott verehren. Sollten sie hierfür keinen *burhān* erbringen können, so müssen sie mit Konsequenzen rechnen. In Anbetracht der Zielgruppe scheint der Koran hier Polytheisten anzusprechen, die einen Beweis für ihre Vielgötterei erbringen sollen. <sup>33</sup>

Der *burhān*, den Gott von den Menschen verlangt, wird hier mit »Beweis« übersetzt. Die zu belegenden Annahmen sind teilweise nur göttliche Angelegenheiten, die die Einheit Gottes thematisieren. <sup>34</sup> Nur Q 2:111 verhält sich anders. Hier klagt Gott die Juden und Christen an in Bezug auf ihre Behauptung, dass nur ihnen der Zutritt zum Paradies gewährt

<sup>29</sup> Vgl. Nöldeke 1910, S. 25.

<sup>30</sup> Vgl. Nöldeke 1910, S. 25.

<sup>31</sup> Vgl. ʿAbd al-Bāqī 1982, S. 118.

<sup>32</sup> Vgl. Q 2:111, 21:24, 27:64, 28:75.

<sup>33</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 20, S. 5.

<sup>34</sup> Vgl. Q 21:24, 23:117, 28:75.

sei. Dafür sollen sie einen Beweis (*burhān*) erbringen. Gleichzeitig wird dieser Vers als ein Beleg dafür gesehen, dass es erlaubt sei, religiöse und inhaltliche Debatten mit anderen Glaubensgemeinschaften zu führen und sich mit den verschiedenen Vorstellungswelten der Mitmenschen auseinanderzusetzen.<sup>35</sup> Die hier genannte Form von *burhān* dient also einer Beweisführung, wobei der Kontext immer von einer Falschbehauptung ausgeht, jedoch scheint der *burhān* in diesem Zusammenhang eher als eine Art rhetorische Figur zu fungieren.

Die zweite Art der Begriffsverwendung lässt *burhān* als etwas erscheinen, das von Gott kommt und das über die Propheten an die Menschen vermittelt wird. Im Folgenden werden die diesbezüglichen Verse mit einer kurzen Interpretation wiedergegeben, bevor dann spezifischer im nächsten Kapitel die Verwendung von *burhān* in Q 12:24 einer genaueren Betrachtung unterzogen wird. So heißt es in Q 4:174:

O ihr Menschen! Zu euch kam ein Beweis (*burhān*) von eurem Herrn, und wir sandten zu euch ein klares Licht herab.

Gott spricht hier zu den Menschen, dass er ihnen einen *burhān* geschickt habe, der die Wahrhaftigkeit dessen beweisen soll, womit die Propheten beauftragt wurden. Die Rede ist vor allem vom Propheten Muḥammad, dem als Beweismittel und als Bestätigung für sein Prophetentum der Koran gegeben wurde.<sup>36</sup> Eine andere Meinung besagt, dass der *burhān* der Prophet Muḥammad selbst war.<sup>37</sup> Der nächste Vers findet sich in Q 28:32, wo zu lesen ist:

Stecke deine Hand in deinen Hemdschlitz, dann kommt sie weiß hervor und ohne Schaden! Fasse dir ein Herz, und sei nicht furchtsam! Denn dies sind zwei Beweise (*burhānān*) von deinem Herrn für Pharao und seine Ältesten. [...].

Dieser Vers, der von zwei Beweisen gegen den Pharao und seine Leute spricht, wird durch einen *ḥadīṭ qudsī*<sup>38</sup> näher erläutert, in dem Gott sagt: »Diese beiden (Zeichen), die ich dir gezeigt habe, o Mūsā, sind die

<sup>35</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 1, S. 256.

<sup>36</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 3, S. 209.

<sup>37</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 1958, Bd. 9, S. 428.

<sup>38</sup> Ein *ḥadīṭ qudsī* ist ein außerkoranisches Gotteswort, das durch den Propheten übermittelt und von ihm geäußert wurde, aber keinen Eingang in den Koran fand. Es unterscheidet sich insofern von den anderen prophetischen Überlieferungen, dass im *ḥadīṭ qudsī* Gott als Sprecher auftritt.

Verwandlung des Stockes zur Schlange und deine dunkle Hand, die weiß erstrahlt. [...]»<sup>39</sup> Daher dienen Hand und Stock als zwei Beweise für das Prophetentum von Mose.<sup>40</sup>

Anders als der geforderte *burhān* impliziert der von Gott verliehene *burhān* eine Art Zeichen bzw. Phänomen, das wiederum als göttlicher Beweis für die Religion gilt. Die göttlichen Beweise sind der bzw. die Propheten, die mit einem göttlichen Wunder kommen, wie zum Beispiel mit dem Koran, als Bestätigung für das Prophetentum und als Beweis für die göttliche Allmacht. Die Beweise sollen zur »Hingabe gegenüber Gott« führen, was der Grundbedeutung von *islām* gleichkommt. Und am Ende verkörpert im Koran jede Art von *burhān* einen Beweis, der eine Gotteslehre verifizieren soll.

