

Snaråh 6 Waldhausen



S Y M P O S I O N

DIE HISTORISCHEN GEBURTSWEHEN DES ISLAMS
& DER URSPRUNG DES KORANS - LES DOULEURS DE
L'ENFANTEMENT HISTORIQUES DE L'ISLAM ET LES
ORIGINES DU CORAN - THE HISTORICAL BIRTH-
PANGS OF ISLAM & THE ORIGINS OF THE QURAN

S C H L O S S W A L D T H A U S E N

01.05.-04.05.2019



*zusammen mit der-conjointement avec la-in conjunction with the
Arbeitsstelle Religionswissenschaft der Universität des
Saarlandes sowie – en liaison avec – together with Keymedia*

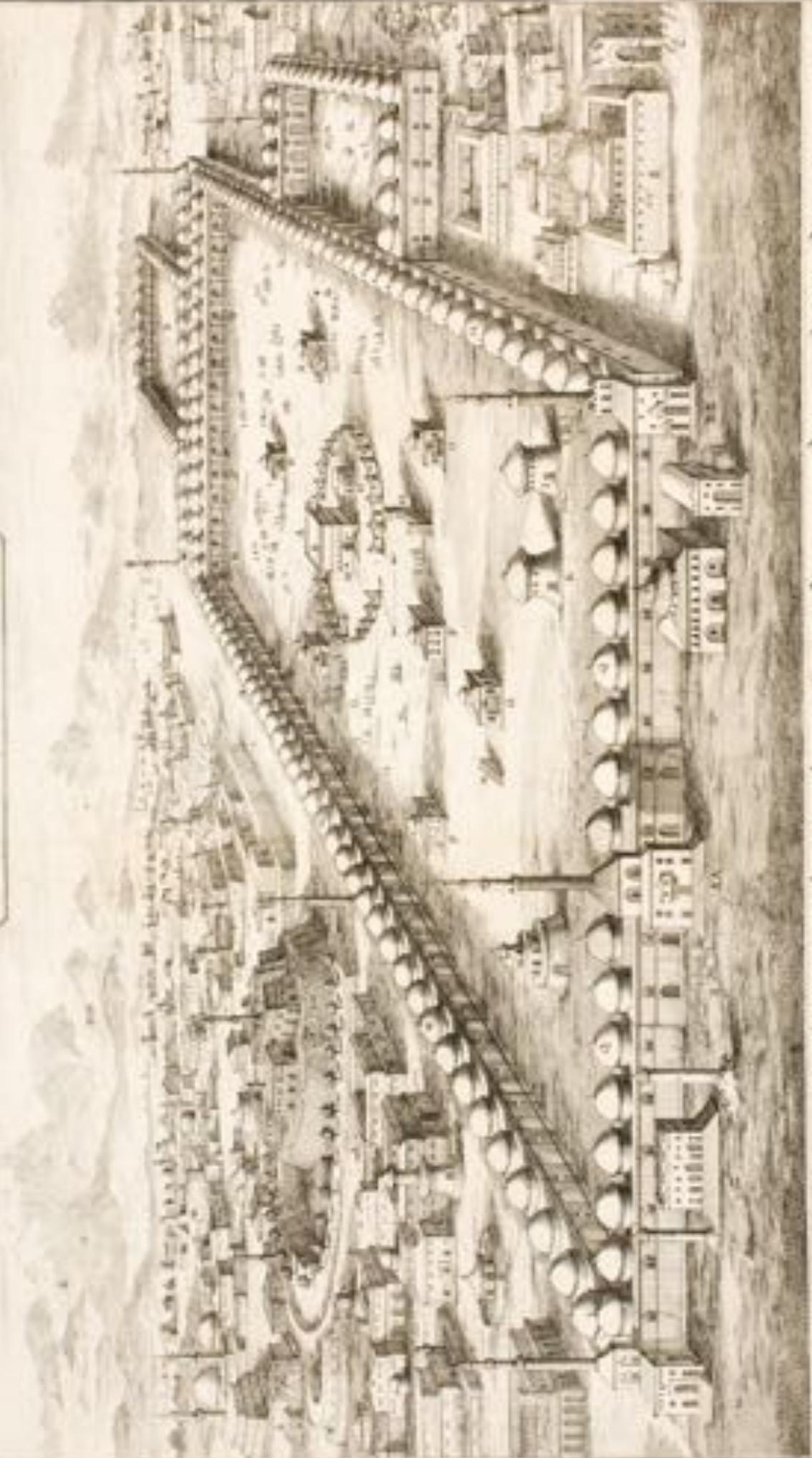


© MMXIX Dieses Buch ist durch Urheberrecht geschützt.
INÁRAH. Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Korans.
Universität des Saarlandes
Arbeitsstelle Religionswissenschaft der Philosophischen Fakultät, FR 3.3
Postfach 151150
66041 Saarbrücken
Germany

SYMPOSIONSPROGRAMM
PROGRAMME DU SYMPOSION
SYMPOSION PROGRAMME

مکانی از ایران
در خاور میانه

۱۰

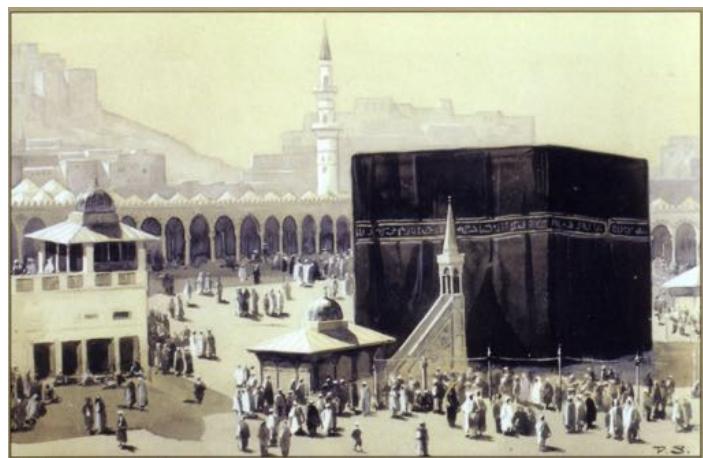


Hegyeket ame perte de la grande ville de la Perse.
cette ville a une grande importance dans l'empire des Moham-
medans, lorsque le Sultan Mohamed Khan Alouan
en 1747 envoya une armée de 120 000 hommes à la conquête de l'Iran.

Cette ville possède deux portes, l'une ouverte au sud et l'autre au nord, qui sont toutes deux garnies de fortifications solides. La porte du sud est la plus grande et la plus belle, et elle est flanquée de deux tours. La porte du nord est moins grande et moins belle, mais elle est également très solide.

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	vii
Über INÂRAH	ix
Sur INÂRAH	ix
About INÂRAH	x
ENGELS, D.: Oswald Spenglers „magische Kultur“	2
KROPP, M.: Braucht historisch-kritische Textforschung eine eigene Editionstechnik?	4
DYE, G.: Concepts and Methods in Qur’ānic Studies	6
LUXENBERG, Chr.: Fehllesungen in <i>Surat al-ahzāb</i>	8
PUIN, G.-R.: Die Etappen der schriftlichen Fixierung des <i>rasm</i>	10
MRAIZIKA, F.: Les hétérogénéités sémantiques, doctrinales, codicologiques et séquentielles relatives au culte islamique	12
GILLIOT, C.: La collecte ou la mémorisation du Coran	14
GOBILLOT, G.: Les commentaires du Coran transmis dans le <i>mushaf</i>	16
BANAIE, M.: Einige Anmerkungen zur koranischen Nomenklatur	18
OUARDI, H.: La mort du Prophète	20
TAWA, H.: Faux prophètes et rapports de forces au sein du proto-islam	22
ARBACHE, S.: Lexiques coraniques et horizons culturels du texte	24
LAMSIAH, M.: Le mot problématique <i>kalālah</i> dans le Coran	26
REZVAN, E. A.: Towards the Qur’ānic Ethnography	28
GALLEZ, E.-M.: Les mentions de <i>Muhammad</i> dans le Coran	30
COURTIEU, G. ; NEUENKIRCHEN, P.: À l’origine du récit sur Moïse et le Serviteur de Dieu	32
KUDRIAVCEVA, A.: Banana, Acacia and “Levels of Paradise”	34
RETSÖ, J.: Die ‚Töchter Allahs‘	36
VAN REETH, J.: <i>Baqqa</i> , der Tempel Abrahams	38
HAWTING, G.: How did the Hajj Come to Centre on the Ka‘ba?	40
VON SIVERS, P.: Background of the Qur’ān	42
POPP, V.: Warum berichtet Johannes Damascenus von Μαρεδ?	44
DEQUIN, R.: Der frühe abbasidische Koran und die <i>Sīra</i>	46
SHOEMAKER, S.: The Eschatological Reign of God in the Qur’ān	48
SKANDAR, H.: « L’Évangile d’Issa, le Christ » (vi ^e siècle)	50



Über INÂRAH. Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Korans

IN der arabischen Sprache kann ئاره soviel wie „Aufklärung“ bedeuten – dieses Verständnis ist hier gemeint –, daneben gibt es auch die Bedeutung „Erleuchtung“ (sowie im Alltagsleben „Lampengeschäft“).

Ziel der Vereinigung ist es, Forschungen zur frühen Islamgeschichte und zur literarischen Eigenart und Theologie des Korans auf der Basis historisch-kritischer und philologisch über die Arabistik hinaus vertiefter philologischer Forschungen zu fördern.

Wissenschaftler aus aller Welt sollen zu diesen Forschungen angeregt, auf Tagungen und durch gemeinsame Publikationen mit einander bekannt gemacht und zu wissenschaftlichen Diskussionen veranlaßt werden. Weil die koranische Bewegung in einem Umfeld entstanden ist, in dem zahlreiche Religionen, religiöse Sonderbewegungen, Sprachen, soziale und politische Umwälzungen eine Rolle spielten, arbeiten in INÂRAH nicht nur Kenner der arabischen Philologie mit, sondern darüber hinaus auch der Semistik und Indogermanistik sowie Religionswissenschaftler, Theologen, Epigraphiker, Numismatiker, Rechtshistoriker und Hispanisten.

Das Anliegen von INÂRAH ist rein wissenschaftlich und könnte zusammengefaßt werden als die Etablierung der historisch-kritischen Methode in den Islamwissenschaften. Sollte dies letztendlich dem Entstehen einer Aufklärung im islamischen Kulturkreis förderlich sein, so wäre dies nur ein Nebeneffekt unserer Forschung, wenn auch ein erfreulicher. INÂRAH verfolgt keine politischen oder missionarischen Ziele. Die Mitglieder vertreten zudem ein breites Spektrum an wissenschaftlichen Disziplinen und weltanschaulichen Ansichten.

Allen gemeinsam ist jedoch die Verpflichtung zu den Standards moderner philologischer und historischer Forschung.



Sur INÂRAH – Institut pour la recherche sur l'histoire de l'islam naissant et le Coran

INÂRAH a été fondé en tant que une organisation à but non-lucratif, basée à Sarrebruck (Allemagne) en 2007. Notre nom est aussi notre programme : إِنَّرَاهُ est employé ici dans le sens de « Illumination, Lumières ».

Notre unique but est la recherche scientifique, historico-critique et philologique sur le Coran, les origines de l'islam et son histoire primitive, soit une tendance malheureusement absente jusqu'à maintenant. En règle générale, jusqu'à présent le récit traditionnel de l'essor de l'islam et de son expansion a été accepté sans critique, bien

que les sources sur lesquelles de telles conceptions se fondent sont à la fois tardives et de valeur historique douteuse. Une même incertitude scientifique doit aussi concerner le langage et la théologie du Coran, pour lequel la critique des sources, la critique textuelle, formelle, rédactionnelle, au regard des études bibliques, sont encore en gestation. Jusqu'à présent, nos recherches ont clairement montré que le récit traditionnel sur Mahomet, sur le Coran, et sur l'émergence de l'islam n'a en fait que peu ou même rien en commun avec la réalité historique, et qu'elle ne rentre pas dans les cadres bien établis de l'Antiquité tardive.

D'une part, INÁRAH entreprend ses propres recherches, et d'autre part, nous cherchons à fournir une plate-forme pour ceux qui sont impliqués dans l'étude historico-critique du Coran et de l'islam naissant, en employant les méthodologies philologiques et historiques qui sont en pointe sur le sujet. De manière à les favoriser, nous organisons des colloques scientifiques (2008, 2010, 2012, 2014 et 2018 à l'académie Européenne d'Otzenhausen), au cours desquels nous cherchons à mettre la lumière sur le sujet en réunissant un large spectre de chercheurs venus de différentes disciplines telles que les études arabes, sémitiques, linguistiques, la théologie, l'histoire, les études hispaniques, classiques, l'histoire du droit, la numismatique, l'épigraphie et les sciences religieuses, pour présenter et discuter sur leurs recherches en cours. De plus, nous publions les Actes de ces colloques jusqu'ici huit volumes, dont deux sont traduits en anglais), ainsi que des monographies indépendantes.

En résumé nous sommes une organisation unique en son genre, la seule plate-forme scientifiquement indépendante avec une ambition purement scientifique, sans considérations religieuses ou politiques, dédiée seulement à l'étude philologique et historique des origines du Coran et de l'islam.

Jusqu'à maintenant, INÁRAH a eu un impact décisif dans l'étude du Coran et de l'islam, et a aidé à provoquer un changement de paradigme dans l'étude critique du Coran et dans l'historiographie islamique. Un rapide coup d'œil aux nouvelles montre en quoi notre travail qui dissipe les anachronismes et les conceptions non-historiques et romantiques auxquels tiennent même des scientifiques contemporains est une nécessité attendue de longue date.



About INÁRAH – Institute for Research on Early Islamic History and the Qur'an

INÁRAH, was founded as an incorporated charitable organisation (NPO) based in Saarbrücken (Germany) in 2007. Our name is also our programme: إِنَّرَاهُ is used here in the sense of "Enlightenment."

Our sole purpose is the scientific historical-critical, philological investigation into the Qur'an, the origins of Islam and its early history – something which has been sorely lacking until now. By and large, hitherto the traditional account of Islam's rise

and spread is accepted uncritically, although the sources upon which such claims are based are both late and of dubious historical quality. Similar scientific uncertainty also applies to the language and the theology of the Qur’ān, for which source, textual, form and redactional criticism, vis-à-vis e.g. biblical studies, are still in their infancy. Hitherto our researches have clearly shown that the traditional account of Muhammad, the Qur’ān, and the emergence of Islam actually have little or nothing in common with historical reality, nor do they fit into the well-established parameters of Late Antiquity.

For a part, INĀRAH undertakes its own researches, and for a part we aim to provide a platform for those involved in the historical-critical scientific study of the Qur’ān and nascent Islam using state of the art philological and historical methodologies. In order to facilitate such, we organise scientific symposia (2008, 2010, 2012, 2014, and 2018 at the European Academy in Otzenhausen) in which we aim to “shed light” on this subject by bringing together a broad range of scholars from various disciplines such as Arabic studies, Semitics, linguistics, theology, history, hispanic studies, Classics, legal history, numismatics, epigraphy and religious studies to present and discuss their ongoing research. Furthermore, we publish the proceedings of these symposia (thus far eight volumes, two of which have been translated into English) as well as independent monographs. As such, we are a unique organisation, the sole independent scholarly platform with a purely scientific agenda without religious and/or political interests dedicated solely to the philological and historical study of Qur’ānic and Islamic origins.

