

## Review / Rezension

Im Hinblick auf die islamtheologische Hochschulbildung in Deutschland und Europa im Allgemeinen und die Imamausbildung im Speziellen fehlt es einerseits immer noch an engagierten Haltungen vieler einflussreicher Personen, von denen diese zu erwarten sind; andererseits muss konstatiert werden, dass viele bedeutende religiöse Akteure und Vertreter der muslimischen Gemeinschaften in Deutschland und Europa, Vertreter der deutschen kirchlichen, akademischen, kulturellen und politischen Kreise bereits progressive Positionen eingenommen und solche auch verkündet haben. Ihre Einstellungen, Gedanken und Erwartungen sind in diesem Sammelband enthalten. Daher ist dieser als ein ernsthafter Aufruf zu weiteren Gesprächen und Betrachtungen hinsichtlich eines Konzepts der muslimisch-religiösen Hochschulbildung in Deutschland und Europa zu verstehen – eines adäquaten Konzepts, das für zeitgenössisches muslimisches Denken europaweit und auch in weltgeschichtlichen Ausmaßen essenziell ist.

**Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag 2010, 859 Seiten.**

*Sebastian Kocaman\**

Es waren die sogenannten Trümmerfrauen, die nach dem Zweiten Weltkrieg in den zerbombten Großstädten Deutschlands den Wiederaufbau bewerkstelligen mussten. Nachdem sich in den vergangenen Jahren die Debatte um die Entstehung des Koran intensiviert und dabei riskante Theorien von der breiteren Öffentlichkeit aufgenommen wurden, wie etwa den Koran auf Aramäisch zu lesen oder die historische Existenz Muḥammads zu negieren, haben sich nunmehr die Schwaden dieser Diskussion gelichtet und die Koranforschung findet sich in den Ruinen ihrer Theorien wieder, die sich über einen ersten kreativen Moment hinaus als wenig weiterführend herausstellten. Angelika Neuwirth ist nun die Trümmerfrau der Koranforschung, die in großen Fleiß erfordernden kleinsten Schritten einen neuen Abschnitt der Koranforschung beginnt.

Dieser Neuanfang erfolgt mit einer derart gründlichen Aufarbeitung des Forschungsstandes, dass von einer Zäsur in der Koranforschung zu sprechen ist, da der Rückgriff auf vorherige Publikationen zum Thema nunmehr unnötig ist. Die „methodisch heterogene und in verschiedene Lager gespaltene westliche Forschung“ (S. 21) wird von ihr umfassend diskutiert. Auf der Grundlage eines kritisch zusammengefassten Forschungsstandes verfolgt sie das „wissenschaftspolitische Anliegen“ (S. 20), die Gegensätze zwischen muslimischen und westlichen Forschungsansätzen zu überwinden.

Bisherige Versuche, die frühislamische Geschichte komplett neu zu schreiben und den Koran an einem anderen Ort, zu einer anderen Zeit und ohne Muḥammad entstanden sein zu lassen, ergeben kein plausibles Bild der Ereignisse. Derartige Ansätze werfen nur neue Fragen auf, die sie selbst nicht beantworten können. Die Verfasserin resümiert deshalb, dass noch keine plausible alternative Entstehungsgeschichte des Islams geschrieben wurde und sich die Skepsis gegenüber der islamischen Geschichte nicht durch ein historisch tragfähiges Ergebnis ausgezahlt habe (vgl. S. 51). Anders als in den traditionsskeptischen Ansätzen wird von ihr die Entstehungsgeschichte des Korans „im Großen und Ganzen und unter Vorbehalt“ (S. 25) in Übereinstimmung mit dem islamischen Geschichtsbild gedacht. Frühe Handschriften können die Redaktion des Korans noch während des 7. Jahrhunderts belegen; die Verkündung des Korans von 610 bis 632 ist dadurch zwar nicht bewiesen, aber es gibt auch keine schwerwiegenden Gründe, „die Textgenese aus der Verkündung des Propheten in der traditionell angesetzten Zeit in Zweifel zu ziehen“ (S. 29). Eine derartige Herangehensweise birgt für die Koranforschung die Gefahr, mit ihrem Forschungsgegenstand zusammen zu fallen und sich nur noch in Details von der Tradition zu unterscheiden. Diese Gefahr kann ein Grund dafür sein, dass die

---

\* Sebastian Kocaman ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Islamischen Wissenschafts- und Bildungsinstitut e.V. in Hamburg.

