



# »Aus Saba komme ich mit sicherer Kunde ...«

Der Weg der Königin von Saba im Koran (Q 27,15–44)

*Ulrike Bechmann*

## 1. Einleitung

### 1.1. Hinführung

Die legendäre Schilderung des Besuches der Königin von Saba bei Salomo (1 Kön 10,1–15) löste eine sich weit verzweigende Rezeption aus. Kunst, Musik, Literatur, Auslegungen in jüdischer, christlicher (insbesondere äthiopischer) wie islamischer Tradition bieten ihre je eigenen Varianten dieses Stoffes.<sup>1</sup> Der Koran fügt in der als mittelmekkanisch<sup>2</sup> zugeordneten Sure mit dem Namen »Die Ameisen« (Q 27,15–44) eine weitere Variante der vielfältig rezipierten biblischen Kernerzählung hinzu, mit einer später sich daraus ebenso weit verzweigenden Rezeption. Bilqīs<sup>3</sup> heißt die Königin in der muslimischen Tradition.

Mit der Erzählung über die Königin von Saba eröffnet der Koran einen Textraum, der horizontal von Saba bis Salomos textlich unbestimmtem Aufenthaltsort reicht, aber vertikal bis in den Himmel zu Gott. In diesem Raum spielt sich die legendenhafte Geschichte ab, hier entwickeln sich die Konstellationen zwischen der Herrscherin von Saba, Salomo und Gott und den weiteren Figuren, die das Geschehen bevölkern und mit steuern: Tiere, Menschen, Dschinnen. Selbst wenn man die Textsorte »Märchen« dafür in Anspruch nehmen will, heißt es nicht, dass es um das Erzählen

<sup>1</sup> Vgl. Pritchard 1974; Beyer 1987; Daum 1988; Lassner 1993; Elias 2009, 57–74; Kleintert 2015; Graphè 2002.

<sup>2</sup> Vgl. Neuwirth 2010, 321–327.360–373, auch das Berliner Projekt corpus coranicum, vgl. [www.corpuscoranicum.de](http://www.corpuscoranicum.de).

<sup>3</sup> Vgl. Stiegner 1979; Lassner 2001; Havemann 2003, 122–141; Baert 2004, 243–304; Nünlist 2015, 464–506.

um des Erzählens willen geht. Die Geschichte hat ein klares Ziel, das sie durch narrative Mittel erreicht: Figuren und ihre Interaktionen, Dialoge, Monologe, und auktorial erzählte Textstücke entwickeln das Geschehen. In dieser Geschichte wird die Frage nach der eigentlichen Herrschaft gestellt, die nur Gott zukommt. Diese gilt es zu erkennen und anzuerkennen, die Königin von Saba dient dabei als Protagonistin. Wie diese mit Salomo auf eine Stufe gestellt und wie Salomo die Unterwerfung der großen Herrscherin unter die Herrschaft Gottes erreicht, soll im Folgenden durch eine literarische Analyse des Dramas gezeigt werden.

Der Koran verbindet eine mit märchenhaften Motiven versetzte Bekehrungsgeschichte mit eigener Formation und mit eigener Botschaft. Es wäre verkannt, diese mythischen Elemente als »orientalische Fabulierungskunst« einzuordnen und deshalb nicht ernst zu nehmen.<sup>4</sup> Sie dienen als literarische Elemente dem Ziel der Geschichte. Die koranische Geschichte weist gerade in den mythischen Anteilen viele intertextuelle Bezüge zu den jüdischen (Midrasch-)Traditionen um Salomo auf. Salomo gewinnt schon in rabbinischer Zeit nicht nur legendäre, sondern auch legendenhafte Züge, von denen sich einige in Q 27 wiederfinden. Schon dort herrscht Salomo über Vögel, Wind und Dschinnen mit von Gott verliehener weisheitlicher Macht. Diese koranische und muslimische Traditionsliteratur beeinflusste dann wieder die jüdische und christliche Weitererzählung von Salomos Taten. Versteht man mit Angelika Neuwirth die Spätantike als Denkraum<sup>5</sup>, dann überraschen diese Verbindungen nicht.

»Spätantike lässt sich – etwas überspitzt ausgedrückt – als ein ›Resonanzraum‹ verstehen, als ein Raum der ›Relektüre‹ von antiken, kanonisch erachteten Texten, sei es der hebräischen Bibel in den Targumim und später durch die Rabbinen, der griechischen Philosophie durch die Kirchenväter oder sei es der altarabischen Poesie durch die Dichter der Wende zum Islam.«<sup>6</sup>

Das Motiv der sich Salomos Weisheit unterwerfenden, deshalb den einen Gott anerkennenden, sagenhaft reichen, weisen Königin aus dem fernen Saba übersteht nicht nur die Jahrhunderte der Traditionsbildung, sondern wird in diesem Denkraum produktiv für immer neue Fortführungen.

<sup>4</sup> Vgl. Nünlist 2015.

<sup>5</sup> Vgl. Schmidt 2016; Holum 2011; Nünlist 2015, 459.

<sup>6</sup> Neuwirth 2017a, 18.

*Exkurs: Saba und die Sabäer im Koran*

Die Erzählung in 1 Kön 10,1 nimmt schon bei der Herkunftsangabe »Königin von Saba« Bezug auf den Süden der Arabischen Halbinsel. Der Name Sabäer ist politisch auf einen Stamm bezogen.<sup>7</sup> Viele Texte zeugen im frühen 1. Jh. von einem letztlich einheitlichen Kulturraum Ostafrika und Südarabien mit wechselhafter Geschichte und dem Weihrauchhandel auf der berühmte Weihrauchstraße, die bis zum Mittelmeerraum und zum Zweistromland führte.<sup>8</sup>

»Das inschriftliche Material aus dem antiken Südarabien umfasst mehr als 10.000 Texte (davon mehr als die Hälfte in sabäischer Sprache), die einen Zeitraum von eineinhalb Jahrtausenden abdecken: vom frühen 1. Jahrtausend v. Chr. bis in die 2. Hälfte des 6. Jh.s n. Chr.«<sup>9</sup>

Weit in die Arabische Halbinsel dehnten die Sabäer ihr Einflussgebiet in spätsabäischer Zeit im 4.–6. Jh. n. Chr. aus. Der Bruch des berühmten Staudamms von Marib im 6. Jh. steht am Ende eines wohl längeren Prozesses des Niedergangs. 575 n. Chr. besetzten persische Truppen das Land, 630 n. Chr. gehörte der Süden zum Einflussgebiet islamischer Stammesverbände. Dennoch lebten das Sabäische, die Stammeskultur und die kulturelle Prägung weiter. Religiös herrschte schon seit dem 4. Jh. n. Chr. ein monotheistisches Bekenntnis, zunächst durch die Himyar eingeführt mit jüdischen Zügen, dann christlich abgelöst durch die äthiopischen Einflüsse bis zur Entstehung des Islam. Die Sabäer im Süden der Arabischen Halbinsel sind also als bekannt vorzusetzen, das Wissen um sie gehört zum kulturellen Gedächtnis der Region und damit des Korans. Dies kann aber hier nur angedeutet bleiben. Die sichtbaren Zeugnisse mancher verlassener Städte, die Inschriften, das kulturelle Gedächtnis des Dammbrochs stehen im Hintergrund der Straflgende im Koran (Q 34,15–21). »Die Sabäer« heißt die Überschrift über Q 34, in der ein Dammbbruch als Strafe für Undankbarkeit (V. 17) interpretiert wird. Das spielt aber in Q 27 keine Rolle.

<sup>7</sup> Vgl. Stein 2014; Beeston 1995, 663–665; Schiettecatte 2016.

<sup>8</sup> Vgl. Hübner 1996, 5–17, Franke et al. 2011.

<sup>9</sup> Stein 2014, dort auch die Ausdifferenzierungen der sabäischen Stämme.

