

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

herausgegeben von / edited by

Ömer Özsoy

im Auftrag des Zentrums für Islamische Studien Frankfurt/Gießen
on behalf of the Center for Islamic Studies Frankfurt/Gießen

Koordination / Managing Editor

Udo Simon

Redaktionsteam / Editorial Staff

Mahmoud Bassiouni

Serdar Güneş

Hureyre Kam

Armina Omerika

Ertuğrul Şahin

Nimet Seker

Betreuung dieser Ausgabe / in charge of this issue

Armina Omerika

Wissenschaftlicher Beirat / Advisory Board

Taha Abd al-Rahman, Rabat

Jameleddine Ben Abdeljelil, Ludwigsburg

Katajun Amirpour, Köln

Ednan Aslan, Wien

Thomas Bauer, Münster

Gerhard Endreß, Bochum

Farid Esack, Johannesburg

Joseph van Ess, Tübingen

Andreas Görke, Edinburgh

Hassan Hanafi, Kairo

Mehmed Said Hatiboğlu, Ankara

Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Ankara

Felix Körner, Rom

Rüdiger Lohlker, Wien

Angelika Neuwirth, Berlin

Johanna Pink, Freiburg

Stephan Reichmuth, Bochum

Ulrich Rudolph, Zürich

Thomas Schmidt, Frankfurt

Nicolai Sinai, Oxford

Abdolkarim Soroush, Berlin

Burhanettin Tatar, Samsun

Erdal Toprakyaran, Tübingen

Rotraud Wielandt, Bamberg

Ulrich Winkler, Salzburg

FRANKFURTER ZEITSCHRIFT
FÜR ISLAMISCH-THEOLOGISCHE STUDIEN

4 | 2018

Geschichte und Geschichtlichkeit



EBVERLAG

Bibliografische Information der
Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek
verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Redaktionsanschrift/
Editorial Address: Institut für Studien der Kultur und
Religion des Islam
Goethe-Universität Frankfurt
Senckenberganlage 31
60325 Frankfurt am Main
Fax: 069/798-32753
E-Mail: simon@em.uni-frankfurt.de

Assistenz: Younes Boudjelthia und Armin Begić

Umschlaggraphik: Ermin Omerika

Gesamtgestaltung: Rainer Kuhl

Copyright: © EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin, 2019

ISBN: 978-3-86893-327-7

E-Mail: post@ebverlag.de

Internet: www.ebverlag.de

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

Inhalt / Contents

Artikel / Articles

Armina Omerika

Geschichtlichkeit und Geschichtsbilder im modernen
islamischen Denken 7

Rüdiger Lohlker

Geschichtstheologie zwischen Offenheit und Geschlossenheit 37

Soumaya Louhichi

The Ideological Exploitation of ‘Abd al-Ḥamīd II in Contemporary
Arab-Islamist Narrative 57

Katajun Amīrpur

“Jeder Tag ist ‘Āšūrā’, jeder Ort ist Karbalā’”
Zur schiitischen Sicht der frühislamischen Geschichte 99

In Übersetzung / In Translation

Michael Kemper

Ismail Gasprinskij’s “Russisches Muslimentum” (1881) 125

Ismail Bej Gasprinskij

Das russische Muslimentum: Gedanken, Anmerkungen und
Beobachtungen 139

Debatte / Debate

Hans Zirker

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen:
Sure 90:10 und 1:6f. 171

Murat Kayman

Spiel ohne Ball? Zum Positionspapier "Islamische Theologie
in Deutschland" 179

Enes Karić

Auf eine Entscheidung zur muslimischen Greenwich-Zeitrechnung
wartend 193

Rezensionen / Book Reviews

ElSayed M. A. Amin: Reclaiming Jihad. A Qur'anic Critique of Terrorism
von *Hazim Fouad* 199

Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg.): Streit um Jesus.
Muslimische und christliche Annäherungen
von *Martin Bauschke* 204

Amir Dziri (Hg.): Gottesvorstellungen im Islam. Zur Dialektik von
Transzendenz und Immanenz
von *Hureyre Kam* 209

Nilüfer Göle: Europäischer Islam. Muslime im Alltag
von *Naime Çakir* 216

Christiane Gruber / Avinoam Shalem (Hg.): The Image of the
Prophet between Ideal and Ideology. A Scholarly Investigation
von *Ayşe Başol* 222

Debatte / Debate

Das Bild der zwei Wege im Koran – mit exegetischen Problemen: Sure 90:10 und 1:6f.

