

Prof. em. Dr. Angelika Neuwirth, Islamwissenschaftlerin, Berlin

Gibt es eine gemeinsame DNA unserer drei monotheistischen Religionen?

Vortrag am 11. Dezember 2018 im Haus der Universität, Düsseldorf,
im Rahmen der Reihe „Hat der Islam ein Problem mit der Moderne?“

Ein Plädoyer für ein zeitgemäßes Verständnis des Koran (**Bild 1**)

Ich habe mir erlaubt, das Thema der Vorlesungsreihe „Hat der Islam ein Problem mit der Moderne?“ einmal umzudrehen und zu fragen: „hat die Moderne Schwierigkeiten mit dem Islam?“ So gestellt gibt die Frage Anlass zur Selbstkritik. Beginnen wir mit dem Koran.

(**Bild 2**)

Der Koran ist noch immer nicht Teil unseres europäischen Wissenskanons – obwohl wir, d.h. „unsere Mehrheitsgesellschaft“ mit der Präsenz von Muslimen unter uns eine einzigartige Chance haben, unsere eigene – aus der christlichen Tradition hervorgegangene – säkulare Kultur neu zu bedenken. Anstelle dieser Neugier steht aber oft eine pauschale Abwehrhaltung. Was man über den Koran zu wissen glaubt, sind oft durch die Medien hochgespielte Abweichungen von unseren gewohnten gesellschaftlichen Grundvorstellungen, so als müsste eine Religionsurkunde aus dem 7. Jht. bereits eine Art Verfassung für unsere Gegenwart liefern können. Der Koran erscheint als ein „Störfaktor“, gelegentlich wird sogar von den Muslimen verlangt, bestimmte Texte aus ihm zu eliminieren, um ihn für uns erträglich zu machen. Warum aber nicht die „Ungleichzeitigkeit“ des Koran mit den Belangen der säkularen Moderne als Herausforderung begreifen?

Ich möchte heute Abend über ein Projekt berichten, das an einer „zeitgemäßen“ kritischen Koranforschung“ arbeitet, das Berliner Vorhaben „Corpus Coranicum. Textgeschichtliche Dokumentation und Historisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar“. In diesem Projekt, das den Koran in sein geistiges, d.h. auch -ideologisches Umfeld einbettet, (**Bild 3**) wird nicht zuletzt auf die politische, man könnte auch sagen: „aufklärerische“ Bedeutung abgehoben, die der Koran für seine Umwelt entwickelte,. Wenn sich diese „aufklärerische“ Dimension des Koran heute in der islamischen Praxis nicht mehr klar reflektiert, so liegt das nicht ganz allein an der katastrophalen Situation der islamisch geprägten Welt, sondern **auch** an unserem für das Essentielle am Islam verstellten Blick. Man darf hier einmal verallgemeinernd von „dem Islam“ sprechen, obwohl es bekanntlich zahlreiche Manifestationen des Islam gibt. Denn was alle „Islame“ zusammenhält, ist das im Koran gespiegelte Weltbild. Dieses Weltbild lässt sich, in groben Zügen, bei einer behutsamen Lektüre des Koran herausfiltern.

Ich möchte diesen „empathischen Zugang“ auf **zwei** Wegen vorbereiten. Der erste könnte mit „Selbstkritik“ bezeichnet werden: Wie lässt sich das gegenwärtig so proble-

matische Islam- und Koranbild erklären? Dazu ist vor allem auf moderne Geschichte zurückzugreifen, nicht zuletzt auf „vergessene“, heute nicht mehr erinnerte Geschichte. **Sechs** Daten (**Bild 4**), die jeweils für neue Ansätze, aber auch für Verwerfungen und Exklusionen stehen, skandieren diese Geschichte: 1833 – 1900 – 1933 – 1977 – 2001 – 2007. Das letzte Datum, 2007, markiert dann den Anfang einer neuen Koranforschung, die (zumindest in **einer** ihrer Ausformungen) den Koran nicht mehr als einen **stummen Text**, sondern als eine nachhaltige aktive und kritische **Einbringung** in die Debatten der Zeit zu erweisen versucht. Die Fokussierung dieser bisher wenig beachteten Seite des Koran soll einen zweiten Weg zur Neu-Reflexion unseres Islambildes weisen.

Doch zuvor einige Basisdaten zum Koran selbst:

Die islamische Tradition, die etwa ein Jahrhundert nach dem Auftreten Muhammads, also im 8.Jht., aufgezeichnet wurde, datiert die Entstehung des Koran in die Jahre 610-632, in eine bewegte Zeit, die von permanenten Kriegen zwischen Byzanz und dem sassanidischen Persien erschüttert war. Diese „politische Großwetterlage“ wirkte auch in die arabische Halbinsel hinein, sie bildet den – noch zu wenig beachteten – Hintergrund für die Koranentstehung. Verkünder des Koran ist der Prophet Muhammad, der zunächst (610-22) in Mekka, dann (622-32) in Medina auftritt. Er versteht sich als „Warner“, als Rufer zu einer neuer „kritischen Selbstsicht, einer neuen „Innerlichkeit“, wie sie auch im zeitgenössischen jüdischen und christlichen Denken „Sorge um das Selbst“ ein wichtiges Anliegen war. Michel Foucault ist die Wiederentdeckung dieser Kategorie zu verdanken. – Muhammad versteht sich nicht als „Prediger“ im Auftrag einer bereits bestehenden Bewegung, sondern „verkündet“ eine ihm selbst durch göttliche Eingebung erst zugekommene neue Botschaft. Man macht sich die Sache deshalb zu leicht, wenn man ihn als „Prediger“ bezeichnet. Der Koran ist durchaus den Büchern der biblischen Propheten Jesaja und Jeremia zu vergleichen, nur dass es im Koran keine Rahmengeschichte gibt, sondern die göttlich inspirierte Rede als Du-Anrede an den Propheten ohne Einleitung und Schluss den gesamten Koran füllt. Ignoriert man diese besondere Rede-Form, reduziert man den Koran auf seine Inhalte, so bleibt der universale Anspruch ausgeblendet, der dem Text erst seine – über bloße Information hinausgehende – Sinndimension gibt.

