

Vom Voraussetzen und Wiederentdecken des Narrativ: Die islamische Yūnus-Rezeption im Lichte jüdischer Jona-Traditionen

von Daniel Vorpahl

Zusammenfassung

Die Rezeption des Propheten Jona im Koran setzt dessen biblischen Narrativ im Wesentlichen voraus und deutet diesen vor allem dort aus, wo man um eine Korrektur seines Prophetenbildes bemüht ist. Im Fokus stehen dabei die Buße, Umkehr und Erlösung Yūnus' und seines Volkes. Nachkoranische Prophetenerzählungen (*qisas al-anbiyā*) füllen die narrativen Leerstellen der ‚Jona-Suren‘ wiederum mit erklärendem Erzählmateriale auf und schöpfen dafür auch aus dem umfangreichen Fundus biblischer und rabbinischer Traditionen, die sie sich im äußeren Rahmen der koranischen Yūnus-Überlieferung schöpferisch zu eigen machen. So entstehen Erzählkompositionen, die sich als dialogische Auseinandersetzung mit religiösen Themen von gemeinsamer Relevanz lesen lassen. Der Artikel reflektiert gezielt Entwicklung und Verhältnis der Rezeptionen Jonas im Koran sowie in den Prophetenerzählungen von Ibn-Muhammad at-Ta‘labi und Muhammad ibn ‘Abd Allāh al-Kisā‘i, in stetiger Auseinandersetzung mit der jüdischen Jona-Tradition.

Abstract

The reception of the prophet Jonah within the Koran premises the knowledge of its biblical narrative while revising it whenever a correction of its prophet's image is intended. The focus thereby is on the atonement, repentance and redemption of Yūnus and his people. Post-Koranic tales of the prophets (*qisas al-anbiyā*) again fill up the narrative vacancies of the ‚Jonah-surat‘ with explanatory narrative material, taken as well from the wide-ranging stock of Biblical and Rabbinical heritage, appropriated creatively within the outer framework of the Koranic Yūnus-tradition. That way narrative compositions are developed that are readable as dialogical arguments on religious

topics of shared relevance. This article reflects purposefully on the development and relation of the reception of Jonah within the Koran and the tales of the prophets by Ibn-Muhammad at-Ta'labī and Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i, constantly analyzing the impact of the Jewish Jonah-tradition.

1. Einleitung

Die Auseinandersetzung des Koran mit abrahamitischen Vorläufertraditionen und insbesondere die darüber vermittelte Aufnahme biblischer Stoffe und Motive sind augenscheinlich und können doch nur bedingt als transparent gelten. Zwar wurde die Adaption biblischer Stoffe innerhalb des Koran immer wieder umfassend aufbereitet.¹ Doch Hintergründe, Art und Richtung dieser Rezeptionen zu ermitteln, bleibt eine Herausforderung an die religionskomparatistische Rezeptionsforschung. Im vorliegenden Artikel möchte ich diese Herausforderung im Hinblick auf die Auseinandersetzung des Koran mit dem aus Tanach und Neuem Testament bekannten Jona-Stoff annehmen und daraus eine dialogische Betrachtung der islamischen und jüdischen Traditionen zu dem Propheten, einschließlich ihrer postbiblischen und postkoranischen Überlieferungen, entwickeln.²

2. Aufnahme und Gestaltung der Jona-Tradition im Koran

Der Prophet Yūnus (Jona) findet im Koran mehrfach auf unterschiedliche Weise Erwähnung. Allen voran in Aufzählungen ausgezeichneter Gesandter und Offenbarungsempfänger Gottes in den Suren 4,163; 6,86; 21,87 f. und 37,139–147. Zwei dieser Suren beschränken sich dabei nicht auf die bloße Auflistung von Namen, sondern geben den Inhalt des biblischen Jona-Buches, wie auch Inhalte zu den weiteren genannten Traditionsträgern, fragmentarisch – also weniger als paraphrasierend – wieder (21,87 f. u. 37,139–147). In zwei

¹ Als Ecksteine anhaltender Aufbereitung der Rezeption biblischer Stoffe und Motive im Koran können u. a. gelten: Abraham Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (1833); Heinrich Speyer: Die Biblischen Erzählungen im Qoran (1931) und Johann-Dietrich Thyen: Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen (1989), die alle drei mehrfach wiederaufgelegt bzw. übersetzt wurden.

² Ursprung der Jona-Tradition bilden im Tanach das gleichnamige Buch innerhalb der Tre Assar sowie die Erwähnung des Propheten in 1 Kön 14,25. Im Neuen Testament finden sich dann Rezeptionen dessen v. a. im sogenannten „Zeichen Jonas“ in Mt 12,38–41; 16,4 u. Lk 11,29–32 sowie in der Sturmstillungsszene in Mt 8,23–27; Mk 4,37–41 u. Lk 8,22–25.

weiteren Suren wird zum einen gegenüber Muhammad Yūnus' Verhalten als Prophet exemplarisch, wenn auch nicht vorbildhaft, thematisiert (68,48–50) sowie zum anderen die Umkehr vom „Volk des Jonas“ (10,98)³ als exzeptionell herausgehoben. Die 10. Sure wurde nach Yūnus benannt.

Der überwiegende Teil der Suren, in denen Yūnus Erwähnung findet, lässt sich der zweiten (615–620) und dritten (620–622) mekkanischen Offenbarungsphase des Propheten Muhammad zuordnen. Lediglich Sure 4,163 wird gemeinhin der ersten medinischen Periode (625–627) zugeordnet.⁴ Dass demnach der überwiegende Teil der koranischen Jona-Adaptionen seinen historiographischen Traditionsursprung in Mekka hat, trägt immerhin ein Stück weit zu deren rezeptionsgeschichtlicher Rekonstruktion bei. Im Mekka der ersten Hälfte des 7. Jh. n.d.Z. dürfte die lokale christliche Tradition einen wesentlich stärkeren Einflussfaktor für Muhammad bedeutet haben als die eher in Medina ansässigen jüdischen Gemeinden.⁵ Nicht nur deshalb ist unlängst vermutet worden, dass die Yūnus-Tradition des Koran auf christliche Überlieferungswege zurückgeht, derweil man eine unmittelbare Bibellektüre Muhammads gemeinhin aufgrund dessen vermeintlich mangelnder Lesefähigkeiten in Abrede stellt.⁶ Für einen christlichen Ursprung der im Koran eingebundenen Jona-Tradition spricht sowohl der griechisch-syrische Ursprung der Namensform Yūnus (gr. *Ionas*)⁷ als auch, dass Gott in Sure 37,146 eine Kürbisstaude (*yaqtīn*) über Yūnus wachsen lässt. Die Pflanze, welche Jona im Tanach als *Qiqajon* (קִיקַיּוֹן) Schatten spendet (Jona 4,6), wird nachträglich

³ Sämtliche Koran-Zitate sind, soweit nichts anderes angegeben ist, folgender Ausgabe entnommen: Der Koran. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007. Rudi Paret spricht in seiner Übersetzung der Sure 10,98 von „den Leuten des Jonas“: Der Koran. Übersetzt von Rudi Paret, Stuttgart u. a. 1993.