Until now, INĀRAH has had a decisive impact in the study of the Qur’ān and Islam, and helped to conduct a paradigm shift in Qur’ānic criticism and Islamic historiography. A brief glance at the news shows why our work dispelling anachronisms and ahistorical romantic notions held even by many contemporary academics is a long over-due necessity. It is our aim to continue and intensify our research, facilitate and organise the historical-critical study of the Qur’ān and nascent Islam in an independent scholarly fashion and to make the fruits of these activities available to all interested parties in a timely and accessible fashion.





Oswald SPENGLERS „magische Kultur“. Historische Anmerkungen zu einem denkwürdigen Konzept.

David ENGELS
Posen/Brüssel

2018 jährte sich zum 100. Mal der Geburtstag der Veröffentlichung des „Untergangs des Abendlands“, laut Thomas MANN „das wichtigste Buch“. Wenn Oswald SPENGLERS Kulturmorphologie auch seit einigen Jahren eine gewisse Renaissance erlebt, so bleibt es doch eine betrübliche Tatsache, daß seine Geschichtsphilosophie bei Fachhistorikern meist nur noch im Rahmen theoriegeschichtlicher Betrachtungen behandelt wird, die sich daraus ergebenden Konsequenzen für unsere Analyse der Quellen und Fakten aber generell außer acht gelassen werden. Neben einer Reihe handwerklicher Fehler v. a. zu den altorientalischen und präkolumbianischen Kulturen, von denen die meisten natürlich dem heute weitgehend überholten Wissensstand der 1910-1920er Jahre zuzuschreiben sind, ist es vor allem das Konzept der „Magischen Kultur“, welches, um Alexander DEMANDT zu zitieren, zum „experimentum crucis“ der gesamten Kulturmorphologie geworden ist und in vielen Kreisen zur Ablehnung von SPENGLERS Lehren geführt hat. Daß das messianistische Judentum, das frühe und byzantinische Christentum, der Mazdaismus und der Islam nur verschiedene Ausdrucksformen einer und derselben Kulturseele seien sollen, ging den meisten Fachhistorikern (und Theologen) dann doch entschieden zu weit, wenn auch gerade die Analyse der „Magischen Kultur“ jene ist, bei der SPENGLER am ehesten intensiv von den Quellen ausgegangen ist.

Und doch: Gerade die Einsicht in die tiefe innere Zusammengehörigkeit des Nahen Ostens im 1. nachchristlichen Jahrtausend hat in den letzten Jahrzehnten unter Geschichtswissenschaftlern zunehmende Verbreitung gefunden, so daß SPENGLER in vielen Aspekten nachträglich gewissermaßen zu „rehabilitieren“ ist. Der angedachte Vortrag wird versuchen, die Grundlinien der diesbezüglichen SPENGLER'schen Thesen und ihrer Rezeption nachzuzeichnen und sie in den Kontext der gegenwärtigen Forschung zur Entstehung der verschiedenen messianistischen, christlichen, mazaischen und islamischen Bewegungen zu setzen. Während zu zeigen sein wird, daß der Mazdaismus aufgrund seines grundlegenden Dualismus wohl in der Tat kaum als Teil der „Magischen Kultur“ zu betrachten ist, sondern vielmehr eine eigene iranische Kultur postuliert werden muß, deren Entwicklung übrigens ganz dem von SPENGLER aufgezeigten Rhythmus folgt, ergänzen sich SPENGLERS Thesen zum Islam auf das Schönste mit der neuen Interpretation des frühen Islam als monarchianischer Erneuerungsbewegung.

01.05.2019
19.30-20.15

جعفر بن الأسود



Braucht historisch-kritische Textforschung eine eigene
Editionstechnik? Eine Suche nach Antwort bei der
Bearbeitung ausgewählter Beispiele aus K.-Fr.
POHLMANNS Buch *Militanz & Anti-Militanz im Koran*
(Münster, 2018).

Manfred KROPP
Mainz

Die Ergebnisse historischer Textkritik – Auslassungen, Hinzufügungen, sprachliche und inhaltliche Änderungen am Text – an beiden Büchern der Bibel, AT und NT sind ebenso beeindruckend wie oft auch abstrakt und schwer in eine Wirklichkeit „am Schreibtisch der angenommenen Bearbeiter, in Aktionen von Schreibinstrument auf Beschreibstoff“ zu übersetzen. Wenn eine solche Übersetzung als Illustration in Text umgesetzt versucht wird, orientiert sich die jeweilige Editionstechnik im wesentlichen an Methoden, die in der Philologie moderner Literaturen angewandt werden. Hat dort ein erstmals veröffentlichtes Werk durch spätere Änderungen des Autors vielfache, vielleicht auch in zeitlichen Abständen erfolgte Änderungen erfahren (Autorenkorrekturen) stellt sich die Frage, ob man sich mit einer Edition „letzter Hand“ zufrieden geben kann, eventuell als „Zugabe“ den Entwicklungsgang des Textes in einem kritischen Apparat darstellt. Oder aber soll gerade das stufenweise Werden des Textes im Mittelpunkt stehen, auf den sich die Aufmerksamkeit des Forschers, aber natürlich auch des kritischen Lesers richtet. Dann erfordert das spezifische Auszeichnungen in einem in textgenetischer Weise gebotenen Gesamttext, der mit keinem kritischen Apparat „unterkellert“ ist. Doch ergänzen sich letztendlich beide Präsentationen des in Frage stehenden Werks: Die Version „letzter Hand“ ist zumindest für einen nachdenkenden, grüblerischen Leser – ohne den sich einfach an Aussage und Schönheit des Literaturstücks erfreuenden Leser abwerten zu wollen – nur wirklich in der Rezeption der Textgenese zu verstehen; die Nachzeichnung der Textgenese erhält ihren Auftrag und Sinn im historischen Abschluß und Gipfel der letzten Fassung.

Was vorstehend für Literaturwerke beschrieben wurde, gilt *mutatis mutandis* für pragmatische, ganz besonders aber für weltanschauliche, ideologische Texte; und unter letztere vereinahmt der säkulare Forscher Texte der Gattung, die ein Gläubiger oder Theologe zu „heiligen Texten“ erklärt. Nur daß hier in zeitlicher Abfolge verschiedene Schreiber am Werk sind, die sich freilich die Autorität eines Autors beilegen, wenn sie sich nicht gleich von göttlicher Inspiration beflügelt und in ihrem Handeln gerechtfertigt fühlen. Und ein zweiter gravierender Unterschied bezüglich Materiallage und Verfahren zu Unternehmungen in moderner Literatur ist anzumerken. Zumeist sind die Vorstufen und Vorfassungen der materiell vorliegenden Endfassung nicht mehr erhalten. Die einzelnen Phasen der Textgeschichte müssen mit historisch-kritischer Methode, die von belegten Textfassungen in Entwicklungsfolge ausgeht, erschlossen werden, sind immer nur mit hypothetischer Wahrscheinlichkeit faßbar. In immer verfeinerter Methode kann der Forscher hoffen, einen – mehrheit-

02.05.2019
09.00-09.45

lichen? – Konsens der *academia* zu finden. Des öfteren aber wird er sich durch eine – nur anfängliche? – Periode der Ablehnung kämpfen, was zuweilen ein Qualitätsausweis sein kann. In glücklichen Einzelfällen können ab und zu spätere Funde von Textzeugen eine solche textgenetische Hypothese belegen (oft zitierter Beispieldfall die Niederaltaicher Annalen, *Annales Altahenses*).

So sind oft umfangreiche Studien zu Teilen von AT und NT nur ausführliche Darlegungen zur Textgeschichte und Textentwicklung, mit vielfältigen Argumenten zu Absichten der Autoren und beabsichtigter Rezeption der jeweiligen Texte. Sie münden nicht in eine anschauliche Präsentation der Texte. Erst in jüngster Zeit setzt sich die Erkenntnis durch, daß die vielfältigen und komplizierten Argumentationsstränge in das Wagnis anschaulicher Rekonstruktion münden sollen.

Genau das Problem stellt sich bei der Lektüre von K.-Fr. POHLMANNS Pionierarbeiten zur Textgeschichte des Korans. Besonders bei seinem zweiten Buch *Militanz und Anti-Militanz im Koran* (Münster, 2018) vermag der aufmerksam und engagierte nicht den Wunsch und die Forderung abzuwehren, wie man die rekonstruierte Textentwicklung von Auslassungen, Erweiterungen, Umstellungen, Textänderungen usw. in eine synoptische und textgenetische Darstellung bannen könnte.

Für den kanonischen Text des Korans sind Besonderheiten anzumerken. Die Fortschreibungen des Textes löschen nicht die vorhergehenden Fassungen aus. Diese bleiben, wie alle Textstücke, nach nicht immer einsehbaren Kriterien auf verschiedene Kapitel (Suren) oder deren Unterstücke verteilt erhalten. Die Schwierigkeit besteht also nicht darin, frühere Fassungen zu rekonstruieren, sondern eine zeitliche Abfolge der existierenden Fassungen zu konstruieren, um Einsicht in die Absichten der „Fortschreiber“ zu gewinnen.

Concepts and Methods in Qur'ānic Studies.

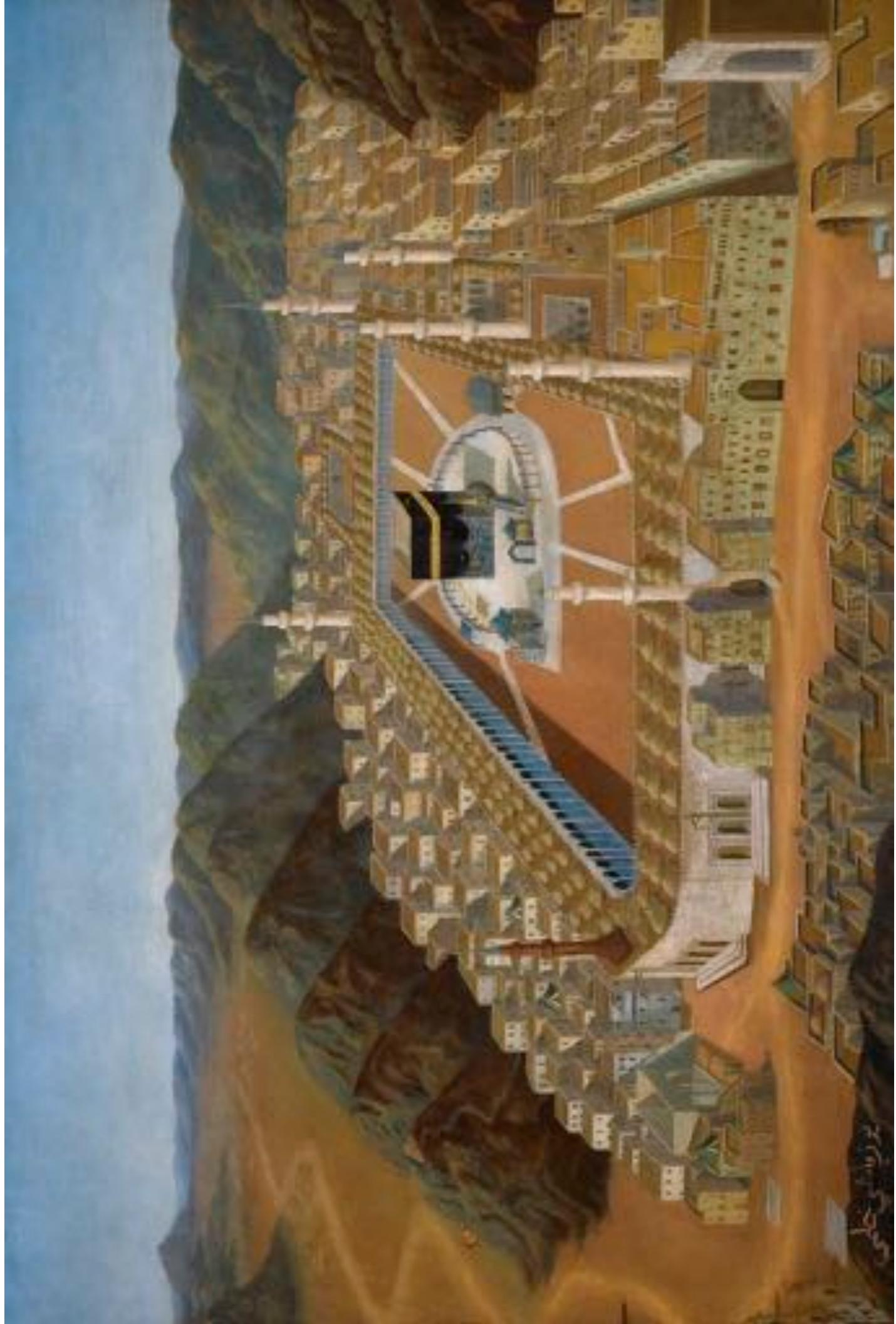
Guillaume DYE
Brüssel

Remarkably, though in hindsight perhaps unsurprisingly, methods commonly employed in Old and New Testament studies, such as form criticism and above all its offshoot redaction criticism, have only occasionally been applied to Qur'ānic studies as yet. This paper has three goals:

02.05.2019
10.00-10.45

1. to describe briefly, through historiographical analysis, why this is so;
2. to vindicate the application of such methodology to the text of the Qur'ān;
3. to exemplify redaction criticism by means of Sura 55, where I will show:
 - a) that two verses must be a secondary addition;
 - b) that the interpolator was a disparate redactor in relation to the original author of the Sura;
 - c) and that the later interpolation was triggered by a congenital misunderstanding, on the part of the interpolator, of the original text.

It is our aim to demonstrate how, through a systematic and comprehensive application of such methods, unexpected light might be cast on the processes of textual genesis and transmission of the Qur'ān.



Fehllesungen in *Surat al-ahzāb*. Gruppenathatese oder syrische Klarlegung im arabischen Punktverhältnis.