*Hans Zirker**

Dass der Koran in traditionsgeschichtlicher Verbundenheit mit der Bibel und der Antike überhaupt den Menschen vor zwei Wege gestellt sieht, den des guten und den des schlechten Lebens, ist allseits bekannt.¹ Diesem paränetischen Schema detailliert nachzugehen, gäbe es keinen Anlass, hielten sich nicht an zwei Stellen hartnäckig Unsicherheiten der Übersetzung, die mehr als nur philologisches Gewicht haben. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass ihnen mit grammatischen und semantischen Argumenten beizukommen ist.

In der 90. Sure mit dem Namen “Der Ort” (da sie mit einem auf Mekka bezogenen Schwur einsetzt) sagt Gott im Blick auf den Menschen: “Haben wir ihm nicht zwei Augen geschaffen, eine Zunge und zwei Lippen und ihn die zwei Wege geführt?” (Q 90:8–10)

So etwa lauten jedenfalls verbreitete Übersetzungen²; die aber haben einen Haken: Wo hier im 10. Vers von den “zwei Wegen” die Rede ist, steht im arabischen Text “*nağdayni*”, der Genitiv-Dual von “*nağd*”. Zu diesem im Koran nur an der einen Stelle vorkommenden Nomen lesen wir in einem wissenschaftlich geachteten Lexikon zum koranischen Wortschatz: “*nağdāni* ... ‘two (mountain[?])-roads’ (although *nağd* in CA means normally ‘highland, upland’ ...)”³ In dieser üblichen Bedeutung wurde das Wort zum geo-

* Emeritierter Professor der Katholischen Theologie der Universität Duisburg-Essen.

¹ Zum “concept of the two opposing ways”, “a kind of conceptual dualism”, vgl. Frolov, “Path or Way”, S. 29; zum Hintergrund des weiterreichenden ethischen und eschatologischen Dualismus des Koran vgl. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān*, S. 203–249; The Basic Moral Dichotomy.

² Übersetzungen werden im Folgenden nur exemplarisch zitiert oder wenn sie sich in ihrer Eigenart von anderen bemerkenswert abheben. Vgl. darüber hinaus zu Übersetzungen vor allem muslimischer Herkunft auch die internationale Übersicht, die das Programm “Tanzil” im Internet gewährt (<http://tanzil.net>).

³ Ambros und Procházka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, S. 263. (Alle Klammern, runde wie eckige, sind im Zitat original; CA = Classical Arabic).

graphischen Namen einer Landschaft im Inneren Saudi-Arabiens, bei uns zumeist “Nedschd” geschrieben. (Hier nahm im 18. Jh. die Dynastie der Sa‘ūd ihren Aufstieg und von hier ging zu dieser Zeit die Bewegung der Wahhabiten aus.)

Rudi Paret’s wissenschaftlich gründlich durchdachte Koranübersetzung verweist auf das sprachliche Problem schon in der verlegen überfrachteten Wiedergabe der Gottesrede: “Haben wir ihm nicht ... die beiden Wege(?) gezeigt (w. ihn die beiden Wege(?) geführt) (damit er sich für einen von ihnen entscheide?)?”⁴ Dabei erwähnt er in seinem begleitenden Kommentar⁵ zusätzlich die rigorosere Möglichkeit, die der englische Arabist Richard Bell in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung (“And have guided him the two paths?”) erwogen hat: dass der Dual “may simply be due to the rhyme”⁶, ohne eigene Bedeutung. Dass “Ortsangaben in der altarabischen Dichtung häufig in der Form eines – funktionslosen – Duals erscheinen” vermerkt beiläufig auch Angelika Neuwirth, sieht jedoch im Fall des Koran “nur äußerlich eine poetische Konvention evoziert, die nun aber in der neuen Botschaft mit schwerwiegender Bedeutung aufgeladen wird”⁷, nämlich der schon biblisch vertrauten Zwei-Wege-Dramatik.