## 5. Exegetische Analyse im Kontext von Sure 12

Nachdem die koranische Begriffsverwendung von *burhān* in Ansätzen dargestellt und erklärt wurde, widmet sich dieses Kapitel dem *burhān* von Yūsuf in Q 12:24. Hierfür sollen Klassiker der islamischen *tafsīr*-Literatur herangezogen werden, wobei die ersten und frühen exegetischen Werke überwiegend in späteren Sammlungen erhalten sind. Ein unverzichtbarer Korankommentar und wahrscheinlich der umfangreichste auf dem Gebiet der Koranexegese ist das *tafsīr*-Werk des Historikers und Theologen aṭ-Ṭabarī (gest. 923), das unter den Namen *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān* (»Die zusammenfassende Erläuterung zur Auslegung der Verse im Koran«) oder einfach unter *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* bekannt ist und ohne dem »die Geschichte des frühen und klassischen Islams [...] nicht geschrieben werden [könne]«<sup>41</sup>. Neben diesem Werk von aṭ-Ṭabarī ist die bekannte Sammlung *al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl* (»Der Enthüller über die Wahrheiten der Herabsendung«) von dem persischen Philologen, Theologen und Koranexegeten az-Zamahšarī (gest. 1144) zu nennen, der ein Anhänger der Mu‘tazila<sup>42</sup> war. Das dritte Kommentarwerk, das für die folgende Untersuchung ausschlaggebend ist und eine besondere Anerkennung – vor allem unter den schiitischen Muslimen, aber auch

<sup>39</sup> Aṭ-Ṭabarī 2001, Bd. 18, S. 248.

<sup>40</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 2006, Bd. 2, S. 316.

<sup>41</sup> Krämer 2011, S. 103.

<sup>42</sup> Die Mu‘tazila (Partizip-Aktiv des Verbs *‘atazala*, was »sich zurückziehen« bedeutet) war eine theologische Denkschule und rationale Strömung, die im 8. Jahrhundert ihren Anfang nahm und stark von der griechischen Philosophie beeinflusst wurde.

innerhalb der sunnitischen Rechtsschulen – besitzt, ist *Mağma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān* («Die Zusammenstellung der Erläuterungen in der Erklärung des Korans») von aṭ-Ṭabarī<sup>43</sup> (gest. 1154), einem imamitischen Koranexegeten. Diese drei Werke wurden für die vorliegende Darstellung nicht nur aufgrund ihres Bekanntheitsgrades, ihrer Verbreitung und ihrer umfangreichen Überlieferungssammlung ausgewählt, sondern insbesondere auch als Beispiele von Vertretern verschiedener Denkschulen und ihrer Positionen. Zunächst wird der in Q 12:24 auftretende *burhān* anhand der Sammlungen von aṭ-Ṭabarī und az-Zamahšarī erläutert, bevor im Anschluss daran die Gegenposition von aṭ-Ṭabarī behandelt wird.

Nach aṭ-Ṭabarī drückt sich das Zeichen bzw. die Erleuchtung Gottes (*burhān*) in Form eines himmlischen Rufes aus, durch den Yūsuf anhand eines Gleichnisses aufgefordert wurde, von der Sünde abzulassen: »Es wurde gerufen: O Yūsuf, begehst du Unzucht, dann bist du wie ein Vogel, dessen Federn ausfallen und der daraufhin versucht, ohne Federn zu fliegen.«<sup>44</sup> Ebenso wird überliefert, dass nicht der Ruf selbst das Zeichen Gottes gewesen sei, sondern das, was auf diesen folgte. So habe Yūsuf dem Ruf zunächst keine Beachtung geschenkt, sondern erst als sich das Zeichen Gottes in der Gestalt seines Vaters Ya‘qūb zeigte:

Er gehorchte dem Ruf nicht, bis er das Zeichen Gottes (*burhān*) sah, [...] die Gestalt seines Vaters, [...] beißend auf seine Finger, welcher sagte: »O Yūsuf, willst du Unzucht begehen und wie ein Vogel ohne Federn sein?«<sup>45</sup>

Diese Interpretation von *burhān* wird am häufigsten überliefert.<sup>46</sup> Auch az-Zamahšarī vermerkt in seiner Sammlung, dass der *burhān* eine Stimme gewesen sei, die rief: »Wehe dir, wehe ihr«, jedoch habe er den Ruf nicht beachtet, auch nicht beim zweiten Mal. Die Stimme rief ein drittes Mal: »Wende dich von ihr ab!«, und auch diesem Aufruf folgte er nicht, sondern erst, als er das Abbild seines Vaters sah.<sup>47</sup>

Einige Überlieferungen sehen den himmlischen Ruf und das Gesicht seines Vaters auch im Zusammenhang mit einem Schlag auf die Brust, durch den seine (sexuelle) Lust hinausgestoßen wurde.<sup>48</sup> Jener Schlag

<sup>43</sup> Auch aṭ-Ṭabrisī genannt.

<sup>44</sup> Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 39.

<sup>45</sup> Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 39-40.

<sup>46</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 40 f. u. S. 43-47.

<sup>47</sup> Vgl. az-Zamahšarī 2009, S. 510.