Christoph LUXENBERG
Berlin

Spricht der Koran in Sure 48:24 (بِطْنَ مَكَّةَ) nicht von einem Ort namens „Makka“, sondern von einem „Handgemenge“, bei dem Gott eingreift und die Hände der beiden kämpfenden Parteien voneinander trennt, noch in Sure 3:96 von einem Ort namens „Bakka“, wobei der falsch punktierte *rasm* sich als Verbalform (تَيْيَاكَهُ) *tayyaka-hu* herstellt, so wird sich ebenso konsequent herausstellen, daß der Koran in Sure 106 auch nicht von den Quraïs als den Urbewohnern von Mekka spricht, sondern von den Sabiern oder Mandäern, wie es die nun folgende philologische Analyse dieser Sure zeigen wird:

02.05.2019
11.00-11.45

1. Zitat und Übersetzung der Sure 106;
2. Bekannt ist ferner die Bedeutung des Berges *'Arafāt* als letzte Station der Pilgerfahrt nach Mekka. Auch hier wird sich zeigen, daß der Koran in Sure 2:198 nicht von einem Berg namens *'Arafāt* spricht, sondern von den „Wohltaten“ Gottes, wie es die philologische Analyse dieser Passage im Zusammenhang mit dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Satz zeigen wird;
3. Ein interessantes Beispiel für Syriaizmen im Koran ist u. a. die aus 5 Versen bestehenden Sure 113. Zitat und traditionelle Übersetzung dieser Sure;
4. Aus Sure 112 wird der bisher ungeklärte Begriff (صَمَدٌ) *şamad* als syrischer theologischer Terminus der Trinitätslehre erläutert. Parallel dazu Hinweis auf Sure 17 Vers 85, aus dem dieses Verständnis veranschaulicht wird;
5. Die verbleibende Zeit wird der Sure 33 (الْأَحْزَابُ) *al-ahzāb* („Die Gruppen“) gewidmet. Zur Sprache kommt zuerst die Deutung von Yathrib (Vers 13), bisher als früherer Ortsname von Medina verstanden. Aus dem Kontext wird sich zeigen, daß es sich dabei nicht um einen Ort, sondern um Reiche handelt, die sich dem (جَهَادٌ) *gīhād* entziehen wollen;
6. Aus Vers 18 wird das dubiose Wort هَلْمٌ (*hlm*), das bisher als erstarrte Verbal- und Aufforderungsform mißverstanden wurde, als Fehltranskription eines Substantivs aus dem Garšūnī neu erläutert;
7. Aus Vers 23 wird der Ausdruck قَضَىٰ نَحْبَهُ (*qaḍā nahba-hu*), als „das Zeitliche segnen“ mißverstanden, syrisch neu gedeutet;
8. Aus Vers 26 wird das Wort صَيَاصِيمٌ (*sayāṣī-him*), bisher als „Festungen, Burgen“ mißverstanden als syrisches Lehnwort neu erklärt;
9. Aus Vers 36 wird schließlich das Wort انْجِيرَةٌ (*al-hiyara*) als Lehnübersetzung aus dem Syrischen erläutert.

VIEW THE WHOLE

Opposite page

1272

CITY OF MECCA HABIB



Die Etappen der schriftlichen Fixierung des *rasm*.

Gerd-Rüdiger PUIN
Saarbrücken

Es geht bei diesem Beitrag nicht um

- die Surensequenz oder die Frage, was überhaupt Bestandteil des Korans ist;
- Wörterklärungen, Etymologien;
- Exegese und religionswissenschaftliche Fragen.

02.05.2019
11.45-12.30

Vielmehr geht es allein um den Text und seine Darstellung mit Hilfe der Schrift. Die Vorgehensweise ist empirisch und prinzipiell unabhängig von Vorgaben der Grammatik des Klassisch Arabischen, da sich diese erst später und nicht immer im Einklang mit der koranischen Schriftgestalt entwickelt hat.

Ziel ist es, orthographischen Leitfossilien auf die Spur zu kommen, die dabei hilfreich sind, Manuskripte nach ihrem relativen Alter zu identifizieren. Wenn erst eine hinreichend große Anzahl solcher Manuskripte analysiert ist, können Analogieschlüsse gezogen werden, welche am Ende die Rekonstruktion der frühest-möglichen Gestalt des Textes erlauben.

1. Bei der Suche nach geeigneten Leitfossilien sind nicht nur die alten Handschriften, sondern auch solche (modernen) Koraneditionen heranzuziehen, die beanspruchen, den sog. „Rasm ‘Utmāni“ darzustellen, da in ihnen auch solche Passagen vorkommen, die in den Handschriften nicht erhalten sind.
2. Wichtigster Indikator für eine Entwicklung der schriftlichen Gestalt eines Wortes ist die nachweisliche Existenz von zwei oder mehr Schreibweisen, sowohl innerhalb derselben Handschrift, als auch im Vergleich mit anderen. Nach den bisherigen Erfahrungen gilt als Grundannahme, daß ein ursprünglich einfaches Schriftbild mit Hilfe verdeutlichender Hinzufügungen angereichert wird, etwa durch den Einsatz von *mater lectionis*, so daß in der Regel die einfachere Form als die ältere anzusehen ist.

Standard-Text, sowie z. B. in Mss. K, L, M	Akkusativ		Nominativ		Genetiv	
	10:7 1	18:13	9:70	38:67	49:6	6:34
ohne <i>mater lectionis</i> :	بَأْ	بَاهِمْ	بَأْ	--	بَنِيَا	--
zur Verdeutlichung mit <i>mater lectionis</i>	--	--	vor dem :Alif	بَهِّا	nach dem :Alif	بَنِيَا

3. Eine Betrachtung für sich erfordert die allmähliche Erweiterung der Bedeutung des *Alifs* hin zur *mater lectionis* für langes /a:/ und die dabei auftretenden orthographischen Komplikationen.

4. Für die Bestimmung der zeitlichen Reihenfolge sind auch entsprechende Korrekturen in den Manuskripten entscheidend; z.B. wird aus

	→ → → → →	
Sanaa DAM 01-28.1 Sure 34:10 d-w-ā d	Korrektur:	Tübingen Ma IV 165 Sure 21:78 d-ā-w-d

5. Auch anders begründbare Einfügungen in den *Rasm* sind zu erkennen; im wesentlichen handelt es sich um die ausgeschriebene *Imālah*, wobei auch hier das Prinzip gelten soll, daß nur solche Wörter betrachtet werden, die in mindestens zwei verschiedenen *Rasm*-Schreibweisen nachweisbar sind, z.B.

Version 1	بِسْمِهِمْ	الرِّجَل	إِلَهٌ	إِبْرِهِمْ	أَيَّامًا
Version 2	بِسِيمَهُمْ	الرِّجَيل	إِلَيْهِ	إِبْرَهِيمْ	يَوْمَيْمِ
Version 3	بِسِيمَاهُمْ				

Les hétérogénéités sémantiques, doctrinales, codicologiques et séquentielles relatives au culte islamique, témoins des processus de composition de la vulgate.

Florence MRAIZIKA
Paris

Le Coran contient-il des marqueurs idéologiques, des traces matérielles d'interventions politiques concernant le culte ? Non, si l'on se fie à la légende pieuse professant un texte intemporel et un culte originel hors de toute vicissitude. Oui, si l'on est attentif au sens des mots, si l'on observe minutieusement les hétérogénéités des discours, des textes et des lieux du culte. La vulgate canonisée est proclamée « uthmanienne », la *qibla* est imposée hiérosolymitaine puis mecquoise au fil des coalitions et les rites sont de véritables palimpsestes judéo-nabatéens. Ainsi, contrairement au mythe consensuel ressassé à l'infini, les sources islamiques elles-mêmes, insistent sur l'effort de l'appareil califal pour rectifier toute lecture divergente ou se démarquer des autres. Ce travail, éminemment politique pour définir le culte a-t-il laissé des traces décelables sur les codex et notamment dans les textes traitant de l'aspect cultuel ? Cette hypothèse saute aux yeux à la lecture de récits décrivant l'islamisation lente et progressive des lieux de prière, des innombrables marques de composition et de l'impossibilité de lire le Coran de façon univoque. Cette idée qui a été développée par G.-R. PUIN, E. M. GALLEZ, M.-A. AMIR-MOEZZI, F. DEROCHE et G. DYE suggère que l'absence de cadre narratif, l'abondance des textes décontextualisés, l'effacement du *Sitz im Leben* liturgique de nombreux biens textuels mobilisés, l'identité ambiguë des voix impliquées dans le discours montre un usage politique du Coran. En effet, les variations et les corrections signalées par différents philologues concernent souvent la polémique anti-juive ou anti-chrétienne et sont ainsi liées à un pouvoir qui cherche ses marques. L'hypothèse de J. J. WALTER sur des strates de composition, étalée sur deux cent ans permet non seulement une meilleure compréhension de la genèse éditoriale mais éclaire aussi sur l'étendue des signatures. Cette composition complexe et intense s'infère encore plus à la vue de la pluralité des scénarios coraniques traitant d'un même sujet ainsi que de la plasticité des isolats coraniques révélée par l'épigraphie. Les réécritures idéologiques manifestes et les deux états si distincts observés par nous sur les folios du WEII 1913 plaident en faveur de tels processus. L'absence de cohérence globale du texte – des versets mecqouis dans des sourates médinoises –, les ruptures de rythme et de rimes, les incohérences herméneutiques mettent en lumière les strates scripturaires. Pourquoi alors ne pas utiliser toutes les hétérogénéités textuelles, qu'elles soient sémantiques, syntaxiques, codicologiques et séquentielles pour isoler des strates idéologiques ? Les anciens codex, par leurs séquences différentes et leurs particularités graphiques sont des témoins de ces processus d'assemblage. Les versions concurrentes ou progressives dont parle le récit islamique, peuvent-elle avoir été superposées voire simplement raboutées comme les indices épigraphiques et les incohérences textuelles le laissent à penser ? Peut-on le démontrer ? Notre analyse a notamment utilisé la

02.05.2019
14.00-14.45

fréquence de versets ou de sourates au sein de plusieurs codex anciens ; cette recension de versets retenus permet d'émettre des hypothèses sur la progression éditoriale. Nous avons également analysé les hétérogénéités du lexique cultuel, des doctrines et des traditions afférentes et notamment la pléthorique lecture biblique des rituels liés au Dôme transmises par les traditions omeyyades. Celle-ci peut être un témoin des intentions doctrinales originelles – qui s'approprient un corpus tex-tuel ainsi que d'un substrat nabatéen, préexistants. Ces discours volubiles tranchent avec l'aporie coranique des descriptifs originels des rites autour de la Ka'ba et de leur lisibilité exclusive à la lumière de la biographie du Messager. Ainsi la lecture réelle du corpus coranique concernant le culte doit impérativement intégrer des éléments des contextes géopolitiques si impliqués dans leurs genèses. Or initialement, l'avancée territoriale – ou l'installation des Saracènes est focalisée sur la seule terre, unanimement qualifiée de « sainte » – par ses occupants successifs – et le lieu de culte visé occupe « Le Saint des Saints » du Temple. Le Califat omeyyade, par les rites qu'il inaugure sur le Dôme impose sa propre identité, judéo-arabe, entrelacs d'influence juive, byzantine et perse. Il y définit son umma comme le nouvel Israël et sa construction est identifiée au Nouveau Temple. Or, ce dernier est le lieu tacite de plusieurs sourates, le lieu d'inscriptions coraniques idéologiques et le lieu du jugement. Or, l'un des mobiles du Coran est la justification de la préséance de l'*umma* par rapport aux enfants d'Israël (Q3/110) et le Dôme est l'expression d'une politisation du religieux doublée de son anthropomorphisation, aussi les lectures de tous ces corps doivent être simultanées. Ultime produit de cette construction idéologique, Ismaël devient progressivement l'archétype de cette nouvelle communauté, le rescapé d'une direction et d'une religion aussi pures qu'originelles et il permet de consommer la rupture avec les mécréants. L'investiture du nouvel Israël et la théologie de la substitution se font progressivement au lieu mythique d'Abraham en Q2/124. Par la vertu de cet unique verset et de celle de la noire pierre de fondation, le lieu du primo-sacrifice bédouin est alors identifié à la fois à « l'antique » « lieu d'Abraham » et avec celui purement islamique, fondé par les Abbassides, figuré par Mohamed, « le fils d'Ismaël ».

La collecte ou la mémorisation du Coran. Reprise d'un problème.

Claude GILLIOT
Aix-en-Provence

Les sources arabo-musulmanes concernant la naissance et l'établissement du Coran font la joie, mais aussi l'étonnement des chercheurs formés à l'école historico-critique. Ils ont l'impression de se trouver dans un autre monde, face aux merveilles de la lampe d'Aladin (cf GILLIOT, « Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin », dans M. KROPP [ed.], *Results of Contemporary Research on the Qur'an*, Beyrouth/Wurtzbourg, 2007, 33-137).

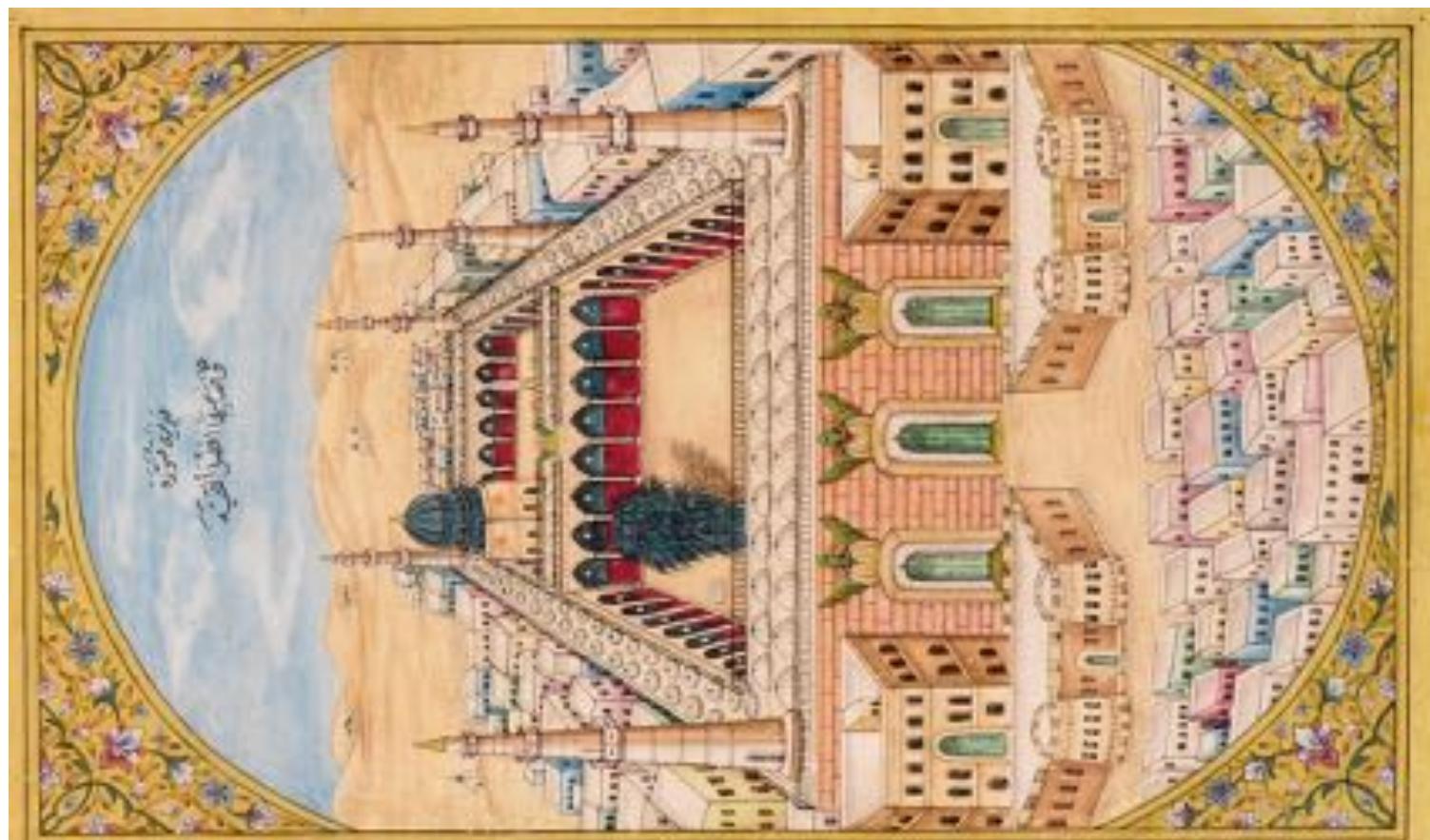
02.05.2019
14.45-15.30

Beaucoup de travaux ont été écrits à ce sujet, et nous en avons fait nous-même, e. g. : « Les traditions sur la composition ou coordination du Coran (*ta'lif al-qur'an*) » et « Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu » (voir dans R. LOHLKER [ed.], *Haditstudien – Die Überlieferungen des Propheten im Gespräch. Festschrift für Prof. Dr. T. Nagel*, Hambourg, 2009, 77-132). Nous avions remis sur sa demande ce texte avant sa parution à un collègue († 2006) qui en a fait grand usage dans son ouvrage sans nous mentionner. Ce même texte est tombé dans les mains d'une collègue († 2016) qui l'a pillé également dans un ouvrage paru en 2012 sans nous citer non plus. Son ouvrage s'inscrit d'ailleurs dans la bien-pensance pro-musulmane du moment, laquelle n'est évidemment pas notre orientation scientifique. Nous voudrions reprendre ici en partie la question, d'autant plus que notre étude, « Collecte ou mémorisation du Coran. Essai d'analyse d'un vocabulaire ambigu » a été publiée sans épreuves et contient des fautes. Mais il y aussi une autre raison à cette reprise : la découverte d'un texte du mu'tazilite bagdadien Abu l-Qāsim ('Abd Allāh b. Ahmad b. Maḥmūd) al-Balhī (m. 319/931), appelé par les anti-mu'tazilites *al-Ka'bī*. Dans cet ouvrage Balhī se plaît à relever les erreurs et les contradictions des traditionnistes, lesquels il ne porte pas dans son cœur. Voici ce passage :

p. 136 : al-Tawrī (Sufyān b. Sa'īd b. Masrūq al-Kūfī, m. 161)/Ism. b. a. Ḥālid (al-Bağāli al-Kūfī [m. 146/763])/Ša'bī ('Amir b. Šarāḥīl [m. 103/721 ou autres dates]) *qāla* : ġa-ma'a l-Q. 'alā 'ahdi rasūli Llāhi hamsatun : Ubayy b. Ka'b, wa Mu'ād b. Ĕabal, wa Zayd b. Ṭābit, wa Abū l-Dardā', wa Abū Zayd Sa'īd b. 'Ubayd *wa huwa min banī 'Awf*.

