

ANGELIKA NEUWIRTH
DIE KORANISCHE VERZAUBERUNG DER WELT
UND IHRE ENTZAUBERUNG IN DER GESCHICHTE

Veröffentlichungen
der
Papst-Benedikt XVI.-Gastprofessur
an der
Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg

Herausgegeben
von der
Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg
in Verbindung mit der
Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI.-Stiftung

ANGELIKA NEUWIRTH

**DIE KORANISCHE
VERZAUBERUNG DER WELT
UND IHRE ENTZAUBERUNG
IN DER GESCHICHTE**

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Meinen Jerusalemer Nachbarn und Freunden



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: SOMMER media GmbH & Co. KG, Feuchtwangen

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-34972-0

Inhalt

Vorwort	7
I Von der Verkündigung zum Buch	17
II Das spätantike Milieu der koranischen Prophetie	45
III Die „Umstellung der Zeit“: Chronometrische Zeit wird eschatologische Zeit	67
IV Die Neuausfüllung des Raumes	89
V Das Gegebene: Göttliche Gerechtigkeit	111
VI Das Korrektiv: Barmherzigkeit	133
VII Ein Mose-Vermächtnis an die koranische Gemeinde: Der Dekalog	153
VIII Die Heiligkeitsachse Mekka-Jerusalem	181
IX „Nicht im Himmel ist sie, sondern auf Erden“: Die Entzauberung der Welt durch die ‚Erdung‘ spiritueller Figuren in der Geschichte	225
Abbildungsnachweis	257
Personen- und Ortsregister	259
Sachindex	261
Stellenregister (Auswahl)	263

Vorwort

Die Vorlesungsreihe, die ich im Rahmen der Papst Benedikt XVI.-Gastprofessur im Sommer 2016 in Regensburg halten durfte, hat mir die willkommene Möglichkeit eröffnet, einige mich schon lange bewegende Texte neu zu überdenken. Ich bin meinen Gastgebern, der Benedikt XVI.-Stiftung und der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg, im Besonderen meinem inspirierenden Kollegen Christoph Dohmen und seinen gelehrten MitarbeiterInnen herzlich dankbar für die große Chance, in einem anregenden Ambiente, herausgefordert durch theologisch gebildete Gesprächspartner, zentrale Koranprobleme zu diskutieren. Die Vorlesungsreihe trug den Titel: „Der Koran in unserer Mitte. Die koranische Verzauberung der Welt“. Weitläufig berührte sich die Themenstellung mit dem von Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede von neuem aktualisierten Verhältnis zwischen Gottesglauben und Rationalität. Denn es war ja das prophetische Postulat der Existenz einer die Rationalität transzendierenden Wirklichkeit, mit der der Verkünder des Koran seine Welt nachhaltig verwandelte, ja „verzauberte“ – eine einzigartige Codierung der Realwelt mit einer transzendenten Aura, die uns im Schriftumgang heutiger Muslime „in unserer Mitte“ immer noch entgegenschlägt.

Auch die jetzt vorgelegte Publikation der leicht abgewandelten Vorlesungen will den Koran in „unsere Mitte“ stellen, nun aber konkret in die Mitte unserer eigenen christlichen Gründungsgeschichte, in die Debattenlandschaft der Spätantike. Dabei konzentriert sie sich zunächst darauf, den Wandlungsprozessen, der „Verzauberung“, nachzugehen, die der Korantext selbst reflektiert. Es geht dabei um Wandlungen vorgefundener Wissensbestände aus dem paganen arabischen Milieu, die in einem 23 Jahre andau-