<sup>48</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 42 f. u. S. 46 f.

habe Yūsuf sogar insoweit beeinträchtigt, dass er aufgrund des damit entwichenen Lustempfindens nur elf Kinder zeugen konnte, statt wie seine Brüder zwölf.<sup>49</sup>

In einigen Überlieferungen wird auch gesagt, dass Yūsuf an sein Prophetentum erinnert wurde:

Es wurde ihm die Gestalt seines Vaters gezeigt, welcher sagte: »O Yūsuf, Sohn von Ya‘qūb, Sohn von Ishāq, Sohn von Ibrāhīm, dem Freund Gottes, dein Name steht zwischen den Propheten und du tust eine Tat der Toren?«<sup>50</sup>

Nach dieser Erinnerung und der Bewusstmachung seiner Herkunft habe sich Yūsuf geschämt und von seinem Vorhaben abgesehen.<sup>51</sup>

Weitere Überlieferungen sprechen davon, dass ihm die Gestalt seines Herren ‘Azīz erschienen ist: » [...] Wahrlich, er sah die Gestalt seines Herren Iṭfīr<sup>52</sup>, als dieser sich der Tür näherte. So floh er vor ihr [Zulaiḥā] hin zur Tür.«<sup>53</sup> Oder: »Das Zeichen Gottes: ihm wurde die Gestalt des Königs gezeigt.«<sup>54</sup>

Eine andere Meinung äußert sich dahingehend, dass Yūsuf einige Koranverse an der Zimmerdecke erschienen sind:

Er erhob seinen Kopf zur Decke, da erschien ein Schriftzug an der Wand: »Naht euch nicht der Unzucht! Das ist etwas Schändliches – was für ein schlimmer Weg!« [Q 17:32)].<sup>55</sup>

Aber auch drei weitere Koranverse sollen an der Wand erschienen sein,<sup>56</sup> nämlich:

Doch wahrlich, über Euch sind Engel auf der Wacht, [10] Schreibende, voll edlem Mut, [11] die wissen, was ihr tut. [12]<sup>57</sup>

Mit keiner Angelegenheit bist du beschäftigt und trägst darüber nichts an Lesung vor, und ihr tut kein einziges Werk, für das wir nicht Zeugen für euch wären, [...].<sup>58</sup>

49 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 45 u. az-Zamahšarī 2009, S. 510.

50 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 45.

51 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 45.

52 Der Ehemann von Zulaiḥā, auch bekannt als Potifar.

53 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 48 f.

54 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 49.

55 Aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 46 f.

56 Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 47 f.

57 Q 82:10-12.

58 Q 10:61.

Ist etwa einer, der über jeder Seele steht für das, was sie begangen hat – und sie machten Gott Gesellen! [...].<sup>59</sup>

Mit demselben Inhalt, jedoch auf eine Hand geschrieben, die weder Handgelenk noch Arm zu haben schien und die sich zwischen Zulaiḥā und Yūsuf auftat, erging eine Warnung an Yūsuf, mit dem gleichzeitigen Befehl von Gott an Gabriel: »›Erreiche meinen Diener, bevor er einen Fehler begeht.« So stieg er zu ihm hinab und sagte: ›Tust du etwa eine Tat der Toren, wo doch dein Name unter den Propheten steht?‹<sup>60</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die in den oben genannten klassischen Kommentarwerken angeführten frühislamischen Überlieferungen den *burhān* Gottes als eine Art Erscheinung interpretieren, sei diese visueller Natur, wie die Gestalt des Vaters von Yūsuf, des Ehegatten von Zulaiḥā, in Gestalt von Gabriel oder einzelner Koranverse, oder sei sie auditiver Natur, wie die Rufe, die Yūsuf davon abhalten sollen, etwas Schändliches zu tun. All diese Interpretationsmöglichkeiten sollen in Yūsuf eine Art Ehrfurcht erzeugt haben, die schließlich dazu führte, von der Sünde abzulassen. Jene Ehrfurcht, die durch die Anwesenheit der Erscheinungen ausgelöst wurde, ist gleichzeitig gekoppelt an das Bewusstsein der immerwährenden Anwesenheit Gottes, so dass die Erscheinungen zu einem Beweis für dieselbe werden.

Eine weitere, seltener erzählte Begebenheit findet sich bei az-Zamaḥṣarī. Dort heißt es, dass Zulaiḥā zu einem ihrer Götzen ging und ihn mit einem Tuch bedeckte. Dabei habe sie zu Yūsuf gesagt: »›Schäme dich, er sieht uns!‹, woraufhin Yūsuf antwortete: ›Ich schäme mich vor dem, der weder hört noch sieht, und schäme mich nicht vor dem Allhörenden, dem Allsehenden, [...].‹<sup>61</sup> Eine ähnliche Überlieferung, die auf ‘Ali ibn Ḥusain Zain al-‘Ābidīn (gest. 713), den Urenkel des Propheten Muḥammad und vierten schiitischen Imam, zurückgeht, wird auch von aṭ-Ṭabarsī angeführt, allerdings mit einem Unterschied. Hiernach soll Yūsuf, nachdem Zulaiḥā den Götzen bedeckt hatte, folgendes zu ihr gesagt haben: »Wenn du dich vor dem Götzen schämst, so habe ich mehr Anrecht darauf, mich vor dem Einzigen, dem Bezwingen zu schämen.«<sup>62</sup>

Dieser kleine, aber feine Unterschied demonstriert, welche unterschiedlichen Grundannahmen unter den Gelehrten in Bezug auf Yūsufs Person

<sup>59</sup> Q 13:33.

