

Angelika Neuwirth
Studien zur Komposition der mekkanischen Suren



Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients

Beihefte zur Zeitschrift „Der Islam“

Herausgegeben von
Lawrence I. Conrad

Neue Folge
Band 10

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Angelika Neuwirth

Studien zur Komposition der mekkanischen Suren

Die literarische Form des Koran —
ein Zeugnis seiner Historizität?

2., durch eine korangeschichtliche Einführung
erweiterte Auflage

Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019233-9
ISSN 1862-1295

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort zur zweiten Auflage

Während der Islam in der sozialen Wirklichkeit und im theoretischen Diskurs inzwischen zu einem Teil unseres täglichen Lebens geworden ist, steht der primäre Referenztext von Islam und Islamdiskussion, der Koran selbst, abseits dieser Entwicklung. Nicht nur fehlen noch immer grundlegende Studien zu seiner Genese und literarischen Form – die neuere Forschung, die mehrere einander ausschliessende ‚Korangeschichten‘ und Gattungszuordnungen des Textes beziehungslos nebeneinander stellt, hat vielmehr die Korandebatte in eine tiefe Krise geführt. Im selben Grade wie jedoch gegenwärtig radikal-skeptische Positionen – angesichts neu erschlossener handschriftlicher, epigraphischer und (außer-arabischer) literarischer Zeugnisse – an Überzeugungskraft verlieren, wird der Ruf nach philologischer Analyse des überlieferten Textes wieder deutlicher vernehmbar. Im Jahr ihres Erscheinens, 1981, hatten die *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* weit ungünstigere Voraussetzungen, eine ernsthafte Diskussion auszulösen. Denn ihre Publikation stand bereits im Schatten der kurz vorher erschienenen revolutionär traditionskritischen Werke *Qur'anic Studies* von John Wansbrough und *Hagarism* von Patricia Crone & Michael Cook. In der von den rigorosen Dekonstruktionsversuchen aufgeheizten Frühislam-Debatte musste eine grossen Hypothesen fernstehende Textstudie ambitionslos erscheinen.

Die hier vorgelegte zweite Auflage des Werkes will eine Neureflection über Möglichkeiten und Grenzen der Koranphilologie anstoßen. Aus Zeitgründen muß der Text – trotz einiger inzwischen schärfer erfaßbarer sprachlicher und semantischer Details – unverändert erscheinen. Umso notwendiger erschien eine Einordnung der *Studien* in die gegenwärtige Forschungslandschaft. Ein neu hinzugekommener Essay zur Verortung des Koran in Geschichte und Forschungsgeschichte versucht, nicht nur die *Studien*, sondern die Forschungsarbeit der letzten dreißig Jahre insgesamt in die lange Tradition der Koranforschung einzuordnen und noch bestehende Desiderate auszuleuchten, zugleich aber auch epistemologisch problematische Perspektiven aufzuzeigen.

Ich danke dem De Gruyter Verlag und dem Reihenherausgeber Lawrence Conrad für die Möglichkeit, das Werk in zweiter Auflage wieder vorle-

gen zu können; ich bin vor allem Frau Sabine Vogt, Verlagslektorin für Altertumswissenschaften am De Gruyter Verlag, für ihre konzeptionelle Beratung und ihre genaue und geduldige Bearbeitung der Korrekturen zu großem Dank verpflichtet.

Juni 2007

Angelika Neuwirth

Vorwort zur ersten Auflage

Vorliegende Arbeit wurde im Herbst 1976 von der Philosophischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen. Sie wurde seither nur geringfügig überarbeitet; an einigen Stellen konnte inzwischen erschienene Literatur nachgetragen werden.

Eine weitergehende Überarbeitung in Richtung auf bessere Lesbarkeit war leider wegen der starken beruflichen Inanspruchnahme bei meiner Dozentur an der University of Jordan, Amman, nicht möglich. Es erschien aber nicht sinnvoll – und in dieser Meinung wurde ich durch den Rat einiger Gutachter bestärkt – bei der gegenwärtigen Forschungssituation den Druck noch weiter hinauszuschieben. Doch hoffe ich, dass der Leser auch so seinen Weg durch die sehr verschieden gearbeiteten Teile finden wird und zu unterscheiden vermag zwischen den lesbareren Abschnitten, die die Hauptthesen vortragen, und den z. T. sehr technisch gehaltenen Abschnitten, die das Belegmaterial vorführen und ihren Nutzen wohl nur dem ganz beweisen können, der sie anhand des Korantextes durcharbeiten interessiert ist.

Als Einführung in die allgemeinen Koranprobleme ist diese Arbeit weder gedacht noch geeignet. Der dafür vorgesehene Beitrag zu der von Werner Diem herauszugebenden *Einführung in die Arabistik* wurde der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft im Herbst 1977 abgeliefert; der Druck hat sich bisher leider verzögert, doch ist zu hoffen, dass das Werk 1981 erscheinen kann. Wie andererseits eine einzige Sure in verschiedenen Aspekten behandelt werden kann, wenn mehr Raum zur Verfügung steht, versucht der Beitrag zur Festschrift für Anton Spitaler, *Zur Struktur der Yūsuf-Sure*, 1980, zu zeigen.

Besonders hinweisen möchte ich auf die Proben von Surentranskripten, die dank der Großzügigkeit des Verlages der Arbeit beigegeben werden

konnten. Sie sollen eine größere Anschaulichkeit und eine leichtere Nachprüfung der einzelnen, manchmal sehr knappen Argumentationen ermöglichen.

Mein erster Dank gilt meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Anton Spitaler, der mich zur Weiterarbeit an den ihm vorgelegten Proben ermutigt hat und der mit viel Geduld und Wohlwollen die sich länger hinziehende Fertigstellung der Arbeit begleitet hat. Sodann danke ich Herrn Professor Wolfgang Richter vom Alttestamentlichen Seminar der Universität München für seine methodischen Anstöße und seine Gesprächsbereitschaft. Herrn Dr. Hubert Kaufhold danke ich für sehr genaues und zuverlässiges Mitlesen der Korrekturen. Herrn Werner Bätzing und dem Verlag de Gruyter gilt besonderer Dank für das große Verständnis bei den über das übliche hinausgehenden satztechnischen Problemen, die das Manuskript bot.

Amman, Herbst 1980

Angelika Neuwirth

Inhaltsverzeichnis

Ein Versuch der historischen und forschungsgeschichtlichen	
Verortung des Koran	1*
Die Korangeneese zwischen Mythos und Geschichte:	
Die Last des Ursprungsmythos	2*
Koran-Forschung versus Muhammad-Forschung – Eine große	
Forschungstradition und ihr gewaltsamer Abbruch	5*
Der Koran ohne das Gedächtnis der Gemeinde? Neuere Stimmen	
zur ‚Echtheitsfrage‘	11*
Wansbrough, Crone & Cook	11*
Lüling und Luxenberg	13*
Konsequenzen	16*
Ein Fixpunkt in der frühen Rezeptionsgeschichte: Das imperiale Projekt	
ʿAbd al-Maliks	18*
Was der Kodex reflektiert: Mitschrift einer Botschaft, Nachlassverwaltung	
und Kanonisierung	20*
Was dagegen der präkanonische Koran reflektiert: Drama der	
Gemeindebildung, liturgische Praxis und Herausbildung	
eines Wortgottesdienstes	24*
Der Kommunikationsprozess im frühen Mekka	27*
Im späteren Mekka	30*
In Medina	33*
Gemeinsame Herkunft des Koran mit den monotheistischen Schriften	
aus der religionspluralen (Spät)antike	35*
Zu den Voraussetzungen der <i>Studien zur Komposition</i>	37*
Noch immer/wieder kontrovers: Kompositionseinheit Sure und Wachstums-	
prozess des Corpus; Koranforschung versus Koran-cum- <i>tafsīr</i> -Forschung;	
Rezitation versus ‚Inlibration‘ des Gotteswortes	39*
Sure, Suren und Wachstumsprozess	39*
Koranforschung versus Koran-cum- <i>tafsīr</i> -Forschung	42*
Manifestation des Gotteswortes als Rezitation oder ‚Inlibration‘?	43*
Neue Forschungshorizonte	46*
Textreferentialität vs. Abbildung der Realität	46*
Inner- und außer-koranische Intertexte	51*

Einleitung	I
1. Versabteilung	11
1.0 Die traditionelle Abteilung und ihre Problematik	11
1.1 Kriterien für die Versabteilung	14
1.1.1 Reim	14
1.1.2 Versstruktur und Versgruppenstruktur	16
1.1.3 Semantisches	19
1.2 Kritische Überprüfung der traditionellen Verschlüsse	21
1.2.1 I. mekkanische Periode	22
1.2.2 II. mekkanische Periode	37
1.2.3 III. mekkanische Periode	50
2. Der Reim in den mekkanischen Suren	65
2.0 Vorbemerkung	65
2.1 Zur Ableitung der Reimtypen	67
2.1.0 Die Behandlung des Reims bei NÖLDEKE (1860) und NÖLDEKE/SCHWALLYS (1909)	67
2.1.1 NÖLDEKE/SCHWALLYS Klassifikation der Reime	68
2.1.2 Notwendige Berücksichtigung der Betonungslage	70
2.1.3 Die notwendige Eingrenzung der Textbasis zur Erfassung der Silbenquantitäten und -qualitäten in Reimfolgen	70
2.1.4 Der Reimtypus und seine Basis: die Reimserie	71
2.1.5 Die lautliche Variabilität einer Reimserie	72
2.1.6 Die relative Chronologie und ihre Implikationen für die Reimserie	73
2.1.7 Desiderate nach der Darstellung NÖLDEKE/SCHWALLYS	74
2.1.8 Spätere Behandlungen	74
2.1.9 Ausblick	75
2.2 Klassifikation und Statistik	77
2.2.0 Vorbemerkung	77
2.2.1 Ultima-betonte Reime	79
2.2.2 Paenultima-betonte Reime	85
2.2.3 Antepaenultima-betonte Reime	89
2.3 Tabellen über die Reimstrukturen der mekkanischen Suren zwischen 90 u. 91	
2.3.1 Tabelle 1: I. mekkanische Periode	zwischen 90 u. 91
2.3.2 Tabelle 1: II. und III. mekkanische Periode	zwischen 90 u. 91
2.4 Reimkontinuität und -wechsel in ihrer Bedeutung für die Komposition	91
2.4.1 Die frühmekkanischen Suren	91
2.4.2 Reimwechsel und -abwandlung in den mittel- und spätmekkanischen Suren	101
2.4.3 Reimkontinuität und -wechsel als Darstellungsmittel	111

3. Der Koranvers und seine Struktur	117
3.0 Eigenart, Länge und Binnengliederung	117
3.1 Der Syntagmavers (1 Vers < selbständiger Satz)	124
3.1.1 Akkumulative Syntagmaverse in der I. Periode	126
3.1.2 Kombinatorische Syntagmaverse in der I. Periode	129
3.1.3 Akkumulativ-anknüpfende Syntagmaverse	133
3.1.4 Kombinatorisch-anknüpfende Syntagmaverse	134
3.1.5 Statistische Übersicht über die Syntagmaverse	135
3.1.6 Verhältnis Syntagma – Vers	136
3.2 Der eingliedrige Vers	146
3.2.1 EV 1 = konjunktionsloser Hauptsatz	146
3.2.2 EV 2 = mit Konjunktion eingeleiteter Hauptsatz	147
3.2.3 EV 3 = konjunktionsloser Nebensatz	147
3.2.4 EV 4 = Nebensatz mit Konjunktion	148
3.2.5 EV 5 = Satzperiode bzw. Satzverbindung	148
3.2.6 EV 6 = übertragenes Syntagma + von ihm unabhängiger Satz	148
3.2.7 EV 7 = Verteilung des EV 6 auf die Gesätztypen	149
3.2.8 Erweiterte Strukturen von EV 6 und ihre Verteilung auf die Gesätztypen	150
3.3 Der zweigliedrige Vers	153
3.4 Die Klausel	157
3.4.1 Gegenüberstellung: Reimvers – Klauselvers	157
3.4.2 Formelhafigkeit bei Klauseln	160
3.4.3 Übersicht über die häufigsten Klauseltypen	161
3.4.4 Semantischer Inhalt der Klauseln	163
3.4.5 Parenthetische, verbundene und integrierte Klauseln	165
3.4.6 Versuch einer allgemeinen Charakteristik der Klausel	166
3.5 Versstrukturen in der bisherigen Forschung	171
3.5.1 R. BELL (1953)	171
3.5.2 R. BLACHERÉ (1964)	171
3.5.3 TH. NOLDEKE (1860; 1910)	172
3.5.4 H.A.R. GIBB (1960)	173
4. Die Komposition der Suren und ihre Bauelemente	175
4.0 Grundsätzliches: Versgruppe, Gesätz, Hauptteil	175
4.1 I. mekkanische Periode	179
4.1.1 Versgruppen	179
4.1.2 Thematische Klassifikation der Gesätze	187
4.1.3 Spätere Zusätze	201
4.1.4 Analysen der Suren der I. Periode	204
4.1.5 Tableau der Proportionen nach Gruppen geordnet (I. mekkanische Periode)	235
4.2 II. und III. mekkanische Periode	238
4.2.1 Die Motivabfolge in den mittel- und spätmekkanischen Suren	239
4.2.2 Einige Charakteristika der Suren-Rahmentile	250

4.2.3 Analyse der mittelmekkanischen Suren	264
4.2.4 Analyse der spätmekkanischen Suren	290
4.2.5 Abschließende Überlegungen	314
4.2.6 Tableau der Proportionen (II. und III. mekk. Periode) nach Typen geordnet	318
5. Exkurs: Der Wortakzent im Koran und seine sprachgeschichtliche Stellung	323
5.1 Zum Problem	325
5.2 Das Altarabische als Untersuchungsbasis	330
5.3 Zum Akzent in den altarabischen Dialekten	334
5.4 Zum Akzent in der Sprache der Poesie	336
5.5 Der Akzent im Koran	342
5.5.0 Günstige Voraussetzungen für die Untersuchung des Akzents im Koran	342
5.5.1 Heuristisch vorauszusetzende Akzentverhältnisse: 2 Systeme	344
5.5.2 Überprüfung der Orthographie	347
5.5.3 Überprüfung der Reimstruktur auf jedes der beiden Systeme hin	349
5.5.4 Die Koranrezitation als Untersuchungsbasis	356
5.5.5 Zusammenfassung	357
5.6 Versuch einer sprachgeschichtlichen Einordnung der koranischen Akzentverhältnisse	358
6. Ausgewählte Surentranskripte	361
Bibliographie	421
Literaturverzeichnis zum Exkurs	425
Register	429
1. Index der behandelten Suren/Surenteile	429
2. Sachindex	430
3. Namenindex	432
Register zum einleitenden Essay	434
1. Index der behandelten Koranstellen	434
2. Sachindex	434
3. Namenindex	435

„Nicht östlich und nicht westlich“
lā sharqiyyatan wa-lā gharbiyyatan (Q 24:35)

Ein Versuch der historischen und forschungsgeschichtlichen Verortung des Koran

Es lohnt sich, dreißig Jahre nach Abfassung der hier in zweiter Auflage vorgelegten *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* einen frischen Blick auf die inzwischen deutlich veränderte Situation der Koranforschung zu werfen. Denn nicht nur die methodischen Ansätze haben entscheidende Entwicklungen durchgemacht, der Gegenstand selbst: das Bild des Koran, ist heute ein anderes, wenn man überhaupt noch von einem einzigen Bild sprechen kann, denn der Koran ist gegenwärtig textgeschichtlich und exegetisch kontroverser denn je. Dieser Stand der Dinge, der sich nicht einfach aus der neuen politischen und ideologischen Lage¹ erklären lässt, wird erst durch den Rückblick auf seine viele Dezennien zurückreichende Vorgeschichte verständlich. Die im folgenden in groben Zügen nachgezeichnete Entwicklung macht dabei das noch immer bestehende Desiderat sichtbar, zu dessen Erfüllung die Neuauflage der *Studien* beitragen will: sie zeigt die Dringlichkeit einer nüchternen, an der Biblistik geschulten Analyse der Strukturen des Textes, die ihn nicht mehr essentialistisch, sondern ‚egalitär‘, d. h. mit demselben methodischen Rüstzeug und entsprechenden Strategien behandelt wie andere Heilige Schriften auch. Der Koran ist heuristisch zunächst in seiner überlieferten Form ernst zu nehmen, bevor er zum Gegenstand textueller Experimente werden kann, wie sie in neueren Studien, etwa zum Erweis von hypothetischen präislamischen Vorlagen, gängig geworden sind. Dass eine solche analytische Studie lange fehlte, dass sie auch in Gestalt der *Studien* für nicht mehr als einen Teil des Koran vorliegt, kann bereits als ein Indikator dafür gelten, dass der Koran in der Forschung einen Sonderstatus einnahm, dass er auch methodisch außerhalb des Kanons der monotheistischen Schriften lokalisiert wurde² – mit der Folge, dass sich eine Reihe von altbekannten Stereotypen noch in der neueren Koranforschung

¹ S. dazu Kenneth Cragg: „The Finality of the Qurʾān and the Contemporary Politics of Nations“, in: Ron Greaves, Theodore Gabriel, Yvonne Haddad, Jane Idleman Smith (Hg.): *Islam & The West Post 9/11*. Aldershot 2004. 51–61.