ernden Prozess der Auseinandersetzung der koranischen Gemeinde mit den monotheistischen Nachbarkulturen neue Deutungen erfahren. Unsere Koranlektüre ist streng diachron, denn nur die Beobachtung von Wandlungen kann die Lebendigkeit des „koranischen Events“, des historischen Verkündigungsprozesses und seiner Rezeption durch die ersten Hörer, in Mekka von 610–622 und in Medina von 622–632, erkennbar machen. Als frühe Spur einer Verzauberung zeichnet sich bereits in der mekkanischen Verkündigung die Überwölbung der Wirklichkeit mit der allgegenwärtigen Imagination des Jüngsten Gerichts ab. Doch noch ebenfalls in Mekka wird eine „Korrekturbewegung“ wirksam: die neue – spätantike – Hermeneutik der „Selbstsorge“, die zu einer Verinnerlichung von religiösem Wissen drängt. Sie stellt dem vorher beherrschenden Konzept der göttlichen Gerechtigkeit eine komplementäre, emotionale Manifestation seiner Zuwendung zur Seite: Barmherzigkeit. An dieser Barmherzigkeit ist wichtig, dass sie – obwohl sie bildlich kein Vater-Kind-Verhältnis reflektiert – doch eine einzigartig enge Verbindung zwischen Gott und Mensch stiftet, dem Menschen gleichsam ein ‚doppeltes Bürgerrecht‘, eine Eingebundenheit ins Hier und ins Dort, zugesteht, und ihn so eng mit dem „Herrn der Welten“, dem über das Hier und Dort herrschenden Gott, zusammenschließt. Diese essentielle Errungenschaft, das „Bürgerrecht des Menschen im Hier und im Dort“, seine gleichzeitige Eingebundenheit in diese Welt und in die nächste, verleiht dem Leben in der realen Welt eine spirituelle Dimension, „verzaubert“ sie. Wir sind hier berechtigt, die von Max Weber entwickelte Kategorie der von Propheten bewirkten „Verzauberung“ anzuziehen.

Nicht alle prophetischen Verzauberungen haben der Zeit standgehalten. Ein zweiter Untersuchungsschritt gilt der Gegenbewegung. Denn eine Rationalisierung, eine Veralltäglichsung von Teilen der koranischen Rede zum einen, eine Allegorisierung zum anderen setzt ein, als man sich – in Medina in die unmittelbare Nachbarschaft mit jüdischen Gebildeten gestellt – der Mächtigkeit einer ganz anderen, von der eigenen Transzendenz-orientierten, „anagogischen“ Lektüre verschiedenen Schriftlektüre bewusst wird.

Zwei Schlüsselfiguren der mekkanischen Botschaft, das spirituelle Zentrum, zu dem hin alle Gebete konvergieren, d. h. das visionäre, „unräumliche“ Jerusalem, zum einen, und die Gestalt des auch von den beiden älteren in Medina lebendigen Religionen reklamierten Erzvaters Abraham zum anderen, erfahren eine radikale Umdeutung. Ihr „Stellungswechsel“ aus der imaginierten „Schrift-Welt“ in die politisch aufgeheizte Debattenlandschaft des realen Medina soll den Weg veranschaulichen, den die Verkündigung nach ihrer Verzauberung der Welt auch gehen musste: den teilweisen Verzicht auf die spirituelle Aura ihrer Sinnfiguren in einer sich herausbildenden Welt der Exegese. Diese „Entzauberung“ ist kein „Ausrutscher“, sie folgt im Judentum bereits lang etablierten Vorbildern: Wie die bekannte talmudische Erzählung von „Ach-nais Ofen“ lehrt, gehört den Exegeten – dem Willen Gottes nach – die höhere Autorität gegenüber dem „Autor“ der Schrift. „Nicht im Himmel ist sie (die Torah), sondern auf Erden“.¹

Solche Einsichten ergeben sich am ehesten aus der von uns eingenommenen Vogelschau. Aus der Islamischen Tradition selbst heraus betrachtet stellt sich die Veränderung der beiden Schlüsselfiguren weniger dramatisch dar, da dort die göttliche Rede nicht auf ihre Entwicklung hin gelesen wird. Doch *eine* Auffälligkeit des Koran, die wir auch für unseren Vorlesungstitel beansprucht haben, ist offenbar eine von uns mit der Tradition geteilte Wahrnehmung: Die Zauberkraft der Koransprache. Man muss sich gar nicht an Friedrich Rückert, den Meisterübersetzer des Koran, halten, der einen Brahmanen sprechen lässt:

„Wol eine Zauberkraft muß seyn an dem, woran
Bezaubert eine Welt so hängt wie am Koran“².

