

4 (2014)

STUDIA BOBOLANUM





STUDIA BOBOLANUM

Assistant Editors Zbigniew Kubacki SJ (Editor), Artur Filipowicz SJ (Deputy Editor)

Editorial Council dr Anna Abram, Heythrop College, University of London, England
prof. dr hab. Pavel Ambros SJ, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc, Česká Republika
ks.dr Ihor Boyko, Ukrayins'kyj Katolyc'kyj Universytet, Lviv, Ukraina
prof. dr hab. Ladislav Csontos SJ, Trnavská Univerzita v Trnave, Slovensko
prof. François Euvé SJ, Faculté des Jésuites de Paris Centre Sèvres, Paris, France
dr hab. Piotr Kasiński SJ, prof. PWTW, Collegium Bobolanum, Warszawa
dr Dariusz Kowalczyk SJ, Pontificia Università Gregoriana, Roma
prof. dr hab. Józef Kulisz SJ, PWTW, Collegium Bobolanum, Warszawa
dr hab. Tadeusz Motława, prof. PWTW, Collegium Bobolanum, Warszawa
prof. dr hab. Marek Sokołowski SJ, PWTW, Collegium Bobolanum, Warszawa
dr hab. Franciszek Sieg SJ, prof. PWTW, Collegium Bobolanum, Warszawa
dr hab. Tadeusz Wołoszyn SJ, prof. PWTW, Collegium Bobolanum, Warszawa
dr hab. Zenon Trejnis, prof. PWTW, Collegium Bobolanum, Warszawa

Editorial Board dr Marek Blaza SJ
dr Artur Filipowicz SJ
dr hab. Dariusz Gardocki SJ, prof. PWTW

Associate Editor prof. dr hab. Marek Sokołowski SJ

Reviewers
in the current volume Rev. Jan Decyk, Paweł Góralczyk SAC

Editing Hanna Stompor

Graphics Krzysztof Stefaniuk

Technical Editing Beata Stepnowska

ISSN 1642-5650

Published by The North Polish Province of the Society of Jesus
Publishers RHETOS

IMPRIMI POTEST The North Polish Province of the Society of Jesus
L.dz. 2006/14/P, Warsaw, February 04, 2005
Tomasz Kot SJ, Provincial

Contens



StBob 4 (2014)

ARTICLES

LAURENT BASANESE SJ

- p. 5 Chrétiens et Musulmans ont-ils le même Dieu? Une mise au point

FELIX KÖRNER SJ

- p. 37 Koran als spätantike Bibelauslegung. Das rezitationsgeschichtliche Paradigma

MICHAŁ KARNAWALSKI SJ

- p. 63 Messiah(s) expected in Qumran: a discussion on the Damascus Document

Ks. MAREK KLUZ

- p. 75 The saving character of Christian morality

PIOTR ASZYK SJ

- p. 83 Life afflicted by evil. Philosophical reflections on juvenile corrections

Ks. JÓZEF STALA

- p. 95 Die Familie und ihr geistig behindertes Kind – Befürchtungen und Hoffnungen

Ks. MAREK STORY

- p. 109 *La fabrica ecclesiae* – l'origine delle fabbricerie

Ks. JAROSŁAW TOMASZEWSKI

- p. 125 Facing the crisis of the priesthood in the Catholic Church

MAREK SOKOŁOWSKI SJ

- p. 139 Towards the unity with Christ in spiritual journey of priests –
Ignatian vision

MILOŠ LICHNER SJ

- p. 161 Le sacrement de l’Oraison dominicale selon saint Augustin

RASTISLAV NEMEC

- p. 191 A “method” in Gadamer’s concept of art

DARIUSZ KOWALCZYK SJ

- p. 205 Il mistero trinitario secondo Raimundo Panikkar



Koran als spätantike Bibelauslegung. Das rezitationsgeschichtliche Paradigma

FELIX KÖRNER SJ

Päpstliche Universität Gregoriana
Rom

Plagiatsvorwürfe¹ werden auch gegen den Koran erhoben, und zwar nicht erst in jüngster Zeit: Er sei ein „Zusammenschreibsel“, meinte schon Johannes von Damaskus († 754).² Ja, ein entsprechender Vorwurf muss bereits, als der Koran noch im Entstehen war, auf der arabischen Halbinsel ergangen sein. Denn der Text selbst verteidigt sich dagegen. So kommen in Sure 25:4–6³ Muḥammads Gegner zu Wort: „Und sie sagen: »Die koranische Verkündigung ist nichts als ein Schwindel, den er ausgeheckt hat, und bei dem ihm andere Leute geholfen haben«. Sie begehen aber mit einer solchen Aussage Frevel und machen sich der Lügenhaftigkeit schuldig. Und sie sagen: »Es sind die Geschichten der früheren Generationen, die er sich aufgeschrieben hat. Sie werden ihm morgens und abends diktiert«. Sag: Nein! Der hat ihn herabgesandt, der alles weiß, was im Himmel und auf der Erde geheimgehalten wird. Er ist barmherzig und bereit zu vergeben”.

Selbstverständlich müssen solche Vorwürfe ernstgenommen werden; sie wurden und werden jedoch nicht selten zum Vorwand, den koranischen Aussagegehalt selbst nicht ernstnehmen zu müssen. Das aber, ein Ernstnehmen des koranischen Aussagegehaltes, ist der zugrundeliegende Anspruch eines Ansatzes, der hier auf seine christlich-theologische Bedeutung hin zu untersuchen ist: die rezitationsgeschichtliche Verortung des Koran durch

¹ Grundlegend umgearbeitete Fassung des Artikels vom Verf., *Der Koran als Begegnungsort der Religionen. Ein Berliner Neuansatz und seine theologischen Folgen*, „*Stimmen der Zeit*“ 2012 nr 230, S. 156-166.

² Συγγραφή: *Quelle der Erkenntnis*, Teil 2: *Von den Häresien*, Kapitel 100, § 36.

³ Wo nicht anders vermerkt stammen Übersetzung und erklärende Zusätze von Rudi Paret. Der besseren Lesbarkeit halber ist das bei Paret Eingeklammerte hier ohne Klammern übernommen worden.

Angelika Neuwirth.⁴ Ihre Forschung läuft auf die Forderung zu: Die westliche Geistesgeschichte muss sich neu mit dem Koran auseinandersetzen; er ist nämlich ein bedeutsamer Diskussionsbeitrag innerhalb der Religionsbegegnung: eine inhaltlich und formal niveauvolle Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum. Eingeklagt wird also nichts weniger als eine bewusste Aufnahme des Koran in den okzidentalen Diskurs, und zwar mit dem Sensorium der Kulturwissenschaften, aber auch der Theologie.

Diese Forderung ergeht innerhalb eines Wissenschaftsgeschehens, das sich einen ganzen Kanon von Strategien angeeignet zu haben schien, um den Koran zwar im Auge zu behalten, sich ihn aber zugleich vom Leibe zu halten. Der Zugriff auf den Koran war in den letzten Jahren von fünf Seiten geschehen, die aus der Sicht des hier vorzustellenden Ansatzes eher wie eine Verstellung des Zugangs wirken müssen.

1. Koran ohne Historie

1. Revisionismus. Der Konsens, dass der Koran im 7. nachchristlichen Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel verkündigt wurde, war in den 1970'er Jahren zerbrochen. Insbesondere britische Forscher wie Patricia Crone und Michael Cook sowie John Wansbrough deuteten die Textgeschichte nun grundlegend anders.⁵ Der Prophet des Islam sei eine spätere Erfindung, um politische Ansprüche religiös zu fundieren und zu motivieren. „Die dunklen Anfänge“ des Islam böten historisch ernstzunehmender Forschung nicht genügend Faktengrundlage für die Ansicht, hier sei eine neue Religion entstanden. Es habe sich ursprünglich um eine strenger monotheistische Glaubensrichtung des Christentums gehandelt.⁶

⁴ A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010. Vgl. bereits: id, *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin 2007, sowie inzwischen: id, *Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung*, Band 1: *Poetische Prophetie. Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011; Band 2: *Mittelmekkanische Suren. Ein neues Gottesvolk*, Berlin 2015 (im Druck).

⁵ P. Crone, M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge (U.K.) 1977; J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu. Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978; A. Rippin, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988.

⁶ So der deutschsprachige Widerhall der angelsächsischen Neudeutung, wie er vor allem an der Universität des Saarlandes nachklingt; vgl. K.-H. Ohlig, G.-R. Puin (Hgg.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2006. Als ursprünglich christlichen Text wollen den Koran auch, auf je andere Weise, Lüling und Luxenberg sehen: G. Lüling, *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, Erlangen 1993;

2. **Rhetorische Analyse.** Gerade auf Seiten der französischsprachigen Forschung verlegt man sich angesichts solcher Infragestellungen lieber auf rein innertextliche Analyse. Strukturalistisch gelesen, könne man die Muster „semitischer Rhetorik“ (Roland Meynet)⁷ in den koranischen Langsuren wiederfinden; ja, selbst die thematische Abfolge der kürzeren Koransuren entspreche bekannten Schemata (Michel Cuypers).⁸ Einen Blick aus dem Text hinaus auf die Zeit, in der er zuerst verkündet wurde, erklärt man dabei für unnötig oder unmöglich.

