

Zwischen Bibel und Byzanz: „Verderben auf der Erde“ (*fasād fī l-ard*) und die koranische Strafgesetzgebung¹

Holger Zellentin

Die Entstehung des Korans im frühen siebten Jahrhundert in dem oft als Hedschas bezeichneten Gebiet Westarabiens steht nach jüngsten epigraphischen und archäologischen Funden außer Frage.² Auch die Anwesenheit von Juden und Christen zumindest in der weiteren Umgebung von Mekka und Medina, die ja vom Koran selbst in vielerlei Hinsicht vorausgesetzt wird, gilt inzwischen als gesichert.³ Damit stellt sich die Frage nach dem kulturellen Kontext des Korans mit neuer Dringlichkeit. Auch hier hat die Forschung der letzten Jahre große Fortschritte gemacht, indem sie die komplexe Interaktion zwischen jüdischen und christlichen Traditionen einerseits und der koranischen Verkündigung andererseits in immer präziserer Art und Weise beschrieben hat.⁴ Gleichzeitig wird auch der native arabische Charakter des Korans sowohl durch neue Untersuchungen im Vergleich mit der vorislamischen Dichtung als auch durch einen stetig wachsenden Korpus besonders nordarabisch safaitischer und südarabisch sabäischer, himyaritischer und axumitischer Inschriften weiter gefestigt.⁵ Weiterhin rückt die aus einer

¹ Diese Veröffentlichung wurde durch den Europäischen Forschungsrat (ERC) im EU-Rahmenprogramm für Forschung und Innovation Horizont 2020 (Grant Agreement Nr. 866043) gefördert. Sie beruht in einigen Teilen auf Zellentin, *Law Beyond Israel. From the Bible to the Qur'an*, 2022, bes. 52 ff. u. 282 ff. Diese Untersuchung ist durch mehrere Diskussionen mit den Mitgliedern der ERC Projekte QuCIP (siehe <https://cordis.europa.eu/project/id/771047>; Zugriff 06.06.2022) und QaSLA (<https://cordis.europa.eu/project/id/866043>; Zugriff 06.06.2022) geprägt. Auch Sinai, *Key Terms of the Qur'an. A Critical Dictionary*, im Erscheinen, s.v. *ard* u. *afsada*, hat mir wichtige Denkanstöße gegeben. Besonderen Dank für detaillierte Kritik sowie für sprachliche Unterstützung schulde ich Nadja Abuhussein, Carina Burst, Ana Davitashvili, Nicolai Sinai sowie den Herausgebern dieses Bandes. Die Übersetzung der Bibel beruht auf Luther, die des Korans auf Paret, beide mit leichten Veränderungen; Übersetzungen anderer Quellen stammen von mir. Die Umschrift des Korans basiert auf 'Āṣim, überliefert durch Ḥaḥḥaf und folgt DIN 31 635 (jedoch ohne *Hamza* am Wortanfang). Biblisches Hebräisch sowie byzantinisches Griechisch wird nach den Regeln der SBL transkribiert, rabbinisches Hebräisch und Aramäisch sowie Syrisch werden defektiv mit ' *b g d h w z ḥ ṭ y k l m n s ' p ṣ q r ṣ t* transliteriert.

² Siehe Dost, in: Donner/Hasselbach-Andee (Hrsg.), *Scripts and Scripture. Writing and Religion in Arabia, 500–700 CE*, 2022, 157 ff.; ders., *An Arabian Qur'an. Towards a Theory of Peninsular Origins*, 2016 und Sinai, *The Qur'an. A Historical-Critical Introduction*, 2017, 59 ff. Eine stark abweichende Meinung wird z.B. vertreten in Shoemaker, *Creating the Qur'an. A Historical-Critical Study*, 2022.

³ Piovanelli, *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 6 (2018), 175 ff.; für die Bedeutung des axumitischen Reiches für den Koran siehe Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren*, 2019, bes. 75 ff., und Bowersock, *The Crucible of Islam*, 2017 sowie ders., *The Throne of Adulis. Red Sea Wars on the Eve of Islam*, 2013. Bezüglich des himyaritischen Königreiches siehe Dost, *An Arabian Qur'an* (Fn. 2), bes. 235 ff.; Gajda, in: Bakhos/Cook (Hrsg.), *Islam and its Past. Jāhiliyya and Late Antiquity in Early Muslim Sources*, 2017, 247 ff.; dies., *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste. L'histoire de l'Arabie du Sud ancienne de la fin du I^{er} siècle de l'ère chrétienne jusqu'à l'avènement de l'islam*, 2009; Nebes, in: Neuwirth u.a. (Hrsg.), *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, 2010, 25 ff. und Robin (Hrsg.), *Le Judaïsme de L'Arabie Antique. Actes du Colloque de Jérusalem (février 2006)*, 2015 und ders., in: Fisher (Hrsg.), *Arabs and Empires before Islam*, 2015, 127 ff.

⁴ Wichtige neuere Studien sind: Griffith, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, 2013; Neuwirth, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community*, 2014; Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, 2010; Witztum, *The Syriac Milieu of the Quran. The Recasting of Biblical Narratives*, 2010. Zu den klassischen Studien gehören: Speyer, *Biblische Erzählungen im Qoran*, 1988 [ursprünglich klandestin in Breslau veröffentlicht 1937–1939]; Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 1926; Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, 1833; siehe auch Zellentin, *Law* (Fn. 1) und ders., *The Qur'an's Legal Culture. The Didascalia Apostolorum as a Point of Departure*, 2013. Eine stark abweichende Meinung wird wiederum von Shoemaker, *Creating* (Fn. 2) vertreten.

⁵ Siehe z.B. Grasso, *Politics, Cults and Identities in Pre-Islamic Late Antique Arabia*, im Erscheinen; Al-Jallad, *The Religion and Rituals of the Nomads of Pre-Islamic Arabia. A Reconstruction based on the Safaitic Inscriptions*, 2022 und oben Fn. 2f.

kohärenten Ideologie herrührende koranische Reaktion auf jüdische, christliche sowie pagan-arabische Traditionen mehr in den Mittelpunkt der Betrachtungen. Besonders das koranische Ideal der Rückbesinnung auf die ursprünglich in der Bibel festgehaltene, später jedoch korrumpierte göttliche Offenbarung an Moses und Jesus spielt hier eine besondere Rolle.⁶ Diese neuen Erkenntnisse zum kulturellen Umfeld der frühislamischen Gemeindebildung bieten auch eine neue Chance zur präziseren Verortung des koranischen Rechtsbegriffs allgemein und einzelner Aspekte der koranischen Gesetzgebung im Besonderen. Die folgenden Betrachtungen leisten hierzu einen Beitrag, indem sie die koranische Vorstellung des „Anrichtens von Verderben“, *afsada*, und besonders des „Anrichtens von Verderben auf der Erde“ (*fasād fī l-ard*) und die darauf bezogene koranische Strafgesetzgebung in ihrem biblischen, rabbinischen und spätrömisch-byzantinischen Kontext untersuchen.

Dem koranischen Recht, zentraler Gegenstand der islamischen Gelehrsamkeit, wurde seit der Entstehung der historisch-kritischen Koranforschung im 19. Jahrhundert weniger Beachtung geschenkt als theologischen und narrativen Aspekten des Korans.⁷ Während die Studien Geigers und Rivlins einen vielversprechenden Anfang boten,⁸ stehen im zwanzigsten Jahrhundert die meisten Forschungen zum koranischen Recht vor allem im Zeichen der Erkundung der Schari‘a, d.h. besonders der sunnitischen, seltener auch der schi‘itischen und ibaditischen Rechtsschulen, die sich erst in nachprophetischer Zeit etabliert hatten.⁹ Dies ist für die Koranwissenschaft in zweierlei Hinsicht unzureichend: zum einen, da sich das islamische Recht vielmehr aus der Rechtsprechung der frühislamischen Zeit als aus dem Koran selbst heraus entwickelt hat, und zum anderen, da das koranische Recht sich in seiner unmittelbaren praktischen und rhetorischen Bezugnahme sowohl auf das jüdische und christliche als auch auf das pagan-arabische Recht deutlich von späteren islamischen rechtlichen Diskursen absetzt.¹⁰ Eine umfassende Verortung der koranischen Rechtskultur steht somit noch aus. Zentral hierfür sind einerseits der pagan-arabische und andererseits der durch spätantike jüdische und besonders christliche Praxis geprägte „biblische“ Kontext des Korans. Zum ersteren bieten die Vorschläge von Sinai und von Dost, welche wiederum auf früheren Erkenntnissen Ryckmanns, Halévys und Pettazzonis basieren, eine solide Ausgangslage, die jedoch noch weiter entwickelt werden muss und kann.¹¹ Zum letzteren setzt sich immer mehr die auch von mir selbst vertretene Einsicht durch, dass es neben dem biblischen und dem spätantik rabbinisch-jüdischen vor allem das spätrömische und syrisch christliche Umfeld ist, in dem wir den Koran

⁶ Siehe *Zellentin*, *Law* (Fn. 1) und *ders.*, in: *ders.* (Hrsg.), *The Qur’an’s Reformation of Judaism and Christianity. Return to the Origins*, 2019.

⁷ Für die Anfänge der kritischen westlichen Koranforschung siehe Hartwig/Neuwirth u.a. (Hrsg.), „Im vollen Licht der Geschichte“. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, 2008.

⁸ Siehe *Geiger* (Fn. 4); *Rivlin*, *Gesetz im Koran. Kultus und Ritus*, 1934; *Goitein*, *The Muslim World* 1960, 23 ff. Für eine aktuelle Zusammenfassung siehe *Powers*, in: *Daneshgar/Hughes* (Hrsg.), *Deconstructing Islamic Studies*, 2020, 9 ff.

⁹ Siehe z.B. *Hallaq*, *The Formation of Islamic Law*, 2014; *Dutton*, *The Origins of Islamic Law. The Qur’an, the Muwattā’ and Madinan Amal*, 1999; *Burton*, *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*, 1990; *Bousquet*, *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence* 1947, 66 ff.; *Cilardo*, *Teorie sulle origini del diritto islamico*, 1990 und *Bergsträsser*, *Bergsträsser’s Grundzüge des Islamischen Rechts*, 1935; siehe auch die folgende Fn.

¹⁰ Siehe *Lowry*, in: *Dohrmann/Stern* (Hrsg.), *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange*, 2008, 139 ff.; *Francesca*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2021, 101 ff.; *Salaymeh*, *The Beginnings of Islamic Law. Late Antique Islamic Legal Traditions*, 2016 und *Sadeghi*, *The Logic of Law Making in Islam. Women and Prayer in the Legal Tradition*, 2013; siehe auch die vorherige Fn.

¹¹ Siehe *Sinai*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2019, 113 ff.; *Dost* (Fn. 2); *ders.*, *An Arabian Qur’an* (Fn. 2); *Ryckmans*, *Bulletins de l’Académie Royale de Belgique* 1993, 125 (128 ff.); *Halévy*, *Revue Sémitique* 1899, 267 ff.; *Pettazzoni*, *La Confessione dei Peccati. Parte Seconda. Volume Secondo: Egitto – Babilonia – Israele – Arabia Meridionale*, 1935, 324 ff.

ebenso in allgemeiner Kontinuität wie auch in scharfer Abgrenzung im Detail verstehen müssen.¹² Dahingegen entbehrt ein Vergleich des koranischen Rechts mit persisch-sassanidischen oder der axumitisch-äthiopischen bisher einer soliden Grundlage.¹³

In meinen eigenen, besonders auf Böckenhoff, Brock, Dost, Cole, Crone, Goudarzi und Wehnert aufbauenden Arbeiten habe ich betont, dass der Ausgangspunkt jeglicher Annäherung an das koranische Recht immer die hebräische Bibel sein muss, auf die der Koran reagiert – wobei die hebräische Bibel jedoch meistens in ihrer jüdischen oder christlichen Auslegung zu verstehen ist. Der rabbinische Kontext des Korans ist hierbei in seiner Unmittelbarkeit dem christlichen unterzuordnen, muss aber unverzichtbarer Teil jeder historisch-kritischen Untersuchung des Korans bleiben.¹⁴ Das christliche Umfeld des koranischen Rechts wiederum ist in drei Bereiche aufzuteilen:

- Erstens teilt sich der Koran ein besonderes Rechtsverständnis mit den aramäisch-sprachigen, im Osten Byzantiums und im Westen Persiens ansässigen Christen der sogenannten „syrischen“ Kirchen. Eine wichtige Strömung der syrischen Tradition sieht sich selbst als ein Amalgam, das aus „dem Volk“ und aus „den Völkern,“ d.h. aus dem auserwählten Volk und den vormals paganen Nationen, hervorgegangen ist und sich somit als direkter Rechtsnachfolger des biblischen Israels definiert. Daraus ergibt sich die Aktualität der Normen, die in Verbindung mit den Tafeln Moses und damit als unverändert gültig für alle „Israeliten“ – Juden wie Christen – angesehen werden. Allein die als Strafe Gottes empfundenen temporären „jüdischen“ Gesetze, keinesfalls aber alle rituellen Vorschriften, gelten hier als von Jesus aufgehoben. Im Gegenzug betrachtet sowohl die koranische Gemeinde als auch die syrisch-christliche Rechtstradition eine Reihe sozialer, ethischer und ritueller Gebote, welche in anderen Traditionen nicht unbedingt als Teil des Dekalogs angesehen werden, als integralen Bestandteil desselben und damit als weiterhin gültigen Teil des mosaischen Gesetzes.¹⁵
- Zusätzlich zum syrisch geprägten Verständnis des erweiterten Dekaloges als ebenso israelitisch wie auch universell gültig steht der Koran in unmittelbarer Kontinuität mit den auf dem sogenannten Aposteldekret beruhenden komplexen Speise- und Sexualgeboten für Nicht-Israeliten, welche alle Formen des Christentums bis ins frühe Mittelalter und mancherorts bis in die Gegenwart fundamental mitbestimmen. Auch diese Gebote sind, wenn auch unterschiedlich legitimiert, ebenso für Israeliten wie auch für Nicht-Israeliten gültig. Sie bauen wiederum sowohl in ihrem neutestamentlichen Entstehungskontext als auch in ihrem patristischem Auslegungsverständnis größtenteils auf dem an Noah gerichtete doppelten Blutsverbot in Genesis 9 sowie auf die in Levitikus 17 und 18 auch für die

¹² Siehe z.B. *Davitashvili*, Die *hūr ʿin* im Koran und in der frühislamischen Exegese (Diss.), 2021; *Griffith*, Bible (Fn. 4); *Reynolds*, Qurʾān (Fn. 4); *Witztum*, Syriac Milieu (Fn. 4) sowie Fn. 4.

¹³ Der axumitisch-äthiopische Kontext des Korans allgemein (siehe Fn. 3 u. 5) bringt nicht automatisch die Relevanz der jeweiligen Rechtssysteme mit sich; siehe jedoch *Zellentin*, Law (Fn. 1), 101 ff. u. 219 ff. Meiner Ansicht nach sind Affinitäten zwischen dem schwer zu rekonstruierenden sassanidischen und dem koranischen Recht am besten durch mittelbare jüdische oder christliche Rechtskulturen wie z.B. der babylonisch-rabbinischen, der ostsyrisch-christlichen und der lakhmidischen zu erklären, dazu mehr im Weiteren.

¹⁴ Siehe *Zellentin*, Law (Fn. 1), bes. 66 ff. u. 282 ff.; *ders.*, in: Schmidt/Neuwirth (Hrsg.), Denkraum Spätantike Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran, 2016, 125 ff.; meine Erkenntnisse decken sich mit denen *Witztums*, Syriac Milieu (Fn. 4). Der Ansatz von Haggai Mazuz beruht auf zu späten Quellen, siehe *Zellentin*, Ancient Near Eastern Studies 2017, 220 ff.