Qīla sittatun ba'da ha'ułā'i l-hamsati, wa qāla nasītu l-sādisa.
tumma rawā Ish̄ b. Ibr. b. a. Manṣūr/'an 'Abd al-Maqīd b. Suhayl (al-Qurašī al-Zuhri al-Madanī)/Ikrima/IA (ibn 'Abbās) : lam yağma' l-Qur'āna aḥadun fi ḥayāti l-nabiyyi. wa rawā 'Al. b. Ĕafar (b. Ĕaylān al-Raqqī al-Qurašī, m. 220)/ḥaddaṭanā al-Ḥurr (?) mawla banī Nawfal/annahu samī'a ibn 'Abbās : yaqūlu dālika (à savoir le contenu de la tradition précédente)

wa rawā l-Hayṭam b. Wāqid/'Aṭā' b. a. Marwān (al-Aslamī al-Madanī) qāla : qultu li-l-Tufayli b. Ubayyi : a-ğama'a abūka l-Qur'āna 'alā 'ahdi rasūli Llāhi. Fa qāla : ba'dahu. Fa qultu : innā Anasan abbaranā annahu ġama'ahu arba'an (sic !) 'alā 'ahdi rasūli Llāhi, fīhim abūka. Fa-qāla l-Tufaylu : Anasun a'lamu bi-Ubayyi minni.



Les commentaires du Coran transmis dans le *muṣḥaf* : témoignages des conditions historiques de la première diffusion du texte à une communauté en formation.

Geneviève GOBILLOT
Lyon

Depuis quelques décennies, les développements de l'étude intertextuelle du Coran ont relégué dans l'ombre une autre méthode d'approche : la lecture intratextuelle, considérée par beaucoup comme dépassée, parce qu'ayant largement servi à l'exégèse musulmane classique, qui la nomme : « lecture du Coran par le Coran ». Plu-
sieurs chercheurs, comme M. SHAHRÛR pour la question de la synonymie, et M. CUYPERS pour l'analyse rhétorique, ont cependant montré qu'elle présente un intérêt indéniable pour la lecture du texte, dont nous avons expérimenté l'étendue à diverses reprises. Il sera question ici de l'un de ses aspects, qui entre dans la rubrique des auto-mentions du Coran. C'est un phénomène qui se présente sous deux aspects, qu'il semble juste de nommer respectivement : « commentaire du Coran » et « métatextualité interne ». Le premier correspond à une auto-citation particulière, qui ne peut en aucun cas être réduite à une simple auto-qualification comparable à celle des serments comme « Par le Coran, porteur du rappel » ou bien « Oui, nous en avons fait un Coran arabe ». Il s'agit de passages qui citent le Coran pour l'un des ses contenus précis, dont il présente en général une rapide paraphrase ou un résumé, et pour lequel il est parfois associé à d'autres Ecritures. C'est le cas du verset 111 de la sourate 9 : « Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens pour leur donner le Paradis en échange. Ils combattent dans le chemin de Dieu : ils tuent et sont tués. C'est une promesse faite en toute vérité dans la Torah, l'Evangile et le Coran ». Ces passages, bien que n'étant pas nombreux, sont extrêmement significatifs dans la mesure où ils présentent le Coran comme un texte extérieur et surtout antérieur au discours qui s'exprime à son sujet. Leur étude doit être complétée par celle des métatextes internes, qui correspondent à la reprise d'un thème coranique précis sous un angle totalement différent, comme c'est le cas pour l'Alliance dite « des Prophètes » (*mīthāq al-anbiyā'*) (3:81-82) et (33:7-8). Une étude approfondie des convergences de l'ensemble de ces cas témoigne du fait que la Vulgate contient un certain nombre de commentaires d'une strate textuelle antérieure qu'il s'est avéré nécessaire d'interpréter, et surtout de « réorienter » à un moment donné, à l'usage de lecteurs ou d'auditeurs qui, de toute évidence, n'en maîtrisaient pas le sens original.

02.05.2019
15.45-16.30



Einige Anmerkungen zur koranischen Nomenklatur im christlichen Kontext.

Moshen BANAIE
Berlin

Der Koran ist als ein Sammelsurium voneinander unabhängiger Textfragmente für seine Leser, ungeachtet deren Bildung, ausschließlich im Zusammenhang mit der *Sīra*-Literatur verständlich. Da Letztere jedoch Jahrhunderte später und im Rahmen einer zielgerichteten Rekonstruktion entstanden ist, gilt die traditionelle Lesung des Korans als eine kontextualisierte Lesart.

02.05.2019
16.30-17.15

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der koranischen Nomenklatur und Terminologie in Anbetracht ihrer Entwicklung innerhalb des Textes selbst. Mit anderen Worten wird hier auf die koranische Bedeutung der koranischen Fachbegriffe eingegangen, und nicht auf ihre Exegese in Anlehnung an die *Sīra*-Literatur. Somit begegnet der Leser einer völlig anderen Bedeutung von Begriffen wie *Masjid*, *Mušrik*, *Kāfir* und *Muslim*, die nur in einem christlichen Kontext einen Sinn ergeben.

Einer der umstrittensten dieser Begriffe ist das Wort *Mušrik*, der im traditionellem Kontext mit „Beigeseller“, „Götzendiener“ etc. übersetzt wird. Demnach sind die *Mušrikūn* Angehörige jener poly- bzw. henoteistischen Glaubensgemeinden, denen die Mehrheit der präislamischen Einwohner von Mekka und Medina angehört haben sollen. Läßt man jedoch die Ausführungen der *Sīra*-Schreiber außer Acht und vergleicht die verschiedenen Koranstellen, an denen der Begriff *Mušrik* verwendet wird, findet man eine vollkommen andere Bedeutung für dieses Wort, eine Bedeutung, die nur in einem christlichen Kontext verstanden werden kann.

Das Gleiche gilt auch für die anderen o. g. Begriffe. Ist *Masjid* in der traditionellen Islamwissenschaft als die „Moschee“ und somit eine „islamische Gebetsstätte“ zu verstehen, kann dies im Koran sowohl Synagoge, als auch Kirche bedeuten. Nicht anders verhält es sich mit dem Begriff *Muslim*, der laut Koran Angehörige einer monotheistischen Glaubensrichtung von Abraham über Isaak, Jakob und Moses bis Jesus und seinen Jüngern bezeichnet, während die *Sīra*-Literatur diesen Begriff ausschließlich den Anhängern der neuen Religion (*Islām*) vorbehält.

VUE DE LA MECQUE
Tirée de la carte de l'Asie du Sud-Est par M. J. G. Dufour, géographe de l'empereur de France.
G. L. Baillière éditeur, Paris, 1851.



La mort du Prophète : le moment de « la rupture instauratrice ».

Hela OUARDI
Tunis

Notre communication propose une exploration d'un moment décisif dans l'histoire de l'islam : celui qui se situe autour de la mort du Prophète. Notre propos sera sous-tendu par la reconstitution chronologique des événements qui ont lieu entre l'automne 631 et l'été 632. Nous proposons d'analyser cet instant fondateur à l'aune du concept de « rupture instauratrice » (expression que nous empruntons à M. DE CERTEAU). Car notre hypothèse de travail est que durant cette période de grande tension historique coïncident une mort (rupture) et une naissance (instauration). La première partie de notre propos sera consacrée aux événements qui ont marqué la fin de la vie de Muhammad. Il sera question notamment de l'ambiance de fin de règne et de l'annonce par Muhammad lui-même de l'achèvement de la prophétie (lors du pèlerinage de l'adieu). La seconde partie de la communication se penche sur l'instant de la mort du Prophète et la réaction des musulmans face à cet événement. Nous soulignerons notamment la dimension eschatologique de la croyance en la prophétie de Muhammad et le passage du temps mythologique vers le temps historique.

Enfin, la troisième partie de notre communication s'intéressera au règlement forcé de la succession du Prophète lors du « conclave » de la *Saqifa* des Banū Sā‘ida, tournant historique qui inscrira, jusqu'à nos jours, le conflit et la discorde au cœur de la communauté musulmane. Ce moment est également marqué par l'émergence d'une institution politique inédite : le califat. Nous soulignerons dans ce sens que l'émergence de cette institution s'est faite au prix d'une double fracture : elle s'est construite d'une part sur une rupture avec le système tribal. D'autre part, l'affrontement entre le premier calife Abū Bakr (doublé de son acolyte ‘Umar) et la famille du Prophète (sa fille Fātima surtout) aura été une manière de trancher le fil de la prophétie, condition sine qua non de l'entrée de l'islam dans l'Histoire, et sans doute de l'invention d'une nouvelle religion.

02.05.2019
17.15-18.00

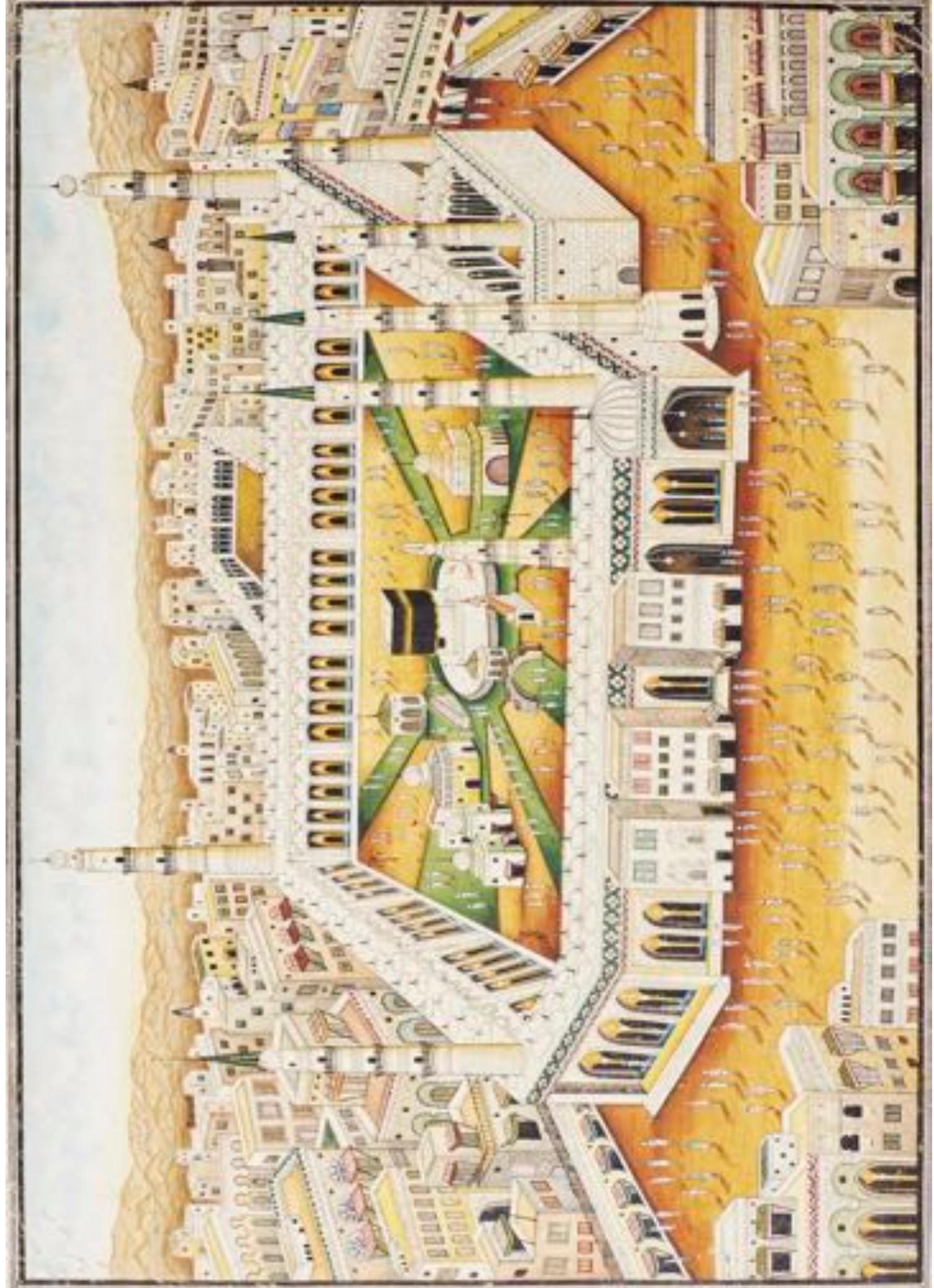


Faux prophètes et rapports de forces au sein du proto-islam. Eléments pour un examen critique de personnages relégués dans l'ombre.

