

getisch bestimmte Betonung des Uralters des Judentums, damit auch seine Wahrheit, zugleich die Determiniertheit der G. durch Gottes Plan (auch *τύχη* genannt), der auch nach der Zerstörung Jerusalems daran festhalten lässt, dass Gott sich auch wieder Israel zuwenden wird.

Für das rabbinische Judentum spielt G. keine Rolle, auch wenn die Fastenrolle gewisse Gedenktage festhält und der Seder Olam die Chronologie der biblischen G. und zentraler Phasen danach festhält: Es geht dabei primär um die Struktur der G., ihren Plan, der abschließend als Geheimnis Gottes benannt wird. Der Satz ‚was war, war‘ (bBer 13a u. ö.) ist rabbinisch zwar nur selten auf G. bezogen, bezeichnet aber sehr wohl die Einstellung zu dieser. Man kann ihn sogar auf die Zerstörung des Tempels beziehen und so auch eine Datierung nach dieser ablehnen (bGit 80a). Auch biblische G. interessiert als solche nur wenig; die Erzählfolge entspricht nicht immer der Abfolge der Ereignisse: „Es gibt kein Vorher und Nachher in der Bibel“ (bPes 6b u. ö.). Wenn etwa SOR 1 Gen 15 vor dem Ruf Gottes an Abraham (Gen 12,1) datiert, versucht man damit Problemen des Textes auszuweichen, nicht aber ‚historische Kritik‘ zu üben. Biblische →Ereignisse werden nicht so sehr in eine geschichtliche Entwicklung eingeordnet als vielmehr als wirkmächtige Paradigmen für die weitere Existenz Israels verstanden. Als solche sind sie immer gegenwärtig und ist jeder, ganz gleich wann sie oder er lebt, daran beteiligt: Jede(r) einzelne ist bei der Offenbarung am Sinai dabei gewesen, erlebt zu Purim in Bedrohung und Errettung der Estergeschichte sein eigenes Dasein und versteht sich im Pesachseder als jemand, die oder der selbst aus Ägypten ausgezogen ist und direkt an der Schwelle zur Erlösung steht, wie es der Satz ‚Nächstes Jahr in Jerusalem‘ ausdrückt. In →Liturgie und in →Lesung der →Tora wird biblische G. zur eigenen Gegenwart. Geschichtlichkeit bestimmt das Sein, und gerade dadurch ist man aus der ‚profanen‘ G. herausgehoben. Diese kann als solche wenig Interesse wecken, da man sie als G. der anderen versteht. Man deutet sie nach wie vor nach dem Schema der vier Reiche; selbst lebt man unter dem vierten Reich, Rom, auch

wenn es jetzt christlich ist, und subsumiert darunter auch den Islam, den man nur selten als fünftes Reich bezeichnet, weil dadurch das alte Schema zerbräche, man auch weiterzählen könnte und sich nicht mehr der nahen Erlösung sicher sein könnte. Erst mit der Neuzeit und der Hoffnung auf Teilhabe an der allgemeinen G. beginnt man, sich dieser zuzuwenden und G. im heutigen Sinn zu schreiben.

BIBLIOGRAPHIE: C. Berner, Jahre, Jahrwochen und Jubiläen, Berlin 2006. – H. Graetz, Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, Berlin 1936. – H. Lindner, Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum, Leiden 1972. – J. Neusner, The idea of history in rabbinic Judaism, Leiden 2004. – Y.H. Yerushalmi, Zachor: Erinnerung Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988.