Wenn man die Schwierigkeit auf den Punkt bringen will, kann man sagen: “nağd” bedeutet ohne Zweifel “Hochland”, “Höhe” o. Ä., wird so aber im gegebenen Zusammenhang nicht hinreichend verständlich. Wir scheinen mit dem fraglichen Vers erst zurechtzukommen, wenn wir in ihn entgegen dem lexikalischen Befund aus unserem vertrauten Traditionsbestand die Bedeutung der “zwei Wege” eintragen.⁸

Dies ist – um es zurückhaltend zu formulieren – wenig zufriedenstellend. So setzen wir die Lektüre dieser Sure neu an, mit der versuchsweisen Annahme, dass hier gar nicht von zwei Wegen die Rede sei, jedenfalls

Vgl. Badawi und Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, S. 918, mit dem Verweis auch auf die kuriose Deutung der *nağdayni* als “the mother’s two teats which the new-born does not find difficulty in identifying”; bes. ausführlich Lane, *Arabic-English Lexicon*, Bd. 8, S. 2767 b–c.

⁴ Paret, *Der Koran*.

⁵ Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 510.

⁶ Bell, *The Qur’ān*, Bd. 2, S. 657, Anm. 5.

⁷ Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 1, S. 243.

⁸ Dieses semantische Wechselspiel legt die Übersetzung von Bubenheim und Elyas, *Der edle Qur’ān*, bemerkenswert unverstellt dar: „[Haben wir nicht] ihn beide Hochebenen geleitet“ mit Fußnote: “D.h.: den breiten Weg des Guten und denjenigen des Bösen.” (Dabei ist freilich die biblische Qualifizierung der Wege verfehlt; denn nach Mt 7,14: ist der gute Weg “schmal”).

nicht in der gegensätzlichen Ausrichtung auf das Gute und Böse⁹, und finden, dass die Sure über unsere Stelle hinaus in der Tat nur von dem einen “steilen Weg” (V. 11f.)¹⁰ spricht, zu dem der Mensch angehalten ist, den er aber nicht einschlägt. Dieser Weg wird nach einer rhetorischen Lehrfrage: “Woher willst du wissen, was der steile Weg ist?” (V. 12) erläutert: “Die Befreiung eines Sklaven, / oder an einem Tag der Hungersnot die Speisung / einer verwandten Weise / oder eines Armen im Elend, / dann dass man zu denen gehört, die glauben, einander zur Standhaftigkeit mahnen und zur Barmherzigkeit” (V. 13–17).

Der ursprünglich assoziierte zweite, unheilvolle Weg kommt in der Sure nicht mehr zur Sprache; denn sie wechselt gegen Ende ihre Metaphorik und geht in das andere Bild der gerichtlichen Scheidung der Menschen über. Hier wird der zuvor nahegelegte, aber nicht durchgeführte Dualismus in kurzen Worten realisiert, allerdings nicht mehr in der Metapher der zwei Wege, sondern der gegensätzlichen sozialen Gruppierung und Platzierung: Die den steilen Weg eingeschlagen haben, “sind die zur Rechten” (V. 18) – „Die aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, sind die zur Linken. Feuer liegt auf ihnen, geschlossen.” (V. 19f.). Ein Ungleichgewicht besteht auch hier fort: Den guten Taten auf der einen Seite entsprechen keine schlechten auf der anderen; hier steht nur die Negation, die Verweigerung des Glaubens an die von Gott gesetzten “Zeichen”, gesetzt schon in der Schöpfung und erneut vorgetragen im Wort der Propheten.

So erweisen sich die semantischen Elemente dieser Sure zwar als verständlich, auch eindrucksvoll, aber als untereinander uneinheitlich.

Was ergibt sich daraus für die Bedeutung der “*nağḏayni*”? Sollten nun doch am besten “zwei Wege” gemeint sein, die aber beide – um auch dem Lexikon gerecht zu werden – im “Hochland” gelegen sind oder dorthin führen? Dafür spricht sich Angelika Neuwirth aus, wenn sie übersetzt, dass Gott den Menschen “die beiden hohen Wege hinaufgeführt” habe¹¹, oder der englische Arabist und Islamwissenschaftler Arthur John Arberry – mit einer geringen, doch beachtenswerten Variation –, dass Gott “guided him on the two highways (of good and evil)”¹². Sollte also in der Sicht des Koran sogar der üble Weg “nach oben” führen (Neuwirth) oder “oben” verlau-

⁹ Auffallend eigenwillig ist in dieser Hinsicht Nagel, *Der Koran*, S. 243, mit der Übersetzung “die zwei richtigen Wege”.