⁴ Zu sämtlichen Datierungen der Suren nach Theodor Nöldeke vgl. Hartmut Bobzin: Der Koran. Eine Einführung, München 2014, S. 132.

⁵ Vgl. Joachim Gnlika: Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg i.B. u.a. 2007, S. 60. Allgemein zum eher christlichen denn jüdischen Einfluss auf die Yūnus-Tradition des Koran vgl. auch Heinrich Speyer: Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim 1988, S. 409 u. Johann-Dietrich Thyen: Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen, Köln u. a. 2000, S. XX.

⁶ Vgl. dazu Claude Gilliot: Creation of a fixed text, in: Jane Dammm McAuliffe (Hrsg.), The Cambridge Companion to the Qur'ān, Cambridge 2006, S. 41–57, hier S. 42 und Gnlika, Bibel und Koran, S. 60–61.

⁷ Vgl. Wilhelm Rudolph: Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922, S. 47.

zumeist als Rizinus identifiziert.⁸ Bereits in der griechischen Übersetzung des Buches wurde sie jedoch im 2. Jh. v. d. Z. zum Kürbis (*kolokunta*). Diese Übersetzungsvariante fand vermutlich über die Septuaginta Eingang in die Peschitta. Die syrische Bibelübersetzung wird am ehesten in christlichen Gemeinden im arabischen Umfeld Muhammads in Gebrauch gewesen sein.⁹ Juden jedenfalls dürften im 7. Jh. n. d. Z. im Rahmen der Jona-Tradition kaum von einer Kürbisstaude gesprochen haben.

In gewisser Weise setzt sich so das Schicksal Jonas seiner interkulturellen Programmatik gemäß fort: Der jüdische Prophet, der auf einem Schiff und in der Großstadt Ninive mehr unverhofft als gewollt zahlreiche Heiden zu Buße, Umkehr und Konversion bewegt (Jona 1,16 u. 3,5–9), wurde vom Christentum früh als Prototyp für Umkehr und Wiederauferstehung adaptiert.¹⁰ Über die Verbreitung deren Tradition wiederum fand er dann Eingang in den Koran und die weitere islamische Tradition.

Die bruchstückhafte Aufnahme des biblischen Jona-Stoffes im Koran enthält, neben einer Variation,¹¹ mehrere schlussfolgernde bzw. wertende Ergänzungen im Sinne der koranischen Programmatik von der Anerkennung und Preisung des einen Gottes als solitärem Weg zu Rettung und Erwählung. Faktisch werden Jonas Flucht auf ein Schiff (Sure 37,140), das Loswerfen (37,141), die Verschlingung durch den Fisch (37,142), Jonas Gebet (37,143f.; 21,87f.), seine Rückkehr an Land (37,145), die Kürbisstaude (37,146) und seine Bekehrung eines zahlreichen Volkes zum Glauben (37,147f.; 21,88; 10,98) erwähnt. Ungenannt bleiben dagegen der Sturm über dem Schiff (Jona 1,4), der Meerwurf Jonas (Jona 1,15), das Ausspeien durch den Fisch (Jona 2,11), das Auftreten des Propheten in Ninive (die Stadt wird namentlich nicht genannt) und die konkrete Reaktion deren Bewohner (Jona 3,5–9) sowie die Auseinandersetzung Jonas mit Gott und das daraus resultierende *Qiqajon*-Gleichnis

⁸ Vgl. Wilhelm Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin u. a. 2013, S. 1167 sowie Bernard P. Robinson: *Jonah's Qiqayon Plant*, in: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, 97 (1985), S. 390–403, hier S. 392 f.

⁹ Vgl. dazu Habil Yousif: *Assyrian Orthodox Church*, in: George Thomas Kurian u. a. (Hrsg.), *Encyclopedia of Christian Education*, Bd. 3, Lanham 2015, S. 94–95, hier S. 94. Für die Peschitta als Textursprung der Tradition spricht auch, dass sie ebenso wie der Koran von einem Fisch spricht, der Jona verschlingt. In den griechischen Jona-Übersetzungen dagegen wird dieser zum mythologischen Seeungeheuer Ketos.

¹⁰ Vgl. Mt 12,38–41; 16,4 u. Lk 11,29–32 sowie exemplarisch den Jona-Kommentar von Hieronymus: *Commentarius in Ionam prophetam* II,1b–2.

¹¹ Sure 37,141 spricht davon, dass Jona Lose warf. Laut Jona 1,7 tut dies die Schiffsbesatzung.

(Jona 4,5–11). Ein gewisser Teil dieser fehlenden Erzählmomente muss für das Verständnis der fragmentarischen Aufnahme der Jona-Tradition im Koran aber vorausgesetzt werden. Vor allem die Verschlingung Jonas durch einen großen Fisch wurde als derart hinlänglich bekannt erachtet, dass es ausreicht von dem Propheten mitunter nur als dem „Mann mit dem Fisch“ (Sure 21,87; vgl. 68,48) zu reden. Von daher bietet der Koran keine Nacherzählung oder Übernahme des Jona-Stoffes, sondern die mehrfache fragmentarische Anknüpfung an eine als populär vorausgesetzte Überlieferung, von der Versatzstücke im Sinne der theologischen Programmatik Muhammads Botschaft aufgegriffen werden.¹² Angesichts dessen bleibt es für das Fortleben der Jona-Tradition im Koran auch unerheblich, dass deren materieller Ursprung – der angesichts des fragmentarischen Stoffumfangs auch rein mündlicher Natur gewesen sein kann – einem christlichen Umfeld in Mekka entstammen mag. Denn bis auf die Kürbisstaude zeigen sich inhaltlich keinerlei Auswirkungen dessen, dass die koranische Yünus-Tradition auf einer christlichen Adaption des Jona-Stoffes basiert. Diese war seit Anbeginn der Patristik in ihrem Kern den eigenständig ausgedeuteten Motiven der Auferstehung (Fisch) und der Heidenmission (Ninive) verpflichtet.¹³ Beide Aspekte bleiben im Koran hinsichtlich Jona unberührt. Fraglich ist nur, ob dadurch sogar bewusst ein möglichst weiter Kreis an Kennern einer Jona-Tradition angesprochen werden sollte. Zumindest scheint es offensichtlich, dass die Bekanntheit des Stoffes im arabischen Raum des 7. Jahrhunderts über christliche und jüdische Kreise hinausreichte.