Günter Stemberger

VI. Islamwissenschaftlich

Der koranische Blick auf die Gesamtheit aller Ereignisse stellt eine Alternative zu den biblischen Geschichtstheologien dar. Er weist drei einander gegenläufige Züge auf: (1) *Homoprophete*. Jedes Volk hat seinen Gottesboten (Q10:47); er gleicht den anderen Propheten in Botschaft und Geschick. (2) *Vereinigungs-Kriterium*. Die Richtigkeit jeder prophetischen Überlieferung bemisst sich an und besteht in der Übereinstimmung mit dem Koran. So lassen sich die Völker bereits vor dem Eschaton nach einem einheitlichen Kriterium zusammenführen (Q 42:13–15). (3) *Bestätigende Interventionen*. Die militärischen Erfolge der frühen muslimischen Gemeinde (*Umma*) werden als Gottes Erweis der Sendung Muḥammads dargestellt (Q 8:17).

Nach der vereinheitlichenden koranischen Sicht wiederholen sich die Ereignismuster überall: Gott setzt seinen Plan durch, es geschieht nichts Neues. Somit besteht ein grundlegender Unterschied zu dem biblischen Gedanken, dass Gott kontingentes Geschehen, das geschöpfllich-freie Handeln, das nicht seinem Willen entfließt, zu seiner G. zusammenfügt. Darin gründet das biblische Interesse am Geschöpfllichen in seiner Schwäche: Geschichtlich Einzelnes hat hier offenbarende Bedeutung; so lässt sich auch Bibelkritik biblisch rechtfertigen.

Geschichte/Geschichtlichkeit

Verlangt der Koran ebenfalls bereits auf der Ebene seiner Textgestalt nach geschichtlicher Auslegung? (1) *Situative Bezogenheit*. Koranworten eignet eine partikulargeschichtliche Jeweiligkeit (Extremfall: Q 111:1). (2) *Zeitliche Beschränktheit*. Ein früher verkündetes Koranwort kann von einem späteren überholt werden (Q 2:106). (3) *Bewusstheit unterschiedlicher Empfänger-Ausgangslagen*. Da der Koran verschiedenen Menschen – Männern, Frauen, Gläubigen, Heuchlern und Muhammad selbst – Verschiedenes mitteilt, also von verschiedenen Hör-Voraussetzungen ausgeht, lässt sich auch von einem koranischen Wissen um ein je unterschiedliches →Vorverständnis der Interpreten sprechen. (4) *Kontextuale Beschränktheit*. Dieselbe Botschaft muss für verschiedene Völker verschieden formuliert werden (Q 35:31 f.); Verständlichkeit und Gültigkeit bestimmter Formulierungen beschränken sich demzufolge auf bestimmte Lebenssituationen. (5) *Ausdruck–Ausleger-Abstand*. Die Annahme, dass Gott seine irdische Ordnung mittels einer Botschaft (statt durch handelnden Eingriff) aufrichten will, impliziert bereits eine Diastase zwischen Offenbarungswort und seinem Adressaten; an dessen freier Zustimmung hängt fürs erste der Erfolg des Gotteswortes (Q 2:21). Ein Bewusstsein von der Entfernung zwischen Verkündigung und Verstehen bezeugen auch zwei Tätigkeiten bereits der frühen Umma: Man will den – im Koran ja nicht expliziten – Erstkontext jedes Koranwortes in interpretatorischer Absicht mittradieren oder rekonstruieren; und man will die – offenbar auch dem arabischen Muttersprachler nicht sichere – Bedeutung der Koranvokabeln philologisch feststellen.

Die Redeweise des →Koran setzt also geschichtliche Einzelheit voraus, spricht sie an und verlangt deren Erforschung; das koranische Geschichtsverständnis dagegen verallgemeinert das Individuelle ins Exemplarische und Typische. Ansatzpunkte für eine koran-gemäße Neubetrachtung des Geschichtlich-Individuellen bieten sich den Muslimen v. a., wo der Koran menschliches und göttliches Handeln in eins sieht und wo er zu Überlegung (*tafakkara*, Q 2:266 u. ö.) und persönlicher Zustimmung („glauben“: *āmana*, Q 2:41 u. a.) herausfordert.