Habib TAWA
Paris

Dans la perspective d'ensemble, précédemment soumise au colloque d'Otzenhausen en mars 2018, il convient d'examiner la question des faux Prophètes. Ce sujet, communément étudié, apparaît marginalisé dans la description classique du proto-islam. Pourtant leur étude éclaire son étape formative. Elle remet en cause plusieurs nondits de l'histoire traditionnelle, en particulier les localisations chronologiques et géographiques des événements, tels que rapportés. Elle relativise aussi leur importance respective. En conséquence, elle impose le réexamen d'hypothèses implicitement admises. Dès lors, on tentera de redéfinir, ou de remettre en cause, la présentation des événements, relatés par la Tradition, dans la *Sīra* et dans l'histoire de Ṭabarī. Ce nouveau regard détermine une relecture de ces textes ambivalents. Intégrée dans un déroulement crédible, elle redessinera les relations entre les multiples acteurs présents à cette époque. De nombreux paradoxes jalonnent l'évocation de la personnalité, des actions et parfois de la titulature, de protagonistes tels que Maslama, Sadja, Ṭulayha, Aswad. Ils rejoignent sur les portraits conventionnels de personnalités de premier plan auxquels sont attribués des prodiges, amplifiés et multipliés par la légende, tel Ḥālid ibn al-Walid, ou, magnifiés et exaltés, à l'instar du Prophète lui-même. Des redéfinitions des comportements des uns et des autres s'imposent alors, sans que pour autant il soit toujours aisément de déceler les probables réalités derrière une désinformation pluriséculaire. En dépit de ses distorsions, l'hagiographie religieuse, prisonnière de sa propre logique, révèle cependant d'éloquentes bâncas. L'exploitation de ces failles soulève des coins du voile. Ces découvertes s'avèrent particulièrement fécondes. Aussi derrière l'apparente incohérence que tentent de dessiner l'historiographie musulmane, autour de prétendus faux prophètes, un paysage plus cohérent se découvre. Celui d'une péninsule arabe traversée par de puissants messianistes armés, partis à la conquête de régions voisines, elles-mêmes habitées par des populations apparentées à ces envahisseurs par la langue et la culture, mais différemment enracinées. De nombreux problèmes pourraient ainsi être reposés. Certains recevraient une élucidation, d'autres, restés ouverts, stimuleront la recherche. Nous tenterons d'en évaluer les avancées et les interrogations.

02.05.2019
19.45-20.30



Lexiques coraniques et horizons culturels du texte.

Samir ARBACHE
Lille

En dressant un index thématique du vocabulaire coranique, le chercheur se trouve devant une immense fresque multicolore où se croisent des dieux, des religions et des personnages de tous horizons, où sont évoqués des livres « sacrés », des récits et des contes et où la langue arabe affichée se mêle au syriaque, à l'éthiopien et à bien d'autres. 03.05.2019 09.00-09.45

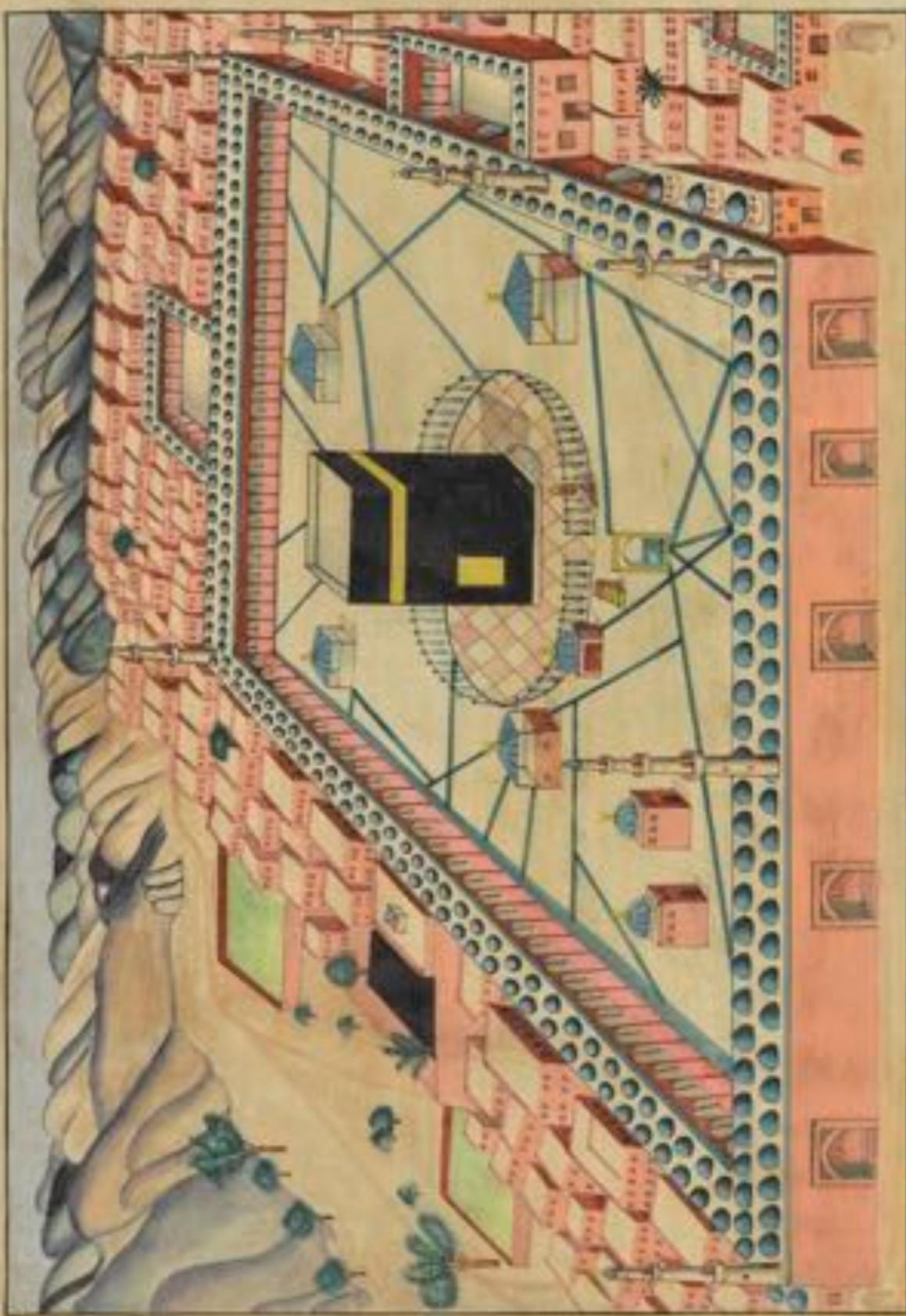
Tel qu'il est reçu aujourd'hui, le texte coranique ne cesse de nous interroger, par exemple, quant à ses collecteurs ou auteurs et quant à sa rédaction, ses révisions et son édition. Il reste opaque sur le sens de certains termes ou expressions que les commentateurs traditionnels peinent à expliquer et renvoient le lecteur à lui-même par la formule « Et Dieu en sait plus ! ».

Le Coran puise à des sources directes ou indirectes, par des apports de la tradition orale ou plus encore par l'accès à des sources littéraires des plus variées. C'est comme si le « rédacteur » avait « le souci de l'exhaustivité » selon l'expression de G. GOBILLOT.

En tenant compte des multiples recherches en cours, et en passant outre les cadres imposés, comme le Coran mequois ou médinois, l'hagiobiographie (*Sīra*) du prophète et les « Circonstances de la révélation » (أسباب النزول), nous souhaitons soulever deux questions qui restent sans réponse :

1. Quelles sont ces « bibliothèques » ayant manifestement servi à la formation du texte ?
2. Y aurait-il eu au sixième siècle des textes « pré-coraniques » circulant dans une langue « syriaque » ou autre ? Cela expliquerait pourquoi le Coran déclare si solennellement qu'il est enfin rédigé en « langue arabe ».

جَمِيعُ الْمُرْسَلِينَ



Le mot problématique *kalālah* dans le Coran.

Mohammed LAMSIAH
Helsinki

Dans le texte canonique du Coran le mot ﷺ *kalālah* apparaît seulement dans deux versets (*dis legomenon*) : 12 et 176 de la même sourate 4 النساءِ *an-Nisā'* (« Les femmes »).

Les arguments des savants de l'Islam :

03.05.2019
10.00-10.45

Les linguistes et les interprètes musulmans restent partagés au sujet du sens du mot *kalālah*, d'après les différentes lectures et des interprétations du Coran.

Ce mot présente des énigmes majeures au sein de l'héritage dans l'Islam.

Le mot *kalālah* peut aussi bien être utilisé pour désigner les héritiers proches du défunt, et le défunt lui-même.

D'après les références islamiques, nous avons quatre différentes révélations du verset 12 !

Le verset *kalālah* est survenu lors de :

- La visite du prophète à Sa‘d ibn Abī Waqqāṣ lors de l'aggravation de sa maladie ;
- La visite du prophète au chevet de Jābir ibn ‘Abd Allāh al-Anṣārī, juste avant sa mort ;
- Une question concernant l'héritage de Jābir ibn ‘Abd Allāh al-Anṣārī au prophète ;
- Une invasion (غزوة).

D'après le verset 12, le frère ou la sœur du défunt hérite le $\frac{1}{6}$ et d'après le verset 176, cette même sœur hérite alors de $\frac{1}{2}$. Cette contradiction présente une énigme supplémentaire.

Les arguments des orientalistes :

Un groupe d'anciens orientalistes n'ont pas pu apporter de nouveaux points.

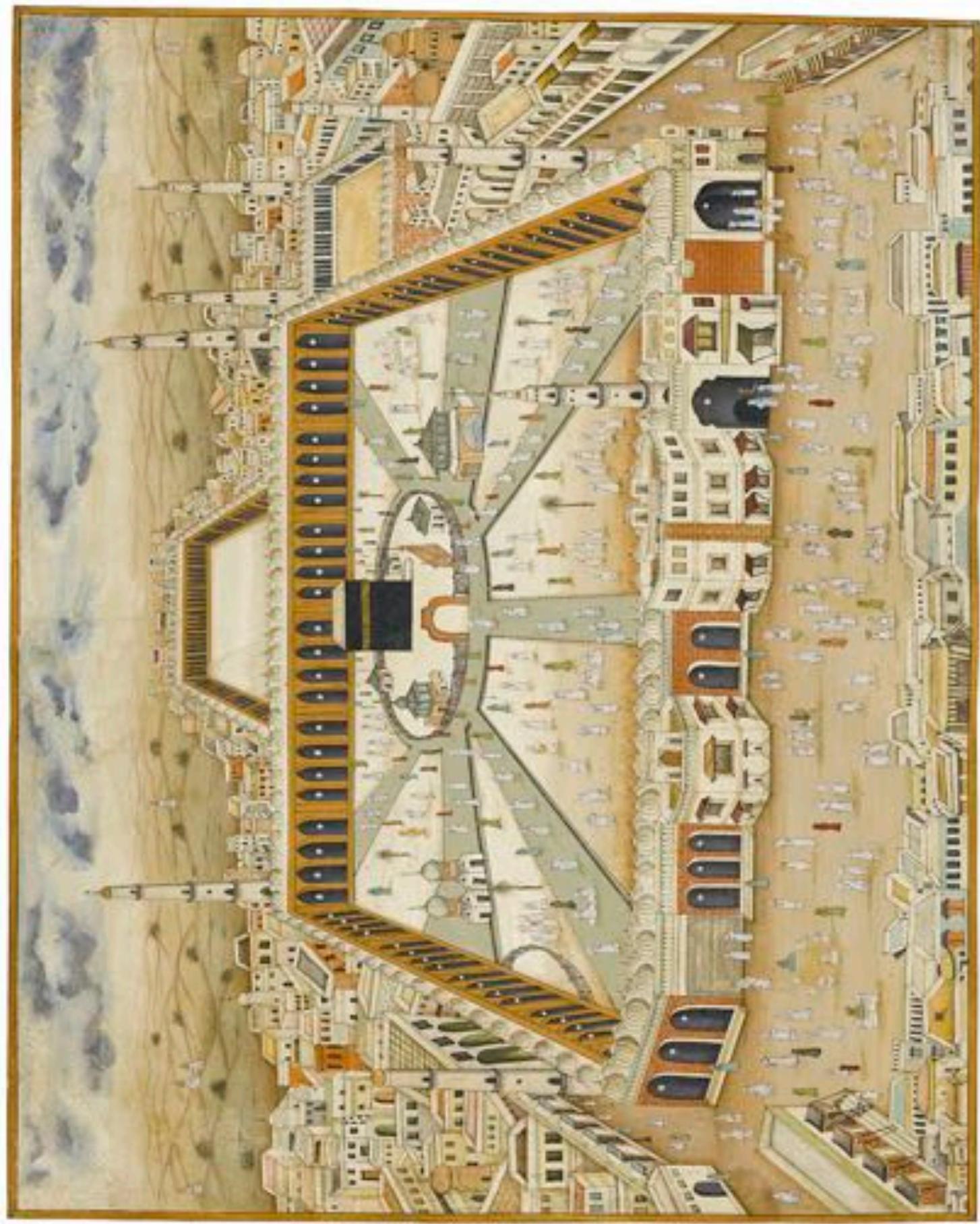
« ...Si un homme ou une femme se trouvent laisser un héritage sans avoir d'ayant droit, alors qu'ils ont un frère ou une sœur, à chacun de ceux-ci, le sixième [de l' héritage] ...12 » (BLACHÈRE).

« [Les Croyants] [, Prophète ! ,] te demandent éclaircissement [sur la succession sans ayant droit]. » Allah vous éclaire sur cette succession.

Si un homme périt sans avoir d'enfants mais ayant une sœur, à celle-ci la moitié de ce qu'il laisse ...176 »(BLACHÈRE).

D'autres orientalistes contemporains ont travaillé avec succès sur ce mot *kalālah* du point de vue philologique en s'appuyant sur la codicologie.

Grace à la codicologie, une suspicion de manipulation du mot de ﷺ *kalla* à ﷺ *kalālah* laisse un grand désaccord entre orientalistes contemporains et prédicateurs musulmans.



“Men too, and beasts and cattle – diverse are their hues”: Towards the Qur’ānic Ethnography.

Efim A. REZVAN
Sankt Petersburg

Qur’ānic ethnography is closely related to the studies of the language of the Qur’ān and the linguistic milieu of Arabia in the age of the Prophet, to ethnographic field studies in Arabia as well as Qur’ānic archaeology. Key information about daily life in Arabia during the Prophet’s lifetime can be provided by the most important written monuments relating to contemporary Arabia (pre-Islamic poetry and poetry of the Prophet’s contemporaries, Arabian epigraphy, *Ayyam al-‘Arab*, the *Sīra* by ibn Ishāq, al-Bakka’i, and ibn Hiṣām, *al-Ğāmi’u ṣ-saḥīḥ* by al-Buḥārī, etc.). Researchers of Arabia are quite familiar with the phenomenon of the region’s long preservation of elements of traditional material culture and economic activity. This phenomenon is mostly based on the specific natural and climatic conditions, which brought about a set of elements of material culture that have proved to be highly viable throughout the centuries. In this connexion, we regard the works of European travellers to Arabia from the second half of the 18th century to the first third of the 20th century as a serious source for our research. Whereas the names and papers of the Western travellers are well-known and have been often referred to, the works of Russian diplomats, intelligence and naval officers, scholars and travellers are still waiting for their turn. The experience of our 2017–2018 field studies in Arabia (Oman, Jordan, Qatar) within the framework of the project “The Material World of the Qur’ān (Everyday Life of Arabia of the Prophet’s Times)” once again proved the high potential and relevance of field trips to Arabia for historical and ethnographic purposes. (see https://www.youtube.com/watch?v=zlzNba_mLmU to see the expedition video). The study of specialised museum collections and exhibition projects around the world (cf. especially “Persia and Islam. Age of Transition” and “Roads of Arabia: Saudi Archaeological Masterpieces Through the Ages”) are also of prime importance.