² S. Angelika Neuwirth: „Orientalism institutionalized? Qurʾānic scholarship as a case in point“, in: Angelika Neuwirth: *Qurʾān and Canonical Process*. (In Vorbereitung).

wiederfinden. Um diese Entwicklung vorzustellen, muss zeitlich etwas weiter ausgeholt werden.³

Die Korangeneese zwischen Mythos und Geschichte: Die Last des Ursprungsmythos

Obwohl der Koran für die große Mehrheit der Muslime ein ewiger und damit Geschichte transzendierender Text ist, verbindet er sich für sie doch in einzigartiger Weise mit seinem Überbringer, dem Propheten Muhammad. Das Offenbarungsereignis und die Verkündigung Muhammads markieren für viele Gesellschaften der islamisch-geprägten Welt – mit der allerdings schon früh bezeugten Ausnahme der Iraner – bis heute den Beginn der relevanten Geschichte schlechthin. – An historischer Statur mangelte es dem Propheten auch außerhalb der islamischen Welt nicht, wo er über Jahrhunderte – freilich dämonisiert – in den Dimensionen eines Antichrist wahrgenommen wurde,⁴ bis er mit der Aufklärung zu dem Rang eines – immer noch gefährlichen – ‚Betrügers‘, bestenfalls aber eines ‚Schwärmers‘, d. h. Fanatikers, herabstieg. Erst der Historismus vollbrachte die Entmythisierung des bis dahin mit Willkür und Manipulation assoziierten islamischen Propheten,⁵ sein Bild wurde nun zu dem eines zwar aufrichtigen, in seinem geistigen Horizont aber begrenzten Wahrheitssuchers ‚zivilisiert‘. Der ihm als sein Werk zugesprochene Koran erschien ambivalent: ein Text, der zwar als Ausdruck genuiner Religiosität Respekt verdiente, dessen poetische Ausstrahlung auch stellenweise nachvollziehbar sein mochte, der aber als nur

³ Das gegenwärtig in der Öffentlichkeit hohe Interesse an Islam und Koran hat ermöglicht, einige neue Forschungsprojekte zum Koran ins Leben zu rufen, darunter vor allem das im Januar 2007 begonnene Projekt *Corpus Coranicum – Textdokumentation und Historisch-kritischer Kommentar zum Koran*, das an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung der Autorin von Michael Marx, Nicolai Sinai u. a. bearbeitet wird. Darüber hinaus ist der Koran – mit Übersetzung und einem Handkommentar – Teil eines großangelegten Publikationsprojekts des im Suhrkamp-Verlag angesiedelten Verlages des Weltreligionen, auf dessen Programm-Darstellung im Folgenden zurückgegriffen wird, s. *Almanach des Verlags der Weltreligionen*. Frankfurt 2007. Ausserdem werden im Sonderforschungsbereich 626 der Freien Universität Berlin *Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste* in dem Projekt *Ästhetische Dimensionen der arabischen Sprache: Text, Bild, Klang und künstlerisches Artefakt* die rhetorischen und performativen Aspekte des Koran erforscht. Schließlich ist auch am Wissenschaftskolleg zu Berlin 2006 ein Koranprojekt *Perspectives on the Qur'an. Negotiating divergent views of a shared history* angelaufen, das im Rahmen des Fellow Programms *Europe in the Middle East – the Middle East in Europe* (EUME) in Zusammenarbeit mit muslimischen Gelehrten Korangeschichte und Koranrezeption diskutiert.

⁴ Hartmut Bobzin: *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Beirut/Stuttgart 1995.

⁵ Marco Schöller: „Post-enlightenment Academic Study of the Qur'an“, in: Jane McAuliffe (Hg.): *Encyclopaedia of the Qur'an* (= EQ) IV. Leiden 2004. 187–208.

epigonales Werk einen Vergleich mit den biblischen Vorgängerschriften nicht auszuhalten schien.

Umso erstaunlicher Muhammads weltgeschichtlicher Erfolg, der seiner religiösen Bewegung einen nur noch an Alexanders Eroberungen zu messenden Siegeszug eröffnete und die Landkarte des Orients und südlichen Mittelmeerraums auf Dauer maßgeblich neu gestaltete, ein Erfolg, der in der Begründung der neuen Weltreligion Islam gipfelte. Wenn man auch einwenden mochte, dass diese Leistung nicht allein dem Propheten gehört, sondern viele weitere bestimmende Akteure involvierte, so schien doch Muhammads charismatisches Auftreten, der rasche Erfolg seiner Gemeindegründung und die andauernde Wirkung des von ihm zurückgelassenen Textcorpus diese Entwicklung erst möglich gemacht zu haben. Es verwundert daher nicht, dass nicht nur das islamische Selbstbild Muhammad mit wunderbaren Kräften ausstattet, sondern auch noch neuere westliche Darstellungen des Frühislam immer wieder die Person des Propheten fokussieren, ihm vor allem nach wie vor die im Koran reflektierten Überzeugungen und Orientierungen als persönliche Errungenschaft zuschreiben und ihn so zum allein maßgeblichen Schöpfer der neuen Religion machen.

Historische Überhöhung, Überhistorisches und Wunderbares steht in gefährlicher Nähe zum Unhistorischen: Angesichts der unverhältnismäßig kurzen Zeit, die die islamische Tradition Muhammad für sein Werk zugestehet – wenn wir den Berichten folgen, wurde er um 570 geboren, trat 610 in Mekka erstmals an die Öffentlichkeit, ging 622 in die erzwungene Emigration nach Medina, wo er nach der erfolgreichen Verbreitung seiner Lehre über weite Teile der arabischen Halbinsel zehn Jahre später, 632, starb⁶ – verwundert es wenig, dass diese beispiellos steile Karriere eines Mannes aus einem abgelegenen Winkel der damaligen Ökumene in der Wissenschaft auch auf skeptische Zweifel stieß. Vieles erschien unwahrscheinlich: Der Koran – eine Botschaft an die Heiden der arabischen Halbinsel, die schon innerhalb von nur 22 Jahren zur Gründung einer neuen Religion geführt hat? Eine Heilige Schrift, die bereits kurze Zeit nach dem Tode des Begründers fixiert und kanonisiert wurde und uns authentisch erhalten ist? Nicht erst in neuerer Zeit sind in der westlichen Forschung immer wieder Hypothesen formuliert worden, die die frühislamische Geschichte ganz anders sehen, sie in einer anderen Region, zu einer anderen Zeit und bisweilen auch ohne die Mitwirkung Muhammads stattgefunden sein lassen. Allerdings sind alle bisherigen Rekonstruktionen miteinander unvereinbar, sie ergeben kein plausibles neues Bild der Ereignisse; eine alternative Geschichte der Islamgenese konnte bisher nicht konstruiert werden.

⁶ Einen Überblick bietet Hartmut Bobzin: *Muhammad*. München 2001.

Dennoch ist eine Revision herkömmlicher Positionen wohl unumgänglich. Der dominierenden islamischen Sicht zufolge, die auch die traditionelle westliche Forschung nicht unberührt gelassen hat, beginnt die relevante arabische Geschichte mit der koranischen Offenbarung; „von den vorhergehenden Zeiten bleibt nur ein chaotisches Bild zurück, das sich in dem Begriff *jāhiliyya*, verstanden als ‚Zeit der Unwissenheit‘, verdichtet“⁷. Dieser alles auf die Rolle Muhammads zurückführende Ursprungsmythos verkleinert die Vorgeschichte, er reduziert sie auf eine fast ausschließlich von nomadischer Lebensform geprägte Epoche. Die als vorislamische Barbarei konstruierte *jāhiliyya* kann so als dunkle Kontrastfolie für die vom Islam gebrachte neue Zivilisation dienen. Die so verstandene *jāhiliyya* – so betont der libanesische Historiker Samir Kassir zu Recht – „von der die arabische Geschichtsschreibung lediglich poetische Zeugnisse und Abstammungsmythen bewahrt hat, umfaßt jedoch bestenfalls die unmittelbar dem Propheten vorausgehenden hundert Jahre. Das chaotische Bild läßt sich nicht aufrechterhalten, wenn man Forschungsergebnisse über die hellenistische und römische Geschichte berücksichtigt, die von Archäologie, Epigraphik und Numismatik dokumentiert werden. So waren arabische Städte im Nordhijaz vollständig romanisiert, was dermaßen weit ging, dass ihnen römische Kaiser entstammten. Das kriegerische Nomadentum, von dem sich die arabische Vorstellungswelt später genährt hat, wird so nachdrücklich relativiert, und man kann sich ausmalen, welche kopernikanische Wende die Anerkennung eines Goldenen Zeitalters einleiten würde, das dem eigentlichen Goldenen Zeitalter vorausgegangen wäre“⁸. – Kassir plädiert für eine offenere Geschichtsbetrachtung, für die Befreiung der arabisch-islamischen Vision aus dem teleologischen Zwang, der von der Annahme des Wirkens einer religiösen Vorbestimmung ausgeht, nach welcher die gesamte arabische Geschichte erst aus der von Muhammad verkündeten Offenbarung hervorwuchs. Kassirs Forderung einer radikalen Revision der heute im Nahen Osten noch immer fortwirkenden, auf dem islamischen Gründungsmythos basierenden Geschichtsbetrachtung, anders ausgedrückt: nach einer Neu-Kontextualisierung der arabisch-islamischen Geschichte mit der jüdisch-christlichen Spätantike, ist nicht als Ermutigung zu einer radikalen Dekonstruktion der Islamgenese zu verstehen, wie sie namentlich in der angelsächsischen Forschung gegenwärtig grassiert. Sie legt aber den Finger auf eine fatale Verengung der Perspektive, eine Geschichtsklitterung, gegen die aufzubegehren heute gefährlicher ist denn je. Sie hat in extremistischen Kreisen zu jener unerbittlichen Intransigenz des Denkens geführt, der immer wieder bedeutende arabische Intellek-

⁷ Samir Kassir: „Das arabische Unglück. Von historischer Größe, Selbstverlust und kultureller Wiedergeburt“, in: *Lectre Internationale* 71. Winter 2005. 62–69; 63 = Samir Kassir: *Das arabische Unglück*. Berlin 2006. 38f.

⁸ Samir Kassir: *Das arabische Unglück* 63 bzw. 38f.

tuelle, zum Opfer gefallen sind, darunter auch Samir Kassir selbst, der im Sommer 2005 in Beirut ermordet wurde.

Koran-Forschung versus Muhammad-Forschung – Eine große Forschungstradition und ihr gewaltsamer Abbruch

Eine Re-Kontextualisierung der Islam-Genese ist also notwendig. Vor allem der Koran muß einordnet werden in sein spätantikes Entstehungsmilieu. Diese Forderung ist nicht neu: Eine über ein Jahrhundert hinweg fruchtbare Forschungsrichtung, hervorgegangen aus der Wissenschaft des Judentums, hatte bereits in den 1830er Jahren begonnen, den Koran vor dem Hintergrund der pluralen Kulturen der Spätantike historisch zu lesen. Als erster versuchte Abraham Geiger in seinem bahnbrechenden Werk *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (1833),⁹ die biblischen und nachbiblischen Traditionen zu identifizieren, die sich im Koran reflektieren. Die kritische Koranforschung wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. von jüdisch gebildeten Forschern (nach Geiger vor allem Hartwig Hirschfeld und Ignaz Goldziher) im Verein mit an klassischer arabischer Literatur (Theodor Nöldeke) oder biblischen Texten geschulten Gelehrten (Julius Wellhausen) fortentwickelt und von späteren Forschern aus der Tradition der Wissenschaft des Judentums (Josef Horowitz und seiner Schule) in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. maßgeblich vorangetrieben – Gelehrte, die im Koran Rezeptionen biblischer und vor allem nachbiblischer jüdischer Literatur wiedererkannten, ihn also aus dem Bezugsrahmen eines häufig stereotyp zum ‚ganz Anderen‘ der islamischen Offenbarung verzeichneten Heidentums, der *jāhiliyya*, in den weiteren Kontext nahöstlicher Traditionsbildung zurückholten. Die von Abraham Geiger eingeleitete Kontextualisierung des Korantexts mit der rabbinischen Literatur¹⁰ hat bis zum gewaltsamen Abbruch dieser Forschungstradition mit der Machtübernahme durch den Nationalsozialismus die Koranforschung entscheidend geprägt und eine Anzahl von noch heute unentbehrlichen Standardwerken hervorgebracht.¹¹

⁹ Abraham Geiger: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Berlin 1833. Nachdruck der 2. Auflage Berlin 2005.

¹⁰ S. zu ihm: Jacob Lassner: "Abraham Geiger: A Nineteenth-century Jewish Reformer on the Origins of Islam", in: Martin Kramer (Hg.): *The Jewish Discovery of Islam. Studies in Honor of Bernard Lewis*. Tel Aviv 1999, 103–136.

¹¹ Um diese Leistung einer weiteren Öffentlichkeit vorzustellen, fand am 7.3.2005 in der Akademie der Künste in Berlin ein vom Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin, dem Arbeitskreis Moderne und Islam des Wissenschaftskollegs zu Berlin und dem Abraham-Geiger-Kolleg in Potsdam gemeinsam organisierter Studientag zum Thema „*Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*“ – *Die Wissenschaft des Judentums als Gründerdisziplin der kritischen Koranforschung* statt, dessen Akten gegenwärtig unter dem Ti-

Heinrich Speyers 1934 erschienenes Werk *Die biblischen Erzählungen im Qoran*¹² macht die bis dahin gesammelten Entdeckungen von im Koran reflektierten jüdischen Texten bequem zugänglich, wartet aber immer noch auf seine volle Auswertung, insofern mit der bloßen Präsentation des Materials die entscheidende Frage nach der Umgestaltung und Refunktionalisierung der ermittelten Intertexte im Rahmen des koranischen Kommunikationsprozesses zwischen Muhammad und seiner Gemeinde noch nicht beantwortet ist.

Und doch ist es der hier verfolgte historische Zugang, der koranische Texte erstmals als das erkennbar macht, was sie in der Phase ihrer Entstehung, d. h. vor der Kanonisierung zur Grundurkunde einer neuen Religion, zunächst waren: Antworten auf Fragen der Zeit, Auseinandersetzungen mit theologischen Positionen der Nachbarreligionen, die teilweise akzeptiert, teilweise verhandelt und abgewandelt, teilweise aber auch abgelehnt und durch neue, eigene ersetzt wurden. Es ist dieser Prozess, der allein den Erfolg der Verkündigung, die Entstehung einer den Tod des Verkünders überdauernden Gemeinde erklärbar macht. Dabei ergibt sich, dass bei diesem ‚Wettstreit der Texte‘ keineswegs immer ein direkter Weg von den biblischen zu den koranischen Texten führt, sondern Texte sehr häufig durch die Exegese der rabbinischen Tradition vermittelt werden – für eine ernsthafte Erforschung des Koran ist also Bibelwissen zum einen und Traditionswissen, etwa der muslimischen Kommentare, keineswegs ausreichend, Koranforschung ist vielmehr ein Teil der Spätantike-Forschung.

Die Forscher aus der Wissenschaft des Judentums haben ganz bewusst den Koran als Text ins Visier genommen und damit einen Übergangszustand fokussiert, eine Phase, in der sich die neue Gemeinde noch auf dem Weg zu ihrem später durchgedrungenen Selbstverständnis als einer eigenen Religionsgemeinschaft befand. Der Koran wird einmal nicht aus der Retrospektive der späteren bereits islamisch-exklusiven Exegese heraus, sondern gewissermaßen synchron, *in statu nascendi*, als konfessionell noch offener Text gelesen. Dieser Blick auf den Koran ist auch in den *Studien* wieder eingenommen, die den Koran nicht als bereits abgeschlossen, sondern als einen sich entwickelnden, vorkanonischen Text betrachten.

Es ist allerdings nicht zu verkennen, dass die in der Koranforschung der Wissenschaft des Judentums eingenommene Perspektive, Muhammad als von den früheren Traditionen sklavisch abhängig zu sehen und die koranischen Texte als Reproduktionen, noch öfter sogar als verzerrte Widergaben oder entstellende Mißverständnisse älterer Texte zu werten, der unbestrittene

tel *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung* für den Druck vorbereitet werden.

¹² Heinrich Speyer: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen 1934. Nachdruck Hildesheim/New York 1971.

Schwachpunkt dieser Forschungsrichtung ist. Er setzt letztlich die alte christliche islampolemische Tradition fort, die Muhammad als Autor für den Koran verantwortlich machte, um ihn so als vorsätzlichen Verfälscher göttlicher Wahrheit zu überführen – wenn nun auch gerade die Person des Propheten als aufrichtiger Gottsucher rehabilitiert wird. Trotz dieser Neubewertung bleibt der Koran auf die verkleinerte Dimension eines epigonalen Textes aus der Feder eines theologisch nur mäßig verständigen Autors reduziert. Denn den Wertmaßstab liefern die ‚älteren‘ biblischen Texte. Mit ihrer exklusiven Orientierung an älteren Texten bei der Beurteilung des Koran standen die jüdischen Wissenschaftler allerdings nicht allein. Zu einer herabsetzenden Wertung des Koran konnte man auch gelangen, wenn man ihn an den Maßstäben der ‚klassischen Literatur‘, d. h. der altarabischen Poesie, maß: noch der Gründervater der Koranphilologie, Theodor Nöldeke – dessen *Geschichte des Qorans* (1. Auflage 1860)¹³ eine bis heute nicht überholte Chronologie der Suren bietet –, setzte die Autorenrolle Muhammads als selbstverständlich voraus und stellte ihm aufgrund sprachlich-stilistischer Kriterien ein gegenüber den altarabischen Dichtern wesentlich niedrigeres künstlerisches Niveau aus.¹⁴

Mit dem politisch erzwungenen Abbruch der Traditionsforschung durch die Eliminierung der jüdischen Gelehrten aus den deutschen Universitäten trat eine Wende in der Koranforschung ein, die die wichtigen Errungenschaften der Wissenschaft des Judentums nicht nur unfortgesetzt ließ, sondern sie auch in ihrer Bedeutung bald marginalisierte: Forscher der Dreißiger Jahre wie Johann Fück¹⁵ und Tor Andrae¹⁶ legten den Akzent auf die „Originalität des arabischen Propheten“, sie erblickten in der „Untersuchung von Abhängigkeitsfragen“ eine Sackgasse, die die Möglichkeit suggeriere, „das Wesen des Propheten in eine Summe von tausend Einzelheiten zu zerlegen“. Die nun geforderte ‚Muhammad-Forschung‘ habe die Aufgabe, aufzuzeigen, „wie der Prophet aus den geistigen Anregungen seiner Umwelt eine Anzahl von Elementen der verschiedensten Art zu einer in ihrer Zusammenfassung originellen, lebensfähigen Synthese vereint hat“¹⁷. Dazu wandte man sich dem Koran als einem Dokument der psychologischen Ent-

¹³ Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorans*. (=GdQ) Leipzig 1860. Zweite erweiterte Ausgabe, bearbeitet von Friedrich Schwally. Leipzig 1909, Nachdruck Hildesheim 1961.

¹⁴ Theodor Nöldeke: „Zur Sprache des Korans“, in: Theodor Nöldeke: *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*. Strassburg 1910. 1–30.