¹ Siehe zu der Erzählung aus bT Baba Mezia 59a–b Gershom Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: Ders. (Hg.), Über einige Begriffe des Judentums, Berlin 1996, 102–104.

² Friedrich Rückert, Die Weisheit des Brahmanen. Ein Lehrgedicht in Bruchstücken. Bearbeitet von R. Kreutner und H. Wollschläger. Bd. 1., Göttingen 1998, 458. Zitiert nach Hartmut Bobzin, „Siehe, wir sandten ihn herab als arabischen Koran“, in: Bibliotheksforum Bayern 27 (1999) 1. 3.

Man kann sich bereits auf einen frühislamischen Universalgelehrten des 8./9. Jahrhunderts, Abū ‘Amr al-Djāḥiẓ (776–868), berufen, der die Verkündigung des Koran in den Kontext von wunderbaren Verwandlungen stellt. Propheten – das ist die Sicht seiner Zeit – weisen sich durch ihre übernatürliche Fähigkeit aus, Wunder zu wirken, die Wirklichkeit zu verwandeln. Die Formen dieser Akte sind nicht in ihr Ermessen gestellt. Um angenommen zu werden, müssen sie die Erwartungen ihres Publikums erfüllen. Al-Djāḥiẓ ordnet die Auftritte der drei großen Propheten und Religionsstifter, Mose, Jesus und Muhammad, ganz spezifischen historischen Erwartungshorizonten zu:

„Allen Propheten wurde ein Zeichen gegeben, das die Wahrheit ihrer Botschaft demonstrieren soll. Mose wurde zu den Ägyptern gesandt, die der Magie anhingen, sein Zeichen musste daher ein magisches sein: die Verwandlung des Stabes in eine Schlange. Jesus wirkte in einer Zeit, in der Wissenschaft hohes Ansehen genoss, er übertraf alle Ärzte seiner Zeit durch seine Totenerweckungen. Muhammad hätte mit solchen materiell gestützten Wundern nicht mehr überzeugen können, er trat vor ein Volk, bei dem das Wort in höchstem Ansehen stand, er wirkte im Zeitalter der Rhetorik, im *’aṣr al-balāgha*. Sein Zeichen musste deshalb ein verbales sein, das rhetorische Wunder des Koran.“³

Auffallend ist, dass al-Djāḥiẓ bei seinem Versuch, die Geschichte der Prophetenentsendungen zu umfassen, die neue Manifestation von Prophetie im Koran, ihr Merkmal der Rhetorizität, geradezu zu einem Epochenmerkmal erhebt. Aber wäre rein rhetorische Virtuosität genug, um den Anspruch eines Bestätigungswunders zu erfüllen? Die Wunder der beiden älteren Propheten sind eindeutig Verwandlungswunder: Mose verwandelt ein Artefakt in ein Tier, Jesu – in einer Zeit wissenschaftlicher Ambitionen erfolgreiche – Verwandlung der Toten in Lebende ist auch in al-Djāḥiẓ’ Augen eine bereits substantiellere Verwandlung. Noch sublimer

³ Dieses Referat fasst eine längere Darlegung bei Al-Djāḥiẓ, Ḥudjadj al-nubūwa, in: Rasā’il al-Djāḥiẓ, hg. v. Abdalsalam Muhammad Harun. 4. Bde., Kairo 1979. Bd. 3, 221–281, besonders 278–280, zusammen. Eine paraphrasierende Übersetzung bietet auch Charles Pellat, Arabische Geisteswelt, Zürich 1967, 80.