Prophetische Texte sind heute „schwer erträglich“. Vor allem tun sich aber einmal anerkannte Religionen schwer mit – im Nachhinein auftretenden – prophetischen Bewegungen. So ist auch der Koran gleich wenige Jahrzehnte nach seiner Veröffentlichung, d.h. seiner Kodifizierung um etwa 660, in die Fänge der christlichen Polemik geraten. Schon um das Jahr 700 brandmarkte ein angesehener Kirchenlehrer, Johannes von Damaskus, (**Bild 5**) den Koran als eine „Irrlehre“, eine Häresie, d.h. eine feindselig gegen das orthodoxe Christentum gerichtete Lehre. Das Christentum ist damals eine Bastion (**Bild 6**), die bereits erfolgreich gegen das Judentum abgeschottet worden ist und die auch dem Islam keinen Einlass bietet. Muhammad selbst wurde zum „falschen Propheten“ abgestempelt. Dieses vernichtende Urteil blieb für die Folgezeit am Koran und Islam haften.

Die Verurteilung als „Häresie“ gehört in das polemische Waffenarsenal der **Spätantike**, sie sollte uns nicht mehr beeindrucken. Diese Bezeichnung „Spätantike“ soll kurz erklärt

werden. Sie ist erst seit neuerer Zeit in Gebrauch, und erst in den letzten Jahrzehnten ist die damit bezeichnete Zeit, die ersten 1000 Jahre nach der Zeitenwende, zum Fokus einer großen Forschungsrichtung geworden. Es geht dabei aber weniger um eine „Epoche“, als um einen „Denkraum“, eine „Kultur“. Über Sprach- und Religionsgrenzen hinweg wurden bestimmte Basisfragen (wie das Leben nach dem Tode, Schuld und Sühne, Willensfreiheit) debattiert. Dazu las man nun die „antiken“, verbindlichen Texte „neu“: vor allem das Alte Testament, aber auch die griechische Philosophie. Man stellte sie unter den Aspekt einer neuen ausdifferenzierten Gottesvorstellung, die weniger auf den geschichtlich handelnden als auf den sprechenden Gott ausgerichtet war. Gottes Rede, sein Schöpfungswort trat in den Vordergrund. Um ein Beispiel aus der jüdischen Tradition zu nennen: Der Anfang des Buches Genesis „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (*Be-reshit bara YHWH et ha shamayim wa-et ha-arets*), wurde in einer Neuinterpretation zu der Aussage „Mit Hilfe von „Anfang“, d.h. mit Hilfe seines am Anfang der Schöpfung gesprochenen Wortes, schuf Gott Himmel und Erde“. Dieses „Wort“ erhielt so göttlichen Rang, im Johannes-Evangelium heißt es dann ganz ausdrücklich: „Im Anfang war das Wort“.

Diese Umdeutung der Welt, die die Realität – mit ihren 1:1 kontrollierbaren Fakten – durch den Filter eines sublimen, aber autoritativen Wortes betrachtete, kann als eine „Verzauberung der Welt“ bezeichnet werden: alle wahrgenommenen Erscheinungen werden durch die Membran des göttlichen Wortes betrachtet religiös und damit ethisch relevant. Der Mensch ist nicht mehr autonomer Beurteiler der Welt sondern muss mit der Mehrdeutigkeit der Wahrnehmungen rechnen, vor allem aber untersteht er einem – mit dem **Wort** erteilten – göttlichen Auftrag. – Diese spätantike Sicht auf Welt ist bekanntlich in der europäischen Neuzeit aufgegeben worden. Goethes Dramenfigur Faust, der exemplarische Neuzeitmensch, spricht es geradeheraus aus:

„Geschrieben steht: Im Anfang war das Wort...
 Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen.
 Ich muss es anders übersetzen...
 Mir hilft der Geist: Auf einmal seh ich Rat
 Und schreib getrost: Am Anfang war die Tat“.

Die Spätantike war dagegen am Wort orientiert, dem göttliche Natur zugesprochen wird. In diese „Wort-beherrschte Welt“ tritt der Koran und mit ihm der Islam – als **Spätankömmling** – in die Religionsgeschichte ein. Was die neue Religionsgemeinde vorfindet, ist eine schon „durch-theologisierte Welt“. Die beiden älteren Religionskulturen hatten bereits ihre eigene Identität gefunden, jede hatte auf ihre Weise ihr großes Trauma verarbeitet, die Christen die Kreuzigung Jesu, die Juden die Zerstörung des Jerusalemer Tempels. An die Stelle des Verlorenen war eine sublimierte Neugestalt getreten: statt der Kreuzigung der auferstandene Christus und statt des zerstörten Tempels die himmlischen Tempel.