Verfasserin an einigen prominenten Stellen demonstrativ mit der muslimischen Perspektive bricht, indem sie zum Beispiel den als erste Offenbarung angesehenen Vers „Lies, im Namen Deines Herren“ diesen Status abspricht, ohne dass ihre Argumentation dahingehend zwingend wäre (vgl. S. 407ff.). Als wahrscheinlichste Theorie bewertet die Verfasserin, dass beim Tode Muḥammads die erhaltenen Offenbarungen, verstreut von verschiedenen Prophetengefährten, schriftlich fixiert gewesen seien, wobei die Kompilation und Anordnung der Suren erst später erfolgt wären (vgl. S. 243). Damit entspricht die Verfasserin der muslimischen Version, was sie damit begründet, dass sich zwar die Koranredaktion durch den Prophetengefährten und dritten Kalifen ‘Utmān von 655 nicht beweisen lasse, aber genauso wenig eine wesentlich spätere Kompilation, da auf keinen Fall mehr als 60 Jahre zwischen dem Abschluss des Textes und seiner Veröffentlichung lägen (vgl. S. 249f.).

Zentrale These ist, den Koran in einem spätantiken Kontext zu verstehen. Dafür müsse sowohl aus okzidentaler wie auch aus muslimischer Perspektive die Vorstellung aufgegeben werden, dass der Koran in einem kulturfernen Milieu entstanden sei. Die These des „empty Hejaz“, einer von der mediterranen Geistesgeschichte abgekoppelten arabischen Halbinsel, und die muslimische Geschichtsvorstellung der „vorislamischen Unwissenheit“ seien derart plakativ nicht mehr länger haltbar und müssten durch die Annahme eines spätantiken Milieus ersetzt werden. Die Adressaten der koranischen Verkündigung seien also keine zivilisationsfernen Wüstenbewohner gewesen, sondern Menschen, die über eine für ihre Zeit typische religiöse Bildung verfügten und deren „kulturelle ‚Hybridität‘, ihre Nähe zu mehreren Traditionen, sie als Gebildete der Spätantike ausweist“ (S. 341). Wichtig für ein solches Verständnis sei es, den Koran aus dem in den in späteren Jahrhunderten etablierten Islam herauszulösen. Die Zeitzeugen der Koranverkündigung seien nicht gemäß der islamischen Tradition zu rekonstruieren, die die islamische Frühgeschichte aus der Perspektive der kanonisierten Religion erzähle, sondern als spätantik plurikulturell akkulturierte Hörer zu verstehen (vgl. S. 73, 615).

Der Koran gebe Zeugnis eines spätantiken Wissenstransfers, indem er, wie es an einigen Koranpassagen nachgewiesen wird, in der Auseinandersetzung mit spätantiken Diskursen entstanden sei, in die er sich selbst nachhaltig eingeschrieben habe und somit nichts weniger darstelle als einen „Teil des historischen Vermächtnisses der Spätantike an Europa“ (S. 24). Der Koran sei demnach nicht nur der Gründungstext des Islam, sondern durch seine intertextuelle Durchwirkung des „vielschichtigen kulturellen Palimpsest Spätantike“ (S. 67) auch ein am Herausbilden des späteren Europas beteiligter Text.

Der Nachweis der Intertextualität bleibt aber fragil: Der spätantike Kontext wird an der koranischen Deutung menschlicher Erkenntnisfähigkeit aufgezeigt, die in den beiden älteren Schriften so nicht nachweisbar und durch die Integration neuplatonischer Philosophie in die theologische Diskussion erklärbar ist (vgl. S. 447). Oder an einem Detail der Maria-Geschichte im Koran: „Sie wurde schwanger mit ihm und zog sich mit ihm an einen abgelegenen Ort zurück. Die Wehen trieben sie an den Stamm einer Palme [...]“. In der griechischen Mythologie ist es Apollos Mutter, die am Stamm einer Palme niederkommt. Auf der Flucht vor Hera sucht sie Zuflucht auf der abgelegenen Insel Delos, wo sie am Ufer des Inopus unter einer Palme gebiert. Die Maria-Passage im Koran birgt also Fragmente einer antiken Legende: eine verzweifelte schwangere Frau, ein verlassener Ort, Geburt eines heiligen Kindes an einen Palmenstamm gelehnt und in beiden Fällen ist auch ein Wasserlauf vorhanden, einmal der Inopus und im Koran der plötzlich unter Maria hervorquellende Bach (vgl. S. 477ff.). Ein Bindeglied könnten westarabische Christen gewesen sein, die vor dem Christentum eine Palme verehrten. Die Übertragung der Palmengeschichte der Mutter Apollos auf Maria und Jesus ermöglichte ihnen, die Palmenerverehrung in das Christentum zu integrieren (vgl. S. 486). Auch bei der Interpretation des Verses „[...] darin sind Verse, die eindeutig sind [...] und andere, die mehrdeutig sind“ wird der spekulative Moment der Intertexte deutlich. Die Verfasserin vermutet über noch nicht identifizierte Zwischenglieder einen Ursprung in der aristotelischen Antinomie von *amphibolos* (mehrdeutig) und *pithanos* (eindeutig) (vgl. S. 532). Eine Bindeglied könnte ein ostkirchlicher Hymnus des 6. Jahrhunderts sein, in dem Maria als Objekt gegensätzlicher Wahrnehmungen dargestellt

## Review / Rezension

wird: „Sei begrüßt, verwirrend-mehrdeutige Kunde für die Ungläubigen, sei begrüßt, eindeutiger Stolz der Gläubigen!“ Problematisch ist, dass in einer nicht datierbaren arabischen Übersetzung des Hymnus andere Wörter für „ein-“ und „mehrdeutig“ verwendet werden als in der Koranpassage (vgl. S. 528ff.).