erscheint ihm jedoch die von ihm als ‚rhetorisch‘ bezeichnete neue Manifestation des Wortes bei Muhammad. Dieses Wort sollte – da ja offenbar eine Analogie zu den beiden anderen Wundern intendiert ist – ein verwandeltes Wort sein. Rhetorische, ästhetisch bewusst geformte Rede ist keine ornamentale Errungenschaft, sie besitzt vielmehr eine neue Überzeugungskraft, mit der sie dank solcher Mittel wie Typologie und Allegorie auch bis dahin unbeachtete Dimensionen der Wirklichkeit zu vermitteln imstande ist. Mit der Fokussierung des besonderen Wertes der Sprache als Merkmal des Zeitalters des Propheten hat al-Djāhīz über den Koran hinaus den Geist der Spätantike auf den Punkt gebracht. Es ist dieser von Debatten erfüllte „Denkraum“, in dem nun das Wort Gottes und die Schrift vor allen anderen Wissensbeständen privilegiert sind,⁴ wo eine breit angelegte Relektüre von bereits kanonischen oder doch autoritativ erachteten Texten stattfindet, wo durch Sprache ein Weltbild verwandelt wird. Das koranische Wort nimmt hier einen besonderen Rang ein. Es ist Zeugnis und zugleich sprachliches Instrument der „Verzauberung der Welt“ aus einer rein empirischen Realwelt der pagan geprägten gegnerischen Hörer in eine eschatologisch eingebettete, spiritualisierte Welt der Gläubigen. Gerade die neueste Forschung hat betont,⁵ dass der Koran in einem bis dahin ungekannten Maße, stärker als die anderen heiligen Schriften, Eschatologie in die gelebte Welt hereinholt.

Es ist evident, dass sich diese „Verzauberung der Welt“ in einer neuen ästhetischen Kodierung der Rede äußern muss, die, indem sie den Dingen eine zusätzliche spirituelle Dimension gibt, einen neuen ästhetischen Kosmos schafft. Klaus von Stosch hat kürzlich – Navid Kermanis Beispiel⁶ fortführend – die ästhetische Kodierung

⁴ Siehe Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), *Denkraum Spätantike. Reflektionen von Antiken im Umfeld des Koran*, Wiesbaden 2016 und Peter Brown, *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem christlichen Imperium*, München 1975.

⁵ Christian Lange, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge 2016.

⁶ Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.

der verschiedenen Formen islamischen Selbstaussdrucks einer neuen Islam-Interpretation zugrunde gelegt.⁷ Gewiss hat der dabei stark gemachte Prozess der Überlagerung eines empirischen Weltverständnisses durch ein spirituelles auch in anderen Religionskulturen eine neue ästhetische Kodierung der Lebenswelt bewirkt, doch ist schwer zu verkennen, dass er in der – von vornherein auf das klanglich verkörperte Wort fixierten – islamischen Religion ungewöhnlich markante Spuren hinterlassen hat. Die spirituell verzauberte Welt ist, wie vor allem die Erforscher der späteren islamischen Literatur gezeigt haben,⁸ der Nährboden für eine innerhalb der Weltliteratur einzigartige mystische Dichtung geworden.

Nun reicht die Erkenntnis des rhetorischen Wunders, der – vom Wort ausgehenden – Zauberkraft, aber noch hinter al-Djāhīz zurück. Man muss nicht einmal auf das mit al-Djāhīz gleichzeitige schon im Koran wurzelnde Dogma der „Unnachahmlichkeit des Koran“ (*i‘dǰāz al-Qur‘ān*)⁹ zurückgreifen, das der Rede des Propheten fast-magische Kräfte zuschreibt – seine Botschaft wurde bereits innerkoranisch, nämlich seitens seiner Gegner, als das wahrgenommen, als was sie sich geschichtlich erweisen sollte: als „Verzauberung“ der Welt. Im Koran ist es gerade die von Max Weber für Prophetie als charakteristisch erkannte Privilegierung der transzendenten Welt vor der empirischen, die dem Verkünder des Koran jedoch negativ, als „Manipulation der Wirklichkeit“, als „Zauber“, arabisch *sihr*, angelastet wird. Die paganen Gegner sehen ihre rational verifizierbaren Wissensbestände und altbewährten sozialen Loyalitäten durch die nun erkennbar werdende Überwölbung der empirischen Welt mit einer transzendenten gefährdet.

Das klassische *setting* für diesen Zauber ist das sogenannte Mondwunder, das sich mit Q 54:1–2 verbindet. Lange hatte der

⁷ Klaus von Stosch, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016.

⁸ Siehe etwa Helmut Ritter, Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar, Leiden 1978.

⁹ Angelika Neuwirth, Das islamische Dogma der Unnachahmlichkeit des Koran in literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Der Islam 60 (1983) 166–183.