Es ist deshalb kein Wunder, dass die Kreuzigung im Koran ganz marginal ist, im Zentrum vielmehr die Auferstehung steht, wie auch die Tempelzerstörung als Faktum kaum interessiert, wohingegen der himmlische Tempel, koranisch das *masdjid al-aqsa*, auch für die

Muslime eine zentrale Stelle einnimmt. Wie das Neue Testament ist der Koran eine „Neulektüre“ der Bibel, eine „Zweitschrift“ – wenn der Name Koran auch nicht auf diese „Neue Bibel“ verweist, sondern etwas wie „Lesung, Lektionar“ bedeutet. Der Koran ist darin auch der Mischna vergleichbar, die sich als „Wiederholung“, ihrerseits des Alten Testaments, der Hebräischen Bibel, versteht. Der Koran ist also neben diesen beiden einzuordnen, als „neues Gotteswort“, das zunächst die arabischen Heiden ansprechen sollte, sich dann aber als ein – die Bibel universalisierendes – Wort zu verstehen begann. Was die drei „Zweitbücher“, Neues Testament, Mischna und Koran gemeinsam haben, ist nicht nur ihre **genetische** Abstammung vom Alten Testament, sondern auch ihre Entstehung im 1. Jahrtausend, in der Spätantike, als es um die Anwesenheit Gottes „in der Rede“, nicht mehr vornehmlich um sein „Eingreifen in die Geschichte“ ging.

Historische Fakten reflektieren sich im Koran daher fast gar nicht. Er enthält stattdessen – ganz im Stil der Spätantike – eine Anzahl von wichtig erachteten kultischen Geboten, die den Menschen mit der transzendenten Sphäre verbinden: das mehrmals täglich zu verrichtende rituelle Gebet, ausgiebiges Fasten und die rituellen Prozessionen um das Heiligtum, die Kaaba. Neben den Pflichten gegenüber den Mitmenschen stehen Pflichten gegenüber Gott. – Diese Kurzbeschreibung der koranischen Weltanschauung ist in groben Zügen noch für den heutigen traditionellen Islam zutreffend.

Man könnte sagen, dass der traditionelle Islam – insbesondere was den Lebensvollzug betrifft – weitgehend seiner Entstehungszeit, der Spätantike, treu geblieben ist, während sich die inzwischen zunehmend säkularisierten beiden älteren Religionen in ihrer rationalen Menschenbezogenheit von der Spätantike entfernt haben, sie als „Traditionsballast“ abgeworfen haben, und ihren großen Referenztext in der „antiken“ Bibel finden, die sie historisch, in neuerer Zeit auch unterstützt durch die Archäologie, lesen. Ein „Zeitsprung“ über 2000 Jahre hinweg, eine Verdrängung von Geschichte, die der Islam nicht vollzogen hat, der sich ja in einer Zeit „nach der Bibel“ verankert und ihr nachbiblisch-spiritueller Weltverständnis fortführt.

Nun ist der Islam unter den drei spätantik entstandenen Religionen die dritte und neueste. Was sie vor allem so wirkmächtig gemacht hat, ist etwas, das über das Repertoire der Selbstdarstellungsformen der beiden anderen hinausgeht, nämlich die „Allpräsenz der Koran“, der in einer kunstvollen und bis in die Moderne hinein von jedem Muslim beherrschten Rezitation ubiquitär präsent ist. Auch dieses Merkmal geht auf die Spätantike zurück, in der „Liturgie“, verbaler Gottesdienst, die Rolle des vorher beherrschenden Opfers eingenommen hatte. – Es ist also nicht wie in der christlichen Vormoderne, bildende Kunst oder Kunstmusik, sondern Klang, und zwar durch die menschliche Stimme generierte Musik, die den Koran zu den Herzen sprechen lässt. Der Koran ist für seine Vergewärtigung dabei nicht auf ein Gebäude wie eine Kirche oder Synagoge angewiesen, sondern kann überall und jederzeit rezitiert werden. Dabei ist der jeweilige Inhalt des Textes zweitrangig, Rezitation schafft vorrangig eine Atmosphäre jenseits des Alltags, die Muslime in der gesamten Welt und über alle Sprachbarrieren hinweg anspricht.

Soviel zum Koran selbst.

Nun zur Forschungsgeschichte

1833

Kommen wir nun also zu dem angekündigten Überblick über unseren Umgang mit dem Koran in der Geschichte und damit zu den Hintergründen für die heutige Krise. Zur Zeit wird historische Koranlektüre an keiner deutschen Universität mehr gelehrt – die Orientalwissenschaft liest den Koran vielmehr als den Text, zu dem er später wurde, als Grundurkunde des Islam, die bereits die später geltenden Normen enthält. Es gibt also keine Sektion „Koranwissenschaft“ – während es ungezählte Sektionen für Alttestamentliche und Neutestamentliche Theologie gibt. Diese Marginalisierung des Koran ist keineswegs logisch. Denn es hat durchaus einmal eine Epoche der intensiven Koranforschung und –lehre gegeben. Sie hielt sich fast genau 100 Jahre. Sie begann **1833** – das ist unser erstes Stich-Datum. – mit dem Erscheinen einer unscheinbaren Dissertation mit dem Titel „Was hat Mohamed aus dem Judenthume aufgenommen?“ aus der Feder eines jungen Rabbiners, des später berühmten Abraham Geiger. (**Bild 7 und 8**). Sie endete 1933, im Jahr des nationalsozialistischen Gesetzes zur „Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“, das jüdische Gelehrte aus den deutschen Hochschulen ausschloss. Geigers Werk und das seiner Schule kann nicht hoch genug geschätzt werden: es „katapultierte“ gewissermaßen den bis dahin als subversiv und „schädlich“ wahrgenommenen und akademisch gar nicht beachteten Koran auf den Rang eines religionshistorisch herausfordernden Dokuments.