BIBLIOGRAPHIE: F. Körner, Kritik der historischen Kritik, in: U. Altermatt et al. (Hgg.), *Der Islam in Europa*, Stuttgart 2006, 127–142. – Ders., *Rethinking Islam*, Würzburg 2005. – Ders., *When Islam receives criticism*, in: *Rosenzweig Jahrbuch 2* (2007), 153–172. – D. Marshall, *God, Muhammad and the unbelievers*, Richmond 1999. – K.Z. Mirza, *The Qur’anic concept of history*, in: *Hamdard Islamicus 13* (1990), 11–34. – A. Neuwirth, *Koran*, in: H. Gätje, *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 2, Wiesbaden 1987, 96–135. – M. Paçacı, *Der Koran und ich – wie geschichtlich sind wir?*, in: F. Körner (Übers.), *Alter Text – neuer Kontext*, Freiburg i. Br. 2006, 31–76. – M. Talbi, *Plaidoyer pour un Islam moderne*, Paris 1998. – R. Wielandt, *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden 1971. Felix Körner

VII. Altphilologisch/Althistorisch

G. lässt sich wegen des für sie konstitutiven konstanten Wandels nicht aus sich selbst, sondern nur mit Hilfe einer externen Instanz als ein Ort und Zeit übergreifender Gegenstand definieren. Unabhängig von der Art des Wirklichkeitsbegriffs wird unter solcher Perspektive festgelegt, welche Teile des vergangenen Geschehens als G. erfasst werden, welche Art von Chronologie für die Strukturierung des Wandels gewählt wird und welche Kriterien für die Bestimmung von G. gelten sollen. Deshalb trägt G. immer auch die Züge eines von Intention(en) geleiteten Konstrukts. Die im 19. Jh. geschaffenen, rasch kritisierten *master narratives* sollten dieses Problem aus konservativ-legitimierender Perspektive lösen.

In der Antike lassen sich verschiedene Gesichtspunkte für die Abgrenzung und Strukturierung von G. ausmachen: die Abfolge von Weltreichen in mesopotamisch-jüdisch-hellenistischen Traditionen; Einzelgeschichten der griechischen politisch-sozialen Einheiten, die zu einer G. des Mittelmeerraumes zusammengefasst und erweitert werden; die Einordnung der G. der Stadt Rom in die griechische G. und in die Abfolge von Weltreichen und ihre Erweiterung zu einer mit der Vorstellung der Oikumene operierenden Globalgeschichte, später auch als Grundlage für die christliche Kirchengeschichte.

Die vielfältigen, parallel existierenden chronologischen Systeme repräsentieren un-

Historizität

biblische Israel zurückzugehen. Auf der anderen Seite wird die Geschichte und Literaturgeschichte dieses ‚alten Israel‘ mit religionsgeschichtlichen (einschließlich archäologischer) →Methoden rekonstruiert, die im Ergebnis diesen Anspruch zumindest teilweise negieren müssen. Weil aber auch das traditionstreue Judentum im Schatten des Historismus des 19. und 20. Jh.s steht und sich daher der historischen Frage heute auch nicht mehr entziehen kann, werden →Text und →Geschichte in unmittelbare Kongruenz zueinander gebracht und die H. der Bibel und der in ihr erzählten Geschichte postuliert. Der postulierten H. der biblischen Geschichte korrespondiert darin eine ‚fundamentalistische‘ oder ‚biblizistische‘ Auslegung.

BIBLIOGRAPHIE: F. Bamberger, Zunz' conception of history, in: Proceedings of the American academy of Jewish research XI (1941), 1–25. – D. Hoffmann, Torah und Wissenschaft, in: Jeschurun 7 (1920), 497–504. – H. Liss, „Das Erbe ihrer Väter“, in: Wie gut ist unser Anteil, Gedenkschrift für Yehuda T. Radday, hg. v. D. Krochmalnik/M. Schultz, Heidelberg 2004, 21–36. – N. Sarna, Geiger and biblical scholarship, in: J.J. Petuchowski (Hg.), New perspectives on Abraham Geiger: a HUC-JIR symposium, New York 1975, 17–30. – G. Veltri, Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums, in: Ders./R. Markner (Hgg.), Friedrich August Wolf, Stuttgart 1999, 32–47.

