

Der Koran als Begegnungsort der Religionen

Ein Berliner Neuanatz und seine theologischen Folgen

Die populäre Kritik hält den Koran zugleich für gefährlich und unoriginell, nämlich für ein „Zusammengeschreibsel“: ein Plagiat. Der Vorwurf ist alt. Der christliche Theologe Johannes von Damaskus († 754) erhob ihn wörtlich¹; ja, der Plagiatsvorwurf wurde bereits auf der arabischen Halbinsel geäußert, als der Koran noch im Entstehen war. Denn schon der Text selbst verteidigt sich dagegen². Nicht nur mangelnde inhaltliche Originalität wird jedoch gegen den Koran ins Feld geführt, sondern auch mangelnde literarische Qualität (z. B. Voltaire). Weil er keine „Große Erzählung“ biete, sei er zwar aufdringliche Moralpredigt, aber langweilig. Neben der Vulgärpolemik kann aber auch die Wissenschaft den Blick auf den Koran trüben; so war der methodisch reflektierte Zugriff auf die Frühgeschichte des Islam ebenfalls in den letzten Jahren verstellt – und zwar von vier Seiten.

Jüngste Forschungsgeschichte

1. Insbesondere angelsächsische Forscher (Patricia Crone und Michael Cook, John Wansbrough, heute noch Andrew Rippin) behaupteten, der Koran sei nicht schon im 7. Jahrhundert entstanden, wie bisher angenommen. Der Prophet des Islam sei vielmehr eine spätere Erfindung, um politische Ansprüche religiös zu fundieren und zu motivieren. „Die dunklen Anfänge“ des Islam³ böten historisch ernstzunehmender Forschung nicht genügend Faktengrundlage für die Behauptung, hier sei eine neue Religion entstanden: Es habe sich ursprünglich um eine strenger monotheistische Glaubensrichtung des Christentums gehandelt.

2. Gerade auf Seiten der französischsprachigen Forschung verlegt man sich angesichts solcher Infragestellungen lieber auf innertextliche Analyse. Strukturalistisch gelesen, könne man die Muster „semitischer Rhetorik“ (Roland Meynet) in den koranischen Langsuren wiederfinden; ja, selbst die thematische Abfolge der kürzeren Koransuren entspreche bekannten Schemata (Michel Cuypers). Einen Blick aus dem Text hinaus auf die Zeit, in der er zuerst verkündet wurde, erklärt man dabei für unnötig oder unmöglich.

3. Von bibelexegetisch-theologischer Seite kam eine weitere Hemmung hinzu. Historische Fragen an den Text zu stellen, etwa der Versuch, die Texte des Kanons

chronologisch anzuordnen oder formgeschichtlich zuzuordnen – das galt jetzt als überholte Methodik einer aufklärerisch historischen Kritik. In größerer Nähe zu den Auslegungstraditionen der Religionsgemeinschaften (rabbinische beziehungsweise patristische Hermeutik) begann die „kanonische“ Exegese, die von der Endgestalt des Gesamttextes ausging, wertvolle Einsichten zu gewinnen oder wiederzugewinnen. Die Schriften konnten nun erneut als Glaubensbotschaft sprechen, ohne daß dies als unwissenschaftliches Spiritualisieren angeprangert wurde; gleichzeitig hatte man den Boden hypothetischer Konstrukte und Analysen verlassen: Man stand wieder auf dem sicheren Grund des Buches, wie wir es vor uns haben. Der kanonische Gestus aber hemmte geschichtsbezogenes Zurückfragen und färbte auf Islamforschungen ab. Westliche Koranwissenschaftler konnten etwa Kontext- und Chronologiefragen nicht mehr so leicht für relevant und beantwortbar erklären wie zu den Hochzeiten der historischen Bibelkritik.

4. Kontinental-hermeneutische Einsichten (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur) hatten hierbei mitgewirkt und verbanden sich nun mit einer neuen soziopolitischen Ausgangslage: Die Rehabilitierung der Tradition, das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein und der rezeptionsästhetische Ansatz einerseits trafen auf eine islamische Zurückweisung von Import-Moderne, von angeblich protestantischem Textualismus und von Europäisierungsprojekten andererseits, die man für gescheitert hielt. Statt aus dem Rückgriff auf den Koran selbst Erneuerung zu erhoffen, erklärte man Schriftbezogenheit nun als westliche, unislamische Geste; eine türkische Bewegung (Mehmet Paçacı) sucht etwa ihre neue und zugleich ursprünglichere Identität in einer islamischen Klassik: der juristisch-praktischen Auslegungstradition des osmanischen Reiches.