Vorkommen und Herkunftsspuren des Jona-Stoffes im Koran sind damit im Wesentlichen zusammengetragen. Eine detailliertere komparatistische Betrachtung der Yünus/Jona-Tradition in Koran und Tanach wurde auf narrativer Ebene 2009 von dem Literaturwissenschaftler Ayaz Afsar dargelegt. Dieser arbeitete, neben anderen strukturellen und stilistischen Differenzen, vor allem heraus, wie sehr im Koran die unmittelbare Erzählsituation die göttliche Offenbarungsautorität vermittele, während der Erzähler im Tanach

¹² Dabei tritt auch die narrative Chronologie der Jona-Tradition zuweilen in den Hintergrund. So wird Yünus laut Sure 37,146f. erst von einer Kürbisstaude überrannt und dann zur erfolgreichen Bekehrung Hunderttausender gesandt. In Jona 4 werden zwar auch erst die Pflanze (4,6) und dann die 120.000 Menschen (4,11) erwähnt. Gesandt wird Jona zu letzteren aber bereits im 3. Kapitel des Buches.

¹³ Vgl. exemplarisch Hieronymus, Ionam II,11 u. III,9.

mit größerer Distanz spricht und bewusst Erzählsprünge und Freiräume zur Diskussion schafft.¹⁴ Im Folgenden soll es demnach weniger um einen literarischen Vergleich gehen, als vielmehr um einen theologischen Dialog auf dem Felde der jüdisch-islamischen Rezeptionsgeschichte Jonas.

3. Einer von vielen, aber nicht wie die anderen: Spannungen und Herausforderungen der koranischen Yūnus-Tradition

In den meisten Fällen wird Yūnus im Koran im Rahmen von Aufzählungen exemplarischer Gottesboten erwähnt. Und auch dort wo Grundelemente seiner Geschichte wiedergegeben werden, bleibt Yūnus einer von vielen: einer der Gesandten (Sure 37,139), einer der Rechtschaffenen (68,50), einer von denen, die Unrecht getan (21,87), einer von denen, die Gott preisen (37,143). Jona wurde neben anderen bevorzugt (6,86) und empfing wie andere die Offenbarung Gottes (4,163). Dass die Reihenfolge der Aufzählungen von Gesandten (*rusul*), Propheten (*anbiyā'*) etc. im Koran permanent variiert, mag ein sichtbar gebliebenes Merkmal mündlicher Überlieferung sein. Nicht unwahrscheinlich aber ist, dass es sich auch um ein gewolltes Vermeiden jedweder Hierarchisierung und – womöglich ohnehin unbekannter – Chronologisierung handelt. Denn die im Koran aufgezählten biblischen Offenbarungsempfänger repräsentieren in erster Linie die Kontinuität göttlicher Erwählung, an deren Ende Muhammad den Koran empfing.¹⁵ Es kann daher nur der Endgültigkeit Muhammads Erwählung entsprechen, wenn Zeitpunkt und Reihenfolge vorheriger Offenbarungsträger letztlich unerheblich bleiben. „Die in ihrem Wirken sich wiederholenden Erfahrungen“, so Joachim Gnilka, „sind seine [Muhammads] eigenen.“¹⁶ Gnilka fasst diese Erfahrungen auf die allgemeine Abfolge von Predigt, Ablehnung, Bestrafung der Widerspenstigen und Errettung des Gesandten (*rasūl*) bzw. Propheten (*nabīy*) zusammen.¹⁷ Dieses

¹⁴ Vgl. Ayaz Afsar: A Comparative Study of the Art of Jonah/Yūnus Narrative in the Bible and the Qur'ān, in: Islamic Studies, vol. 48 (2009) No. 3, S. 319–339, hier S. 327.

¹⁵ Vgl. Afsar, Comparative Study, S. 323 u. 326 sowie Gnilka, Bibel und Koran, S. 97–98.

¹⁶ Gnilka, Bibel und Koran, S. 58 (Ergänzung D. V.).

¹⁷ Vgl. Gnilka, Bibel und Koran, S. 58. Hartmut Bobzin unterscheidet Gesandte und Propheten im Koran dahingehend, dass Propheten (*anbiyā'*) einem einzigen Volk entstammen, Gesandte (*rusul*) dagegen zu einem jeweils bestimmten Volk geschickt werden. Vgl. Bobzin, Der Koran, S. 73. Yūnus wird sowohl unter Propheten aufgezählt (4,163) als auch Gesandter genannt (37,139).

Schema aber trifft auf die Darstellung Yūnus' im Koran nicht ohne Weiteres zu: Der Prophet ist selbst der Widerspenstige, den es zu bestrafen, zugleich jedoch als Gesandten Gottes zu retten gilt. Hätte er nach seiner erzürnten Flucht (Sure 37,140 u. 21,87) nicht Gott angerufen und gepriesen (37,143 f.; 21,87 f. u. 68,48 f.), wäre er bis zum Tag der Auferstehung nicht aus dem Innern des Fisches herausgekommen (37,144).¹⁸ Nur so aber konnte Yūnus sein Volk (10,98) von Hunderttausenden (37,147) zum Glauben bekehren und ihnen Verschonung und zeitweilige Nutznießung ermöglichen (10,98; 21,88 u. 37,148). Der Koran hebt diese einzigartige Glaubenserkenntnis vom „Volk des Jonas“ (10,98) hervor und berichtet, dass Gott ihnen die daraus resultierende irdische Nutznießung doch nur „auf eine (beschränkte) Zeit“¹⁹ gewährt. Ihre eschatologische Prüfung ist damit noch nicht abgeschlossen.

Auch aus jüdischer Traditionsperspektive hat deren Umkehr temporären Charakter, wenn auch aus anderen Gründen: Das Judentum musste seit Beginn seiner Jona-Rezeption mit der Spannung zwischen der Umkehr und Verschonung der Stadt Ninive in Jona 3,10 und deren Zerstörung laut dem Buche Nahum (Nah 3,1–7) sowie in realiter (612 v. d. Z.) umgehen.²⁰ Im Koran dagegen wird der Name Ninive nie erwähnt, wie dort zumeist auf die Nennung von Ortsnamen verzichtet wird. Nur die außer- bzw. nachkoranische Überlieferung setzte sich stärker mit jener Lokaltradition auseinander²¹ und etablierte schließlich – wohl in Anknüpfung an eine assyrisch-nesorianische Tradition – eine Grabtradition Yūnus' auf dem entsprechend benannten Tell Nabī Yūnus, einem Hügel südlich des antiken Stadtgebietes Ninives, im heutigen Mosul.²² Dass Yūnus laut dem Koran zu ‚seinem Volk‘ gesandt wurde

¹⁸ Sure 68,49 scheint dem zu widersprechen: „Und hätte ihn nicht eine Gnade von seinem Herrn rechtzeitig erreicht, wäre er auf das kahle Land geworfen worden und hätte sich Tadel zugezogen.“ Was die Übersetzung Khourys, ebenso wie die von Rudi Paret, hier im Konjunktiv formuliert, ist in Sure 37,142–145 Bestandteil von Verschlingung und Rettung.

¹⁹ Sure 10,98 u. 37,148; Übersetzung von Rudi Paret.

²⁰ Heinrich Speyer mutmaßt, dass auch Muhammad in Sure 37,148 die Kurzweil der Buße des Volkes Yūnus' bzw. den späteren Untergang der Stadt im Blick haben könnte. Vgl. Speyer, *Erzählungen*, S. 410.