## 1.2. Der Anfang der Geschichte um die Königin von Saba

Gehören die Verse Q 27,15–19 zur Geschichte der Königin von Saba dazu oder sind sie als eigenständiger Vorspann zur Erzählung um die Königin von Saba in V. 20 sehen? Denn der Text kann auch für sich stehen.

- V. 15:      Überschrift über den ganzen Abschnitt bis einschließlich V. 44.
- V. 16:      David und Salomo lobpreisen Gott wegen ihres bevorzugten Wissens.
- V. 17–19: Die Explikation dieses besonderen Wissens:
- V. 17: Das Heer Salomos kommt zum Tal der Ameisen.
- V. 18: Eine Ameise warnt die anderen.
- V. 19: Salomo versteht sie und lächelt. Salomo spricht ein dreiteiliges Gebet:
- Bitte um Ansporn für Dank für Gnade
  - Bitte um Rechtleitung zu frommen (*slh*) Taten
  - Bitte um Aufnahme in die Schar frommer (*slh*) Knechte

Verschiedene kataphorische Elemente verknüpfen diese Ouvertüre mit dem Folgetext V. 20–44, so dass man sie als zusammengehörig betrachten kann: Salomo versteht die Sprache der Tiere, was in V. 20–44 vorausgesetzt wird; die Musterung der Vögel (V. 20) ergibt sich erst aus der Aufstellung des Heeres; die Bitte um Rechtleitung für fromme Taten verweist auf die fromme Tat, die Königin von Saba zur Verehrung des einzigen Gottes zu bringen.

Salomo betet musterhaft mit Dank und der Bitte, Gott möge auch weiterhin den Betenden gnädig rechtleiten. Die Weisheit Salomos erschöpft sich eben nicht im besonderen Wissen, sondern im Wissen um Gottes Rechtleitung – eine Erkenntnis, die Salomo in V. 43 nochmals ins Wort bringt.

### 1.3. Die koranische Erzählung von der Königin von Saba<sup>10</sup>

- 15 David und Salomo haben wir Wissen verliehen.  
Sie sprachen: »Lobpreis sei Gott, der uns bevorzugt hat vor vielen seiner Knechte!«
- 16 Und Salomo beerbte David. Er sprach:  
»Ihr Menschen! Der Vögel Sprache wurde uns gelehrt! Ja, von allen Dingen wurde uns verliehen.  
Siehe, das ist fürwahr die klare Huld.«
- 17 Die Heerscharen Salomos, aus Dschinnen, Vögeln, Menschen, wurden versammelt und aufgestellt in Reih und Glied,
- 18 bis sie in das Tal der Ameisen kamen.  
Da sprach eine Ameise: »Ameisen! Geht hinein in eure Wohnungen, auf dass euch Salomo und seine Heerscharen nicht zertreten, ohne es zu bemerken!«
- 19 Da lächelte er heiter über ihre Worte und sprach:  
»Mein Herr, sporne mich an, dir zu danken für die Gnade, die du mir und meinen Eltern gewährt hast, und Frommes zu tun, woran du Wohlgefallen findest.  
Nimm mich auf durch dein Erbarmen in deiner frommen Knechte Schar.«
- 20 Er musterte die Vögel und sprach:  
»Warum kann ich den Wiedehopf nicht sehen?  
Zählt er vielleicht zu den Abwesenden?
- 21 Ich werde ihn in aller Strenge strafen oder gar töten, es sei denn, dass er eine klare Vollmacht bringt.«
- 22 Er aber blieb nicht lange fern und sprach:  
»Erfahren habe ich, was du nicht erfahren hast.  
Aus Saba komme ich zu dir mit sicherer Kunde.
- 23 Siehe, dort fand ich eine Frau, die Königin über sie ist.  
Von allen Dingen wurde ihr gegeben, und sie besitzt einen großartigen Thron.
- 24 Ich fand heraus, dass sie und ihr Volk die Sonne und nicht Gott anbeten.  
Satan betörte sie mit ihren Werken und hielt sie ab vom Weg.  
So waren sie nicht rechtgeleitet.

---

<sup>10</sup> Die Übersetzung stammt aus Bobzin 2010.

- 25 Dass sie nicht vor Gott niederfallen,  
der das Verborgene in den Himmeln und auf Erden zutage bringt  
und der weiß, was ihr verbergt und was ihr offenlegt?
- 26 Gott. Kein Gott ist außer ihm.  
Er ist der Herr des großen Throns.«
- 27 Er sprach: »Wir werden sehen, ob du die Wahrheit sprachst oder ein  
Lügner warst.
- 28 Geh hin mit diesem Brief von mir, und wirf ihnen den zu!  
Dann ziehe dich zurück von ihnen, und sieh, was sie erwidern!«
- 29 Sie sprach: »Ihr Edlen! Mir wurde ein ehrenvoller Brief zugeworfen.
- 30 Siehe, er ist von Salomo und lautet:  
»Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.
- 31 Erhebt euch nicht gegen mich, und kommt als Gottergebene zu mir!«
- 32 Sie sprach: »Ihr Ältesten! Gebt mir in meiner Sache einen Rat!  
Ich habe noch nie etwas entschieden, ehe ihr zugegen wart.«
- 33 Sie sprachen: »Wir haben Macht und große Schlagkraft.  
Bei dir liegt die Befehlsgewalt, sieh zu, was du befehlen willst!«
- 34 Sie sprach: »Siehe, wenn Könige in eine Stadt eindringen,  
dann stürzen sie sie ins Verderben und machen ihre Oberschicht zu Unter-  
worfenen.  
Genauso werden sie es tun.
- 35 Doch ich werde ein Geschenk zu ihnen senden,  
dann sehe ich, womit die Abgesandten wiederkommen.«
- 36 Und als er zu Salomo kam, sprach der:  
»Wollt ihr mich etwa mit Geld überhäufen?  
Was Gott mir gab, ist besser als das, was er euch gab.  
Vielmehr sollt ihr euch selbst an dem Geschenk von euch erfreuen.
- 37 Kehre zurück zu ihnen!  
Wir werden ganz gewiss mit Heerscharen zu ihnen kommen,  
gegen die sie nichts vermögen,  
und sie aus ihrer Stadt vertreiben als Unterworfenen, Erniedrigte.«
- 38 Er sprach: »Ihr Ältesten! Wer von euch kann mir ihren Thron her-  
bringen, ehe sie als Gottergebene zu mir kommen?«
- 39 Ein Starker aus dem Kreis der Dschinne sprach:  
»Ich werde ihn dir bringen, noch eh du dich von deinem Platz erhebst. Sie-  
he, ich bin stark genug dafür und zuverlässig.«

- 40 Es sprach derjenige, der Wissen aus dem Buch besaß:  
 »Ich bringe ihn dir sofort!«  
 Als er ihn bei sich stehen sah, sprach er:  
 »Das hier gehört zur Huld meines Herrn,  
 mich zu erproben, ob ich dankbar oder undankbar bin.  
 Wer dankbar ist, tut sich das selbst zugute, doch wer undankbar ist – siehe,  
 mein Herr ist auf keinen angewiesen, edelmütig.«
- 41 Er sprach: »Macht ihren Thron für sie unkenntlich!  
 Wir wollen sehen, ob sie rechtgeleitet ist  
 oder zu denen gehört, die sich nicht rechtleiten lassen.«
- 42 Als sie kam, wurde gesagt: »Ist so dein Thron?«  
 Sie sprach: »Als ob er es wäre!«  
 »Schon vor ihr wurde uns Wissen gebracht, und wir waren Gottergebene.
- 43 Abgehalten hat sie das, was sie an Gottes statt verehrte. Siehe, sie gehörte zu  
 einem Volk Ungläubiger.«
- 44 Es wurde zu ihr gesagt: »Tritt ein in den Palast!«  
 Als sie ihn sah, dachte sie, er sei ein Wasser, und entblößte ihre Beine.  
 Er sprach: »Es ist nur ein Palast, mit Glas vertäfelt.«  
 Sie sprach: »Mein Herr, ich habe an mir selbst gefrevelt.  
 Mit Salomo ergebe ich mich Gott, dem Herrn der Weltbewohner.«

## 2. Semiotische Grundstruktur von Q 27,15–44

### 2.1. Die Analyseketegorien: Das Aktantenmodell

Die gesamte Erzählung lässt sich hier nicht in der vollen Tiefe analysieren. Im Folgenden liegt ein spezifischer Fokus auf den Beziehungskonstellationen in der Textwelt, die anhand der Erzählfiguren entwickelt wird. Wie Propp<sup>11</sup> anhand russischer Zaubermärchen gezeigt hat, lässt sich in vielen verschiedenen Erzählungen eine Grundstruktur analysieren. In der Semiotik entwickelte Algirdas Julien Greimas 1966<sup>12</sup> ein von ihm so genanntes *Aktantenmodell* zur Beschreibung elementarer Handlungsbeziehungen in narrativen Texten, die die Textwelt und ihre erwünschten Werte erzählbar macht und so konstituiert. Das Aktantenmodell expliziert die

<sup>11</sup> Vgl. Propp 1975.