Interdisziplinarität

Ein historischer Neuansatz in der Koranforschung war bitter nötig; einer, der den heiligen Text des Islam ohne Polemik zum Sprechen bringt und so auch Muslime wieder vom Sinn westlicher Auslegungsmethodik überzeugen und zu erneuter wissenschaftlicher Zusammenarbeit bewegen kann. Ein solcher Ansatz liegt jetzt vor⁴; man darf von einer neuen Phase in der Geschichte der Koranauslegung sprechen. Hinter ihr steht nicht eine einzelne Person, sondern ein staatlich gefördertes Forschungsprojekt, das *Corpus Coranicum* der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Angestoßen hat es die Arabistin Angelika Neuwirth von der Freien Universität Berlin. Hinter ihrem Ansatz aber steht mehr als Begabung in Netzwerkgründung, öffentlicher Präsentation und Prägung einer eigenen Terminologie; es sind nicht nur diese für den heutigen businesshaften Wissenschaftsbetrieb nützlichen Fähigkeiten, die hier zum Tragen kommen, aber leicht eine laute Schnelllebigkeit befördern könnten. Vielmehr stehen hinter dem Neuansatz Jahrzehnte

eigener Koran-Erforschung, philologisch langwierige Kleinarbeit und eine tiefe geistesgeschichtliche Bildung.

Bei aller Internationalität der Methodik, die selbst arabisch- oder türkischsprachige⁵ Beiträge der Gegenwart im Blick behält, ist die neue Berliner Koranforschung doch in vielen Punkten eine kritische Fortschreibung klassischer deutschsprachiger Schulen. Insbesondere greift Neuwirth folgende ehrwürdigen Forschungsrichtungen auf: die sogenannte „Wissenschaft des Judentums“ (Abraham Geiger); die seit 120 Jahren betriebenen Islam- und Koranwissenschaften in historisch-kritischer Tradition (wie sie bei Ignaz Goldziher und Christiaan Snouck Hurgronje beginnen), insbesondere die koranische Literarkritik (Theodor Nöldeke); Klassiker der deutschsprachigen alt- und neutestamentlichen Exegese, etwa die formgeschichtliche Text-Verortung (Hermann Gunkel); Handschriftenkunde (François Déroche) sowie die Archäologie Arabiens; Dogmengeschichte des Christentums und Patristik; Literaturwissenschaft (Strukturbeschreibung, Intertextualität, rhetorische Analyse), Kommunikationswissenschaft (Mündlichkeits-Forschung), aber auch große geistesgeschichtliche Entwürfe, etwa die Theorie des kulturellen Gedächtnisses (Jan und Aleida Assmann).

Neue Grundsätze

Man kann Neuwirths Ansatz als Koranauslegung nach sechs Prinzipien beschreiben:

1. *Der vorislamische Koran.* Bevor sich eine islamische Dogmatik, eine islamische Sicht der eigenen Frühgeschichte, eine islamische Tradition des Koranverstehens und eine islamische Schreibung des Lebens Muhammads herausbilden, entsteht der Koran selbst. Es wäre ein von der Bibelwissenschaft geprägter Instinkt, den Text als Niederschlag der Tradition zu betrachten. Beim Koran ist die Geschehensfolge umgekehrt – erst war Schrift, dann wurde Tradition⁶. Also ist auch die Verfahrensfolge entsprechend anzulegen: Zuerst ist der Korantext selbst zu erforschen; von den muslimischen Lehrentwicklungen, die sich anschließen, soll die Textlektüre möglichst freigehalten werden. Bezeichnet man die innerislamisch-traditionelle Koranauslegung als Tafsīr und die hagiographische Muhammadbiographie als Sīra, läßt sich terminologisch sagen: Neuwirth will historische Koranforschung ohne Tafsīr- und Sīra-Brille treiben. Hier zeigt sich deutlich die Gegenbewegung, die der Berliner Neuansatz zu all jenen koranauslegenden Revisions- und Revolutionsversuchen darstellt, die den Text als legitimierende Rückprojektion einer späteren Tradition sehen wollen: Neuwirth verlagert das Hauptinteresse auf die Zeit vor das Jahr 632 n. Chr., also vor den Tod Muhammads.