²¹ Vgl. *Sīrat Ibn Hishām: Biography of the Prophet*. Abridged by 'Adus-Salām M. Hārūn, Cairo 2000, S. 80; *Muhammad Ibn-Ġarīr al-Tabarī: The ancient kingdoms*. Translated and annotated by Moshe Perlmann, *The History of al-Tabarī*, Bd. 4, Albany 1987, S. 160 u. Ahmad Ibn-Muhammad at-Ta'labī: *‘Arā'is al-majālis fi qisas al-anbiyā'* or „Lives of the prophets“. Translated and annotated by William M. Brinner, Leiden u. a. 2002, S. 681.

²² Das Grab und die Yūnus geweihte Moschee in Mosul wurden am 24. Juli 2014 von der Terrororganisation ‚Islamischer Staat‘ gesprengt.

(Sure 10,98), steht allerdings in einem gewissen Gegensatz zur jüdischen Jona-Tradition, die den Propheten gerade hinsichtlich seiner Fremdvölkermission als schwierigen Ausnahmecharakter kennt. Für die koranische Jona-Tradition dürfte die Rede vom „Volk des Jonas“ (Sure 10,98) weniger einen nationalen oder ethnischen Aussagewert besitzen, als vielmehr die Zuständigkeit des Propheten Yūnus zum Ausdruck bringen.²³ Innerhalb der lebendigen Rezeptionsbeziehung zum Jona-Buch des Tanach allerdings scheint es, als würde der Koran Yūnus durch die Nichterwähnung Ninives ein Stück weit entnationalisieren, ihn durch die Rede von *seinem* Volk im Rückschluss aber wiederum mit einer neuen nationalen Identität versehen.²⁴ Da Muhammads Offenbarung an einer Überwindung der abrahamitischen Vorläufertraditionen orientiert war und weniger auf einen interreligiösen Dialog abzielte, wird die überlieferungsgeschichtliche Konsequenz dieser Adaption erst von Hadithen und der weiteren postkoranischen Tradition vollzogen, und zwar mit der Re-Geographisierung Ninives, welche mitunter bereits im Austausch mit jüdischen Schriftauslegern stattfand. So wird das Volk Yūnus' in islamischen Prophetenerzählungen (*qisas al-anbiyā'*) des 11./12. Jh. eindeutig nach Palästina verortet und zugleich Ninive als Ort seiner Prophezeiung genannt.²⁵ Eine gezielte Auflösung dieser offengelegten Diskrepanz zwischen Yūnus' Volk in Palästina und seinem Auftreten in Ninive, deren Bewohner der Koran wiederum nur als Volk Yūnus' kennt, wird in den postkoranischen Prophetenerzählungen jedoch umgangen.

Die Auseinandersetzung Jonas mit fremden Völkern, gar einer feindlichen Nation, wandelt sich also im Koran zur Bekehrung Ungläubiger eines Yūnus überantworteten Volkes. Und darin ist der Prophet ausnehmend erfolgreich: Keine andere Stadt als die seines Volkes habe in dieser Weise zum Glauben

²³ Insofern ist Rudi Paret's Übersetzung von „den Leuten des Jonas“ hier etwas klarer.

²⁴ Dieser Eindruck entsteht vor allem deshalb, weil der Prophet im biblischen Jona-Buch ein klares Nationalbekenntnis ausspricht, da er sich gegenüber der Schiffsbesatzung als Hebräer identifiziert (Jona 1,9). Diese Aussage fehlt innerhalb der Yūnus-Tradition des Koran.

²⁵ In Palästina der Zeit Jesajas verortet Yūnus eine ursprünglich 'Abdallāh ibn 'Abbās (7. Jh.) zugeschriebene Erläuterung. Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 681f. Konkret nach Jerusalem verortet Yūnus' Volk Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i: Tales of the Prophets (*Qisas al-anbiyā'*). Translated by Wheeler M. Thackston Jr., Chicago 1997, S. 322. Muhammad Ibn-Ġarir al-Tabarī (9./10. Jh.) spricht in seiner frühen Geschichtsschreibung ausschließlich von Ninive in der Nähe von Mosul. Vgl. Tabarī, The ancient kingdoms, S. 160–166. Zur Erwähnung Ninives in den Hadithen vgl. Stephen J. Vicchio: Biblical Figures in the Islamic Faith, Eugene 2008, S. 75f.

gefunden (Sure 10,98). Im Koran kehrt diese Stadt nicht nur um (vgl. Jona 3,10), sondern erfährt Belohnung.²⁶ Für den biblischen Jona und insbesondere dessen frühjüdische Rezeption hingegen stellte die Umkehr Ninives, aufgrund der im Gegensatz zum Koran bestehenden Fremdvölkerdiskrepanz, ein gewisses Problem dar, vor allem in Reflexion zur eigenen Nationalidentität.²⁷ Jona selbst wird darüber im 4. Kapitel seines biblischen Buches ausnehmend zornig, bis dass er sich sogar den Tod wünscht (Jona 4,1.3). Solche Gefühlsausbrüche kennt der Koran allenfalls hinsichtlich Yūnus' Flucht (Sure 21,87), jedoch reichen sie nicht bis zum Todeswunsch. Nachkoranische Prophetenerzählungen wissen allerdings zu berichten, dass sich Yūnus' zornige Flucht aufs Meer erst nach seiner vergeblichen Verkündigung über sein Volk ereignet habe.²⁸ Dabei kommt mitunter auch Yūnus' Sorge um den Vorwurf der Falschprophetie als eine Begründung zur Sprache, da er eine Strafe angedroht habe, die infolge der Umkehr seines Volkes nicht eintraf.²⁹ Diese Sorge teilt die islamische Traditionsliteratur mit entsprechenden Überlieferungen mittelalterlicher jüdischer Schriftausleger,³⁰ während im Koran selbst davon noch nichts angelegt ist.

Zur Flucht Yūnus' berichtet Sure 21,87, dass der Prophet meinte, er könne sich dem Wirkkreis Gottes entziehen. Einen ähnlichen Gedanken entwickelte die jüdische Schriftauslegung bereits in der *Mekhilta de Rabbi Jischmael*, einem halachisch orientierten Midrasch aus dem 3. Jh. n. d. Z., weiter. Dort heißt es, dass Jona meinte, die Schechina würde sich nicht außerhalb des Landes offenbaren.³¹ Dass der Koran hier dem Einfluss rabbinischer Literatur unterliegt, lässt sich mangels konkreter Textabhängigkeit nicht nachweisen.³² Es zeigt sich allerdings eine jüdische wie islamische Sensibilität dafür, das Fluchtverhalten Jonas verstehen zu wollen.

²⁶ Vgl. auch Afsar, *Comparative Study*, S. 327.

²⁷ Spuren davon finden sich etwa in dem homiletischen Midrasch *Pesiqta de Rav Kahana* aus dem 5. Jh. n. d. Z., in dem letztlich auch darauf angespielt wird, dass die Niniviten nur oberflächlich Buße taten (vgl. *PesK* 24,11).