<sup>60</sup> Az-Zamaḥṣarī 2009, S. 510.

<sup>61</sup> Az-Zamaḥṣarī 2009, S. 510.

<sup>62</sup> Aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 300.

vorherrschen. Aṭ-Ṭabarsī erwähnt zwar in seinem Werk die zuvor genannten Interpretationen auch, wobei er immer unabhängig von seiner eigenen Position alle exegetischen Meinungen wiedergibt, lässt diese aber nicht unkommentiert und fügt meist die Bemerkung »die hässlichsten Aussagen über ihn [den Propheten]« hinzu.<sup>63</sup>

Damit versteht aṭ-Ṭabarsī den *burhān* nicht als eine visuelle Erscheinung, sondern vielmehr sei der *burhān* das Verbot der Unzucht (*zinā*) und Yūsufs Bewusstsein über die damit verbundene Strafe für denjenigen, der Unzucht begeht.<sup>64</sup> Daher gehe es vor allem um einen Zustand geistiger Klarheit, der den Propheten in dieser Situation ergriffen habe. Die zweite Annahme sei seine von Gott gegebene prophetische Moral, die sowohl Enthaltensamkeit beinhalte wie auch den Eigenschutz vor (religiösen) Mangel und Unreinheit.<sup>65</sup>

Eine weitere Überlieferung, die von aṭ-Ṭabarsī angeführt wird, stammt von Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq (gest. 765), dem sechsten schiitischen Imam,<sup>66</sup> und besagt, dass der *burhān* sein eigenes Prophetentum gewesen sei, das ihn vor dem Übel schützte und an der Tat hinderte. Dazu gehöre seine Weisheit und sein Wissen über das Schändliche.<sup>67</sup> Zuletzt nennt aṭ-Ṭabarsī noch die *ʿiṣma*<sup>68</sup> des Propheten, die sich in seiner Unfehlbarkeit ausdrückt, so dass er aufgrund dieser zu so einer Tat überhaupt nicht im Stande gewesen sei.<sup>69</sup> Der *burhān* zeigt sich nach aṭ-Ṭabarsī also in Yūsufs Wissen, Erkenntnis und nicht zuletzt in seiner von Gott gegebenen Stellung.

### 5.1. Diskussion zu Q 12:24

Wie dargestellt wurde, ist die Bestimmung von *burhān* unklar und umstritten. Die unterschiedlichen Ansichten der Gelehrten lassen sich auf die voneinander abweichenden Grundvorstellungen zu jenem Geschehen zwischen Zulaiḥā und Yūsuf zurückführen. Es ist deutlich, dass die Überlieferungen, die aṭ-Ṭabarī und az-Zamaḥṣarī anführen, Yūsuf eine andere Rolle zuschreiben, als es aṭ-Ṭabarsī tut. Während die Überlieferungen von

<sup>63</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

<sup>64</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

<sup>65</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

<sup>66</sup> Die imamitische Rechtsschule wird nach Ğaʿfar aṣ-Ṣādiq auch *Ğaʿfarīya* genannt.

<sup>67</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

<sup>68</sup> Der Begriff *ʿiṣma* ist ein theologischer Terminus und bedeutet wörtlich »Hinderung, Bewahrung (vor der Sünde)« (vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 845).

<sup>69</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

aṭ-Ṭabarsī den *burhān* mit etwas gleichsetzen, das zuvor bereits in Yūsuf innewohnte, wie das Wissen und die Erkenntnis über die religiöse Untat, drücken die anderen Überlieferungen das Gegenteil aus. Manche dieser Überlieferungen gehen sogar so weit, dass der *burhān* zu einem Zeitpunkt erschienen sein soll, als Yūsuf sich schon zu entblößen begann oder »den Sitz eines Mannes bei einer Frau« einnahm bzw. bereits zwischen ihren Beinen saß.<sup>70</sup> Diese Art von *burhān*, die in solchen Überlieferungen zur Sprache kommt, erscheint immer intervenierend und greift direkt in das Geschehen ein, um an das Gewissen des Propheten zu appellieren und ihn vor der Sünde zu bewahren. Und wie im vorigen Kapitel zu sehen war, schien Yūsuf laut diesen Überlieferungen sogar den bereits erfolgten Warnungen keine richtige Beachtung geschenkt zu haben, was natürlich Fragen zur Stellung und zur Verhaltensweise des Propheten aufwirft. Aufgrund der verschiedenen Annahmen zum Wesen des Propheten und zum Ablauf der Verführungsszene ist es für diese Arbeit unausweichlich, diese Begebenheit noch genauer zu betrachten. Hierfür werden im Folgenden zum Zweck des besseren Überblicks die Verse, die den Akt der Verführung beschreiben, erneut dargestellt:

Da trachtete die Frau, in deren Haus er war, ihn zu verführen. Sie verriegelte die Türen und sprach: »Herbei mit dir!« Er sprach: »Behüte Gott! Mein Herr (*rabbī*) hat ja meine Wohnstatt wohlbereitet. Siehe, den Frevlern wird es nicht wohlgehen!« [23] Sie aber trug nach ihm Verlangen, und auch er hätte sie wohl begehrt, wäre nicht die Erleuchtung von seinem Herrn gekommen. So wendeten wir Böses und Abscheuliches von ihm, denn siehe, er ist einer unserer ergebenen Knechte. [24]<sup>71</sup>

Der erste Vers beschreibt den Verführungsversuch von der Frau des Potifars, wie sie die Türen schließt und Yūsuf zu sich ruft. Doch Yūsuf sucht Zuflucht bei Gott und erwähnt seinen Herrn, wobei die Anrufung *rabbī* Gott selbst, aber auch seinem Herrn ʿAzīz gelten kann. Der darauffolgende Vers spricht nun mit der Aussage *wa-la-qad hammat bi-hī wa-hamma bi-hā* von dem gegenseitigen Verlangen (*hamm*), das Zulaiḥā und Yūsuf besaßen. Rein lexikalisch jedoch beschreibt das Verb *hamma* zunächst einmal so etwas wie »beunruhigen, bekümmern, beschäftigen, interessieren, am Herzen liegen, Gedanken oder Sorgen machen usw.« und in Kombination mit der Präposition *bi-* »im Sinn haben, beabsichtigen,

<sup>70</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 37.

<sup>71</sup> Q 12:23-24.

planen, anfangen und beginnen«. <sup>72</sup> Infolgedessen kann *hamm* bei Yūsuf etwas anderes bedeuten als bei Zulaiḥā. So lesen wir zum Beispiel in *Bihār al-anwār* <sup>73</sup>, dass Yūsuf sogar die »Absicht hegte«, Zulaiḥā zu töten, weil sie ihn verführen wollte. <sup>74</sup> Ein ähnlicher Inhalt findet sich auch bei az-Zamaḥṣarī, der sagt, dass Yūsuf sie wohl getötet hätte, wenn nicht seine Gottesfurcht gewesen wäre. <sup>75</sup> Ebenso nennt aṭ-Ṭabarsī mehrere Bedeutungsmöglichkeiten in Bezug auf *hamm*. Eine davon ist, dass Yūsuf Zulaiḥā von sich stoßen wollte, um sich zu schützen, woraufhin er eine Eingebung von seinem Herrn erhielt, die ihn davor warnte, sie zu töten, da ihm sonst das gleiche Schicksal widerfahren würde. <sup>76</sup> Der *burhān* dient hier also einmal als Warnung vor den Konsequenzen der beabsichtigten Tat und zum anderen als Schutz. Des Weiteren gibt es die Annahme, dass der Begriff *hamm* lediglich Yūsufs Wunsch zum Ausdruck bringt, Zulaiḥā zu seiner Frau zu nehmen. <sup>77</sup>

Aṭ-Ṭabarī hingegen betrachtet den Begriff immer in einem sexuellen Kontext. Der Ausdruck *hamm* sei aus Sicht der Araber »das Selbstgespräch eines Mannes über seinen Geschlechtsverkehr, den er jedoch nicht ausführt«, also eine Art sexuelle Phantasie, die sich nur in den Gedanken abspielt. <sup>78</sup> Unter anderem findet man bei aṭ-Ṭabarī Überlieferungen, die eine Unterhaltung zwischen Yūsuf und Zulaiḥā beschreiben, bei der Zulaiḥā ihm geschmeichelt habe, indem sie sagte, wie schön sein Haar und sein Gesicht doch sei. Yūsuf sei zunächst nicht darauf eingegangen, jedoch habe sie solange weitergemacht, »bis sie ihn auf den Genuss brachte. So beehrte sie ihn und auch er beehrte sie und beide traten in das Haus ein und sie schloss die Türen und er ging, um seine Hose zu öffnen. Da sah er [...] das Abbild Ya‘qūbs, wie er sich auf seine Finger beißt und sagt: ›O Yūsuf, übe keinen Beischlaf mit ihr aus!‹ [...]«. <sup>79</sup> Zulaiḥā hatte also ihre Absichten klar und deutlich zu erkennen gegeben, was Yūsuf aber scheinbar nicht genug Anlass gab, davor zu fliehen und das Weite zu suchen.

<sup>72</sup> Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 1355.

<sup>73</sup> *Bihār al-anwār* ist ein schiitisches Überlieferungsbuch von Muḥammad Bāqir al-Maḡlisī (gest. 1698), das mehr als 100000 Überlieferungen enthält und damit zu den umfangreichsten Hadith-Sammlungen gehört.

<sup>74</sup> Vgl. al-Maḡlisī 1983, Bd. 11, S. 72.