¹⁵ Siehe *Brock*, Synagogue and Church in Dialogue. Four Syriac Poems from Late Antiquity, 2019, 9; *Goudarzi*, Arabica 2019, 415 ff. und *Zellentin*, Qurʾān's Legal Culture (Fn. 4), bes. 55 ff. u. 127 ff. Eine „israelitische“ Selbst-Identität kann auch bei den Christen Axums und im spätrömisch-byzantinischen Reich festgestellt werden, siehe *ders.*, Law (Fn. 1), 101 ff.

sogenannten „Beisassen“ geltenden Bestimmungen der hebräischen Bibel auf, welche viele Christen um weitere, auf Levitikus 11-15 beruhende Reinheitsgebote erweitert hatten. Während das biblische Rechtsnarrativ der „Beisassen“ schon in frühpatristischer Zeit in Vergessenheit geriet, behielten die konkreten an Noah gerichteten und im Aposteldekret erweiterten Gebote ihre Aktualität und bilden, zusammen mit einigen jüdischen und besonders christlichen Erweiterungen, die Grundlage auch der koranischen Gesetzgebung.¹⁶

- Drittens hat sich ein vor allem von Crone vorgeschlagener Versuch, das islamische Recht auch im Kontext der byzantinisch-römischen Tradition zu sehen, langfristig als hilfreich auch für den Koran herausgestellt.¹⁷ Hierzu hat Cole, auf die Erkenntnisse Anthonys und Marshams aufbauend, überraschende Affinitäten zwischen dem koranischen Strafrecht und den justinianischen Novellen aufgezeigt, während ich selbst auf Übereinstimmungen zwischen koranischen und wiederum auch in den justinianischen Novellen reflektierten kanonischen Sexualnormen hingewiesen habe.¹⁸

Im Folgenden möchte ich nun den letzten Punkt, den byzantinischen Kontext des koranischen Rechts, mit einer Fallstudie näher erörtern. Im Gegensatz zu Cole möchte ich hierbei betonen, dass sich das koranische Recht immer auch als ein Reformaufruf an die Juden und Christen Arabiens, und vor allem als eine Rückkehr zur idealisierten „wahren“ biblischen Tradition versteht.¹⁹ Dieser koranische Anspruch ist, einerseits, rhetorischer Natur und damit historisch schwer überprüfbar.²⁰ Eine direkte Bezugnahme auf biblische Traditionen ist für alle Aspekte des koranischen Rechts jedoch zumindest als plausibel anzusehen, so wie dieselbe Bezugnahme auch vielen Aspekten des rabbinischen sowie des byzantinischen Rechtes zugrunde liegt – beim letzteren zumindest dort, wo es von römischen Normen abweicht. Der erste Teil dieser Studie wird zunächst die Kontinuität des Korans mit biblischen Konzepten anhand des Beispiels der „Verunreinigung des Landes“ durch schwere Straftaten illustrieren. Hier wird sich zeigen, dass die koranische Vorstellung des „Verderbens auf der Erde“ die sehr ähnliche biblische Vorstellung, in ihrer christlichen und besonders in ihrer rabbinischen Wahrnehmung, aufnimmt und weiterentwickelt. Der zweite Teil dieser Studie wird den Vorschlag Coles, das koranische Strafrecht – besonders die Strafen der Exekution, der Kreuzigung, der Amputation und der Verbannung – in Zusammenhang mit dem spätrömischen Recht zu verstehen, sowohl

¹⁶ Siehe *Böckenhoff*, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten. Ein Beitrag zum Verständnis der quasi-levitischen Satzungen in älteren kirchlichen Rechtsquellen, 1903; *Wehnert*, Die Reinheit des „christlichen Gottesvolkes“ aus Juden und Heiden. Studien zum historischen und theologischen Hintergrund des sogenannten Aposteldekrets, 1997 und *Zellentin*, Law (Fn. 1), bes. 1 ff.; siehe auch die vorherige Fn.

¹⁷ Crone hat, wie auch schon Nallino, die Bedeutung des spätrömischen für das frühislamische Recht in Frage gestellt, verweist aber zum Beispiel auf die Verwandtschaft der Heresiologie des Korans und der justinianischen *Novelle* J. Nov. 146.2, siehe *Crone*, Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate, 1987, bes. 87; *Nallino*, Raccolta di scritti editi e inediti, Bd. 4, 1942, 85. Für den römischen und sassanidischen Kontext des Islamischen Rechts allgemein siehe *Salayme*, in: El Fadl/Ahmad/Hassan (Hrsg.), Routledge Handbook of Islamic Law, 2021, 275 ff.; siehe auch *Daher*, Hirundo. The McGill Journal of Classical Studies 2005, 91 ff.

¹⁸ Siehe *Cole*, Journal of Near Eastern Studies 2020, 183 ff.; *Anthony*, Crucifixion and Death as Spectacle. Umayyad Crucifixion in Its Late Antique Context, 2014; *Marsham*, Journal of Arabic and Islamic Studies 2011, 101 ff.; *Young*, Stoning and Hand-Amputation. The Pre-Islamic Origins of the hadd Penalties for zinā and sariqa (Magisterarbeit), 2005; *Zellentin*, Law (Fn. 1), bes. 129 ff. Für die Relevanz der justinianischen Novellen für den Koran siehe auch *Meier*, Millennium 2020, 265 ff.; *Powers* (Fn. 8), 9 (9 ff.); *Crone*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2013, 1 ff.; siehe auch die vorherige Fn.

¹⁹ Siehe Fn. 5.

²⁰ Zum koranischen Schriftverständnis siehe z.B. *Loynes*, Revelation in the Qur'an. A Semantic Study of the Roots n-z-l and w-h-y, 2021; *Reynolds*, Journal of the American Oriental Society 2010, 189 ff.

grundsätzlich bestätigen als auch im Detail kritisch hinterfragen und auf den weiteren biblischen Kontext derselben koranischen Strafen verweisen.

In beiden Fällen möchte ich vorab betonen, dass die Interpretation des koranischen Rechts in seinem jüdischen und vor allem in seinem christlichen Umfeld nur in Ausnahmefällen, wenn überhaupt, im Rahmen einer verschriftlichten „textlichen“ Kontinuität des Korans mit der Bibel und ihrer jüdischen und christlichen Exegeten verstanden werden darf. Vielmehr gilt es, bei der Evaluierung von Kontinuität und Neuausrichtung den Koran letztendlich nicht nur mit erhaltenen Textzeugen der Bibel und ihrer spätantiken Auslegung, sondern auch mit den zu rekonstruierenden mündlichen Überlieferungstraditionen Arabiens zu vergleichen, wobei besonders im Falle der Rechtskultur auch immer die tatsächliche historische Praxis herangezogen werden muss.²¹

I. Von der „Verunreinigung des Heiligen Landes“ in der Bibel zum „Verderben auf der Erde“ im Koran

Die Verbindung von Gewalt und dem Beschädigen der Erde findet sich bereits in der biblischen Urgeschichte, so in Genesis 6:

11 Aber die Erde war verderbt (*wattiššāḥêt hā'āreṣ*) vor Gott und die Erde war voller Gewalt (*wattimmālê hā'āreṣ ḥāmās*).

12 Da sah Gott auf die Erde, und siehe, sie war verderbt (*nišḥātāh*); denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt (*kî-hišḥît*) auf Erden.

13 Da sprach Gott zu Noah: Das Ende allen Fleisches ist bei mir beschlossen, denn die Erde ist voller Gewalt (*kî-mālê 'āh hā'āreṣ ḥāmās*) von ihnen; und siehe, ich will sie verderben mit der Erde (*wəhinnî mašḥîtām 'et-hā'āreṣ*).

Diese Passage, die die biblische Begründung der Sintflut einleitet, begründet die Anfälligkeit der Schöpfung Gottes durch die Gewalttaten der Menschen allgemein.²² Während die Bibel die Sünden der Ertrinkenden nicht spezifiziert, wird die „Generation der Flut,“ wie sie von den Rabbinen genannt wird, in späteren jüdischen und christlichen Erzählungen mit fast allen vorstellbaren Verbrechen in Verbindung gebracht.²³ Das in Gen 6 verwendete Vokabular, hebräisch *š-ḥ-t* oder übersetzt als *ḥ-b-l* in den Targumim und in der Peschitta, bedeutet „Zerstörung“ oder „Verderbnis,“ was dem arabisch-koranischen Wort *fasād*, wie wir sehen werden, inhaltlich, jedoch nicht etymologisch nahesteht.²⁴

Auf die Idee des „Verderbens der Erde“ in Genesis aufbauend finden wir jedoch anderswo im Pentateuch ein zentraleres Reinheitskonzept der hebräischen Bibel, das stipuliert, dass vergossenes „Blut das Land verschmutzt“ (*haddām hū' yaḥānîp 'et-hā'āreṣ*), wie es, gepaart

²¹ Siehe z.B. Griffith, Bible (Fn. 4), bes. xii ff., 43 ff. u. 9 f.; Neuwirth, Oral Tradition 2010, 141 ff.; Madigan, The Qur'ān's Self-image. Writing and Authority in Islam's Scripture, 2001.

²² Zum biblischen Kontext siehe Hendel, Genesis 1–11. A Translation and Commentary (im Erscheinen); zur biblischen Verbindung von Blutvergießen und Unreinheit siehe auch Lynch, Portraying Violence in the Hebrew Bible. A Literary and Cultural Study, 2020, bes. 230 ff.

²³ Siehe z.B. Feldman, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 2003, 401 ff. und García Martínez/Luttikhuisen (Hrsg.), Interpretations of the Flood 1999. Der Ausdruck *ḥāmās* im biblischen Hebräisch kann sowohl Missetaten allgemein als auch Gewalt als solche indizieren; die Targumim übersetzen hier entweder nur „Raub“, *ḥṭwpyn* (Onkelos, Pseudo-Jonathan), oder ergänzen aramäisch *ḥms* mit „Raub, Diebstahl“ mit *gzl* (Neofiti, Fragment Targum). Einzig die Peschitta übersetzt *ḥāmās* allgemein mit *'wl*, „Unrecht“, siehe dazu auch Fn. 33.

²⁴ So Targum Onkelos, Pseudo-Jonathan, Neofiti, sowie die Peschitta, siehe auch Aphrahat, Demonstration 23:14; zur Wurzel *ḥ-b-l* siehe Sokoloff, A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum, 2009, 407 f.; ders., A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods, 2002, 427, ders., A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, 2017, 185; ders., A Dictionary of Christian Palestinian Aramaic, 2014, 117; siehe auch Fn. 44.

mit dem Gebot „Du sollst das Land nicht verunreinigen“ (*wālō' tātammē' 'et-hā'āreš*), in Num 35:43 heißt (siehe z.B. auch Jes 24:5 und Jer 3:1). Hier geht es allerdings bereits nurmehr um das Heilige Land, dessen Bewohnern dementsprechend das durch Individuen veranlasste Blutvergießen – d.h. das Töten außerhalb sanktionierter Situationen wie Notwehr, heiligem Krieg, Hinrichtungen, oder Blutrache – kategorisch verboten wird: Blutgeld darf von Mördern nicht akzeptiert werden, vielmehr muss deren Blut zur Sühne vergossen werden.²⁵ Selbst diejenigen Bewohner Israels, die nur des Totschlags schuldig sind, müssen aus dem Heiligen Land fliehen, um jenseits des Jordans ein Refugium zu finden. Hieraus folgt, dass selbst für Totschläger gilt, dass ansonsten nur das Vergießen ihres eigenen Blutes, nämlich durch einen mit der Blutrache beauftragten Angehörigen des Opfers, das Land reinigen würde (siehe z.B. Num 35:19–34 und Deut 19:1–13). Nach Levitikus verunreinigen weiterhin vor allem der Götzendienst sowie die in Lev 18 beschriebenen sexuellen Übertretungen das Land als auch den Täter, unabhängig davon, ob es sich dabei um einen Israeliten oder einen anderen Bewohner des Landes handelt.²⁶

Für die späteren Interpretationen des Konzeptes der „Verunreinigung des Landes“ ist es wichtig zu bemerken, dass das hebräische Wort *'āreš* sowohl „Erde,“ d.h. den Erdboden allgemein, als auch das Heilige Land im Besonderen beschreiben kann. Obwohl die Bibel nur die Gefahr der Verunreinigung des Heiligen Landes nahelegt, bringt sie diese Begrenzung nicht explizit zum Ausdruck, was die Möglichkeit verschiedener Auslegungen mit sich brachte. So interpretiert z.B. das Jubiläenbuch – ein jüdischer Text aus der Zeit des Zweiten Tempels, der durch seine Überlieferung durch die äthiopisch-christliche Kirche von besonderer Bedeutung auch für den Koran ist – das Konzept der Verunreinigung des Landes generell, d.h. auf jeden Ort der Welt zutreffend.²⁷ Dieselbe Erweiterung findet sich auch in den *Klementinischen Homilien*, einem für die Rekonstruktion der koranischen Rechtskultur nicht unwichtigen Text.²⁸ Die ursprünglich getrennten Konzepte der „Verderbnis der Erde“ einerseits und der „Verunreinigung des (Heiligen) Landes“ andererseits wurden also schon in vorislamischer Zeit miteinander verbunden.

Nach der Zerstörung des Tempels griff die christliche Tradition allgemein – d.h. abgesehen von den Klementinischen Homilien und dem besonders in Axum rezipierten Jubiläenbuch – das Konzept der Verunreinigung des Landes durch Sünde jedoch kaum auf, wohingegen es in der rabbinischen Literatur klar rezipiert ist.²⁹ Hier wird „Blutvergießen, das das Land verunreinigt“ (*shpykwt dmy m shmṭm' 't h'rš*), ein rechtlicher Sachverhalt; sogar ein Ochse, der einen

²⁵ Zum biblischen Reinheitsbegriff allgemein siehe *Klawans*, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, 2000; *Milgrom*, *Leviticus. A Book of Ritual and Ethics*, 2004; *Maccoby*, *Ritual and Morality. The Ritual Purity System and Its Place in Judaism*, 1999.

²⁶ Siehe *Klawans*, *Impurity* (Fn. 25), 28; *Hayes*, *Gentile Impurities*, 2002, 19 ff.; *Milgrom*, *Leviticus* (Fn. 25), *Leviticus 17–22*, passim.

²⁷ Siehe bes. Jub. 6:7–8 und Jub. 7:27–33, vgl. auch Enoch 9 und Fn. 58. *Werman* konstatiert, dass dem Jubiläenbuch zufolge das doppelte Blutsverbot, welches sowohl das Vergießen von Menschenblut und den Verzehr von Tierblut beinhaltet und in Leviticus 17 zunächst den Israeliten und Beisassen gegeben wurde, nunmehr „given to all mankind everywhere...“ sei, und dass „[t]he laws restricted to the Land of Israel in the Pentateuch are generalized in Jubilees to apply to the entire world“, so *dies.*, in: Poorthuis/Schwartz (Hrsg.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, 2000, 163 (170 ff.); die Grundlage der Gesetzgebung sind Gen 6 und 9.

²⁸ Siehe Klementinische Homilien 8:15–17 in: *Rehm*, *Die Pseudoklementinen I: Homilien*, 1969, 144 f., zur Bedeutung der Homilien für den Koran siehe *Zellentin*, *Law* (Fn. 1) und *ders.*, *Legal Culture* (Fn. 4).

²⁹ Einige vereinzelte christliche Referenzen illustrieren, wie wenig das Konzept der Verunreinigung der Erde im Christentum rezipiert ist. So erwähnt z.B. Basilius mit Bezug auf Genesis 4:1–18, dass Kain die Erde für sich verflucht hat, indem er sie durch seines Bruders Blut verunreinigte“ (*gē ēn epikataraton heautō epoiēse mianas adelphikō haimati*), siehe Basilius, Brief 260.4.22–23, nach *Courtonne*, *Saint Basile. Lettres*, Bd. 3, 1966, 110, (meine Hervorhebung). Das Ereignis wird ganz auf Kain und kaum auf die Erde selbst bezogen.