2. *Der mündliche Koran.* Damals war der Koran kein Buch; er war vielmehr eine Interaktion. Was im Erfahrungsbereich Muhammads geschieht, findet im Koran

seinen Widerhall. Erfolge der muslimischen Urgemeinde wie ein militärischer Sieg, Fehlverhalten wie Gebetsstörungen, Fragen und Zweifel von Anhängern wie Gegnern, juristischer Entscheidungsbedarf, Spott, Heuchelei und Desinteresse ebenso wie treue Muhammadgefolgschaft: Der Koran bezieht sich darauf. Er bezieht sich auch darauf, wie Menschen auf den Koran selbst reagieren. Es handelt sich daher nicht um ein im voraus geplantes Schriftwerk; was wir heute haben, sind vielmehr mündliche (20) Stücke aus verschiedenen Lebensumständen Muhammads ohne Anspruch auf systematische Strukturiertheit als kanonischer Kodex.

3. *Der chronologische Koran.* Diese Lebensumstände, die andere Seite jenes Dialogs, in dem der Koran einer der beiden Gesprächspartner ist, lassen sich herausarbeiten. Hierzu können die großen Forschungen von Gustav Weil⁷, Theodor Nöldeke⁸ und Friedrich Schwally⁹ als Vorarbeit dienen; ihre innertextlichen Kriterien – Suren- und Verslänge, Sprachintensität, Wortwahl, Adressatenbenennung, Thematik – können tatsächlich als brauchbare Hinweise dienen; damit läßt sich eine historische Abfolge der Suren und Verse rekonstruieren. In heutigen Koranexemplaren finden wir zwar dasselbe Material, aber angeordnet in ganz anderer Reihenfolge, (in etwa) nach Surenlänge. Was Neuwirth will, ist dagegen: den Koran *in statu nascendi* beobachten (112).

4. *Der literarische Koran.* Angelika Neuwirth hat seit den Forschungen für ihre Habilitationsschrift (1976) zahlreiche literaturwissenschaftliche Methoden am Korantext erprobt. Statt mit einer reflexartigen Abwehr des Textes als langweilig, als Bibelverflachung oder Klischee-Repetition begegnet sie dem Koran im Gestus des *close reading*: mit einem heuristischen Wohlwollen, mit der Unterstellung, daß hier poetisch, paränetisch, traditions- und weltdeutend Interessantes geboten wird. Dazu sei bedacht: Hinter dem Koran, wie wir ihn heute in 114 Suren vor uns haben, stand eine andere Kanonisierungstechnik, -absicht und -theologie als hinter der Bibel. Koranischerseits wollte man das vorhandene Material möglichst eingriffsfrei archivieren. Daher sind die Fragestellungen der kanonischen Exegese wie die Bedeutung der Anordnung von Psalm 23 ausgerechnet hinter Psalm 22 für den Koran unangebracht. Eine Ausnahme bilden nur die erste und die letzten beiden Suren, bei deren Platzierung eine bewußte buchtheologische Entscheidung vorliegt: Frontispiz als Einleitungs- und Ausrichtungsgebet (Sure 1, *al-Fātiha*, ist Eröffnung und „Introitus“, 192) sowie apotropäische Rückendeckung im Fall der beiden Schlußsuren. Die „Langsuren“ (etwa Sure 2 bis 8) sind selbst schon kleine Textarchive, deren Gesamtverlauf keinem Surenbau-Gesetz mehr folgt. Sonst aber gilt prinzipiell: Auszulegende Einheit ist die Sure. Sie ist eine eigene, genau beschreibbare literarische Form, eine Gattung (56, 279, 394, 561), die geplant angelegt ist und deren Gestaltungsgrundsätze auf phonetischer, semantischer, struktureller, intertextueller und homiletischer Ebene herauszuarbeiten sich lohnt.

5. *Der intertextuelle Koran.* Selbstverständlich findet der historische Blick im Koran Erzählmaterial oder Stilformen wieder, die aus der Bibel, der zwischente-