<sup>75</sup> Vgl. az-Zamaḥṣarī 2009, S. 510.

<sup>76</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

<sup>77</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

<sup>78</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35.

<sup>79</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35.

Eine andere Überlieferung, die aṭ-Ṭabarī wiedergibt, beschreibt den Umstand von *hamm* bei Yūsuf wie folgt: »[...] sie legte sich für ihn hin und er setzte sich zwischen ihre Beine« oder »[...] er zog seine Kleidung aus«. <sup>80</sup> Auf die Frage hin, wie dies denn eigentlich sein könne, wo Yūsuf doch ein Prophet gewesen sei, heißt es, dass dies eine Prüfung Gottes war. <sup>81</sup> Ein interessanter Punkt, der in Bezug auf aṭ-Ṭabarī noch zu erwähnen ist, betrifft eine ähnliche Überlieferung wie oben, in der *hamm* mit Yūsufs Absicht gleichgesetzt wird, Zulaiḩā aufgrund ihrer offenkundigen Verführungsversuche zu töten. Denn aṭ-Ṭabarī kommentiert diese Ansicht bzw. diese Überlieferung damit, dass sie von den sogenannten *salaf* <sup>82</sup> stamme und diese den Koran nach ihrer eigenen Meinung deuteten (*tafsīr bi-r-raʿy*), <sup>83</sup> womit er im Grunde genommen eine deutliche Kritik übt, da *tafsīr bi-r-raʿy* als eine Form der Exegese gilt, die auf persönlicher Spekulation beruht und daher im Allgemeinen als kritisch angesehen wird.

Unabhängig von den verschiedenen Ansichten zur der Bedeutung von *hamm* soll an dieser Stelle noch einmal ein eingehender Blick auf den Koran geworfen werden, genauer gesagt auf die Aussage *laulā an raʿā burhāna rabbihī* in Q 12:24, bei der es sich um einen Bedingungssatz handelt, der durch die entsprechende Konjunktion *laulā* eingeleitet wird. Diese Konjunktion wird in der Regel zur Einleitung irrealer Bedingungssätze verwendet, so dass der damit verbundenen Annahme bzw. der Folge aus der Bedingung keinerlei Existenz zugesprochen werden kann. Demnach bezeichnet man die Konjunktion *laulā* in der arabischen Grammatik auch als *ḩarf imtināʿ li-wuḩūd*, was übersetzt so viel bedeutet wie »Partikel der verweigerten Existenz«. <sup>84</sup> Wenn man dies auf Q 12:24 anwendet, dann könnte man die entsprechende Aussage wie folgt dar- bzw. umstellen: *wa-la-qad hammat bi-hī wa-laulā an raʿā burhāna rabbihī la-hamma bi-hā*. Durch diese Umstellung der Satzstruktur und die Erstnennung des

<sup>80</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35-38.

<sup>81</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35-38.

<sup>82</sup> Unter *salaf*, die »Vorgänger« oder »Altvorderen«, die auch *salaf as-sāliḩīn* genannt werden, werden die frühen Generationen der Muslime verstanden, die üblicherweise die Prophetengefährten (*ṣaḩaba*), ihre Nachfolger (*tābīʿūn*) und wiederum deren Nachfolger (*tābīʿ at-tābīʿīn*) umfassen. Wie man an dem Begriff *salaf as-sāliḩīn* bereits erkennen kann, gelten diese Generationen vor allem unter Sunniten als besonders »rechtschaffen«, während die schiitische Betrachtung hierzu wesentlich kritischer ausfällt. Daher ist es umso erstaunlicher, dass gerade aṭ-Ṭabarī als einer der wichtigsten sunnitischen Gelehrten hier die *salaf* und ihr Koranverständnis anführt und damit gleichzeitig eine kritische Haltung zum Ausdruck bringt.

<sup>83</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarī 1958, Bd. 16, S. 35-38.

<sup>84</sup> Vgl. hierzu Bāzmūl 2009, S. 177.

Bedingungssatzes wird klar, dass *hamm* in Bezug auf Yūsuf eigentlich keine Existenz zukommen kann, so dass all die genannten Vermutungen lediglich Beschreibungen dessen sind, was Yūsuf begangen hätte, wenn nicht der *burhān* gewesen wäre. Da es nun aber den *burhān* offensichtlich gegeben zu haben schien, fällt alles, was in Bezug auf *hamm* gesagt wurde, in den Bereich der Spekulation und verliert somit den Anspruch auf Wirklichkeit, so dass Beschreibungen wie, Yūsuf hätte bereits seine Hose geöffnet oder sich schon mit Zulaiḥā eingelassen, so dass unbedingt interveniert werden musste, für haltlos und nichtig erklärt werden können.