¹⁵ Johann Fück: „Die Originalität des arabischen Propheten“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 90 (1936) 509–25.

¹⁶ Tor Andrae: *Mohammed. Sein Leben und sein Glaube*. Göttingen 1932.

¹⁷ Johann Fück: „Die Originalität des arabischen Propheten“, 510. Zu einer neueren Bestandsaufnahme dieser ‚Leben-Muhammad-Forschung‘ s. F. E. Peters: „The Quest of the Historical Muhammad“, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 23 (1991) 291–315.

wicklung des Propheten zu, ohne die – streng genommen anachronistische – Orientierung an der traditionellen Prophetenbiographie zu scheuen – eine unverkennbare Reduktion der vorher eingenommenen Horizonte.

Worin die Koranforschung der Dreißiger und Vierziger Jahre allerdings hervorragt, ist die insbesondere von zwei Forschern, Gotthelf Bergsträsser und Arthur Jeffery, geleistete Arbeit auf dem Gebiet der Textkritik. Zwar ist der von Gotthelf Bergsträsser angeregte und begonnene *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*¹⁸ nicht realisiert worden, doch hat Bergsträsser im Rahmen seiner Materialsammlungen für den *Apparatus* die beiden seinerzeit einzig bekannten alten Sammlungen von nicht-kanonischen Lesarten in kritischer Edition zugänglich gemacht,¹⁹ zum anderen die Lesartensammlung des Hauptbegründers der Wissenschaft vom Korantext, Ibn Mujaḥid (gest. 936) in der Auswahl des Grammatikers Ibn Jinnī (gest. 1001) publiziert.²⁰ Über die Einschätzung der hier überlieferten Lesarten besteht keine Einigkeit.²¹ In Abstimmung mit Bergsträsser bearbeitete gleichzeitig Arthur Jeffery die innerislamische textkritische Literatur;²² seine Sammlung und Auswertung von in der Literatur verstreuten nicht-kanonischen Lesarten ist ein bis heute unentbehrliches Nachschlagwerk.²³ Weit weniger leicht zugänglich als die unkanonischen Lesarten sind die kanonischen geblieben; auch hier hat Bergsträsser mit seinem ‚Horizontalschnitt durch die Masse der Lesarten‘ einer der Autoritäten unter den ‚Vierzehn Lesern‘, al-Ḥasan al-Baṣrī, erstmalig genauere Charakteristika herausarbeiten können.²⁴ Bergsträsser, der auch eine Auswertung der Kairiner Textausgabe vorgelegt hat,²⁵ hat seine textkritische Arbeit in dem von ihm erarbeiteten dritten Teil der von Theodor Nöldeke begonnenen *Geschichte des Qorans* zusammengefasst – eine Arbeit, die nach seinem vorzeitigen Tod von Otto Pretzl, der weitere koran-

¹⁸ Gotthelf Bergsträsser: *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1930. 7.

¹⁹ Abū ‘Abdallāh al-Ḥusayn b. al-Khālawayh: *Mukhtaṣar fī shawādhidh al-Qur’ān min Kitāb al-Baḍī’*. Hg. Gotthelf Bergsträsser. Leipzig 1934.

²⁰ Gotthelf Bergsträsser: *Nicht-kanonische Koranlesarten im Muḥtaṣab des Ibn Jinnī*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1933.1.

²¹ S. zu der gesamten Problematik: Rudi Paret: “Kīrā’a”, in: *The Encyclopaedia of Islam* V (1980). 127–129, und Angelika Neuwirth: „Koran“, in: Helmut Gätje (Hg.): *Grundriss der arabischen Philologie. II: Literaturwissenschaft*. Wiesbaden 1987. 96–135.

²² Arthur Jeffery: “Progress in the Study of the Qur’an”, in: *The Muslim World* 25 (1935) 4–16.

²³ Arthur Jeffery: *Materials for the History of the Text of the Qur’an. The Old Codices*. Kairo 1936 und Leiden 1937.

²⁴ Gotthelf Bergsträsser: „Die Koranlesung des Hasan von Basra“, in: *Islamica* 2 (1926) 11–57.

²⁵ Gotthelf Bergsträsser: „Koranlesung in Kairo“ (mit einem Beitrag von Karl Huber), in: *Der Islam* 20 (1932) 1–42; 21 (1933) 110–140.

kritische Literatur zugänglich gemacht hatte,²⁶ zu Ende geführt wurde.²⁷ Die Arbeit der Bergsträsser-Schule wurde nach Pretzls Tod von Anton Spitaler²⁸ fortgeführt, dessen Schwerpunkt sich aber bald von der koranischen Textkritik zur arabischen Grammatik und Phraselologie verschob.

In der Koranforschung der Nachkriegszeit, die weitgehend von W. Montgomery Watt²⁹ und Rudi Paret³⁰ geprägt war, für die jedoch bereits Fück Standardc gesetzt hatte, stand die Person des Propheten im Mittelpunkt des Interesses – ein Schwerpunkt, der sich vielleicht aus der in der ersten Jahrhunderthälfte in Deutschland lebhaft betriebenen kritischen Leben-Jesu-Forschung erklären läßt. Nachdem man dem Koran als einem literarischen Text wenig abgewinnen konnte³¹ und auch dessen dialektisches Verhältnis zu den Vorgängerreligionen mangels des dafür erforderlichen Traditionswissens nicht mehr in den Blick nehmen konnte, wandte man sich der psychologischen Entwicklung des vermeintlichen ‚Autors‘ des Koran, d. h. des Propheten zu. Frühere Ansätze hatten noch der Erklärung der Textgestalt, wenn auch meist nicht der literarisch-künstlerischen, so doch der formalen gegolten; so hatte bereits in den Dreißiger Jahren Richard Bell³² mithilfe der Dokumentenhypothese³³ das im Koran auffallende Phänomen der Mehrfachformulierung einzelner Themen zu erklären versucht. Noch früher hatte Karl Vollers³⁴ die Sprache des Koran auf ihre Dialektinterferenzen untersucht, und Alphonse Mingana³⁵ syrische Interferenzen zu

²⁶ Otto Pretzl: *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1930.4. Ders.: „Die Wissenschaft der Koranlesung“, in: *Islamica* 6 (1934b) 1–47, 230–246, 290–331.

²⁷ Gotthelf Bergsträsser und Otto Pretzl: *Die Geschichte des Korantexts. (= GdQ III)*. Leipzig 1938, Nachdruck Hildesheim 1961.

²⁸ Anton Spitaler: *Die Verszählung des Koran*, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1935.11. Seine weiteren koranphilologischen Arbeiten sind gesammelt in: Ders.: *Philologica. Beiträge zur Arabistik und Semitik*. Wiesbaden 1998.

²⁹ W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*. Oxford 1955. Ders.: *Muhammad at Medina*. Oxford 1956.

³⁰ Rudi Paret: *Mohammed und der Koran*. Stuttgart 1961. Ders.: „Der Koran als Geschichtsquelle“, in: *Der Islam* 37 (1961) 24–42.

³¹ Zu der gängigen literarischen Einschätzung des Koran s. Stefan Wild: „Die ‚schauerliche Öde des heiligen Buches‘. Westliche Wertungen des koranischen Stils“, in: Alma Giese & Christoph Bürgel (Hg.): *Gott ist schön. Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992, dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*. Bern 1994.

³² Richard Bell: *The Qurʾān. Translated, with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. Edinburgh 1937. 2 Bde. Ders.: *Introduction to the Qurʾān*, Edinburgh 1953.

³³ Tilman Nagel: „Vom ‚Qurʾān‘ zur Schrift – Bells Hypothese aus religionsgeschichtlicher Sicht“, in: *Der Islam* 60 (1983) 143–165.

³⁴ Karl Vollers: *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*. Strassburg 1906.

³⁵ Alphonse Mingana: „Syriac influences on the style of the Qurʾān“, in: *Bulletin of John Rylands Library*, Manchester 1927.

ermitteln versucht. Etwa zeitgleich hatte Anton Baumstark³⁶ mit seiner Sichtung jüdischer und christlicher liturgischer Formeln im Koran maßgeblich zu einer neuen Einschätzung des Koran als eines liturgischen Textes beigetragen. Der einzige – nach David Heinrich Müllers frühem Versuch eines Nachweises biblisch-prophetischer Redeformen im Koran³⁷ – im strengen Sinne literaturwissenschaftliche Beitrag, Gustav Richters *Der Sprachstil des Koran*,³⁸ blieb unvollendet.

Diese Ansätze blieben ebenso wie die Kontextualisierung des Koran mit der jüdischen Tradition in der Nachkriegs-Wissenschaft weitgehend ausgeblendet; lediglich die textkritische Arbeit wurde noch einige Zeit fortgesetzt.³⁹ Dass damit nicht nur die Auseinandersetzung mit vorher vertretenen Positionen entfiel, sondern schließlich sogar die Grundlage jeder historischen Koranforschung selbst aufgegeben wurde, nämlich die von Nöldeke erarbeitete Chronologie der Suren, muß aus der Retrospektive als verhängnisvoller Rückschritt der Forschung beurteilt werden. In Rudi Paret seit seinem Erscheinen als maßgeblich erachtetem Kommentar⁴⁰ wird der Chronologie der Suren keinerlei Bedeutung beigemessen. Der Kommentar behandelt alle Texte in der Reihenfolge ihres Vorkommens im Corpus und nimmt bei seinen Verweisen keinerlei Rücksicht auf die zeitliche Reihenfolge und damit auf das funktionale Verhältnis zwischen ihnen, gibt also wichtige Erkenntnisse die Relation zwischen Einzeltexten betreffend wieder preis.

Die in der Nachkriegszeit betriebene Koranforschung scheint also summarisch betrachtet durch eine Verengung ihrer Perspektive charakterisiert. Denn auch die Muhammad-Forschung hat sich der Tendenz, Muhammad als den allein ausschlaggebenden Akteur und letztlich Autor des Koran anzunehmen, nicht entziehen können. Auch sie hegt eine vereinfachte Vorstellung von der Genese des Koran und des Islam, die das traditionell-islamische Bild von der Wunderbarkeit und Transhistorizität des koranischen Ereignisses nicht kritisch hinterfragt, sondern es nur umkehrt: Statt des Wunders eines gewissermaßen vom Himmel gefallenen Heiligen Buches macht die

³⁶ Anton Baumstark: „Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran“, in: *Der Islam* 16 (1927) 229–48.

³⁷ David Heinrich Müller: *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitschen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran, und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragiker*. Wien (2 Bde.) 1896.

³⁸ Gustav Richter: *Der Sprachstil des Koran*, aus dem Nachlass herausgegeben von Otto Spies. Leipzig 1940.

³⁹ Edmund Beck: „Der 'uthmanische Kodex in der Koranlesung des zweiten Jahrhunderts“, in: *Orientalia* 14 (1945) 355–373. Ders.: „Studien zur Geschichte der kufischen Koranlesung“ I, II, III, IV, in: *Orientalia* 17 (1948) 326–355; 19 (1950) 328–250, 20 (1951) 316–328; 22 (1953) 59–78. Die bisher neueste Arbeit zu Textgeschichte und Textkritik ist Andreas Kellermann: *Koranlesung im Maghreb*. Unveröffentlichte Dissertation, Freie Universität Berlin 1996.

⁴⁰ Rudi Paret: *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971.

Vorstellung von der auktorialen Neugestaltung älterer Traditionen durch Muhammad – nicht weniger wunderbar – die eine Figur des Propheten als alleinigen Akteur für die Entwicklung des Koran und die Herausbildung der islamischen Gemeinde verantwortlich. So als wäre Muhammads individuelles ‚richtiges‘ oder ‚falsches‘ Verstehen von vorgegebenen Texttraditionen für die Entstehung und Gestaltung der sich herausbildenden neuen Glaubens-tradition allein ausschlaggebend gewesen, so als hätte es keine kontinuierliche Interaktion zwischen Verkünder und Gemeinde gegeben.

Der Koran ohne das Gedächtnis der Gemeinde? Neuere Stimmen zur ‚Echtheitsfrage‘

Wansbrough, Crone & Cook

Nicht zuletzt als Entgegnung auf diese Tendenz ist das revolutionäre Werk des britischen Forschers John Wansbrough⁴¹ zu verstehen, der das bis dahin akzeptierte Bild von der Autorschaft des Propheten kategorisch infrage stellt und ein neues Szenario entwirft. Es ist kaum eine Übertreibung zu behaupten, dass Wansbroughs *Qur'anic Studies*⁴² wie ein Blitz in eine methodisch enge und in ihrem unkritischen Vertrauen in die islamischen Quellen oft naiv erscheinende Wissenschaft einschlug. Mit seinem Werk wurde das von der islamischen Tradition entwickelte, bis dahin als Grundlage erachtete historische Paradigma selbst infrage gestellt: Angesichts der auffallenden Echos biblischer und postbiblischer Traditionen stellt sich – so Wansbroughs These – der Koran, formgeschichtlich gelesen, als das Produkt von interreligiösen Debatten dar, am ehesten vorstellbar als Auseinandersetzungen von Gelehrten einer synkretistischen Gemeinde mit jüdischen und christlichen Gegnern im Mesopotamien des 8. Jhdts. Wansbroughs Werk *Qur'anic Studies*, noch im selben Jahr 1977 gefolgt von dem ähnlich rigorosen Dekonstruktionsversuch von Patricia Crone und Michael Cook,⁴³ die mit *Hagarism* Palästina als Alternative ins Spiel brachten, hat mit dieser These eine Wende, vor allem in der angelsächsischen Frühislam-Forschung (Rippin,⁴⁴

⁴¹ John Wansbrough: *Qur'anic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford 1977.

⁴² S. die Rezensionen von William A. Graham, in: *Journal of the American Oriental Society* 100 (1980) 137–141; Edward Ullendorff, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40 (1977) 609–612; Leon Nemoy, in: *The Jewish Quarterly Review* 68 (1978) 182–184 und Angelika Neuwirth, in: *Die Welt des Islams* 3–4 (1984) 539–42.

⁴³ Patricia Crone/Michael Cook: *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge 1977.

⁴⁴ Zu Rippins Position s. seine Einleitung zu: Andrew Rippin: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford 1988.

Crone, Cook, Hawting⁴⁵) eingeleitet, nach welcher das koranische Corpus als Schöpfung einer späteren Gemeinde gilt. Nicht Muhammad hat diesen Forschern zufolge Traditionen anderer Religionen „aufgenommen“; vielmehr habe ein nicht weiter bestimmbarer Zirkel von Redaktoren – Angehörige eines religiös streitbaren Milieus Syriens oder des Südirak – die fraglichen Theologumena in den Text eingebracht. Sie hätten die ‚Logia‘ eines mythischen Propheten in andere Textsorten, vor allem Simulationen von Streitgesprächen, eingebettet und so ein ‚mekkanisch-muhammedanisches Evangelium‘ kompiliert – mit dem Ziel, den nachträglich entwickelten Gründungsmythos der Herkunft des Islam aus der Urheimat der Araber festzuschreiben. Auch die Wansbrough-Schule orientiert sich damit am Koran als fertigem Buch und nicht am Koran als Kommunikationsprozess – eine Grundsatzentscheidung, die aus epistemologischem Pessimismus getroffen wird: Die historische Realität sei unter den Zwängen ideologischer Opportunität so grundlegend verformt worden, dass über die Vorgeschichte der islamischen Schrift eigentlich nichts Genaueres in Erfahrung zu bringen sei. Nicht nur wird die Genese einer hijazenischen Urgemeinde in den Bereich frommer Legendenbildung verwiesen, sondern es wird zugleich jeder Versuch einer mikrostrukturellen Durchdringung des Textes und seiner Wachstums-geschichte aufgegeben.⁴⁶

Eine zeitliche und räumliche Entgrenzung und Transposition, die von der späteren Forschung nach anfänglicher Anerkennung zwar immer mehr in Zweifel gezogen wurde, die aber nachhaltig eine Uminterpretation des Koran einleitete: der Koran wurde zu einem ‚offenen Text‘, d. h. einem zeitlich und auktorial letztlich nicht mehr sicher zu bestimmenden Text. Denn was nachhaltig auf alle weitere Forschung einwirkte, war die rigorose Enthistorisierung des Koran. Koran und *sīra*, der gängigen Sicht nach ein ca. 150 Jahre nach dem Koran kodifiziertes Corpus, erschienen nun zeitgleich, und mehr noch: als parallele Manifestationen einer und derselben synkretistischen Theologie. Beide Texte sind Wansbrough zufolge Rückprojektionen von erst kurz vorher erreichten religiösen Entwicklungen in eine mythische Vergangenheit, aus einem urbanen sektiererischen Milieu in die urwüchsige Stammheimat der Araber. Sie dienen dem Zweck, den islamischen Ursprungsmythos zu begründen. Gerade diese Vermengung der beiden Schlüsseltexte des Islam, Koran und Prophetenvita, *sīra*, die theologisch

⁴⁵ Gerald R. Hawting: *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge 1999.

⁴⁶ Es ist ein irritierender Zufall, dass zeitgleich mit Wansbroughs Negierung einer traditionskonformen Korangenease an einer Nachbar-Universität ein gegenläufiges Modell entwickelt worden war, das gleichfalls 1977 publiziert wurde: John Burton: *The Collection of the Qurʾān*. Cambridge 1977. Der Autor plädiert – gestützt auf rechtsgeschichtliche und hadith-kritische Beobachtungen – für eine noch vom Propheten selbst abgeschlossene Textsammlung, s. die Rezension von Angelika Neuwirth, in: *Orientalische Literaturzeitung* 76 (1981) 372–80.

stark divergierende Positionen reflektieren, läßt allerdings die ‚revisionistische‘ Rekonstruktion des Frühislam extrem unwahrscheinlich erscheinen.

Vor allem aber ist der Einstieg in den Koran über einen exklusiv formkritischen Zugang problematisch. Wansbrough läßt dem Text keine Chance, in seiner überlieferten Form wahrgenommen zu werden, er verzichtet auf den in der biblistischen Methodenfolge als erstes geforderten Schritt der Literarkritik, mit der er die Einheit bzw. sekundäre Zusammenfügung der Einzeltexte zunächst zu prüfen hätte. Sein Urteil über den Text ist vor der Textanalyse bereits gefallen, er geht von dem *fait accompli* einer – in ihrem Wachstumsprozess nicht mehr kontrollierbaren – Kompilation des Koran durch anonyme Akteure innerhalb der späteren bereits etablierten Gemeinde aus. Seine Spätdatierungs-These ist somit eher ein Verdikt als Ergebnis konkreter Forschung. Dennoch stellen die *Qur’anic Studies* epistemologisch einen Durchbruch dar: ihre Aufbrechung verhärteter Positionen und das breite Spektrum neu aufgeworfener Fragen sichern dem Werk den bleibenden Rang einer Wendemarke in der neueren Koranforschung.