²⁸ Vgl. *Kisā'i*, *Tales of the Prophets*, S. 323 u. *Ta'labi*: *Arā'is al-majālis*, S. 685.

²⁹ Vgl. *Ta'labi*, *Arā'is al-majālis*, S. 683 u. 685. Beide Traditionen finden sich auch bereits in der Geschichtsschreibung al-Tabaris. Vgl. *Tabari*, *The ancient kingdoms*, S. 162–163.

³⁰ Vgl. in der midraschartigen Bibelnacherzählung *Pirqa de Rabbi Eliezer* (*PRE* 10).

³¹ Vgl. *MekhY Pisha* I,80–88.

³² Grundsätzlich sind derartige Überlieferungsbeziehungen für den Koran durchaus bekannt. Vgl. *Gnilka*, *Bibel und Koran*, S. 57 sowie z. B. *Sure* 5,32 und *mSanh* IV,5(c).

Gerade anhand Yūnus' Flucht wird bereits im Koran klar, dass dieser Gesandte Gottes nicht ohne Weiteres in einer Reihe neben anderen stehen kann. Er hat Unrecht begangen (Sure 21,87), Tadel auf sich geladen (37,142) und wird Muhammad eher als Negativbeispiel in Erinnerung gerufen (68,48). Erst sein Gebet brachte Yūnus die Gnade Gottes ein.³³ Der kryptisch-poetische Inhalt dieses Gebets (Jona 2,2–10) wird im Koran mit wenigen Worten in eine deutungssichere Richtung gelenkt: Yūnus gesteht seine Schuld ein und preist Gott als den einzigen (Sure 21,87). Für die koranische Yūnus-Tradition ist diese betonte Buße des Propheten von zentraler Bedeutung, da sie nicht nur ihm Vergebung bringt, sondern über ihn auf andere Gläubige übertragen wird (21,88),³⁴ vergleichbar mit dem von Abraham aus auf die ganze Menschheit ausgedehnten Segen (Gen 12,3).³⁵

Ein entsprechendes Schuldbekenntnis fehlt im Tanach und findet sich auch in der jüdischen Traditionsliteratur erst relativ spät.³⁶ Dagegen ist der Schauplatz Jonas Gebet – die ihn umgebenden Urtiefen und die Nähe zur Scheol – bereits im biblischen Text von zentraler Bedeutung (Jona 2,3–7), während sich Anklänge dessen im Koran allenfalls in Sure 21,87 finden, wo die Finsternis als Schauplatz Yūnus' Gebet erwähnt wird. Diese Finsternis mag, in aller metaphorisch-spirituellen Vielfalt ihres koranischen Verständnisses, der Quintessenz Jonas biblischem Abstieg nach Jaffo, ins Schiff, ins Innere des Schiffes, ins Meer und in den Fisch hinein (Jona 1,3.5; 2,1) als einer Entfernung von Gott entsprechen.³⁷ Doch Yūnus' Verschlingung durch einen Fisch wird im Koran weder hinsichtlich Tod und Auferstehung ausgestaltet, noch als Wunder beschrieben, was einmal mehr belegt, dass hier eine stoffliche, aber keineswegs inhaltliche Beeinflussung durch christliche Traditionen stattgefunden hat. Dabei finden sich an anderer Stelle im Koran durchaus reiche Schilderungen

³³ Vgl. die Suren 68,49; 37,143 f. u. 21,87.

³⁴ Vgl. dazu Afsar, *Comparative Study*, S. 333.

³⁵ Vgl. dazu Daniel Vorpahl: „Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es.“ Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau, Potsdam 2008, S. 73.

³⁶ So etwa in dem kleinen, im Hochmittelalter kompilierten Midrasch Jona.

³⁷ Vgl. dazu Afsar, *Comparative Study*, S. 332–333; Jonathan Magonet: *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah*, Frankfurt am Main/Bern 1976, S. 16f.; Asma Mermer/Umeyye Yazicioglu: *An Insight Into the Prayer of Jonah (p) in the Qu'ran*, in: *The Journal of Scriptural Reasoning*, 3 (2003) 1: <http://jsr.shanti.virginia.edu/back-issues/vol-3-no-1-extending-the-signs-jonah-in-scriptural-reasoning/an-insight-into-the-prayer-of-jonah-p-in-the-quran/> (Zugriff: 25.06.2015) und Speyer, *Erzählungen*, S. 408–409 (Anm. 2).

von Wundertaten des Schöpfergottes.³⁸ In vergleichbarer Weise wird auch in Sure 37,146 zwar eine Kürbispflanze erwähnt, jedoch keine Gleichnishandlung daraus entwickelt.³⁹ Der Koran vermeidet hier womöglich bewusst die Übernahme komplexerer Traditionsstücke und scheint so hinsichtlich Yünus einer Programmatik zu folgen, die jedwede theologischen Wertungen und ethischen Handlungsschlussfolgerungen eigenständig zu entwickeln und nicht aus dem Interpretationskatalog seiner Vorläufertraditionen zu übernehmen sucht. Die koranische Yünus-Tradition ist demnach weniger an der als hinlänglich bekannt vorausgesetzten Geschichte des Propheten interessiert, als vielmehr an der Deutungshoheit über diese Geschichte.

Wie sich bereits anhand einzelner Traditionsverweise gezeigt hat, zeugt die nachkoranische Traditionsliteratur dagegen wiederum von einem gestärkten Interesse an jenem Narrativ und nähert sich dabei, zumindest innerhalb postkoranischer Prophetenerzählungen, den biblischen und rabbinischen Jona-Überlieferungen wieder an.

4. Ein traditionsgeschichtlicher Hefezopf: Biblische und rabbinische Einflüsse islamischer Prophetenerzählungen zu Jona ben Amittai

Traditionell auf ein religionsgeschichtliches Einzelereignis hin stigmatisierte Funktionsträger haben vermutlich stets das Bedürfnis nach umfangreichen Narrativen evoziert. Zahlreiche apokryphe Texte, Prophetenlegenden und Hagiographien sind Zeugnis entsprechender Tendenzen innerhalb der jüdisch-christlichen Traditionsgeschichte, von der auch die postkoranische Literatur angesteckt wurde. Diese konnte nicht nur auf die, gegenüber dem Koran umfangreicheren Narrative des Tanach sowie auf häufig christlich überlieferte

³⁸ Vgl. Sure 2,259 u. 3,47.49 und dazu Gnilka, *Bibel und Koran*, S. 59.