Zu dieser „Entdeckung des Koran“ ein paar Worte: Geiger (1810-1874) war nicht zufällig zum Koran gekommen. Er war Mitbegründer einer deutsch-jüdischen Reformbewegung, der „Wissenschaft des Judentums“, für die die volle Emanzipation der jüdischen Minderheit nur über den Eintritt in die Welt der Wissenschaft denkbar war. – Die Szenerie ist nicht ganz unähnlich unserer heutigen Situation: auch jetzt streben Muslime nach einem Platz für ihre Kultur in der europäischen Wissenschaft – ein Weg, für den man sich wünschen möchte, dass er weniger hindernisreich verlaufen wird – die Anfänge sind mit den Islam-Theologie-Instituten bereits gelegt.

Für das 19. Jht. muss man sich bewusst halten, dass es damals die heute so gängige Bezeichnung des „jüdisch-christlichen Europa“ noch nicht gab, man sprach noch ganz unbedenklich vom „christlichen Abendland“, das sich auf das griechische und das biblische Erbe als Grundlage berief. Doch so unbestritten die von der Bibel an dieses christliche Abendland vermittelten universalen Werte auch sein mochten, die „eigentlichen Erben“ der Bibel, die Juden, waren von der abendländischen Identität ausgeschlossen. Es ging der Wissenschaft des Judentums daher um die Öffnung des Blicks auf eine „Welt-Kulturgeschichte“, in der das jüdische Erbe als „Vermächtnis an das Abendland“, an Europa, in seiner Bedeutung und Besonderheit erkennbar werden sollte. Zu dieser Welt war der Bezug auf eine dritte Kultur, den Islam ein Eingangstor.

Die Entdeckung des Koran-Kontexts

Man war sich bewusst, dass zu diesem Eintritt in die europäische Wissenschaftswelt die methodische Annäherung an die christliche Theologie gefordert war. Man schloss sich früh der neuesten Richtung an, der historisch-kritischen Forschung. Das, was dort im 19. Jahrhundert revolutionär neu praktiziert wurde: die Bibel nicht als religiösen sondern als historischen Text zu lesen – sollte auch für das Judentum gelten, so dass wir von zwei gleichzeitigen Neulektüren der Bibel sprechen können, durch welche Bibeltexte aus ihrer jahrhundertealten Deutungstradition in Synagoge und Kirche, in die säkulare Disziplin der Geschichte, überführt wurden. Ein Traditionsbruch, der nun vor allem dem Koran zugutekam, denn ihm wandten sich die jüdischen Gelehrten zuerst zu. – Was veranlasste sie zu diesem Schritt -- der den christlichen kritischen Forschern kaum in den Sinn gekommen wäre?

Die Gründe dafür sind weltanschaulich: Der Koran kam für die Juden nicht „aus dem fernen Morgenland“, sondern aus der Mitte ihrer eigenen Herkunftskultur. Für sie war nicht – wie für die christlich akkulturierten Forscher – die griechisch-römische Antike das Goldene Zeitalter, sondern die arabisch-islamische Vergangenheit, die für Europa – zumal nach den „Türkenkriegen“ eher im Dunkel lag. Gewiss gab es auch äußere Anstöße. Substantiell war es aber die Erinnerung an eine besonders fruchtbare kulturelle Synergie zwischen jüdischen und arabischen Gebildeten in der Vormoderne, aus der bedeutende Gelehrte und Literaten hervorgegangen waren. Der Religionsphilosoph Maimonides (**Bild 9**) ist nur ein Beispiel. Sich mit dem arabisch-sprachigen Islam befassen hieß auch, eigene Kulturgeschichte betreiben. (Man sieht das etwa an dem andalusischen Stil der im 19. Jht. gebauten Synagogen).

Der Koran – bis in die Aufklärung hinein als ein destruktiver, schädlicher Text gehandelt – wurde nun „rehabilitiert“ zu einer „wertneutralen historischen Urkunde“ wie die anderen Schriften auch. Man brauchte die historisch-kritische Methode nicht voll auszureizen, es ging nicht – wie in der Bibelforschung – um die Zerlegung des Textes in kleinste Einheiten, um Quellenscheidung und Autorenfragen. Der Koran ist – davon ging man aus, und das ist heute auch durch Handschriften nachweisbar – ein Text aus „einem Guss“. Was man von der historisch-kritischen Forschung lernte, war die Wiedereinbettung des Textes in sein geschichtliches Milieu. Der Koran wurde durch die historische Lektüre erstmals – aus seiner kulturell als eng und marginal erachteten Heimat der arabischen Halbinsel heraus – in die Weite der spätantiken Debattenlandschaft geholt. Wir wissen heute aufgrund zahlreicher neuer Funde, dass die arabische Halbinsel, und insbesondere die östliche Küstenebene, der Hidjaz (noch einmal **Bild 3**), keineswegs von der Kultur des weiteren südlichen Mittelmeerraums abgeschnitten war. Was es allerdings nicht gab, war „Schrift“, mit der man seine eigene Geschichte hätte festhalten können. Es war erst der Koran, der diese Hürde überwand und die vorher nur Graffiti-förmigen Schriftversuche (**Bild 10**) in eine für lange Texte taugliche Form überführte (**Bild 11**). Trotz der nur mündlichen Wissensvermittlung auf der Halbinsel erkennen wir im Koran aber wichtige Debatten der weiteren christlich-jüdischen Kulturlandschaft wieder – doch wurde diese Erkenntnis erst durch Gelehrte der Wissenschaft des Judentums, vor allem Josef Horowitz (1874-1931) (**Bild 12**) und Heinrich Speyer (1897-1935) ermöglicht.