stamentlichen Literatur, der Patristik oder auch der arabisch-vorislamischen Dichtung bekannt sind. Nun genügt aber der Autorin weder der Nachweis einer Quelle noch der Hinweis darauf, daß hier Rezeption vorliegt. So würde man leicht ins Paradigma der Repetition fallen und „nihil novum“ attestieren, was im doppelten Sinne langweilig ist: Der Koran wird damit uninteressant und seine Auslegung ebenfalls. Neuwirths Projekt ist entschieden spannender – weil es bei ihr mehr Kategorien gibt als bloß „Übernahme“ und „Neuschaffung“. Sie geht davon aus, daß der Koran eigenständige Umakzentuierungen des bekannten Materials vornimmt. So gelesen, wird der Text zum geistesgeschichtlichen Gesprächspartner. Die sinnleer-wüste Gegenwelt der vorislamischen Qaṣīden-Gedichte erhält durch den Koran eine neue Lesbarkeit als erfüllt-gerichteter Kosmos (701). Neuwirths Haltung verlangt nicht, gleich mitzubehaupten, der Koran biete in jedem Fall einen ideengeschichtlichen Fortschritt, eine theologiegeschichtliche Verfeinerung oder poetisches Neuland; auch Verflachungen wie die Entallegorisierung parabolischer Motive (590) treten nämlich erst so in den Gesichtskreis. Intertextuell befragt, tritt der Koran aus einem abgeschnittenen Beduinenszenario heraus ins Licht einer auch im Westen vertrauten vielsträngigen und vielsprachigen Interaktions-Kultur zwischen Orient und Okzident. Der Koran läßt sich als spätantiker Text verstehen (66 f.).

6. *Der liturgische Koran.* Schließlich erlaubt nun ein konstruktiver und kontextualisierender Blick eine Nachzeichnung der Funktionen, die Korantexte innerhalb des islamischen Gemeindelebens – und hier vor allem innerhalb des Gottesdienstes – zu Lebzeiten Muhammads hatten. Dabei lassen sich mittels der ersten fünf soeben benannten Auslegungsgrundsätze mehrere Entwicklungsschritte in der Ritengestaltung aufzeigen und damit in der Selbstbestimmung der islamischen Verkündigung und Gemeinde. Erster Sitz im Leben des Koran ist die Liturgie der sich herausbildenden Umma. Weil nicht nur lehrhaft, dichterisch oder juristisch verstanden, wird der Text historisch dynamisiert.

Koranwort im Gottesdienst

Grundsätzlich mit dem Instrumentarium und Begriffsrahmen Weils und Nöldekes, aber verfeinert, beschreibt auch Neuwirth die Verkündigungschronologie wieder in vier Phasen: früh-, mittel- und spätmekkanische Zeit (610 bis 622 n. Chr.) sowie Medina (622 bis 632 n. Chr.). Da sie ja stets zugleich liturgiegeschichtlich fragt, lassen sich den Zeitabschnitten vier Entwicklungsschritte des islamischen Gottesdienstes zuordnen.

1. *Mekka I.* Die Suren enthalten zu dieser Zeit vorrangig Trost und „Providenzversicherung“ (402); dazu kommen Gerichtswarnung sowie eine Zeichentheologie: Die Schöpfung ist ein Text, der die göttliche Lehre trägt und der entziffert werden

muß (440). Die ersten Muslime nehmen unter Muhammads Leitung an Gottesdiensten teil, die am heidnischen Ka'ba-Heiligtum stattfinden; eine solche Liturgie enthält Vortragelemente und Gebetseinheiten mit Rhythmen (Anfangszeit, Dauer, Bewegungen), die langsam ein Eigenprofil gegenüber den dort anderweitig vollzogenen Riten gewinnen (357–359). Sprachlich wird hier die auch außerislamisch belegbare „Reimprosa“ (*sağ'*) hauptsächliche Sprechform gewesen sein.

2. *Mekka II*. In der Verkündigung Muhammads läßt sich jetzt eine Stiländerung feststellen. Möglicherweise sollten so Routinen vermieden werden (602). Eine rhythmische Prosa erklingt, der aber das Pathos der Anfangsverkündigungen fehlt. Distanzmarkierungen werden laut, die gegenüber der Gebets-, Lebens- und Weltdeutungsweise früherer religiöser Traditionen Mekkas ein Eigenprofil ermöglichen.

3. *Mekka III*. Abstand vom heimatlichen Mekka kann die koranische Verkündigung nehmen, weil sie eine neue Zugehörigkeit bietet; die Gemeinde um Muhammad nehme teil an der monotheistischen Heilsgeschichte, wie sie die Bibel bezeugt. Der Koran schaffe counter-history, denn die Gemeinde könne sich selbst als neues Gottesvolk erkennen (451). Rituell schlägt sich diese inhaltliche Umorientierung ebenfalls nieder. Man betet nun in Richtung Jerusalem. Was jetzt als Koran verkündet wird, sind eigene Wortgottesdienst-Elemente. Dem Abschnitt für die Bibellesung (Perikope), dann auch der Predigt kirchlicher oder synagogaler Gottesdienste entsprechende liturgische Einheiten („Redesuren“) ergehen. Aus mitvollzogenen Ka'ba-Gebeten ist eine israelorientierte Kontrastliturgie geworden.