Lüling und Luxenberg

Wesentlich positivistischer präsentieren sich zwei aus der deutschen Forschung kommende Versuche der Revision des traditionellen Bildes von der Korangenese, die beide den islamischen Koran nur als Verfälschung eines christlichen Vorgänger-Textes gelten lassen wollen. Bereits 1972 erregte Günther Lüling⁴⁷ mit der These Aufsehen, der uns überlieferte Korantext sei keineswegs authentisch, vielmehr liege ihm als ‚Ur-Koran‘ eine Sammlung christlicher Strophenlieder in einem dialektalen Arabisch zugrunde, die – unter Ausnutzung der noch nicht vokalisierten und in einzelnen Konsonantenzichen lange mehrdeutigen altarabischen Schrift – von Muhammad zu einem neuen Text umgedeutet worden seien. In seiner uns vorliegenden Form verdanke sich der Korantext einer noch späteren Redaktion, die – wie Nicolai Sinai resümiert – „Muhammads eigentliche Botschaft, eine radikale Kritik der monotheistischen Hochreligion vom Standpunkt des altarabischen Polytheismus, aus politischer Opportunität in ihr Gegenteil verkehrt habe“⁴⁸.

Lüling, der die bereits von Karl Vollers aufgestellte Hypothese von der volkssprachlichen Gestalt des Koran⁴⁹ wieder aufnimmt, geht für seinen ‚Ur-Koran‘ theologisch von einem häretisch-christlichen – zumindest anti-

⁴⁷ Günther Lüling: *Über den Ur-Quran*. Erlangen 1972.

⁴⁸ Nicolai Sinai: „Auf der Suche nach der verlorenen Vorzeit: Günter Lülings apokalyptische Koranphilologie“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 19.2.2004.

⁴⁹ S. o. Anm. 34.

reichskirchlichen – Hintergrund aus. Die arabische Halbinsel der Spätantike sei „der Rückzugsraum eines antitrinitarischen, noch nicht von den Trinitätsspekulationen der griechischen Theologie kontaminierten Judenchristentums gewesen. Die mit imperialen Zwangsmitteln bewaffnete byzantinische Orthodoxie habe dieses authentische Urchristentum schließlich auch in Arabien immer mehr in die Defensive gedrängt, worauf Muhammad mit einer Verschärfung der judenchristlichen Kritik an der hellenisierten Theologie geantwortet habe: Er habe die Restauration eines paganen Fruchtbarkeitskultes beabsichtigt, den Lülíng auch als treibende Kraft des Urchristentums sieht. Jesus und Muhammad teilen so dasselbe Schicksal: Beide revoltierten gegen jene Art von militanter Orthodoxie, für die man sie posthum vereinnahmt hat. (...) Lülíngs Unternehmen ist von einem radikal zivilisationskritischen Grundimpuls motiviert, dem die menschliche Geschichte als eine Geschichte der menschlichen Selbstvergessenheit und Selbstverleugnung erscheint, als Chronik des Abfalls vom guten Ursprung.⁵⁰

Von der Kritik wurden ihm neben einer fast konspirativen Zensurtheorie vor allem Zirkelschlüsse angelastet⁵¹ – noch gravierender erscheint jedoch die Grundhaltung des Autors, dessen eigene Rekonstruktionen der ‚Ur-Koran‘-Texte – im Gegensatz zu den überlieferten Koran-Texten – ungemein konventionell und spannungslos klingen: Lülíngs ‚Echtheitsparameter‘, die maximale Nähe der Ur-Koran-Texte zu christlichen Hymnen, basiert auf einer Vorentscheidung, die nur dem Christentum einen genuinen religiösen Selbstausdruck zubilligt, Muhammad und seiner Gemeinde aber nicht mehr als Manipulationen von christlicher Poesie zutraut. Die gewiß richtige Beobachtung, dass koranische Formen sich an früheren christlichen ‚reiben‘, wird hier vorschnell in konkrete Abhängigkeit umgedeutet.

In neuerer Zeit hat Christoph Luxenberg mit seinem 2000 erschienenen Buch *Die syro-aramäische Lesart des Koran*⁵² einen weiteren Rekonstruk-

⁵⁰ Nicolai Sinai: „Auf der Suche“, s. o. Anm. 48.

⁵¹ S. die Rezension von Gerald Hawting, in: *Journal of Semitic Studies* 27 (1982) 100–109.

⁵² Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin 2000; s. dazu Michael Marx: „Ein neuer Impuls für die Erforschung des Koran“, in: *INAMO* 33/34 (2003). – Die von Luxenberg aufgestellten Hypothesen wurden diskutiert auf einer interdisziplinären Konferenz, die vom 21.–25.1.2004 in Berlin unter dem Thema: *Historische Sondierungen und methodische Reflektionen zur Korangenease. Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran* stattfand, veranstaltet vom Seminar für Semiotik und Arabistik der Freien Universität Berlin sowie dem Wissenschaftskolleg zu Berlin. Die Akten – mit dem Titel *The Qurʾān in Context. Entangled Histories and Textual Palimpsests (= QiC)* – sind gegenwärtig in Vorbereitung für den Druck. Die Diskussion über die Genese des Koran wurde vertieft auf einer von der European Science Foundation geförderten Konferenz *Corpus Coranicum. Exploring the Textual Beginnings of the Qurʾān*, die – zusammen mit Michael Marx von der Autorin organisiert – in Berlin vom 6.–9.11.2005 stattfand; auch hier werden die Akten für den Druck vorbereitet. Über die Konferenz berichtete Michael Marx: „Was

tionsversuch vorgelegt. Er argumentiert sprachgeschichtlich. Das von ihm postulierte Lektionar, auf dem der Koran beruhe, sei eine in einem literarisch noch unausgebildeten Arabisch abgefaßte Übersetzung aus dem Syrischen, die lexikalisch, syntaktisch und morphologisch so stark mit kirchensyrischen Elementen durchsetzt war, dass man bei ihr von einer mit den Regeln des klassischen Arabisch nicht zu erfassenden syro-arabischen Mischsprache zu sprechen habe. Dieser Text sei dann durch die arabische Expansionsbewegung von seinem synkretistischen Entstehungsmilieu losgelöst worden, so dass seine sprachliche Hybridität für die neue rein arabischsprachige Elite des Frühislam nicht mehr verständlich gewesen sei. Bei Luxenberg also ein nicht-arabischer christlicher Urtext, der – auf eine nicht weiter reflektierte Weise – zu einem arabisch-islamischen Text umgeschrieben worden sei. Auch hier also wieder das Verdikt der Epigonalität.

Luxenberg exemplifiziert sein oft mehrere Transformationsschritte erforderndes Verfahren bei der Rekonstruktion des ‚ursprünglichen‘ Wortlauts,⁵³ an einer Vielzahl von Beispielen. Zentral ist aber die Eliminierung zweier koranischer Theologumena, die er für unvereinbar mit einem nachbiblischen Text hält: die Vermittlung durch göttliche Eingebung (*wahy*) und die Existenz von Paradiesjungfrauen (*al-ḥūr al-ʿīn*). Beide verdanken nach Luxenberg ihre Präsenz im Koran irrigen Rückschlüssen aus unverständenen syrischen Vorgängertexten. Das Wort *wahy* bedeute – bei Berücksichtigung der zugrundeliegenden syrischen Lesung – nicht anderes als ‚Übersetzung‘. Der Koran weist sich also nach Luxenberg selbst als eine Übersetzung aus. Auch die Vorstellung von Paradiesjungfrauen im Koran sei nicht mehr als das Resultat von Verlesung – statt ihrer sei vielmehr eigentlich von weißen Trauben die Rede. Um das zu beweisen, muß allerdings eine Vielzahl von ‚Verlesungen‘ rückgängig gemacht werden, da auch die Kontexte der jeweiligen Jungfrauen-Erwähnung auf Trauben passend umzuschreiben sind. Eine *tour de force*, die von nicht-wissenschaftlicher Seite besonders honoriert worden ist: Luxenbergs These „Weiße Trauben statt Paradiesjungfrau-

ist eigentlich der Koran?“, in: *INAMO* 37 (2004), auch in arabischer Übersetzung erschienen, s. www.qantara.de.

⁵³ Luxenbergs Transformationsverfahren sind in der Semitistik auf heftige Kritik gestossen, s. François de Blois: „Islam in its Arabian Context“, in: *QiC*, s. o. Anm. 52, s. seine Rezension in: *Journal of Qur'anic Studies* V (2003) 92–97, sowie die Rezension von Simon Hopkins, in: *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 28 (2003) 377–380. Vgl. auch Stefan Wild: „Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis“, in: *QiC*, und Walid Saleh: „The Etymological Fallacy and Qur'anic Studies. Muhammad, Paradise and Late Antiquity“, in: *QiC*. Dagegen werden die Thesen von Forschern, die keinen eigenen Zugang zum Koran haben oder am Text als literarischem Artefakt nicht interessiert sind, als willkommene Provokation wahrgenommen, s. die Rezension von Martin Baasten in: *Aramaic Studies* 2 (2004) 268–272, und Johannes J. G. Jansen, in: *Bibliotheca Orientalis* LX 3–4 (2000) 477–480, wo auch in triumphalistischem Ton bereits auf den – für die Bewertung des Buches irrelevanten – Märtyrerdiskurs Bezug genommen wird.

en“ hat seinem Buch nach 2001, als die Medien den post-koranischen islamischen Märtyrermythos für sich entdeckten, ungeachtet seines technischen Charakters weltweite Aufmerksamkeit eingetragen. – Die Provokation des Luxenbergschen Buches für die Forschung liegt aber anderswo. Sie beruht, so Nicolai Sinai,⁵⁴ „zu einem wesentlichen Teil darauf, dass er das alleinige Deutungsmonopol der Arabistik über den Koran bestreitet: Ohne profunde Kenntnis des nicht-arabischen religiösen Schrifttums der Spätantike kann man der historischen Situation, aus welcher der Koran hervorgegangen ist, kaum gerecht zu werden hoffen. In eins mit der berechtigten Kritik beansprucht Luxenberg selbst jedoch ein analoges Interpretationsmonopol, wenn er behauptet, der Koran könne allein mit syrischer Sprachkenntnis richtig entschlüsselt werden“. Zu dem ‚wahren Korantext‘ haben – wenn man Luxenbergs These zuende denkt – bis heute nicht seine arabischen Leser, sondern ausschliesslich Kenner und Spezialisten der syrisch-aramäischen Kirchensprache Zugang.

Konsequenzen

Die Hypothesen von Lüling und Luxenberg von einer vorkoranischen Realität des Textes in ‚anderer‘, d. h. christlicher Form, haben trotz der inzwischen vorliegenden englischen Übersetzungen rasch an Interesse verloren. Zum einen ist ihnen ein simplifizierender Umgang mit den spätantiken Traditionen vorzuwerfen, zum anderen nehmen sie nur selektiv vom Korantext Notiz, der erst als schriftlich vorliegendes ‚christlich-islamisches Palimpsest‘ in ihren Blick tritt. Was ihre Ansätze mit dem von Wansbrough verbindet, der den Koran auf eine Art ‚islamische Mischnah‘, eine gelehrte Kompilation von Exegesen, zurückschneidet, ist die von ihnen allen geteilte Indifferenz gegenüber dem Koran als Spiegel einer Gemeindebildung. Was ergibt sich aber, wenn man ohne einen ‚hermeneutischen Generalschlüssel‘,

⁵⁴ Nicolai Sinai: Unveröffentlichter Text. – Inzwischen hat der von Luxenberg ins Gespräch gebrachte christliche Ursprung des Islam neue, weitreichende Spekulationen provoziert. Der von Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin herausgegebene Band *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. Berlin 2005, versucht, die frühe Islamgeschichte in eine christliche umzuschreiben, s. dazu die Rezension von Nicolai Sinai: „Der lange Weg zur (relativen) Einheitlichkeit: Arabische Schrift und Koranüberlieferung“, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 18./19.3.2007, außerdem seine Rezension in: *Orientalische Literaturzeitung* (in Druck) und seine Entgegnung auf eine von K. H. Ohlig im Feuilleton der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 21.11.2006 veröffentlichte Invektive gegen die Islamforschung als solche: „Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 28.12.2006. – Die numismatischen Argumente von Volker Popp, in: „Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen“, in: Karl-Heinz Ohlig et al. (Hg.): *Die dunklen Anfänge*. 16–123, werden von Stefan Heidemann: „Das Problem der frühislamischen Numismatik“, in: *QIC*, s. o. Anm. 52, einer kritischen Revision unterzogen.

ohne eine vorweg eingenommene judenchristliche oder christliche Ausgangsposition an den Koran herangeht? Selbst wenn man – wie die ‚Revisio-nisten‘ beider Lager es tun – die gesamte islamische Tradition infragestellt, steht die Koranforschung doch vor der Aufgabe, die beiden für die Islamge-nese formativen großen Entwicklungen: die Entstehung der Gemeinde und die im Koran vereinigte Sammlung von Texten mit kanonischer Autorität, in eine sinnvolle Beziehung zu setzen. Dieser Aufgabe weichen alle drei ge-nannten Forscher aus, gravierender: sie blockieren sich selbst den Zugang zu ihr, da sie die Textbasis zu diesem Untersuchungsschritt vorschnell als – späteren Gemeinde-Erfordernissen genügendes – heilsgeschichtliches Kon-strukt oder sogar als ideologisch motivierte Überschreibung von älteren ‚Originaltexten‘ verwerfen.

Doch auch wenn man sich dem Votum für eine sekundäre Koranentstehung aus einem früheren Corpus bzw. einer späteren Korancompilation im Südirak nicht anschließen will⁵⁵ – die Person des Propheten als alleinigem ‚Autor‘ des Koran wird man nach der von Wansbrough ausgelösten Erschütterung von vermeintlich sicheren Positionen nicht einfach wieder einsetzen wollen. Wenn auch ohne die – kritisch ausgewertete – islamische Tradition nicht auszukommen sein wird, so kann doch nicht diese, sondern muß der Text selbst Ausgangspunkt der Forschung sein. Vor allem erfordert die bisher noch zu wenig beachtete Kommunikationsstruktur des Textes eine neue Konzentration auf die Interaktion zwischen dem Verkünder und seinen Hörern. Die koranischen Texte dokumentieren – wie Nicolai Sinai es formuliert hat⁵⁶ – in vielerlei Hinsicht einen als „Versuch und Irrtum“ charakterisierbaren Prozess der allmählichen Annäherung von Text und Hörererwartungen: „sie zitieren Überzeugungen, Nachfragen und Einwände des Publikums und experimentieren inhaltlich und formal mit unterschiedlichen Weisen der Aneignung und Entgegnung, von denen sich manche als konsensfähig erweisen und weitergeführt werden, während andere sich nicht zu behaupten vermögen. Man wird folglich die im Verlaufe der Korangenese entstehende und sich im Folgenden mehrfach wandelnde Gemeinde als passive Mitautoren betrachten müssen. Nur weil die koranischen Texte Vorbildung, Erwartungen und Erfahrungen ihrer Hörschaft auf überzeugende Weise zu artikulieren und zu gestalten vermochten, avancierten sie zum Grundtext einer sich um sie herum konstituierenden Gemeinde. Die spezifisch koranischen Formen der Weltdeutung und ihre literarische Gestaltung wurzeln somit

⁵⁵ S. zu einer detaillierten traditionskritischen Diskussion der Wansbroughschen These Andreas Radtke: *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte. Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens*. Wiesbaden 2003, s. jetzt auch: Nicolai Sinai: *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*. Unveröffentlichte Dissertation Freie Universität Berlin 2007.

⁵⁶ Nicolai Sinai: unveröffentlichtes Manuskript.

nicht allein im Geiste des prophetischen Genies Muhammad, sondern wurden im Rahmen einer kommunikativen Interaktion von Verkünder und Gemeinde gleichsam ausgehandelt. Nicht Muhammad hat demnach etwas aus Judentum oder Christentum „aufgenommen“, sondern in dem kulturellen Milieu, in dem er wirkte, wurden jüdische und christliche Theologumena diskutiert, die dann im Kontext bestimmter in der Gemeinde geführter Diskussionen in den Koran einfließen. Muhammads Rolle muß demzufolge eher als die eines Katalysatoren und letztendlichen Formgebers und weniger als die eines Autors im herkömmlichen Sinne konzeptualisiert werden“.

Die bisherige Betrachtung des Koran als biographische Quelle, analog der neutestamentlichen Leben-Jesu-Forschung, muss also überdacht werden. Allerdings nicht im Sinne der von Wansbrough vertretenen rigorosen Trennung des Textes von den Daten der Tradition. So wenig man individuelle Episoden des Prophetenlebens in den Koran hineinlesen kann, so unentbehrlich und – wie Gregor Schoelers Traditionsstudien⁵⁷ zeigen – legitim heranziehbar sind doch die Basisdaten: Lebenszeit, Wirkungsorte, Hijra und militärische Aktivitäten in Medina, die die heuristische Grundlage für die Lektüre des Koran bleiben müssen. Es geht allerdings nicht – zumindest nicht primär – um eine biographische Nachzeichnung der inneren Entwicklung Muhammads, sondern um die Eruierung der Diskurse, die für die entstehende Gemeinde sukzessiv von Belang waren. Diese Gemeinde entsteht erst während des Kommunikationsprozesses, sie ist nicht von Anfang an präsent. Sie ist auch nicht sogleich (mit-)auktorial an dem wachsenden Textbestand beteiligt. Als Auslöser des Prozesses der Gemeindebildung wird man weiterhin auf das Auftreten des Propheten verweisen müssen. Der Text selbst bezeugt aber Richtungsänderungen, die man – bevor man zu neuen, frei über dem islamischen Quellenmaterial schwebenden Hypothesen greift – als Orientierungsmarken einer Rekonstruktion der Korangenese heranziehen kann. Von ihnen soll weiter unten ausführlicher die Rede sein.