Ein Seitenblick auf den Islamischen Schauplatz: 1900: Ein gegenläufiger Traditionsbruch

Diese Weitung des Koran-Horizonts sollte sich allerdings nur auf die westliche Wissenschaft auswirken. Die neue Koranlektüre blieb ohne Konsequenz für den Islam selbst. Hier wurden fast zeitgleich die Weichen in die umgekehrte Richtung, für eine nicht-historische Lektüre gestellt. Ein tragischer „Unfall der Geschichte“. Denn es hatte jahrhundertlang auch in der islamischen Tradition eine intensive Beschäftigung mit der biblischen und nach-biblischen Literatur gegeben, gesammelt unter der Rubrik „*Isra'iliyat*“, deren Überlieferung und Anerkennung aber der Reformbewegung der Jahrhundertwende zum Opfer fiel. Diese Reform ging – **konträr** zu der historisch-kritischen Bewegung – in Richtung einer Horizont-Verengung für die Heilige Schrift. Statt dem Koran neue – historische, in die Spätantike hineinreichende – Deutungen zu ermöglichen – wurde er durch einen umfassenden „Exklusionsakt“ von den post-biblischen Traditionen, die nun entwertet wurden, gerade isoliert. Es ist schwer zu übersehen, dass auch bei diesem „innerislamischen Traditionsbruch“ christliche Theologie Pate stand: mit dem seit 1900 erscheinenden Korankommentar der Reformier Muhammad Abduh (**Bild 13**) (1849-1905) und Rashid Rida (**Bild 14**) (1865-1935) wurde ein von protestantischen Missionaren empfohlenes Verfahren auch für den Koran vollzogen: die **Abstoßung der auslegenden Tradition insgesamt** als „Text-verunklärend“ und daher obsolet. Der Koran war nicht mehr im Licht der Tradition, sondern nun „wörtlich“, literal, zu verstehen.

Mit dieser ‚**Entbettung**‘ des Textes aus seiner Auslegungstradition einher ging eine in der Islamgeschichte beispiellose Verabsolutierung des Koran als **Normenkanon**. Die traditionelle innerislamische Koranauslegung hatte sich stolz als ein „Ozean von (einander relativierenden) Deutungen“, *bahr min al-ma'ani*, verstanden, die der Koranglehrsamkeit jene Flexibilität vermittelten, die Thomas Bauer treffend als ‚Ambiguitätstoleranz‘ bezeichnet hat. An die Stelle der vielfältigen Deutungen, darunter allegorischen und typologischen, trat damit der eine Literalsinn, durch den der Koran nun jene starren Züge annahm, die ihn für fundamentalistische Auslegungen öffnen sollten. Er wurde zu einer unhinterfragten Quelle zeitlos geltender Normen verfestigt – mit der Folge, dass er heute von vielen Muslimen als eine Art Gesetzbuch konsultiert wird. Er übernimmt damit die Funktion, die seit früher Zeit der Rechtsliteratur, dem *fiqh*, oblag. Diese – auch für den Außenstehenden verstörende – Neuerung, die den fundamentalistischen Strömungen zugrunde liegt, ist selbst ein Phänomen der Moderne, das sich zumindest teilweise aus von christlichen Missionaren angeregten Vorbildern ableiten lässt.

1933 und die Folgen: Der Koran nach dem Abbruch der historischen Forschung

Zurück nach Europa: Die nach 1933 an den Universitäten verbliebenen Arabisten, denen die sprachlichen und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen für die historische Koranforschung fehlten, trösteten sich rasch über den Verlust der ihnen ohnehin als Tüftelei verdächtigen Textarbeit. Sie wandten sich nun einer „Leben Muhammad-Forschung“ zu, deren Quelle nicht mehr primär der Koran sondern die spätere islamische Narrative vom Frühislam war. Nicht mehr der **spätantike Kontext des Koran**, sondern das bereits vom

Sieg des Islam geprägte Bild der Geschichte wurde ausschlaggebend. Man hat dieser Forschung im Vergleich zu ihrem Vorgänger zurecht Methodenvergessenheit vorgeworfen, Faktum ist aber andererseits, dass sie von traditionellen muslimischen Gelehrten in der arabischen Welt verstanden wurde, die sich ja ebenfalls auf die islamische Narrative beriefen. Für einige Jahrzehnte standen daher europäischen Islamforschern sogar traditionell-arabische Universitäten zu Lehre und Forschung offen – eine heute nicht mehr vorstellbare Situation.