The work is intended to give a more idiographic picture of the course of historical events related to the emergence of Islam, to provide independent evidence that allows, in some cases, to clarify the chronology of the facts and to date the texts. The results obtained with the help of Qur’ānic ethnography approaches help in clarifying the meaning of Qur’ānic texts, as in many cases they can help to reconstruct the historical background of their origin.

03.05.2019
11.00-11.45



江戸の風景

Les mentions de Muḥammad dans le Coran : des années perdues ?

Edouard-Marie GALLEZ
Libramont

En 1949, R. BLACHÈRE publiait sa traduction annotée du Coran en français. En particulier trois passages et leurs notes ouvraient les perspectives d'une islamologie renouvelée.

03.05.2019
11.45-12.30

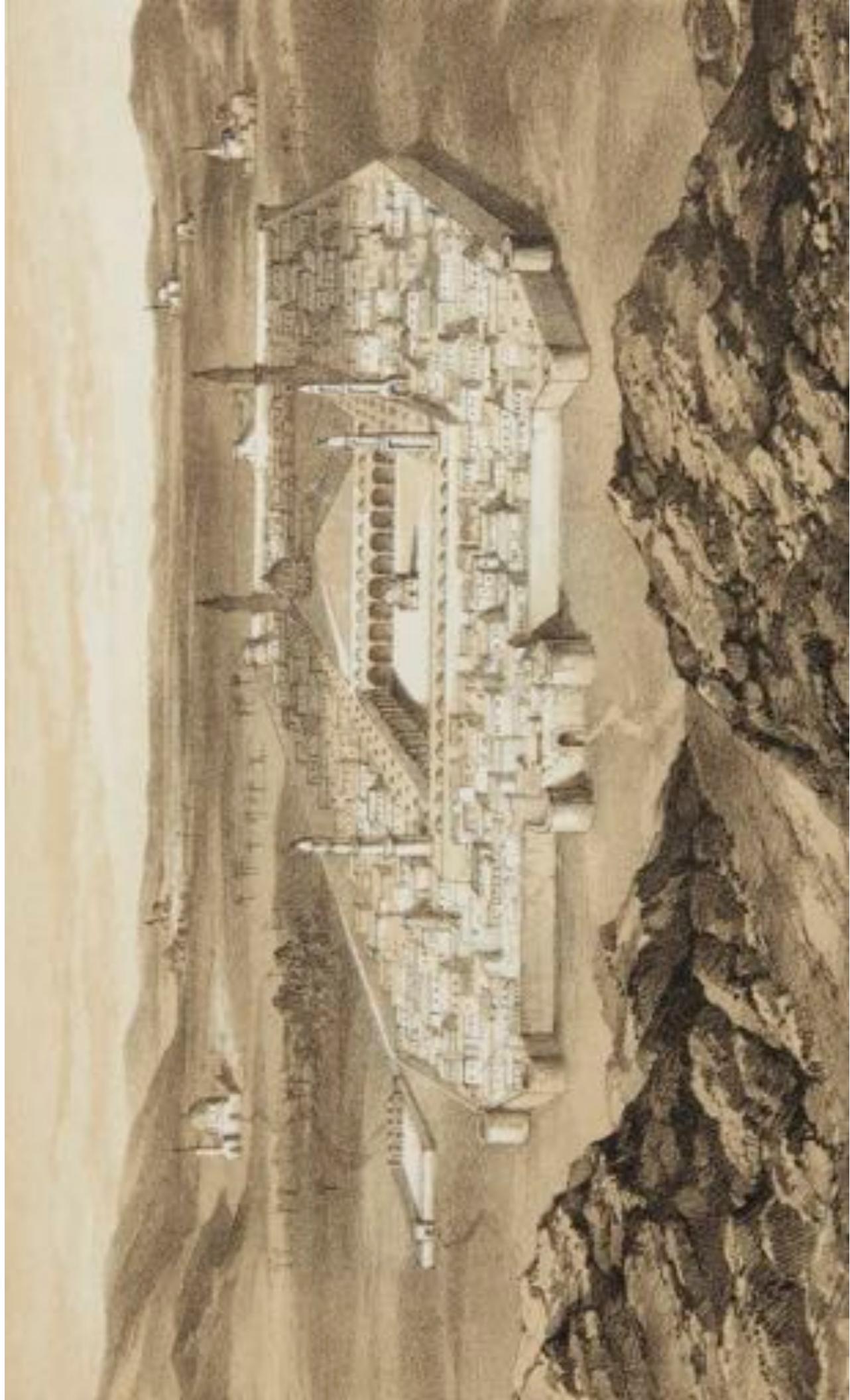
En Q61:6, il donnait en parallèle les deux versions de ce verset curieusement long, celle de la version standard que tout le monde connaît et qui fait annoncer par Jésus un « apôtre [rasūl, messager] qui viendra après moi, dont le nom sera Ahmād », et la version dite de Ubayy où Jésus annonce

« un prophète [nabiy] dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allah mettra le sceau aux prophètes et aux apôtres » (p. 593).

En note, il soulignait la différence radicale existant entre les deux versions mais sans proposer d'explication. Les deux autres passages capitaux qu'il avait annotés sont Q5:66b et Q6:91.

Il faudra attendre 1999 avec A. MOUSSALI pour comprendre que *toutes* les mentions de *muhammad* (4 + *Ahmād*) font partie d'interpolations dans le texte coranique. Il paraissait alors impossible d'aborder en public un sujet aussi sensible, mais une difficulté se situait déjà en amont : comprendre le contexte historique. Aujourd'hui, tous les chercheurs sérieux savent que ce contexte n'est pas La Mecque et le Hijāz, et que la figure du « Prophète de l'islam » est une fabrication. À l'époque, c'était encore flou, il fallait la rencontre de nombreuses disciplines de recherche pour que le contexte historique réel se dessine.

À ces difficultés s'ajoutait celle de la réception. L'islamophilie caractérisait déjà les élites au pouvoir en Occident, jusque dans les milieux religieux : seules les hiérarchies des chrétiens d'Orient n'entraient pas l'islamologie (et elles ont d'autres soucis). Des quatre mentions coraniques de *muhammad*, la plus évidente à analyser est celle de Q47:2. Les trois autres relèvent d'interpolations assez analogues, courtes ou non (Q3:144, 33:40, 48:29). Nous nous en tiendrons à la première, leur présentation ayant fait l'objet d'un article en 2014.



À l'origine du récit sur Moïse et le Serviteur de Dieu (18:65-82) : Un extrait de littérature onirocritique ?

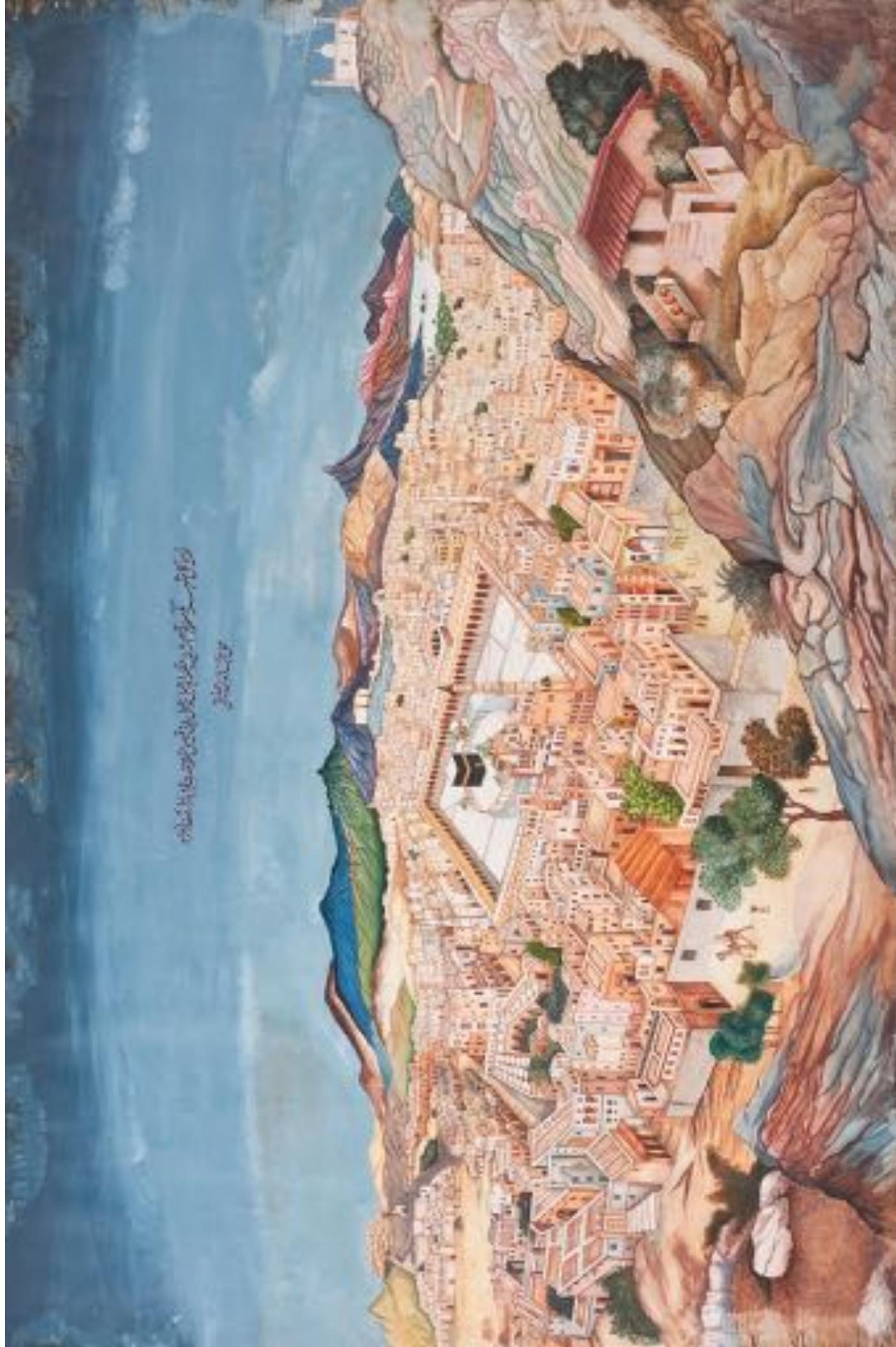
Gilles COURTIEU
Lyon

Paul NEUENKIRCHEN
Paris

Le récit (trop précipitamment) désigné comme celui « de Moïse et de son serviteur » reste un des plus énigmatiques du Coran (Q18:65-82). Placé dans la sourate 18, particulièrement composite et soumise à des influences extérieures évidentes, il a suscité la curiosité ou bien l'inquiétude tant la matière présente est choquante, provocante ou absurde. L'ensemble du texte comporte trois histoires plus ou moins développées, qui constituent la clé de l'éénigme. Chacune doit susciter une forme de sidération du public par la forme et par le fond. Face à cet effet perturbant, elles sont ensuite reprises, mécaniquement, dans une perspective théologique, afin d'illustrer deux thèmes de la sourate, la patience et la providence.

Il faut d'abord se concentrer sur les trois histoires incluses dans le texte, qui n'ont aucun rapport les unes avec les autres. Il serait tout à fait insuffisant de déclarer que ce sont des textes folkloriques, comme cela a été dit, car c'est oublier que durant l'Antiquité tardive, un genre très spécial a fait fortune en Orient et dont les éléments récurrents reprennent justement ceux de ces trois récits, ainsi même que les commentaires qui suivent : il s'agit de la littérature onirocritique ou oniromantique. Tant du côté des chrétiens ou des juifs, soit dans des traités byzantins, soit dans le Talmud, l'on trouve justement des récits tout à fait aberrants et scandaleux, venus de ceux qui les avaient imaginés malgré eux dans leurs songes, et qui par la suite, demandaient à des autorités le sens de que qu'ils avaient rêvé dans leur sommeil. Pour nous, après les découvertes du xx^e siècle sur la question, l'affaire est de peu d'importance, mais autrefois, il n'en était rien, et des angoisses profondes liées sûrement au Salut et au Jugement devaient être calmées par des explications pseudo-rationnelles ou un peu plus théologiques. C'est exactement la structure de ce qui se trouve dans cet extrait, avec ceci de supplémentaire que le récit est dramatisé par le dialogue entre les deux personnages, et que les explications semblent plus développées que dans la littérature onirocritique correspondante : là-dessus, les rédacteurs coraniques ont innové, même si à n'en pas douter, ils se sont rattachés à ce genre si particulier, si reconnaissable, si populaire, et si ignoré aussi des historiens.

03.05.2019
14.00-14.45



MAP OF THE COASTAL TOWNS

MAPS

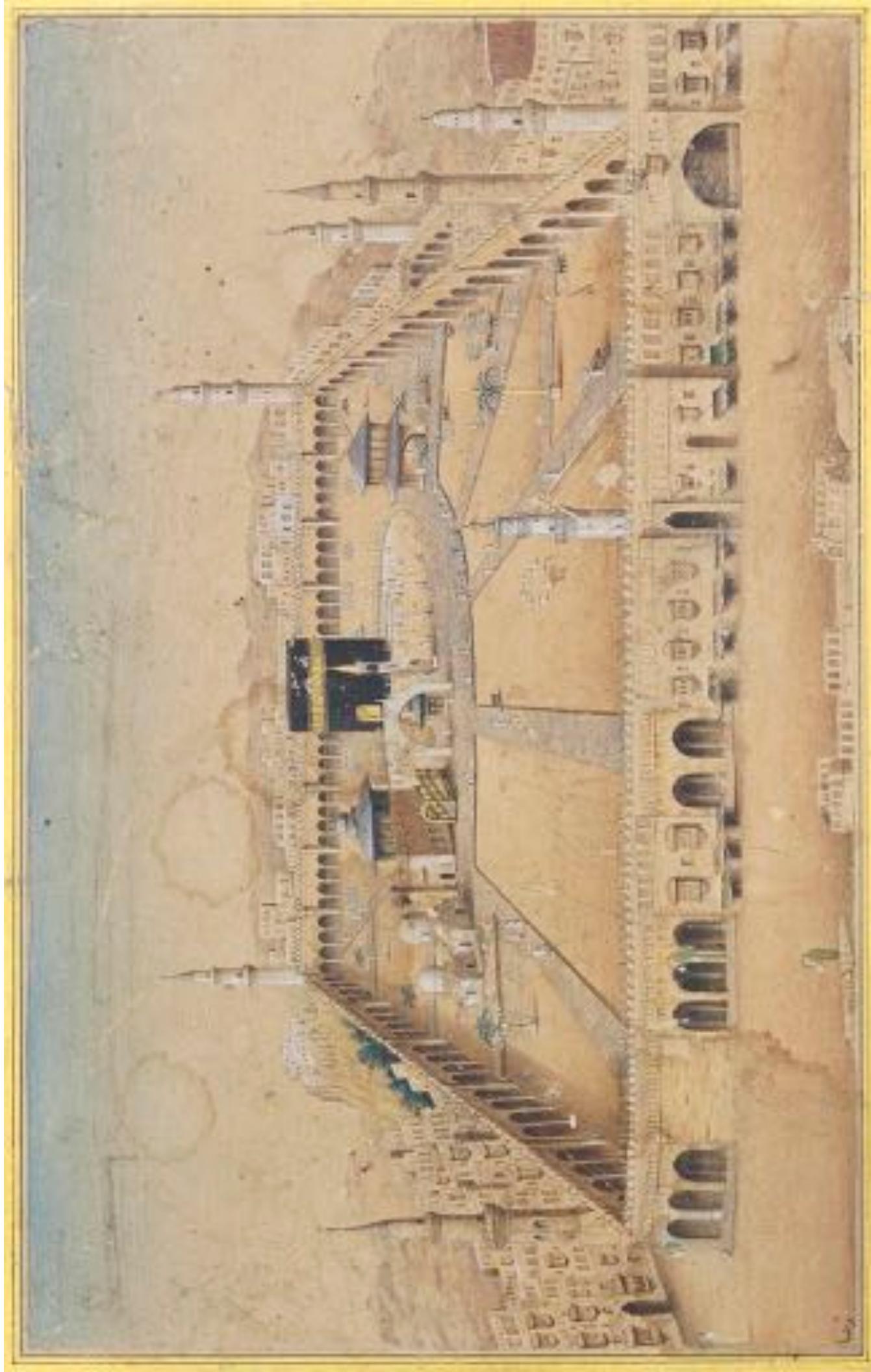
Banana, Acacia and “Levels of Paradise”. *Acacia raddiana* (*Savi*) *Brenan* / *Acacia gerrardii* *Benth* in the Qur’ān.