Ein Fixpunkt in der frühen Rezeptionsgeschichte: Das imperiale Projekt 'Abd al-Maliks

Man wird den Streit zwischen den Vertretern der Authentizität des Koran in seiner überlieferten Form und ihren Bestreibern kaum definitiv entscheiden können. Immerhin läßt sich aber die Hypothese einer wesentlich späteren Kompilation des Koran angesichts des sensationellen Handschriftenfonds aus der Hauptmoschee von Sanaa schwerlich aufrechterhalten. Die

⁵⁷ Gregor Schoeler: *Charakter und Authentizität der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin 1996.

dort vor einigen Jahrzehnten entdeckten Handschriften, die erst jetzt ausgewertet werden, haben Fragmente von Koranmanuskripten ans Licht gebracht, die sich bereits in die Regierungszeit des Umayyadenkalifen 'Abd al-Malik b. Marwān (reg. 685–705) datieren lassen. Sie sind allerdings bis heute nicht veröffentlicht, sondern nur aus Kurzberichten bekannt.⁵⁸ Sicher ist, dass sie im Wesentlichen die uns vertraute Textgestalt aufweisen. Diese Handschriften erhalten historisches Profil durch unverdächtige Zeugnisse aus der frühislamischen Literatur, die von der Initiative 'Abd al-Maliks berichten, die verschiedenen zu seiner Zeit im Umlauf befindlichen Korantraditionen durch einen für die Koranlesung verbindlichen Kodex zu vereinheitlichen.⁵⁹ Die islamische Tradition macht mehrheitlich für diesen Schritt bereits den dritten Kalifen, 'Uthmān (reg. 650–55) verantwortlich, der den Koran erstmals redigiert und offiziell publiziert haben soll. Wenn sich diese frühe Datierung der Veröffentlichung auch schwerlich wird beweisen lassen, so spricht doch einiges, vor allem die Überlieferung von Rivalitätskonflikten zwischen den Korantraditionen von Rezitatoren aus dem Kreis des Propheten und dem nun verbindlichen Text entschieden für eine frühe vollständige Sammlung. Doch selbst bei der Annahme einer Endredaktion erst durch 'Abd al-Malik, wie sie Alfred-Louis de Prémarc⁶⁰ ansetzt, rückt das Datum der Fixierung des Korantexts immer noch nahe an den Abschluss der Textproduktion, das Todesdatum des Propheten, heran. Auch wenn man nicht von einer Redaktion 'Uthmāns ca. 650 ausgehen will, so liegen doch auf keinen Fall mehr als 60 Jahre zwischen dem Abschluss des Textes und seiner verbindlichen Veröffentlichung – eine Frist, die, entgegen den Schlussfolgerungen von de Prémarc, zu kurz ist, um hinreichend Raum für maßgebliche, d. h. gezielte, theologisch relevante Modifikationen des Textes, geschweige denn die literarische Neukonstruktion eines arabischen Mythos vom Goldenen Zeitalter unter der Herrschaft des Propheten zu bieten. Auch war ja mit den Expansionskriegen zur Zeit 'Abd al-Maliks islamische Geschichte bereits im vollen Gange⁶¹ und waren koranische Texte bereits Gegenstand von gelehrten Debatten, die sich am Hofe 'Abd al-Maliks abgespielt haben. 'Abd al-Maliks gut bezeugte Initiative der Vereinheitlichung der Koranschreibung

⁵⁸ Gerd-Rüdiger Puin: "Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Sanaa", in: Stefan Wild (Hg.): *The Qur'ān as Text*. Leiden 1995. 107–111; Ursula Dreißholz: *Early Quran Fragments from the Great Mosque in Sanaa*. DAI, Orient-Abteilung-Aussenstelle Sanaa 2003, s. auch Fred Leemhuis: "Codices of the Qur'ān", in: *EQI*. 2001.347–361.

⁵⁹ S. dazu jetzt Omar Hamdan: *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al-Baṣrī's Beiträge zur Geschichte des Korans*. Wiesbaden 2006.

⁶⁰ Alfred-Louis de Prémarc: "'Abd al-Malik b. Marwān et le Processus de Constitution du Coran", in: Karl-Heinz Ohlig / Gerd-R. Puin (Hg.): *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*. 179–211.

⁶¹ Fred M. Donner: *Narratives of Islamic Origins. The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton 1998. 84.

ist von Omar Hamdan mit Recht als Teil eines ‚imperialen Projektes‘ bezeichnet worden, das auch die Arabisierung des Kanzleiwesens und der Münzprägung umfasste. Eine solche auf den Koran konzentrierte Orthographie-Reform setzt die Konstituierung eines verbindlichen Textes bereits voraus. Für ihre Historizität sind wir nicht allein auf Berichte angewiesen, für sie sprechen auch Spuren von Vokalisierung und Konsonantendifferenzierungen, die sich in der von ‘Abd al-Malik im Felsendom zu Jerusalem angebrachten Inschrift finden. Der Bau, der den augenfälligsten Teil des ‚imperialen Projekts‘ des Kalifen ausmacht, enthält in seinem Inneren ein 240 m langes Inschriftenband, das fast ganz aus Koranzitaten besteht. Dieses aus den 690er Jahren stammende älteste koranische Dokument⁶² zitiert vor allem koranische Aussagen zum Christentum und zu den beiden – im zeitgenössischen Jerusalem durch zahlreiche prächtig ausgestattete Kirchen gefeierten – Personen Jesus und Maria. Religionspolitisches Ziel der Inschrift ist es, den vor Ort als Gottessohn verehrten Jesus auf seine koranische Dimension eines bloßen Gottesdieners zurückzustufen und ihm den Propheten des Islam auf gleicher Höhe, als einen im Himmel und auf Erden hochgeehrten Propheten – als den ihn der in der Inschrift mehrmals zitierte Vers Q 33:56 darstellt – zur Seite zu stellen. Die Annahme, dass der in verschiedenen Zentren des entstehenden Reiches zunächst vor allem mündlich gelehrte Koran bereits früh, vielleicht bereits um 650, spätestens aber durch ‘Abd al-Malik, um 690, seine definitive Textgestalt, d. h. seinen überlieferten Textbestand und die jetzt vorfindliche Textanordnung erhalten hat, wird sich also kaum mehr von der Hand weisen lassen.

Was der Kodex reflektiert:

Mitschrift einer Botschaft, Nachlassverwaltung und Kanonisierung

Gewiss, innerhalb von 20 oder sogar 60 Jahren könnten Verse manipuliert, hinzugefügt oder auch eliminiert worden sein, vor allem besteht keine Gewähr, dass wirklich alle Verkündigungen Muhammads bewahrt worden sind. Hier liegt eine wohl nie mehr voll ausleuchtbare Grauzone. Es gibt einige wenige elliptische Textstellen, die vielleicht durch den Wegfall von Textelementen zu erklären sind. ‚Unkanonische Lesarten‘, die uns aus eini-

⁶² Eine photographische Reproduktion der Inschrift bietet Oleg Grabar: *The Shape of the Holy: early Islamic Jerusalem*. Princeton 1996. 92–99; eine englische Übersetzung findet sich *ibid.* 60. S. zu der Inschrift: Angelika Neuwirth: „The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam“, in: Nitza Rosovsky (Hg.): *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present*. Cambridge Mass. 1996. 93–116, 483–95, und jetzt: Robert Hoyland: „New documentary texts and the early Islamic state“, in: *Bulletin of the School of Oriental and Asian Studies* 69 (2006) 395–416.

gen alten ‚vor-‘uthmānischen‘ Texttraditionen überliefert sind,⁶³ tradieren geringfügige Abweichungen. Evtl. verweisen auch die einer großen Zahl von Suren vorangestellten ‚geheimnisvollen Buchstaben‘, d. h. die bisher in ihrer Funktion ungeklärten ‚Chiffren‘ aus Buchstabenzeichen, auf eine ältere redaktionelle Ordnung, die sich nicht mehr rekonstruieren lässt. Alle diese Unsicherheiten der Überlieferung sind jedoch relativ geringfügig. Der Schlüssel zum Verständnis des Koran liegt daher nicht in einer von historisch oder linguistisch orientierten Forschern immer wieder geforderten Späterdatierung oder Umschreibung des Textes nach christlichen Vorbildern, sondern in seiner literarischen Analyse. Der Koran ist nicht eine schriftlich verfasste Kompilation aus biblischen Geschichten, Hymnen, Gebeten und polemisch-apologetischen Auseinandersetzungen, sondern gewissermaßen Mitschrift bzw. spätere Gedächtnis-Aufzeichnung eines sich zwischen einem Verkünder und seinen Hörern abspielenden ‚Dramas‘, das in der Gemeindebildung kulminiert. Gewiss impliziert der Versuch, die Geschichte dieses Dramas zu schreiben, auch eine historische Betrachtung des Propheten als des Verkünders, aber in kaum geringeren Maße wird von den Hörern, die ebenso wie er in den Text eingegangen sind, die Rede sein müssen.

Die Zweifel einzelner Forscher an der ‚Echtheit‘, d. h. der Zuordnung der im Koran vereinigten Texte an Muhammad und sein hijazenisches Milieu, dürften letztlich gar nicht vorrangig auf historischen Unsicherheiten beruhen, sondern ebenso Resultat der Hilflosigkeit sein, mit der ein moderner Leser der literarischen Form des Koran gegenübersteht. Der Koran ist, so wie er auf uns gekommen ist, eine ‚Sammlung‘ von Einzeltexten, Suren, deren Anordnung im Kodex keiner chronologischen, geschweige denn erzähltechnisch logischen Konzeption folgt. Die Anordnung der 114 Suren lässt auch keine theologische Konzeption erkennen, wie sie etwa den einzelnen Evangelien unterliegt, noch weniger bietet der Koran eine fortlaufende Erzählung wie der Pentateuch. Seine Einzeltexte sind nach einem denkbar äußerlichen Kriterium geordnet, nach ihrer Länge, und zwar in absteigender Folge. Aber gerade diese ‚rohe Form‘ der Gesamtstruktur passt schlecht zu der von den skeptischen Forschern erwogenen Kompilation des Textcorpus durch anonyme Gelehrte, die unter Rückgriff auf Aussprüche eines mythischen Propheten die Konstruktion eines Gründungsmythos unternommen hätten. Die im Koran reflektierte mechanistische Textpräsentation wäre auch erstaunlich für die von den skeptischen Forschern angesetzte spätere Zeit, aus der uns raffiniert komponierte literarische Texte überliefert sind. Sie passt jedoch problemlos auf das bereits durch die islamische Tradition nahegelegte Szenario einer von den Koransammlern nach dem Tode des

⁶³ Arthur Jeffery: *Materials for the History of the Text of the Qurʾān*, s. o. Anm. 23.

Propheten ausgeübt, ‚Nachlassverwaltung‘: Die heterogenen Textmassen, die die Redaktoren aus dem Gedächtnis und aus Mitschriften der Propheten-Zeitgenossen zusammentrugen, sollte man sich als einen ungeordneten Nachlass vorstellen, den es möglichst unberührt zu publizieren galt. Die uralte Kanonformel „Du sollst nichts wegnehmen, nichts hinzufügen“ war schon dem Verkünder, Muhammad selbst, tief ins Bewusstsein eingeschrieben, dem das Problem der Integrität seiner Verkündigungen des öfteren Anlass zu quälender Selbstprüfung gegeben hatte. Insofern war der Text bereits zur Zeit des Propheten als „Eingebung“ (*waḥy*), bzw. „Herabsendung“ Gottes (*tanzīlun min rabbi l-‘ālamīn*) sakrosankt. Entsprechend verzichteten die Redaktoren auf jede Selbsteintragung in den Text, auf jede semantische oder chronologische Verklammerung von Einzeltexten und damit auf jede Anleitung zur Lektüre. Dieser Verzicht auf Lesbarkeit des Werkes konnte in Kauf genommen werden, weil der Text zur Zeit seiner ersten Kodifizierung, die spätestens 60 Jahre, vielleicht aber sogar schon 20 Jahre nach Muhammads Tod erfolgte, auf die Schrift primär als Kontrollinstanz angewiesen war: durch Verschriftlichung konnte der Textbestand autoritativ eingegrenzt und die Anordnung und Gestalt der Einzeltexte fixiert werden.⁶⁴ – Kommuniziert wurde der Koran wie schon von Muhammad selbst weiterhin mündlich, jetzt gestützt auf das Gedächtnis der Prophetengefährten. Das Resultat der ersten Kodifizierung, einer von der Staatsmacht veranlassten Maßnahme, war daher nicht wie im Fall der Hebräischen Bibel oder des Neuen Testaments ein kontinuierlich lesbares Buch – wie wir es missverständlich im Koran immer wieder entdecken wollen – sondern das, was das Wort *qur’ān* neben „Rezitation“ eben auch noch bedeutet: ein Lektionar. Mit dem offiziellen Koran entstand ein Lektionar, eine Perikopensammlung, d. h. ein Corpus, aus dem Texte zur liturgischen Rezitation ausgewählt werden können.

Ein Lektionar gehört in den sakralen Bereich. Der Koran selbst besteht in einzigartiger Weise auf seiner liturgischen Funktion und zugleich auf seiner engen Zusammengehörigkeit mit den anderen Heiligen Schriften. William Graham betont, dass das uns erst seit dem 19. Jhdt. geläufige Konzept von Heiligen Schriften auch außerhalb der eigenen Religion im Koran bereits eine Selbstverständlichkeit ist:⁶⁵ Zahllose Verse sprechen von der Schrift, *kitāb*, oder den Schriften, *kutub*, anderer Religionen, einer Kategorie, der sich der Koran am Ende der Entwicklung ebenfalls zurechnet – nach Graham die einzige Heilige Schrift, die sich durch Selbstzeugnis als solche ausweist.

⁶⁴ Angelika Neuwirth, „Structure and the Emergence of Community“, in: Andrew Rippin (Hg.): *The Blackwell Companion to the Qur’ān*. Oxford 2007. 140–159.

⁶⁵ William Graham: „Scripture and the Qur’ān“, in: *EQ* IV. 2004. 559.

Natürlich darf man sich diese im Koran entworfene ‚Schrift-gemeinschaft‘ nicht als ein gleichrangiges Nebeneinander vorstellen. So sehr der Text des Koran auf lange Strecken noch seine Wesensgleichheit mit den anderen Schriften betont, die er in ihrer Wahrheit bestätigen will, so eindeutig gilt er doch in der islamischen Theologie als die alle anderen Schriften vervollkommnende letztgültige Schrift. Zwischen der Aussage des Korantextes und seiner späteren Deutung liegt der Einschnitt der Kanonisierung,⁶⁶ die eine Wandlung in der Wahrnehmung des Koran bewirkt: aus dem historisch dialogischen Charakter des Koran als Religionsgespräch mit anderen und über andere ist mit der Kanonisierung ein göttlicher Monolog geworden.⁶⁷ So sehr scheint der – kanonische – Koran göttliche Rede zu verkörpern, dass aus der westlichen Außenperspektive heraus sogar die These von der ‚Inlibration‘, einer Buchwerdung des göttlichen Wortes analog zur Inkarnation, aufgestellt werden konnte.⁶⁸ In der Tat kann die Kanonisierung des Textes zusammen mit der Abwesenheit des Vermittlers – Muhammad starb 632 – in ihrer Wirkung kaum überschätzt werden.

Kanonizität dient – anders als die bloße offizielle Kodifizierung – nicht nur der Eingrenzung eines Schriftcorpus und damit der Ausgrenzung von anderen, sondern oktroyiert auch eine besondere Lektüre, die sich maßgeblich von der Lektüre sonstiger literarischer Texte unterscheidet. Kanonizität ist ja keine textimmanente Qualität, sondern bereits Resultat sozialer Anerkennung, die gerade religiösen Grundschriften eine anderswo ungekannte Autorität als Ausdruck gemeindlicher Identität verleiht. Eine Autorität, die sogar den Faktor der chronometrischen Zeit zu entkräften vermag. Wenn wir Aziz al-Azmeh⁶⁹ folgen, der hier besonders den Koran im Blick hat, so erhebt der kanonische Text nicht nur Anspruch auf ewige Gültigkeit, sondern ist auch selbst a-historisch strukturiert. Seine Kanonisierung rekonfiguriert ihn gewissermaßen von einem zeit-bedingten Redec Ablauf zu einer Aufreihung von gleichermaßen zeit-losen Einzeltexten, die ohne Anfang und Ende, nur durch wiederholte Transzendenz-Verweise skandiert, den rhythmischen

⁶⁶ Zu den Implikationen von Kanonisierung s. Aziz Al-Azmeh, „The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism“, in: Arie van der Kooij (Hg.): *Canonization and Decanonization*. Leiden 1998.

⁶⁷ Die westliche Koranforschung hat sich im Allgemeinen auf den kanonischen Text konzentriert; die Aufgabe, den Text ‚vorkanonisch‘, als Antwort auf theologische Herausforderungen seiner Zeit zu lesen, stellt sich heute von neuem.

⁶⁸ S. dazu Angelika Neuwirth: „Offenbarung – Inlibration – oder Herabsendung auf die Gemeinde? Mediale Wege der koranischen Verkündigung“, in Druck; s. auch u. „Manifestationen des Gotteswortes“.

⁶⁹ Aziz Al-Azmeh, „Chronophagous Discourse: A Study of the Clerico-Legal Appropriation of the World in Islamic Tradition“, in: Frank E. Reynolds & David Tracy (Hg.): *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*. Albany, N. Y. 1994, 163ff.

Fluss der Ewigkeit abbilden. Eine solche zeitlose Wahrnehmung der Textelemente wird im Falle des Koran natürlich durch die bereits als solche ahistorische Anordnung der Teile begünstigt. – An die Stelle der sich historisch entwickelnden Genese des Textes, wie sie sich vor den Augen des analytischen Lesers entfaltet, tritt ein Ursprungsmythos, der fortan den Text wie eine opake Folie bedeckt: Koranrezitation, *qur'ān*, die üblichste Form der Vergegenwärtigung des Korantexts, ist daher zunächst Re-Inszenierung des Offenbarungsereignisses, insofern sie den Akt der Überbringung der göttlichen Botschaft an den Propheten ins Gedächtnis ruft.