<sup>12</sup> Vgl. Greimas 1966. Auf die komplexe Weiterführung des semiotischen Ansatzes kann hier nicht eingegangen werden.

Sprechakttheorie und wendet sie auf Erzähltexte an. Es führt die Variablen der einzelnen Textfiguren und Konstellationen auf die ihnen eigene Grundstruktur zurück. Nur in Kürze sei es hier erinnert: Sechs Aktanten, die jeweils paarweise zueinander in Beziehung stehen, bilden die Tiefenstruktur ab, die im Text durch verschiedenste Figuren repräsentiert sein können. Das sind ein Subjekt, das ein Objekt erreichen will (formal formuliert, inhaltlich kann das eine Prinzessin wie eine erwünschte Haltung sein). Diesem Subjekt stehen Gegner/Opponenten entgegen, es hat aber auch Helfer/Adjuvanten. Schließlich bekommt das Subjekt das begehrte Objekt vom Sender, es wird damit selbst zum Empfänger.<sup>13</sup> Dieses Modell konturiert das Herz fiktionaler Texte, auch einer märchen- oder legendenhaften Erzählung. Als literarisches Stilmittel verlangsamen Dialoge das Erzähltempo und machen die erzählte Zeit fast identisch mit der Erzählzeit.<sup>14</sup> Diese Dehnung der Zeit weist auf die inhaltlichen Schwerpunkte hin, weniger Wichtiges überbrückt eine geraffte Erzählung.

Die Literaturwissenschaft versteht den Sinn eines Textes als Interaktion vorgegebener Zeichen und ihrer jeweiligen Aufführung im Akt des Lesens. Jeder Akt des Lesens erzeugt ein neues Verständnis. Sein eigenes Interesse gegenüber den Lesenden sichert ein Text durch seine Strukturen, Strategien der Leselenkungen durch den impliziten Autor und andere literarische Mittel der Narration. Semantische Leerstellen öffnen den Text für die Interaktion mit den Lesenden, sie bieten die Offenheit, die eine Kommunikation – hier das Lesen – erfordert und so immer neue Bedeutungen provozieren kann.

## 2.2. Die Aktanten und ihre Handlungsräume

Die Analyse des Aktantenmodells mit den aus dem Text realisierten Positionen wird hier schon im Ergebnis dargestellt, um eine Doppelung zu vermeiden. Entscheidend ist, dass die Position des Adressanten/Senders frei bleibt, und die Positionen der Eintragungen des Adressaten und Subjekts ihren Platz wechseln. Bei der Beschreibung kommen auch die inhaltlichen Aspekte und die Bezüge zu den anderen Positionen zum Tragen. Dabei wird nur die Zentralperspektive des Textes erfasst. Man könnte

---

<sup>13</sup> Vgl. Wulff 2012.

<sup>14</sup> Vgl. Lahn et al. 2016, 145–147.



für jede Figurenperspektive und jede Teilszene auch ein eigenes Akantenmodell entwerfen, dies sprengte aber bei weitem den Rahmen. Ausführliche Analysen zu den einzelnen Aktanten schließen sich der Übersicht an.

| Sender/Adressant | Objekt  | Empfänger/Adressat |
|------------------|---|--------------------|
|                  | Königin von Saba  | Gott               |
|                  | Unterwerfung unter Gottes<br>Herrschaft<br>Glaube an den einen Gott | (Salomo)           |

  

| Helfer         | Subjekt | Gegner/Opponent     |
|----------------|---------|---------------------|
| Wiedehopf      | Salomo  | Thron               |
| Dschinn        | (Gott)  | Satan               |
| Vögel          |         | Berater der Königin |
| Weiser/Starker |         |                     |

### 2.2.1. Subjekt = Salomo/Suleiman

So ausführlich die Bibel über Salomos Aufstieg, Herrschaft und Weisheit zu erzählen weiß, so knapp ist rein vom Umfang her die Erwähnung Suleimans (Salomos) im Koran. Der Name<sup>15</sup> steht meist zusammen mit David als dessen Nachkomme als Prophet, aber vor allem als Weiser, dem besondere Fähigkeiten gegeben sind.<sup>16</sup> Dies bestätigt auch Q 27,15: »Wir haben David und Salomo Wissen gewährt.« Diese eher weisheitlichen Züge reichen ins Mythische und nehmen biblische, jüdisch-rabbinische und apokryphe Motive aus der Salomotradition intertextuell auf. Dieses Wissen gibt ihm nicht nur Weisheit, sondern auch die Macht über Men-

<sup>15</sup> Salomo kommt außer in Q 27 noch vor in Q 2,102; 4,163; 6,84; 21,78–82; 34,12–14; 38,30–40.

<sup>16</sup> Ghaffar nennt die Rezeption von David und Salomo eine negative Intertextualität, weil entscheidende Kennzeichen (Tempelbau, Messiastradition etc.) fehlen, vgl. Ghaffar 2020, 75–110.

schen, über den Wind, über Tiere, Dschinnen und Satane (vgl. Q 38,30–40). Salomo spricht die Sprache der Vögel und versteht Ameisen. Dies alles kommt in der ausführlichen Erzählung in Q 27,15–44 zum Tragen, während Salomo sonst relativ kurz erwähnt ist. Salomo dirigiert Tiere, droht mit Überwältigung von Saba, initiiert diplomatische Beziehungen, besitzt einen Glaspalast und versucht so, die Königin von Saba zur Anerkennung des einzigen Gottes zu bringen. Inwieweit Salomo eigenständig oder in Stellvertretung für Gott (ohne konkreten Auftrag) handelt, klärt die Position von Sender und Adressat.

### 2.2.2. Objekt = Die Königin von Saba und ihr Glaubensweg

Anfang und Ende sind entscheidend für literarische Texte. Das Aktantenmodell hebt als zentrales Agens das Objekt heraus: Das erwünschte Ziel ist die Bekehrung der Königin von Saba, es ist der Schlusssatz V. 44. Dass sie mit ihrem Volk von Satan nicht rechtgeleitet ist, berichtet der Wiedehopf (V. 24) und setzt damit die Geschichte in Bewegung. Die textliche Kohäsion von V. 24 und V. 44 ist so gegeben, die dazwischenliegende Erzählung schildert in den einzelnen Episoden die »Irrungen und Wirrungen«, bis die Königin von Saba den einzigen Gott anerkennt. Das »Objekt« ist also die Anerkennung Gottes durch die Königin von Saba. Sie tritt zunächst nur indirekt durch die Rede des Wiedehopfs auf. Dessen Schilderung enthält ein Element, das auch Salomo zu eigen ist. Ganz parallel heißt es für beide: »Von allen Dingen wurde ihr gegeben...« nur unterschieden durch das Personalpronomen.<sup>17</sup> Hierin steht sie mit Salomo auf einer Stufe! Was beide unterscheidet: Sie besitzt einen großartigen Thron (*'aršun 'ažimūn* V. 23). Dafür ist ihm (wie man bereits weiß) etwas anderes gegeben: besonderes Wissen – er kann die Sprache der Vögel und Ameisen sprechen – und Macht über Menschen, Dschinnen und Tiere. Dieser Unterschied wird wichtig, denn ihr Thron steht im Folgenden für die Frage nach der wahren Herrschaft. Wissen und Weisheit werden dem großartigen Thron als Unterscheidungsmerkmal gegenübergestellt.