1977

Denn diese akademische Symbiose wurde durch einen plötzlichen Klimasturz in den ost-westlichen Beziehungen erschüttert, den wir recht genau datieren können. 1977 rechneten drei kritische Historiker, John Wansbrough, Michael Cook und Patricia Crone (Bild 15) radikal mit der an Islam-Geschichte orientierten Koranforschung ab. In ihren rasch verbreiteten Monographien stellten sie nicht nur die traditionelle Datierung der Korangese ins frühe 7. Jahrhundert infrage, sondern erklärten die gesamte Entstehungsnarrative des Koran als einer von Muhammad in Mekka und dann Medina vorgetragenen Verkündigung für eine Erfindung. Für sie ist erst der Koran als fertiger Text erforschbares Fakt; er ist ihnen am ehesten erklärbar als eine anonyme Kompilation aus dem 8. oder 9. Jht., entstanden in Mesopotamien oder Syrien. Diese etwa 20 Jahre dominierende „revisionistische“ Sicht erschütterte nicht nur die westliche Forschungstradition, sie trieb auch einen tiefen Keil zwischen die Koranforschung in Ost und West. So „abstrus akademisch“ die provozierenden Thesen erscheinen mögen, sie trafen vor allem in der arabischen Welt einen empfindlichen Nerv, vielleicht auch, weil sie in eine Zeit frustrierter nationalistischer Hoffnungen fielen, in der sich bereits islamistische Tendenzen abzeichneten.

2001/2007

Eine Wende der Orientwissenschaften: Neue Projekte nach dem 11. September 2001

Muss die besondere Befindlichkeit der muslimischen Gebildeten, ihre Weigerung, den Koran als eine Schrift wie jede andere, ohne Vermittlung durch den Propheten zu akzeptieren, die westliche akademische Forschung aber überhaupt tangieren? Man hat lange gemeint, die politische Dimension der Beschäftigung mit nahöstlicher Ideengeschichte aus der Debatte ausblenden zu können. Das ist heute nicht mehr möglich. Nach dem Schock der Attentate des 11. September 2001 hat sich auch unsere akademische Landkarte verschoben. Ein neues öffentliches Nachdenken über den offenbar „unbekannt“ gebliebenen Islam und Koran setzte ein, das wichtige neue Forschungsinitiativen in Gang setzte. Als eines der ersten größeren Projekte entstand 2007 (**Bild 16**) an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften das Digital-Projekt „Corpus Coranicum. Textdokumentation und historisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar“. Die Motive für diese Initiative lagen auf der Hand: Warum nicht an die lokale Berliner Tradition der historisch-kritischen Schriftlektüre wie auch der jüdischen Koranforschung wieder anschließen und

versuchen, den Vorsprung der Bibelwissenschaften gegenüber der Koranwissenschaft allmählich aufzuholen?

Was ist dazu zu tun? Es gilt zum einen, die **Text-Überlieferung** zu kontrollieren, die im Falle des Koran sowohl mündlich als schriftlich dokumentiert ist. Es sind also die ältesten Handschriften (**Bild 17, 18**) ebenso wie die Kompendien der mündlich überlieferten Leservarianten (**Bild 19**) kritisch zu sichten und digital zugänglich zu machen. Diese anderswo selbstverständliche Überlieferungskritik ist für den Koran in dieser Systematik neu, sie auch hoch **aktuell**, denn die Ursprünge des Koran waren spätestens seit 1977 geographisch und historisch kontrovers. Erst in den letzten Jahren haben neue Textfunde und neue analytische Techniken erweisen können, dass der Koran in seiner uns **vorliegenden Textgestalt**, was Umfang, **Surenunterteilung (Bild 20)** und Konsonantentext betrifft, bereits ca. 30 Jahre nach dem Tode Muhammads festgelegt haben muss. Die Fixierung seiner Textform verdankt sich also nicht erst der imperialen Politik des umayyadischen Reichsgründers `Abdalmalik ibn Marwan (646-705) – der durch den Bau des Felsendoms in Jerusalem berühmt geworden ist, sondern geht ihr voraus. Dieses Faktum macht eine Text-Neuedition überflüssig, es reicht eine **Textdokumentation** aus, die einschlägige Lesarten auf Augenhöhe nebeneinander stellt und elektronisch zu vergleichen erlaubt. Erstmals wird damit ein **Korankommentar** textkritisch abgesichert.

Zum ersten Mal wird dieser Korankommentar auch durch eine „Intertext“-Datenbank unterstützt, vergleichbar den „Texten aus der Umwelt der Bibel“, die neben altarabischen Wissensbeständen auch diejenigen jüdischen und christlichen theologischen und liturgischen Texte verzeichnet, die im Koran ein Echo gefunden zu haben scheinen, wir werde Beispiele noch kennenlernen. Der durch diese beiden Datenbanken unterstützte historisch-literaturwissenschaftliche Kommentar unterzieht den Koran dann systematisch den aus der Bibelkritik bekannten Untersuchungsschritten. Ziel ist die philologische und theologiegeschichtliche Auslegung jeder einzelnen Sure. 49 von den insgesamt 114 Suren sind bereits vollständig kommentiert on-line einsehbar. Der Kommentar erscheint gleichzeitig auch im Druck.