Was dagegen der präkanonische Koran reflektiert: Drama der Gemeindebildung, liturgische Praxis und Herausbildung eines Wortgottesdienstes

Doch bevor der Text durch die Kanonisierung verfestigt und damit dehistorisiert wird und die Form eines Kodex, *muṣḥaf*, annimmt, ist er Drama, eine noch im Fluss befindliche Interaktion zwischen einem Verkünder und seiner Gemeinde. Um der textgenerierenden Interaktion zwischen dem charismatischen Sprecher und seiner sich konstituierenden Gemeinde gerecht zu werden, wird man daher anstelle des herkömmlichen Autor-Leser-Verhältnisses auch methodisch von einem dem Drama entlehnten Modell ausgehen müssen, das zwischen zwei Kommunikationsebenen unterscheidet: einem mit den Mitteln historischer Forschung beschreibbaren Interaktions-Drama, das sich zwischen den Protagonisten Muhammad und seiner Gemeinde abspielt, und einer durch rhetorische Effekte erzeugten textinternen Kommunikationsebene, auf der ein göttlicher Sprecher sich einem prophetischen Adressaten – und gelegentlich auch direkt der mittelbar angesprochenen Hörerschaft desselben – zuwendet. An Sure 2:2 lässt sich exemplarisch vor Augen führen, inwiefern sich die hier vertretene Auffassung des Koran als textueller Niederschlag einer charismatischen Interaktion von herkömmlichen – sowohl islamischen wie westlichen – Zugängen unterscheidet: Orientiert man sich am Koran als homogenem nachredaktionellem Corpus,⁷⁰ so wird man die Worte *dhālika l-kitābu lā rayba fīhi hudan li-l-muttaqīn* als „Das (nämlich der Koran) ist die Schrift – kein Zweifel ist an ihr – sie ist eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen“ wiedergeben; orientiert man sich dagegen am vorredaktionellen Koran *in statu nascendi*, so wird man die Referenz von *kitāb* nicht auf das koranische Corpus selbst, sondern auf das als Offenbarungsvorlage fungierende himmlische Buch beziehen: „Jene

⁷⁰ S. dazu: Daniel Madigan, *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton 2001.

(nämlich himmlische) Schrift – kein Zweifel ist an ihr – ist eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen.“ Der Koran wird so gelesen von einem abgeschlossenen zu einem offenen, sich erst in Richtung auf seine Schließung hin *entwickelnden* Textcorpus.⁷¹

Gewiss, formal ist auch der vorkanonische Koran fast durchgehend die Rede eines göttlichen Ich oder Wir an ein Propheten-Du, aber wie bei einem mitgehörten Telefongespräch ist aus der einzig vernehmbaren Sprecher-Rede auch hier unschwer die Situation herauszuhören, in die hinein gesprochen wird. Zieht man alle an diesem koranischen Drama beteiligten Akteure in Betracht, so ist der Text vielstimmig, denn neben dem angesprochenen Sprecher Muhammad werden Gruppen und Individuen von Hörern im Text als präsent vorgestellt oder doch in ihrer Absenz besprochen. Diese Personen und Gruppen sind ihrerseits in Debatten involviert, die im Text nicht immer voll entfaltet werden, ohne deren Kenntnisnahme uns aber das Novum der koranischen Position verborgen bleibt.

Greifen wir drei einfache Beispiele heraus: im Koran wird Christus als *ʿĪsā ibn Maryam*, „Jesus, Sohn Marias“, bezeichnet. Da andere Propheten ohne Herkunftsangabe begegnen, hätte auch Jesus eine solche Referenz nicht nötig. Offenbar liegt hier eine für die Hörer erkennbare Tilgung und Ersetzung des christlichen Titels „Jesus, Sohn Gottes“ vor, ein Titel, der nicht nur mit dem neuen strikten Monotheismus unvereinbar erschien, sondern auch eine eindeutig konfessionelle Zuordnung herstellte. Ohne diesen Titel – der für die Hörer signalhaft erkennbar eliminiert und neu formuliert ist – kann Jesus komplikationslos in die Reihe der für die universalistisch orientierte Gemeinde gleichrangigen biblischen Propheten eintreten. Aus der koranischen Benennung ist also noch ein Stück gemeindlicher Interpretationsgeschichte herauszulesen.

Oder als weiteres Beispiel die „Bewahrte Tafel“, *al-lawḥ al-maḥfūz* (Q 85:22): Im Koran ist nicht primär wie in der hebräischen Bibel und der jüdischen Tradition von zwei exklusiv für den Bundesschluss mit Moses von Gott geschriebenen Tafeln, sondern vorrangig von einer einzigen im Himmel bewahrten Tafel⁷² als Textträger der Offenbarung die Rede. Diese Tafel ist in ihrer Transzendenz *universal* autoritativ; d. h. in Entgegnung auf die jüdische Tradition soll nicht ein erwähltes Gottesvolk, sondern alle Menschen als Adressaten der Offenbarung begriffen werden.

⁷¹ S. Angelika Neuwirth, „Structural, linguistic and literary features“, in: Jane McAuliffe (Hg.): *The Cambridge Companion to the Qurʾān*. Cambridge 2006. 97–114.

⁷² Diese Quelle der Autorität weist eine Nähe zu dem im Jubiläenbuch (2. Jhdt. v. Chr.) prominenten himmlischen Registerbuch auf, das dort ebenfalls in einem Konkurrenzverhältnis zur mosaischen Tafelschrift steht. Dieser Intertext bleibt auch für die spätere Zeit, wo das himmlische ‚Original‘ als *kitāb*, ‚Schrift‘ figuriert, relevant, s. u. „Im späteren Mekka“.

Oder schliesslich das islamische Glaubensbekenntnis in Sure 112, *al-ikhhlās*, „Der reine Glaube“. Sein Anfangsvers: „Sprich: Gott ist Einer, *qul huwa llāhu aḥad*, ist eine freie Übersetzung des jüdischen Glaubensbekenntnis „Höre Israel: Gott, unser Herr ist Einer“, *shema' Yisra'el, adonay elohe-nu adonay ehad* (Deut. 6:4), dessen Schlüsselwort „Einer“, *ehad*, in arabischer Lautung *aḥad*, im Korantext noch durchklingt. Dieses noch hörbare Sprachen-übergreifende Zitat unterstreicht umso deutlicher die neue, koranspezifische Wendung, attestiert von dem an *alle* Menschen gerichteten *qul*, von einem nationalen zu einem universalen Kultus⁷³.

Stellt man die Verbindung zu den im Umfeld des Koran tradierten Überlieferungen zum jeweiligen Thema nicht her, bleibt das Neue an den theologischen Akzentsetzungen des Koran unerkennbar; die zielgerichteten Aussagen des Korantexts verlieren für den außenstehenden Leser ihre Schärfe und Stoßrichtung. Für den muslimischen Leser, der den Koran als kanonischen Text, als Grundurkunde einer bereits etablierten, exklusivistischen Religion liest, mag die im Text dokumentierte prophetische Politik der Universalisierung bereits überholte Geschichte und daher für seine Koranwahrnehmung ohne großen Belang sein, der kritische Forscher wird sie aber als eine derjenigen diskursiven Strategien erkennen, die ihm helfen, den ‚wunderbaren‘ Erfolg des Koran in der Geschichte erklärbar zu machen.

Im Gegensatz zum bereits festgeschriebenen kanonischen Kodex, ist der vorkanonische Koran also als textlicher Niederschlag eines Kommunikationsprozesses zu verstehen, als ein Ensemble von Texten, die ihren Sitz im Leben im öffentlichen oder zumindest hörbar verlaublichen Vortrag (*qurʿān*) haben. Nicht nur der Prophet ‚entwickelt sich‘ als Individuum, sondern die Debatte in der Gemeinde entwickelt sich. So bildet sich für einzelne Botschaften ein Konsens der Hörer heraus; ihre Bewertung braucht folglich bei erneuter Erwähnung vom Vortragenden nicht mehr eigens begründet zu

⁷³ S. dazu die Einleitung zu *QiC*, s. o. Anm. 52. Die Verbindung zwischen dem Korantext Q 112 und der für das Judentum zentralen Bekenntnisformel ist auch von Mehmet Paçacı hergestellt worden, s. „Sag: Gott ist ein einziger – *aḥad/achad*. Ein exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive der semitischen Religionstradition“, in: Felix Körner SJ: *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ. Freiburg 2006. Doch wird die Beziehung zwischen den Texten bei Paçacı nicht als Auseinandersetzung des koranischen mit dem älteren Text, sondern als eine Manifestation der – vom Autor als Konstante vorausgesetzten – monotheistischen „semitischen Religionstradition“ bewertet, die sich im Koran reflektiere. Das Novum des Koran, seine Verhandlung und theologische Neuformulierung älterer Texte, tritt dabei nicht zutage. S. zu der neueren türkischen Korantheologie insgesamt: Felix Körner: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology. Rethinking Islam*. Würzburg 2005. Während entsprechende Kontextualisierungsversuche in der arabischen Koranforschung zu fehlen scheinen, werden sie in iranischen Gelehrtenkreisen, vor allem am *Merkaz-e adyan* in Ghom, wie eine Vortragsreise der Akademie-Projektbearbeiter im Mai 2007 bewies, mit großem Interesse aufgenommen.

werden, sondern kann auf ein bereits erreichtes Einvernehmen rekurren. So wird beispielsweise die Figur des Satans, der zunächst facettenreich ambivalent erscheint, später eindeutig negativ gezeichnet.⁷⁴ Da sich die Gemeinde aber erweitert und in medinischer Zeit zeitweise auch Juden unter den Hörern anzutreffen sind, erweisen sich bestimmte Rezitationstexte in späterer Zeit als revisionsbedürftig. Die Darstellung von Episoden jüdischer Heilsgeschichte war in diesen Fällen nachträglich zu vertiefen oder zu revidieren; so erklärt sich die Fülle von medinischen Erweiterungen, wie diejenige der Geschichte vom Goldenen Kalb in Sure 20, die – wie weiter unten ausgeführt werden soll – eine interpretierende Pointe im Sinne der jüdischen Yom-Kippur-Liturgie nachträgt.⁷⁵

Bei dem Versuch, sich die einzelnen Akte dieses Dramas zu vergegenwärtigen, bewährt es sich auch noch 150 Jahre nach Theodor Nöldekes bahnbrechendem Werk *Geschichte des Qorans*, das Textcorpus heuristisch in drei mekkanische Phasen und eine medinische Phase einzuteilen, wobei nicht an eindeutige chronologische Text-Folgen gedacht ist, sondern an typologisch und durch gemeinsamen Diskurse zusammengehaltene Texte.

Der Kommunikationsprozess im frühen Mekka

Die erste mekkanische Periode umfasst die Suren 51–53; 55–56; 69; 70, 73, 75, 77–83, 85–102, 104–109, 111–114, im wesentlichen das sog. ‚Letzte Dreißigstel‘, das bis auf den heutigen Tag als Teilcorpus von Suren verstanden wird, die sich vorrangig für den Gebrauch im rituellen Gebet eignen;⁷⁶ zumeist kurze Texte, die zunächst monothematisch, später auch polythematisch sind. Sie sprechen zum einen von Tröstungen, die die in Du-Rede angesprochene *persona* des Verkünders erfahren hat – von der neuen Du-Anrede-Form abgesehen geschieht das ganz im Stil der Psalmen, die immer

⁷⁴ Angelika Neuwirth: „The Qurʾān, Crisis and Memory. The Qurʾānic path towards canonization as reflected in the anthropogenic accounts“, in: Angelika Neuwirth & Andreas Pflitsch (Hg.): *Crisis and Memory in Islamic Societies*. Beirut/Würzburg 2001. 113–152.

⁷⁵ Angelika Neuwirth, „Meccan Texts – Medinan Additions? Politics and the Re-Reading of Liturgical Communications“, in: R. Arnzen, J. Thielmann (Hg.) *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*. Leuven 2004. 71–93.

⁷⁶ S. zu dem vorrangig mündlichen Charakter des Koran: William Graham: *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge 1987; s. auch Kristina Nelson: *The Art of Reciting the Qurʾān*. Austin 1985.

wieder paraphrasiert sind.⁷⁷ Dieses Teilcorpus, in dem die Forschung lange Zeit biographische Anspielungen auf die persönliche Situation des Propheten gesehen hat, kann nunmehr als eine neue arabische liturgische Gestaltung psalmistischer Frömmigkeit gelten. Die frühen Texte sind viel mehr text- als situationsreferentiell, zumal in ihnen das später durchdringende Szenario einer Sprech-Hör-Situation noch nicht immer explizit ist. Etwa gleichzeitig ist eine Anzahl von Suren anzusetzen, die das Jüngste Gericht – in der Metaphorik oft an die *Offenbarung Johannis* erinnernd – als schockierend nahegerückte Zukunftsvision projizieren, unter deren Druck die vorher beherrschende zyklische Zeit eine ‚Umstellung‘ erfährt. Die Zeit wird nun linear ausgedehnt, nach hinten zu einem Ur-Anfang vor der chronometrischen Menschen-Zeit, zur Welterschöpfung und ersten göttlichen Selbstmitteilung hin, und nach vorn zu einem Ende nach Ablauf der Menschen-Zeit: zur Auflösung der Schöpfung und dem Gericht mit folgender Vergeltung. Das neue in der frühen Phase zentrale Theologumenon der linearen Zeit, in der alles zielgerade auf die Rechenschaftsablegung hin ausgerichtet ist, bewirkt somit eine entscheidende ‚Drehung‘ des Weltbilds, einschneidend genug, um jeder menschlichen Interaktion eine neue ethische Qualität zu geben. Auch diese ‚apokalyptischen Suren‘ autorisieren sich in der Regel nicht über einen sich als solchen vorstellenden göttlichen Sprecher, sie rekurren vielmehr auf Autorisierungsstrategien der vorislamischen Sakralsprache, d. h. zum einen auf Schwüre bei Naturphänomenen und zum anderen auf ultrarhythmische, die magische Gewalt der Sprache ausschöpfende Kurz-Einblendungen der Apokalypse.

In den frühen mekkanischen Suren zählt in Anbetracht des bevorstehenden Gerichts jedoch nicht nur ethisches Verhalten, sondern auch rituelle Observanz ist gefordert. Tag und Nacht sind durch sakrale Zeiteinschnitte gegliedert, die dem Gebet vorbehalten sind, und die oft in Einleitungsteilen evoziert werden. Die wichtigste Innovation hinsichtlich des Zeitverständnisses ist jedoch die Einführung eschatologischer Prophetiezeigungen. Diese sind in frühmekkanischen Suren sehr zahlreich, begegnen vorwiegend am Anfang, wo sie von Schwurserien⁷⁸ eingeführt werden können, die eschatologische Szenarien heraufbeschwören. Diese Schwurserien fungieren nicht wie biblische Schwurformeln als Anrufungen einer übernatürlichen Macht außerhalb des Textes. Der Geltungsanspruch der frühen Suren ist nicht in einer außertextlichen Autorität begründet, man könnte eher von einem poc-

⁷⁷ Angelika Neuwirth: „Psalmen im Koran neu gelesen. Ps. 104 und 136“, in: Dirk Hartwig, Michael Marx und Angelika Neuwirth (Hg.): *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranwissenschaft*. (In Vorbereitung).

⁷⁸ S. Angelika Neuwirth: „Images and metaphors in the introductory sections of the Makkan sūras“, in: G. R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef: *Approaches to the Qurʾān*. London/New York 1993. 3–36.

tischen als einem theologischen Wahrheitsanspruch sprechen. Apokalyptische Prophezeiungen können auch durch kurzgliedrige *idhā*- („wenn der-einst...“) -Serien eingeführt werden, die ebenfalls die Ereignisse des Jüngsten Tages thematisieren. In einigen Fällen sind die *idhā*-Sätze nicht auf natürliche oder kosmische Phänomene begrenzt, sondern beziehen auch die Vorbereitungen für das Gerichtsszenario ein wie die Aufstellung des Thrones, das Blasen der Trompeten, das Öffnen der Bücher usw. Ihnen folgt ein Satz des Typus „dann wird sein ...“, der das Verhalten der Menschen in der apokalyptischen Situation ausmalt sowie ihre Trennung in Gruppen von Seligen und Verdammten beleuchtet. Die daran anschließenden Beschreibungen des Jenseits sind klar in zwei einander entsprechende Teile geteilt. Eingeleitet durch stereotype Formeln wie *lā-ammā ... wa-ammā*, „was die angeht, die ... so werden sie ..., aber was die angeht, die ... so werden sie ...“, oder *wujūhun ... wujūhun* ..., „Gesichter werden jenen Tages ..., andere Gesichter werden jenen Tages ...“, kontrastieren sie die Situation der Gläubigen im Paradiesgarten mit derjenigen der Ungläubigen oder Frevler im Höllenfeuer. Es fällt auf, dass beide utopischen Bilder äußerst metaphernreich sind und zusammen ein Doppelbild formen, dessen Teile entweder exakt gleich viele Verse oder zueinander proportionale Verszahlen aufweisen. Als solche erinnern sie an die einander gegenübergestellten Bilder beider Szenen des Jenseits in der christlichen Ikonographie, so dass sich ihre Bezeichnung als ‚Diptycha‘ nahelegt. Nicht selten beziehen Diptycha Erinnerungen an das irdische Verhalten der Menschen ein, mit denen das besondere eschatologische Geschick der Insassen der beiden utopischen Orte Paradies und Hölle gerechtfertigt wird.

Wer sind die Hörer der frühen Suren? Die islamische Tradition, die die vorislamische Zeit als eine Zeit der ‚Barbarei‘, der ‚Unwissenheit‘, *jāhiliyya*, imaginiert, stellt sie als majoritär heidnisch dar, wobei sie als Ausnahmen individuelle, von christlichem Glauben und Wissen geprägte Fromme zulässt. Gewiss verweist die in den frühen Suren attestierte Observanz der Ka’ba-Riten auf eine Hörschaft, die nicht im strengen Sinne von Judentum oder Christentum monotheistisch war. Dennoch deutet die sprachliche Situation auf eine enge Verbindung zur christlichen Kultur hin.⁷⁹ Obwohl die Hypothesen von Lüling (1972) und Luxenberg (2000), die einen christlichen Ursprung der koranischen Texte annehmen, methodologisch und historisch nicht fundiert sind, bringen sie doch die oft unterschätzte Dimension christlicher Kultureinflüsse auf die urbanen Zentren der Halbinsel⁸⁰ ins Bewusstsein – die, entgegen Luxenberg, allerdings bereits verbreitet waren und nicht erst durch den Koran vermittelt wurden – und bezeugen die engen Kontakte

⁷⁹ S. dazu Anton Baumstark: „Jüdischer und Christlicher Gebetstypus“, s. o. Anm. 36.