<sup>17</sup> Salomo: *wa-'ūtīnā min kulli šai'in* (V. 16); die Königin: *wa-'ūtiyat min kulli šai'in* (V. 23). Zur Umschrift vgl. [corpuscoranicum.de](http://corpuscoranicum.de).

### 2.2.3. Adjuvanten und Opponenten

*Adjuvanten:* Salomo erhält Unterstützung durch Tiere und Dschinnen. Der Wiedehopf, der zunächst im Heer von Salomo vermisst wird (V. 20f.), ist es, der Salomo überhaupt die Kunde der Königin von Saba bringt. Mit seinem langen Bericht über die Sonnenanbetung in Saba aufgrund des Einflusses von Satan initiiert der Wiedehopf das Geschehen. Seine Rede endet mit einem ausführlichen Gotteslob und dem Bekenntnis, Gott sei »der Herr des großen Thrones« (V. 26). Der Wiedehopf überbrückt die Entfernung nach Saba mehrfach und agiert dabei als diplomatischer Kurier: Von Saba zu Salomo (V. 22), mit dem Brief zurück nach Saba (V. 28), wo die Königin den Inhalt des Briefs gegenüber ihrem Ältestenrat zitiert; dann mit ihrer Antwort und ihren Geschenken wieder zu Salomo (das wird vorausgesetzt), mit Salomos Drohung wieder nach Saba (V. 37).

Weiterhin treten als Adjuvanten ein Starker aus dem Kreis der Dschinnen (V. 38) und einer, der »das Wissen aus dem Buch« (V. 40) besitzt, auf. Letzterer bringt – wunderbar – in einem Augenblick den Thron aus Saba zu Salomo.

*Opponenten:* Zunächst erscheint Satan als Hauptgegner, denn er »be-törte sie mit ihren Werken und hielt sie ab vom Weg« (V. 24). Von dieser Fehlleitung aus ergibt sich ihre Sonnenverehrung. Aus der Zentralperspektive des Textes gehört zu den Hauptopponenten der Thron der Königin von Saba, er wird zum Ort der Auseinandersetzung (siehe Kap. 3.1.). Aber auch die Berater und Ältesten der Königin sind, obgleich von ihrer offiziellen Stellung her als Helfer ausgewiesen, als Opponenten einzubeziehen. Sie wollen sich auf einen Kampf mit Salomo einlassen, doch die Königin folgt ihrem falschen Rat nicht. Die Erzählung verändert ihren Aktantenwert radikal!

### 2.2.4. Der Adressat

Das erstrebte Objekt, die Verehrung des einzigen Gottes, zielt letztlich auf einen Adressaten: Gott. Gott wird direkt angesprochen in V. 19 durch Salomo, der um Rechtleitung bittet. Seine Anrede *rabbi* (mein Herr) kommt als direkte Anrede wieder in V. 44 durch die Königin von Saba. *rabbi* könnte sich zwar auch auf Salomo beziehen, doch der Folgesatz macht klar, dass es eine Gottesanrede ist, in der die Königin Gott ihren

Frevel »gegen mich selbst« und dann Gott als den »Herr[n] der Weltbewohner« bekennt<sup>18</sup> – ebenso mit *rabb*. Diese schillernde Semiose von Salomo und Gott als Adressat aller Aktionen zieht sich durch den Text. Was Salomo versucht, tut er als Prophet – in einem Auftrag, den er sich selbst stellt. Insofern scheint es gerechtfertigt, Gott als ersten Adressaten, Salomo aber in Klammern als vorgeblichen Adressaten einzutragen. Diese Positionen Gott – Salomo drehen sich im Subjekt um. Handlungssubjekt ist Salomo, aber er handelt, wie V. 44 klarlegt, letztlich an Gottes statt bzw. in Gottes Interesse. Und so wird Salomo hier eingetragen, Gott aber in Klammern gesetzt.

### 2.2.5. Der Sender als semantische Leerstelle

Leer bleibt in dieser Analyse die Position des Senders. Die Alternative wäre, hier verschiedene Sender einzutragen. Vom Objekt her, der Rechtleitung der Königin von Saba, würde sich Gott als Sender nahelegen. Jedoch greift auf der Textebene Gott nicht handelnd in das Geschehen ein. Gott ist bis auf V. 15 nie Subjekt in der Erzählung. Nur in V. 15a – wenn man V. 15 als Überschrift über die ganze Szene bis V. 44 verstehen will – spricht Gott: »David und Salomo haben wir Wissen verliehen«. Dies beleuchtet alles Folgende, Gott greift aber nicht mehr ein. Vielmehr wird Gott Empfänger des Lobpreises.

Textlich kämen als Sender die Adjuvanten oder die als Subjekt Eingetragenen in Frage. Es ist der Wiedehopf, der offensichtlich ohne Auftrag das Land Saba erkundet. Salomo agiert ohne expliziten Auftrag von Gott, sondern ergreift von sich aus die Initiative und schöpft alle ihm gegebenen Mittel aus (Diplomatie, die Sprache der Vögel, Befehl über Dschinnen, Weisheit), um zum Ziel zu kommen.

Doch ohne direkten Auftrag bleibt die Position des Senders textlich (Text wäre hier im engen Sinn nur Q 27,15–44) eine semantische Leerstelle, die es seitens der Lesenden zu füllen gilt. Eine solche semantische Leerstelle ist eine Textstrategie, die die Lesenden zur Ergänzung drängt. Sie bietet einen Einstieg in die Geschichte und damit die Übernahme einer Rolle an, sie involviert die Lesenden in die Erzählung. Werden auf der narrativen Ebene Stellvertreter angeboten wie der Wiedehopf und Salomo,

<sup>18</sup> *Rabb al-'alamin* kommt in den mittelmekkanischen Suren auf, vgl. Neuwirth 2017a, 58–61.

so reicht das nicht für die Rezeption als persuasiven Text. Wer aus muslimischer Perspektive liest, könnte hier das Wissen der koranischen Textwelt eintragen: Das Wissen um Sure 27 insgesamt, um den Koran als Wort Gottes oder ganz außertextlich: das Wissen (bzw. der Glaube) um Gott als alleinigen Gott. Damit könnten die Hörenden/Lesenden in die Sehnsuchtswelt einsteigen, der Geschichte und ihren Spannungen mit ihren Abbrüchen folgen und bangen, ob die Rechtleitung der Königin gelingt. Bei der Senderposition müsste dann eigentlich Gott eingetragen werden – der Text legt es allerdings darauf an, dass dies nur seitens der Lesenden geschieht.

Aber damit auch nichtgläubige Menschen diese Position füllen können, führt der Text Gott immer wieder als Objekt des Lobpreises ein. Gott wird besprochen. Wie ein roter Faden zieht sich die Referenz auf Gottes Handlungen, sein Lobpreis, Dank und Bitte durch die Erzählung: in V. 15.16.19.24.30.31.36.38.40.42.44. Die »Besprechung« Gottes kommt in verschiedenen Variationen aus dem Mund des Wiedehopfs (V. 24) und Salomos, die Gott loben, ihn ansprechen, die Situation von Gott her deuten, von Gott erzählen, Gottes Epitheta nennen, also Bekenntnisse sprechen. Der Wiedehopf stellt der Verehrung der Sonne die Verehrung des einzigen Gottes, Satans Verführung Gottes Rechtleitung gegenüber. Ohne Gott als »Auftraggeber« wird er zum Ziel der Verehrung und damit indirekt zum Sender. Es liegt nun an den Lesenden, diesen Schluss zu ziehen.