¹⁰ Ambros und Procházka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, S. 192: “‘*aqaba(t)* ‘steep mountain path’; ... difficult or demanding undertaking”.

¹¹ Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 1, S. 237; *Der Koran*, Bd. 2/1, S. 508.

¹² Arberry, *The Koran*.

fen (Arberry)? Beides entspricht nicht den üblichen Konnotationen dieses Weges, der letztlich ins Verderben, nach der Sicht und Sprache des Koran wie der Bibel ins Feuer führt.

Hier hilft eine grammatische Besonderheit des Arabischen weiter. Es kennt den “dualis a potiori”, einen Dual, der sich auf zwei entgegengesetzte Größen bezieht, aber nur die eine, die im jeweiligen Fall semantisch “mächtigere”, “dominierende” aufgreift. So bedeutet etwa “*ʾab*” “Vater”, “*al-ʾabawāni*”, in unangemessener Wörtlichkeit “die zwei Väter”, meint “Vater und Mutter”, “die Eltern”; “*al-Ḥasanāni*” verweist auf “Hasan und Husain”, die beiden Enkel Mohammeds; “*al-qamarāni*”, “die zwei Monde”, steht für “Sonne und Mond”. Dieses Phänomen finden wir auch im Koran an wenigstens zwei Stellen: In Q 43:38 wünscht sich jemand am Gerichtstag zwischen sich und dem Satan – im unverständlichen Wortlaut – den “Abstand der beiden Osten” (*buʿda l-mašriqayni*), d. h. den “Abstand zwischen Osten und Westen”. In Q 55:17 wird Gott nicht nur wie mehrfach an anderen Stellen als “der Herr des Ostens und des Westens” benannt (eine von Goethe im “West-östlichen Divan” aufgegriffene Wendung), sondern in doppelter Überbietung als “der Herr der beiden Osten und der Herr der beiden Westen” (*rabbu l-mašriqayni wa-rabbu l-mağribayni*). Auch in Q 55:31, wo die Menschen und die Dschinn als “ihr beiden Gewichtigen” angesprochen werden, könnte ein derartiger Dual a potiori vorliegen in der Bedeutung: “ihr Leichten [Dschinn, geschaffen aus Feuer] und ihr Schweren [Menschen, geschaffen aus Erde]”¹³ Doch ist hier dieses Verständnis des Duals nicht gleichermaßen sicher wie bei den vorhergehenden Beispielen.

Im Anschluss daran ergibt sich auch für “*an-nağdayni*” in Q 90:10 eine Lösung. Gott führt nicht “die beiden hohen Wege”, nicht “die zwei Höhen hinauf”, nicht “beide Hochebenen”, sondern – gemäß dem Dual a potiori in der topologischen Opposition von “*nağd*” und “*ğawr*”¹⁴ – “die zwei Wege, in Höhe und Tiefe”. Und dass wir dabei “Wege” sagen dürfen, folgt nicht schon lexikalisch aus “*an-nağdayni*”, “den Höhen und Tiefen”, sondern kontextuell aus “*hadaynā*”: “wir haben geführt”. Dabei ist in dieser Sure “der steile Weg” der guten Taten in die Höhe freilich semantisch wie paränetisch so dominant, dass der Abweg ins Verderben fast aus dem Blick gerät.

Nach all dem stellt sich freilich ein weiteres sprachliches und theologisches Problem ein: Nirgends sonst im Koran richtet sich Gottes “Führung” (im Nomen “*hudā*” oder im Verb “*hadā*”) außer auf den guten, den geraden

¹³ Vgl. V. 55,14f.: Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 1, S. 589 mit 600 und 610.

¹⁴ Zu dieser Opposition vgl. Lane, *Arabic-English Lexicon*, Bd. 8, S. 2767 b.