Hanna Liss

V. Islamwissenschaftlich

Der →Koran handelt von →Ereignissen. Seine Rezitation (Lektüre) als Offenbarungstext expliziert und impliziert Tatsächliches, Nicht-Fiktives, in vierfacher Weise. (1) Sie setzt voraus, dass ein Mensch namens Muhammad (Q 47:2) ihm Offenbartes getreu verkündet und die Umma es getreu überliefert hat. (2) Jedes Koranwort ergeht in einem bestimmten historischen →Kontext, dessen Interpretationsrelevanz bereits in der islamischen Frühzeit erkannt wird und dem deshalb eine exegetische Forschungsdisziplin gewidmet wird: die Suche nach den Offenbarungsanlässen (*asbāb an-nuzūl*, wörtl. ‚die Gründe der Herabsendung‘). (3) Der Koran erwähnt oder erzählt Vergangenes (am ausführlichsten Sure 12). (4) Er sagt Kommendes voraus (z. B. Q 21:104).

Der koranische Anspruch, die →Wahrheit (*al-ḥaqq*, z. B. Q 5:27.48) zu verkünden, ist nochmals in vierfacher Weise zu verstehen. (1) Die vom Koran geschilderten Tatbestände beschreiben die Wirklichkeit (ebenfalls: *al-ḥaqq*, Q 48:27). (2) Der Koran hat die Offenbarungsvollmacht, andere Darstellungen, auch wenn sie bereits mit Offenbarungsanspruch vorgetragen wurden, letztgültig zu bestätigen oder zu korrigieren. (3) Das koranisch Offenbarte betrifft zwar das Noch-Unsichtbare (*ḡaib*, 2:3 etc.); es ist aber durch nachdenkendes Betrachten von Natur und Geschichte einsehbar. (4) Warum schildert der Koran überhaupt Geschehen(d)es? Er will nicht nur Recht haben, er will Recht setzen und rechtleiten (*h-d-y*, Q 2:2 etc.). Der Indikativ zielt auf den Imperativ. Der Übergang von Tatsache zu Handlungsforderung geschieht jedoch nicht anthropologisch, als würde dem Hörer die Bestimmung der Schöpfung orientierend vorgestellt; ihm tritt die ‚Moral‘ (*ʿibra*, Q 12:111 u. ö.) der Geschichte‘ vielmehr als Warnung (*n-d-r*, z. B. Q 54:4 f.) entgegen.

Geschehen wird also in appellativer Reminiscenz erwähnt (*d-k-r*, d. h. auch: ‚erinnert‘, z. B. Q 7:69). Dabei erscheinen die Ereignisse in der koranischen Geschichtsdeutung als immer wieder nach demselben Muster verlaufend: Sieg der Gottesleute. Das Interesse, eine bereits feststehende Ethik im historischen Vor- und Rückblick motivierend zu begründen, kann auch bei der Tatsachenschilderung urteilsleitend werden. So ließe sich erklären, warum der Koran (4:156) den Kreuzestod Jesu bestreiten muss.

BIBLIOGRAPHIE: J. Horowitz, Koranische Untersuchungen, Berlin 1926. – F. Körner, Modernistische Koranexegese in der Türkei, in: P. Hünslers (Hg.), Im Dienst der Versöhnung, FS C.W. Troll, Regensburg 2008, 14–22. – Ö. Özsoy, Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede, in: F. Körner (Übers.), Alter Text – neuer Kontext, Freiburg i. Br. 2006, 77–101. – K.-H. Ohlig/G.-R. Puin, Die dunklen Anfänge, Berlin 2007. – R. Paret, Der Koran als Geschichtsquelle, in: Der Islam 37 (1961), 24–42. – Ders., Muhammad und der Koran, Stuttgart 2005. – F. Rosenthal, Art. History and the Qurān, in: EQ 2 (2002), 428–441.