Verkünder – durchaus vergleichbar Johannes dem Täufer – das Nahen einer neuen Zeit gepredigt. Er hatte dabei seiner Ankündigung des Jüngsten Gerichts die Ausmalung von Szenarien des Zerfalls des Kosmos, von Verformungen der Himmelskörper, vorausgeschickt. Häufig zum Spott der Hörer, die immer wieder von ihm forderten, diese den Jüngsten Tag ankündigenden Zeichen doch materiell vorzuführen. Denn anders als die jüdisch gebildete Gemeinde um Johannes begegneten sie endzeitlichen Verheißungen mit Unverständnis. Der Referenztext Bibel, durch den man anderswo die Welt messianisch zu lesen gelernt hatte, war im paganen Milieu der Halbinsel weniger bekannt oder doch ohne Autorität; Empirie hatte den Vorrang. Muhammads Voraussagen des Jüngsten Tages bedurften daher in den Augen der Gegner der sichtbaren Beweise. Die von ihnen eingeforderte Autorität, über die beiden Welten, die empirische und die biblisch imaginierte gleichermaßen zu verfügen, hatte er selbst vor dieser Verkündigung immer wieder von sich gewiesen. Bis dahin waren die Vorzeichen des Jüngsten Tages als Ereignisse einer unbestimmten Zukunft hingestellt worden. Nun schien eine – wahrscheinlich historisch eingetretene – Mondverfinsterung die Realität des Vorausgesagten zu bestätigen. Der Jüngste Tag warf seine sichtbaren Schatten voraus:

Q 54 beginnt mit dem Ausruf (V.1): „Die Stunde ist nah! Der Mond hat sich gespalten!“

Dennoch waren die Hörer nicht zu überzeugen. Man war vielleicht an zeitweilige Veränderungen von Himmelskörpern schon gewöhnt. Warum sollte der gesplattene Mond also über sich selbst hinausweisen?

Der Text geht also weiter (Q 54:2): „Doch wenn sie ein Zeichen sehen, sagen sie nur: Fortwährend nichts als Zauberei!“ (*siḥrun mustamirr*)

Sie geben den Ball damit an den Propheten zurück, dem sie Augenwischerei, Manipulation unterstellen. Gemeint mit Zauberei ist nämlich nicht etwa die Unterstellung seiner eigenhändigen Veränderung des Himmelskörpers, sondern die Manipulation der Welt als solcher durch „Wortmagie“, insofern er das empirisch

Gesehene als etwas anderes ausgibt, als es ist, nämlich als eschatologisch bedeutsames Zeichen. Jede Unterfütterung der Wirklichkeit mit transzendenten Bedeutungen erscheint ihnen als Magie, als ein mit rhetorischen Mitteln „fabriziertes“, gezaubertes Trugbild. Bewirkt wird dieser Zauber – das ist ihnen bewusst – durch Rede, durch *bayān*. Mit der Wahrnehmung des *sihr al-bayān*, der „Zauberkraft der Rede“, ist also im Koran selbst bereits das mit der Prophetie Muhammads in die Welt tretende revolutionär Neue bei Namen genannt.

Was wir hier vor uns haben, ist letztlich eine Miniatur des Streites zwischen den beiden großen Deutungstraditionen der Spätantike, der Deutung von Text und Welt im Literalsinn und ihrer Deutung in einem darüber hinausweisenden, von der Schrift inspirierten, anagogischen Sinn. Der Weg hin zur Überzeugung der Hörer von der im Koran gepredigten Textreferentialität der Welt ist zum Zeitpunkt dieses Streites noch weit. Doch ist es dem Verkünder, wie die Entwicklung der Geschichte beweist, schließlich gelungen, mit seinem „Wortzauber“ zu überzeugen und seine eschatologisch unterlegte Lesung der Welt gegen die einfache, literale, durchzusetzen, denn der heilige Text des Islam als ganzer wird bis heute als ein eschatologisch kodierter, „anagogisch ausgerichteteter“ Text verstanden. Auch die Tatsache, dass sich das Argument nicht bewahrheitet hatte, dass die angekündigte Konsequenz aus der Mondspaltung, die Auflösung des Kosmos, gar nicht eingetroffen war, wurde nicht zum Verhängnis. Man ordnete den Vers später einfach unter die vielen anderen ‚Dereinst-Voraussagen‘ ein.