4. *Medina*. Muhammads Rolle hat sich mit seiner Auswanderung (622 n. Chr.) geändert; schon die Sozialstruktur Medinas ist anders als die mekkanische. Hier gibt es etwa auch jüdische Stämme. Was jetzt als Koran verkündet wird, ist zu lang, als daß es gottesdienstlich einsetzbar gewesen wäre: „Langsuren“ sind keine Perikopen. Für sie ist auch eine literarische Konstruktionsanalyse nicht mehr angebracht; Formen und Themenfolgen verlieren ihre einheitliche Bauweise. Gottesdienstlich bedeutet dies eine dreifache Rückkehr. Eben hatte man sich noch in abwechslungsreich gestalteten Liturgien dem jüdischen Gottesvolk zugewandt. Jetzt kehrt man Jerusalem den Rücken. Das Ritualgebet ist wieder mekkazentrisch; es ist wortarm wie ganz am Anfang; und es ist erneut gegengeschichtlich. Denn die Juden Medinas erweisen sich keineswegs als so anschlussfähig wie erwartet: Muhammads politische Kompetenz war gewollt und geachtet; seine religiöse Kompetenz in Ritengestaltung und Glaubensformulierung stieß jüdischerseits jedoch auf Ablehnung. Mittels einer Verlegung der Gründungsgeschichte auf eine biblische Figur vor Mose, auf Abraham, der die Ka'ba gegründet haben soll, wird Mekka als Kultzentrum legitimiert und damit als Eroberungsziel.

Diese Gemeindeggeschichte läßt sich in der dreischrittigen Bedeutungsentwicklung des Wortes „Koran“ wiederfinden: 1. *Qur'ān* meint zuerst „Rezitation“ im

Sinne einer Überbringung des himmlischen Buch-Inhaltes. Aber können sich denn in jenem Buch, das weit über den Alltagsereignissen des Muhammadlebens liegt, Stellungnahmen zum Klein-Klein der sich bildenden Gemeinde finden? Nein, die „Rezitation“ überbringt das in jener göttlichen Schrift grundsätzlich Niedergelegte in aktualisierender Paraphrase. 2. Dann ist „Koran“ die gottesdienstliche Lesung als fest eingerichteter Bestandteil der späteren mekkanischen Gottesdienste. Textstellen aus der jüdischen und christlichen Tradition erklingen als *relecture* (vgl. 501). 3. Schließlich bildet sich in Medina aus dem bereits Verkündeten durch Memorierung und erste Verschriftlichung ein Fundus von Perikopen, auf die man je nach ritueller Gelegenheit auswählend zurückgreifen kann: Der Koran ist jetzt das islamische „Lektionar“ (196) geworden.

Wissenssoziologische Bedeutung

Was der Koranforschung hier geboten wird, läßt sich als dreifache Neuverortung verstehen.

1. Statt einer rein literaturwissenschaftlichen Lektüre wird hier wieder eine historische (33) Lektüre versucht. Die Fragen lauten nun: Was wurde wann, unter Bezugnahme auf welche Lebensdeutung und Vorstellung in Aufnahme welcher religiöser Überzeugungen aufgrund welches Ereignisses wem verkündet? Der Blick der Wissenschaft verlagert sich damit über das Textliche hinaus in die zeitgeschichtliche Wirklichkeit, auf die der Koran deutet und die er deutet (vgl. 751).

2. Auseinandergedriftete Disziplinen wie klassische Philologie und Semitistik, die biblexegetischen Forschungsbereiche, Philosophie, Rhetorik, die Ideen- und Kulturgeschichten gelangen hier in ein höchst lebendiges Miteinander (34 usw.). Neuwirth entwirft damit zwischen den Zeilen geradezu ein Modell, wie universitäres Leben heute fruchtbar werden kann.

3. Statt ihn als Eigentum des Islam zu betrachten, befreit Neuwirth den Koran aus seinem späteren Religionskontext als angeblich einzig rechtmäßigem Lese-schlüssel; sie sieht ihn im Zusammenhang seiner Entstehung. Jetzt kann man sich davon überzeugen, daß er den Debatten jenes Kulturraumes entstammt, in dem griechische und semitische Anstöße aufeinandertrafen. Das hat Folgen für die interreligiöse Verständigung heute. Wie die koranische Verkündigung Zeugnis einer fruchtbaren Religionsbegegnung ist, so kann es die Koranauslegung wieder werden. Man kann in der Exegese voneinander lernen (vgl. 602). Damit sind auch Disziplinen, die sich bisher kaum als Nachbarn der Arabistik verstehen konnten, im Boot der Koranauslegung, etwa die christliche Dogmengeschichte oder die Patristik. Die Koranforscherin scheint gleichzeitig den im Westen lebenden Muslimen und den nichtmuslimischen Geisteswissenschaftlern neue Gesprächsmöglichkeiten und Verantwortungen aufzuzeigen.