3. **Quellenscheidung.** Wo bibelkundige Religionswissenschaftler lediglich die Frage stellen, welche Bibelstelle im Koran sich wo wiederfindet, besteht westliche Koranforschung aus dem Erstellen von Zitatelisten und verkommt zum Wiederfinden des eigenen Ausgangspunktes im arabischen Text. Der Koran erscheint dann bloß als Sammelsurium alt- und neutestamentlicher Bruchstücke. Während man zusieht, was der Koran übernommen hat, lässt man die Frage außer Acht, wie er das tut; etwa: mit welchen Umakzentuierungen und Neueinordnungen.⁹

4. **Kanonische Auslegung.** Von bibelexegetisch-theologischer Seite kam eine weitere Hemmung hinzu. Geschichtsbezogene Fragen an den Text zu stellen, gerade der Versuch, die Verse der Schrift chronologisch anzuordnen oder formgeschichtlich zuzuordnen – das galt jetzt als überholte Methodik einer aufklärerisch historischen Kritik. In größerer Nähe zu den Auslegungstraditionen der Religionsgemeinschaften – besonders der rabbinischen und patristischen Hermeneutik – will eine „kanonische“ Exegese von der Endgestalt des Gesamttextes auszugehen. So konnte die wissenschaftliche Schriftauslegung wertvolle Einsichten gewinnen oder wiedergewinnen. Die Schriften durften nun erneut als Glaubensbotschaft sprechen, ohne dass dies als unerlaubtes 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 ein geschichtsbezogenes Zurückfragen und färbte auf Koranforschungen ab. Westliche Wissenschaftler konnten etwa Kontext- und Chronologiefragen nicht mehr so leicht für relevant und beantwortbar erklären wie zu den Hoch-Zeiten der historischen Bibelkritik.

Ch. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2011⁴.

⁷ R. Meynet, *Trattato di retorica biblica*, Bologna 2008.

⁸ M. Cuypers, *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mâ'ida*, Paris 2007; M. Cuypers, G. Gobillot, *Idées reçues sur le Coran. Entre tradition islamique et lecture moderne*, Paris 2014.

⁹ A. Rippin (Hg.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*, Malden (MA) 2006.

5. Identitärer Klassizismus. Kontinental-hermeneutische Erkenntnisse (Hans-Georg Gadamer, Paul Ricœur) verbanden sich nun mit einer neuen soziopolitischen Ausgangslage: Die Rehabilitierung der Tradition, das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein und der rezeptionsästhetische Ansatz einerseits treffen auf eine muslimische Zurückweisung von Import-Moderne, von angeblich protestantischem Textualismus und von Europäisierungsprojekten andererseits, die man für gescheitert hält. Statt aus dem Rückgriff auf den Koran selbst Erneuerung zu erhoffen, erklärt man religiöse Schriftbezogenheit nun zur westlichen, unislamischen Geste; eine türkische Bewegung (Mehmet Paçacı) sucht etwa ihre neue und zugleich ursprünglichere Identität in einer islamischen Klassik: in der juristisch-praktischen Auslegungstradition des osmanischen Reiches.¹⁰

2. Wissenssoziologischer Zusammenhang

Ein historischer Neuansatz in der Koranforschung war bitter nötig; ein Ansatz, der zum einen geschichtswissenschaftliche Methodik für grundlegend erachtet, der zum andern aber auch insofern historisch ist, als er dem gewandelten geistesgeschichtlichen Zusammenhang Rechnung trägt, in dem sich westliche Wissenschaft inzwischen auf den Koran zubewegt. Dieser Zusammenhang ist vor allem von vier Bedingungen bestimmt.

1. Im deutschsprachigen Raum traut man den Religionsgemeinschaften vor Ort eine Kompetenz in der gesellschaftlichen Mitgestaltung zu; und diese Kompetenzzuschreibung ist nicht nur von Intellektuellen formuliert, sondern findet in der öffentlichen Meinung einen verhältnismäßig breiten Konsens. Sie kann sich auch als Erwartung an Religionsvertreter äußern, sich als informierte und inspirierende Gesprächspartner in die Diskurse einzuschalten.

2. Die christlichen Kirchen signalisieren ein Interesse am interreligiösen Dialog auf der Ebene der Experten. Papst Benedikt XVI. hat etwa die beiden Dynamiken des Interreligiösen als „side by side“ und „face to face“ gekennzeichnet,¹¹ nämlich als gemeinsam mit Menschen anderer Religion

¹⁰ M. Paçacı, *Klassische Koranexegeese – was war das?* Übersetzung und Fußnoten von Felix Körner, „Münchener Theologische Zeitschrift“ 2007 nr 58, S. 127-139. Sowie bereits: *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*; Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner, Freiburg 2006.

¹¹ Begegnung mit Klerikern und Laienvertretern anderer Religionen in London am 17. September 2010: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_altre-religioni_en.html. Vgl. dazu inzwischen vom Verf., *Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders*, in: G. Augustin, S. Sailer-Pfister, K. Vellguth (Hgg.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher*

gegenüber einer säkularen Gesellschaft abzulegendes Transzendenzzeugnis, sowie als Austausch zur gegenseitigen „Reinigung und Bereicherung“.¹²

3. Ein staatliches Dokument hat in Deutschland den Weiterbestand von christlich-theologischen Fakultäten und die Gründung von Universitätsinstituten für islamische Theologie für wünschenswert erklärt, weil dies für die Religionsgemeinschaften, für die Gesellschaft, aber auch für die Universitäten selbst zuträglich sei.¹³

4. An vier universitären Standorten in Deutschland arbeiten inzwischen Institute für islamische Theologie;¹⁴ auch in Österreich gibt es ein entsprechendes Gründungsprojekt. In mehreren Ländern mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, etwa Indonesien oder der Türkei, sind darüberhinaus längst islamisch-theologische Fakultäten entstanden, die in verhältnismäßig großer akademischer Freiheit, Gesprächsbereitschaft und Reflexionstiefe den Koran erforschen. Für die Kollegen an diesen Einrichtungen ist das Gespräch über die eigene Textgrundlage mit nichtmuslimischen Wissenschaftlern vor allem dann möglich, wenn deutlich wird, dass die Koranerschließung tatsächlich weiterführende Impulse aus dem Westen bekommen hat und bekommt. Umgekehrt kann aber auch christlichen Theologinnen und Theologen eine koranische Textwissenschaft auf Augenhöhe Kategorienbereicherung sein und neue heuristische Felder erschließen. Denn hier rückt der Koran als eigenständige Auseinandersetzung mit dem biblischen Zeugnis in den Blick. Dessen heutige Erklärung und Formulierung kann er daher mitprägen.

Angelika Neuwirth legt einen im vollen Sinne historischen – also auch die exegetische Gegenwart berücksichtigenden – Ansatz der Koranforschung vor. Er schlägt sich in dem Akademieprojekt *Corpus Coranicum*

Identität in einer pluralen Gesellschaft, Festschrift Günter Riße, Freiburg 2014, S. 235-242.

¹² Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium, die Mitglieder der Römischen Kurie und der Päpstlichen Familie am 21. Dezember 2012: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia_ge.html. Die Formel findet sich bereits in dem Dokument *Dialog und Mission* von 1984, § 21, d.i. *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam* zusammengestellt von T. Güzelmansur, Regensburg 2009, § 1021.

¹³ Gutachten des Wissenschaftsrates vom 29. Januar 2010, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*; <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf>.

¹⁴ Erlangen-Nürnberg, Frankfurt/Gießen, Münster/Osnabrück, sowie Tübingen.

als Online-Ressource für Textkritik, Intertexte und Kommentierung¹⁵ nieder, sowie in einer wachsenden Reihe von Buchpublikationen.¹⁶

Auch im Sinne einer Nähe zu früheren, teils scharf abgebrochenen Forschungstraditionen des Westens hat Neuwirths Zugang etwas Historisches. Denn bei aller Aktualität und Internationalität der Methodik, die selbst arabisch-¹⁷ oder türkischsprachige¹⁸ Beiträge der Gegenwart im Blick behält, ist die neue Berliner Koranforschung doch in vielen Punkten eine kritische Fortschreibung europäischer Schulen, wie sie sich in den letzten 120 Jahren herausgebildet hatten. Ausdrücklich greift Neuwirth folgende Forschungsrichtungen auf: die sogenannte „Wissenschaft des Judentums“ (Abraham Geiger); die 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 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 umfassende geistesgeschichtliche Entwürfe wie die Theorie des kulturellen Gedächtnisses (Jan und Aleida Assmann).

3. Neue Grundsätze der Koranforschung

Man könnte Neuwirths Ansatz als Koranauslegung nach sieben 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 Beschreibung des Lebens Muḥammads herausbilden, entsteht der Koran selbst. Es wäre ein von der Bibelwissenschaft geprägter Instinkt, den Text als Niederschlag von Tradition zu betrachten. Beim Koran ist die Geschehensfolge umge-

¹⁵ <http://www.corpuscoranicum.de>, neben vielen anderen Wissenschaftlern sind hieran von Anfang an Michael Marx und Nicolai Sinai beteiligt.

¹⁶ Vgl. oben, Anm. 4 sowie N. Sinai, *Die Heilige Schrift des Islams. Die wichtigsten Fakten zum Koran*, Freiburg 2012.

¹⁷ *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 117, 247, 265 u.ö. Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden stets auf dieses Werk.