Menschen tötet, verunreinigt das Land und muss hingerichtet werden.³⁰ Wie auch die Bibel erachten die Rabbinen jedoch das Blutvergießen, den Götzendienst und die sexuellen Übertretungen nach Lev 18 nicht als die einzigen Straftaten, die das Land verunreinigen, wie die folgende Passage aus dem frühen tannaitischen *Sifra* illustriert:

„Warum steht geschrieben ‚Du sollst nicht unrecht handeln im Gericht‘ (Lev 19:15) ... dies lehrt, dass ein Vermesser auch ‚Richter‘ genannt wird, und wenn er mit Gewichten lügt (*š'm šyqr bmydh*), wird er (von der Bibel) ‚falsch‘, ‚verhasst‘, ‚ekelhaft‘, ‚Verbannung‘ und ‚Abscheu‘ genannt (*'wvl sn'wy wmwšwqš ḥrm wtw'bh*). Er verursacht fünf Dinge: Er verunreinigt das Land (*mṭm' 't h'rš*) und entheiligt den Namen (Gottes) und vertreibt die Schekhina (Gottes Präsenz auf Erden) und lässt Israel durch das Schwert fallen und verbannt sie aus ihrem Land (*wmgllh 'wtm m'ršm*).“³¹

Die Rabbinen sehen anscheinend alle Arten von Unrecht, wie zum Beispiel auch das „Lügen mit Gewichten“ (*šyqr bmydh*) im vorherigen Beispiel oder, an anderer Stelle in *Sifra*, die Rechtsbeugung („ein Richter, der das Recht korrumpiert“, *dyyh hmqlql 't hadyn*) als Vergehen, die das Land verunreinigen können.³² Die Rabbinen verbinden hier das biblische Vokabular dessen, was Gott als abscheulich beschreibt, mit dem Konzept der „Verunreinigung des Landes“, was die entsprechenden Straftaten erweitert.³³ Grundlage hierzu scheint das biblische Vokabular zu sein, denn das Wiegen mit falschem Maß wird in Deut 25:13–19 sowohl als *'āwel*, „falsch“, als auch als *tô 'ēbāh*, „Abscheu“, bezeichnet (siehe auch Lev 19:35). In der Tat setzt die Mekhilta de Rabbi Ischmael das biblische Wort *tô 'ēbāh*, „Abscheu“, das ja auch schon in *Sifra* benutzt wird, ganz kategorisch mit der Verunreinigung des Landes gleich und veranschaulicht die unterliegende rabbinische Hermeneutik:

„Alle, die hochmütig sind, werden ‚Abscheu‘ (*tw'bh*) genannt, wie es heißt ‚eine Abscheu vor dem Herrn (*tw'bh h'*) sind alle Hochmütigen‘ (Sprüche 16:5). Götzendienst wird ‚Abscheu‘ (*tw'bh*) genannt, wie es heißt ‚und bringen keine Abscheu (*tw'bh*) in dein Haus‘ (Deut 7:26). So wie der Götzendienst die Erde verunreinigt (*mṭm' 't h'rš*) und die Schekhina vertreibt, so verunreinigt jeder Hochmütige die Erde (*gwrm ḥm' 't h'rš*) und vertreibt die Schekhina.“³⁴

Auch wenn eine tiefergehende Untersuchung des rabbinischen Konzepts hier nicht möglich ist, scheint doch gesichert, dass zumindest all jene Übertretungen, die in der Bibel als *tô 'ēbāh*, also als „Abscheu“ bezeichnet werden, für die frühen Rabbinen als Grundlage dessen dienten, was sie als Ursachen für die Verunreinigung des Landes ansahen. Zu so bezeichneten Untaten zählen nicht nur das Wiegen mit falschem Maß, die Rechtsbeugung, der Hochmut und der Götzendienst, wie in den von der Mekhilta zitierten Bibelstellen (siehe dazu z.B. auch Deut 13:14), sondern auch verbotene Arten des Geschlechtsverkehrs (siehe z.B. Lev 18:22, Ezek 22:11 und 33:26), unreine Tiere (Deut 14:3) und eine Reihe von Verfehlungen, wie z.B. Diebstahl, Mord, und der Bruch eines Bundes (z.B. nach Jer 7:9–10) wie auch das Nehmen von

³⁰ Siehe Mekhilta de Rabbi Ischmael *Neziqin* 10, zitiert nach *Lauterbach*, Mekilta de-Rabbi Ischmael. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction, and Notes, Bd. 3, 2004², 79; siehe auch Mekhilta de Rabbi Ischmael *Neziqin* 13 (ebd., 101), *Shabbata* 1 (ebd., 198) und *Sifre Numeri* 160 f. wie auch Bavli *Yoma* 85a–86b; siehe auch *Klawans*, Impurity (Fn. 25), 92 ff.

³¹ *Sifra Qedoshim* 8:5, zitiert nach Manuskript Oxford in der Edition von *Hirsch Weiß*, *Sifra debe Rab*, 1862, 91a.

³² *Sifra Qedoshim* 4:1, siehe *Hirsch Weiß*, *Sifra debe Rab* (Fn. 31), 88b–89a; siehe *Ruth Rabbah* 1:2.

³³ Die weiteren hier genannten Wurzeln bieten ein ähnliches semantisches Feld. Zu *'-w-l*, „Unrecht“, siehe z.B. Ezek 28:18 und Lev 19:35, zu *s-n-*, „hassen“, siehe Deut 12:31 und Jes 61:8, zu *sh-q-š*, „Ekel“, siehe Deut 29:17 und Jes 66:3, und zu *h-r-m*, „Bann“, siehe Deut 7:26; siehe auch Fn. 23.

³⁴ Mekhilta de Rabbi Ischmael *Baḥodesh* 9 nach *Lauterbach*, Mekilta de-Rabbi Ischmael (Fn. 30), Bd. 22, 342 f. Umgekehrt kann das Land auch erfolgreich für dessen sündige Bewohner sühnen, siehe z.B. *Genesis Rabbah* 96:5 und *Tanhuma* (Buber) *Vaychi* 6:2 (= *Tanhuma Vayechi* 3:6) und *Yerushalmi Ketubot* 12:3 (35b).

Zinsen, Raub und die Unterdrückung der Armen (z.B. nach Ezek 18:10–13).³⁵ Gleichzeitig bleibt für die Rabbinen die Verunreinigung, wie schon in der biblischen Rechtsprechung ganz klar auf das Heilige Land bezogen, denn auch für die Rabbinen führt die Verunreinigung zum Exil.³⁶ Der koranischen Vorstellung vom „Verderben auf der Erde“ liegt eine ähnliche Liste von Übertretungen wie die biblisch-rabbinische zugrunde, die, wie wir sehen werden, allerdings auch klare Unterschiede aufzeigt. Der Koran rezipiert nämlich die Vorstellung der „Verderbnis der Erde“ allgemein nach Gen 6, dem Jubiläenbuch und in den Klementinischen Homilien im Kontext der pagan-arabischen Vorstellung des „Verderbens“ als Bruderkrieg.

In Anbetracht der allgemeinen Kontinuitäten zwischen der biblischen und der koranischen Rechtskultur sollte die Übereinstimmung zwischen Listen besonderer Übertretungen nicht überraschen. So lässt sich zum Blutvergießen im Koran sagen, dass dessen Verbot auch hier generell gilt, wie sich auch die sanktionierten Ausnahmen ähnlich wie die in der Bibel beschriebenen verhalten: Auch hier sind heiliger Krieg, Hinrichtung und Blutrache akzeptiert. Allein das epigraphisch klar belegte pagan-arabische Konzept des Blutgeldes lässt der Koran trotz des biblischen Verbotes desselben weiterhin bestehen.³⁷ Darüber hinaus sind Götzendienst, sexuelle Übertretungen, unreines Fleisch, das Wiegen mit falschem Maß, Raub und Diebstahl, der Bruch von Bündeln, das Nehmen von Zinsen, sowie die Unterdrückung der Armen im Koran natürlich streng verboten, wie es ja auch besonders in der syrisch-christlichen Tradition der Fall ist, in der sich jedoch die Idee der Verunreinigung oder des Verderbens (auf der Erde m.W. nicht findet).³⁸ Es ist also nicht die Liste der koranischen Straftaten selbst, sondern deren Verbindung mit dem Konzept des „Verderbens auf der Erde“ (*fasād fi l-ard*), die sowohl ein Echo als auch eine Erweiterung der biblischen und nachbiblischen Idee der „Verunreinigung des Landes“ suggeriert.³⁹ Wie wir sehen werden, überschneiden sich die koranischen, biblischen und nachbiblischen Vorstellungen teilweise, und zwar bezüglich dreier Elemente:

- Die Bildsprache des Korans wie auch der Bibel konstruiert die Vergehen Einzelner als Angriff auf die Erde und damit auf Gottes gesamte Schöpfung.
- Der betroffene Teil der Erde kann im Koran (in Q 17), wie auch in der Bibel allgemein, das Heilige Land sein, doch weitet der Koran das Konzept wie schon in Gen 6, im Jubiläenbuch und in den Klementinischen Homilien auf ganze Erde aus.
- Die Straftaten, die Schaden am Land verursachen, beinhalten im Koran wie besonders auch in der rabbinischen Tradition nicht nur Gewalttaten wie Mord, kultische Vergehen und

³⁵ Zum biblischen Hintergrund dieser Wörter siehe z.B. *Scales*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 131 (2019), 105 ff. und *Llewelyn/Tsonis/Haag*, Vetus Testamentum 62 (2012), 198 ff.

³⁶ Die Septuaginta, im Gegensatz hierzu, elidiert den Verweis auf die Verunreinigung der Erde in Jer. 1:3 und wird so z.B. von Basilius zitiert, siehe Brief 188.9.9 nach *Courtonne*, Saint Basile. Lettres, Bd. 2, 1961, 128. Zur Universalisierung des Begriffs der Verunreinigung des Landes im Jubiläenbuch und in den Klementinischen Homilien siehe Fn. 27 f.

³⁷ Siehe z.B. Q 2:178–179, Q 4:92–93 und Q 17:33, zum heiligen Krieg und Hinrichtung siehe unten. Das pagan-arabische Konzept des Blutgeldes (Q 2:178 und Q 4:92) ist epigraphisch bereits aus vorislamischer Zeit belegt, wie eine fragmentarische lihyanische Inschrift aus dem Dorf al-'Ulā in Ḥirbat al-Ḥurayba mit *wdy nfs* belegt (D3 and D58/2); Saba Farès-Drappeau schlägt vor, dass die Bedeutung von *wdy hier* „expier un meurtre en payant le prix du sang“, indiziert *nfs* allerdings nicht als „Seele“ (oder, wie im Koran, „Leben“ oder „Person“) sondern eher „Grabmonument“, siehe *Farès-Drappeau*, Dédan et Liḥyān. Histoire des Arabes aux confins des pouvoirs perse et hellénistique (IVe-IIe s. avant l'ère chrétienne), 2005, 130 u. 169 f.

³⁸ Siehe *Zellentin*, Qur'an's Legal Culture (Fn. 4), 55 ff.

³⁹ Der koranische Ausdruck *fi l-ard*, „auf der Erde“, entspricht dem koranischen Duktus und wird hier fast zweihundertmal verwendet, oft auch in der Gegenüberstellung von Himmel und Erde, siehe beispielsweise. Q 2:29, 36, Q 3:109, Q 4:126, Q 20:6, Q 27:87, Q 30:9, Q 31:10, Q 62:1 und Q 73:20. Die Konkatenation des „Verderbens“ mit der „Erde“ kommt fast dreißig Mal vor, siehe *Sinai*, Terms (Fn. 1), s.v. *afsada*.

sexuelle Übertretungen, sondern auch sozio-ökonomische Vergehen wie Raub und Diebstahl, den Bruch von Bündeln, das Fälschen von Maßen sowie die Unterdrückung der Armen, sowie der Hochmut.

Die Nähe des koranischen Konzepts zur biblischen Tradition zeigt gleichermaßen auch die Grenzen des vergleichenden Ansatzes auf. Zum einen geht es im Koran um das Verderben *auf* der Erde und nicht um die Verunreinigung des Landes selbst wie in der Bibel und in der rabbinischen Literatur. Zum anderen evoziert die vom Koran verwendete arabische Wurzel *f-s-d* zwar eine moralische und gesellschaftliche Überwerfung und Verderben, bringt dieses aber nur indirekt mit dem Konzept der „Unreinheit“ in Verbindung, das im Koran anderweitig sehr wohl mit sündhaften Übertretungen assoziiert wird.⁴⁰ Eine genauere Bestimmung der Bedeutung der arabischen Wurzel *f-s-d* im Koran zeigt allerdings, dass das dahinterstehende koranische Konzept des „Verderbens auf der Erde“ und besonders auch die vorgegebenen Strafen für diejenigen, die dieses Vergehens für schuldig befunden werden, wohl am Besten im Kontext der nordarabischen Poesie einerseits und der biblischen sowie der jüdischen und christlichen nachbiblischen Rechtsvorstellung andererseits verstanden werden kann.

Zunächst ist zu bemerken, dass die arabische Wurzel *f-s-d* in safaitischen oder altsüdarabisch paganen Inschriften meines Wissens nicht attestiert ist.⁴¹ Dahingegen findet sich im *Diwan* des Ḥātim aṭ-Ṭā'iyi möglicherweise bereits im späten sechsten Jahrhundert u.Z. ein Verweis auf die *zaman al-fasād*, die „Zeit des Verderbens“, mit dem wiederum der *ḥarb al-fasād*, der „Krieg des Verderbens“, bezeichnet wird. Man bezeichnet damit einen Bruderkrieg zwischen zwei Gruppierungen innerhalb des Stammes Ṭā'iyi, den al-Ġawṭ und den Ġadīla, nach dessen Abschluss sich die letzteren den christlichen Ghassaniden anschlossen. Diese Referenz, die auch in anderen Quellen belegt ist, ist auch deshalb von besonderer Bedeutung, da sich Ḥātim's Sohn 'Adī zum Islam bekehrt haben soll.⁴² Weiterhin findet sich im palästinischen als auch im babylonischen sowie im targumischen Aramäisch die Wurzel *p-s-d*, die indiziert, dass ein Objekt „verdorben“ ist oder dass eine Person einen „Schaden“ oder „Verlust“ erlitten hat. Die aramäische Wurzel weist eine klare sprachliche Verwandtschaft mit der arabischen Wurzel *f-s-*

⁴⁰ Siehe Zellentin, Law (Fn. 1), 282 ff.

⁴¹ Für die aus *q-s-d* verlesene Wurzel *f-s-d* in der altsüdarabischen Epigraphie siehe Copeland Biella, Dictionary of Old South Arabic, 1982, 406; für weitere angebliche Attestationen und Korrekturen siehe <http://sabaweb.uni-jena.de/Sabaweb/Suche/Suche/SearchResultList?idSearchRoot=fsd> (Zugriff 06.06.2022); für die Wurzel *q-s-d* siehe Copeland Biella, Dictionary (Fn. 41), 462 und <http://sabaweb.uni-jena.de/Sabaweb/Suche/Suche/SearchResultList?idSearchRoot=qsd> (Zugriff 06.06.2022); siehe auch Sinai, Key Terms (Fn. 1), s.v. *arq*; Izutsu, Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān, 2002, 211 f. Ambros übersetzt arabisch *fasada*, in Form I, mit „to be or to become spoiled, corrupted or ruined“, und *afsada*, Form IV mit „to act wickedly, by spoiling, corrupting and ruining“, siehe Ambros/Procházka, A Concise Dictionary of Koranic Arabic, 2004, 213.

⁴² Siehe 'Ādil S. Ġamāl (Hrsg.), *Dīwān šī'r Ḥātim*, 3. Aufl., 2010, 139 u. 190, siehe auch Shahid, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century (2002), Bd. 2, Teil 1, 253; über den „Krieg des Verderbens“ siehe auch ebd., 257 ff. Zum *Diwan* des Ḥātim aṭ-Ṭā'iyi und dessen in Teilen sicher zurecht angezweifelter Authentizität siehe auch van Arendonk, Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., 1998, Bd. 3, 282 f. und Barth, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1899, 34 ff. Diese Hinweise verdanke ich Nadja Abuhussein, die mich auch auf zwei weitere Referenzen zum *ḥarb al-fasād* im *Hamāsa* des Abū Tammām aufmerksam gemacht hat. Hier wird ein Gedicht des wahrscheinlich christlichen Qabiṣa bin al-Naṣrānī zitiert, der an dem Krieg teilgenommen haben soll; weiterhin beklagt ein gewisser Jābir bin Ḥarīsh denselben Krieg, siehe Ġarīd al-Šayḥ (Hrsg.), *Šarḥ dīwān al-ḥamāsa li-Abī Tammām*, 2000, 418. Somit scheint mir die vorislamische Verwendung des Begriffs *fasād* zur Beschreibung eines Bruderkrieges allgemein trotz der Zweifel an vielen von Ḥātim zugeschriebenen Gedichten als solide belegt. Andersherum entspricht der Ausdruck *ḥarb al-fasād* ja genau nicht dem koranischen Vokabular, und ist somit wahrscheinlich authentisch. Von einer „Zeit des Verderbens“ sprechen wiederum die Rabbinen bereits im vierten Jahrhundert, wenn auch deren Formulierung etymologisch nicht verwandt ist (z. B. *bš't hqlqlh*, siehe *Bereschit Rabbah* 84:7).

d auf.⁴³ Zwar bringen die Rabbinen diese Wurzel nur cursorisch mit dem Verderben „der Erde“ in Verbindung.⁴⁴ Doch legt gleichzeitig die konzeptuelle Affinität zwischen dem koranischen und nordarabischen Sprachgebrauch einerseits und dem rabbinischen andererseits nahe, dass der Ausdruck des „Verderbens auf der Erde“ eine koranische Weiterbildung des arabischen „Verderbens“ als Krieg oder Bruderkrieg mit dem biblisch-rabbinischen hebräischen und aramäischen Konzepts der „Verunreinigung des Landes“ ist.