³⁹ Vgl. Jona 4,6–11. Allerdings enthält die nach Yünus benannte 10. Sure einen Vers, dessen Aussage auffällig an das biblische Qiqajon-Gleichnis erinnert: „Mit dem diesseitigen Leben ist es wie mit dem Wasser, das Wir vom Himmel herabkommen lassen, worauf die Pflanzen der Erde, wie sie die Menschen und das Vieh verzehren, sich damit vermengen. Wenn dann die Erde ihren Prunk angenommen und sich geschmückt hat und ihre Bewohner meinen, sie verfügen nun über sie, kommt unser Befehl über sie in der Nacht oder am Tag, und Wir machen sie zum abgemähten Land, als ob sie am Tag zuvor nicht in Blüte gestanden hätte. So legen Wir die Zeichen im Einzelnen dar für Leute, die nachdenken.“ (10,24).

apokryphe Literatur zurückgreifen, sondern stand auch in regem Austausch mit dem weiten Feld rabbinischer Literatur.⁴⁰

Die sogenannten Prophetenerzählungen (*qisas al-anbiyā'*) stellen eine besonders fabulierfreudige Gattung der nachkoranischen Literatur dar, in welcher vor allem biblischen Gottgesandten umfangreich ausgestaltete Narrative gewidmet werden. Inhaltlich überschneiden sich diese Erzählungen oft nicht nur untereinander, sondern auch mit anderen Werken postkoranischer Literatur.⁴¹ Im Folgenden sei jedoch besonderes Augenmerk auf den traditionsgeschichtlichen Dialog solcher Werke mit der jüdischen Tradition gerichtet. Gemäß dem hier gebotenen Rahmen will ich diese Betrachtung auf zwei Werke von Prophetenerzählungen beschränken, auf die ich bereits verwiesen habe: Das im islamischen Kulturraum weit verbreitete und vielfach übersetzte Werk *Arā'is al-majālis fī qisas al-anbiyā'* von Ahmad Ibn-Muhammad at-Ta'labī, einem iranischen Koranglehrten des 11. Jh., ist sowohl anteilig wissenschaftlicher Kommentar wie auch narrative Ausgestaltung in Form literarischer Zusammenführung gesammelter jüdischer, christlicher und islamischer Legenden, Märchen und historischer Erzählungen.⁴² Daneben erscheinen die *Qisas al-anbiyā'* von Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i, welche vermutlich im 12. Jh. verfasst wurden, um einiges volkstümlicher und überliefern zudem auch Traditionen, die in anderen Prophetenerzählungen nicht enthalten sind.⁴³ Beiden postkoranischen Werken kann ich, neben dem biblischen Jona-Buch, hier nur vereinzelt und exemplarisch rabbinische Traditionen gegenüberstellen, während für eine detaillierte komparatistische Textanalyse im Rahmen dieses Artikels kein Raum bleibt. Insofern ist zu der Frage, wie die postkoranischen Schriftgelehrten mit der Herausforderung umgingen, fragmentarische Korantraditionen um gehaltvolle Narrative zu bereichern, während solche Narrative in den anderen beiden abrahamitischen Religionen bereits existent,

⁴⁰ Vgl. William M. Brinner: Introduction, in: Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. xvi.

⁴¹ Für die beiden im Folgenden behandelten Prophetenerzählungen gilt dies insbesondere hinsichtlich paralleler Traditionen in der Geschichtsschreibung des Muhammad Ibn-Garīr al-Tabarī (9./10. Jh.). Vgl. Tabarī, *The ancient kingdoms*, S. 160–166.

⁴² Vgl. Brinner, Introduction, S. xi. Textgrundlage ist hier die jüngste englische Übersetzung von William M. Brinner aus dem Jahre 2002: Ahmad Ibn-Muhammad at-Ta'labī: *Arā'is al-majālis fī qisas al-anbiyā'* or „Lives of the prophets“.

⁴³ Vgl. Wheeler M. Thackston Jr.: Introduction, in: Kisā'i: *Tales of the Prophets*, S. xxiii. Textgrundlage ist hier eben jene englische Übersetzung von Wheeler M. Thackston Jr. aus dem Jahre 1997: Muhammad ibn 'Abd Allāh al-Kisā'i: *Tales of the Prophets (Qisas al-anbiyā')*.

aber innerhalb des Koran auf ein erzählerisches Skelett heruntergestutzt worden waren, durchaus noch einiges an Arbeit zu leisten.

Die genannten Prophetenerzählungen bieten jeweils eine mehrseitige, zusammenhängende Erzählung über Yünus/Jona, den sie als einen der letzten biblischen Propheten chronologisch unmittelbar vor bzw. nach Jesus einordnen. Es ist der Eigenart des jeweiligen Werkes geschuldet, dass Ta'labis Nacherzählung, durchwoben von kommentierten Schriftbelegen und verschiedenen, mitunter parallel dargelegten Zeugnissen muslimischer Tradenten, quantitativ umfangreicher ausfällt als Kisā'is folkloristisch geradlinige, um märchenhafte Elemente erweiterte Nacherzählung. Vergleicht man diese mit den inhaltsreichsten koranischen Yünus-Versen 37,139–148, so lässt sich feststellen, dass beide Prophetenerzählungen der Ereignischronologie des Korans sowohl folgen als auch davon abweichen: Nach dem Auftrag an Yünus (vgl. Sure 37,139) wird dieser ausgeführt, wobei sich der Prophet sowohl in als auch vor der Stadt Ninive aufhält.⁴⁴ Erst danach erfolgen in den Prophetenerzählungen die Flucht Yünus' (vgl. 37,140), sein Aufenthalt auf dem Schiff (vgl. 37,141) und im Fisch (vgl. 37,142), seine Rückkehr an Land (vgl. 37,145) und das Wachsen der Kürbisstaude (vgl. 37,146).⁴⁵ Sure 37 erwähnt dagegen erst im Anschluss daran die Sendung Yünus' zu Hunderttausenden und deren Umkehr (37,147 f.).⁴⁶ Mit der Entscheidung, den Propheten erst nach seiner Predigt in Ninive fliehen zu lassen, korrigieren die Erzählungen nicht nur das biblische Prophetenbild Yünus', sondern liefern indirekt auch eine Begründung für dessen Flucht, wobei sie sich schließlich auffallend intensiv mit dem einmalig in Sure 21,87 erwähnten Zorn Yünus' auseinandersetzen. Als Auslöser dessen wird – neben Yünus' mangelnder Geduld, der eingeforderten Eile seines Aufbruchs und der ihm in Ninive entgegenschlagenden Ablehnung – auch der Vorwurf der Falschprophetie genannt.⁴⁷ Eine Parallele dazu findet sich im 10. Kapitel der midraschähnlichen Schrift *Pirque de Rabbi Eliezer* (PRE) aus dem 8./9. Jh. In jedem Fall dürfte aber allein die stärkere

⁴⁴ Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 681–685 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 323.

⁴⁵ Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 685–687 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 323 f.

⁴⁶ Diese Stelle nennt Ta'labi auch als Schriftbeleg für eine Traditionslinie, laut der Yünus' Mission stattfand nachdem er dem Fisch entkommen war. Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 682 f. Bei al-Tabarī wiederum wird Sure 37,147 f. auch dahingehend erklärt, dass Yünus später wieder zu seinem Volk zurückkehrte. Vgl. Tabarī, The ancient kingdoms, S. 164–165.

⁴⁷ Vgl. Ta'labi, Arā'is al-majālis, S. 682 f. und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 323.