¹⁸ S. 73, 202 werden Ansätze von Ömer Özsoy und Mehmet Paçacı aufgegriffen via F. Körner, *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg 2005.

kehrt – erst war Schrift, dann wurde Tradition.¹⁹ 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 Muḥammadbiographie als *Sīra*, lässt sich terminologisch sagen: Neuwirth will historische Koranforschung ohne *Tafsīr*- und *Sīra*-Brille treiben. Hier zeigt sich, wie der Berliner Neuansatz eine Gegenbewegung darstellt zu all jenen koranauslegenden Revisions- und Revolutionsversuchen, 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 Muḥammads.

2. Der mündliche Koran. Damals war der Koran kein Buch; er war vielmehr eine Interaktion. Was im Erfahrungsbereich Muḥammads 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 Muḥammadgefolgschaft: 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 (S. 20)²⁰ Stücke aus verschiedenen Lebensumständen Muḥammads ohne Anspruch auf systematische Strukturiertheit als kanonischer Kodex.

3. Der chronologische Koran. Diese Lebensumstände, die andere Seite des Dialogs, in dem der Koran einer der beiden Gesprächspartner ist, lassen sich herausarbeiten. Hierzu können die großen Forschungen von Gustav Weil,²¹ Theodor Nöldeke²² und Friedrich Schwally²³ 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. So kann der heutige Leser den Koran in statu nascendi beobachten (S. 112).

¹⁹ So etwa, mit einem „pace Wansbrough“ versehen: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band 4, Berlin 1997, S. 625.

²⁰ Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden stets auf Neuwirths *Der Koran als Text der Spätantike* (vgl. oben, Fußnote 15).

²¹ G. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld 1844.

²² T. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, Göttingen 1860.

²³ T. Nöldeke, F. Schwally, *Geschichte des Qorāns*, 3 Bände, Leipzig 1909-1938.

4. **Der literarische Koran.** 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, hinter deren Platzierung eine bewusste buchtheologische Entscheidung liegt: Frontispiz als Einleitungs- und Ausrichtungsgebet (Sure 1, *al-Fātiḥa*, ist Eröffnung und „Introitus“, S. 192) sowie apotropäische Rückendeckung im Falle der beiden Schluss-Suren. Die »Langsuren« (etwa Sure 2-8) sind selbst schon kleine Textarchive, deren Gesamtverlauf keinem Surenbau-Gesetz mehr folgt. Sonst jedoch gilt prinzipiell: In heutigen Koranexemplaren finden wir zwar das verkündete Material in brauchbarer Zuverlässigkeit, aber angeordnet in ganz anderer Reihenfolge als während der Verkündigung. Angeordnet wird nämlich – in etwa – nach Surenlänge. Damit ist die Textfolge, die sich ja nach dem zufälligen Maßstab der Zeilenzahl jeder Sure richtete, für die Auslegung unerheblich. Sure 2 befindet sich vor Sure 3, weil erstere 256, letztere aber nur 200 Verse zählt. Die Endgestalt des angeordneten Kodex bietet für Auslegung wenig Material, kanonische Exegese ist hier also nicht angezeigt. Auszulegende Einheit ist die Sure. Sie ist eine eigene, genau beschreibbare literarische Form, eine Gattung (S. 56, 279, 394, 561), die geplant angelegt ist und deren Gestaltungsgrundsätze auf phonetischer, semantischer, struktureller, intertextueller und homiletischer Ebene herauszuarbeiten sich lohnt. Statt mit einer reflexartigen Abwehr des Textes als langweilig, als Bibelverflachung oder Klischee-Repetition begegnet Angelika Neuwirth dem Koran im Gestus des *close reading*: mit einem heuristischen Wohlwollen, mit der Unterstellung, dass hier poetisch, paränetisch, traditions- und weltdeutend Interessantes geboten wird.

5. **Der intertextuelle Koran.** Selbstverständlich findet der historische Blick im Koran Erzählmaterial oder Stilformen wieder, die aus der Bibel, der zwischentestamentlichen 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 schärfer, weil sie mehr Kategorien anbietet 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 er-

hält durch den Koran eine neue Lesbarkeit als erfüllt-gerichteter Kosmos (S. 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 parabiblicher Motive (S. 590) treten nämlich erst so in den Gesichtskreis. Intertextuell befragt, tritt der Koran aus einem einsamen 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 (S. 66f.).

6. Der liturgische Koran. Weiterhin erlaubt nun ein konstruktiver und kontextualisierender Blick eine Nachzeichnung der Funktionen, welche die Korantexte zu Lebzeiten Muḥammads innerhalb des islamischen Gemeindelebens übernommen hatten, und hier vor allem innerhalb des Gottesdienstes. Dabei lassen sich mittels der ersten fünf benannten Auslegungsgrundsätze mehrere Entwicklungsschritte in der Riten-gestaltung aufzeigen und damit in der Selbstbestimmung der islamischen Verkündigung und Gemeinde. Erster Sitz im Leben des Koran ist das Gemeinschaftsgebet der sich herausbildenden Umma. Weil nicht nur lehrhaft, dichterisch oder juristisch verstanden, wird der Text historisch dynamisiert, nämlich als liturgischer.

7. Der theologische Koran. Der Koran beteiligt sich an den Religionsdebatten des 7. Jahrhunderts. Er bringt eigene Deutungen ein, lehnt gewisse Vorstellungen seiner christlichen, jüdischen und polytheistischen Zeitgenossen ab und bietet originelle Anwendungen der biblischen Texte, die den Zeitgenossen Muḥammads bekannt waren. Ohne diese koranischen Gesprächsbeiträge mit dem Etikett des Missverständnisses oder Abwechslertums zurückweisen zu müssen, ohne sie aber auch mit der Behauptung der Offenbarkeit übernehmen zu müssen, behalten sie ihre Aussagekraft und erhalten sie ihre Bedeutung für jüdische und christliche Leser heute. Der Koran muss auch als Wirkungsgeschichte der Bibel gelesen werden; und die nachkoranische christliche Theologie lässt sich häufig wiederum als Wirkungsgeschichte des Koran verstehen.

4. Spätantike Sprachspuren

Auch aus einer leicht gegenüber Neuwirth verschobenen Blickrichtung lässt es sich als angebracht erweisen, die Begegnung zwischen griechisch-lateinischen und semitischsprachigen Lebensformen bereits im Koran selbst zu veranschlagen. Es finden sich im Koran mehrere Wörter, die – möglicherweise spezifisch byzantinische – in der arabischen Welt vorhandene Bauwerke bezeichnen und eine lateinische oder griechische Wortherkunft aufweisen: *ṣirāt* („Straße“) aus spätlateinisch „strata“; *balad* („Ortschaft“) aus „palatium“: Palast; *qaṣr* („Schloss“, „Palais“) aus

„castrum“: Burg. Von griechisch *πύργος* („Turm“) ist das koranische Wort derselben Bedeutung abzuleiten: *burg*. Außerdem nennt der Koran einige alttestamentliche Figuren mit Namen, die nicht unmittelbar aus der hebräischen Bibel übernommen sein können, sondern übers Griechische aufgenommen sein müssen. Denn anders ist das Schluss-„S“ etwa der folgenden beiden Namen nicht erklärbar: der Prophet, der hebräisch *Yônâ* heißt, wird mit griechisch zum *Ἰωνᾶς* und kann genau deshalb arabisch *Yūnus* heißen; ebenso kann der Prophet Elia, hebräisch *ʿElīyâhû*, der griechisch *Ἠλίας* geworden war, dann im Arabischen *Ilyās* heißen.

Man muss die Spätantike also nicht in den Koran projizieren; sie erweist sich schon auf den ersten philologischen Blick als seine Welt.

5. Antworten

Mit der eingeschränkten Sicherheit, wie sie die genannten Disziplinen und Prinzipien nun einmal gewährleisten können, lassen sich eine Reihe von neuen Antworten auf alte, entscheidende Fragen geben:

1. Ist Muḥammad eine historische Figur? Der Prophet des Islam hat tatsächlich im 7. Jahrhundert gelegt gelebt und gewirkt. Ein schlagkräftiges Argument dafür sind die sehr alten Koranfragmente, die in der Zwischendecke der Großen Moschee von Sanaʿa, Jemen, aufgetaucht sind (S. 267). Das Corpus Coranicum stellt zu jedem Koranvers die frühesten Handschriften mit ausführlicher Beschreibung im Internet zur Verfügung. Der Koran ist damit als im 7. Jahrhundert verkündet gesichert; und sein Verkünder? Nicht seine Historizität lässt sich bestreiten, wohl aber lässt sich fragen, wie er hieß. Wir wissen es nicht, sagt Neuwirth. Denn „*muḥammad*“ sei kein Eigenname, sondern ein Titel: „der Gepriesene“ (S. 379). Die Bezeichnung sei aus dem „Preis“ (*ḥamd*) zu erklären, den der Prophet des Islam Gott zukommen lässt; vom gepriesenen Gott habe das Lob dann sozusagen auf den preisenden Verkünder abgefärbt.