Anna KUDRIAVTCEVA
Sankt Petersburg

Through the centuries both Islamic and Jewish-Christian studies of the Qur’ān mostly discussed theological aspects of the text, while information about the material culture and the environment described in it did not attract much attention. However, the metaphorical system of the Qur’ān as a whole, and its eschatological view of Hell and Paradise in particular have always been based on earthly images understandable to an Arabian society at the turn of the 6th-7th centuries, which is notable for its “oversensitive power” of observation and concrete nature of thinking and perception. By trying to understand what Muhammad’s sermons promised to his followers in Paradise, and to his opponents in Hell, we can understand much about the social organisation of the society of Arabia during the times of the Prophet.

In an eschatological fragment of the Qur’ān (56:27-38), two shrub trees characteristic of Arabia are mentioned, one of which, تَلْهٰ *talh*, is identified by a number of authoritative classical and modern commentaries and dictionaries of the Qur’ān, either as the Arabian *acacia* or as a tropical plant belonging to the genus *banana Musa L.*, whose appearance in the Mediterranean region approximately coincides with the period of the emergence of Islam. The study is based on the method of lexicosemantic analysis proposed by K. KASHTALYOVA and developed in the framework of the concept of “Qur’ānic ethnography” by E. REZVAN. During the research, we tried to avoid the influence of Islamic exegetical literature, which was created in another historical and cultural milieu, and has always been politically motivated. Based solely on linguistic sources of pre- and early Islamic times as well as modern ethnobotanical data, we found out that the Qur’ānic phytolexeme *talh* corresponds to the plant species *Acacia raddiana* (*Savi*) *Brenan* / *Acacia gerrardii* *Benth*. In the fragment mentioned above, *talh* and *sidr* (سِدْرٌ; *Ziziphus spinachristi* (L.) Willd. (*Rhamnaceæ*)) shrub trees are of major functional importance, pointing to one of the levels of Paradise, the bliss of which is comparable to the rest under the canopy of trees at the edge of wadi with a cool spring after a long and tiresome caravan expedition through an arid desert.

03.05.2019
14.45-15.30



Die ‚Töchter Allahs‘: Wer waren sie eigentlich?

Jan RETSÖ
Gothenburg

Im Koran finden wir mehrmals eine scharfe Polemik gegen die Auffassung, daß Gott weibliche Kinder hätte haben können, zum Beispiel 17:152-153: „[Sie sagen]‘Gott hat Kinder gezeugt’. Doch siehe, sie sind wahrhaftig Lügner! // Hat er die Töchter vor den Söhnen auserwählt?“ (Übers. H. BOBZIN, cf. 16:57f.; 37:149-53; 52:39; 53:19ff.). Bei einem Teil dieser Polemik handelt sich um die Annahme, daß Gott ein Kind überhaupt angenommen hätte (2:116). In diesen Versen, wo die Rede von einem *walad* ist, kann es auch um eine Polemik gegen eine christliche Adoptionstheologie handeln. Aber der Gedanke von Gottes Töchtern entstammt sicherlich von anderswo her. Chr. ROBIN hat in einem großen Aufsatz (*Semitica* 50, 2001 pp. 113-192) gezeigt, daß der Ausdruck ‚Töchter Gottes‘ in einigen vorislamischen, altsüdarabischen Inschriften zu finden ist. Im Altsüdarabischen wird es BNT(Y) ’L geschrieben. ROBIN macht die Schlußfolgerung, daß diese Gottesstöchter eine besondere Kategorie von Göttern bzw. Halbgöttern, gewissermaßen einer Art Entourage des alten Gottes ’L gehörig, sind. Bemerkungswert hier ist die Verwendung des Wortes ’L, ein Gottesname der schon in Altsüdarabien archaisch war und nicht (mehr) als gewöhnliche Gottesbezeichnung fungierte. ’L war zwar eine obskure Gottheit in Altsüdarabien, jedoch gewiß mit dem kanaanäischen *El*, wohbekannt aus den ugaritischen Texten wie aus dem Alten Testament, in Verbindung zu bringen. Wir haben offensichtlich mit einem altertümlichen Mythologoumenon zu tun.

Die koranische Polemik gegen die Gottesstöchter kann somit als die Ablehnung eines in den altsüdarabischen Inschriften bezeugten altarabischen Kultus verstanden werden. Trotzdem finden wir in vielen Versen, daß diese Göttinnen mit Engeln identifiziert werden (53:21,27; 37:149). Dies deutet darauf, daß es Kreise gegeben haben muß, die die altarabischen Gottesstöchter mit Engeln aus der jüdisch-christlichen Tradition verbanden. Das kann aber auch bedeuten, daß diese Kreise eine Art von Synkretismus zwischen Heidentum und Monotheismus praktisierten. Hierzu gehört die Feststellung, daß diese Gottesstöchter als Fürsprecher angesehen wurden. Dieser Gedanke wird im Koran oft erwähnt und gleich verworfen. Fürsprache, Interzession, *shafa'a*, gibt es fürwahr aber nur unter Gottes Erlaubnis (2:256).

Es gibt aber Verse, die andeuten daß Engel als legitime Fürsprecher wirken können (42:5; 40:7-9). Wir sehen hier wahrscheinlich eine Verschiebung der koranischen Auffassung von Interzession, von einer Anerkennung der Möglichkeit der Interzession durch Engel bis zu einer kategorischen Ablehnung dieser Idee.

Im Lichte dieser Passagen können wir uns jetzt den berühmten aufgehobenen Versen der 53. Sure wenden. In diesem Vortrag wird versucht die Geschichte der Satansverse mit dem Synkretismus der Gegner des Korans in Verbindung zu setzen und auch den Hintergrund der Auffassung von Interzession in den Satanversen mit der jüdisch-christlichen Tradition zu zeigen.

03.05.2019
15.45-16.30



Baqqa, der Tempel Abrahams. Ein Beitrag dem
Gedächtnis Günther LÜLINGs (gest. 2014) gewidmet.

Jan VAN REETH
Antwerpen

Eine vergleichende Analyse aramäischer und arabisch-islamischer Quellen zeigt, daß die islamische Legende von Abraham und Ismael, die bekanntermaßen mit dem Ursprung vom mekkanischen Tempel, der *Ka'ba*, zusammenhängt, bereits in vorislamischer Zeit im Zweistromland entworfen wurde und erst danach in der Handelsstadt Hagar (هَاجَرْ an der Ostküste der arabischen Halbinsel, *Gerrha*) in die Gegend von Mekka verortet wurde. Dies erklärt dann auch die Form, die dieses Heiligtum in den Generationen vor Muhammad bekommen hatte, wie dies Günther LÜLING darstellte. Dieser Sagenstoff ist ein Teil einer größeren arabischen Stiftungslegende, die von D. POWERS in einem grundlegenden Aufsatz untersucht wurde und wozu auch die koranische Geschichte von Salomon und Bilqis zählt.

03.05.2019
16.30-17.15



بَلْهَانِي

Li'llāh 'alā 'l-nās hijj al-bayt (Q3:97): How did the Hajj
Come to Centre on the Ka'ba?

Gerald HAWTING
London

J. WELLHAUSEN persuasively argued that before Islam the *hajj* had nothing to do with the Ka'ba at Mecca. According to him, it was the Prophet who connected the *hajj*, which took place at some distance from Mecca, with the 'umra, the rituals associated with the Meccan Ka'ba, to form the *hajj* of Islam.

03.05.2019
17.15-18.00

While WELLHAUSEN's insight remains important and valid, there is evidence suggesting that the *hajj* remained distinct from the Ka'ba some sixty years or so after the Prophet's death. On the other hand there are a number of Quranic passages (like that cited above) which use the root *h-j-j* in connexion with the "house" (*bayt*), which on one occasion it identifies as *al-ka'ba*. Both of these features suggest that the emergence of the Islamic *hajj* may be more complicated than Wellhausen imagined.

In my paper I should like to consider the relationship, if any, between the *hajj* and the Meccan Ka'ba from the time of the Prophet until the struggle between ibn al-Zubayr and the Umayyads which ended in 72/692. How far does the Muslim historical tradition associate *hajj* with Ka'ba in this period? Conversely, does the traditional material on the life of the Prophet justify the idea that he was concerned, as Wellhausen put it, to make the *hajj* an appendix of the cult of the Ka'ba? If it seems likely that the Ka'ba and the *hajj* were independent of one another until relatively late in the early Islamic period, can we form any idea of their significance during the period before the *hajj* became associated with, in fact centred upon, the Ka'ba?

It will not be possible to address all of the issues that arise, but the above is the context in which I shall discuss some of them and refer to some of the Muslim traditional material. We need to develop further and revise WELLHAUSEN's influential idea.



Background of the Qur'ān: Tritheism, Theopaschitism, and Double *Qnōmā*.

Peter VON SIVERS
Salt Lake City, USA

In der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts glitt das Christentum in eine tiefe Krise. Seit dem Konzil von Nizäa (325) waren die Theologen in zunehmend polemischem Ton gegeneinander angetreten, um die Interpretation der Person Jesu in ihre jeweils eigenen Richtungen zu lenken. Der Versuch der chalzedonischen Reichskirche Ostroms mißlang, den den Monophysiten zugeneigten Kompromiß eines mehr göttlichen Jesus durchzusetzen, bei gleichzeitiger Abschiebung der ostsyrischen Befürworter eines mehr menschlichen Jesus in das rivalisierende Perserreich der Sasaniden. Die Monophysiten verharren auf ihrer Position eines voll göttlichen Jesus [leicht abgemildert in der Theologie des Severus von Antiochien (465-538)] und errichteten in Syrien und Obermesopotamien die jakobitische Gegenkirche mit ihren eigenen Bischöfen, Priestern und Missionaren. Diese Gegenkirche zersplitterte sich allerdings dann in die feindlichen Lager der Severaner, Tritheisten, Julianisten und Agnoeten. Auch die Ostsyrer hatten mit Differenzen zwischen den Lagern der Henanisten und Nestorianer zu kämpfen, sodaß am Beginn des siebten Jahrhunderts insgesamt sieben Richtungen der Christologie miteinander verfeindet waren.

Die Schriftgelehrten des Korans, dessen Entstehung in die Periode zwischen 600 und 685 fällt (wenn wir der Karbon-14-Datierung Glauben schenken können), zogen ihre eigenen Konsequenzen aus der verfahrenen Christologiedebatte. Ausgehend vom nestorianischen Kern des Anti-Paschitismus (Verneinung des von den Monophysiten/Jakobiten und Chalzedoniern behaupteten göttlichen Leidens am Kreuz) radikalierten sie die nestorianische Doppel*qnomā* (das Konzept zweier Individualnaturen in der Person Jesu) und zertrennten sie in einen nur menschlichen Jesus und einen partnerlosen Gott. Allerdings konnten die Schriftgelehrten die entscheidenden Eigenschaften Jesu (Jungfrauengeburt, Auferstehung und Erhöhung) nur minimieren und nicht eliminieren, andernfalls wäre seine göttlich-menschliche Identität ganz verschwunden. Im Ergebnis wurde aus dem Koran eine Schrift, die an den nestorianisch gefärbten doppelten (göttlichen und menschlichen) Individualnaturen in der Person Jesu festhält, aber zugleich auch eine nur menschliche Individualnatur polemisch der jakobitischen göttlichen Individualnatur entgegenhält. Im Koran erscheinen die Jakobiten, d. h. die Severaner und wahrscheinlich auch die Tritheisten, unter dem Namen „Beigeseller“ (*mušrikūn*) und wir müssen annehmen, daß ihre Bekehrung in die lange Periode der Konsolidierung der Umayyadendynastie fällt. Im Endergebnis wurde aus dem Koran eine heterogene Schrift, mit einer nestorianischen Christologie und einer abrahamisch-mosaischen Theologie des partnerlosen Gottes.

03.05.2019
19.30-20.15



Warum berichtet Johannes Damascenus von Māmēd und nicht erwartungsgemäß von *Muhammad*?

Volker POPP
Bernkastel

Mamed scheint die griechische oder persische Form von *mahmet* zu sein. Von dieser berichtet Sebeos. Die *tayyāyē d-M̄m̄t* werden von Thomas Presbyter erwähnt. Für *M̄m̄t* sind im mittelhochdeutschen Wörterbuch (Lemmaliste/Belegarchiv) achtundfünfzig Belege finden. Dieser *M̄m̄t* führt zu „Mahomet“, „Maometis“ und „Maometo“, jedoch nicht zu „Muhammad“.

04.05.2019
09.15-10.00

Auf arabo-sassanidischen Münzen lassen sich ‚motti‘ an Stelle von Herrschernamen finden. Vom Jahre 41 an findet sich auf Prägungen aus acht Münzstätten der Begriff ‚Abdallāh. Auf undatierten Emissionen ist das Pahlavi-Motto „MHMT“ zu finden (vgl. *Die dunklen Anfänge*, Seite 66, Abb. 15).

Es existieren Varianten dieses Typs. Dort erscheint im obversen Feld, vor der Büste des Šāhanšāh, in aramäischer Schrift *m̄m̄t*, am Rande in arabischer Schrift *m̄md* (a. a. O. Abb. 16). Da *m̄m̄t* als „Mahmed“ zum Motto wurde, konnte analog dazu das arabisch geschriebene *m̄md* zum Motto *ma(h)m̄ed* bei Johannes Damas. werden. Für das Jahr 40 ist das Motto MHMT in Pahlavi belegt. Als Randschrift in arabischer Schrift liegt der *rasm* ✱ auf der gleichen Münze vor. Es handelt sich nicht um eine bilingual Inschrift sondern um das Vorkommen von Schreiben in zwei Schriftsystemen. Die Astralsymbole am Rande der Münze sind durch ein Antoniuskreuz im Halbmond und ein *Sigma*-Zeichen im Halbmond ersetzt (s. Morton & Eden, London, Auction 54, Important coins of the Islamic world, Lot No. 27 <https://www.mortonandeden.com/wp-content/uploads/2019/02/54.pdf>).