Muslimisch-theologisch

Wie können Muslime die Hand ergreifen, die ihnen hier zur koranwissenschaftlichen Zusammenarbeit gereicht wird?

1. *Offenbarungsanlässe*. Der christlich-exegetische Reflex läßt möglicherweise Bibelwissenschaftler der Gegenwart zurückschrecken vor einer historisierenden Exegese, die etwa den Kanon aufbrechen und die Texte aus ihrer Endgestalt heraus- und in eine chronologische Reihenfolge zurückversetzen will. Für die Biblexegese ist diese Reaktion auch angebracht; denn die westliche Schriftauslegung war bei allen Verdiensten historischer Kritik wissenschaftstheoretisch fragwürdig geworden, wo man immer neue Stützhypothesen einführte; und die theologische Aussage der kanonischen Endgestalt war mitunter aus dem Blick geraten. Beim Koran aber sind textliche Ausgangslage und traditionelle Exegese grundsätzlich anders gelagert als im Fall der Bibel. Muslime haben sich von Anfang an für den jeweiligen Umstand jeder einzelnen Koranstelle interessiert und ihn als auslegungsrelevant erkannt. Historisches Kontextualisieren ist in der innerislamischen Wissenschaftstradition eine klassische, etablierte und weltweit bis heute betriebene koranexegetische Unterdisziplin (*asbāb an-nuzūl*: „Offenbarungsanlässe“). Die Kanonisierung des Koran ist dagegen ein radikal zurückhaltender, bewußt untheologischer, äußerst formaler Vorgang: Man legte ein Archiv der vorhandenen Suren an und sortierte nach Textlänge. Der Kanon wollte keine eigene heilsgeschichtliche Aussage machen. Daher ist die Priorisierung der historischen Fragestellung, die Verkündigungschronologie und die Kontextualisierung als oberstes Auslegungsprinzip im Falle des Koran sowohl angebracht als auch muslimischerseits breit akzeptiert.

2. *Offenbarungscharakter*. Die spätantike Verortung des Koran muß nicht mit der Behauptung vermischt werden, daß der Text folglich nicht gottgesandt, sondern ein Menschenprodukt sei. Muslime können etwa das kommunikationstheoretische Argument mitbedenken, daß Gott, da er sich auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert nach Christus verständlich machen wollte, die Codes der damaligen Kultur vor Ort verwendete, sich also „spätantik“ äußerte.

3. *Offenbarung als Interaktion*. Einer der großen türkisch-islamischen Koranexegeten unserer Tage, Ömer Özsoy (Frankfurt am Main) plädiert, obwohl er von anderen Voraussetzungen ausgeht und andere Methoden verwendet als Neuwirth, beinahe wörtlich für dasselbe, was sie hier anbietet: Koranlegung darf nicht vom Text ausgehen, sondern muß sich sozusagen mitten in das damals noch un abgeschlossene, lebendig interagierende Verkündigungsgeschehen hineinversetzen; erst wenn der Koran in seiner offenen Diskursivität zur Geltung gebracht wird, wie er eingeht auf Umstände und Mißstände, auf Anhänger und Anfeindung, ist Koranverstehen heute möglich.

4. *Offenbarender Verkünder*. Theologisch besonders bedeutsam ist die psychologische Frage, woher die koranische Verkündigung genau kam. Zwar lehnt

Neuwirth zu Recht jede Sicht ab, die Muhammad zum Schriftsteller machen würde. Jedoch gibt sie dem Gestaltungswillen des islamischen Propheten eine entscheidende Rolle bei der Formulierung und sprachlichen Formung dessen, was wir heute als Korantext verschriftlicht zusammengestellt vor uns haben. Möglicherweise befand Muhammad sich jedoch bei der Bildung dieser Worte in einem Trancezustand. Neuwirths historische Lektüre tendiert zu einer De-Ekstasierung des koranischen Entstehungsvorgangs (vgl. 690). Sie gibt dem „Verkünder“ eine bewußte, gestaltende Rolle, damit sie das bewußt Gestaltete – die Sure – dann nach allen Regeln der Kunst als niveauvolles literarisch-rhetorisches und theologisch-interaktives Gebilde beschreiben und zum Sprechen bringen kann. Aber kann denn nicht auch ein intuitiv, außerhalb des alltäglichen Wachbewußtseins entstehendes Spracherzeugnis von hoher intellektueller und formaler Raffinesse sein?