2. Lässt sich eine historisch-kritische Koran Ausgabe erstellen? Jawohl; dazu ist auch das beinahe sagenumwobene Agfa-Film-Material verwendbar, das durch die Hände verschiedener deutscher Islamwissenschaftler gegangen ist: Gotthelf Bergsträßer hatte ein solches Archiv mit über 10.000 Fotos angelegt, danach war es von Otto Pretzl gepflegt worden; Anton Spitaler, der es übernahm, behauptete, es sei bei einem Bombenangriff auf München verbrannt, so dass man etwa bei Rudi Paret nachlesen kann: „Aber Bergsträßer verlor 1933 auf einer Hochgebirgswanderung sein Leben, Pretzl wurde 1941 in einem Flugzeug abgeschossen, und das von beiden gesammelte Material wurde in München durch Kriegseinwirkung vernichtet“.²⁴ Die Forschergruppe um Angelika Neuwirth jedoch hat Zugriff

²⁴ R. Paret (Übers.), *Der Koran*, Graz 1979, S. 16.

auf die Filme. Denn Neuwirth war Schülerin Spitalers, und dieser hatte ihr das keineswegs vernichtete Material übergeben.²⁵ Die Erstellung einer kritischen Koran Ausgabe, die die unterschiedlichen Lesarten aufführt und alle heute verfügbaren Fragmente im Internet sichtbar macht, ist in Angriff genommen. Neuwirth unterstreicht hierbei allerdings fünf Punkte.

- Die Tradierung geschah stets vor allem mündlich;
- und zwar in großer Genauigkeit;
- Schriftliches hatte nur Stützcharakter.

– Der 1924 in Kairo erstellte Korantext, der sich auf die tradierten Koran-»Lesungen« stützt und heute sehr breit verwendet wird, ist daher bereits eine gute Textgrundlage.

– Historische Kritik ist mehr als Textkritik; bei allem Interesse an der Erarbeitung einer kritischen Edition muss die literarische und geschichtlich verortende Lektüre mehr Augenmerk bekommen.

3. Wie sind die „rätselhaften Buchstaben“ zu enträtseln? Am Beginn von insgesamt 42 Koransuren stehen arabische Buchstaben, ein einzelner oder bis zu vier. Sie sind eine *crux interpretum*. Denn ihr Sinn ist nicht erkennbar; jedenfalls handelt es sich nicht einfach um Wörter. Geheimzeichen? Neuwirths Antwort: Sie sind die kleinste Spracheinheit. Vor der Bildung von sinntragenden Lautfolgen wird den Lauten selbst Raum gegeben (S. 147, 323; vorsichtiger S. 362). Was ist von Neuwirths Lösungsvorschlag zu halten? Möglicherweise ist die Enträtselung nur unter Verzicht auf eine einheitliche, alle Fälle zugleich behandelnde Theorie zu finden. Vielleicht führt nämlich eine Lösung mit verschiedenen Antworten für unterschiedliche Fälle weiter. Einzelbuchstaben – wie das *qāf* vor Sure 50 und das *nūn* vor 68 – scheinen etwas mit Inhalt oder Form der unmittelbar nach dem Zeichen beginnenden Sure zu tun haben: Sure 50 handelt vom *qurʿān* und ist mit *q* überschrieben; Sure 68 arbeitet mit der Reimsilbe *-nūn* und hat den Buchstaben über sich stehen, der *nūn* heißt. Buchstabenkombinationen dagegen können Sortierschlüssel sein, die auf früheste Suren Sammlungen verweisen.

4. Lässt sich der Korantext chronologisch ordnen? Die mit dem Namen Theodor Nöldeke verbundene literarkritische Methode und Phasenaufteilung trifft in ihren Grundzügen die tatsächliche Entwicklung (s.u.). So ist eine recht genaue Nachzeichnungen der frühesten islamischen Geschichte möglich. Hierfür kann auch das selbstverständlich nicht ganz vor Zirkularität zu schützende Bestätigungs-Argument herangezogen werden: Neuwirths Methode erweist sich als sinnerschließend in der Auslegung.

²⁵ M. Marx, *The Koran according to Agfa. Gotthelf Bergsträfers Archiv der Koranhandschriften*, „Trajekte“ 2009 Nr 19, S. 25-29.

5. Wie verlief der Offenbarungsvorgang? „Offenbarung“ als Vokabel kommt zwar im Koran nicht vor, die apokalyptische Vorstellung trifft aber durchaus den mit dem Koran beanspruchten göttlich–menschlichen Übermittlungsvorgang: Ein Prophet hat wieder einmal Zugriff auf das von Gott Intendierte und ist daher berechtigt und befähigt, es zeitbezogen zu verkündigen.

6. Wie festgelegt sind Muslime durch den Koran? Eine derart theologische Frage will die Arabistin und Geistesgeschichtlerin nicht unmittelbar beantworten. Allerdings hat sie auch für islamische Fundamentalüberlegungen neue Einsichten parat. Auf dem Weg zu einer Antwort soll nun die Geschichte des Koran nachgezeichnet werden. Einerseits ist der Ablauf der Verkündigungen zu schildern, dann sind ausgewählte offenbarungstheologische Begriffe neu zu fassen.

6. Geschichte des Koran

Grundsätzlich mit dem Instrumentarium und Begriffsrahmen Weils und Nöldekes, aber verfeinert, beschreibt auch Neuwirth die Verkündigungschronologie in vier Phasen: früh-, mittel- und spätmekkanische Zeit (610–622 n.Chr.) sowie Medina (622–632 n.Chr.). Liturgiegeschichtlich lassen sich nun aber den Zeitabschnitten vier Entwicklungsschritte des islamischen Gottesdienstes zuordnen.

– M e k k a I: Die Suren enthalten zu dieser Zeit vorrangig Trost und „Providenzversicherung“ (S. 402); dazu kommen Gerichtswarnung sowie eine Zeichentheologie: Die Schöpfung ist ein Text, der die göttliche Lehre enthält und der entziffert werden muss (S. 440). Die ersten Muslime nehmen unter Muḥammads Leitung an Gottesdiensten teil, die am heidnischen Ka‘ba-Heiligtum stattfinden; eine solche Liturgie enthält Vortragselemente und Gebetseinheiten mit bestimmten Rhythmen (Anfangszeit, Dauer, Bewegungen), die langsam ein Eigenprofil gegenüber den dort sonst vollzogenen Riten gewinnen (S. 357–359). Hauptsächlichste Sprechform wird die auch außerislamisch belegbare „Reimprosa“ (*sağ‘*) gewesen sein.

– M e k k a II: In der Verkündigung Muḥammads lässt sich jetzt eine Stiländerung feststellen. Möglicherweise sollten so Routinen vermieden werden (S. 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.

– M e k k a III: Abstand vom heimatlichen Mekka kann die koranische Verkündigung nehmen, weil sie eine neue Zugehörigkeit bietet; die Gemeinde um Muḥammad versteht sich als Teil der monotheistischen Heilsgeschichte, wie sie die Bibel bezeugt. Der Koran schafft counter-history. Die Gemeinde erkennt sich selbst als neues Gottesvolk (S. 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 (Perikope) für die Bibellesung, dann auch der Predigt kirchlicher oder synagogaler Gottesdienste entsprechende liturgische Einheiten (»Redesuren«) ergehen. Aus mitvollzogenen Ka'ba-Gebeten ist eine israelorientierte Kontrastliturgie geworden.

– M e d i n a: Muḥammads 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 ka'ba-zentrisch; es ist wortarm wie ganz am Anfang; und es ist erneut gegengeschichtlich. Denn die Juden Medinas erweisen sich keineswegs als so anschlussfähig wie erwartet: Muḥammads 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.

7. Offenbarungstheologische Begrifflichkeit

Im vergangenen Jahrzehnt waren scheinbare koranexegetische Selbstverständlichkeiten in Zweifel geraten. Dazu gehört auch die Frage, was das offenbarungsbezogene Vokabular bedeutet, das der Koran in Bezug auf sich selbst, seine Quelle und seinen Verkündigungsvorgang verwendet. Hierauf lassen sich aus der verkündigungsgeschichtlichen Perspektive eigenständige und weiterführende Antworten geben.

1. *Kitāb*. Was besagt es genau, wenn der Koran von *kitāb* („Schrift“) spricht? Meint er sich selbst als mit Händen zu greifendes Buch, verweist er auf ein himmlisches Buch, oder aktiviert und entmaterialisiert er *kitāb* zum göttlichen „Vorschreiben“?²⁶ Eine Koranlektüre als Teil spätantiker Religions- und Literaturgeschichte kann zeigen, dass eine einzige Antwort nicht ausreicht. *Kitāb* kann zweierlei bedeuten: die göttliche Vorlage

²⁶ Letzteres vertritt D. A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001. Aufgegriffen in dem Tagungsband S. Wild (Hg.), *Self-Referentiality in the Qur'ān*, Wiesbaden 2006.

und deren irdische Erscheinungsform (S. 136, 454f.). Ja, man kann sogar drei Ebenen unterscheiden: a. *Kitāb*, das ist die himmlische Urschrift, die von Gott so weit herabgesandt wurde, dass der Prophet daraus rezitieren kann. b. Aber ist dann *kitāb* nur das himmlische Buch? Der Koran verweist doch, wenn er sich als *kitāb* bezeichnet, nicht nur auf Fernes („jenes ist die Schrift“, 2:2, S. 199); sondern Sure 19 kann etwa den durch die Verkündigung entstehenden Text „die Schrift“ nennen. „Schrift“ und „Koran“ überlagern sich semantisch (S. 327, 379). c. Da in Medina die Stiftungsgeschichte der Muslime deutlich von der biblischen Version der Geschichte unterschieden werden soll, verlagert sich der Akzent auf die irdische Manifestation der himmlischen Vorlage, ohne aber den legitimierenden Bezug auf den jenseitigen Text zu kappen.