Die wichtigste Stelle ist für diese Vermutung ist m.E. der Vorwurf in Q 47:22, an die zweifelnden und kriegsmüden in der koranischen Gemeinde gerichtet:

Q 47:22 Ob ihr wohl, wenn ihr Autorität erlangt (*fa-hal 'asaytum in tawallaytum*), auf der Erde Unheil anrichten (*an tufsidū fi l-ardi*) und die Bande eurer Blutsverwandtschaft zerreißen werdet?“ (*wa-tuqattī 'ū arḥāmakum*).

Diese Stelle evoziert sehr deutlich einen Bruderkrieg ähnlich dem, den der Vater des 'Adī b. Ḥātim aṭ-Ṭā'iy, dem wahrscheinlichen Gefährten Muhammads, in seinem Gedicht beschrieben hatte, und kann somit in der Deutung der koranischen Wurzel *f-s-d* eine Vorrangstellung einnehmen.⁴⁵

Der Koran erweitert die pagan-arabische des Wortes durch eine Vielzahl biblischer Konzepte. So findet sich im Koran die Warnung vor Taten, die zum Verderben auf der Erde führen, zusammen mit den Anweisungen, „das volle Maß voll zu beachten“ (*awfu l-kayla*), „mit der richtigen Waage zu wiegen“ (*wa-zinū bi-l-qistāsi l-mustaqīmi*) und nicht einer von denen zu sein, die „den Leuten abzwacken, was ihnen gehört“ (*wa-lā tabḥasu n-nāsa ašyā'ahum*, Q 26:181–183, siehe auch Q 7:85 und Q 11:85). Der koranische Nachdruck auf korrekte Maße steht zwar in einer biblischen Tradition, die auch in patristischen Quellen rezipiert ist, doch ist es die rabbinische Literatur allein, die die Übertretung dieses Gebotes mit Schaden am Land selbst assoziiert, wie wir oben gesehen haben.⁴⁶

Weiterhin wirft der Koran folgenden Individuen vor, „Verderben“ (*f-s-d*) allgemein und eben auch „Verderben im Lande“ (*fasād fi l-ard*) zu verursachen, nämlich denjenigen:

- die Gott mit anderen Wesen assoziieren (d.h. *širk*, siehe Q 7:85–86, Q 11:84–85, und Q 21:22),
- ungläubig (*kufr*, Q 23:71) sind,
- des Betrugs, des sozio-ökonomischen Unrechts oder des Straßenraubs schuldig sind (Q 2:220, Q 7:85–86, Q 11:84–85, Q 12:73, und Q 26:181–183),
- Gottes Bund brechen (Q 2:27, Q 13:25) oder
- „sich hochmütig im Land verhalten“ (*istakbara fi l-ard*, Q28:39, 29:39, 35:43, 41:15, 46:20, siehe auch Q7:13 und146).

Auch diese Anschuldigungen stehen den oben erwähnten biblischen und rabbinischen, dort mit der „Verunreinigung des Landes“ assoziierten Straftaten recht nahe, wenn auch die biblische

⁴³ Siehe Sokoloff, Jewish Palestinian (Fn. 24), 439; ders., Christian Palestinian (Fn. 24), 334; ders., Jewish Babylonian (Fn. 24), 915 f. Die Wurzel *p-s-d* ist im syrisch-christlichen Aramäisch m.W. nicht belegt, siehe jedoch Fn. 23.

⁴⁴ Zum Beispiel indiziert der Babylonische Talmud, dass ein nicht-jüdischer Sklave nicht im Heiligen Land verweilen kann, wenn er sich weigert, sich beschneiden zu lassen, andernfalls drohe ein „Verlust von Reinheiten“ (*hpsd thrwt*), d.h. ein Verlust reiner Objekte, „im Land Israel“ (*b'rs ysr'l*, siehe Bavli *Yevamot* 48b).

⁴⁵ Der Ausdruck *a-hal 'asaytum in tawallaytum* in Q 47:22 ist allerdings nicht ganz eindeutig. Das Verb *tawallā* (Form V) bedeutet oft „sich abwenden“; Paret übersetzt dementsprechend: „Ob ihr wohl, wenn ihr euch abwendet (und von der Offenbarung nichts hören wollt.“

⁴⁶ Für die Wichtigkeit korrekter Masse und der sozio-ökonomischen Gerechtigkeit allgemein in der syrisch-christlichen Tradition siehe Zellentin, *Legal Culture* (Fn. 4), bes. 68 ff.

Vorstellung des Götzendienstes durch die entsprechenden koranischen Anklagen gegen die paganen Mekkaner sowie gegen Juden und Christen mit dem Konzept *širk* neu ausgerichtet ist.⁴⁷ Von besonderer Bedeutung ist auch Q 29:30, denn hier wirft Lot seinen Zeitgenossen, d.h. der den biblischen Sodomitern entsprechenden Gruppe vor, ein „Volk von Verderben-Stiftern“ (*qawm al-mufsidīn*) zu sein, was sich in die biblisch-rabbinische Vorstellung von sexuellen Übertretungen nach Lev 18, dem Vorwurf der räuberischen Straftaten und dem der richterlichen Übertretungen als Verunreinigung des Landes einreicht.⁴⁸

Somit scheint es mir außerordentlich wahrscheinlich, dass die koranische Vorstellung des „Verderbens auf der Erde“ als Zusammenfluss nativ arabischer Vorstellungen bezüglich des Bruderkrieges als „Verderben“ mit der biblisch-rabbinischen Idee der „Verunreinigung des Landes“ zu verstehen ist. Die entsprechenden Straftaten in beiden Schriften – also die zentralen Sünden wie Mord, Götzendienst und sexuelle Übertretungen wie auch die Untergeordneten Vergehen wie Raub, Diebstahl, das Wiegen mit falschem Maß, die Unterdrückung der Armen – sind sehr eng verwandt. Einzig der Verzehr unreinen Fleisches, der Hochmut sowie das Nehmen von Zins erscheinen allein in der biblisch-rabbinischen Liste der die Erde verunreinigenden Taten, nicht aber in der koranischen Liste der Taten, die Verderben auf der Erde verursachen, wobei der Koran just diese drei Vergehen noch direkter mit dem Satanischen in Verbindung bringt.⁴⁹

Gleichzeitig verbindet der Koran die pagan-arabische mit der biblischen Vorstellungswelt. So assoziiert er z.B. auch Kriegstreiberei mit dem „Verursachen von Verderben“ (*afsada*): Q 2:251 porträtiert Davids Sieg über Goliath und den Sieg gegen die Armee des letzteren als eine Befreiung vom „Verderben der Erde“ (siehe auch Q 27:34), während Q 2:205 die Herrschaft durch Ungläubige als „Verderben“ darstellt (siehe auch Q 7:56–58 und cf. Deut 20:19). Zwar assoziieren sowohl die Bibel als auch die Rabbinen die Verunreinigung des Landes mit Gewalt, doch sind mir weder biblische noch rabbinische Beispiele bekannt, die das Konzept der Verunreinigung des Landes in dieser Art verwenden. Die koranische Verbindung der pagan-arabische Vorstellung vom Krieg als „Verderben“ verursachend mit der Geschichte Davids wird sich weiterhin auch für die Betrachtung der koranischen Strafen für das Verursachen von „Verderben“ als relevant erweisen (siehe unten).

⁴⁷ Das koranische Konzept *širk* beschreibt eher durch „Beigesellung“ anderer Wesen verursachten unreinen Monotheismus als polytheistische Tendenzen, siehe *Sinai*, Key Terms (Fn. 1), s.v. *ashraka*; Crone, *The Qur'anic Pagans and Related Matters*, 2016, B.d. 1, *Izutsu*, Ethico-Religious Concepts (Fn. 41), 130 ff. und, bes. für weitere Studien, *Zellentin*, in: Neuwirth/Sells (Hrsg.), *Qur'anic Studies Today*, 2016, 284 Fn. 18. Aufbauend auf Horowitz stipuliert *Sinai* eine überzeugende Verbindung mit dem rabbinischen Konzept *sh-t-p*, das ganz ähnlich belegt ist. Die Wurzel *š-r-k* ist, wie auch *Sinai* erwähnt, ebenfalls in der altsüdarabischen Epigraphie belegt, hier bedeutet sie vor allem das Land „teilen“ oder „verpachten“, siehe *Copeland Biella*, Dictionary (Fn. 41), 526; <http://sabaweb.uni-jena.de/Sabaweb/Suche/Suche/SearchResultList?idSearchRoot=šrk> (Zugriff 06.06.2022).

⁴⁸ Der vorherige Vers Q 29:29 wirft den Zeitgenossen Lots sowohl vor, „sich mit Männern abzugeben“ (*la-ta'tūna r-riḡāla*), als auch „den Weg abzuschneiden“ (*wa-taqta'ūna s-sabīla*) und „in eurer Ratsversammlung zu begehen, was verwerflich ist“ (*wa-ta'tūna fī nādīkumu l-munkara*), für eine Kontextualisierung in den christlichen und besonders in rabbinischen Traditionen zu Sodom siehe *Zellentin*, in: Helali/Burge (Hrsg.), *The Making of Religious Texts in Islam. The Fragment and the Whole*, 2019, 111 ff.

⁴⁹ Der Koran bringt den Verzehr unreinen Fleisches in Q 6:145 mit *riḡs*, also mit „Unreinheit“ des Satans in Verbindung; der beschreibt den Sturz des Iblis als durch sein „hochmütiges Handeln“ (*istakbara*) ausgelöst (siehe z.B. Q 2:34; Q 7:13; Q 38:74), und sieht den Satan als Verursacher desnehmens von Zins (Q 2:275). Ein letzter wichtiger Vergleichspunkt ist auch die biblische und die koranische Verwendung des Ausdrucks *tó'ēbāh*, bzw. *afsada*, mit Bezug auf Ägypten. In der Bibel werden die Ägypter selbst wiederholt mit Aspekten der „Abscheu“ in Verbindung gebracht (siehe Ex 8:26 u. Lev. 18), während das von den Israeliten gezüchtete Kleintier im Gegenzug von den Ägyptern als „Abscheu“ bezeichnet wird (Gen 46:31). Gleichzeitig wird der Pharao im Koran wiederholt des Verursachens von „Verderben“ (im Land) bezichtigt (siehe Q 7:103; Q 10:81; Q 10:91; Q 27:14; Q 28:4; Q 89:12), während der Pharao im Gegenzug Moses beschuldigt, „Verderben“ zu verursachen.

Im Weiteren wird die genauere Betrachtung von drei koranischen Versen den sowohl arabischen als auch biblischen und israelitischen Fokus des koranischen Konzepts des Verderbens auf der Erde weiter vertiefen.

- So reiht sich der koranische Vorwurf gegen die zeitgenössischen Juden, Kriege zu beginnen und „Verderben“ zu verursachen (Q 5:64) wiederum in biblische Rhetorik ein, denn der Koran verbindet diesen Vorwurf anderswo direkt mit der darauf erfolgten Zerstörung des Jerusalemer Tempels (Q 17:4–8), ganz wie auch Ezechiel das daraufhin zerstörten Jerusalem wiederholt mit „Abscheu“ (*tô 'ēbāh*) in Verbindung bringt (siehe bes. Ezek 16 und 23).⁵⁰
- Weiterhin evoziert der Vorwurf, gegen Gott und seinen Gesandten Krieg zu führen, der abermals als „Verderben“ verursachend bezeichnet wird (siehe Q 5:33), einerseits einen Bruderkrieg wie den der Tā' iyy, wird jedoch andererseits mit Strafen belegt wird, die aus der biblischen und spätrömischen Rechtsprechung gut bekannt sind, wie wir im Weiteren sehen werden.

Zwei aktuelle Studien erlauben, unsere Einsichten in die Kontinuitäten und die Diskrepanzen zwischen biblischen und koranischen Konzepten weiter zu vertiefen. Zum einen hat Cole kürzlich vorgeschlagen, das koranische Verb *afsada* in einigen Fällen als „Straßenraub, Banditentum oder Plünderung“ (engl. „brigandage, banditry or plunder“) zu verstehen, was sicher zutrifft.⁵¹ Die bereits aufgezeigte Breite der Bedeutungen der Wurzel *f-s-d* lässt jedoch keine so genau begrenzte Interpretation zu, zumal die Stellen, in denen der Koran von vergangenen Fällen des „Verderbens“ spricht, eine andere Stoßrichtung haben als die auf die Gegenwart bezogenen. Die letzteren Fälle zeichnen sich besonders durch eine direkte und gewalttätige Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung aus und werden als Gefährdung für das Zusammenleben einer Kommune oder eines ganzen Stammes präsentiert, die zu Verlust von Leben, Gesundheit oder Besitz führt.⁵² Solcherlei „Verderben“ ist zu einem gewissen Grad von Fällen des Mordes, des Totschlages oder der Körperverletzung durch Individuen zu unterscheiden und auch von gewaltlosem „Diebstahl“, dessen Bestrafung in Q 5:38 geregelt ist (siehe unten). In seiner Betonung gemeinschaftlicher Aspekte des „Verderbens“ steht der Koran m.E. in der Nähe der biblischen Vorstellung der kollektiven Sünde oder des kollektiven Versagens, durch Individuen begangene schwere Sünden zu ahnden, und auch in der Nähe der kollektiven Verurteilung der sündigen Bewohner des Heiligen Landes in der Bibel und in der rabbinischen Literatur.

⁵⁰ Zur koranischen Rhetorik bezüglich der Tempelzerstörung siehe *Ghaffar*, Koran (Fn. 3), bes. 16 ff.; zur rabbinischen und christlichen Beschreibung der Sünden, die zur Tempelzerstörung führten, siehe *Zellentin*, in: Boustan u.a. (Hrsg.), *Envisioning Judaism. Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Bd. 1, 2013, 319 ff.

⁵¹ *Cole* (Fn. 18), 183 (191); Cole betont in diesem Kontext ganz richtig, dass Muqātil b. Sulaymān den Satz „Verderben auf der Erde“ in Q 5:33 als „Töten und sich Eigentum aneignen“ übersetzt hat, siehe *Sulaymān*, Tafsīr, ed. 'Abdallāh Maḥmūd Šihāta, 1980–1987, 3:402; zur selben Stelle siehe schon *Marsham* (Fn. 18), 101 (108). Cole argumentiert, dass der griechische Ausdruck *lēsteia* ein „Äquivalent“ für Arabisch *fasād* sei, und erläutert, dass der griechische Ausdruck „both meanings of brigandage and political rebellion“ beinhalte (*Cole* [Fn. 18], 183 [191]). Beide Aussagen müssen qualifiziert werden. Erstens ist die Überschneidung zwischen dem griechischen und dem arabischen Wort nur sehr partiell, da *fasād* ein viel größeres semantisches Feld aufzeigt, wie wir oben bereits gesehen haben; *lēsteia* hingegen bezeichnet, trotz der Breite des Wortfeldes, immer gewalttätige Handlungen. Weiterhin ist die metaphorische Bedeutung von *lēsteia* als „Rebellion“ zwar gut attestiert, bleibt jedoch sekundär zu „Raub“ und findet sich im Allgemeinen nur in Beispielen aus der Zeit der späten römischen Republik, siehe *Shaw*, *Past and Present* 1984, 5 ff. Die Bedeutung des Ausdrucks *lēsteia* als „Rebellion“ ist für den Koran also wenig relevant.

⁵² Gegenwartsbezogene Fälle des Anrichtens von „Verderben (auf der Erde)“ sind z.B. Q 2:11-12, 27 u. 205, Q 5:27–34 u. 64, Q 8:73, Q 10:40, Q 13:2, Q 16:88, Q 28:77, Q 28:83, Q 38:28 u. Q 47:22.