Das Projekt ist nicht exklusiv für die Fachwissenschaft konzipiert. Es gibt inzwischen für die Beschäftigung mit dem Frühislam einen nicht minder relevanten **zweiten Kontext**, nämlich die bereits laufende Debatte mit den fast zeitgleich mit dem Projekt etablierten Islam-Theologien an fünf deutschen Universitäten, Osnabrück, Erlangen, Freiburg, Frankfurt und Münster. Die Einrichtung dieser Zentren islamischer Gelehrsamkeit, an denen muslimische Lehrer ihre Religionstradition und nicht zuletzt den Koran an muslimische Studierende weitergeben, hat nicht nur zahlenmäßig den Rezipientenkreis unserer Forschung immens erweitert, sie markiert überhaupt den Beginn einer neuen, **diskursiven Auseinandersetzung** mit dem Koran. Seine traditionelle Lektüre wird nun in ein Gespräch mit den historisch-kritischen Lesern hineingezogen.

Oft wird die Frage gestellt: **Wie wird die historisch-kritische Forschung in einem islamischen Milieu aufgenommen?**

Muslimischen Forschern werden oft Vorbehalte gegenüber einer historischen Koranlektüre nachgesagt, das mag auf solche extremen Fälle zutreffen, in denen historische Forschung die Geschichtlichkeit des Koran überhaupt in Zweifel zieht. Die allgemeine Akzeptanz des kritischen Zugangs spricht aber eine andere Sprache. Ein Historisierungsprojekt, wie es im Corpus Coranicum-Projekt verfolgt wird, wurde bereits von mehreren „Neudenkern des Islam“ als ideologisches Korrektiv eingefordert. So hat der aus Algerien stammende, lange an der Sorbonne wirkende Mohammed Arkoun (1928-2010) (**Bild 21**) auf der notwendigen Trennung zwischen dem prophetischen Islam, dem *fait coranique*, und dem nach einem Traditionsbruch aus ihm hervorgegangenen kanonischen Islam, dem *fait islamique*, insistiert. Für Arkoun ist die Wieder-Trennung zwischen Koran und Tradition ein zentrales Anliegen. Er führt die heutige Malaise des Islam auf eine „Geschichtsvergessenheit“, eine Konfusion, konkret auf die Missachtung des Einschnitts zwischen der „Phase der Prophetie“ und der diese Prophetie verfestigenden „Überlieferung“ zurück. Die religiöse Überlieferung, die unberechtigt mit der prophetischen Verkündigung in eins gesetzt wurde, hat eine Vielzahl neuer religiöser Autoritäten etabliert, deren Rang sich – aus der kritischen Perspektive des Sozialwissenschaftlers Arkoun betrachtet – gar nicht religiösen, sondern politisch-sozialen Faktoren verdankt, die aber bis heute dem freien Denken enge Grenzen setzen. Arkoun fordert daher eine Historisierung der Koran und der frühen Islamgeschichte, er spricht dabei von einer **Enttabuisierung** des von ihm sog. „Undenkbar im islamischen Denken“. Und auch andere Neudenker wie Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) (**Bild 22**), Muhammad Shabestari und `Abdalkarim Soroush, aber auch Historiker wie Samir Kassir (**Bild 23**) fordern eine „historische“ Lektüre.

Wo stehen wir als kritische Koranforscher?

Uns kann es aus unserer Außenseiterperspektive heraus natürlich nicht um eine Einmischung in die gegenwärtig laufenden Prozesse der Reform des Islam gehen, wohl aber darum, innerislamische Verwerfungen wie die Forderung nach einer „literalen, einer buchstäblichen Lektüre“, nicht einfach hinzunehmen, sondern sie kritisch im Blick zu haben. Auch die so oft – –man denke an das neueste Großprojekt, die *Encyclopedia of the Qur'an* -- fast automatisch angestellte Zusammenschau von Koran und der – in der Biographie des Propheten gespiegelten – inner-islamischen Auslegung ist ein Irrweg: sie verstellt die Sicht auf die religionsgeschichtliche „Innovation“ der Verkündigung. Diese Innovation herauszuarbeiten ist **gefordert**, nicht nur weil sie den revolutionären Beitrag des Koran zu der Kultur seiner Zeit – man denke an den mit der **Schrift** erwirkten Wissenssprung (**Bild 24, 25**) – zu erklären vermag, sie ist vor allem gefordert, weil nur eine kritische Lektüre des Koran den Verwandtschaftsgrad zwischen den drei Religionskulturen erkennbar macht.

Was lässt sich an „eigentlich Neuem“ am Koran berichten? In unserem Berliner Projekt leiten wir die Genese des Koran nicht, wie es gegenwärtig vor allem in den USA geschieht, aus älteren Texten der biblischen Tradition allein ab, sondern aus einem **komplexeren Spannungsfeld**, in dem auch die vor-koranische lokal-arabische Dichtung, vor allem aber die Dynamik der Gemeindebildung eine Rolle spielt. Der Koran ist kein Autoren-Text, sondern ein Gemeinde-Text –er spiegelt den Prozess einer realen Gemeindebildung, wobei die Gemeinde bereits vorhandene religiöse Lehrmeinungen debattiert und sich in

vielen Fällen mit neuen Positionen von ihnen abstößt – ein Prozess, der *mutatis mutandis* auch für die Entstehung der beiden anderen Religionen verantwortlich war.