Wir wollen dem Phänomen der Verzauberung der Welt durch Sprache, *sihr al-bayān*, im Koran, und ihrer späteren Rücknahme im Kontext exegetischer Diskussionen in neun locker verbundenen Kapiteln nachgehen. Die beiden ersten Kapitel führen in den Koran als Text der Spätantike und damit als Teil eines bereits bestehenden transkulturellen „scriptural universe“¹⁰ ein. Die darauf

¹⁰ Siehe zu dem Begriff Guy Stroumsa, *The Scriptural Universe of Ancient Christianity*, London 2016.

folgenden fünf Kapitel sollen die von dem *sihr al-bayān* ausgehende Dynamik, die durch die koranische Sprache in Gang gesetzte „Drehung“ des Weltbilds an mehreren Beispielen illustrieren: an der neu erweiterten Wahrnehmung von Ort und von Zeit und an der neuen Entdeckung einer emotionalen Dimension in den göttlichen Selbstmanifestationen von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die sich sogar in einer neuen Lektüre des mosaischen Dekalogs niederschlägt. In zwei abschließenden Kapiteln soll der dialektische Prozess der „Wieder-Erdung“ der in Mekka postulierten spirituellen „Überwelt“ verfolgt werden, die sich in Medina ereignende – sicherlich nicht gänzliche, aber dennoch substantielle – „Entzauberung“ dieses Weltbildes. Sie wird demonstriert an zwei tragenden Elementen der koranischen Theologie: der in Mekka entwickelten liturgischen Imagination einer Heiligkeitsachse Mekka-Jerusalem, die in Medina erschüttert wird, und an der Figur des in Mekka spirituell gezeichneten Abraham, der sich in Medina in einen historischen Akteur verwandelt, und der schließlich sogar zu einer exegetischen Gedankenfigur abstrahiert wird.

Zum Schluss ein Wort des Dankes: Das Buch wäre ohne die Inspiration des einzigartigen Ortes, des sichtbar-architektonischen und kreativ-exegetischen Regensburg, nicht entstanden. Für die Schaffung dieser majestischen Voraussetzung gebührt Christoph Dohmen, der auch schon früher Ideengeber für die Koranforschung war, bleibender Dank. Das Buch lebt aber nicht von seinen Buchstaben allein, sondern auch von seinen Bildern – für die so gelungene Nachzeichnung einer Reihe von Abbildungen möchte ich Frau Ines Baumgarth-Dohmen herzlich danken. Für professionelle und selbstlose Hilfe bei der Edition des Textes stehe ich in der Schuld meines verdienten Regensburg-Dolmetsch, Herrn Dr. habil. Matthias Ederer, für die Endbetreuung des Manuskripts in der meines unschätzbaren Mitarbeiters Dirk Hartwig MA; ohne ihren Einsatz hätte das Buch nicht so rasch erscheinen können. – Dass sich ganz zum Schluss noch eine lebhaftige Debatte mit meinem altertumswissenschaftlichen Kollegen Florian Lippke, Kurator am Bibel-und-Orient Museum, Fribourg, entspann, aus der

wichtige Gedanken in das Manuskript einfließen konnten, ist den notorischen „Vorzügen Jerusalems“ zuzuschreiben, der Stadt, in der bekanntlich die Suche nach dem Sinn von Geschichte begonnen hat.