2. *Qur'ān*. „Koran“ macht ebenso, ja noch klarer, eine dreischrittige Bedeutungsentwicklung durch; so kann man aus liturgisch kontextualisierendem Blickwinkel erkennen:

– Das Wort *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 Muḥammadlebens liegt, Stellungnahmen zum Klein-Klein der sich bildenden Gemeinde finden? Nein, die „Rezitation“ überbringt das in jener göttlichen Schrift grundsätzlich Niedergelegte in aktualisierender Paraphrase, die neue Einzelbezüge herstellen darf.

– 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. S. 501).

– 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 „Lektionar“ (S. 196) einer Gemeinde geworden. – In der westlichen Wissenschaft wurde jüngst sogar unterschieden zwischen *qur'ān* und Koran. *Qur'ān* ist dann das sich noch ereignende, daher entwicklungs offene Verkündigen – im Unterschied zum buchgewordenen, abgeschlossenen Text: „Koran“. Frau Neuwirth selbst behandelt diesen begrifflichen Unterscheidungsvorschlag allerdings nicht als nunmehr terminologisch etabliert (vgl. etwa S. 200). Um die Bedeutungsentwicklung von „Koran“ nochmals mit anderen Worten festzuhalten, sei diese Formulierung angeboten: „»Koran« ist »Liturgisches Ereignis: Zitat aus dem himmlischen Buch«, ist »Liturgie-Element: Lesung« und »Liturgischer Gegenstand: Lektionar«”.

3. *Sūra*. Bisher hatte die Forschung für das Wort „Sure“ (Korankapitel) vor allem zwei Erklärungen bereit; eine unter Rückgriff auf das Hebräische der Mischna: „Richtschnur, Kanon“ (*šūrat dīn*), die andere mit Ver-

weis auf ein syrisches Wort für „Schrift“ (*šūrtā*). Eine dritte semitistische Deutung bietet sich an; der Gesang, der die Schriftlesung während des syrischen Gottesdienstes einleitet, heißt syrisch *šūrāyā* (S. 278). Hier, wie so oft in der Wortherkunftsklärung, muss man sich nicht für eine einzige der Möglichkeiten entscheiden. Vielmehr kann eine Bedeutungskontamination vorliegen: Die Assoziationen der verschiedenen Sprachen können in dem einen Wort „Sure“ (*sūra*) zusammenfließen.

4. *Wahy*. In der altarabischen Dichtung meinte *wahy* die Unverständlichkeit des Lebens. Was hat das Wort als Offenbarungsvokabel im Koran verloren? Es wird weder als Substantiv, noch verbal (*awḥā*) zum terminus technicus. Der Verkünder empfängt etwas noch Vages (S. 711), das nach Deutung ruft. Offenbar bedeutet *wahy* koranischerseits »Eingebung« und markiert eine Gegenpositionierung des Propheten zu den Dichtern. Die Absicht des Koran hebt sich klar ab von den Poeten des vorislamischen Arabiens. Während sie Sinnkonstruktionen in der Weltdeutung bewusst offen lassen und einen dem wechselhaften Schicksal ausgelieferten Menschen zeichnen, will der Koran das Leben deuten, ja vereindeutigen. Die Eingebung wird zur Festlegung.

5. Auch für weitere verkündigungsbezogene Wörter bietet Neuwirth neue Deutungen an. Der *tanzīl*, die „Herabsendung“, ist bereits lautlich, aber er ist noch nicht kontextbezogen und noch nicht verständlich. Der *tafṣīl*, der etwa bei Rudi Paret als »das im einzelnen Auseinandersetzen« verstanden wird (7:145 etc.), ist bei Neuwirth die an die damaligen Hörer angepasste Paraphrase aus der himmlischen Schrift. Der *ta'wīl* – „Interpretation“ – ist schon zur Lebzeit Muḥammads die komplexe Auslegungspraxis; das Wort könnte die Rückführung von Aussagen auf ein „erstes“ Prinzip (*awwal*) bezeichnen. Der *tafsīr*, „Auslegung“ (vgl. hebr. *pešer*), ist dagegen die Erklärung von Worten, und zwar wiederum bereits während der Koranverkündigung. Die *tilāwa* schließlich ist die verständliche Rede, in die Muḥammad das ihm Eingeebene überführen muss.

8. Neuverortung des Koran

Die liturgie- und literaturgeschichtliche Erforschung der koranischen Verkündigung lässt sich als dreifache Neuverortung verstehen.

1. Die hier vorgeführte Lektüre ist historisch (S. 33), weil sie den Text nicht als abgetrennte Eigenwelt behandelt, für welche die umliegenden Ereignisse unerreichbar und unerheblich sind; und weil sie den Text nicht als reine Fiktion nimmt, der sich seine eigenen umliegenden Ereignisse erfindet. Eine historische Lektüre ist laut Neuwirth möglich, eine, die die folgenden Fragen zu behandeln versucht: Was wurde wann, unter Bezugnahme auf welche Lebensdeutung und Lebenspraxis, in Aufnahme welcher religiös-traditioneller Ausdrucksformen aufgrund welchen Ereignisses wem mit

welcher Neudeutung, mit welcher Absicht und welcher Folge 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. S. 751).

2. Auseinandergedriftete Disziplinen wie klassische Philologie und Semitistik, die bibelexegetischen Forschungsbereiche, Philosophie, Rhetorik, die Ideen- und Kulturgeschichten sowie die Theologien können hier zusammenwirken (S. 34 etc.).

3. Statt ihn als Eigentum des Islam zu betrachten, befreit diese historische Sicht den Koran aus seinem späteren Religionskontext als angeblich einzig rechtmäßigem Leseschlüssel; 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. S. 602). Die Koranforschung zeigt damit den im Westen lebenden Muslimen und ihren nichtmuslimischen Mitmenschen, in besonderer Weise den Geisteswissenschaftlern, neue Gesprächsmöglichkeiten und Verantwortungen auf. Damit sind auch Disziplinen, die sich bisher kaum als Nachbarn der Arabistik verstanden hätten, im Boot der Koranauslegung, etwa die Patristik. Im Folgenden ist daher einschlägig theologisch zu diskutieren.

Der liturgisch-literarische Zugang erforscht die Korangeschichte; er bereitet damit aber ein Material auf, das sich zum Religionsdialog eignet, ja das sich als Religionsdialog erweist. Ein solcher Dialog soll hier geführt werden; und zwar in vier Schritten. Zuerst werden Bereiche möglichen Dissenses von christlich-theologischer, sodann von islamisch-theologischer Seite gekennzeichnet. Daraufhin führt eine Beispielauslegung das nun zur Verfügung stehende Instrumentarium in der Praxis vor. Den Abschluss bildet eine erst dann mögliche theologische Benennung der koranischen Grundtendenz – Sicherheitsgewährung durch Rezitation – als Problem und als darin zugleich enthaltene Lösung.

9. Einsprüche von christlicher Seite

1. Religionsreihung? Eine Theologie der Religionen, wie sie der Koran selbst entwirft, ließe sich wie folgt nachzeichnen: Er sieht sich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Lehre des Judentums und Christentums (Sure 29:46), wobei er an deren angeblich entstellender²⁷ Überlieferung zwar ei-

²⁷ Dazu jetzt: T. Güzelmansur (Hg.), *Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahrif) durch Juden und Christen. Islamische Deutungen und christliche Reaktionen*, Regensburg 2014.

nige grundsätzliche Korrekturen anbringt (5:13.116), sich aber in eine Reihe und in einen Bestätigungszusammenhang mit den biblischen Schriften stellt (2:285). Angelika Neuwirth übernimmt diese Sicht; sie nennt den Koran „die dritte Schrift des Monotheismus“ (S. 119). Dem Koran seine Religionstheologie einfach abzunehmen und ihn als den Dritten im Bunde zu deklarieren erscheint politisch verheißungsvoll und aufklärerisch tolerant. Es lassen sich aber auch Bedenken äußern. Warum gerade diese drei? Warum nicht bereits Vorsokratiker oder Neuplatoniker, und dann 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 verstehen die Schriften Israels als neutestamentlich – „in Christus“ – erfüllt. Kann der Koran in ein derartiges Zuordnungsverhältnis gehören? Kaum. Denn der Koran ist nicht einfach Schriftdeutung, sondern Umschreibung. In diesem Sinne ist auf zwei Verfahren koranischer Bibelverwendung zu verweisen.

– Entschärfung von Symbolen zu Realien. Ein Beispiel: dem Zacharias wird die heranwachsende Maria anvertraut. In der christlichen Tradition stehen die beiden Personen für zwei Kultorte, ja zwei Religionen; aber: was „in der christlichen Tradition die Sukzession Tempel-Kirche versinnbildlicht, ist im Koran auf ein schlichtes Vormund–Mündel Verhältnis zurückgeschnitten“ (S. 470).

– Rationalisierung des Spontanen ins Argumentative. Wiederum ein Beispiel: Sure 78 zeigt die Erde als Zelt. Das tut auch Psalm 104. Zahlreiche Gemeinsamkeiten der beiden Texte lassen sich finden. Während jedoch der Psalmist seine Emotionalität hymnisch ausdrückt „Du sendest Finsternis, und es wird Nacht, / dann regen sich alle Tiere des Waldes“ (104,20), hat der Koran dies überführt in eine rational überzeugen wollende, mahnende Erinnerung an die Allmacht Gottes: „Haben wir nicht die Nacht zum Gewand gemacht und den Tag zum Lebensunterhalt?“ (78:10f.). Anapher und Metapher sind koranisch in den Dienst genommen, übrig bleibt eine Appell-Rhetorik (S. 75of.).