Dies heißt nicht, dass die semantische Position des Senders die einzige Identifikationsmöglichkeit bietet. Wer als nicht-muslimische Person hört oder liest, muss nicht Gott automatisch hier eintragen. Die Leerstelle impliziert auch, dass man den Text ohne »Sehnsucht«, sondern z.B. nur mit bloßem Interesse, neutral oder sogar mit Ablehnung lesen kann. Dann bleibt die semantische Stelle des Senders leer. Es ist durchaus möglich, sich mit einer anderen Figur aus der Erzählung zu identifizieren und die Geschichte anders zu hören, auch wenn die Textlenkung dies zu verhindern sucht.

### 3. Raumbewegungen und Orte

#### 3.1. Der Thron als Ort für den Herrschaftsraum

Ohne Zweifel spielt der Thron in der Auseinandersetzung eine wichtige Rolle. Die auffallende Häufigkeit des Lexems (V. 23.26.38.41.42) und der Thron als zentrales Objekt in V. 38–42 zeigen schon sprachlich an, dass der Thron nicht einfach als ausschmückendes Beiwerk dient, sondern als Objekt, dessen Vergleichgültigung und Bewegung im Raum die Überwindung des Unglaubens der Königin durch Salomo symbolisiert.

Die Herrschaftssymbolik eines Throns für Könige wie für Gottheiten darf hier vorausgesetzt werden. Auf einem Thron Platz nehmen steht stellvertretend für Herrschaft schon im Alten Orient.<sup>19</sup> Nach jüdisch-rabbinischer Überzeugung ist Gottes »Thron der Herrlichkeit« vor der Welt geschaffen, er besitzt große Bedeutung in der frühjüdischen Eschatologie wie Kosmologie,<sup>20</sup> deren intertextuelle Verbindung zum Koran unübersehbar ist. Der Thron ist im Buch der Offenbarung das Zentrum von Raum und Zeit.<sup>21</sup>

Dabei konkurriert in der Sure aber nicht der Thron Salomos mit dem Thron der Königin, was ein wichtiges Indiz für den Adressanten ist. Salomo und die Königin von Saba dienen als Protagonisten zweier Glaubenssysteme. Beiden wurde »von allem gegeben«. Der Unterschied: Während Salomo die Sprache der Vögel gegeben ist (V. 16), besitzt sie einen großartigen Thron (*‘aršun ‘azīmun* V. 23). Salomos besonderes Wissen steht einem besonderen Thron gegenüber.

Doch es gibt einen »Rivalen« in Bezug auf den Thron. Der Wiedehopf beendet seinen Bericht aus Saba mit dem Gottesnamen: »Herr des großen Thrones« (*rabbu l-‘arši l-‘azīmi* V. 26). Der Koran verwendet die gleiche Terminologie für den göttlichen Thron wie für den Thron der Königin von Saba.

Auch wenn dies im Text nicht als direkte Konkurrenz (Thron vs. Thron) formuliert ist, so spricht der Wiedehopf die fehlende Anerkennung der Herrschaft Gottes an (V. 24). Salomo tritt ohne Thron nicht in diese Konkurrenz zu Gott ein. Gott ist deshalb im Aktantenmodell der

<sup>19</sup> Vgl. Cornelius 2018.

<sup>20</sup> Vgl. Ego 1993, 318–333; Schreiner 2012, 32–45.

<sup>21</sup> Vgl. Gallusz 2014, 286.

Adressat, nicht etwa Salomo, denn Gott als Herrscher der Welt gilt der einzig richtige Glaube, und diese Herrschaft symbolisiert der Thron. Salomo als Prophet Gottes steht zwar auch für diesen Glauben, aber als jemand, der die Menschen rechtleiten und zu Gott bringen soll. Salomo ist demnach nur eine (menschliche) Variante im Feld des Adressaten. Der Thron der Königin gehört demnach unter die Opponenten an erster Stelle.

Nach dieser ersten Konstellation entfaltet sich Salomos Versuch, per Brief durch den Boten Wiedehopf die Königin zur Anerkennung Gottes zu bringen. Es entspinnt sich ein Hin und Her, das nicht wirklich zum gewünschten Ergebnis führt.

In V. 38 beginnt eine neue Szene mit dem Thron der Königin von Saba im Zentrum. Entgegen der vorhergehenden Ankündigung fällt Salomo nicht in Saba ein, sondern fordert seine Untergebenen auf, ihren Thron zu ihm zu bringen. Schneller als »ein Starker aus den Dschinn« (V. 39) ist einer, der »Wissen aus dem Buch« besitzt und den Thron vor Salomo sofort entstehen lässt, eine interessante Konkurrenz, die auch sonst aufgezeigt wird (siehe Kap. 3.4).

Salomo interpretiert dies als Huld und Aufforderung zur Dankbarkeit (V. 40), die einzig richtige Antwort auf Gottes Zuwendung. Mit V. 41f. stellt Salomo die Königin vor ein Rätsel um ihren Thron. Das literarische Rätselmotiv taucht schon in 1 Kön 10,1 auf, dort allerdings stellt die Königin von Saba Salomo mit Rätseln auf die Probe. Rätsel und ihre Lösung gehören zum Weisheitstopos im Alten Orient schlechthin. Targum Shen<sup>22</sup> etwa, ein Text mit sehr naher Beziehung zu Q 27,15–44, schildert ausführlich zahlreiche Rätsel der Königin von Saba an Salomo. Die Rätsel und ihre Lösung begründen jeweils die Weisheit der Beteiligten und ihre Über- oder Unterlegenheit.

Hier aber prüft Salomo die Königin. Dass hier nicht ein wirkliches Rätsel gestellt wird, zeigt die Begründung Salomos. Hier signalisiert die Antwort auf die Frage nicht überlegene Weisheit, sondern Glaube oder Unglaube. Der Ausgangspunkt, nicht rechtgeleitet zu sein (*fa-hum lā yahta-dūna* V. 24), kulminiert in dem Test, ob die Königin jetzt rechtgeleitet sei:

<sup>22</sup> Targum Shen<sup>i</sup> ist eine Auslegung zum Estherbuch, datiert je nachdem zwischen dem 4. und 11. Jh. n. Chr., meist aber Ende des 7., Anfang des 8. Jhs., was es in die Nähe des Korans bringt, vgl. Komlosh 2007, 513–515; Ego 1996; Nünlist 2015, 459; Fontaine 1997, 216–233; Kleinert 2015, 68–85.

*nanzur a-tahtadi am takunu mina'lladhina la yahtaduna* (V. 41). Diese Frage nach der Rechtleitung bildet die Kohäsion zum Anfang. Die Haltung zum Thron wird darüber entscheiden.

Erkennt die Königin den unkenntlich gemachten Thron? Ihre Antwort (V. 42) verfolgt eine interessante Strategie. Sie lässt sich erneut (vgl. V. 35) nicht auf die suggerierte Alternative Ja oder Nein ein, die eine Falle wäre. Ja: Sie erhöhe Anspruch auf den Thron. Nein: Sie verneinte ihre Macht und Stellung. Beide Lösungen bleiben unbefriedigend, und so findet sie einen dritten Weg: »Als ob er es wäre.« Das ist eine semantisch offene Antwort.