Weg auch auf den schlechten, den Abweg. Das heißt nicht, dass im Koran Gott gegenüber den theologisch dunklen Fragen der Vorherbestimmung entlastet ist – “Gott führt, wen er will” (Q 22:16) –, sondern dass im Koran Gottes “Führung” allein auf das Gute gerichtet sein kann. “Wen Gott führt, der ist geführt. Die er aber irreleitet, das sind die Verlierer” (Q 7:178). Hinter beiden Geschicken steht trotz ihrer äußersten Gegensätzlichkeit Gott, aber die Wortfelder sind jeweils andere. Allein dem Satan kann ironisch die Perversion zugesprochen werden, dass er den Menschen ins Höllenfeuer “führt” (Q 22:4, “*yahdīhi*”). Wo im Koran ähnlich von Gott gesagt ist, dass er zur Strafe “führt”, setzt er andere Verben ein (etwa Q 72:17: “*yaslukhu*”, Q 3:192, “*tudhīl*”). Im Schema der zwei Wege könnte demnach der Weg ins Verderben nicht auch auf Gottes “Führung” zurückgehen. Das aber scheint in 90,10 der Fall zu sein, wenn Gott rhetorisch fragt, ob er den Menschen nicht “die zwei Wege, in Höhe und Tiefe, geführt” hat.

Nicht wenige Übersetzungen, deutsche wie fremdsprachige, versuchen dem zu entgehen, indem sie dem Verb andere Bedeutungen unterstellen: dass Gott dem Menschen die Wege nur “gezeigt”¹⁵ habe, “ihn die beiden Wege gewiesen”¹⁶ – oder dem Verb gar ein anderes Zielobjekt geben: Gott habe zwar geführt, aber nur “to the parting of the mountain ways”¹⁷. Doch das sind oberflächliche Kaschierungen der Sache. Eine andere Sicht liegt näher: Bei diesem Dual der zwei gegensätzlichen Wege ist der eine Pol, der gute Weg in solchem Maß übermächtig (“*potior*”), dass er in einer für den Koran ungewöhnlichen Weise auch über die Sprache von Gottes Wirken dominiert.

Auf dem Hintergrund dieser exegetischen Erörterung von Q 90:10 ergeben sich Fragen und Konsequenzen auch für das Verständnis der Weg-Bitte in der ersten Sure, der *Fātiḥa* (Q 1:6f.). Die Unterschiede der Übersetzungen und Interpretationen sind hier zwar weniger auffällig, haben aber ähnliches Gewicht. Auch hier geht es darum, ob Gottes “Führung” allein auf den “rechten Weg” bezogen ist oder – sei es auch nur in ängstlich abwehrender Bitte – auch auf Wege ins Unheil. Heißt es am Ende dieser für das muslimische Leben grundlegenden Sure: “Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du Gnade schenkst, denen nicht gezürnt wird und die

¹⁵ Blachère, *Le Coran*, Bd. 2, S. 114: “Ne lui avons-Nous pas indiqué les deux Voies?”; in offener Zweideutigkeit Paret, *Der Koran*: “ihm ... gezeigt (w. ihn ... geführt)”.

¹⁶ Karimi, *Der Koran*.

¹⁷ Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran*.

nicht irgehen!”¹⁸ oder “...den Weg derer, denen du Gnade schenkst, nicht (den Weg) derer, denen gezürnt wird und die irgehen!”¹⁹ Wohin gehört die Negation?

In beiden Fällen ist die unheilvolle Möglichkeit im Blick, das gute Ziel des Lebens zu verfehlen, aber der Ton ist im zweiten Fall deutlich aggressiver. Die Bitte ist hier ausdrücklich gegen die gerichtet, die diesen verkehrten Weg einschlagen oder schon eingeschlagen haben. Nach traditionell verbreiteter Auslegung sind die Juden und Christen gemeint. Angelika Neuwirth verstärkt die “Abgrenzung gegen konkurrierende Gruppen”²⁰ noch, indem sie die Bitte dreigliedrig fasst, gerichtet auf “den Weg derer, denen du Huld erwiesen hast, / nicht derer, auf denen dein Zorn lastet, / und nicht derer, die irgehen.”²¹