Fazit: Bibel und Koran als Traditions- und Weltdeutungen miteinander ins Gespräch bringen, das ist vielversprechend. Sie in einen Topf zu werfen wäre dagegen zuviel. Für Neuwirth ist der Koran zwar »Exegese« der Bibel (S. 66, 566, 598). Damit ist aber offenkundig nichts über den Geist, die Kirchlichkeit, Rechtgläubigkeit oder Verbindlichkeit dieser Bibelauslegung gesagt. Denn wenn Neuwirth nachzeichnet, wie der Koran biblisches und parabiblisches Material aufgreift, legt sie auch die Umdeutungsprozesse frei. Der Koran überträgt die Bibel also nicht nur, er »überschreibt« sie (S. 589).

2. Selbstmitteilung? Häufig ist bei Angelika Neuwirth vom Koran als „Gottes Selbstmitteilung“ die Rede (S. 213, 282, 290, 360, 451f.). Das ist nur eingeschränkt treffend für den Koran.

– Wenn „Selbst-“, das Subjekt des Offenbarens nennt, ist damit eine Unmittelbarkeit behauptet, wie sie von der koranischen Vorstellung der deponierten und zugänglich gewordenen Schrift nicht abgedeckt ist.

– Wenn „Selbst-“, das direkte Objekt der Offenbarung bezeichnet, so handelt es sich erst recht nicht um eine koranische Vorstellung. Der Koran beansprucht nicht, dass Gott sich selbst offenbart, sondern dass er seine Rechtleitung und seine Gerichtskriterien kundgibt.

– Die Rede von der „-mitteilung“ schließlich wird von den diese Formulierung einführenden christlichen Denkern – Paulus: κοινωμία; deutsch dann Meister Eckhart – gerade nicht nur als informierende Aussage, sondern als involvierende Auslieferung verstanden.

Doch ist Neuwirths Bezeichnung des Koran als göttliche Selbstmitteilung nicht terminologisch prägnant zu hören. Das Wort kann ja auch bedeuten: „(mit dem Anspruch auftretend,) von Gott selbst kommende Mitteilung, Botschaft (zu sein)“. Den weitergehenden Anspruch, dass Gott nicht nur etwas von sich her oder über sich mitteilt, sondern sich im Offenbarungsvorgang selbst den Geschöpfen mitteilt, also sich als Geheimnis eröffnet, sich als Bundespartner bindet, sich als Liebender ausliefert und sich zur gemeinsamen Zukunft von allem macht – wie man es christlich ausführen könnte –, ist keine koranische Behauptung.

3. Teilhabe? Die islamische Liturgie bietet nach Neuwirth Teilhabe an der göttlichen Einheit (S. 228). Beim Ritualgebet der Muslime geht es fraglos um eine menschliche Anerkennung der Einzigkeit Gottes; *darauf* will sich der Betende ausrichten, und *danach* will er sein Leben ausrichten, auf einem „geraden“ – d.h. aufrichtigen und eindeutigen – Weg, wie es Sure 1:6 erbittet. Teilnahme an der göttlichen Einheit ist also hier etwas Lebenspraktisches ohne die reziproke Immanenzvorstellungen des Johannesevangeliums oder eine paulinischen Partizipationstheologie.

4. Vorlage? Laut *Der Koran als Text der Spätantike* sind die koranischen Schilderungen von sexueller Paradieseslust metaphorisch und utopisch zu verstehen (S. 297, 438). Die Eschatologie des Koran scheint jedoch anders verstanden sein zu wollen. Denn wenn das den Hörern Vorgestellte gar nicht eintritt wie geschildert: motiviert es dann noch? Und motivieren soll es offenkundig: „Auf ein solches Ziel sollte man sein (diesseitiges) Handeln einstellen“ (37:61). Neben diesem Entschärfungsversuch versucht sich Neuwirth mit dem Muster einer Entskandalisierung durch christliche Parallelisierung. Die sexuellen Paradiesesvergnügungen seien bereits bei Irenäus von Lyon und Ephräm dem Syrer nachzulesen (S. 220f. u.ö.). Schaut man jedoch bei Irenäus selbst, zeigt sich, dass er zwar gegen die Gnosti-

ker eine Leiblichkeit der himmlischen Seligkeit betont (*Adversus Haereses* 5,33,2f., 5,34,3). Gegen ein vergeistigtes, etwa nur allegorisch verstandenes Paradies schildert er dort ein prächtiges Fest. Aber er spricht m.W. nirgends von geschlechtlicher Lust nach der Auferstehung. Anders ist es bei Ephräm. Er verheißt paradiesische Kompensation: Der Alkoholabstinente bekommt dann Reben, der geschlechtlich Enthaltsame einen Schoß (*Hymnen de Paradiso* 7,18). Der Syrer will dies aber im Unterschied zu Irenäus als *rūḥānāʿī* verstanden wissen: geistig. Soll dies die Vorlage für die koranischen Jungfrauen sein, die den Männern als Paradiesespersonal zu Diensten stehen sollen (Sure 38:33)? Ausgeschlossen ist das nicht; aber auch hier sind dann die Umdeutungsprozesse nachzuzeichnen.

10. Muslimisch-theologische Argumente

Wie können Muslime das hier neu Erschlossene in ihrer Glaubensreflexion aufgreifen?

1. Offenbarungsanlässe. Der christlich-exegetische Reflex lässt möglicherweise Bibelwissenschaftler der Gegenwart zurückschrecken vor einer historisierenden Exegese, die den Kanon aufbrechen, die Texte aus ihrer Endgestalt herausholen und in eine rekonstruierte chronologische Reihenfolge zurückversetzen will. Für die Bibelexegese ist diese Reaktion gegen das Chronologisieren auch angebracht; denn die westliche Schriftauslegung war bei allen Verdiensten historischer Kritik wissenschaftstheoretisch fragwürdig geworden, wo man sich gezwungen sah, immer neue Stützhypothesen und -konstruktionen einzuführen; und die theologische Aussage der kanonischen Endgestalt war mitunter aus dem Blick geraten. Die Anordnung der biblischen Bücher ist ja selbst Frucht bewusster theologischer, kirchlicher Entscheidungen. Beim Koran sind textliche Ausgangslage und traditionelle Exegese grundsätzlich anders gelagert. Der Kanon wollte keine eigene heilsgeschichtliche Aussage machen. Muslime haben jedoch von Anfang an bei jeder Koranstelle nach dem jeweiligen Umstand gefragt, in den hinein sie ergangen war. Historisches Kontextualisieren ist in der innerislamischen Wissenschaftstradition eine klassische, etablierte und weltweit bis heute betriebene koranexegetische Unterdisziplin. Sie heißt *asbāb an-nuzūl*: „Offenbarungsanlässe“. 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. Offenbarungsscharakter. Eine Verortung des Koran in Lebensformen der Spätantike muss nicht mit der Behauptung vermischt werden, dass der Text folglich nicht gottgesandt, sondern ein Menschenprodukt sei. Muslime können sich hier etwa mithilfe der Kommunikationstheorie erklären, dass ein derart kontextuell geprägter Wortlaut doch von

Gott selbst stammt.²⁸ Denn Gott benutzte eben, da er sich auf der arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert nach Christus verständlich machen wollte, den Code der damaligen Kultur vor Ort; Gott äußerte sich damals selbstverständlich „spätantik“. Eine solche Sichtweise ist heute muslimisch möglich; und sie hat frühere Vorläufer. Sie konnten so weit gehen, eine Eigenbeteiligung in der Ausformulierung des Korantextes dem Propheten zuzugestehen; was wir heute in den Suren finden ist denn „nicht unbedingt wörtlich das, was Gott seinem Propheten zu verkünden aufgetragen hat. (...) Ein Bote ist nur inhaltlich festgelegt; wie er es »herüberbringt«, hängt von der Sachlage und der Aufnahmefähigkeit des Adressaten ab“. So gibt Josef van Ess die Sicht des al-Ğuwaynī (gest. 1085) wieder.²⁹

3. Offenbarung als Paraphrase. Schwierig ist es dennoch, wenn der Koran als Paraphrase der himmlischen Urschrift gesehen und damit die Eigenleistung des Propheten und seine subjektiv-menschliche Wahrnehmungs- und Formulierungsgabe herausgestellt werden. Denn 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 ausräumen. 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 nämlich auch heißen, dass das Gotteswort hier aus einer dem gewöhnlichen Menschen unverständlichen Form in einzigartiger und vollkommen zuverlässiger Genauigkeit ins Arabische gebracht wurde.

4. Offenbarung als Interaktion. Ein türkisch-islamischer Koranexeget unserer Tage, Ömer Özsoy, Frankfurt, plädiert, obwohl er von anderen Voraussetzungen ausgeht und andere Methoden zur Anwendung bringt als Angelika Neuwirth, beinahe wörtlich für dasselbe, was der liturgisch-literarische Ansatz anbietet: Koranexegese darf nicht beim Text ansetzen, als lege sie ein systematisches, wohlüberlegt konzipiertes Buch aus. Sie muss sich vielmehr mitten in das damals noch unabgeschlosse-

²⁸ Dies ist etwa die Überlegung des Ägypters Naşr Ĥamid Abū Zayds. Vgl. T. Hildebrandt (Übers.), *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, Freiburg im Breisgau 2009, sowie bereits R. Wielandt, *Exegesis of the Qur'ān: Early Modern and Contemporary*, in: J. Dammen McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Band 2, Leiden 2002, S. 124-142.