Felix Körner

Ironie

weite Verständnis – Text-Textwelt-Beziehung – bildet allerdings nur linguistisches Hintergrundwissen. Der Linguistik geht es um die Beschreibung aller möglichen Textbeziehungen, die für die Produktion und → Rezeption eines Textes relevant sind. Einen Ansatz für Deskription und Analyse von Intertextualitätsbeziehungen bieten die das Kriterium der I. enthaltenden Textualitätskriterien von R.-A. de Beaugrande/W.U. Dressler. Jedes Textexemplar steht, da es dem Muster einer Textsorte folgt, in Beziehung zu allen Texten dieser Textsorte: Text-Textsorten-Beziehung. Diese selbstverständlich scheinende Bestimmung hat analysepraktischen Wert, da sie in allen Fällen, wo – z. B. ästhetisierend – von Textmustern abgewichen wird, einen deskriptiven Zugang zu den Textverhältnissen bietet. In S. Holthuis' Taxonomie, der bisher grundlegendsten linguistischen Arbeit über I., findet man neben I. als Text-Textwelt- und Text-Textsorten-Beziehung auch die traditionell geläufige Art von I.: Text-Text-Beziehung. Holthuis geht auf die Relationen, in denen Einzeltexte sowie Texte und Textsorten zueinander stehen können, differenziert ein mit Kategorien, die das Erfassen spezifischer Intertextualitätsverhältnisse ermöglichen: so u. a. typologische I. (Text-Textsorte), referentielle I. (Text-Text) sowie I. in absentia (Prototyp Anspielung), I. in praesentia (Prototyp →Zitat), auch intra-, intertextuell, homolingual, heterolingual. Zusätzlich zur Beschreibung einzelner Textsorten betrachtet man mittlerweile v. a. die Relationen zwischen Textsorten: Textnetze, Textverbünde (K. Adamzik) und setzt sich mit der Beziehung zwischen I. und Diskurslinguistik auseinander, die in einer Spielart auch Texte in thematischen Zusammenhängen untersucht (B. Sandig). Neben I. begegnen verwandte Begriffe wie z. B. Interdiskursivität (Zusammenwirken institutionell gebundener Redeweisen einer Gesellschaft) und Intermedialität (Medienwechsel): Es ist bisher noch offen, ob z. B. die Übersetzung als I. zu fassen ist und ob elektronisch hergestellte Texte mit ihren Spezifika, wie z. B. das holistische Phänomen →Hypertext, als intertextuelle Erscheinun-

gen beschrieben werden können (U. Fix 2000).

BIBLIOGRAPHIE: K. Adamzik, Die Zukunft der Text(sorten)linguistik, in: U. Fix et al. (Hgg.), Zur Kulturspezifität von Textsorten, Tübingen 2001, 15–30. – R.-A. de Beaugrande/W.U. Dressler, Einführung in die Textlinguistik, Tübingen 1981. – U. Fix, Aspekte der Intertextualität, in: K. Brinker et al. (Hgg.), Text- und Gesprächslinguistik, HSK 16.1, Berlin/New York 2000, 449–457. – S. Holthuis, Intertextualität, Tübingen 1993. – B. Sandig, Textstilistik des Deutschen, Berlin/New York 2006, 344 ff.