⁸⁰ S. Alphonse Mingana: „Syriac Influences“, s. o. Anm. 35.

zwischen den Kultteilnehmern an der Ka'ba und Christen. Wir können davon ausgehen, dass die frühesten Hörer durchaus von monotheistischem Gedankengut geprägt waren, ohne aber so wichtige Theologumena wie das Jüngste Gericht zu akzeptieren.

Im späteren Mekka

Der Geltungsanspruch der späteren Texte ist dagegen sehr wohl auf eine außertextliche Autorität gegründet. Diese neue Referentialität lässt sich am klarsten an der veränderten Funktion der koranischen Erzählungen ablesen. Hier können wir eine Wende mit der mittelmekkanischen Sure Q 15 ansetzen, wo zum ersten Mal auf die Existenz einer bestimmten Form von Gottesdienst angespielt wird, in dem die Schriftverlesung als wichtigster Teil figuriert. Im selben Text ist auch von der Existenz eines Gemeindegebets die Rede, der *fātiḥa*. Die Wiedergaben biblischer Geschichten haben damit eine eindeutig liturgische Funktion angenommen. Angesichts des wachsenden Interesses der Gemeinde am biblischen Erbe als Teil ihrer monotheistischen Identität, ist es nicht verwunderlich, dass die Hauptmasse der mittel- und spätmekkanischen Suren, die sich nun zu langen Prosatexten entwickelt haben, einen monotheistischen Gottesdienst zu spiegeln scheinen, indem sie mit einer einleitenden dialogförmigen oder appellatorischen Sektion, d. h. apologetisch, polemisch oder paränetisch, beginnen und mit einer gattungsmäßig verwandten Sektion schließen, zumeist eine Affirmation des Offenbarungscharakters des Koran enthaltend. Diese Rahmenteile sind mit kirchlichen *ecteniae*, d. h. einleitenden und abschließenden Responsorien, rezipiert von einem Priester oder Diakon, und respondiert von der Gemeinde, verglichen worden⁸¹. Das Zentrum des monotheistischen Gottesdienstes, und ähnlich der voll entwickelten Sure der mittel- und spätmekkanischen Zeit, sind gleichermaßen besetzt von biblischer Erinnerung – im Falle des Gottesdienstes von einer biblischen *lectio*, im Falle der Sure einer Geschichte aus dem biblischen Bestand. Eine im Judentum/Christentum entwickelte Form des liturgischen Umgangs mit Heiligen Schriften schlägt sich nun in der Gottesdienstpraxis und damit in der Identitätsfindung der frühen muslimi-

⁸¹ S. dazu: Angelika Neuwirth: „Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus“, in: Stefan Wild (Hg.): *The Qurʾān as Text* Leiden 1995. 69–106 und Angelika Neuwirth & Karl Neuwirth: „Sūrat al-Fātiḥa – „Eröffnung“ des Text-Corpus Koran oder „Introitus“ der Gebetsliturgie?“, in: Walter Gross, Hubert Irsigler, Theodor Seidl (Hg.): *Text, Methode und Grammatik. Festschrift für Wolfgang Richter*. St. Ottilien 1991. 331–57.

schen Gemeinde nieder. In Rückgriff auf eine von Jan Assmann⁸² geprägte Kategorie kann man den Orientierungswandel der Gemeinde als einen Übergang „von einer rituellen zu einer textuellen Kohärenz“ beschreiben.

In den späteren mekkanischen Suren werden Geschichten oft explizit als Elemente ‚der Schrift‘, *al-kitāb*, bezeichnet. Diese ‚Schrift‘ wird als unveränderlich und umfassend vorgestellt, sie setzt voraus, dass ein Traditionsfluss bereits zum Stillstand gekommen ist und nun einen Vorrat von Wissen konstituiert – eine koranische Adaptation der im *Jubiläenbuch*, einem jüdischen Apocryphon aus dem 2. Jhdt. v. Chr., beherrschenden Idee des schon altorientalisch geläufigen himmlischen Register-Buches⁸³, wie sie sich bereits an der frühmekkanischen Vorstellung von der ‚Bewahrten Tafel‘, *al-lawḥ al-mahfūz*, manifestierte. Die koranischen Bezugnahmen auf die Schrift, *kitāb*, setzen daher einen Grundstock von Erzählgut voraus, der in einer bereits fixierten himmlischen Schrift existiert und vom Sender dem Empfänger in einzelnen Portionen mitgeteilt wird, um klar umrissene Perikopen zu formen, die in eine umfassendere Koran-Rezitation eingefasst werden können. Die Mitteilungen aus dem himmlischen Buch werden aber zunächst noch unterschieden von weniger universalen Elementen wie etwa Debatten über ephemere Angelegenheiten der Gemeinde. Die besondere Zeremonialfunktion der biblisch vorgegebenen Erzählung wird unterstrichen durch Einleitungsformeln, wie *wa-dhkur fī l-kitāb*, „erwähne in (dem Exzerpt) der Schrift...“ (Q 19:16). Erst in einer späteren Phase, in Medina, als die besondere Form der der Gemeinde mitgeteilten Botschaft bereits selbst als ‚Schrift‘-bildend betrachtet wird, d. h. als die Gemeindeangelegenheiten als Teil einer sich herausbildenden muslimischen Heilsgeschichte verstanden werden, figurieren ganze Suren als Manifestationen des *kitāb*.

Bei weitem die Mehrzahl der späteren mekkanischen Suren beginnt mit einer pathetischen Evokation der Schrift, oft eingeführt durch eine ‚Chiffre‘, bestehend aus einem einzelnen Buchstaben des Alphabets oder einer Buchstabenkombination – eine Evokation des himmlischen ‚Originals‘, die in den frühen Suren noch fehlte. Dieses *incipit* scheint auf eine neu erreichte kulturelle Funktion des rezitierten Textes hinzuweisen, der nicht länger als die unmittelbare Kommunikation einer göttlichen Botschaft an Prophet und Gemeinde, sondern als ein Vortrag aus der prä-existent gedachten und nur

⁸² S. dazu Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992, und Aleida Assmann & Jan Assmann: „Kanon und Zensur als kultursoziologische Kategorien“, in: A. und J. Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation. II*. München 1987.

⁸³ Auf die enge Beziehung der koranischen Vorstellung einer himmlischen Schrift zu der primordialen Schrift im *Jubiläenbuch* hatte bereits Heinrich Speyer: *Die biblischen Geschichten*, hingewiesen, s. o. Anm. 12. S. zu der Rolle der ‚Schrift‘ im *Jubiläenbuch*: Hindy Najman: „Interpretation as primordial writing: Jubilees and its authority conferring strategies“, in: *Journal for the Study of Judaism* XXX.4 (1999) 379–410, s. auch o. Anm. 72.

in der Rezitation realisierbaren himmlischen Schrift vorgestellt wird. Mit der Einführung der Gebetsrichtung, *qibla*, hin zu einem neuen heiligen Ort, dem „fernsten“, d. h. Jerusalemer Tempel *al-masjid al-aqsā*, anstelle des lokalen „heiligen Bezirks“ (Q 17:1), gewinnt das Gebet, *ṣalāt*, selbst, das vorher noch Teil des synkretistischen Kultes um die Ka'ba gewesen war, erheblich an Bedeutung. Obwohl die Bezeichnung *al-fātiḥa* für den Anfangsteil des nun auf Lesungen aufbauenden Wortgottesdienstes selbst noch nicht begegnet, wurden ihre Elemente, besonders die Gottes-Prädikation „Herr der Welten“, zum häufig abgerufenen Inventar des liturgischen Diskurses der späteren mekkanischen Texte.

In den mittel- und spätmekkanischen Suren ist also eine neue räumliche Rahmumgebung der Botschaft zu bemerken. Diese Texte, die zahlreiche biblische Geschichten aufweisen, erweitern den Gesichtskreis der Hörer, die in ihrer Imagination von ihrer lokalen Umgebung weg in eine entfernte Landschaft entführt werden, ins Heilige Land, das nun als Szenerie für die Geschichte der geistigen Vorfahren der Gemeinde, der Israeliten, vertraut wird. Die Einführung der Gebetsrichtung, *qibla*, nach Jerusalem ist ein unmissverständliches Zeugnis für die allgemeine Änderung der räumlichen Orientierung⁸⁴. Sie wurde in einer Entwicklungsphase eingeführt, als – durch die neue Fokussierung des biblischen Erbes – eine deutliche Horizont-Erweiterung bei der jungen Gemeinde eingesetzt hatte, die sowohl Zeit als auch Raum betrifft. Man könnte davon sprechen, dass die Jerusalemer *qibla* der gestische Ausdruck einer genuinen Erfahrung, neue spirituelle Horizonte erreicht zu haben, ist. Zwei essentielle Neuheiten – die neu gewonnene Konvergenz der koranischen Offenbarungen mit den Schriften der beiden anderen monotheistischen Religionen und die gleichzeitige Annahme der *topographia sacra* der früheren Religionen – schaffen ein neues Selbstverständnis, nun unter den Empfängern und Trägern einer Schrift zu sein und insofern teilzuhaben an der Erinnerung an Heilsgeschichte, wie sie durch das Medium der Schrift transportiert wird. Durch ihre Geste als solche verweist die *qibla* nach Jerusalem auf diese neue Verbindung zwischen der entstehenden muslimischen Gemeinde und den alten Religionen. Es erstaunt nicht, dass die koranischen Verweise auf das mekkanische Heiligtum und seine Riten als Garanten sozialer Kohärenz – Verweise, die bis dahin in den Eingangsteilen der mekkanischen Suren so zahlreich waren – nun durch stereotype Evokationen der Schrift, *al-kitāb*, ersetzt werden, die jetzt als der signifikanteste gemeinsame geistige Besitz gilt, ein spiritueller Raum, der die Symbolkraft des realen Raumes überlagert.

⁸⁴ S. dazu Angelika Neuwirth: „Erste Qibla – fernstes Masjid? Jerusalem im Horizont des historischen Muhammad“, in: Ferdinand Hahn, Frank-Lothar Hossfeld, Hans Jorissen, Angelika Neuwirth (Hg.): *Zion – Ort der Begegnung. Festschrift für Pater Laurentius Klein*. Bodenheim 1993, 227–270.

Während in den frühesten Suren – von Mekka und den verlassenen Stätten Arabiens abgesehen – nur wenige Orte Beachtung fanden, findet man in den späteren mekkanischen Suren bis zur Hijra keinerlei Verweise auf Mekka mehr, abgesehen nur von Q 17:1, wo aber der Verweis auf das lokale Heiligtum in Mekka, *al-masjid al-ḥarām*, mit einem solchen auf den Jerusalemer Tempel *al-masjid al-aqṣā*, kontrastiert wird. Stattdessen wird das Gelobte Land als ein Raum eingeführt, zu dem der bedrängte Gläubige im Gebet Zuflucht nehmen kann, ein *lieu de mémoire*, wo die meisten Propheten gewirkt hatten. Suren dieser Zeit kulminieren in dem oft wiederholten Appell, Beispielen zu folgen, die tief in die Geschichte nicht der genealogischen, sondern der spirituellen Vorfahren zurückreichen, der Israeliten. Jerusalem, repräsentiert durch seinen Tempel, ist das Zentrum des von der Schrift der Israeliten geprägten und damit durch Schreiben bestimmten Raumes. Alle Gebete – wie die der jüdischen so nun auch die der koranischen Gemeinde – gravitieren in Richtung Jerusalem als ihrer natürlichen Zielrichtung.

In Medina

In Medina haben die Suren (3–5, 8–9, 22, 24, 33, 47–49, 57–59, 60–61, 63, 66, 98, 110) nicht nur ihr dreiteiliges Kompositionsschema aufgegeben, sie zeigen auch weniger raffinierte Strukturtypen. Ein Typus ließe sich summarisch als ‚rhetorische Sure‘ oder ‚Predigtsure‘ bezeichnen (Q 22, 24, 33, 47, 48, 49, 57 bis 66), diese Texte bestehen aus einer Anrede an die Gemeinde, deren Mitglieder direkt angesprochen sind mit Formeln wie *yā ayyuhā l-nās*, „oh ihr Menschen“. In diesen Suren, die in einigen Fällen (59, 61, 62, 64) stereotyp durch hymnische Anfangsformeln die stark an Psalmen erinnern, eingeleitet werden, erscheint der Prophet, nun bezeichnet als *al-nabī*, nicht mehr als bloßer Überbringer der Botschaft, sondern von Gott persönlich angesprochen mit der Formel, *yā ayyuhā l-nabī*, „oh Prophet“,⁸⁵ oder als ein Akteur, der synergetisch mit der göttlichen Person wirkt und dann in der Kombination *Allāh wa-rasūluhu*, „Gott und sein Prophet“, erwähnt wird. Mit der Aufnahme von Texten über – zuweilen ephemere – Gemeinde-Angelegenheiten in die Schriftdebatte wird der *qurʾān*, die Rezitation, insgesamt identisch mit den Exzerpten aus dem *kitāb*, der himmlischen Schrift. – Im Gegensatz zu den weitgehend monothematischen mittellangen medinischen Suren, die Predigten ähneln, ist die Masse der medinischen Texte komplexer. Die meisten der sog. Langsuren (Q 2–5, 8, 9) haben auf-

⁸⁵ S. dazu Hartmut Bobzin: „The ‘Seal of the Prophets’: Towards an Understanding of Muhammad’s Prophethood“, in: *QIC*, s. o. Anm. 52.

gehört, genau strukturierte Kompositionen zu bilden, sie erscheinen vielmehr als das Resultat eines Sammelprozesses, der sich noch nicht rekonstruieren lässt. Mit dem Phänomen der Langen Sure tritt erstmals eine Inkongruenz zwischen der Textcorpus-Einheit ‚Sure‘ und der im kultischen Rahmen mündlich verlaublichen Lesung, der für die Rezitation bestimmten ‚Perikope‘, zutage: Die Lange Sure hat als solche keine kultische Funktion mehr. Für den rituellen Teil des Gottesdienstes, das *ṣalāt*, stehen kurze Suren oder Versgruppen zur Verfügung, im wortgottesdienstlichen Teil wird, – seit dem Verzicht auf die in Mekka übliche polythematische Komposition – die Predigt-ähnliche ‚Rede-Sure‘ für hinreichend erachtet. Damit erlischt die Erwartung auf eine komplexe wortgottesdienstliche Form, die sich um die heilsgeschichtliche Erinnerung als ihr Zentrum entwickelt. Der Propheten-*oratio* verwandte aktuelle neue Weisungen, etwa Gesetzgebungen, können an die Stelle der alten Kompositionen treten. Mit dieser Wende hin zur einfachen Form ist der Weg zur Erosion der literarischen Surenform frei. Wenn einmal aus den Langen Suren ohne besonders gewaltsamen Eingriff Einzeltexte entnommen werden konnten, so ist es zu der später das Übliche werdenden eigenmächtigen Perikopisierung des Koran durch den islamischen Beter, seiner Entnahme von Lesungstexten aus allen längeren Suren nach bloßer Maßgabe des erwünschten Inhalts oder der Quantität, nur noch ein kurzer Schritt. Ob diese Praxis noch in die Wirkungszeit des Propheten zurückreicht oder nicht – der Koran trägt jedenfalls mit der Kompromissform der ‚Langen Sure‘ die Formel zur Auflösung seiner eigenen Komposition bereits in sich.⁸⁶

Medinische Suren reflektieren eine Bewegung, die sich zu der in den späteren mekkanischen Texten festgestellten rückläufig verhält: nämlich vom Heiligen Land, dem Raum der *banū Isrāʾīl* zurück in die arabische Halbinsel, besonders nach Mekka. Nicht nur wird die Gebetsrichtung von Jerusalem zum mekkanischen Heiligtum hin (Q 2:143–145) verschoben, die Erinnerung an Moses und den Exodus seines Volkes verblasst ebenfalls, um nun der Person Abrahams Platz zu machen, dessen Gründung des mekkanischen Heiligtums und Initiierung der Kaʿba-Riten ein neues heilsgeschichtliches Paradigma etabliert. Muhammad vollendet das von Abraham begonnene Werk, indem er Mekka die Auszeichnung hinzufügt, die es über die uralten Riten hinaus benötigt, um Jerusalem den Rang der Heiligen Stadt des Monotheismus streitig zu machen: nämlich Ursprungsort von Offenbarung zu sein. Dem ‚Kaʿbaweihe-Gebet‘ (Q 2:127–129) liegt deutlich als Intertext das Tempelweihe-Gebet Salomos (I Kön. 8:23–53) zugrunde. Damit gewinnt in Medina der Ehrenname Mekkas und seiner Kaʿba, „die heilige Anbetungsstätte“, *al-masjid al-ḥarām*, neue Signifikanz. Es ist das Zentrum der nun-

⁸⁶ Angelika Neuwirth: „Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon, s. o. Anm. 81.

mehr islamischen Pilgerfahrt, *al-haǧǧ*, einer Institution, die auf Abraham zurückgeführt wurde. Abraham, der historisch allen anderen Propheten vorausgeht, der vor allem vor der mosaischen Gesetzgebung wirkte, ist beispielgebender Monotheist, *ḥanīf* (von syr. *hanpa*, „Heide“, arab. Bezeichnung für einen außerhalb der Kirche stehenden Asketen), ein Gerechter „aus den Völkern“ (*me-ummot ha-'olam*), dessen in der Person Muhammads erscheinender Nachfolger gleichfalls ein *nabī ummī*, d. h. ein Prophet aus den (Heiden)-Völkern (Q 7:157) ist. Abraham, dem im Buch *Genesis* das Verdienst der Einführung der Beschneidung (hebr. *millah*) als Zeichen des Gottesbundes gehört, erscheint im Koran wieder als Garant einer auf den Gottesbund gegründeten Glaubensrichtung, die *millat Ibrāhīm*, Bund Abrahams, genannt wird. Die neue Gemeinde, die dem Glauben Abrahams folgt, stellt sich dar als im Besitz einer eigenen Religion, *dīn*. Ein sichtbares Symbol dieser neuen Religion ist nicht zuletzt das Fasten, *ṣawm*, im Monat Ramadan, das – wie aus seiner Festbegründung Q 97:1–5 hervorgeht – das entscheidende Privileg der Gemeinde in Erinnerung hält, nämlich Empfänger einer eigenen Schrift zu sein.⁸⁷

Gemeinsame Herkunft des Koran mit den monotheistischen Schriften aus der religionspluralen (Spät)antike

Worum es also gehen muss ist nicht, den Koran – rückblickend – als das bereits homogenisierte und als göttlich gewollte Einheit begriffene Gründungsdokument der islamischen Religion zu beschreiben – das ist in zahlreichen Darstellungen des kanonischen Koran bereits geschehen –, sondern ihn *in statu nascendi*, in seiner Genese aus dem Zusammenspiel einer Vielzahl von Traditionen und Akteuren zu verfolgen. Das kulturelle und soziale Umfeld des an der Peripherie zweier Großreiche gelegenen Hijaz ist dabei nicht so eintönig wie es jenen Forschern erscheint, die eine Entstehung des Koran in diesem Milieu für unmöglich halten und sie deshalb nach Syrien oder Mesopotamien verlegen wollen. Neuere Studien zeigen, dass weder das (außer-arabische) Schrifttum der Zeit, noch die erhaltenen epigraphischen und numismatischen Zeugnisse eine solche Deutung stützen.⁸⁸ Vor allem in

⁸⁷ Die wechselnden koranischen Rollen Abrahams konvergieren in den medizinischen Texten in einer Abraham-Rezeption, die dem von Paulus entwickelten Abraham-Bild auffallend nahe kommt, s. dazu Angelika Neuwirth: „Muhammad in der Tradition des Paulus: Universalismus in der Genese und Formation des Islam“, in: Dirk Hartwig et al. (Hg): *Die Wissenschaft des Judentums*, s. o. Anm. 11. Zur Fasteninstitution s. Kees Wagtendonk: *Fasting in the Qur'an*. Leiden 1968.