In Q 12:24 wird der Zweck von *burhān* als Abwendung vom »Böse[n] und Abscheuliche[n]« beschrieben. So definiert aṭ-Ṭabarsī zum Beispiel das »Böse« (*sūʿ*) in diesem Zusammenhang als Verrat (*ḥiyāna*) und das »Abscheuliche« (*faḥṣāʿ*) als Unzucht,<sup>85</sup> wobei *faḥṣāʿ* auch direkt mit »Hurerei« und »Ehebruch« übersetzt werden kann.<sup>86</sup> Der darauffolgende und letzte Wortlaut in Q 12:24 ist noch einmal insofern bemerkenswert, da er als Hinweis auf die Unschuld des Propheten verstanden werden kann, denn dort wird Yūsuf als einem Diener Gottes die besondere Eigenschaft *muḥlaṣ* zugeschrieben.<sup>87</sup> Im Unterschied zu *muḥliṣ*, einer Partizip-Aktiv Form, werde das Partizip-Passiv *muḥlaṣ* nur auf solche Leute angewendet, die Gott selbst von allem Schlechten und Abscheulichen »gereinigt« habe, während *muḥliṣ* derjenige ist, der sich selbst von den schlechten Taten (der Augendienerei (arab. *riyāʿ*)) zu reinigen versucht.<sup>88</sup>

## 6. Fazit

Ziel der vorliegenden Arbeit war die Begriffserklärung von *burhān* im Kontext von Sure 12. Zu diesem Zweck wurde der Begriff aus verschiedenen Perspektiven untersucht, und zwar etymologisch und koranhermeneutisch, und auch die Begriffsanwendung im Koran wurde eingehender ergründet. Die etymologische Untersuchung hat ergeben, dass *burhān* von seinen

<sup>85</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

<sup>86</sup> Vgl. Wehr <sup>1</sup>1952/1985, S. 945.

<sup>87</sup> Ob es an dieser Stelle tatsächlich *muḥlaṣīn* (Partizip-Passiv) heißt oder vielleicht doch eher *muḥliṣīn* (Partizip-Aktiv), denn beide Lesarten (*qirāʾāt*) sind möglich, wenn man nur den *rasm* ohne die Vokalisierungszeichen betrachtet, darüber gibt es unterschiedliche Meinungen. Vertreter der ›Schule von Basra‹ wie Ibn Kaṭīr (gest. 1373) sind der Meinung, dass es, wenn dieses Wort im Koran auftaucht, immer *muḥliṣīn* heißen müsse, während Anhänger der ›Schule von Kufa‹ wie Ḥamza az-Zayyāt (gest. 772) davon überzeugt sind, dass es überall als *muḥlaṣīn* zu lesen sei (vgl. Bāzmūl 2009, S. 492).

<sup>88</sup> Vgl. Bāzmūl 2009, S. 492.

Ursprüngen her »Licht« bzw. »Erleuchtung« bedeutet, während der lexikalische Sinngehalt ein Mittel beschreibt, das als Beweis und Zeichen der Wahrhaftigkeit zum Einsatz kommt. Was bedeutet das aber nun für die koranische Begriffsverwendung, vor allem für die Sure Yūsuf? Da, wie eingangs erwähnt, der Koran als Wort Gottes Vollkommenheit beansprucht, wurde gleichzeitig davon ausgegangen, dass die Begriffe im Koran einheitlich verwendet werden. Die koranische Bedeutung von *burhān* verhält sich so wie die lexikalische, und jene Art von *burhān*, die Gott gibt, gleicht immer einem Wunder, das entsprechend seiner Zeit und der Bedingungen, die in ihr vorherrschen, eine entscheidende Rolle spielt. Dabei gelten die Propheten als Vermittler des Wunders, um dadurch die Wahrhaftigkeit Gottes und auch ihre eigene zu belegen. So besteht das Wunder des Korans, der dem Propheten Muḥammad als *burhān* übermittelt wurde, in seiner rhetorischen Überlegenheit, die sich gegenüber einem Volk zeigt, das eine reichhaltige Dichtersprache besaß und bei dem Sprachgewandtheit (*faṣāḥa*) und rhetorische Finesse zu den Eigenschaften eines vollkommenen Menschen gehörten. Der *burhān* von Moses hingegen erschien in einem Zeitalter, in dem Zauberei besonders *en vogue* gewesen zu sein schien. Der Stock, der zur Schlange wird, überzeugte selbst die geübtesten Zauberer, die den Trick sicherlich erkannt hätten, wenn ein solcher vorhanden gewesen wäre, so dass sie zum Schluss nichts anderes vorfanden als ein wahrhaftiges Zeichen.<sup>89</sup> Etwas Ähnliches muss sich dann auch in dem *burhān*, den Yūsuf von Gott verliehen bekam, widerspiegeln, so dass einige Überlieferungen, die aṭ-Ṭabarī anführt, äußerst befremdlich, ja unangemessen anmuten. Das Begehren nach der Schönheit Yūsufs wird in der persischen Literatur als Liebe zur göttlichen Schönheit inszeniert.<sup>90</sup> Und da nicht nur Yūsuf als Sinnbild der Schönheit galt, sondern auch Zulaiḥā, scheint genau das Streben nach Schönheit in jener Zeit eine besondere Bedeutung gehabt zu haben und nimmt dabei eine Schlüsselfunktion ein. Die Reaktion des Potifars, der die Situation außerordentlich gelassen nimmt und kein Indiz von Eifersucht zeigt,<sup>91</sup> so dass er die vorgefundene Situation lediglich mit der Aussage kommentiert: »Siehe, das ist eins der Ränkespiele von euch Frauen! Wahrlich eure Ränkespiele sind gewaltig«<sup>92</sup>, erweckt den Eindruck, als sei dies einst eine übliche Praktik seitens der Frauen

<sup>89</sup> Vgl. Q 26:46-51, 20:53-55.