²⁹ J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Band 4, Berlin 1997, S. 623.

ne, lebendig interagierende Verkündigungsgeschehen hineinversetzen. Erst wenn der Koran in seiner offenen Diskursivität wahrgenommen wird, wie er einging auf Umstände und Missstände, auf Anhänger und Anfeindung damals, ist angemessenes Koranverstehen heute möglich.³⁰ Offenkundig ist auch diese Sicht islamischerseits begründbar.

5. Offenbarende Gemeinde. Eine weitere Größe außer Gott und Muḥammad bekommt in der spätantik-religionsgeschichtlichen Lesart eine produktive Funktion: die Gemeinde (etwa S. 453, bereits S. 107-119). Klar sollte jedoch 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? Wer ein Koranzitat mit „Gott spricht: ...“ einleitet, hat seinen Offenbarungscharakter bekannt. Wie kann man als, gerade nicht-muslimischer, Koranwissenschaftler sprechen? Eine Ausdrucksweise ist inzwischen eingebürgert, die das Glaubensbekenntnis elegant umgeht. Man stellt einem Surenzitat die Formel voran: „Der Koran sagt: ...“ Neuwirth geht hier einen anderen Weg. Es scheint ihr nichts dagegen zu sprechen „Muḥammad sagt: ...“ zu formulieren; da aber ihr zufolge „Muḥammad“ ja nicht Eigenname, sondern Titel („der Gepriesene“) des islamischen Propheten ist, heißt es im Buch fast immer „der Verkünder sagt ...“ (Ausnahme S. 725). Der Mensch, den die Gemeinde hörte, als Koran erging, wird mit der Formel „der Verkünder“ entsubjektiviert. Ob „der Verkünder“ dieser Mann, ein Engel oder Gott selbst ist, gerät damit in einen Übergangszustand; und in diesem Falle ist eine gewisse Unklarheit sachgerecht.

7. Offenbarer Verkünder. Theologisch besonders bedeutsam ist die psychologische Frage, woher die koranische Verkündigung genau kam. Zwar lehnt Neuwirths Koranauslegung zurecht ab, dass Muḥammad ein Schriftsteller gewesen wäre. Sie gibt dem Gestaltungswillen des islamischen Propheten allerdings eine entscheidende Rolle bei der Formulierung und sprachlichen Formung dessen, was wir heute als Korantext verschriftlicht zusammengestellt vor uns haben. Man muss jedoch wohl noch weiter gehen. Möglicherweise befand sich Muḥammad nämlich bei der Bildung der Worte, die man heute im Koran findet, in einem Trancezustand. Neuwirths ideengeschichtlich-literarische Lektüre tendiert zu einer De-Ekstasierung des koranischen Entstehungsvorgangs (vgl. S. 690). Sie gibt dem „Verkünder“ eine bewusste, gestaltende Rolle, damit sie das bewusst Gestaltete – die Sure – dann nach allen Regeln der Kunst als ni-

³⁰ Vgl. F. Körner (Übers.), *Alter Text – neuer Kontext. Koranauslegung in der Türkei heute*, Freiburg 2007, S. 87 u.ö.

veauvolles literarisch-rhetorisches und theologisch-interaktives Gebilde beschreiben und zum Sprechen bringen kann. Kann denn nicht auch ein intuitiv, außerhalb des alltäglichen Wachbewusstseins entstehendes Spracherzeugnis von hoher intellektueller und formaler Raffinesse sein? Auch im deutschsprachigen Kulturkreis können Stegreif-Reime, sogar schon Gstanzeln, durchaus echten formalen Witz aufweisen; er mag dem Vortragenden selbst kaum bewusst sein.

8. Neuentdeckung der Offenbarung. Die liturgisch-literarische Auslegung weckt neues Interesse für den Koran in Wissenschaft und Öffentlichkeit und verschafft ihm neuen Respekt. Diese neue Betrachtungsweise nimmt ihm weder seine Schönheit, noch seine Eigenständigkeit und Motivationskraft. Dies wäre etwa bei Luxenbergs Behauptung der Fall, die Paradiesesjungfrauen seien nichts als weiße Trauben:³¹ eine Ansicht, die die Philologin Neuwirth zurückweist; es handelt sich ihr zufolge sehr wohl um Mädchen (S. 220). Der von ihr angewandte Methodenkanon gibt dem Koran seine Originalität wieder und erkennt sogar seine theologische Grundaussage an.

9. Offenbarungsverständnis. Was kann diese „europäisch“ neufundierte Koranauslegung bezüglich der koranischen Festgelegt-heit bewirken, die viele Muslime ihrer Grundschrift gegenüber empfinden? Nimmt die geistesgeschichtlich-literarische Kontextualisierung des Textes der muslimischen Verbundenheit mit dem Koran ihren Verpflichtungscharakter, ja ihre Begründbarkeit? Es ist nur konsequent, wenn Muslime sich durch den wörtlich zugänglichen Gottes-Anspruch verpflichtet fühlen. Aber erst durch einen geschichtlichen Zusammenhang, wie er auch von Neuwirth und ihren Mitarbeitern beleuchtet, ja einmalig hell ausgeleuchtet wird, ist richtiges Koranbefolgen nicht auf platte Herüberspiegelung angewiesen. Es bekommt vielmehr eine Klärung, die verstehenden Gehorsam ermöglicht. Der verlangt nämlich für ein authentisch koranbezogenes Leben ein doppeltes Ernstnehmen der Zeitumstände, der damaligen wie der heutigen.

11. Sure 90

Eine schwer verständliche Sure ist die neunzigste.³² Ihre Auslegung durch Angelika Neuwirth soll hier nachgezeichnet werden. Der Text beginnt mit einem Schwur, einer insgesamt siebenmal im Koran auftretenden Redeform:

³¹ C. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2011⁴, S. 274.

³² Übersetzung und Auslegung folgen A. Neuwirth, *Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung*, Band 1: *Poetische Prophetie. Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011, S. 236-252.

„¹ Soll ich schwören bei dieser Stadt!“

Gemeint ist die Stadt Mekka, von der es auch gleich im Blick auf einen angesprochenen Hörer heißt:

„² Du bist doch Bewohner dieser Stadt““.

Es folgt sofort ein weiterer Schwur. In ihm treffen nun die gleich zu Beginn ausgebreitete Bildmatrix der Stadt und die unmittelbar anschließende Ausrichtung auf den Stadtbewohner zusammen. Geschworen wird jetzt nämlich bei dem angesprochenen Menschen, und zwar unter einer besonderen Rücksicht:

„³ Bei einem, der zeugte, und dem, was er erzeugt hat“.

Deutlicher lässt sich das Thema nicht mehr anschlagen, von dem die ganze Sure handelt: die Menschenwelt mit ihren Beziehungen, die Gesellschaft mit ihren Verantwortlichkeiten, der Mann, den seine Leiblichkeit verpflichtet. Was eingangs noch sakral klang – Schwur bei der heiligen Stadt Mekka –, ist plötzlich anthropologisch geworden, ja scheint anthropozentrisch zu sein. – Nun wird die scheinbar anthropozentrische Perspektive – du, Mensch, bist Erzeuger – allerdings doch in eine übergeordnete Erzählung eingebaut. Du magst zeugen, aber schaffen tut ein anderer. Gott sagt von sich:

„⁴ Wir schufen den Menschen in Beschwerlichkeit“.

Damit ist nicht nur festgehalten, dass das Menschenleben eigentlich Gottesleistung ist, sondern auch, dass es beschwerlich ist; mehr noch: dass das Gottesgeschöpf schwer versteht, begriffsstutzig ist. Sofort wird die bisher noch versteckte Rüge denn auch zum ausdrücklichen Vorwurf an den Menschen. Denn er macht sich seine Verantwortlichkeit Gott gegenüber nicht bewusst:

„⁵ Glaubt er denn, dass keiner Gewalt über ihn hat?“

Ausgeführt wird dies mittels einer den Damaligen leicht erkennbaren Anspielung auf die altarabische Grundhaltung, wie sie in der Dichtung zum Ausdruck gekommen war. Man rühmte sich seiner ungebremsten Verschwendungssucht und nannte das großzügig. So heißt es denn von dem gerügten Menschen:

„⁶ Er spricht: »Ich habe viel Gut vertan«“.

Dieser angeberischen Unbeschwertheit begegnet der Koran nun mit einem biblischen Topos, einer Vorstellung aus den Psalmen (z.B. 64,6):

„⁷ Glaubt er denn, dass ihn keiner gesehen hat?“

Gott ist ja nicht blind; aber genausowenig blind ist, wie es nun heißt, der Mensch. Er wird daran erinnert, wie vortrefflich er doch vom Schöpfer ausgestattet wurde. An diese Ausstattung erinnert der Koran seinen Hörer im Blick auf eine ganz bestimmte Charakteristik, auf etwas Formales:

„⁸ Haben wir ihm nicht zwei Augen eingesetzt?“

Betont wird die Doppelheit. Nochmals wird die Psalmenfrömmigkeit (Psalm 12,3) gegen die altarabisch-heidnische Haltung in Stellung gebracht; das Doppelte in unserem Leben soll nun gerade nicht Anlass zur Doppelbödigkeit und -züngigkeit sein, sondern Anlass geben zur aufrichtigen Rede und Entscheidung trotz aller Umgehungsneigung:

„⁹ Und eine Zunge und zwei Lippen (haben wir ihm eingesetzt)“.