⁸⁸ S. Robert Hoyland: „New documentary texts and the early Islamic state“, s. o. Anm. 62. Hoyland beschließt seine Evaluation mit einer scharfen Kritik an den gegenwärtig populären alter-

der neuesten Forschung sind in Anknüpfung an eine These Adolf Harnacks bedenkenswerte Indizien für eine zentrale Bedeutung des Judenchristentums für die Entstehung des Koran zu Tage gefördert worden. Zwar wird deren Rolle von François de Blois,⁸⁹ dem gegenwärtig bedeutendsten Verfechter dieser These, eher in einer Vermittlung von Glaubensinhalten an das Individuum Muhammad als in ihrer unmittelbaren Partizipation an der Gemeinde gesehen; dennoch zeigen seine Arbeiten, wie bedeutend für das Verständnis des koranischen Milieus eine Kenntnis dieser – jüdische und christliche Formen und Inhalte verbindenden – Gruppe ist. Tatsächlich ist in dieser Hinsicht bereits eine beachtliche Reihe von Vorarbeiten geleistet worden. Gegenüber dem auf die Freilegung unmittelbarer Vorlagen gerichteten Ursprungsdenken der traditionellen Philologie ist jedoch festzuhalten, dass eine schriftliche Vermittlung monotheistischer Traditionen bei weitem weniger wahrscheinlich ist als eine mündliche. Die direkten Quellen, aus denen heraus sich der koranische Diskurs durch schöpferische Umdisponierung entwickelt hat, dürften für uns nicht mehr greifbar sein. Aus diesem Grund ist – wie Nicolai Sinai es formuliert hat – „die in vielen älteren Arbeiten durchscheinende Vorstellung, Muhammad habe bei der Verfassung koranischer Texte gleichsam ein Handexemplar des Alten Testaments vor sich gehabt, konsequent zu verabschieden. Gleichwohl kann eine vergleichende Heranziehung jüdischer und christlicher Literatur den kulturellen Resonanzraum erhellen, in dem sich das Entstehen und Verstehen der koranischen Texte abgespielt hat. Das herkömmliche Paradigma einer linearen Einflussnahme älterer Traditionen auf den Koran sollte durch ein eher dialogisches Paradigma ersetzt werden, demzufolge die koranischen Rezitationen in einer – häufig zur Polemik gesteigerten – Debatte mit den fraglichen Überlieferungen stehen und sie selektiv aufnehmen und umgestalten. Auf diese Weise erschließt sich eine weitere von der islamischen Kommentarliteratur unabhängige Kontrollinstanz für die Rekonstruktion der vorredaktionellen Bedeutung koranischer Aussagen.“⁹⁰

Die dabei in den Blick tretenden Auseinandersetzungen mit biblischen und nachbiblischen Traditionen, die im Text gespiegelten Prozesse der Aneignung, Ausgrenzung und Neulektüre, rücken die Korangenese in die Nähe jener Rezeptionsprozesse, die uns aus der Entstehungsgeschichte der beiden

nativen Geschichtskonstruktionen, 411: (It is difficult) „to see how historical scenarios that require for their acceptance a total discontinuity in the historical memory of the Muslim community – such as that Muhammad did not exist, the Quran was not written in Arabic, Mecca was originally in a different place etc. – can really be justified. Many of these scenarios rely on absence of evidence, but it seems a shame to make such a recourse when there are so many very vocal forms of material evidence still waiting to be studied“.

⁸⁹ François de Blois: „Elchasai – Manes – Muhammad. Manichäismus und Islam im religionshistorischen Vergleich“, in: *Der Islam* 81 (2004) 31–48.

⁹⁰ Nicolai Sinai: unveröffentlichtes Manuskript.

älteren Religionen, des rabbinischen Judentums und des Christentums vertraut sind. Nicht ein Gründungsmythos, sondern plurale Texttraditionen und diversifiziert überlieferte Strategien der Repräsentation und Autoritätsbildung stehen am Anfang der Islamgenese.

Zu den Voraussetzungen der *Studien zur Komposition*

Die *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren* wurden 1976 abgeschlossen, sie gehören damit noch in jene Phase der Koranforschung, die sich – im wesentlichen unter Akzeptanz der von der islamischen Tradition gesteckten Rahmengenbung – dem Koran als einem in der Phase zwischen 610 und 632 in Mekka und Medina entstandenen Textcorpus näherte, die optimistisch von einer Rekonstruierbarkeit der Textgenese ausging und dabei vor allem den Text in einer engen Relation zur Person des Propheten sah. In ihrer Schwerpunktsetzung auf den Koran-Text als eines literarischen Kunstwerks gingen die *Studien* allerdings andere Wege als sie von dieser Forschung verfolgt wurden.

Sie folgten dem Muster der in der Biblistik üblichen Methodenschritte:⁹¹ 1) Literarkritik, 2) Formkritik, 3) Gattungskritik und 4) Redaktionskritik. Von der Prämisse ausgehend, dass die Einheit Sure bereits vorkanonisch Realität besaß, wurde die Sure zum primären Untersuchungsgegenstand erhoben. Daraus ergab sich folgendes Verfahren: eine Sure ist zunächst einmal als in sich geschlossener Text zu interpretieren, literarkritisch auf ihre Einheitlichkeit hin, formkritisch auf ihre funktionale und ornamentale Form hin. Gattungskritisch kann darauf aufbauend aus dem Vergleich einer Mehrzahl von Suren und der in ihnen reflektierten Textsorten auf die Realität einer gemeinsamen oder mehrerer verschiedener Gattungen geschlossen werden. Schließlich ist das Gesamtcorpus auf Spuren seiner Redaktion hin zu untersuchen, ein methodischer Schritt, der freilich in den *Studien* noch nicht systematisch angegangen werden konnte.

Dieses Verfahren war in der Koranforschung bis dahin noch nicht erprobt worden. In den *Studien* konnte es auf die mekkanischen Suren, die knapp die Hälfte des Corpus ausmachen, angewandt werden, wobei jedoch die ersten beiden Schritte den Vorrang vor den beiden letzten haben mussten. Denn literarkritisch waren – anders als dies für die Masse des biblischen Schrifttums erforderlich ist – die Versabteilung zu prüfen, formkritisch war der äußerst heterogene koranische Reim zu beschreiben und seine Formen zu inventarisieren. Denn erst die Kenntnis des Reims berechtigt zu Entschei-

⁹¹ S. Wolfgang Richter: *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*. Göttingen 1971.

dungen über die Versabteilung, die wiederum erst evtl. intendierte Proportionen eines Textes erkennbar machen kann, wie sie gattungskritisch für die Bestimmung von Surentypen entscheidend sind.

Seit der diskussionslosen Verwerfung der von David Heinrich Müller⁹² vorgetragenen sensationellen Hypothese, nach welchem den Suren strophische Kompositionen zugrunde liegen, galt die Möglichkeit, dass ‚eine sichere Hand‘ die Kontrolle über die Komposition und Struktur individueller Suren gehabt haben könnte, als so gut wie ausgeschlossen. Entgegen dieser minimalistischen Position wurden in den *Studien* mithilfe mikro-struktureller Analysen nach biblistischem Modell Strukturen sichtbar gemacht, die zudem eine historische Entwicklung widerspiegeln.

Die vorausgehende Koranforschung war anders vorgegangen. Zunächst einmal ist festzustellen, dass die Sure als Einheit noch gar nicht lange als lohnender Forschungsgegenstand entdeckt ist.⁹³ Gewiss, es liegen bereits in der älteren Koranforschung, soweit sich diese nicht auf einzelne Lexeme, Begriffe oder semantisch problematische Textstellen beschränkte, auch Studien zu einzelnen Suren vor,⁹⁴ diese werden aber erst in jüngerer Zeit häufiger.⁹⁵ Ohne Übertreibung lässt sich dennoch sagen, dass die literarische Einheit der Sure, die aufgrund philologisch aufweisbarer Gattungsmerkmale zumindest für die mekkanische Zeit als vom Verkünder intendierte Texteinheit gelten muss, bisher hermeneutisch noch weitgehend ungenutzt geblieben ist. Der Benutzer bisher vorliegender Korankommentare etwa erfährt nichts über den Stellenwert einer Sure im Gesamtkorpus, geschweige denn über ihren Sitz im Leben. Das koranische Corpus erscheint damit letztlich als eine amorphe Versanhäufung ohne durchschaubare Eigengesetzlichkeit – ein Bild, das indirekt der traditionellen islamischen Wahrnehmung des Textes als außergeschichtlicher und in sich gänzlich homogener Gottesrede verpflichtet bleibt. Für Muslime gewinnt der Koran jedoch seine Sinnhaftigkeit aus der ihn flankierenden exegetischen und prophetenbiographischen Literatur; im Angesicht der westlichen Skepsis gegenüber solchen – literarisch oft

⁹² David Heinrich Müller: *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, s. o. Anm. 37.

⁹³ Angelika Neuwirth: „Sūra(s)“, in: *EQV*. 2005. 166–177.

⁹⁴ S. etwa August Fischer: *Der Wert der vorhandenen Koranübersetzungen und Sure III*. Leipzig 1937; David Künstlinger: „Sure 95“, in: *Orientalische Literaturzeitung* 1936.1–3; Richard Bell: „Sūrat al-ḥaṣṣr. A Study of its Composition“, in: *The Muslim World* 38 (1948) 24–42; Harris Birkeland: *The Lord guideth. Studies on Primitive Islam*. Oslo 1956.

⁹⁵ S. z. B.: Mustansir Mir: „The Sūra as a unity. A twentieth century development in Qurʾān exegesis“, in: Gerald Hawting, Abdul-Kader A. Shareef (Hg.): *Approaches to the Qurʾān*. London 1993. 211–224; Michael Sells: „A literary approach to the hymnic sūras in the Qurʾān. Spirit, gender and aural intertextuality“, in: Issa Boullata (Hg.): *Literary Structures in the Qurʾān*. Richmond 2000. 3–25f.; Angelika Neuwirth: „Zur Struktur der Yūsuf-Sure“, in: W. Diem und S. Wild (Hg.), *Studien aus Arabistik und Semistik. Anton Spitaler zum siebenzigsten Geburtstag von seinen Schülern überreicht*. Wiesbaden 1980. 123–52.

nur mit zeitlicher Verzögerung fassbaren – hagiographischen Traditionen scheint der Text dagegen zu einem irreparablen Chaos zu zerfallen. Die Annsetzung der durch die Textüberlieferung gestützten Sure als heuristischer Kompositionseinheit ist für jede Formuntersuchung also imperativ.

Ideal wäre eine systematische Einbeziehung der überlieferten Lesarten gewesen – dies bleibt jedoch weiterhin angesichts der weitverstreuten Überlieferung ein praktisch nicht durchführbares Unternehmen. Eine Wahrnehmung des Korantextes in seiner ganzen Variationsbreite ist Ziel des neu angelaufenen Forschungsprojekts *Corpus Coranicum*,⁹⁶ in dem die überlieferten Lesarten systematisch erfasst und für die Textanalyse fruchtbar gemacht werden sollen.

**Noch immer/wieder kontrovers:
Kompositionseinheit Sure und Wachstumsprozess des Corpus;
Koranforschung versus Koran-cum-*tafsīr*-Forschung;
Rezitation versus ‚Inlibration‘ des Gotteswortes**

Sure, Suren und Wachstumsprozess

Auch noch für die neueste Forschung gilt, dass Suren kaum jemals in Beziehung zu anderen Suren gelesen wurden,⁹⁷ was sich nicht allein aus der ungünstigen äußeren Voraussetzung erklären lässt, dass im Corpus genetisch oder diskursiv zusammengehörige Suren in der Regel nicht benachbart stehen, noch etwa ein zusammengehöriges Subcorpus bilden. Auch im Psalmen-Corpus stehen nicht alle auf einander Bezug nehmenden Texte nebeneinander, und dennoch hat sich gerade um das Psalterium eine lebhaft traditionskritische Diskussion entwickelt.⁹⁸ Der Sachverhalt der fehlenden Studien zu Surengruppen bleibt daher irritierend. Das historische Textwachstum – aus historisch-kritischer Perspektive eigentlich ein unverzichtbares hermeneutisches Schlüsselprinzip – wird so systematisch ausgeblendet. Darüber hinaus verrät der Verzicht auf die synoptische Betrachtung der Suren eine noch immer verengte Perspektive, die den Koran als Reflex eines lebendigen Kommunikationsprozesses nicht zu erfassen vermag. Der Gesamtkoran in seiner uns vorliegenden Form mag zwar äußerlich ein gestaltloses Archiv von Einzelsuren sein, dessen in der mündlichen Vorform aktuelle

⁹⁶ S. o. Anm. 3.

⁹⁷ Ausnahmen sind Harris Birkeland: *The Lord guideth*, s. o. Anm. 94, und Angelika Neuwirth: „Images and Metaphors“, s. o. Anm. 78.

⁹⁸ Frank-Lothar Hossfeld & Erich Zenger: *Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. Die Psalmen. Psalm 1–50*. Würzburg 1993.

Folge von auf einander Bezug nehmenden Texten nicht sogleich erkennbar ist. Diese ist aber im Interesse eines angemessenen Verständnisses der Sure als einer intertextuell vielschichtigen Einheit wieder herzustellen. Wenn dazu auch seit Nöldeke nur sporadisch gearbeitet worden ist, so muss der Koran doch als virtueller Spiegel der Kommunikation zwischen Gemeinde und Sprecher ernst genommen und in seiner genetischen Folge der Einzeltexte wieder aktualisiert werden.

Insofern diese in den *Studien* bereits verfolgte, später verschiedentlich neuereflektierte⁹⁹ Lektüre des Koran auf das Verstehen einer Einzelsure nicht als isolierter Einheit, sondern als Teil der zu rekonstruierenden Suren-Abfolge zielt, verbindet sich die redaktionsgeschichtliche Fragestellung mit dem Interesse der sog. Kanonischen Lektüre (*canonical approach*), die seit den Siebziger Jahren in der amerikanischen Bibelwissenschaft propagiert wird.¹⁰⁰ Der *canonical approach* versteht die Genese eines Kanons als Wachstumsprozess. Kanon meint in diesem Kontext nicht mehr einfach die verbindlich kodifizierte Endgestalt von Schrifttum, sondern „ein tief in diesem Schrifttum selbst wurzelndes Bewusstsein der Verbindlichkeit, das von den in der Schrift ablesbaren Prozessen der Fortschreibung und der Intertextualität bestätigt wird“¹⁰¹. – „Auch wenn diese als ein kanonischer Prozess begriffene Genese mit dem Ende des Textwachstums zum Abschluss gekommen ist, bietet die Endgestalt der Schrift weder eine spannungsfreie noch eine die Qualität gewachsener Texte nivellierende Form. Mit der Endgestalt wird lediglich der Ort der Interpretation verlegt. Geschah sie bis dahin durch produktive Fortschreibung oder Redaktion im Text, geschieht sie von da ab durch Kommentierung und Auslegung neben bzw. zu diesem Text.“¹⁰²

Anders als im Fall der Psalmen geht es im Falle des Koran nicht einmal prioritär um die Nachzeichnung eines sinnvoll geordneten Gesamtcorpus, das im Falle des Koran ja ohnehin schriftlich nie Gestalt besaß, sondern allenfalls in einem virtuellen Corpus der in ihrer historischen Abfolge angeordneten Suren bestehen könnte. Wichtigstes Telos der Rekonstruktion einer Koran-Chronologie ist vielmehr ein literaturwissenschaftlichen Ansprüchen genügendes Verständnis der Suren selbst. Dass die Suren reich an Intertextualität sind, ist bereits von Wansbrough hervorgehoben worden, koranische

⁹⁹ Angelika Neuwirth: „Referentiality and Textuality in Sūrat al-Hijr: Some observations on the Qur'ānic 'canonical process' and the emergence of a community“, in: Issa Boullata (Hg.): *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*. Richmond 2000. 143–172.

¹⁰⁰ S. vor allem Brevard Childs: *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; ders.: *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; ders.: *The New Testament as Canon: An Introduction*, Philadelphia 1985.

¹⁰¹ Christoph Dohmen, Manfred Oeming: *Biblicher Kanon – warum und wozu?* Freiburg 1992. 25.

¹⁰² Christoph Dohmen, Manfred Oeming: *Biblicher Kanon* 25.