Ulla Fix

Ironie → Polemik

Islamische Bibelhermeneutik

Der →Koran betrachtet die Bibel als Schriftoffenbarung. *Taurāh* (→,Tora', →AT) und *inǧīl* (→,Evangelium', →NT) seien von Gott ‚hinabgesandt‘ (Q 3:3), und: „Wir [= Gott] haben doch im *zabūr* [Psalter] nach der Erwähnung [?] geschrieben, dass meine rechtschaffenen Diener das Land erben werden“ (Q 21:105, vgl. Ps 37,29). Allerdings wirft dies die Frage auf, wie es zu den offenkundigen Unterschieden zwischen →Koran und →Bibel kommt. Die koranische Lösung lautet: Juden (und Christen) ‚entstellen‘ (*yuharrifūna*) die Schriftworte (Q 5:51). Der Koran setzt das biblische Überlieferungsgut als bekannt voraus und nutzt es neu. Hierbei kommt es zu Entdramatisierungen der Geschichten (Gottes Sieg steht nicht in Frage), zu Appropriationen (geographische Heranholung, genealogische Nostrifizierung, biographische Parallelisierung) und Skopusverschiebungen – insbesondere zu Moralisierung (Q 4:157; 11:44; 37:103 f.; 11:27; 58:7).

Da der Koran auf (para-)biblisches Gut meist nur anspielt, entwickelt die ‚klassische‘ muslimische Koranauslegung eine eigene Disziplin, um die koranischen Erzählungen zu vervollständigen: die *Isrāʿīlīyāt*. Erste Sammler sind die jemenitischen Gelehrten Kaʿb al-Aḥbār (gest. um 653) sowie Wahb ibn Munabbih (gest. nach 727) und der baṣrische Grammatiker Abū Salama Ḥammād ibn Salama (gest. 748). Später entwickelt sich auf

dieser Grundlage ein relativ umfassendes Schrifttum.

Im späten 19. Jh. erwacht bei muslimischen Denkern ein neues Interesse am Originalzugriff auf die Basistexte der Juden und Christen, aber auch an Einsatz und Absetzung von deren Auslegungsmethoden und -reflexionen. Zuerst finden sich apologetische Eisesesen, die die naturwissenschaftliche Modernitätskompatibilität des Koran erweisen wollen (M. 'Abduh, gest. 1905). In deutlicher Kritik an H.-G. Gadamer plädiert Fazlur Rahman (gest. 1988) für eine juristische →Hermeneutik des Korans. Sie will den →Text im Erstkontext verstehen, dann die der Einzelregelung zugrundeliegende ethische Norm destillieren und diese schließlich ins jeweilige Heute übertragen. Ö. Özsoy (Frankfurt, geb. 1963) bezieht sich auf P. Ricoeur, wenn er dem Koran abspricht, ein Text zu sein. Vielmehr sei der Koran *discours* (türk. *söylem*) und daher nicht intratextuell, sondern in seinem zu rekonstruierenden Ursprungskontext zu erklären. M. Paçacı (Ankara, geb. 1959) fordert demgegenüber mehr ‚Geschichtlichkeit‘ (türk. *tarihsellik*). In ausdrücklichem Rückgriff auf Gadamer gibt er

dem Leser eine entscheidende Rolle, ja er ruft zur ‚Rehabilitation der Tradition‘ auf: Eine Wiedererrichtung der systematisch-normativen Disziplinen *Kalām* und *Fiqh* (Theologie und Jurisprudenz) sei wichtiger als Koranexegese; Textualismus (*mentinselcilik*) sei ein reformatorischer Import und führe zu leblosen deskriptiv-historistischen Aussagen.

BIBLIOGRAPHIE: K. Ahrens, Christliches im Qoran, in: ZDMG 84 (1930), 15–68. 148–190. – F. Körner, Revisionist Koran hermeneutics in contemporary Turkish university theology, Würzburg 2005. – Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übers. u. komm. v. F. Körner, Freiburg 2006. – S. Karoui, Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba, Heidelberg 1997. – H. Lazarus-Yafeh, Intertwined worlds, Princeton 1992. – J.D. McAuliffe, The Qur'ānic context of Muslim biblical scholarship, in: Islam and Christian-Muslim Relations 7 (1996), 141–158. – R.L. Nettler, Muslim writers on Judaism and the Hebrew Bible, Leiden 1996. – H. Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931 [Nachdruck Hildesheim 1988]. – R. Wielandt, Art. Exegesis of the Qur'ān, in: EQ 2 (2002), 124–142.

Felix Körner