Was jeder Mensch bei sich selbst überprüfen und als die göttliche Herausforderung zur rechten Wahl annehmen kann, wird nun übertragen auf das Gesellschaftliche. So ist es nämlich auch mit der Stadt. Der Koran erinnert seinen Hörer mit einem eigentlich harmlos klingenden, wiederum aus der altarabischen Dichtung bekannten Wort an die wahre Lage des Menschen. Oft hatte es in der Poesie geheißen, man stehe „im Hochland“; dafür hatte man schmuck einen Dual verwendet, der wörtlich – aber unbeachtet – bedeutet hatte: „zwei Höhenwege“. Die kommen jetzt aber in ihrer Wörtlichkeit zur Geltung, wenn der Koran erinnert:

„¹⁰ und (haben wir ihn nicht) die beiden hohen Wege heraufgeführt.

¹¹ Er aber hat den Steilweg nicht erklommen.

¹² Weißt du, was der Steilweg ist?“

Jetzt geht es nicht mehr um die Geradlinigkeit, die wir sonst im Koran kennen, sondern um die Beschwerlichkeit, wie man sie aus der steil angelegten Stadt kennt. Weil der Mensch in gesellschaftlichen Zusammenhängen lebt, darf er sich nicht einbilden, er befände sich in lichter Höhe, einsam und verantwortungslos. Mit einer Lehrfrage bricht die Weisung los. Der Mensch steht jetzt in seinem wahren Verantwortungszusammenhang; und die Verantwortungserinnerung ergeht in Worten früherer Prophetie, nämlich mit biblischen Formulierungen. Der steile, beschwerliche, Überwindung kostende Weg, verläuft hier:

„¹³ Die Losbindung eines Nackens

¹⁴ oder die Speisung am Tag der Hungersnot

¹⁵ einer Waise aus der Verwandtschaft

¹⁶ oder eines Armen, der im Staub liegt“.

Offenkundig ist hier Jesaja 58,6-7 aufgenommen. Der Gott Israels hatte kundgetan: Das Fasten, das er liebt, ist Sklavenbefreiung, Hungrigenspeisung und die Aufnahme des Obdachlosen. Das sind auch die Barmherzigkeitswerke, wie sie die neutestamentlichen Gerechten geleistet hatten, die sich an die Rechte des eschatologischen Richter Königs stellen dürfen (Matthäus 25,34). Der Koran erinnert offenkundig an diese Szene, er führt aber über die Sozialdimension des Handelns hinaus noch eine zweite Sozialdimension ein: die Stadt ist nicht nur der Ort, wo andere mir ermöglichen, die Fürsorgemühe zu erweisen, sondern wo andere mich dazu auch ermutigen. Wer sich so situieren und motivieren lässt, ist auf der rechten Seite:

„¹⁷ Dann ist er von denen, die glauben und sich zur Geduld anspornen und sich zur Barmherzigkeit anspornen,

¹⁸ die sind die Genossen der rechten Hand.

¹⁹ Die aber, die leugnen unsere Zeichen, die sind die Genossen der linken Hand.

²⁰ Über ihnen lodrender Brand!“

Gegen die altarabische Sinn- und Maßlosigkeit zeigt der Koran hier also einen symmetrischen Kosmos der Übereinstimmung von menschlicher Stadtarchitektur, menschlicher Physiognomie, menschlicher Barmherzigkeit und menschlicher Gerichtetheit. Anders gesagt, die vier Lebensbereiche stehen in einem gegenseitigen Verweisungszusammenhang, sind füreinander Zeichen, die, recht gelesen, anspornen: die gebaute Kultur, die geschaffene Natur, die barmherzige Entscheidung im Diesseits und die gerechte Entscheidung im Jenseits. Die koranische Verkündigung stellt sich damit an einen Übergang der Menschheitsgeschichte: von Individualismus, Tribalismus und Hedonismus zu Urbanität, Universalität und Sozialität.

12. Gottes Wort in Rezitation

Was wäre die treffendste Bezeichnung für den Neuansatz des Corpus Coranicum um Angelika Neuwirth? Man kann ihn europäisch, geistesgeschichtlich, kulturhistorisch, liturgisch und literarisch, form- und redaktionskritisch, intertextuell oder kontextuell-theologisch nennen. Besonders treffend wäre die Bezeichnung „rezitationsgeschichtlich“, denn sie ließe sich in vierfacher Rücksicht verstehen. Einzusetzen ist hierfür bei der Behauptung des Philosophiegeschichtlers Harry Wolfson, das Gotteswort sei nach islamischem Verständnis Buch geworden; daher liege das göttliche Wort islamischerseits qua „Inlibration“³³ vor, wie es im Christentum als Inkarnation ergangen ist. Neuwirth lehnt die Rede von der Inlibration ab, da sie weder dem Text noch den Muslimen gerecht werde. „Buch“ sei nämlich eine zu statisch-umweltbezugsfreie Kategorie für den Koran. Neuwirths Sicht könnte man im Gegenzug auf einen Begriff bringen. Er setzt an bei ihrer Erschließung der semantischen Vielschichtigkeit der Vokabel *qur’ān*. Koran ist „Rezitation“ im dreifachen Sinne – Übermittlung, Lesung, Lektionar. Neuwirth zeigt, dass wir im Falle des Koran das Gotteswort – selbstverständlich nicht als Inkarnation, aber eben auch nicht als Inlibration

³³ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (MA) 1976, S. 246: „Inlibration, that is, the embookment of the pre-existent Koran in the revealed Koran“. Wohlgermerkt hat bereits ein Jahrzehnt zuvor Herbert Haag von „Buchwerdung des Wortes Gottes“ gesprochen, allerdings im Blick auf die Bibel: J. Feiner, M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band 1, Einsiedeln 1965, S. 289.

haben, sondern – so ließe sich nun sagen – qua In-Rezitation. Nach koranischem Selbstverständnis wollte Gott in der aktualisierten Verkündigung, in der liturgischen Kantilene und in der wiederverwendbaren Textsammlung gegenwärtig sein. So lässt sich der neue Zugang als „rezitationsgeschichtlich“ bezeichnen im Sinne einer Untersuchung des prophetischen Formulierungsgeschehens, der gottesdienstlichen Erstentwicklungen und der etablierten Kultpraxis. Aber Rezitation kann strenggenommen noch etwas Viertes sein, nämlich die neuakzentuierend zitierende Wiederaufnahme eines anerkannten Bezugstextes. Die Rede von der Rezitationsgeschichte scheint sich also auf ganzer Bedeutungsbreite bewähren.

Für die Religions- und Geistesgeschichte sowie für die Theologien der Religionsgemeinschaften hält die koranische Rezitationsgeschichte bedeutungsvolle Anregungen bereit. Zwischen den Zeilen deuten sich folgenreiche Fragebereiche an. Dies kann an fünf Stellen besonders eindrucksvoll aufgezeigt werden; alle werfen die Frage „Warum?“ auf und legen dieselbe Antwort nahe.

– Die frühen Suren weisen besonders zwei Form-Elemente auf, Schwur und Reim. Weshalb diese Gravitäts-Verleiher?

– Die Entwicklung des islamischen Gottesdienstes lässt sich mit Neuwirth eindrucksvoll zeichnen. Nach einer Phase formalen und textlichen Abwechslungsreichtums hat sich die Liturgie der Muslime in Medina wieder in einen schlicht-repetitiven Ritus zurückentwickelt: Wieso diese Re-simplifizierung?

– Im Unterschied zur Bibel fällt koranischerseits eine ausdrückliche Große Erzählung aus; das verhindert eine meditativ-kreative Lektüre geradezu: Warum diese Beschränkung auf appellatorische Reminiszenz?

– Gott tritt im Koran zugleich als unmittelbarer Sprecher auf und als Handelnder (vgl. S. 562): Warum dieser Zusammenfall?

– Auch bei der von Neuwirth beobachteten Entallegorisierung der jüdisch-christlichen Traditionen lässt sich fragen: Weshalb?

Eine Antwort auf diese Fragen könnte in folgende Richtung gehen: Was der Koran vor allem gewähren will, ist abschließende Sicherheit. Da diese aber als In-Rezitation ergeht, ist nicht eine Befragung des Koran als Gesetzbuch oder Dogmensammlung, ja nicht einmal als unmittelbare Antwort des einzelnen Muslim auf seine Lebensfragen heute wirklich korangemäß. Gotteswort qua In-Rezitation, das erfordert ein vielfältiges und vielfach gebrochenes Geschehen in der Gemeinde: das wachgehaltene Stauen über die Erstverkündigung, der aktive Empfang durch den gepflegten, empfindsamen Textvortrag sowie die Verwendung der Textsammlung als Quelle gottesdienstlich-schöpferischer Vollzüge. Der Koran verliert hierin nicht seine Verbindlichkeit, wohl aber ein kleinliches Nachschlagen seine Berechtigung.

STUDIA BOBOLANUM

Editors:

ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa
e-mail: stbob@bobolanum.edu.pl
www.bobolanum.edu.pl

Publishers RHETOS

To subscribe write to:
Olecka 30, 04-984 Warszawa, Poland
Phone (48 22) 849-02-71
e-mail: wydawnictwo@rhetos.pl
www.rhetos.pl