Jerusalem, 2.2.2017

Angelika Neuwirth

I Von der Verkündigung zum Buch

Kontroversen

Wie konnte ein so schmales Buch wie der Koran – im Umfang kaum über dem Neuen Testament liegend – seine Welt innerhalb von kaum drei Jahrzehnten so nachhaltig verändern, dass wir theologisch und kulturgeographisch von einer Wende sprechen müssen, aus der eine neue Konfiguration der Mittelmeerwelt hervorging? Die Frage zieht die weitere nach sich: In welchem Verhältnis steht der Islam, und insbesondere der Koran – der ja heute sowohl in der islamischen als auch in der westlichen Öffentlichkeit immer wieder als Kronzeuge für den Islam aufgerufen wird – zur biblischen Tradition? Ist er Teil der für das spätere Europa formativen spätantiken mittelmeerischen Kultur, hat er zu ihr eventuell auch selbst diskursiv beigetragen? Oder dominiert in seiner Botschaft das lokal-Eigene, die vor-monotheistische heroische, ja sogar kämpferische Kultur Arabiens?¹ Bereits die noch bestehende Unentschiedenheit dieser Frage, die immer noch gängige Exklusion des Islam aus der europäischen Kultur-Geschichte zwingt uns ein Nachdenken auch über die Narrative auf, die hier unterschwellig wirksam sind.

¹ Eine intensivere Beachtung des arabischen Erbes für die Rekonstruktion das Entstehungsmilieus des Koran bleibt dennoch Desiderat. Für eine arabisch geprägte Spätantike als Hintergrund der Korangenesse hat zuletzt Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and his People*, New York/Cambridge 2014 eine Lanze gebrochen. Siehe auch Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity. Their history from the Assyrians to the Umayyads*, London/New York 2003; Peter Webb, *Imagining the Arabs. Arab Identity and the Rise of Islam*, Edinburgh 2016.

Die Kontroverse um das Verhältnis des Islam zum biblisch und hellenistisch geprägten Erbe Europas hat nicht nur in der öffentlichen Meinung, sondern auch in der Forschung tiefe Gräben aufgerissen. So dichotomisch wie hier formuliert bezeugt die Frage allerdings ein stark vereinfachtes, geschichtsfernes Bild der Entstehungssituation des Koran. Denn spätantike Religionskulturen sind insgesamt synkretistisch geprägt, heterogene Traditionen sind hier in Debatten involviert. „Spätantike“ wird immer deutlicher als ein „Denkraum“² erkennbar, der nicht allein durch Großmachtpolitik, sondern vor allem durch „Textpolitik“, durch Debatten, bestimmt ist. Spätantike lässt sich – etwas überspitzt ausgedrückt – als ein „Resonanzraum“ verstehen, als ein Raum der „Relektüre“ von antiken, kanonisch erachteten Texten, sei es der Hebräischen Bibel in den Targumim und später durch die Rabbinen, der griechischen Philosophie durch die Kirchenväter, oder sei es der altarabischen Poesie durch die Dichter der Wende zum Islam. Allen diesen alten Traditionen wird nun eine neue Dimension der Innerlichkeit, der empfundenen Nähe Gottes im Wort, unterlegt. Man hat die Korangeneses also in einen möglichst weiten, vor allem aber noch dynamisch aufgeladenen Kontext zu stellen. Dass im „Denkraum Spätantike“ Judentum und Christentum nicht mehr aus einer Supersession erklärt werden können, dass sie sich vielmehr aus Prozessen gegenseitiger Anziehung und Abstoßung herausbildeten, ist inzwischen die allgemein akzeptierte Position der Forschung.³ Vergleichbare Auseinandersetzungen einer Glaubensgemeinde mit den älteren Religionstraditionen, sich über Jahre erstreckende Verhandlungen einzelner Theologumen, wie auch selbstkritische Neureflexionen ererbter arabischer Wissensbestände, lassen sich auch für den im Koran reflektierten frühesten Islam nachweisen. Akzeptiert man diese innere Dyna-

² Siehe dazu jetzt Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), *Denkraum Spätantike*.

³ Peter Schäfer hat den dialektischen Prozess zusammengefasst in *Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung*, Tübingen 2015.

mik der Koranentstehung, verliert die Dichotomie biblisch-universal/lokal-arabisch bereits erheblich an Schärfe.

Doch zieht sich ein noch tieferer Graben zwischen zwei anderen Kontroversgruppen hindurch: Den traditionell orientierten Vertretern der Historizität des Propheten Muhammad und seiner Verkündigung in Mekka und Medina zwischen 610 und 632, und Forschern, die die gesamte Entstehungsnarrative des Koran infrage stellen und den Koran als ein anonymes und nicht eindeutig datierbares Schriftstück betrachten, hinter dem gar kein historisches Verkündigungsereignis steht.