Die Königin von Saba nimmt den Thron nicht mehr in Anspruch, setzt sich nicht auf den Thron. Aber auch Salomo okkupiert nicht ihren Thron – sozusagen als Triumph über sie, als neuer Herrscher ihres Machtbereichs. Es geht nicht um Salomo, es geht um Gottes Macht. Nur ihm kommt der Thron als Ort der Herrschaft zu. So steht ihr Verzicht auf den Thron (nicht auf die weltliche Herrschaft) für das, was angestrebt wird: Die wahre Herrschaft Gottes als Schöpfer der Welt anzuerkennen, weil nur diese Anerkennung und Dankbarkeit für die von ihm gegebenen Gaben zur Rechtleitung führen. Nun ist klar, wer *allein* auf einem Thron sitzen kann: Nur Gott ist »Herr des großen Thrones«. Der Thron der Königin von Saba gehört insofern auch zu den Opponenten der Grundstruktur der Erzählung, zu der sich weitere Varianten gesellen.

Der Antwort der Königin folgt eine Rede. »Schon vor ihr wurde uns Wissen gebracht ...«. Erneut steht Wissen gegen Herrschaft, parallelisiert als Gottergebenheit vs. Unglauben (V. 42/43). Salomo bezeichnet sich als Muslim (*wa-kunnā muslimīna* V. 42), während sie ihm als Ungläubige (*kānat min qaumin kāfirīna* V. 43) gegenübersteht. *Kāfir* – *Muslim* bringt noch einmal das Hauptthema ins Wort und nimmt die Analyse des Wie-dehopfs von V. 23 wieder auf. Dies verknüpft die Feststellung mit der Forderung in V. 31: Die Königin von Saba solle *wa-tūni muslimīn* zu Salomo kommen, in Anerkennung von Gottes Herrschaft. Als Höhepunkt schließt das Bekenntnis der Königin: »Mit Salomo ergebe ich mich Gott, dem Herrn der Weltbewohner« (V. 44).



### 3.2. Der Glaspalast (V. 44) – Ort des Bekenntnisses

Vom Thron führt die nächste Szene zum Glaspalast (V. 44), den die Königin von Saba für Wasser hält, weshalb sie ihre Beine entblößt. Davon erzählt auch Targum Sheni. Eine Motivverwandtschaft legt sich nahe, je nach Datierung von Targum Sheni in unterschiedliche Richtungen der Rezeption. Im Targum sieht Salomo die haarigen Beine der Königin. Dieses dort diskreditierende Motiv, das in den jüdischen Traditionen ausgebaut wird, fehlt im Koran.<sup>23</sup>

Woher kommt die Vorstellung eines Palasts (*ṣarḥ*) mit gläsernem Boden wie tiefes Wasser (*luḡḡatan*)? Beide Begriffe gibt es selten im Koran, jedesmal mit Unglauben verbunden. Pharao will einen *ṣarḥ* bauen lassen, um zum Himmel zu steigen (Q 28,38; 40,36), wie *luḡḡiyin*, abgrundtiefes Wasser, sind die Handlungen der Ungläubigen (Q 24,40).<sup>24</sup> Wird der Unglaube nochmals durch die Terminologie vor dem letzten Schritt, dem Bekenntnis zum Glauben, betont?

Ein Kristall wie Wasser liegt auch früher schon bei Thronvisionen Gottes vor. Ohne die Nähe oder gar Abhängigkeit von Q 27,44 zu Offb 4,6 zu behaupten, evoziert die kleine Szene doch eine Erinnerung, dass vor dem himmlischen Thron Gottes »etwas wie ein gläsernes Meer gleich Kristall« (Offb 4,6) ist. Der Vergleichspartikel macht deutlich, dass es kein Meer, aber auch kein Kristall ist. Die Forschung hat vielfach den Rückbezug auf die Thronvision in Ez 1,22 festgehalten, was sich auch in den Rezeptionen findet.<sup>25</sup>

Textstrategisch folgt vor dem letzten Schritt noch einmal die Kennzeichnung beider Hauptfiguren als gläubig/ungläubig (V. 42.43). Ob und weshalb der Glaspalast die Königin umgestimmt habe, darüber ist vielfach spekuliert worden. Man kann aber nicht hier aus dem Text aussteigen und über das Innenleben der Königin entscheiden.<sup>26</sup> Einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Missverständnis des Glases als Wasser und Salomos Antwort stellt die Erzählung nicht her. Die Szene ist aber in der Abfolge der letzte Schritt der schrittweisen räumlichen Annäherung der Königin von Saba an Salomo, eine Bewegung im Raum, die parallel

<sup>23</sup> Vgl. Lassner 1993.

<sup>24</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Kollegen Karl Prenner.

<sup>25</sup> Vgl. Böttrich 1995, 5–15; Ego 1993, 318–333; Ebner 2011, 100–131.

<sup>26</sup> Vgl. Mir 2011.

zur inhaltlichen Übereinstimmung geführt wird. Diese räumliche *und* inhaltliche Übereinstimmung entspricht der gleichen Ebene, auf der beide durch die Gaben von Gott sind: Als Herrscher/Herrscherin (jetzt beide ohne Thron) ergeben sie sich dem einen Gott.

### 3.3. Der Weg zum Glauben: Von der Ferne ganz nah

Die Textstrategie führt den Weg der Königin von Saba vom Unglauben zum Glauben, von der fernen nicht-rechtgeleiteten Königin von Saba zur nahen rechtgeleiteten Königin in Etappen zu Salomo. Die Überwindung des Raumes wird parallelisiert mit dem Weg des Glaubens, die Ferne von Saba entspricht der Ferne vom Glauben, die Nähe zu Salomo der Übereinstimmung des Glaubens. Wie aber kommen Salomo und die Königin zusammen?

Am Anfang der Erzählung herrschen Salomo und die Königin von Saba jeweils in ganz unterschiedlichen Gebieten. Der Text insinuiert eine große Distanz. Nur der Wiedehopf überwindet diese Distanz und bringt »sichere Kunde«, was andeutet, dass es um etwas ganz Fernes, wenig Bekanntes geht. Auch wenn Saba sicher bei den Hörenden Wissen evoziert, hier geht es narratologisch um einen Ort, ein Reich, dessen Existenz und Inneres bisher Salomo nicht bekannt war. Die Erzählung führt zeitlich weit zurück und imaginiert Fremde und Unkenntnis über Saba. Salomo selbst bleibt textlich weitgehend ortlos<sup>27</sup>. Man darf hier das Wissen der Gemeinde aus den *Isrā'iliyyāt*, den sogenannten Israelerzählungen, voraussetzen, dass Salomo in Jerusalem zu lokalisieren ist. Hier ist aber nicht Jerusalem entscheidend, sondern die Entfernung zwischen Salomo und der Königin von Saba.<sup>28</sup>

In 1 Kön 10 wird dem Kommen der Königin narrativ keine besondere Bedeutung zugewiesen, implizit wird eine Kamelkarawane, die die Distanz überbrückt, insinuiert, da diese kostbare Geschenke tragen kann (1 Kön 10,2). Anders in Q 27,15–44. Die Überwindung des Raums zwischen Saba und Salomo erhält narrativ einen hohen Stellenwert, ja strukturiert die Erzählung in der Sure selbst und spielt für die Bekehrung eine

<sup>27</sup> Ausnahme ist das »Tal der Ameisen« (V. 18), vorgeblich eine Ortsbestimmung, aber gleichzeitig keine konkrete Angabe.

<sup>28</sup> Vgl. Lassner 1993, 42–46.

wichtige Rolle. Mit Spannung verfolgt man die vergeblichen Versuche: Salomo versucht es mit dem diplomatischen Mittel einer Einladung. Dann will die Königin mit Geschenken ihn besänftigen. Salomo droht, mit einem Heer zu kommen. Salomo benötigt schließlich die Macht der Dschinnen, die zunächst den Thron bringen, bis schließlich die Königin vor ihm steht. Am Ende, dem Höhepunkt, steht nichts mehr zwischen der Königin und Salomo, die direkte, persönliche Begegnung und ein Gespräch sind möglich. Auf das Bekenntnis der Königin läuft die Erzählung zu: »Mein Herr, ich habe an mir selbst gefrevelt. Mit Salomo ergebe ich mich Gott, dem Herrn der Weltbewohner.« (V. 44). Beide sind im Glauben vereint. Die überwundene räumliche Trennung verweist auch auf die überwundene Trennung der Königin von Gott. Der horizontalen Überwindung des Raums entspricht die vertikale. Die Beziehung zwischen der Königin und dem Herrn des Thrones glückt, sie ist nicht mehr von Gott getrennt.