Zum anderen hat Sinai kürzlich die theologischen Implikationen des koranischen Konzeptes des „Verderbens auf der Erde“ weiter präzisiert. Er hat zunächst darauf hingewiesen, dass der Koran das Verb *afsada*, „verderben“ (engl. „corrupt“), oft dem Verb *ašlahā* gegenüberstellt, was Sinai „u.a. mit ‚etwas in die rechte Ordnung bringen‘ (engl. ‚to put s.th. right, to put s.th. in good order, to let s.th. prosper‘) wiedergibt.⁵³ Im Koran schwingt bei der Verwendung der Wurzel *š-l-ḥ*, besonders in ihrer Gegenüberstellung zu *f-s-d*, auch ein fundamentales Verständnis von „Recht“ gegenüber „Unrecht“ mit. In diesem Sinne argumentiert Sinai, dass im Koran genau jene fundamentalen Straftaten als „Verderben“ bezeichnet werden, die Gottes Schöpfungsordnung zuwiderlaufen. Im Koran, so Sinai, „God has placed humans in a habitat that is supremely good and conducive to human flourishing, yet human actions may fall woefully short corresponding to this divinely set standard of perfection“, und es sind genau diese Fehltritte, durch die Menschen „Verderben auf der Erde“ verursachen. Die gesamte Liste der koranischen Straftaten, von Mord und Götzendienst bis zum Wiegen mit falschem Maß und der Unterdrückung der Armen, stellen hier einen Angriff auf Gottes Ordnung selbst dar.⁵⁴

Was ist jedoch „das Land“ oder „die Erde“, auf der im Koran Verderben stattfindet? Genau wie das hebräische Wort *ʾāreṣ* und seine aramäische Entsprechung *ʾr* in der hebräischen Bibel und in ihren spätantiken Übersetzungen kann das arabische Wort *arḍ* sowohl die „Erde“ im Gegensatz zum Himmel allgemein, ein bestimmtes Land oder eben auch das Heilige Land bezeichnen (siehe Q 5:21).⁵⁵ Die arabische Wurzel hat in den altsüdarabischen Inschriften, in denen sie breit attestiert ist, eine ähnliche Bedeutung.⁵⁶ Einige wenige Beispiele veranschaulichen das koranische Konzept des „Verderbens im Lande“ oder „auf der (ganzen) Erde.“ Um mit der Schöpfung zu beginnen: In 2 *Sūrat al-Baqara* 30 verbindet der Koran das Verderben auf der Erde explizit mit Blutvergießen:

Q 2:30 Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte:

„Ich werde auf der Erde einen Statthalter einsetzen (*innī ġāʾilun fī l-arḍi ḥalīfatan*)!“

Sie sagten: „Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Verderben verursacht (*man yufsidu fihā*) und Blut vergießt (*wa-yasfiku d-dimāʾa*), wo wir (Engel) Dir lobsingeln (*nusabbiḥu bi-ḥamdika*) und deine Heiligkeit preisen (*wanuqaddisu laka*)?“

Er sagte: „Ich weiß (vieles) was ihr nicht wisst (*innī aʾlamu mā lā taʾlamūna*).“

Zunächst hat Sinai zu dieser Passage angemerkt, dass die Wahrung „von göttlicher Ordnung“ durch Gottes „Statthalter“ zur Vermeidung des „Verderbens auf der Erde“ bereits in der Einsetzung der *Ṭamūd* als Statthalter (*id ġāʾalukum ḥulafāʾa*) in der mekkanischen Passage Q

⁵³ Sinai, Key Terms (Fn. 1), s.v. *afsada*; die Gegenüberstellung der zwei Wurzeln findet sich z.B. in Q 2:220, Q 7:56, 85 u. 42, Q 0:81, Q 26:152, Q 27:48 u. Q 38:28. Sinai hat weiterhin die Verbindung des „Verderbens auf der Erde“ mit den parallelen koranischen Konzepten des „Aufstiegs auf der Erde“ (*alā fī l-arḍ*, Q 10:83, Q 17:4, Q 28:4 und 83) und des „Hochmuts auf der Erde“ (s.o.) erörtert, siehe *ibid*.

⁵⁴ Siehe auch Sinai, Key Terms (Fn. 1), s.v. *arḍ*. Auch Cole hat erkannt, dass die im Koran als „Verderben auf der Erde“ verursachend angesehenen Straftaten ein Angriff auf „die Obrigkeit“ („the sovereign“) sind, doch konstruiert er diese Obrigkeit fälschlicherweise als Muhammad, ohne auf die koranische Vorstellung der Gottesherrschaft einzugehen, siehe Cole (Fn. 18), 183 (188 ff.).

⁵⁵ Sinai formuliert wie folgt: „By way of a general rule of thumb, when *al-arḍ* occurs in statements that are explicitly or implicitly concerned with humanity at large, it ought to be translated as ‚the earth‘; by contrast, if it figures in statements concerned with a certain subset of humanity or specific individuals, ‚the land‘ will often be the more appropriate translation. In navigating the ambiguity ‚earth‘ vs ‚land‘ that inheres in the word *arḍ*, it is therefore contextual observations that often provide vital clues“, siehe *ders.*, Key Terms (Fn. 1), s.v. *arḍ*.

⁵⁶ Siehe Ambros, in: *ders./Procházka*, Dictionary (Fn. 41), 21; Sokoloff, Syriac (Fn. 44), 104; *ders.*, Jewish Palestinian (Fn. 44), 76 f.; *ders.*, Jewish Babylonian (Fn. 44), 170 f.; für die altsüdarabische Epigraphie siehe Copeland Biella, Dictionary (Fn. 44), 27; für weitere Attestationen des Wortes *arḍ* siehe <http://sabaweb.uni-jena.de/Sabaweb/Suche/Suche/SearchResultList?idSearchRoot='rd> (Zugriff 06.06.2022).

7:74 zum Tragen kommt, was wiederum die politische Dimension der Funktion Adams als Statthalter zum Ausdruck bringt.⁵⁷ Q 2:30 ist die einzige Passage, in der der Koran „Blutvergießen“ direkt mit dem „Verderben im Lande“ oder vielleicht genauer „auf der Erde“ verbindet. Just diese Verbindung findet sich, wie oben erwähnt, häufig in der Bibel und in der rabbinischen Literatur, was einen weiteren Hinweis auf die literarische Affinität des biblischen und des koranischen Konzeptes darstellt.

Auch ist anzumerken, dass eben diese koranische Passage sehr eng mit einer rabbinischen und syrisch christlichen Tradition über die Erschaffung der Menschheit verbunden ist. Mehrere Untersuchungen, darunter auch meine eigene, haben argumentiert, dass der Widerspruch der Engel gegen die Erschaffung des Menschen sowohl im Koran, im Jubiläenbuch, und in der syrischen wie auch in der rabbinischen Literatur auf die Gewalt und das Unrecht fokussiert ist, das die Menschheit verursachen wird.⁵⁸

Eine weitere Verbindung zwischen Mord und der Erde, in diesem Falle durch den Erdboden selbst, wird in einer anderen sowohl im Koran als auch in der hebräischen Bibel festgehaltenen Erzählung hergestellt. In der Bibel schreit das Blut (hier im Plural) des ermordeten Abels vom Erdboden (*adamah*) zu Gott auf, daraus folgt, dass Kain, der Mörder, „noch mehr verflucht ist als der Erdboden“, der Abels Blut aufgenommen hat (s. Gen 4:10–11). Die Rabbinen (in Mischna *Sanhedrin* 4:5) und der Koran (Q 5:32) schließen aus dem ersten Mord in der Menschheitsgeschichte, auf leicht unterschiedlichen Wegen, dass der Mord eines einzigen Menschen einem Versuch gleichkommt, die ganze Menschheit auszulöschen. Im Koran heißt es:

Q 5:32 Aus diesem Grund (d.h. aufgrund dieses Brudermords) haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben, dass, wenn einer jemanden tötet (*annahū man qatala nafsan*), (und zwar) nicht (etwa zur Rache) für jemand (anderes, der von diesem getötet worden ist) oder (zur Strafe für) Verderben (das er) auf der Erde (angerichtet hat, *bi-ğayri nafsin aw fasādin fī l-arđi*) es so sein soll, als ob er die Menschen alle getötet hätte (*fa-ka-annamā qatal an-nāsa ġamī'an*). Und wenn einer ihn am Leben erhält, soll es so sein, als ob er die Menschen alle am Leben erhalten hätte. Und unsere Gesandten sind doch (im Lauf der Zeit) mit den klaren Beweisen zu ihnen (d.h. den Kindern Israels) gekommen. Aber viele von ihnen gebärden sich nach (alle) dem maßlos (indem sie) auf der Erde (Verderben anrichten, *fī l-arđi la-musifūna*).

Die in der Literatur vieldiskutierte Passage stellt eine der engsten Verbindungen zwischen dem Koran und der rabbinischen Literatur dar. Der Koran lässt jedoch genau das Motiv des Fluches des Erdbodens aus, woraus wir schließen können, dass solcherlei Schaden an Gottes Schöpfung durch die Taten der Menschen nicht mit dem koranischen Weltbild übereinstimmen würde.⁵⁹

⁵⁷ *Sinai*, Key Terms (Fn. 1), s.v. *afsada*.

⁵⁸ Zur Nähe des koranischen Verses Q 2:30 zur christlichen und besonders zur rabbinischen Literatur siehe *Sinai* (Fn. 11), 113 (143 ff.), *Sinai*, Key Terms (Fn. 1), s.v. *afsada*; Reeves, *Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality*, 2003, 53 und *Zellentin*, in: Braun/Çiçek (Hrsg.), *The Quest for Humanity – Contemporary Approaches to Human Dignity in the Context of the Qur'ānic Anthropology*, 2017, 54 (bes. 85 ff. u. 125 ff.). In der rabbinischen Tradition beschuldigen die Engel Adam, „voller Lügen“ zu sein und gewalttätigen „Streit“ zu verursachen, siehe *Bereschit Rabbah* 8:5. Weiterhin hat Dost aufgezeigt, dass auch im Enochbuch die Engel Michael, Uriel, Raphael, und Gabriel vor der Sintflut „vom Himmel herunterschauen und viel Blutvergießen“ sowie „Unrecht auf der Erde“ sehen (Enoch 9:1 ff.), siehe *Dost*, *An Arabian Qur'ān* (Fn. 2), 197, siehe Fn. 23.

⁵⁹ Die Passage Mischna *Sanhedrin* 4:5 ist ein *locus classicus* für alle Vergleiche zwischen dem Koran und der rabbinischen Tradition, die seit *Geiger*, *Mohammed* (Fn. 4), 101 ff. vielfach behandelt wurde. Zur Verknüpfung des Konzepts des Verderbens auf der Erde mit den Israeliten siehe *Pregill*, *Journal of the International Qur'anic Studies Association* 2021, 206 ff. In einem mündlichen Vortrag habe ich allerdings argumentiert, dass die späteren palästinisch-rabbinischen Erzählungen dieser Passage, z.B. in *Avot deRabbi Nathan A*, 31:6 (nach Ms. Oxford

Gleichermaßen benutzt der Koran die Tradition wiederum, um die Israeliten, die Vorfahren der Juden und Christen, zu beschuldigen, „sich maßlos zu gebärden indem sie auf der Erde (Unheil anrichten)“ (*fī l-ardī la-musrifūna*), d.h. durch Gewalttaten. Der Vorwurf spiegelt das „Verderben auf der Erde (*fasād fī l-ard*)“ wider, mit dem im selben Vers vorher Mord bezeichnet wird, und illustriert damit die koranische Verschiebung des biblisch-rabbinischen Konzepts vom Land als mitgeschädigtem Objekt zum Land als Tatort. Beide Schriften, in diesem Fall durch die rabbinische Tradition verbunden, verknüpfen hier auf ihre jeweils eigene Weise Mord mit seinen negativen Auswirkungen auf das Land.

In diesem Falle zeigt sich mit besonderer Klarheit allerdings auch, dass die im Koran zum Ausdruck gebrachte Gleichsetzung schwerer Straftaten mit einem Angriff auf Gottes Schöpfung bereits in der biblisch-rabbinischen Tradition narrativ zum Ausdruck gebracht sind, mit dem Unterschied, dass solch ein Angriff im Koran ins Leere läuft. Schaden trägt vor allem die Person des Mörders (z.B. Q 5:29).⁶⁰ Wie ich kürzlich in einer längeren Untersuchung dargelegt habe, setzt der Koran schwere Sünden mit satanischer Unreinheit (*riġs*) wie auch gute Taten mit göttlicher Reinheit (*zakāt* and *ṭahara*) gleich, sodass die Verschiebung der Unreinheit des Landes auf die Unreinheit der Person als Teil des koranischen Konzeptes des sündhaften „Verderbens“ auf der Erde, jedoch nicht der Erde selbst, klar erkenntlich wird, was hier im Gegensatz sowohl zu Gen 6 als auch zum Pentateuch allgemein gilt.⁶¹

Ein weiterer Zusammenfluss zwischen dem biblischen, dem rabbinischen und dem koranischen Konzept betrifft das Heilige Land. Während das im äthiopischen Kulturraum wichtige Jubiläenbuch, die Klementinischen Homilien wie auch Gen 6 und der Koran das Konzept des Schadens, der dem Land zugefügt wird, auf die ganze Erde beziehen, kommt es in den meisten Teilen der hebräischen Bibel und in der rabbinischen Literatur einzig in Verbindung mit dem Heiligen Land zum Tragen. Gleichzeitig verbinden die Bibel und die Rabbinen die Verunreinigung des Heiligen Landes durch Sünde mit der Vertreibung seiner sündhaften Bewohner, wie wir oben gesehen haben. Der Koran greift diese Vorstellung erneut auf, wenn er auf das Schicksal der Israeliten nach der Stürmung des Tempels anspielt.⁶² In einer Passage, die sehr wahrscheinlich die Zerstörung des Jerusalem Tempels erklärt, porträtiert der Koran in Q 17 *Sūrat al-Isrā'* das durch die Israeliten verursachte „Verderben auf der Erde“ als den Grund für ihre nachfolgende Niederlage. Dass es sich hierbei um das Verderben im Heiligen Land handelt, macht der Kontext sehr deutlich:

Q 17:4 Und wir haben für die Kinder Israels in der Schrift die Entscheidung getroffen: „Ihr werdet zweimal im Land Verderben anrichten (*la-tufsidunna fī l-ardī marratayni*), und ihr werdet sehr mächtig sein (*wa-la-ta'ulunna 'uluwwan kabīran*).“

Q 17:5 Wenn nun die Ankündigung (*wa'd*) vom ersten (Mal) in Erfüllung geht, schicken wir Diener von uns, die über eine gewaltige Kampfkraft verfügen, gegen euch. Sie treiben

Heb c. 24) für den Koran von größerer Relevanz sind als die Mischna oder ihre talmudischen Kommentare, siehe *Zellentin*, *The Qur'an and/on the Talmud. The Dynamics of Religious Interaction* (Vortrag an der University of Cambridge, gehalten am 25.06.2020).

⁶⁰ Parallel zum Koran, jedoch stark unterschiedlich im Detail, übertragen Teile der christlichen Vorstellungswelt allen Schaden auf die Seele. So argumentiert z.B. Johannes Chrysostomos, dass bezüglich der Unreinheit (*akatharsia*) „alle Dinge auf die Seele transferiert sind“ (*metestē eis tēn psychēn to pan*), siehe *Chrysostomos*, Kommentar auf den Titusbrief, Homilie 2, MPG 62:681, 1.109.

⁶¹ Siehe *Zellentin*, *Law* (Fn. 1), 282 ff.

⁶² Die Auserwählung der Israeliten in der Heilsgeschichte des Korans besteht zunächst darin, dass sie nicht, wie viele andere sündhafte Völker, zerstört wurden; stattdessen bot ihnen Gott wiederholt Chancen zur Bekehrung, siehe z.B. *Ghaffar*, *Koran* (Fn. 3), 18.

sich dann zwischen den Häusern herum. Es ist eine Ankündigung (*wa 'd*), die ausgeführt wird.

Q 17:6 Hierauf lassen wir euch gegen sie wieder die Oberhand gewinnen, versorgen euch reichlich mit Vermögen und Kindern und geben euch ein stärkeres Aufgebot.

Q 17:7 Wenn ihr Gutes tut, tut ihr es für euch selbst. Ebenso wenn ihr Böses tut. Und wenn die Ankündigung vom letzten (Mal) in Erfüllung geht (*fa-idā ġā 'a wa 'du l- 'āhirati*) sollen sie (d.h. die Feinde) eurem Antlitz Schlimmes antun und die Kultstätte betreten (*wa-li-yadhulu l-masġida*), wie beim ersten Mal, und völlig zugrunde richten, über (alles), worüber sie kommen.

In dieser Passage wird den Israeliten vorgeworfen, „Verderben auf der Erde“ angerichtet zu haben, wofür sie bestraft wurden. Der Kontext legt sehr nahe, dass es sich bei den „Ankündigungen“ um die Zerstörung des Jerusalemer Tempels handelt. Das „Land“, von dem die Rede ist, ist also hier wie im biblischen und rabbinischen Bild der „Verunreinigung des Landes“ das Heilige Land, auch wenn der Koran das Exil der Israeliten nicht explizit macht.