Das arabisch geschriebene *m̄md* dürfte die zeitgenössische Fassung des archaischen aram. *m̄m̄t* sein, vgl. mittelpers. *yaz(a)t(a)* für „Gott“, neopers. ﻋَزِيزٌ *yazd* (vgl. যজত). *M̄m̄t* steht *pars pro toto* für *m̄m̄t ptgami y dat*, „MHMT ist der Auftrag/das Urteil von Gott“ (vgl. *Inārah* Bd. 5, S. 107). S. HEIDEMANN hingegen kommentiert und übersetzt dies: „In the same year, 70/689-90, an anonymous coin with the Pahlavi inscription ‚Muhammad is the messenger of God‘ in place of the governor’s name in the front of the portrait was struck in the Kirman province (GRM KRM’N)“ (*Quran in Context*, S. 167f., ohne Abbildung und ohne Textwiedergabe der Pahlavi-Inschrift). HEIDEMANN übersetzt *ptgami* (altiranisch **patigāma*, vgl. aramäisch פָתַגְמָה) mit „messenger.“

C. J. TULPIN schreibt: „Unlike *gasta*, **patigāma* is not directly attested in OP, but is reconstructed from its reflections in Elamite, Aramaic, Hebrew and Armenian as well as from later forms of Iranian. In texts from or directly related to the Achaemenid era, it characteristically designates something that is said or sent as a ‚report‘, ‚message‘, ‚answer‘ or ‚order‘“ (*Administration in the Bodleian Arshama Letters*, 2013, Vol. 3, S. 49 <http://blogs.bodleian.ox.ac.uk/wp-content/uploads/sites/116/2013/10/Volum-e-3-Commentary-20.1.14.pdf>).

Die Entscheidung, das unter Verwendung der arabischen Schrift geschriebene aramäische Konsonantengerüst ✱ als arabischen *rasm* aufzufassen, dürfte später gefallen sein. Immerhin ließ ‘Abd al-Malik mit arabischer Schrift schreiben, ganz gleich ob nun arabisch oder aramäisch vorlag.

TEMPLO MECCANUM

Schematizatum apud Schismatizatum et vestimentis religiosis videretur.

BEN MECCANUM TECN PEL.

Ab ali. Schismatizatum sive dicitur schismatis



1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22.

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22.

Der frühe abbasidische Koran und die *Sīra*.

Raymond DEQUIN
Badingen

Die ibn Ishāq als Verfasser zugeschriebene und von ibn Hišām überarbeitete Lebensgeschichte des arabischen Propheten (*Sīra*) enthält umfangreiche wörtliche Auszüge aus dem Koran, die sich auf etwa 300 einzeln und 400 fortlaufend zitierte Verse beziehen, also etwa auf ein Achtel des heutigen koranischen Gesamttextes.

04.05.2019
10.00-10.45

Die *Sīra* hebt acht Abschnitte des Korans aus sieben Suren hervor, indem sie diese zitiert und erläutert. Inhaltlich sind diese Stellen „militant“, indem sie ein feindseliges, auch gewaltsames Vorgehen gegen „Ungläubige“, „Heuchler“ und „Abtrünnige“ fordern. Diese Fundamental-Abschnitte sind für das Verständnis des Korans der frühen Abbasidenzeit wesentlich:

| | |
|-----------------------|--|
| Sure 2, Verse 1-96 | (Auseinandersetzung mit den Juden und „Heuchlern“ in Medina) |
| Sure 3, Verse 1-64 | (Auseinandersetzung mit „byzantinischen“ Christen aus Nadjran) |
| Sure 8, Verse 1-75 | (Tag von Badr) |
| Sure 3, Verse 121-179 | (Tag von Uhud) |
| Sure 59, Verse 2-17 | (Vertreibung der jüdischen Banu al-Nadir) |
| Sure 33, Verse 9-27 | (Grabenkampf und Vernichtung der jüdischen Banu Qurayza) |
| Sure 48, Verse 1-27 | (Waffenstillstand nach al-Hudaybiya, Öffnung Mekkas) |
| Sure 9, Verse 1-111 | (Aufhebung des Waffenstillstands mit den „Polytheisten“) |

Von besonderer Bedeutung ist, daß die etwa 400 von ibn Ishāq zusammenhängend zitierten Verse aus sieben Suren gut 50 Verse noch nicht enthalten hatten, die offenbar erst zu einem späteren Zeitpunkt (nach etwa 760) eingefügt wurden. Das vermutlich später verfaßte *Kitāb al-Mağāzī* des Wāqidī zitiert (etwa 810) dieselben Abschnitte, enthält aber einige Verse, die bei ibn Ishāq noch gefehlt hatten.

Die *Sīra* zeugt somit von einem lebhaften Redaktionsgeschehen im koranischen Text, das sich von den frühesten abbasidischen Herrschern, vor allem al-Mansūr, dem Förderer ibn Ishāqs, bis al-Ma'mūn fortgesetzt hat, wie die Koranzitate bei Wāqidī und nicht zuletzt der um 820 eingeschobene Vers 33, 52 über den Adoptivsohn des arabischen Propheten zeigen (hierzu demnächst DEQUIN, „Zayd“, in *Inārah* 9).

Dies macht es wahrscheinlich, daß weitere nicht in längere Textpassagen eingebettete Stellen erst nachträglich ihren gegenwärtigen Ort im Koran erhalten haben. Dazu gehören auffälliger Weise Münzlegenden aus der Umayyadenzeit und Inschriften aus dem Felsdom.

Der verlorengegangene und von NEWBY teilweise wiederhergestellte erste Teil des umfassenden Geschichtswerks ibn Ishāqs, das *Kitāb al-Mubtada'*, ist nicht weniger mit dem Koran verwoben als die Lebensgeschichte des arabischen Propheten. Es werden Hinweise darauf zusammengetragen, daß dieses Werk einst als Materialsammlung für die erzählenden Teile des Korans gedient hatte. Da die Inhalte des *Kitāb al-Mubtada'* meist in Form von Einschüben in vielen sprachlich unterschiedlich gefaßten langen und kurzen, gereimten und ungeremten, „medinischen“ und „mekkanischen“ Suren zu finden sind, ergibt sich eine umfassende Abhängigkeit zwischen den ibn Ishāq zugeschriebenen Werken und dem Koran.

SAUDI ARABIAN
MONETARY AGENCY

500

500

500

FIVE

HUNDRED RIIYALS

2003



The Eschatological Reign of God in the Qur'ān: The '*Amr 'Allāh*.

Stephen SHOEMAKER
Eugene, USA

One of the Qur'ān's frequent terms for naming the eschaton is also one of the least understood, namely, *أمر* (*amr*), a word appearing a little over one-hundred and fifty times throughout the Qur'ān. Of course, the word *amr* can mean several different things, and its use in the Qur'ān certainly is not always eschatological. Yet, at the same time, one should note that the eschatological usage of *amr* is prevalent, occurring some twenty times in reference to the eschaton, though also to the related concept of God's reign, often with the more specific designation of the *أمر الله* (*amr allāh*), the "amr of God." Yet despite such frequent eschatological usage, *amr* remains, as D. Cook notes, "probably the most difficult of all the apocalyptic vocabulary to translate." Despite its significance in Qur'ānic eschatology, scholarly discussion of this apocalyptic *amr* remains strangely absent from the most significant previous investigations of Qur'ān and its eschatology.

In passages where *amr* is used with an eschatological valence, generally a translation indicating "reign" or "dominion" is quite fitting, referring to God's coming eschatological rule. Yet rather than these particular English terms, we are ultimately looking at something more akin to the biblical terms *basileia* (i. e. Βασιλεία τοῦ Θεοῦ) or *malkūt* (מלך) and their respective semantic domains. This is especially so with respect to the common Qur'ānic expression *amr allāh*, which in most instances is best rendered as the "reign" or "rule of God." Such a translation certainly suits the passages in question more sensibly than either "God's command" or "God's affair," which are, at best, both vague and awkward. Moreover, understanding this term as something equivalent to the eschatological rule of God aligns the Qur'ān well with a widespread belief in imperial eschatology in its broader religious milieu, among the Jews, Christians, and Zoroastrians of the Late Antique Near East.

04.05.2019
11.00-11.45



« L’Évangile d’‘Issa, le Christ » (VI^e siècle) : Conformément à la thèse de LUXENBERG.

Hanna SKANDAR
Beyrouth

LUXENBERG propose une nouvelle théorie d’interprétation du Coran. Aurait-elle un appui dans l’« Évangile de ‘Issa, le Christ » ?

Des savants chrétiens ont traduit l’Évangile en arabe à l’exemple des autres traductions anciennes (syriaque, copte, éthiopienne, latine, arménienne, géorgienne, etc.). Ces traductions sont tardives et postislamiques, selon le jugement des savants contemporains. Aucun manuscrit date d’avant l’année 800 ap. J.-C.

Parmi ces savants, plusieurs pensent que ces traductions remontent à l’époque préislamique. Toutefois, les textes de ces manuscrits trouvés – datant du IX^e et X^e siècle – ne sont pas encore étudiés. Notre travail consiste à prouver que l’antigraphie de ces manuscrits date du VI^e siècle, en comparant ces textes avec le Coran.

Quelques-unes des caractéristiques de l’« Évangile de ‘Issa, le Christ » sont les suivantes :

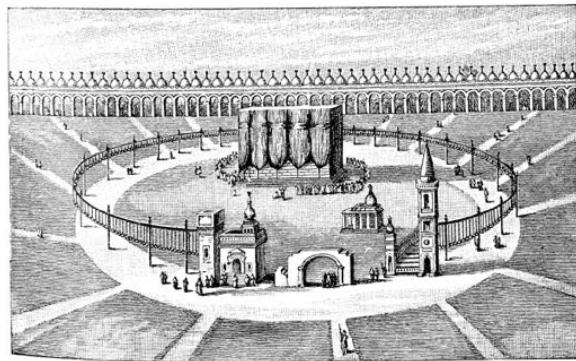
- l’utilisation des noms de personnages bibliques selon l’usage coraniques, par exemple : *‘Issa* يسوع au lieu de « Jésus » (*Yasū*, يسوع), *Yahya* يحيى au lieu de « Jean » (*Yuhanna*, يحنا), *Šu‘aib* شعيب au lieu d’« Isaïe » (?*Aša‘ya*, أشعياء), *al-Hudr* الخضر au lieu d’« Elie ».

Le texte débute avec la « Basmala » islamique : *bismi اللہ الرحمن الرحیم* بسم الله الرحمن الرحيم, et utilise des termes coraniques, par exemple : « Descente évidente de l’Évangile ». Le texte est aussi rimé comme pour le texte coranique.

- L’utilisation des mots inexistants dans les dictionnaires arabes.
- Plusieurs termes éclairent le sens de beaucoup de versets coraniques.
- On y trouve quelques fautes identiques à celle du texte coranique.
- Il a transmis des fautes causées par des copistes au Coran même.
- Il est possible que le Coran « copia » ces mêmes erreurs de notre Évangile.
- Le texte nous révèle l’évolution de l’écriture et de la grammaire arabe. On peut y distinguer six étapes de sa composition lente :
 1. les erreurs du texte original syriaque ;
 2. les erreurs du traducteur ;
 3. les erreurs causées par l’écriture du *garšūnī* ;
 4. les erreurs des copistes arabes avant l’étape de la ponctuation ;
 5. les erreurs de la ponctuation ;
 6. les erreurs à cause de l’ajout des « voyelles ».

Kolophon

- p. ii Kaaba und Masjid al-Haram zu Mekka; Maler MAHMUD (attrib.); persisch, za. 1850-1900; Aquarellmalerei, 42x59cm.
- p. vi Masjid al-Haram zu Mecca, aus Johann Fischer von ERLACH, *Entwurf einer Historischen Architektur*, 1721.
- p. viii Peter SCHNORR (*1862-†1912), Ka'aba in Mekka, aus: Karl MAY, *Durch die Wüste*, illustrierte Ausgabe von 1907.
- p. 1 Panoramische Sicht auf Mekka; türkisch, Datum H1341 (1922-3 AD); Öl auf Leinwand; Khalili Collection.
- p. 3 Panoramische Sicht auf Mekka; Kupferstich; Carl PONHEIMER, Wien, 1803.
- p. 7 Landschaft von of Mekka; Maler Yuzbashi HELMI; osmanisch, 19. Jh.; 102x152cm, Öl auf Leinwand.
- p. 9 Panoramische Sicht auf Mekka; Maler Muhammad ABDALLAH, Saudi Arabien, za. 1845; Öl und Aquarell auf Papier; Khalili Collection (vgl. J. M. ROGERS, *The Arts of Islam. Masterpieces from the Khalili Collection*, London 2010, cat. 298, pp. 260-61).
- p. 15 Sicht auf die Heiligtümer von Mekka und Medina; signiert Fateh MUHAMMAD; Mussawar Indien, Rajasthan za. 1880; Gouache mit Goldblatt auf Papier.
- p. 17 Die Kaaba zu Mekka; China, 19. Jh.; 132 x 78cm; Tinte und Aquarell auf Papier; Khalili Collection, MSS 1126.
- p. 19 Sicht auf Mekka, aus Ignatius Mouradgea d'OHSSON, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, Paris: Firmin Didot, 1788-1824.
- p. 21 Landschaftsmalerei von Mekka, Hubert SATTLER (*1817-†1904).
- p. 23 Masjid al-Haram, Mekka; Indien, 19. Jh.; Gouache auf Papier.
- p. 25 Masjid al-Haram, Mekka; China, za. 1900; Gouache auf Papier.
- p. 27 Masjid al-Haram, Mekka; Indien, 19. Jh.; Gouache auf Papier.
- p. 29 Gravur von Mekka; Maler Giritli Emin BABA; datiert 15 Cemaziyelevvel 1298 (1881); p. 31 Masjid an-Nabi, aus R. F. BURTON, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, London: Longman, 1855.
- p. 33 Panorama von Mekka, unbekannter Maler, 19. Jh.(?).
- p. 35 Masjid al-Haram, Mekka; signiert „Reza“ (?), Nordindien, 19. Jh.
- p. 37 Masjid al-Haram, Mekka; Farblithographie; Indien, za. 1910.
- p. 39 Masjid al-Haram, Mekka; Osmanisch; 19. Jh.
- p. 41 Masjid al-Haram, Mekka; Gouache auf Papier; Indien; za. 1897.
- p. 43 Masjid al-Haram, Mekka; Daghestan (?); datiert H1301 (1883-4 AD); Tinte und Öl auf Papier; 21.5 x 34cm; Khalili Collection, MSS 1169.
- p. 45 Gravur von Jan GOEREE aus Adriaan RELAND, *Verhandeling van de godsdienst der Mahometaanen, als mede van het krygs-regt by haar ten tyde van oorlog tegens de christenen gebruykelyk*, Utrecht, 1718 (=De religione Mohammedica libri duo, Utrecht 1705, ²1717).
- p. 47 500 Saudi Riyals Geldschein 2003 (L. AH1379 - ND [1983-2003] Emission).
- p. 49 „Alexander Visits the Ka'bah“, Folio aus einer Handschrift FIRDAWSIS *Shahnama*; Shiraz, Iran, Mitte 16. Jh.; Tinte, Goldblatt und Aquarell; Khalili Collection, MSS 771 (vgl. J. M. ROGERS, *The Arts of Islam. Masterpieces from the Khalili Collection*, London 2010, cat. 298, pp. 252).



Impreſus est hic libellus in Sarabiponte pro Ṣnarah cum uſu programmatiſ editorium XETEX & in type Liber
per doctorem Robertum Martinum Kerr

Brugellenſis Kalendis Aprilibus

anno MDCCLXXII

ab urbe condita

لیکن نور