5. *Offenbarende Gemeinde.* Eine zweite Größe bekommt in der Neuwirthschen Lesart eine stark produktive Funktion: die Gemeinde. Es sollte jedoch klar bleiben: Es ist der Koran, der auf die Gemeinde reagiert, und keineswegs nur auf sie. Weder ist die Gemeinde der einzige Akteur, der Ereignisse setzt, auf die der Koran eingeht, noch gar ist ein Gemeindebeschluß unmittelbar in den Koran gelangt. Auch wo der Koran die Gemeinde lobt (etwa 3:110), bezieht er ihr gegenüber eigenständig Stellung.

6. *Wer spricht?* Neuwirth entscheidet sich dagegen, die inzwischen eingebürgerte Formel zu übernehmen: „Der Koran sagt ...“. Sie würde schreiben: „Muhammad sagt ...“; da ihr zufolge aber „Muhammad“ nicht Eigenname, sondern Titel („der Gepriesene“) des islamischen Propheten ist, dessen Namen wir nicht kennen (379), heißt es im Buch fast immer: „Der Verkünder sagt ...“. Der Mensch, den die Gemeinde hörte, als Koran erging, wird mit der Formel „der Verkünder“ entsubjektiviert; ob es dieser Mann, ein Engel oder Gott selbst ist, gerät damit in einen Übergangszustand. In diesem Fall ist eine gewisse Unklarheit sachgerecht.

7. *Offenbarung als Paraphrase.* Schwierig ist es, wenn der Koran als Paraphrase der himmlischen Urschrift gesehen und damit möglicherweise die Eigenleistung des Propheten als subjektiv-menschliche Wahrnehmungs- und Formulierungsgabe herausgestellt wird. Hier könnten Muslime das Bedenken anmelden: Der Koran muß als genaue Wiedergabe des Gotteswillens bis ins formale Detail hinein zuverlässig sein. Wie aber kann Begegnung mit einer Paraphrase unmittelbar Begegnung mit dem Gotteswort sein? Dieses Bedenken läßt sich jedoch auch wieder zerstreuen. Denn Paraphrase muß nicht heißen, daß hier menschlicher Eigenwille Urheber des Verkündeten ist; und Paraphrase muß nicht bedeuten, daß aus einer expliziten, bereits menschen-sprachlichen Vorlage eine vage, umformulierende Übertragung geboten würde: Paraphrase kann heißen, daß das Gotteswort hier aus einer dem gewöhnlichen Menschen unverständlichen Form in einzigartiger und vollkommen zuverlässiger Genauigkeit ins Arabische gebracht wurde.

8. *Neuentdeckung der Offenbarung.* Der Ansatz von Neuwirth und ihren Schülern weckt neues Interesse für den Koran in Wissenschaft und Öffentlichkeit und verschafft ihm neuen Respekt. Der „europäische Zugang“ nimmt ihm weder seine Schönheit, noch seine Eigenständigkeit und Motivationskraft¹⁰; ja, der hier angewandte Methodenkanon gibt dem Koran seine Originalität zurück und erkennt sogar seine theologische Grundaussage an.

9. *Offenbarungsverständnis.* Was kann diese „europäisch“ neufundierte Koran-auslegung bezüglich der koranischen Festgelegtheit bewirken, die viele Muslime ihrer Grundschrift gegenüber empfinden? Nimmt die rezitations-literarische Kontextualisierung der muslimischen Verbundenheit mit dem Koran ihren Verpflichtungscharakter, ihre Begründbarkeit? Es ist nur konsequent, wenn Muslime sich durch den wörtlich zugänglichen Gottes-Anspruch verpflichtet fühlen. Aber durch den geschichtlichen Zusammenhang, der hier einmalig hell ausgeleuchtet wird, ist richtiges Koranbefolgen nicht auf plattes Herüberspiegeln angewiesen. Es bekommt vielmehr eine Klärung für verstehenden Gehorsam. Der verlangt nämlich ein doppeltes Ernstnehmen der Zeitumstände, der damaligen wie der heutigen, für ein authentisch koranbezogenes Leben.