Ob der Koran hier über die historischen Erfahrungen der Israeliten im siebten Jahrhundert v.u.Z. und im ersten Jahrhundert n.u.Z. berichtet oder ob er vielleicht, wie christliche und rabbinische Autoren zuvor auch, die Zerstörungen des Tempels in der Vergangenheit mit aktuellen Ereignissen verbindet, ist schwer einzuschätzen. So hat Ghaffar kürzlich die koranische Erzählung der Zerstörung des Tempels in den Kontext der persisch-sassanidischen Eroberung Jerusalems im Jahr 614 n.u.Z. gestellt, was sicher überzeugend ist, auch wenn weitere Studien hierzu dringend notwendig sind.⁶³ Im Licht der koranischen Sicht auf Christen *als* Israeliten, die ja teils mit byzantinischen, axumitisch-äthiopischen und besonders westsyrischen Selbst-Identitäten überlappt, schiene es nicht weit hergeholt, wenn der Koran die spätrömische-byzantinische Herrschaft über Palästina als „israelitisch“ betrachten würde. Somit würde es auch stimmig sein, wenn der Koran die Niederlage der „Israeliten“ durch eine fremde Armee als ein Resultat ihrer Sünden ansieht, parallel zu einem zentralen Thema der biblischen, rabbinischen und christlichen Literatur.⁶⁴ Der Koran spiegelt also nicht nur die biblische und rabbinische Tradition der „Verunreinigung des Landes“ wider, sondern integriert dieses Konzept auch in seinen eigenen hermeneutischen Rahmen, der das „Verderben auf der Erde“ durch die mit *jeder* Sünde verbundene Unreinheit zu einem für die westarabische Zuhörerschaft des Propheten hochaktuellen Thema macht.

Abschließend zu diesem ersten Teil unserer Studie können wir also zusammenfassen, dass das koranische Konzept des „Verderbens auf der Erde“ ganz klar auf die nordarabische Vorstellung des Bruderkrieges als „Verderbnis“ aufbaut. Weiterhin steht es zum einen in Kontinuität mit der Vorstellung des „Verderbnisses der Erde“ in Gen 6, im Jubiläenbuch und in den Klementinischen Homilien, weist zum anderen aber auch Verwandtschaft mit den Straftaten auf, die der biblischen und rabbinischen Vorstellung der „Verunreinigung des Landes“ zugrunde liegen. Damit können wir uns dem biblischen, rabbinischen und spätrömisch-

⁶³ Siehe Ghaffar, Koran (Fn. 3), 15 ff.; *Neuwirth*, in: Rosovsky (Hrsg.), *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present*, 1996, 93–116; *Busse*, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1996, 1 ff. Das in der Sure später folgende Gebot, „Nehmt nun im Land Wohnung (*skunu l-arda*)! Wenn dann das letzte Versprechen kommt, bringen wir euch alle miteinander herbei“ (*fa-idā ġā 'a wa 'du l-āhirati ġi 'nā bikum lafffan*, Q 17:104), bezieht sich anscheinend auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten, in dem auch eine „gemischte Menge“ teilnahm (siehe Exod 12:38). Diese „gemischte Menge“ wird den späteren Rabbinen mit Vorsicht betrachtet, siehe Bavli *Ta'anit* 29a and *Arakhin* 15b, die palästinische rabbinische Tradition identifiziert die Menge sogar also *gerim* im Sinne von Konvertiten zum Judentum, siehe z.B. *Tanhuma Ki-Tisa* 20.

⁶⁴ Siehe Fn. 50.

byzantinischen Kontext der Strafen zuwenden, die der Koran für diejenigen anordnet, die „Verderben auf der Erde“ herbeiführen.

II. Strafgesetze im Koran, in der Bibel und in Justinians Novellen

Im Allgemeinen spielen weltliche Strafen im Koran nur eine untergeordnete Rolle. Stattdessen wird die Verhängung von Strafen für Überschreitungen oft Gott selbst überlassen, welcher die Strafe manchmal in dieser Welt, meistens im Jenseits und oft auch in beiden Sphären einfordern wird.⁶⁵ Während in mekkanischen Suren mitunter spezifische Handlungen zur Sühne einiger Übertretungen erwähnt werden, sind es besonders die medinensischen Verse, welche diejenigen Straftaten genauer definieren, die durch die Gemeinde im Diesseits bestraft werden sollen.⁶⁶ Insbesondere sind es Strafen für diejenigen, die des „Verderbens auf der Erde“ bezichtigt wurden, welche die Bedeutung des biblischen, des rabbinischen und besonders des byzantinisch-römischen Rechts für den Korans verdeutlichen. Diese sind in *Sūrat al-Mā'ida* folgendermaßen spezifiziert:

Q 5:33 Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und anstreben, im Land Verderben anzurichten (*wa-yas 'awna fī l-arḍi fasādan*), soll darin bestehen, dass sie getötet oder gekreuzigt werden (*an yuqattalū aw yuṣallabū*), oder dass ihnen wechselweise (rechts und links) Hand und Fuß abgehauen wird (*aw tuqaṭṭa 'a aydihim wa-arḡuluhum min ḥilāfin*), oder, dass sie des Landes verwiesen werden (*aw yunfaw mina l-arḍi*). Das kommt ihnen als Schande im Diesseits zu. Und im Jenseits haben sie (überdies) eine gewaltige Strafe zu erwarten.

Q 5:34 Ausgenommen diejenigen, die umkehren, (noch) bevor ihr Gewalt über sie habt. Ihr müsst wissen, dass Gott barmherzig ist und bereit zu vergeben.

Nach einem kurzen Diskurs über den Heiligen Krieg und das Los der Ungläubigen im Jenseits folgt, in der mittelbaren Fortsetzung, in Q 5:38, eine zweite bestimmte weltliche Bestrafung, auch hier durch Amputation:

Q 5:38 Der Dieb oder die Diebin (*wa-s-sāriqu wa-s-sāriqatu*), haut ihnen die Hand ab (*fa-qṭa 'ū aydiyahumā*)! (Das geschehe ihnen) zum Lohn für das, was sie begangen haben, und warnendes Exempel (*nakāl*) von Seiten Gottes. Gott ist mächtig und weise.

Q 5:39 Wenn aber einer, nachdem er gefrevelt hat, umkehrt und sich bessert (*fa-man tāba min ba 'di zulmihī wa-aṣlahā*), wendet Gott sich ihm (gnädig) wieder zu. Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.

Beide Stellen befinden sich innerhalb einer längeren Passage, die der koranischen Auseinandersetzung mit der biblischen Vergangenheit und besonders mit den Juden und Christen der Gegenwart gewidmet ist.⁶⁷ Den unmittelbaren Kontext vor der Strafgesetzgebung bildet die Erzählung von Adams zwei Söhnen, d.h. die koranische Erzählung des Brudermordes Kains an Abel. Diesem folgt die oben besprochene koranische Anklage gegen die Israeliten, Gewalttaten zu verüben, in Q 5:32, die sich abermals der Gleichsetzung eines Mordes mit dem Auslöschen der ganzen Menschheit im selben Verse anschließt. Nach den Passagen zur Strafgesetzgebung folgt eine Anklage gegen „die Juden“ (Q 5:41), worauf der Aufruf an

⁶⁵ Siehe z.B. Q 2:114, Q 3:56, Q 5:41, Q 9: 74 u. Q 13:34.

⁶⁶ Siehe *Zellentin*, Law (Fn. 1), 327 ff. Wael Hallaq hat ganz richtig festgestellt, dass viele der in Medina ausgeführten Prinzipien bereits in Mekkanischen Suren zu finden sind, siehe *Hallaq*, *Islamic Law and Society* 2009, 239 ff. Allerdings ist der mekkanische, mit der christlich-syrischen Tradition vergleichbare Nachdruck auf Buße in Medina weniger stark vertreten, siehe *Zellentin*, Law (Fn. 1), bes. 192 ff. u. 253.

⁶⁷ Zu *Sūrat al-Mā'ida* allgemein siehe z.B. *Robinson*, *Journal of Qur'anic Studies* 2001, 1 ff.; zu der Affinität zwischen Q 5:44 und Mischna *Avot* 1:1 siehe *Zellentin* (Fn. 14).

dieselben folgt, nach der Torah zur richten, aus der dann auch die Talionsverse zitiert werden (Q 5:43-45). Die Christen wiederum sollen nach dem Evangelium richten (Q 5:47).⁶⁸ Der koranische Kontext der Passage betont also die Wichtigkeit der biblischen Begründung des Gesetzes, auf die der Koran auch in seiner Strafgesetzgebung für die frühislamische Gemeinde indirekt rekurriert – literarisch wie legislativ maßgeblich bleibt allerdings nicht die biblische Fundierung, sondern das festgehaltene Wort Gottes an Seinen Propheten.

Zunächst zur Bestrafung eines männlichen oder weiblichen Diebes. Die Anweisung, „ihre Hände abzuschneiden (*fa-qṭa ʿū aydiyahumā*, im Dual)“, lässt offen, ob damit eine der oder beide Hände zu amputieren sind. In jedem Fall deutet die Bestrafung auf eine Art Talionsprinzip hin, da die Missetäter dasjenige Körperteil verlieren, mittels dessen die Missetat ausgeführt wurde. Hierzu ist anzumerken, dass das Talionsprinzip, welches im Koran entweder in dieser Welt oder im Jenseits zum Einsatz kommt, ein Leitmotiv nicht nur der hier untersuchten koranischen Passage, sondern auch vieler alter nahöstlicher, biblischer, jüdischer sowie christlicher Rechtstraditionen ist.⁶⁹

Die Strafe dafür, „Krieg gegen Gott und seinen Gesandten“ zu führen, und auf nicht genauer definierte Art „Verderben auf der Erde“ anzustreben, ist wesentlich härter als die für den Diebstahl. Das Konzept des „Krieges gegen Gott und seinen Gesandten“ wird im Weiteren nur oberflächlich behandelt werden, doch soll schon hier erwähnt werden, dass die neuere Forschung auch in diesem Fall eine große Nähe der koranischen und spätrömischen Auffassungen vom Heiligen Krieg nahelegt.⁷⁰ Besonders relevant ist hier Q 5:64 in der Abfolge unserer Passage, wo „den Juden“ im gleichen Wortlaut wie in Q 5:33 vorgeworfen wird, „anzustreben, im Land verderben anzurichten“ (*wa-yasʿawna fī l-arḍi fasādan*). Dahingegen kann die Anklage des „Verderbens auf der Erde“ in Anbetracht der bisherigen Ergebnisse recht klar definiert werden. Wie wir gesehen haben, steht die entsprechende Liste von Übertretungen im Koran weitgehend im Einklang mit den Vergehen, die auch dem biblisch-rabbinischen Konzept der „Verunreinigung des Landes“ zugrunde liegen. Durch die Verbindung mit dem Motiv des Krieges ist in Q 5:33 sicher überwiegend von Fällen der öffentlichen, politischen Gewalttaten auszugehen, die der Koran durch gegenwartsbezogene Beispiele des „Verderbes auf der Erde“ indiziert.⁷¹ Die vier unterschiedenen Bestrafungsarten scheinen abermals – zumindest symbolisch – vom Talionsprinzip geprägt zu sein. Da die „Verderber“ wohl Leib und Leben der anderen „im Land“ gefährdet oder verletzt haben und dadurch die Vollkommenheit der göttlichen Schöpfung gefährden, soll ihr Handeln entweder auf ihren eigenen Körper zurückfallen – durch Hinrichtung, Kreuzigung oder Abschneiden von „Händen und Füßen der gegenüberliegenden Seiten“ (*tuqaṭṭa ʿa aydīhim wa-arḡuluhum min ḥilāfīn*, wahrscheinlich nur jeweils eins von beidem) – oder er führt zur Verbannung „aus dem Land“ (*mina l-arḍi*), in welchem sie ihre Straftaten begangen haben.⁷² In beiden Fällen des Verursachens von „Verderben auf der Erde“ und des „Diebstahls“ wird sich bekehrenden Übeltätern Milde versprochen, in Q 5:38 unter Benützung des dem „Verderben veranlassen“ (*afsada*) so oft gegenüberstehenden Verbs „Dinge zurechtsetzen“ (*aṣlahā*).

⁶⁸ Siehe *Zellentin*, *Qurʿanʿs Legal Culture* (Fn. 4), 155 ff.

⁶⁹ Siehe z.B. *Himmelfarb*, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, 1983, 68 ff.; *Westbrook*, in: Ders. (Hrsg.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, 2003, 1 (74 ff.).

⁷⁰ Für eine gute Übersicht zum Thema siehe *Sinai* (Fn. 11), 113 (188 ff.); siehe auch die spannende, jedoch nicht unproblematische Studie von *Tesei*, *Studia Islamica* 2019, 219 ff.

⁷¹ Siehe Fn. 52.

⁷² Zur spätantiken und frühislamischen Anwendung dieser Strafen siehe *Anthony*, *Crucifixion* (Fn. 18), bes. 27 ff.; *Marsham* (Fn. 18), 101 (101 ff.).

Eine genauere Betrachtung des biblischen und spätrömisch-byzantinischen Strafenkatalogs legt nahe, dass auch die koranischen Strafen zum einen aus der vom Koran angestrebten Rückbesinnung auf die Bibel hervorzugehen scheinen, zum anderen aber auch im Kontext des Kontaktes der koranischen Gemeinde mit ihrem jüdischen und besonders mit ihrem christlichen Umfeld zu verstehen sind.

Zunächst ist anzumerken, dass der Koran zwei der in Q 5:33 erwähnten Strafen insofern als „biblisch“ markiert, als dass Pharaos seinen Magiern, nachdem sie sich zu Moses' Gott bekennen, androht, ihnen „wechselweise Hand und Fuß abhauen“ (*la-uqaṭṭi 'anna aydiyakum wa-arḡulakum min hilāfin*) und sie dann „kreuzigen“ (*la-uṣallibannakum*) zu lassen (Q 7:124, siehe auch Q 20:71 und Q 26:49). Während in dieser Passage die Seiten natürlich vertauscht sind – der Übeltäter droht den Frommen –, ist der Anlass hier genau derselbe wie in Q 5:33, denn die Obersten des Pharaos werfen Moses wiederum vor, „Verderben auf der Erde“ anzurichten (Q 7:126, vgl. Q 40:26). Hier projiziert der Koran also dieselben Strafen der Amputation und Kreuzigung für dieselbe in Q 5:33 genannte Übertretung auf die biblische Vergangenheit.⁷³ Somit ist für den Koran die Kreuzigung sicher eine „biblische“ Strafe, auch wenn er deren historische Anwendung, zumindest durch „Leute der Schrift“ im Falle Jesu, in Frage stellt.⁷⁴

Weiterhin haben Marsham, Young und ich selbst bereits argumentiert, dass Verbannung, Amputation, Hinrichtung, besonders auch durch das später als „Kreuzigung“ verstandene „Hängen“, alle Teil der biblischen Vorstellungswelt des Strafvollzugs sind.⁷⁵ Hierbei ist besonders zu beachten, dass die meisten spätantiken Kommentatoren die biblischen Fälle der Exekution durch „Hängen“ als „Kreuzigung“ verstehen und im Allgemeinen nicht zwischen verschiedenen Formen der Exekution durch Hängen unterschieden wird, wie Anthony detailliert illustriert hat.⁷⁶ Auch hier bietet Pharaos wieder ein gutes Beispiel: So geben alle aramäischen Übersetzungen das „Hängen“ eines ägyptischen Beamten in Gen 41:13, wie es im masoretischen Text beschrieben wird, als „Kreuzigung“ wieder, wie es auch der Koran versteht (siehe Q 12:41).⁷⁷

Von besonderer Relevanz für die koranische Strafgesetzgebung ist genau deshalb eine Passage in 2. Samuel 4,12, auf welche Young und Marsham *en passant* aufmerksam gemacht haben.⁷⁸ Hier befiehlt König David seinen Männern zwei Offiziere hinzurichten, die in das Haus eines Feindes eingebrochen waren, um diesen zu töten. Der genaue Text dieser Passage, besonders in seiner jüdisch-aramäischen Überlieferung, weist nicht nur inhaltliche, sondern auch enge sprachliche Parallelen zur koranischen Strafgesetzgebung auf.

⁷³ Siehe Anthony, Crucifixion (Fn. 18), 27; Marsham (Fn. 18), 101 (117 Fn. 50).

⁷⁴ Die schwierige Passage Q 4:157 zum Tod Jesu kann hier nicht näher behandelt werden, siehe z.B. Reynolds, Bulletin of SOAS 2009, 237 ff.; Lawson, The Crucifixion and the Qur'an. A Study in the History of Muslim Thought, 2009.