Beschäftigung mit dem Zorn Yūnus' auf dessen entsprechend deutliche Darstellung im biblischen Buch Jona 4,1–4.9 zurückgehen.⁴⁸

Die Prophetenerzählungen Ta'labī und Kisā'is füllen Leerstellen der koranischen Yūnus-Verse mit umfangreichem und erklärendem Erzählmaterial. So z. B. wenn sie Yūnus' vermeintliches Kranksein (Sure 37,145) konkreter als einen Zustand von Haut und Knochen, gleich einem federlosen Vogel, beschreiben.⁴⁹ Grundsätzlich orientieren sie sich an Sure 37,139–148, schöpfen die inhaltliche Fülle und narrative Dichte ihrer Ausgestaltung aber zu einem Großteil aus dem biblischen Jona-Buch, dessen Erzähleinheiten sie allerdings kapitelweise neu anordnen: Demnach folgen auf die Verkündigung in Ninive (Jona 3) die Flucht mit dem Schiff (Jona 1) und der Aufenthalt im Fisch (Jona 2), woran eine jeweils ganz neue Fassung der Inhalte des 4. Jona-Kapitels angeschlossen wird. Die zweifache Berufung Jonas und entsprechende Zweiteilung des biblischen Buches⁵⁰ werden somit sowohl genutzt als auch aufgelöst. Es entsteht ein erzählchronologisches Geflecht aus biblisch inspirierten Erzähleinheiten im äußeren Traditionsrahmen der koranischen Yūnus-Überlieferung.

Zu den inhaltlichen Details des Tanach, die Ta'labī und Kisā'i über die koranischen Yūnus-Verse hinaus, jedoch gemäß Hadith-Traditionen, aufnehmen, gehören sowohl der Name der Stadt Ninive als auch jener des Propheten selbst: Jona ben Amittai (*Yūnus Ibn Mattā*).⁵¹ Den im Tanach in 2 Kön 14,25 und Jona 1,1 erwähnten Namen führt Ta'labī auf die Mutter, Kisā'i auf den Vater des Propheten zurück.⁵² Dass Kisā'i zudem Jerusalem als Herkunftsort Jonas erwähnt, während der Tanach Gat Hepher nennt (2 Kön 14,25), könnte auf eine aus PRE 10 bekannte Überlieferung zurückgehen. Konkreter lässt

⁴⁸ Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit abweichenden Zahlenangaben innerhalb der Jona-Tradition. Als Ausgangspunkt dafür kann die griechische Jona-Übersetzung gelten, die in Jona 3,4 Ninive statt 40 Tagen eine Frist von nur 3 Tagen androht. Vgl. dazu auch Hieronymus, Ionam III,4b. Sowohl innerhalb der frühjüdischen und rabbinischen Tradition als auch im Rahmen der postkoranischen Prophetenerzählungen werden für die Bußzeit Ninives und Jonas Aufenthalt im Fisch verschiedene Varianten zwischen 3 und 40 Tagen diskutiert. Nichts dergleichen findet sich dagegen im Koran. Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 683 u. 687 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 324.

⁴⁹ Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 687 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 324.

⁵⁰ Jona erhält den wortwörtlich identischen Auftrag zunächst in Jona 1,2 und dann in Jona 3,2. Entsprechend lässt sich das Buch in zwei Teile (Jona 1–2 u. Jona 3–4) gliedern.

⁵¹ Zur Erwähnung Ninives und des vollständigen Namens Yūnus Ibn Mattā in den Hadithen vgl. Vicchio, Biblical Figures, S. 72 u. 75 f.

⁵² Vgl. Ta'labī, Arā'is al-majālis, S. 681 und Kisā'i, Tales of the Prophets, S. 321.

sich die Aufnahme rabbinischer Traditionen aber hinsichtlich der bei Ta'labī beschriebenen Buße Ninives nachweisen. So berichtet dieser, dass die Niniviten Muttertiere und ihre Jungen voneinander trennten, um deren Klagerufe zu evozieren, damit diese ihren Teil zur Anrufung Gottes beitrugen.⁵³ Zudem heißt es, dass die Buße der Niniviten so weit führte, dass sie sogar zu Unrecht verbaute Steine aus dem Fundament eines Gebäudes rissen, um diese zurückzugeben.⁵⁴ Diese beiden, im hohen Maße individuellen Geschichten finden sich auch in dem im 5. Jh. n. d. Z. entstandenen homilietischen Midrasch *Pesiqta de Rav Kahana*.⁵⁵

Überhaupt fällt auf, dass beide Prophetenerzählungen intensiver auf die Buße der Bewohner Ninives eingehen als auf die Umkehr Jonas,⁵⁶ während im Koran betontermaßen das eine aus dem anderen folgt (Sure 21,88). Ta'labī datiert die von ihm beschriebenen Bußhandlungen auf 'Āshūrā', den 10. Tag des Monats Muharram.⁵⁷ Den Vorabend und Beginn des hohen islamischen Buß- und Fastentages erwähnt Kisā'i wiederum als Zeugungstag Yūnus'.⁵⁸ Dies betont nachdrücklich, welch zentralen Stellenwert die Bußthematik auch in den nachkoranischen Rezeptionen der Yūnus-Tradition einnimmt, worin zudem eine tiefgreifende Parallele zur jüdischen Tradition liegt, die das Buch Jona am Jom Kippur liest, dem höchsten jüdischen Buß- und Fastentag.

Mit großer Wahrscheinlichkeit ebenfalls auf das Einflussfeld jüdischer (womöglich aber auch christlicher) Tradition zurück, gehen die Kindheits- und die Heiratslegende Yūnus', welche Kisā'i seiner Erzählung voranstellt,⁵⁹ sowie die in beiden Prophetenerzählungen später folgende Versorgung Yūnus' durch die Milch einer Ziege (Ta'labī) bzw. einer Gazelle (Kisā'i).⁶⁰ Sie erinnern an die biblischen Wundererzählungen um Elija (1 Kön 17,2–6.10–16; 19,4–8). An der in diesem Zusammenhang erwähnten Kürbisstaude zeigt sich dann wiederum, dass die Prophetenerzählungen zwar aus jüdischen Überlieferungen

⁵³ Diese Tradition findet sich bereits in der Geschichtsschreibung des Muhammad Ibn-Ġarīr al-Tabarī (9./10. Jh.). Vgl. Tabarī, *The ancient kingdoms*, S. 162.

⁵⁴ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 684.

⁵⁵ Vgl. Vgl. *PesK* 24,11.

⁵⁶ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 684 und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 323.

⁵⁷ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 684.

⁵⁸ Vgl. Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 321.

⁵⁹ Zudem berichtet Kisā'i vom märchenhaft anmutenden Verlust und Wiederfinden Yūnus' Familie. Vgl. Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 322 f. u. 325 f.

⁶⁰ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 687 und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 324.