Christlich-theologisch

Der Koran sieht sich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Lehre des Judentums und Christentums (29:46), wobei er an deren angeblich entstellender Überlieferung zwar einige grundsätzliche Korrekturen anbringt (5:13.116), sich aber in eine Reihe und in einen Bestätigungszusammenhang mit den biblischen Schriften stellt (2:285). Nun ist, ganz koranisch, für Neuwirth der Koran „die dritte Schrift des Monotheismus“ (119). Dem Koran seine Religionstheologie einfach abzunehmen und ihn als den Dritten im Bunde zu deklarieren, erscheint als politisch verheißungsvoll, als aufklärerisch tolerant, aber als religionsgeschichtlich leichtfertig. Warum gerade diese drei? Warum nicht Vorsokratiker oder Neuplatoniker, Manichäer oder Mormonen? Wer „die dritte Schrift des Monotheismus“ sagt, betreibt faktisch eine Gleichstellung: Synopse eines Alten, eines Neuen und eines Letzten Testaments (vgl. Sure 33:40).

Christen lesen die Schriften Israels als neutestamentlich – „in Christus“ – erfüllt. Kann der Koran in ein derartiges Zuordnungsverhältnis gehören? Kaum. Schriften als Traditions- und Weltdeutungen miteinander ins Gespräch bringen, das ist vielversprechend. Sie sollen aber nicht in einen Topf geworfen werden. Dies tut Neuwirth auch nicht grundsätzlich, trotz mancher Formulierung, die den Koran etwa als „Exegese“ der Bibel sehen will. Die Autorin kann aber an anderen Stellen scharfsichtig die Umdeutungsprozesse nachzeichnen, mittels derer der Koran biblisches Material aufgreift. Es handelt sich beispielsweise um die schon erwähnte „Entalle-

gorisierung“ und um eine Überführung der emotional affizierenden Psalmen-Sprache in rational überzeugen wollende Appell-Rhetorik: Der Koran „überschreibt“ die Bibel.

Gottes Wort in Rezitation

Hier läßt sich eine Formulierung vorschlagen, um Ergebnis und produktive Ergiebigkeit dieses Neuansatzes zu kennzeichnen. Neuwirth kritisiert die Formel, das Gotteswort sei in islamischem Verständnis Buch geworden: „Inlibration“. Nutzt man nun ihre Erschließung der semantischen Vielschichtigkeit von *qur'ān*, legt sich eine neue Kategorie nahe. Wenn der Koran „Rezitation“ in dreifachem Sinne ist, als Übermittlung, Lesung und Lektionar, dann ist er für die Muslime Gotteswort qua „In-Rezitation“. Nach koranischem Selbstverständnis wollte Gott in der aktualisierten Verkündigung, in der liturgischen Kantilene und in der wiederverwendbaren Textsammlung gegenwärtig sein.

ANMERKUNGEN

¹ „Συγγραφή“, in: Quelle der Erkenntnis, Teil 2: Von den Häresien, Kap. 100, § 36.

² Sure 29:48, vgl. 5,4 f.; 16,103; 44,13 f.

³ So der deutschsprachige Widerhall der angelsächsischen Neudeutung vor allem an der Universität des Saarlandes; vgl. Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung u. frühen Geschichte des Islam, hg. v. K.-H. Ohlig u. G.-R. Puin (Berlin ³2006).

⁴ A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang (Berlin 2010); Seitenzahlen im Text beziehen sich im folgenden stets auf dieses Werk; vgl. dies., Studien zur Komposition der mekkanischen Suren (Berlin ²2007) sowie demnächst: dies., Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung, Bd. 1: Poetische Prophetie. Frühmekkanische Suren (im Druck).

⁵ A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike (A. 4): arabisch 117, 247, 265 u. ö.; türkisch 73, 202; hier werden Ansätze von Ömer Özsoy und Mehmet Paçacı aufgegriffen via F. Körner, Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute (Freiburg 2005).

⁶ So etwa, mit einem „pace Wansbrough“ versehen: J. van Ess, Theologie u. Gesellschaft im 2. u. 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. 4 (Berlin 1997) 625.

⁷ G. Weil, Historisch-kritische Einleitung in den Koran (Bielefeld 1844).

⁸ Th. Nöldeke, Geschichte des Qorāns (Göttingen 1860).

⁹ Th. Nöldeke u. F. Schwally, Geschichte des Qorāns. 3 Bde. (Leipzig 1909-1938).

¹⁰ Dies wäre etwa bei der Behauptung der Fall, die Paradiesesjungfrauen seien nichts als weiße Trauben – eine Ansicht, die die Philologin Neuwirth zurückweist; es handelt sich ihr zufolge sehr wohl um Mädchen (220).