Geht es um die Semiotisierung des Raumes, kann man Saba als bekannt voraussetzen. Q 34,15–21 spielt auf Sabas Niedergang an, der als Zeichen der Strafe verstanden wird. Q 27 dagegen greift auf das kulturelle Gedächtnis der mythischen, märchenhaften Erzählungen um die Königin von Saba zurück. Die reale Macht Sabas bildet nur eine Folie, auf der sich solch eine mythische Erzählung in intertextueller Anlehnung an die vielfältigen Traditionen entfalten und eigenständig entwickeln kann.

### 3.4. Die »Verzauberung«<sup>29</sup>: Kriegszorn (König) vs. Besonnenheit (Königin)

Krieg und Verhandlungen sind zwischen König und Königin aufgeteilt, so dass man eine mitlaufende Auseinandersetzung um Genderrollen sehen kann. Über der Auseinandersetzung zwischen Salomo und der Königin von Saba schwebt die Kriegsgefahr. Seine Heerscharen aus Dschinnen, Vögeln und Menschen verknüpfen die V. 16–19 mit dem Folgenden. Er stellt seine Heerscharen auf (V. 17), er marschiert mit diesen ins Tal der Ameisen (V. 18), er mustert die Vögel (V. 20), er will den Wiedehopf strafen oder töten (V. 21), Salomo fordert Unterwerfung (V. 31), sein Brief wird von der Königin von Saba als kriegserische Drohung interpretiert (V. 34), er droht, als er Geschenke erhält, mit einem Heer, das alles zer-

<sup>29</sup> Vgl. Neuwirth 2017b.

stört (V. 37). Auch auf der Seite der Königin sind es ihre männlichen Berater, die für den Krieg optieren. Der Ältestenrat verweist auf die Schlagkraft Sabas (V. 33).

Sie jedoch widerspricht, obwohl sie gleichzeitig betont, sie habe noch nie gegen ihren Rat gehandelt (V. 32). Eine kriegerische Auseinandersetzung bringe nur Tod, Unterwerfung und Verderben. Die Königin weicht der direkten Konfrontation aus, indem sie weder Salomos Geheiß der Unterwerfung folgt, aber auch nicht den Kampf zulässt. Ihre dritte Lösung ist, Geschenke zu schicken. Man kann dies auch als »Bestechung« sehen, wie Salomo das interpretiert. Aber der Austausch von Geschenken, freiwillig oder gezwungen als Tribut, gehört zu den ältesten Formen politischer Beziehungen.

Interessanterweise lässt sie sich auf keine der scheinbar unumgänglichen Alternativen ein. Ja wäre die sofortige Unterwerfung, Nein würde den von ihr beschriebenen Untergang provozieren. Wie bei dem Rätsel um den Thron bietet sie mit den Geschenken eine dritte Lösung und vermeidet so Gewalt, mit der Salomo droht (V. 37). Die Königin von Saba handelt gegen ihre Ratsversammlung und gegen Salomo widerständig, eigenständig, anders.

In der altarabischen Poesie werden Dichter in ihrer rhetorischen Kraft mit Dschinnen und der Sprache der Tiere in Verbindung gebracht, was auch auf den weisen Salomos zutrifft. Angelika Neuwirth hat auf das Dichtermotiv und -Ethos hingewiesen, wonach Kampf, Todesmut und Zerstörungswut, *djahl*, zu den herausragenden Eigenschaften der altarabischen Poesie, insbesondere in der Form der Qasida, gehören. Dem steht aber, auch schon in der altarabischen Qasida, ein zweites Motiv entgegen, das der Besonnenheit *hilm*. In Q 27 verteilen sich die beiden Ideale: *djahl* auf die männlichen Protagonisten, Salomo und die männlichen Ratgeber. Das erklärt vielleicht die martialisch anmutende Sprache, die ganz unangemessen scheint. Die Königin von Saba dagegen legt *hilm* an den Tag, eine Strategie, die letztlich die Oberhand behält. Letztlich bestätigen dies sogar die Dschinnen: Der Dschinn, der das Wissen aus dem Buch« hat (V. 40), bringt den Thron, nicht der Starke!

Eine zweite Umwertung arabisch-beduinischer Werte bzw. gesellschaftlicher Strukturen lässt sich hier feststellen. Nicht nur, dass das Ethos des Kriegszorns durch Besonnenheit ersetzt wird, auch die Bedeutsamkeit der Ältesten als oberstes Beratungsgremium wird gleich mit in

Frage gestellt. Zunächst formuliert die Königin deren absolute Entscheidungsmacht, um dann genau das Gegenteil zu tun. Diese Depotenziierung des Ältestenrats als höchster Instanz, die auch absolute Loyalität einfordert, eröffnet eine mögliche Veränderung von gesellschaftlichen Strukturen. Diese provozierende Umkehrung der Werte durch eine Frau, wenn auch der Königin von Saba, platziert diese in der literarischen Form der märchenhaften Erzählung in einer längst vergangenen Vergangenheit. Doch die Rechtleitung, zu der die Königin von Saba findet, beweist den Erfolg ihrer Strategie. Dies untermauert die Notwendigkeit, eine neue Loyalität zu leben, die sich an der Solidarität der Glaubenden, nicht mehr des Stammes ausrichtet und durchaus verlangt, letztere zugunsten der Glaubensgemeinschaft zu verlassen.

Legt man wie Angelika Neuwirth als Vergleichsfolie die poetischen Werte an die narrative Erzählung Q 27 an, dann kann man auch hier eine Umwertung der arabisch-beduinischen Werte erkennen.<sup>30</sup> Im Streit zwischen *djahl* und *ḥilm* überzeugt Letzteres. Gewalt führt nicht zur Bekehrung und Verehrung des einzigen Gottes. Und die Solidarität der Glaubenden steht höher als die Loyalität zum Stamm, wenn dieser nicht dem Glauben an den einen Gott folgen sollte.<sup>31</sup>

#### 4. Ausblick

Wie bei jedem literarisch gestalteten Text erweist die genaue Analyse die wirkliche Tiefe. Auch diese Erzählung ist noch nicht voll ausgelotet. Die weiteren Schritte der Analyse sollten über die Erzählung hinaus den Kontext der Sure, den Kontext Koran, den Kontext der Zeit und die intertextuellen wie lebensweltlichen Referenzen und die Pragmatik des Textes für die jeweiligen Lesenden analysieren. Dies kann hier nur angedeutet, aber nicht entfaltet werden.

Die koranische Erzählung um die Königin von Saba hat viele märchenhaft anmutende Erzählmotive. Sprechende Ameisen, die sich vor Salomos Heer retten, Vögel, die Kunde bringen, Salomo, der Heere befiehlt, Dschinnen, die in Konkurrenz treten, um einen Thron zu bewegen, eine

<sup>30</sup> Vgl. Neuwirth 2014, 213–217.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 201–227.

sagenumwobene reiche Königin mit ihrem Ältestenrat, die schließlich in einem Glaspalast ihre Beine entblößt [...] »Wir erzählen dir aufs Schönste [...]« (Q 12,3) gilt nicht nur für die Josephsgeschichte, sondern zumindest auch für die Geschichte, wie die Königin von Saba zur Rechtleitung findet. Sie knüpft an die hoch geschätzte Dicht- und Erzählkunst der Zeit an. Der Tiefenstruktur dieses »Märchens« liegt ein sehr feines theologisches Konzept mit vielen Facetten zugrunde, die Rezitation erhöht noch einmal die Besonderheit. Die Königin von Saba gewinnt an Eigenständigkeit, ihr Weg zum Glauben geschieht nicht durch Gewalt, die, angedroht durch Salomo, weder zum Einsatz kommt noch zum Ziel führt. Die Weisheit behält letztlich die Oberhand, die in der Erkenntnis gipfelt, dass Gott der Herrscher über die Welt ist – und sonst niemand. Das begrenzt die Machtansprüche weltlicher Herrscher. Gottes Wirken und Sein entfalten die Reden der Protagonisten – und tragen damit zur Verkündigung bei. Gott ist schön, betitelte Navid Kermani<sup>32</sup> seine Arbeit zur Ästhetik des Korans. Dies trifft auch für die schöne Geschichte der Königin von Saba zu.