Ergänzungen zur koranischen Yūnus-Tradition schöpfen mögen, jedoch dem Koran dabei nicht widersprechen. So bleibt die Pflanze Yūnus' auch bei Ta'labī und Kisā'i eine Kürbistaude, aus der heraus aber, über den Koran hinausgehend, wie in Jona 4,6–11 ein Gleichnis entwickelt wird. Beide Prophetenerzählungen fügen dem Pflanzengleichnis aber auch noch mehrere ähnliche Gleichnisse hinzu.⁶¹ Eines der anschaulichsten unter ihnen ist das in beiden Erzählungen vorkommende Gleichnis vom Töpfer, den Yūnus bitten soll, seine Töpferwaren zu zerschlagen, woraufhin dieser ihn aus seinem Haus wirft. Es überträgt das biblische *Qiqajon*-Gleichnis (Jona 4,10f.) unmissverständlich auf koranische und biblische Schöpferbilder (vgl. Sure 15,26–30 u. Jer 18,6), mit der Erklärung, dass der Schöpfer der Töpferwaren sein Werk und seine Lebensgrundlage nicht zerstören wird.

So sehr der Koran hinsichtlich des Traditionsumfangs Yūnus' vom Tanach entfernt ist, so sehr nähern sich die postkoranischen Prophetenerzählungen der biblischen und rabbinischen Tradition wiederum an, übernehmen diese aber nicht einfach nur, sondern machen sie sich zu eigen. Diese Traditionsverflechtungen mögen, insbesondere was die rabbinischen Schriftauslegungen des Mittelalters angeht, einst als lose Verbindungen aus naheliegenden, allgemeinen Diskursen heraus entstanden sein. Aus heutiger Sicht aber erscheinen sie überlieferungsgeschichtlich inzwischen enger verbunden – wie ein Hefezopf nach dem Backen weniger trennscharf als davor, wenngleich nach wie vor offensichtlich verflochten. Dies liegt sowohl an der schwierigen Datierbarkeit rabbinischer Traditionen, wie auch an der noch ausstehenden Detailanalyse in jenem Bereich der komparatistischen Rezeptionsforschung. Für die textkritische Skalpellarbeit fehlt hier, wie gesagt, der Raum, der allein für das Bestaunen des Traditionsgeflechts ausreicht.

5. Fazit und Ausblick

Der Koran kennt keine zusammenhängende Yūnus-(Nach)Erzählung, sondern setzt gerade auf die entchronologisierte Defragmentierung dessen Narrativ zum Zwecke der Deutung in die eigene theologische Programmatik hinein. Dabei etabliert die minimalvariierte Wiederholung⁶² eine betonte Nachhaltigkeit jener internen Traditionslinie, wie überhaupt im Koran die Permanenz

⁶¹ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 687f. und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 324f.

⁶² Vgl. z. B. Sure 21,88 und 68,50 oder 10,98 und 37,148.

der Wiederholung prägnant auf die Leserschaft wirkt. Die koranische Texttradition zu Yūnus weicht somit bereits formal bewusst und grundlegend von der biblischen Jona-Tradition ab, die dem in 1 Kön 14,25 erwähnten Propheten ein vier Kapitel langes Buch innerhalb der Tre Assar widmet. Der Koran will Yūnus'/Jonas Geschichte nicht nacherzählen, sondern verständlich machen.

Yūnus/Jona steht im Koran in einer Reihe von Gottgesandten, in die er funktional nicht ohne Weiteres passt. Denn Yūnus hat Unrecht begangen, Tadel auf sich gezogen und fungiert Muhammad eher als Negativbeispiel (Sure 68,48). Das Schuldbekenntnis in seinem Gebet ermöglicht ihm und weiteren Gläubigen die errettende Gnade Gottes. Darin liegt das Potential der Beispielhaftigkeit Yūnus',⁶³ wie sie nicht nur der Koran, sondern auch die postkoranische und die nachbiblisch-jüdische Tradition erkennen, wenn Sie die Geschichte des Propheten auf ihren jeweils höchsten Buß- und Fastentag hin rezipieren.

Während der Koran von einer relativ allgemeinen Kenntnis des biblischen Jona-Narrativs ausgeht, scheint die postkoranische islamische Tradition ein gewisses Bedürfnis nach eben dieser Voraussetzung, nämlich einem zusammenhängenden Yūnus-Narrativ, erst wieder befriedigen zu müssen. Sie steht aber auch in einem grundlegend anderen Verhältnis zur jüdischen Jona-Tradition, mit der sie eher in Dialog tritt als sie gezielt ablösen zu wollen.

Mit großer Erzähllust verflechten die Prophetenerzählungen von Ta'labī und Kisā'i, mit einem gegenüber dem Koran weit höheren Maß an Intertextualität, biblische und postbiblische, mitunter auch rabbinische Überlieferungen zu Jona mit dem skizzenhaften Grundriss der koranischen Yūnus-Tradition zu einem fabulösen Gesamtbild. Sie tun dies aus ähnlichem Anlass und mit ähnlichen Fragestellungen bzw. Interessen wie die jüdischen Schriftgelehrten. Bei aller Adaption aus der jüdischen Traditionsgeschichte schlussfolgern und etablieren die postkoranischen Prophetenerzählungen aber letztlich in mehrfachen Gleichnissen ihre eigene moralische Lehre aus der Yūnus-Geschichte: Die Anerkennung Gottes schützenswerten Schöpfungswerkes, das ihm Gehorsam schuldet.⁶⁴ Was Ta'labī und Kisā'i an jüdischem Traditionsgut übernehmen, machen sie sich wiederum zu eigen. Ihre Übernahme von Stoffen

⁶³ Dazu, dass die koranischen Erzählungen von Propheten grundsätzlich als Exempel für Gläubige fungieren sollen vgl. Mermer/Yazicioglu, *Insight*.

⁶⁴ Vgl. Ta'labī, *Arā'is al-majālis*, S. 687 f. und Kisā'i, *Tales of the Prophets*, S. 324–326.

und Motiven oder Gleichnissen ist kein Traditionsraub, sondern Ausdruck einer ebenso unterschiedlichen wie ähnlichen Beurteilung und Bearbeitung religiöser Themen von gemeinsamer Relevanz. Die vielfach bemühte Phrase vom interreligiösen Dialog zwischen Judentum und Islam muss freilich in der Gegenwart substantiell und aktiv gestaltet werden. Ein wichtiger Beitrag dazu, wie dies funktionieren kann, liegt aber auch in der Betrachtung einer Vergangenheit, die jene Dialogizität durch eine interaktive traditionsgeschichtliche Auseinandersetzung gelebt hat, wofür es in Judentum wie Islam zahlreiche Schriftzeugen gibt.

Nicht mit der gegenseitigen Gegenüberstellung beginnt ein Dialog, sondern mit der jeweiligen Wahrnehmung des Gegenübers und der Reflexion des Wahrgenommenen hinsichtlich des eigenen Selbstverständnisses. Es ist genau diese Aufgabe, an der Jona zu scheitern droht: In der Auseinandersetzung mit anderen die Auseinandersetzung mit sich selbst zu üben. Doch es ist Gottes Gnade, die ihm die Chance und uns die Zuversicht schenkt, sich weiterhin an dieser Aufgabe zu versuchen.