⁷⁵ Siehe Marsham (Fn. 18), 101 (bes. 117 ff.); Young, Stoning (Fn. 18), 173; Zellentin, Qur'an's Legal Culture (Fn. 4), 74 f.; siehe auch Frymer-Kenski, in: Westbrook (Hrsg.), History (Fn. 69), 975 (975 ff.).

⁷⁶ Anthony, Crucifixion (Fn. 18), 5 ff.; die Relevanz einiger der von Anthony zitierten Quellen wird in Frage gestellt von Granger Cook, Zeitschrift für Antikes Christentum 2012, 226 (226 ff.).

⁷⁷ So geben zum Beispiel alle überlieferten Targumim (d.h. Onkelos, Pseudo-Jonathan, Neofiti, und der samaritanische Targum) das biblische „Hängen“ in Gen 41:13 mit *ṣ-l-b*, „kreuzigen“, wieder, die Peschitta genauso, jedoch mit dem im syrisch-christlichen Aramäisch üblicheren Verb *z-q-p*; siehe hierzu schon Anthony, Crucifixion (Fn. 18), bes. 9 ff.

⁷⁸ Siehe Marsham (Fn. 18), 101 (117 Fn. 50); Young, Stoning (Fn. 18), 173.

9 Und David antwortete: „... 11 Und wenn Frevler einen gerechten Mann in seinem Hause auf seinem Lager getötet haben, sollte ich sein Blut nicht fordern von euren Händen und euch von der Erde wegschaffen (*ūbi 'artī 'etkem min-hā 'āreṣ*)?“

12 Und David gebot seinen jungen Männern; die töteten sie (*wayyahargūm*) und hieben ihnen Hände und Füße ab (*wayqaṣṣāšū 'et-yadêhem wə 'et raglêhem*) und hängten sie (*wayyitlū*) auf am Teich in Hebron.

Das Narrativ von Davids Anweisung nach der Tötung eines „gerechten Mannes“ steht, trotz klarer Unterschiede, der koranischen Anordnung, wie mit denen zu verfahren ist, „die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und anstreben, im Land Verderben anzurichten“, konzeptuell und auch sprachlich sehr nahe. Dies zeigt sich besonders, wenn man zusätzlich zum hebräischen Text der Bibel noch dessen aramäische Übersetzung im Prophetentargum Jonathan betrachtet. Dieser übersetzt hebräisch „sie töteten sie“ (*wayyahargūm*) mit aramäisch *wqṭlwnwn* und interpretiert hebräisch „sie hängen sie“ (*wayyitlū*) wie üblich mit aramäisch *wṣlbw* („sie kreuzigten sie“). Hieraus ergeben sich folgende sprachliche und konzeptuelle Affinitäten:

Koran		Targum Jonathan	Masoretischer Text
getötet	<i>yuqattalū</i>	<i>wqṭlwnwn</i>	<i>wayyahargūm</i>
gekreuzigt	<i>yuṣallabū</i>	<i>wṣlbw</i>	<i>wayyitlū</i>
ihre Hände	<i>aydihim</i>	<i>yt ydyhwn</i>	<i>'et-yadêhem</i>
und ihre Füße	<i>wa-arḡuluhum</i>	<i>wyt rglyhwn</i>	<i>wə 'et raglêhem</i>
abgehauen	<i>tuqaṭṭa 'a</i>	<i>wqṣyṣw</i>	<i>wayqaṣṣāšū</i>
verwiesen	<i>yunfaw</i>	<i>w 'ply</i>	<i>ūbi 'artī</i>
aus dem Land	<i>mina l-arḏi</i>	<i>mn 'r''</i>	<i>min-hā 'āreṣ</i>

Tab. 1: Affinitäten zwischen Koran Q 5:33 und 2. Samuel 4,12

Die sprachlichen Parallelen zwischen den Textstellen gehen weit, sind an sich aber nicht indikativ von textlicher Affinität, da die arabischen und aramäischen Wurzeln für „töten“, „kreuzigen“, „Hände“, „Füße“ und „Land“ nun mal dieselben sind. Allerdings verstärkt die sprachliche Verwandtschaft die inhaltliche, die wiederum kaum durch Zufall zu erklären ist. Trotz dieser weitreichenden Affinität ist es nicht notwendig so, dass der biblische Text dem koranischen in direktem Sinne als „Vorlage“ oder, mit Reynolds gesprochen, als „Subtext“ gedient hat, denn den weitreichenden sprachlichen und konzeptuellen Parallelen stehen auch klare Divergenzen gegenüber. So ordnete David in der Bibel die drei Strafen der Hinrichtung, der doppelten Amputation von Händen und Füßen und der Kreuzigung kumulativ als Ausdruck seines „Verweises von der Erde“ an, während Q 5:33 dieselben Strafen als vier Alternativen vorstellt. Allerdings scheint dieser Unterschied weniger ausgeprägt, wenn man bedenkt, dass auch im Koran der Pharao seinen Obersten kumulativ androht, sie zuerst amputieren und dann kreuzigen zu lassen (Q 7:124 und Parallelen); weiterhin kombinierten auch die frühislamischen Machthaber die koranischen Strafen mitunter.⁷⁹ Die koranischen Strafen wurden also wahrscheinlich nie im strikten modernen Sinne als alternative Urteilssprüche verstanden, sondern waren vom Machthaber frei kombinierbar.

⁷⁹ Siehe Anthony, Crucifixion (Fn. 18) und bes. Marsham (Fn. 18), 101 (127 ff. [Fälle #5, 38, 30 f., 33, 35, 38 f., 41, 43, 47]).

Wichtiger noch scheint mir zu bedenken, dass David mit seiner Strafe einen bestimmten Fall ahndet und er in der Bibel mitnichten als gesetzgebend dargestellt wird. Die Gesetzgebende Absicht von Q 5:33 und 38 wird dahingegen klar zum Ausdruck gebracht. Jedoch scheint mir genau in dieser Diskrepanz der Schlüssel zu einer biblischen Verortung des koranischen Strafgesetzes zu liegen. Denn der Koran sieht David, mehr noch als die Bibel Salomon, als Personifikation des idealen Richter, den Gott in seiner „Königsherrschaft (*mulk*) festigt“ und ihm „die Weisheit und die Fähigkeit, Streitfälle zu entscheiden“ (*l-ḥikmata wa-faṣla l-ḥiṭābi*) gibt (Q 38:20, siehe 22–26 und Q 21:78).⁸⁰ Davids Fluch über die „Ungläubigen unter den Israeliten“ in Q 5 *Sūrat al-Māʿida* 78 bietet zwar nur eine allgemeine Parallele zu seiner Anklage gegen die Israeliten, die er in 2 Sam 4:11 als „Frevler“ bezeichnet.⁸¹ Akuter jedoch führt der Koran, wie schon oben erwähnt, den Sieg Davids über Goliath und dessen Armee als Beweis dafür an, dass ohne David „die Erde dem Verderben verfallen wäre“ (*la-fasadati l-arḍu*, Q 2:251, siehe auch Q 27:34). David ist hier der von Gott eingesetzte „Statthalter auf Erden“ (*ḥalīfatan fī l-arḍi*), dem Gott den Auftrag gibt, „zwischen den Menschen nach der Wahrheit zu richten“ (*fa-ḥkum bayna n-nāsi bi-l-ḥaqqi*, Q 38:26). Damit steht der koranische David im genauen Gegensatz zu der nur teilweise richtigen Weissagung der Engel über Adam in Q 2:30 (siehe oben), dem ersten von Gott eingesetzten Statthalter auf Erden, der den Engeln nach „Verderben verursacht und Blut vergießt“ (*man yufsidu fīhā wa-yasfiku d-dimāʿa*), wie es auch die *Ṭamūd* taten (siehe oben). Davids koranische Vorbildfunktion als Richter und Kämpfer gegen das Verderben auf der Erde würde seine biblischen Handlungen also durchaus als Vorlage für die Strafgesetzgebung prädestinieren.

Die Plausibilität einer davidischen Vorlage für Q 5:33 lässt sich durch Betrachtung des Weiteren inner-koranischen sowie historischen Kontexts festigen. So rezipiert der Koran die in 1 und 2 Samuel festgehaltenen Narrative. Als Beispiele hierfür mögen Sauls Einsetzung als König (1 Sam 10 und Q 2:247), die Rückkehr der Arche (1 Sam 6 und Q 2:248), Davids Kampf gegen Goliath (1 Samuel 17, siehe oben), die Einsetzung Davids als König (2 Sam 2 und Q 2:251, Q 38:20 und 26) sowie das Gleichnis der Lämmer und Davids Reue (2 Sam 12 und Q 38:17–26, siehe auch Q 21:78) dienen.⁸²

Gleichmaßen fungiert David, zusammen mit Salomon, als idealer Herrscher für die axumitischen Könige, die engste Beziehungen zum Hedschas pflegten.⁸³ Noch aktueller für das Davidsbild des Korans mag allerdings der spätrömische Kaiser Herakleios sein, der zur Zeit der Hidschra schon über ein Jahrzehnt an der Macht war und sich als Inbild Davids an der Spitze eines „Neuen Israels“ verstand.⁸⁴ Es wäre also nicht verwunderlich, wenn sich der Koran, der sich in der Schaffung eines nicht-israelitischen arabischen Gesetzescodex durchgehend an der Offenbarung an die biblischen Propheten orientiert, wie so oft einer Episode aus dem Leben

⁸⁰ Zu der koranischen Verbindung der Figur Jesu mit der des David in Q 38:20–26 siehe z.B. *Gobillot*, in: Zellentin (Hrsg.), *The Qurʾan’s Reformation of Judaism and Christianity. Return to the Origins*, 2019, 216 ff.

⁸¹ Neben David verflucht hier auch Jesus die Ungläubigen unter den Israeliten, zur Affinität Jesu und Davids im Koran siehe z.B. die vorherige Fn.

⁸² Zur Figur Sauls und Davids im Koran siehe *Tottoli*, *Biblical Prophets in the Qurʾan and Muslim Literature*, 2002, 35 (35 ff.); *Speyer*, *Erzählungen* (Fn. 4), 327 ff.

⁸³ So erscheint die „Glorie David“ in der Inschrift Kalebs in Ḥimyar (RIE 195); weiterhin werden David und Solomon in den Teilen der *Kebrā Nagast*, die inzwischen als spätantiken Ursprungs angesehen werden, als Vorbilder für die axumitischen Könige gesehen, siehe *Bevan*, in: Harm Fokke Dijkstra/Fisher, *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers*, 2015, 371 ff.; *Debié*, in: Beaucamp/Briquel-Chatonnet/Robin (Hrsg.), *Le massacre de Najrān. Religion et politique en Arabie du Sud au vi^e siècle*, Bd. 2: *Le massacre de Najran*, 2010, 255 ff.

⁸⁴ Siehe dazu bes. *Ghaffar*, *Koran* (Fn. 3), 57ff.

Davids zuwenden würde. Die Relevanz von 2 Sam 4 für die Formulierung und biblische Fundierung des koranischen Strafgesetzes bleibt also letztendlich nicht beweisbar, scheint mir jedoch in Anbetracht des koranischen Davidsbildes und der allgemeinen biblischen Grundlage des Korans mehr als wahrscheinlich. Verständlich kann eine solche „textliche“ Biblisierung allerdings nur im Kontext der koranischen Kontinuität mit lebendigen spätantiken Rechtstraditionen werden.

Tatsächlich stehen die koranischen Strafen für das Führen von Krieg gegen Gott und Seinen Gesandten und für das Anrichten von „Verderben auf der Erde“ in Q 5:33 in weitgehender Verbundenheit zur spätrömischen Praxis. Obwohl das römische Justizsystem generell schwer zu rekonstruieren ist, hatten mehrere Kommentatoren, darunter ich selbst, schon eine putative Verbindung des Korans zum römischen Strafrecht postuliert.⁸⁵ Dies konnte allerdings erst durch eine von Cole hervorgehobene Novelle Justinians, welche neben Amputationen ebenfalls Hinrichtungen und Verbannungen erwähnt, verdeutlicht werden, denn hier gibt es klare Hinweise auf die vor-justinianische Rechtsprechung, die dem Koran inhaltlich mindestens so nahe steht wie das Beispiel Davids.⁸⁶

Die relevante Novelle 134 ist ein recht später und sehr breit und allgemein angelegter Erlass Justinians aus dem Jahre 556 n.u.Z., der das Ehe- und das Verwaltungsrecht und eben auch das Strafrecht betrifft.⁸⁷ Das dreizehnte Kapitel dieser Novelle ist darauf ausgerichtet, Amputationen zu beschränken, wobei Justinian hier von bereits etablierter, rhetorisch als exzessiv empfundener Praxis dieser Strafe ausgeht.⁸⁸ Wie auch im Koran ist in den Novellen die Milde Gottes und seines Statthalters, besonders gegenüber sich Bekehrenden, ein zentrales Thema.⁸⁹ Nach der Novelle soll in Fällen, bei denen eine solche Strafe verdient ist, „nur eine Hand abgeschnitten werden“ (*mian monēn cheira temnesthai*, meine Hervorhebung). Es ist also anzunehmen, dass vor Justinian das Amputieren beider Hände üblich war. Während die Novelle selbst nicht genau vorgibt, welche Vergehen die Amputation verdienen, wird spezifiziert, dass diejenigen, die sich „anderen mit Gewalt nähern (*tous ... biaiōs eperchomenous*), mit oder ohne Waffen, in Innenräumen oder auf der Straße oder auf den Meeren“ mit einer schwereren Strafe, wohl mit der Todesstrafe, zu belegen sind. Nennenswert ist, dass Justinians Novelle den Geltungsbereich der Strafe nicht auf Räuberei oder Piraterie begrenzt, sondern genügend Raum für eine breite Anwendbarkeit lässt.

Im Gegensatz zu solch gewalttätigen Vergehen ordnet Justinian parallel an, dass Amputation oder die Todesstrafe für gewöhnlichen Diebstahl – wie hier für Unbewaffnete definiert ist – ausdrücklich untersagt sind. Jene Einzelpersonen müssen anderweitig bestraft werden (*all' heterōs auton sōphronizesthai*). Auch hieraus ergibt sich, dass die Amputation oder die Todesstrafe für gewöhnlichen Diebstahl dem römischen Recht vor dieser Novelle entsprach, was nicht unwahrscheinlich ist.⁹⁰ Wiederum wichtig zu erwähnen ist, dass derselbe Abschnitt

⁸⁵ Zum spätrömischen Rechtssystem allgemein siehe *Wagschal, Law and Legality in the Greek East. The Byzantine Canonical Tradition*, 2015.

⁸⁶ Siehe Fn. 18.

⁸⁷ Im Weiteren zitiert *Kroll/Schöll, Corpus iuris civilis*, Bd. 3, 1968, 703 f. (eig. Übersetzung unter Zuhilfenahme von *Miller/Sarris, The Novels of Justinian. A Complete Annotated English Translation*, 2018, 930; zum Kontext der Novelle siehe ebd., 889 Fn. 1.

⁸⁸ Siehe *Lanata, Legislazione e natura nelle novelle Giustiniane*, 1984, 165 ff., zitiert von *Miller/Sarris, Novels* (Fn. 87), 920 Fn. 33.

⁸⁹ Siehe *Sitzia, Subseciva Groningana* 1990, 211 ff., zitiert von *Miller/Sarris, Novels* (Fn. 87), 920 Fn. 33.