Doch die Übersetzungsmöglichkeiten sind nicht so offen, wie das Spektrum der Übersetzungen nahelegt. Hier entscheidet die Grammatik²²: Die Partikel “*gayr*” negiert das im Genitiv folgende Nomen. Demnach bedeutet “*gayru l-mağdūbi ‘alayhim*” “diejenigen, denen nicht gezürnt wird”; und da der gesamte Ausdruck selbst wiederum im Genitiv steht (“*gayri ...*”), ist in V. 7 die Rede vom Weg “derer, denen nicht gezürnt wird“ und in der Fortsetzung folgerichtig auch “die nicht irgehen”. Die Bitte setzt damit zwar das Unheil als bedrohlich voraus, ist davon beunruhigt, richtet sich aber ausdrücklich nur auf den einen Weg, der es ausschließt. Der Gedanke, dass Gott auch den Weg ins Unheil “führen” könnte, ist hier selbst im Ansatz nicht gegeben; dazu fehlt die sprachliche Grundlage.

Damit bleibt Q 90:10 die einzige Stelle im Koran, an der sich Gottes “Führung” auf beide Wege bezieht, “in Höhe und Tiefe”, freilich nur beiläufig im Dual *a potiori*.

¹⁸ Dieses Muster, bei dem sich die Bitte nur auf den einen rechten Weg bezieht, wählen etwa Blachère, *Le Koran*; Khoury, *Der Koran*; Nagel, *Der Koran*, S. 85; Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 12, als Übersetzungsalternative, aber auch Rückert, *Der Koran*, S. 3: “Den Weg derjenigen, über die du gnadest, / Deren auf die nicht wird gezürnt, und deren die nicht irgehen”.

¹⁹ Nach diesem zumeist gewählten Muster übersetzen etwa Bell, *The Qurʾān*, Bd. 2; Bobzin, *Der Koran*; Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 2/1, S. 85; Paret, *Der Koran*, ausdrücklich mit dem hier in Klammern beigefügten Akzent.

²⁰ Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 2/1, S. 94.

²¹ *Ibid.*, S. 85.

²² Vgl. Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*, S. 153, § 325.

Literatur

- Ambros, Arne A. with the collaboration of Stephan Procházka. *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert, 2004.
- Arberry, Arthur John. *The Koran. Interpreted*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Badawi, Elsaïd Muhammad und Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008.
- Bell, Richard. *The Qur'ân*. Bd. 2. Edinburgh: T. and T. Clark, 1939.
- Blachère, Régis. *Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates*. Bd. 2. Paris: G.P. Maisonneuve, 1949.
- Bobzin, Hartmut. *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München: C.H. Beck, 2010.
- Bubenheim, 'Abdullāh aṣ-Ṣāmiṭ Frank und Nadeem Elyas. *Der edle Qur'ân und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur'ân, 2002.
- Fischer, Wolfdietrich. *Grammatik des klassischen Arabisch*. Wiesbaden: Harrasowitz, ⁴2006.
- Frolov, Dimitry V. "Path or Way". In: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.). *Encyclopaedia of the Qur'ân*. Bd. 4. Leiden und Boston: Brill, 2004, S. 28–31.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ân*. Montreal: McGill University Press, 1966.
- Karimi, Ahmad Milad und Bernhard Uhde (Hg.). *Der Koran*. Freiburg: Herder, 2009.
- Khoury, Adel Theodor. *Der Koran. Übersetzung. Unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ⁵2011.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Bd. 8. Ort: Beirut: Librairie du Liban, 1968 (1803).
- Nagel, Tilman. *Der Koran. Einführung. Texte. Erläuterungen*. München: C.H. Beck, ⁴2002.
- Neuwirth, Angelika. *Der Koran*. Bd. 1. *Frühmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- . *Der Koran*. Bd. 2/1. *Frühmittelmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2017.
- Paret, Rudi. *Der Koran. Übersetzung*. Stuttgart: Kohlhammer, ¹¹2010.
- . *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer, ⁸2012.
- Pickthall, Marmaduke William. *The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation*. New York: A.A. Knopf, 1930.

Rückert Friedrich. *Der Koran*. Hg. von Hartmut Bobzin. Würzburg: Ergon,
42001.