<sup>90</sup> Vgl. hierzu zum Beispiel das Epos *Haft aurang*, »Die sieben Throne«, von Nūr ad-Din Ğāmī.

<sup>91</sup> Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5. S. 303.

<sup>92</sup> Q 12:28.

gewesen. Um nun dieser Verführung standhalten zu können, bedurfte es eines *burhāns* bzw. eines göttlichen Wunders, das nach aṭ-Ṭabarsī am deutlichsten in der Unfehlbarkeit (*iṣma*) des Propheten Yūsuf zum Ausdruck kommt.<sup>93</sup> Was könnte Zulaiḩā nicht mehr überzeugen, als dass ein Mann sich nicht auf sie einließe, trotz ihrer Schönheit und ihrer Verführungskünste! Demnach war der *burhān* in Sure 12 weder eine Eingebung noch eine Erscheinung, und es ist daher auch nicht zwingend notwendig, dass der *burhān* ausschließlich zum Zeitpunkt der Verführung aufgetreten ist. Um diese und andere Fragen aber eindeutiger beantworten zu können, sind weitere Untersuchungen erforderlich, insbesondere was die Unfehlbarkeit der Propheten bzw. auch die Anwendung des Wortes *muhlaṣīn* im Koran betrifft, aber auch eine tiefgründigere Analyse der Verführungsszene sowie der Beziehung zwischen der ursprünglich äthiopischen Wortbedeutung »Licht« für *burhān* und den Propheten stellt ein wünschenswertes Unterfangen dar, um der Bedeutung von *burhān* im Koran weiter auf die Spur zu kommen. ◊

---

93 Vgl. aṭ-Ṭabarsī 2006, Bd. 5, S. 301 f.

## Literatur

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād (1982): *Al-Mu‘ğam al-mufahras li-alfāz al-Qur‘ān al-karīm*. Istanbul.
- Al-Antākī, Muḥammad (1969): *Dirāsātunā fī fiqh al-luġa*. 4. Aufl. Beirut/Aleppo.
- Bāzmūl, Muḥammad (2009): *Mulaḥḥaṣ ar-risāla al-‘ilmīya. Al-qirā’āt wa-aṭaruhā fī t-tafsīr wa-l-aḥkām*. Univ. Diss. Umm-al-Qurā-Universität Mekka.
- Bobzin, Hartmut (2010): *Der Koran*. München.
- Farid, Malik Ghulam (2006): *Dictionary of the Holy Qur’an. With References and Explanation of the Text*. Tilford.
- Goethe, Johann Wolfgang (<sup>1</sup>1819/1974): *West-östlicher Divan*. Hrsg. von Hans-J. Weitz. Frankfurt am Main.
- Ibn Manzūr, Muḥammad (o. J.): *Lisān al-‘arab*. 20 Bde. Kairo.
- Jeffery, Arthur (2007): *The Foreign Vocabulary of the Qur’an*. Boston.
- Krämer, Gudrun (2011): *Geschichte des Islams*. 2. Aufl. München.
- Lane, Edward William (1968): *An Arabic-English Lexicon*. 8 Bde. Beirut.
- Al-Maġlisī, Muḥammad Bāqir (1983): *Bihār al-anwār*. 110 Bde. Beirut.
- Al-Maidānī, ‘Abd ar-Raḥmān (1995): *Rawā’i‘ min aqwāl ar-rasūl*. Damaskus.
- Nöldeke, Theodor (1910): *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*. Straßburg.
- Penrice, John (1992): *A Dictionary and Glossary of the Quran. With Copious Grammatical References and Explanations of the Text*. Delhi.
- Ar-Rāġib al-Iṣfahānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad (2010): *Mufradāt alfāz al-Qur‘ān. Mufradāt ar-Rāġib al-Iṣfahānī ma‘a mulāḥaṣāt al-‘Āmilī*. Beirut.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa‘far (1958): *Ĝāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*. 26 Bde. Kairo.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa‘far (2001): *Ĝāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*. 26 Bde. Kairo.
- Aṭ-Ṭabarsī, Abū ‘Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan (2006): *Maġma‘ al-bayān fī tafsīr al-Qur‘ān*. Beirut.
- Wehr, Hans (<sup>1</sup>1952/1985): *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 5. Aufl. Wiesbaden.
- Az-Zamaḥṣarī, Maḥmūd ibn ‘Umar (2009): *Al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl*. Beirut.



**Abb. 10:** Oberrheinischer Meister: Paradiesgärtlein. Szene: Maria im beschlossenen Garten mit Heiligen. Mischtechnik auf Eichenholz. 26,3 × 33,4 cm. 1410/20. Historisches Museum Frankfurt.