Dass die Einordnung des Koran in einen spätantiken Kontext bislang noch nicht erfolgt sei, liegt daran, dass der Einfluss von hellenistischem Gedankengut auf die islamische Kultur erst in der abbasidischen Ära (ab 750) angenommen werde, in welcher viele antike Texte ins Arabische übersetzt worden wären. Nach Ansicht der Verfasserin wäre es aber weiterführender, diese Übersetzungsleistungen nicht als Beginn, sondern vielmehr als Höhepunkt eines lange vorher begonnenen Prozesses zu sehen (vgl. S. 728).

Zentral ist auch der Fokus auf die ersten Hörer der Verkündung als Empfänger, aber auch als Mitgestalter des Korans: Der Koran sei aus einer reziproken Kommunikationssituation innerhalb der sich herausbildenden neuen Religionsgemeinschaft entstanden. Die Prophetengestalt Muḥammads beschreibt die Verfasserin als „zentralen Akteur im Interaktionsszenario“ (S. 45), darunter versteht sie aber keine Autorenschaft im herkömmlichen Sinne, sondern sie sieht seine Rolle im koranischen Diskurs als die eines „Katalysators und letztendlichen Formgebers“ (S. 113). Das widerspricht nicht unbedingt dem islamischen Offenbarungsszenario, denn die überlieferten „Offenbarungsgründe“ berichten vielfach davon, dass Koranverse auf Fragen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft offenbart wurden.

Es wird oft versucht, das muslimische Insistieren auf die vorrangige Oralität des Korans als Schwäche auszulegen. Die Verfasserin hingegen verteidigt die primär mündliche Bewahrung und weist darauf hin, dass die Fixierung auf frühe Handschriften und die Hoffnung der Skeptiker, in noch unveröffentlichten Schriften endlich die bislang ausgebliebenen signifikanten Abweichungen zu finden, zu kurz greife. Selbst wenn sich Differenzen zum heutigen Korantext finden ließen, würde davon nur die schriftliche Ebene der Textbewahrung berührt, nicht aber die mündliche philologische Tradition, auf der sich die moderne Druckausgabe von 1925 gründe (vgl. S. 236). Diese Tradition gehe mit den verschiedenen Lesarten des Korans über den bloßen einen Text hinaus. Diese Lesarten würden in der Glaubenspraxis der Muslime fast überhaupt keine Rolle mehr spielen und seien nur noch wenigen Experten der muslimischen Koranwissenschaft bekannt. In der klassischen Zeit des Islams hätte es überhaupt keinen uniformierten Einheitstext gegeben, stattdessen eine Anzahl gleichberechtigter und nebeneinander gebrauchter Texte. Die Vorstellung eines offiziellen Einheitstextes für die Frühzeit des Islams bezeichnet die Verfasserin als „Verdunklung einer seiner größten spirituellen und kulturellen Errungenschaften“ (S. 262) und als „folgeschweren Anachronismus“ (ebd.). Das Problem aller Schriftreligionen hinsichtlich der Authentizität ihrer heiligen Schriften sei dadurch für den Koran auf pragmatische und gleichsam elegante Weise gelöst worden, die einerseits Toleranz angesichts der Unerreichbarkeit eines absoluten Einheitstextes wie auch das Bedürfnis nach Einheitlichkeit gewährleistet hätte (ebd.).

Die westliche Koranforschung konnte Muslimen noch nicht als ein konstruktives Anliegen vermittelt werden. Dies könnte bei Neuwirths Ansatz anders ausfallen, zum einen da sie in weitgehender Übereinstimmung mit der muslimischen Version der Ereignisse bleibt und zum anderen die Kontextualität und Prozessualität der Offenbarung neu hervorhebt, was eventuell für die noch junge muslimische Theologie in Deutschland ein Impuls sein könnte. Die von Neuwirth hervorgebrachten Abweichungen von der muslimischen Interpretation sind mehrheitlich als interessante und diskussionswürdige Thesen zu betrachten und der Koran könnte sich in der von ihr eingeschlagenen Forschungsrichtung dem westlichen wie muslimischen Leser in Zukunft wieder als das erschließen, was er bei seiner Entstehung war: „ein literarisch herausragender und intellektuell herausfordernder Text“ (S. 21).