Wir wollten zum Schluss einige **Beispiele** betrachten, die grundlegende Prinzipien des koranischen Denkens beleuchten können. Es handelt sich um Korantexte, die sich am besten als kritische Erwiderung auf vorgefundene christliche bzw. jüdische Positionen erklären lassen. Das erste Beispiel betrifft das in der jüdisch-christlichen Tradition ambivalente Verhältnis von physischer Schöpfung und Erkenntniserwerb. Bekanntlich erzählt die Genesis-Geschichte von einem folgenschweren rechtswidrigen Erkenntniserwerb. Das neu erschaffene erste Menschenpaar, Adam und Eva, genießt im Paradies üppige Bedingungen: Nur sollen sie ein Verbot respektieren, sie sollen sich nicht dem Baum der Erkenntnis nähern. -- Wissenserwerb ist ihnen also verweigert, „damit sie nicht werden wie Gott“. Sie greifen dennoch zu der verbotenen Frucht und werden ihrer Nacktheit gewahr. In der christlichen Theologie der Kirchenväter wird aus dieser ersten initiativen Tat des Menschenpaares das „Erbe“ abgeleitet, das Adam seiner Nachkommenschaft weitergibt, die Neigung zur Übertretung, zur Sünde. Man sprach lange Zeit von „Erbsünde“; die Menschenbild stark negativ einfärbte..

Auch der Koran setzt sich mit dem Verhältnis von physischer Schöpfung und epistemischer Ausstattung des Menschen, also seinem Wissenszugang, auseinander. Das Verhältnis ist hier auffallend anders.

Es heißt in der frühmekkanischen Sure Q 90 (Übersetzung Rückert)

Lies im Namen deines Herrn, der erschuf,
Erschuf den Menschen aus geronnenem Blut, `alaq
Lies, denn dein Herr ist der Großmütige,
der gelehrt hat mit dem Schreibrohr,
gelehrt den Menschen was er zuvor nicht wusste.
Gott enthält dem Menschen das Wissen nicht vor, sondern lässt ihn an seinem Wissen teilhaben. Der Wissenszugang ist also göttlich gewollt, er muss nicht erst durch eine Übertretung erkaufte werden.

Ein etwas späterer, aus der mittelmekkanischen Zeit stammender Koranvers geht noch konkreter auf das Verhältnis zwischen Schöpfung und Wissenszugang ein:

Q 7_172

Damals als dein Herr (in der Präexistenz) aus den Lenden Adams seine Nachkommenschaft schon einmal hervortreten ließ, fragte er sie: „bin ich nicht euer Herr?“ Sie sprachen: „Ja wir bezeugen es“. Dies tat er, damit ihr am Tag der Erweckung nicht sagt, „davon wussten wir nichts.“.

Der in seiner Sure isoliert stehende Vers bringt Adam als Stammvater der Menschen ins Bild, es geht offenbar um sein Vermächtnis an sie. Auf die – rhetorisch gestellte – Frage Gottes hin „Bin ich nicht euer Herr? antworten sie mit selbstverständlichem „Ja“. Sie bestätigen damit eine Erkenntnis, die Gott selbst ihnen mit der Scheinfrage in der Präexistenz vermittelt hat. Über dieses Wissen werden sie am Jüngsten Tag Rechenschaft ablegen müssen. Sie stehen also bereits in der Präexistenz in der in einem über Wissen gestifteten „Bundesverhältnis“.

Wie anders der biblische Text: Hier fragt Gott Adam: „Habe ich dir nicht verboten, vom Baum der Erkenntnis zu essen?“ Die widerrechtlich angeeignete Erkenntnis Adams wird seine gesamte Nachkommenschaft „erblich“ belasten. Was der koranische Adam seiner Nachkommenschaft vererbt, ist dagegen die Einsicht in die Einheit und alleinige Herrschaft Gottes. Der Vers offenbart nur dann seinen vollen Sinn, wenn er als Erwiderung auf die im 7. Jht. längst bekannte Lehre von dem Fall Adams und der Erbsünde verstanden wird.

Es ließen sich noch zahlreiche Beispiele von koranischen theologischen Antworten auf vorgegebene christliche oder jüdische Positionen nennen. Ich möchte nur einen weiteren Fall, die Korrektur der christlichen Grundhaltung gegenüber dem Judentum vorstellen, die gravierende Folgen für die Religionsgeschichte hatte. Die Vorstellung von der „Supersession“, der „Ersetzung der alten Religion“ durch die neue, die einer Entwertung der alten gleichkam. Der Text dazu ist *surat al-ikhlas*, Q 112, die letzte Sure des Koran, wenn man die Abwehrsprüche, die ganz am Schluss stehen, einmal ausblendet. Es lohnt sich den Text genau anzusehen. Hier wird ein koranisches Credo formuliert, das sich mit den beiden älteren Credo der Juden und Christen auseinandersetzt, das dabei aber einen Weg zum Umgang mit ihnen aufzeigt, der sich von dem Umgang des Christentums mit dem Judentum maßgeblich unterscheidet:

Q 112 *qul huwa llahu ahad/allahu l-samad/ lam yalid wa-lam yulad/ wa-lam yakun lahu kufuwan ahad*

Sprich: Er ist Gott einer
Gott, der Fest-verlässliche
Er hat nicht gezeugt noch ist er gezeugt
Und keiner ist ihm gleich.

Worauf es ankommt, ist, dass trotz der Korrektur des jüdischen Bekenntnisses und trotz der Ablehnung des trinitarischen christlichen Credo, keine Entwertung erfolgt, denn beide älteren Credo bleiben „korrigiert“, aber in ihrer rhetorischen Gestalt erhalten stehen und. Ermöglichen so eine umso emphatischere Formulierung der absoluten Einheit Gottes.