## Literatur

Baert, Barbara

- 2004 The Wood, the Water, and the Foot or, How the Queen of Sheba Met up with the True Cross. With Special Emphasis on Northern European Iconography, in: *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 16, 243–304.

Beeston, Alfred Felix Landon

- 1995 Art. Saba, in: *The Encyclopedia of Islam* 2, 8, 663–665.

Beyer, Rolf

- 1987 Die Königin von Saba. Engel und Dämon – der Mythos einer Frau, Bergisch-Gladbach.

Bobzin, Hartmut

- 2010 Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin. Kalligraphien von Shahid Alam, München.

---

<sup>32</sup> Vgl. Kermani 2011.

Böttrich, Christfried

- 1995 Das gläserne Meer in Apk 4,6/15,2, in: Biblische Notizen 80, 5–15.

Cornelius, Izak

- 2018 Art. Thron, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: [www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33387/](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33387/) [14.04.2020]

Daum, Werner

- 1988 (Hg.) Die Königin von Saba. Kunst, Legende und Archäologie zwischen Morgenland und Abendland, Stuttgart.

Ebner, Martin

- 2011 Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Heininger, Bernhard (Hg.): Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (Stuttgarter Bibelstudien 225), Stuttgart, 100–131.

Ego, Beate

- 1993 Gottes Thron in Talmud und Midrasch. Kosmologische und eschatologische Elemente eines aggadischen Motivs, in: Philolenko, Marc (Hg.): Le Trône de Dieu (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69), Tübingen, 318–333.
- 1996 Targum Scheni zu Ester. Übersetzung, Kommentar und theologische Deutung, Tübingen.

Elias, Jamal J.

- 2009 Power, Prophecy, and Propriety. The Encounter of Solomon and the Queen of Sheba, in: Journal of Qur'anic Studies 11, 57–74.

Fontaine, Carole

- 1997 More Queenly Proverb Performance. The Queen of Sheba in Targum Esther Sheni, in: Barré, Michael L. (Hg.): Wisdom, You are My Sister. FS Roland E. Murphy (Catholic biblical quarterly – Monograph Series 29), Washington, 216–233.

Franke, Ute / Gierlichs, Joachim

- 2011 (Hg.) Roads to Arabia – Archäologische Schätze aus Saudi-Arabien, Berlin.

Gallusz, Laszlo

- 2014 The Throne Motif in the Book of Revelation (Library of New Testament Studies 487), London u.a.

Ghaffar, Zishan

- 2020 Q 27:15–44 – Die eschatologische Herrschergestalt und der gläubige Herrscher. Salomo, Königin von Saba und Alexander, in: Ghaffar, Zishan: *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalyptik in den mittelmekkanischen Suren* (Beiträge zur Koranforschung 1), Paderborn, 75–110.

Graphè

- 2002 Graphè 11: Themenband Die Königin von Saba, vgl. [www.univ-artois.fr/graphe](http://www.univ-artois.fr/graphe); online: [www.univ-artois.fr/graphe/](http://www.univ-artois.fr/graphe/) [13.06.2020]

Greimas, Algirdas Julien

- 1966 *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen*, Braunschweig u.a.

Havemann, Axel

- 2003 Die ›Königin von Saba‹ in der religiösen und kulturellen Tradition des Islam und des Christentums in Äthiopien, in: *Der Islam* 80, 122–141.

Holum, Kenneth G. / Lapin, Hayim

- 2011 (Hg.) *Shaping the Middle East. Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition 400–800 C.E. (Studies and Texts in Jewish History and Culture 20)*, Bethesda (Mld).

Hübner, Ulrich

- 1996 Frühe Araber im vorhellenistischen Palästina, in: Christiana Albertina 43, 5–17.

Jeenah, Na'eem

- 2004 Bilqis. A Qur'anic Model for Leadership, in: *Journal of Semitic Studies* 13, 47–58.

Kermani, Navid

- 2011 *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Korans*, München.

Kleinert, Ulfrid

- 2015 *Das Rätsel der Königin von Saba. Geschichte und Mythos*, Darmstadt.

Komlosh, Yehuda

- 2007 Art. Targum Sheni, in: Berenbaum, Michael / Skolnik, Fred (Hg.): *Encyclopaedia Judaica* 2nd ed., Bd. 19, 513–515; online: <https://link.gale.com/apps/doc/CX2587519598/GVRL?u=ubgraz&sid=GVRL&xid=63c0b879> [15.04.2020]



Lahn, Silke / Meister, Jan Christoph

2016 Einführung in die Erzähltextanalyse, Stuttgart.

Lassner, Jacob

1993 Demonizing the Queen of Sheba. Boundaries of Gender and Culture in Postbiblical Judaism and Medieval Islam (Chicago Studies in the History of Judaism), Chicago.

Lassner, Jacob

2001 Art. Bilqīs, in: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.): Encyclopaedia of the Qurʾān, Washington DC; [http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQ-SIM\\_00049](http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQ-SIM_00049) [14.04.2020]

Mir, Mustansir

2011 The Queen of Sheba's Conversion in Q. 27:44. A Problem Examined, in: Journal of Qurʾanic Studies 9, 43–56.

Neuwirth, Angelika

2010 Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin.

2014 Eine »religiöse Mutation in der Spätantike«: Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen, in: Renger, Almut-Barbara / Toral-Niehoff, Isabel (Hg.): Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel (Berlin Studies of the Ancient World 29), Berlin, 201–227.

2017a Der Koran. Bd. 2.1: Frühmittelmekkanische Suren. Das neue Gottesvolk. »Biblisierung« des Altarabischen Weltbildes. Handkommentar mit Übersetzung, Berlin.

2017b Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg i.Br. u.a.

Nünlist, Tobias

2015 Dämonenglaube im Islam. Eine Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung schriftlicher Quellen aus der vormodernen Zeit (600–1500) (Studies in the History and Culture of the Middle East 28), Berlin.

Pritchard, James Bennett

1974 (Hg.) Solomon and Sheba, London.

Propp, Vladimir

1975 Morphologie des Märchens, Frankfurt.

Schiettecatte, Jérémie

- 2016 Art. Sabeans, in: The Encyclopedia of Ancient History. Wiley Online Library; <https://doi.org/10.1002/9781444338386.wbeah30170> [13.06.2020]

Schmidt, Nora / Schmid, Nora K. / Neuwirth, Angelika

- 2016 (Hg.) Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran (Episteme in Bewegung 5), Wiesbaden.

Schreiner, Stefan

- 2012 Das Sabbatgebot im Koran, in: Eißler, Friedmann / Morgenstern, Matthias (Hg.): Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 27), Tübingen, 32–45.

Stein, Peter

- 2014 Art. Saba, in: Alkier, Stefan / Bauks, Michaela / Koenen, Klaus (Hg.): Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex); online: [www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25250/](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25250/) [13.06.2020]

Stiegner, Roswitha Germana

- 1979 Die ›Königin von Saba‹ in ihren Namen. Beitrag zur vergleichenden semitischen Sagenkunde und zur Erforschung des Entwicklungsganges der Sage (Dissertationen der Universität Graz 44), Graz.

Wulff, Hans Jürgen

- 2012 Art. Aktantenmodell, in: Lexikon der Filmbegriffe; online: [filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=7186](http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php?action=lexikon&tag=det&id=7186) [14.04.2020]