Skeptizismus in der Koranforschung geht zurück auf das einflussreiche Werk von John Wansbrough, *Qur'anic Studies*,⁴ 1977, dem noch im selben Jahr weitere Versuche historischer Revision aus der Feder von Patricia Crone und Michael Cook⁵ folgten. Misstrauen gegenüber den erst etwa ein Jahrhundert nach den Ereignissen verschriftlichten islam-historischen Berichten führte diese Forscher zu einer minimalistischen Sicht auf das Szenario der Korangenese. Da ihnen kein sicheres Wissen über die Zeit vor der Kodifizierung des Textes vorzuliegen schien, tritt der Koran für sie erst als fertiger Text in Erscheinung, für Wansbrough am ehesten erklärbar als eine Kompilation, hergestellt im 8./9. Jahrhundert für eine judenchristliche Gemeinde in Mesopotamien, für Crone und Cook als eine Projektion syrischer Ereignisse auf die Halbinsel.⁶ Sie begründeten damit ein wirkmächtiges Gegen-Narrativ der Korangenese, das lange für gesichert gehaltene Positionen aus den Angeln hob. Ihre etwa 30 Jahre lang dominierende Sicht, dass der Koran in keine verlässlichen raum-zeitlichen Koordinaten eingefügt werden könne, die in allgemeinerer Form – als grundsätzliche Infragestellung der Historizität des „koranischen

⁴ John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977.

⁵ Patricia Crone/Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

⁶ Siehe dazu Nicolai Sinai, *Der Koran*, in: Rainer Brunner (Hg.), *Der Islam. Einheit und Vielfalt*, Stuttgart 2016, 133–166.

Ereignisses“ – noch heute fortwirkt, erschütterte aber nicht nur die im 19. Jahrhundert etablierte westliche Forschungstradition. Mit ihrer Infragestellung des islamischen Narrativs und damit der Exklusion des Koran aus dem Entstehungsmilieu der beiden älteren Religionen trieb sie auch einen tief einschneidenden Keil zwischen die Koranforscher in Ost und West, mit der Folge, dass die Arbeiten westlicher historischer Forscher in weiten Teilen der islamischen Welt bis heute nur mit Argwohn zur Kenntnis genommen werden.

War mit dem Skeptizismus aber ein wirklicher Durchbruch erreicht? War nicht einfach *ein* Vorauswissen, *eine* Teleologie, durch eine andere ersetzt worden: Die innerislamische Vorstellung vom Koran als göttlich gewollter Anfang relevanter Geschichte – durch die Vorstellung einer mit Vorbedacht von einem Autor oder Autorenkollektiv kompilierten Schrift zur nachträglichen mythischen Unterfütterung einer neuen Identität, letztendlich einer Fälschung? In beiden Perspektiven kennt der Koran keine Entwicklung, ist ein statisches *fait accompli*, eine Vorstellung von den Anfängen einer heiligen Schrift, wie sie in der Bibelforschung unerhört wäre. Allerdings ist diese Analog-Setzung der beiden Teleologien nicht ganz fair: Denn in der islamischen Tradition wird der transhistorisch erachtete Koran *de facto* durch eine zweite Narrative flankiert: Die Geschichte der prophetischen Verkündigung, die in einer weitverbreiteten prophetenbiographischen Literatur Ausdruck gefunden hat und die den Koran historisch einbettet. Die Entstehung der Glaubensgemeinde, die sich für den historischen Forscher im Koran selbst dokumentiert, ja ein ‚Zwilling‘ der Textgenese ist, erfährt also in der islamischen Tradition, wenn auch außerhalb des Koran, ihr volles Recht, sie bleibt dagegen in der skeptizistischen Forschung ganz ausgeblendet. Die Trennung von Koran und Gemeindeggeschichte hatte einen hohen Preis: fortan schiedene charakteristische Eigenschaften des Textes – die dialogische Redestruktur, die expressive, auf Mündlichkeit deutende Rhetorik, die Auseinandersetzung mit der arabischen Dichtung u. a. – aus der Betrachtung aus. Doch auch der politische Preis war hoch; die Brücken zwischen den