⁹⁰ Aufgrund der Dürftigkeit der überlieferten römischen Rechtsquellen ist es schwierig, die Entwicklung der vor-justinianischen Verfahrensweise von strafender Amputation im Detail zu beurteilen. Das justinianische Gesetzbuch (6.1.4) merkt an, dass es Konstantin war, der die Strafe der Amputation eingeführt hat – in seinem

in Justinians Novelle die Amputation „beider Hände oder Füße“ als Strafe generell verbietet. Je nach der Schwere des Vergehens soll die schuldige Person stattdessen hingerichtet, „gezüchtigt“ (*sōphronizesthai*), gegebenenfalls mit einer Geldstrafe belegt und ausgepeitscht oder „ins Exil geschickt“ (*ē eis exorion pempesthai*) werden. Auch hier legt die Novelle nahe, dass das Amputieren beider Hände und Füße vor Justinian praktiziert wurde. Gleichmaßen wird im Folgenden zu bedenken sein, dass die spätrömischen Kaiser die Kreuzigung als Exekutionsmethode wohl bannten und sie seit Konstantin in der Strafgesetzgebung keine Rolle mehr spielt, während sie sporadisch, besonders im römischen Mittleren Osten, wiederholt durchgeführt wurde. Es lassen sich also zwischen dem Koran und besonders der putativen Praxis vor Justinian folgende Parallelen aufzeigen:

Koran Q 5:33 und 38		vor-justinianische Praxis	Justinianische Reform
getötet	<i>yuqattalū</i>	getötet	getötet
gekreuzigt	<i>yuṣallabū</i>		(nur außerhalb der Gesetzgebung)
ihre Hände	<i>aydīhim</i>	Hände	Hände
und ihre Füße	<i>wa-arḡuluhum</i>	Füße	Füße
wechselseitig, <i>min ḥilāfin</i> d.h. nur jeweils eine Hand oder einen Fuß		beide	nicht beide
abhauen	<i>tuqaṭṭa ‘a</i>	abhauen	abhauen
verwiesen	<i>yunfaw</i>	verwiesen	verwiesen
Dieb	<i>wa-s-sāriqu</i>	Dieb	Dieb
oder Diebin	<i>wa-s-sāriqatu</i>		(Frauen nicht erwähnt)
eine Hand abhauen	<i>fa-qṭa ‘ū</i> <i>aydiyahumā</i>	eine Hand abhauen	bei manchen mittelschweren Vergehen, nicht aber bei Diebstahl, eine Hand abhauen

Tab. 2: Affinitäten zwischen Koran Q 5:33.38 und der römischen Praxis bis zur justinianischen Reform

Die Ähnlichkeiten zwischen dem Koran und Justinians Intervention in die spätrömischen Bestrafungsarten sind in der Tat bemerkenswert: Hier wie da liegt der Fokus auf Hinrichtungen allgemein, auf der Amputation einer Hand oder von Händen und Füßen und auf dem Exil, wie auch der mildere Straftatbestand des Diebstahls gegenüber einer in beiden Fällen komplexen und nicht genannten Liste von schwereren Übertretungen gegenübergestellt wird. Sprachliche oder literarische Affinitäten gibt es hier natürlich nicht – die Novelle bietet vielmehr einen Einblick in die mögliche Kontinuität koranischer und spätrömischer Praxis, die durch das Stammesgebiet der Ghassaniden als breiter Kontaktzone zwischen dem Hedschas und dem eigentlichen Byzantinischen Reich leicht zu erklären wäre.

Fall war es das Abschneiden eines Fußes für flüchtige Sklaven. Im klassischen römischen Gesetz kommt die Strafe meines Wissens nicht vor. Justinians Novellen drohen Amputationen einer Hand für eine Reihe von Vergehen an, unter anderem die Weigerung von Steuereintreibern, korrekte Quittungen auszustellen (J. Nov. 17:8), das Aufstellen unerlaubter Plakate (J. Nov. 30.1) oder das Kopieren häretischer Schriften (J. Nov. 42:2), siehe auch J. Nov. 8 c. 12, J. Nov. 52 c. 1, J. Nov. 85 c. 5, J. Nov. 146 c. 1 und J. Edict 11 c. 2. Siehe weiterhin *Manfredini, Studia et Documenta Historiae et Iuris* 1995, 463 ff., zitiert von *Miller/Sarris, Novels* (Fn. 87), 920 Fn. 33.

Bezüglich der Amputation einer Hand für Diebstahl steht der Koran der vor-justinianischen Praxis näher als der Novelle, die genau diese Praxis verbietet. Im Falle der Amputation von Händen und Füßen wiederum steht der Koran genau zwischen der putativen vor-justinianischen Strafe der Amputation von beiden Händen oder beiden Füßen und der Novelle Justinians: Der Koran stipuliert die im römischen Recht nicht belegte wechselseitige Amputation von je einer Hand und von je einem Fuß.⁹¹ Gleichmaßen bietet die Novelle jedoch keine sichere Grundlage, die vor-justinianische Praxis tatsächlich zu definieren, da sie ja generell die Gutmütigkeit Justinians betont und den Unterschied zwischen etablierter und reformierter Praxis übertreiben könnte.⁹² Tatsache bleibt, dass sich sowohl die Strafen als auch die Diskussion der genauen Grenzziehung in der Novelle und im Koran zu einem hohen Grade gleichen.

Allerdings hat Cole das koranische Streben, das Recht allgemein und den Strafvollzug im Besonderen zu „biblisieren“, außer Acht gelassen. Die Zentralität der von christlichen Schreibern oft problematisierten Kreuzigung im Koran ist ein erstes Zeichen in diese Richtung, denn an genau diesem Punkt optiert der Koran für eine klare Kontinuität mit der Bibel. Hier ist die neuere Forschung von großer Bedeutung, um die genaue Stoßrichtung des Korans zu identifizieren. Die Berichte über die Abschaffung der Kreuzigung durch Konstantin oder zumindest Theodosius sind in der Tat nicht genau zu belegen.⁹³ Generell wurden „Kreuzigungen“ wie eben alle Exekutionen durch Hängen genannt wurden, nach wie vor in den östlichen Provinzen des römischen Reichs vorgenommen, wie Anthony, Marsham und andere aufgezeigt haben.⁹⁴ Wahrscheinlich wurde diese auch von der sassanidischen Obrigkeit angewandt, die ja zur Zeit der koranischen Gemeinde sowohl große Teile Südarabiens also auch die Golfküste kontrollierte.⁹⁵ Während die sassanidische Praxis schwer zu belegen und für den Koran wohl nur von sekundärer Bedeutung ist, sollen auch die christlichen Lakhmiden unter an-Nu‘mān b. Mundīr im Nordosten der arabischen Halbinsel gekreuzigt haben.⁹⁶

Für die nach-koranische Zeit legt dieser Hintergrund eine unmittelbare Kontinuität der umayyadischen mit der provinziellen spätrömischen und sassanidischen Praxis durchaus nahe, denn das Herrschaftsgebiet der Kalifen erstreckte sich sowohl über oströmische Gebiete als auch über weite Teile des ehemaligen Sassanidenreiches.⁹⁷ Dessen ungeachtet verschwindet die Kreuzigung vollständig aus der spätrömischen Strafgesetzgebung und wird von christlichen Schreibern, die die Praxis vehement zurückweisen, vor allem mit dem Tod Jesu in Verbindung

⁹¹ Diese Interpretation von arabisch *min ḥilāfin*, „wechselseitig“, scheint mir die philologisch einzig sinnvolle Interpretation; diese liegt auch der islamischen Auslegung schon bei Muqātil b. Sulaymān zugrunde, siehe *Sulaymān*, Tafsīr (Fn. 51), 3:402 und *Marsham* (Fn. 18), 101 (108) sowie oben Fn. 51.

⁹² Siehe Fn. 88.

⁹³ Die Hauptquellen sind *Aurelius Victor*, Liber de Caesaribus XLI, 4; *Sozomen*, Kirchengeschichte I, VIII, 13; Codex Theodosianus 9, 5,1; siehe z.B. *Cook*, Crucifixion in the Mediterranean World, 2019, 398 f.; *Anthony*, Crucifixion (Fn. 18), 8; *Cook*, Zeitschrift für Antikes Christentum 2012, 226 (226 ff.).

⁹⁴ Siehe Fn. 72.

⁹⁵ Siehe *Anthony*, Crucifixion (Fn. 18), 15 ff.; *Marsham* (Fn. 18), 101 (119 f.); die meisten hier zitierten mittelpersischen Quellen stammen aus islamischer Zeit, doch korrespondieren sie im großen Ganzen mit syrischen und rabbinischen Berichten.

⁹⁶ Der lakhmidische König von al-Hīra, an-Nu‘mān b. Mundīr, der zur Wende des siebten Jahrhunderts regierte, soll die Kreuzigung als Strafe für Straßenraub angewandt haben, siehe *Marsham* (Fn. 18), 101 (121). Zur epigraphischen Belegung der Wurzel *ṣ-l-b* im Safaitischen siehe *Al-Jallad*, An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions, 2015, 137.

⁹⁷ Die Details des Übergangs entziehen sich allerdings der Analyse: Tillier schreibt ganz richtig, dass „a satisfactory explanation of the relationship between the (Muslim Arab) conqueror’s system and those of the Byzantines, Sassanids and pre-Islamic Arabs cannot be given,“ siehe *Tillier*, in: Marsham (Hrsg.), The Umayyad World, 2020, 168 ff.

gebracht.⁹⁸ Einige der oströmischen Fälle von durchgeführten Kreuzigungen bringen sogar schwere Sanktionen gegen diejenigen mit sich, die diese angeordnet hatten; das Thema war also eindeutig Teil eines akuten und sehr umstrittenen rechtlichen Diskurses von größter politischer Aktualität, wie Marsham, Anthony und Cole ganz richtig argumentieren.⁹⁹ Wenn man den Koran also nicht ausschließlich vor dem Hintergrund der oströmischen Praxis versteht, sondern eben auch vor dem der christlichen imperialen und ekklesiastischen Rhetorik, können wir schließen, dass die Festschreibung der Kreuzigung als eine der vier zentralen Strafen für das Anrichten von Verderben auf der Erde im Koran einer klaren Hermeneutik der Rückkehr zum biblischen Recht folgt. Da im Koran die Kreuzigung Jesu zumindest relativiert – wenn nicht ganz geleugnet – wird, entfällt genau der Grund, warum die christlichen Kaiser und Autoren die Kreuzigung als Strafe – wie unvollständig auch immer – untersagten.

Genau in diesem Zusammenhang wird die konzeptuelle und sprachliche Affinität der biblischen Episode aus dem Leben Davids, dem im Koran glorifizierten Rechtsprecher und Herrscher, zum Indiz für die „Rückkehr zur Bibel“, der sich der Prophet verpflichtet fühlte. Ich möchte also vorschlagen, dass Q 5:33 und 38 die doppelte koranische Kontinuität mit biblischen Konzepten einerseits und mit dem rabbinischem und christlichem Rechtsverständnis andererseits widerspiegeln. Die spätrömische Praxis wird hier in der der Bibel entlehnten sprachlichen Form nach 2 Sam 4 wiedergegeben und damit durch die Beibehaltung der Kreuzigung mit dem koranischen Verständnis des biblischen Erbes in Einklang gebracht. Sowohl der christliche Diskurs bezüglich der Kreuzigung als auch dessen strafrechtliche Relevanz unter den christlichen Lakhmidern werden durch den Rückgriff auf den biblischen König ausgeblendet. Dieses Ergebnis kann, wie schon gesagt, nur vor dem Hintergrund der allgemeinen koranischen Kontinuität mit biblischem Recht evaluiert werden. Alternative Erklärungen scheitern m.E. allerdings genau daran, dass die Rückbesinnung des Korans auf die Bibel eben genau die Diskrepanz zwischen spätrömischem und koranischem Recht im Falle der Kreuzigung überbrückt, während das Verständnis der drei kumulativen „davidischen“ ad hoc Strafen – Exil „von der Erde“ durch Hinrichtung, Amputation der Gliedmaßen und Kreuzigung – als legislativ instanziierte Alternativen eben genau dem in Justinians Novelle reflektierten spätrömischen Recht entsprechen.¹⁰⁰

III. Der Koran zwischen Bibel und Byzanz

Zusammenfassend können wir also festhalten, dass die koranische Vorstellung des „Verderbens auf der Erde“ einen Zusammenfluss der nordarabischen Konzepts des Bruderkrieges als „Verderben“ verursachend mit der „biblischen“ Tradition darstellt. Die im Koran als solche beschriebene Untaten entsprechen jenen, die in der biblisch-rabbinischen Vorstellung zum „Verderben der Erde“ (Gen 6) oder zur „Verunreinigung des (Heiligen) Landes“ führen: Mord, Götzendienst, wahrscheinlich alle in Lev 18 beschriebenen sexuellen Verfehlungen sowie

⁹⁸ Für kritische Stimmen gegen die Exekutionen, die unter Justinian stattfanden, siehe das Zuqnīn Chronicon 2:33 sowie *Johannes Malalas*, Chr. 487 f.; *Anthony*, Crucifixion (Fn. 18), 12 ff. Bezeichnenderweise verbietet der Codex Theodosianus den jüdischen Brauch, eine Puppe Hamans zu hängen, mit dem Verweis auf die Kreuzigung Jesu, siehe C.Th. 16.8.18 und *Tolan*, in: Gázquez/Tolan (Hrsg.), *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, 2013, 165 ff.

⁹⁹ Siehe oben Fn. 18.

¹⁰⁰ Die Affinität zwischen der Novelle und 2 Samuel 4 hingegen scheint sich aus allgemeiner spätrömischer Kontinuität mit dem biblischen Strafenkatalog entwickelt zu haben, denn mir sind keine Fälle bekannt, in denen sich Justinians Novellen – trotz seiner wiederholten Formel „Im Namen des Herrn Jesus Christus unseres Gottes“ sowohl in den Novellen als auch in den Digesta – direkt auf die Bibel beziehen würde; siehe auch *Humfress*, in: *Maas* (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 2005, 161 ff.

sozio-ökonomische Vergehen wie das Wiegen mit falschem Maß und die Unterdrückung der Armen, besonders wenn diese weiträumig oder öffentlich begangen werden. Der Koran erweitert diese Vergehen um politische Aspekte, wie er auch in Q 5:33 die Strafen für das Anrichten von „Verderben auf der Erde“ mit dem „Krieg gegen Gott und seinem Apostel“ verbindet. Dies entspricht nicht nur dem nordarabischen vorislamischen Sprachgebrauch zum Bruderkrieg sondern auch der spätrömischen Vorstellung des Heiligen Krieges sowie der Sakralisierung des Politischen.¹⁰¹ Andererseits wirft der Koran, wiederum im Zusammenhang mit dem Brudermord durch den Sohn Adams sowie in Verbindung mit der Tempelzerstörung, den „Israeliten,“ d.h. also den Juden wie auch den Christen vor, selbst der Kriegstreiberei schuldig zu sein. Zuletzt berichtet der Koran auch, dass Gott selbst ungläubige Israeliten verbannt hätte, die sich mit dem Propheten in militärischem Konflikt befunden hätten (siehe Q 59:2-4).

Damit erlaubt die Verbindung biblischer mit spätrömischen Auffassungen in Q 5:33 und 38 nicht nur die historische Verortung der koranischen Strafgesetzgebung, sondern schärft auch nochmals den Blick auf die Verbindung derselben Elemente in der koranischen Erweiterung der Vorstellung des „Verderbens auf der Erde“. Ḥātim at-Ṭā'īyy war einerseits den Ghassaniden und damit Vasallen des Byzantinischen Reiches sehr verbunden; die Konversion seines Sohnes 'Adī zum Islam würde diesen Komplex noch näher in das Milieu der Koranischen Gemeinde bringen.¹⁰² Die biblisch-rabbinische Vorstellung von der Verunreinigung des Heiligen Landes wird zum einen abgemildert, denn Gottes Schöpfung ist hier unangreifbar, zum anderen aber auch, wie in Gen 6, im Jubiläenbuch und in den Klementinischen Homilien, auf die ganze Erde ausgeweitet. Die in der Bibel beschriebenen Untaten, die das Heilige Land verunreinigen, werden um den Bruderkrieg, wie bei den Ṭā'īyy, sowie um den Krieg gegen Gott und seinen Apostel erweitert, wie auch die byzantinischen Kaiser das Konzept des Heiligen Krieges erweiterten. Zuletzt erweitert der Koran noch die spätrömische Strafgesetzgebung, wohl im Einklang mit provinzieller Praxis der Byzantiner sowie mit der nordarabischen Lakhmiden unter an-Nu'mān b. Muḍīr, um die Kreuzigung, um seinen Strafenkatalog abermals mit seiner Wahrnehmung der Bibel in Übereinstimmung zu bringen. Abschließend ist noch zu bemerken, dass auch die Formel des Korans, die Strafen als „Schande im Diesseits“ mit der „gewaltige[n] Strafe“ im Jenseits, eine gewisse Entsprechung in den Justinianischen Novellen hat: Auch hier wird die diesseitige Strafe der „Strafe durch Gott“ (*ek tou theou poinais*) gleichermaßen gegenübergestellt.¹⁰³

¹⁰¹ Siehe Meier (Fn. 18), 265 (265 ff.) und ders., in: Schmidt/Neuwirth (Hrsg.), Denkraum Spätantike (Fn. 14), 79 (79 ff.).

¹⁰² Siehe Fn. 42.

¹⁰³ J. Nov 3:3; Kroll/Schöll, Corpus iuris civilis, Bd. 3, 1968, 23; siehe auch J. Nov. 6:9.