

Benjamin Moscovici
Wilhelmshavener Str. 11
10551 Berlin
Matr.: 4467032
0157/3880 48 41
Benjaminmoscovici@web.de

Berlin, den 26.07.2014

**Hermeneutische Analyse und Kontextualisierung verschiedener Offenbarungskonzepte im
Koran**

Freie wissenschaftliche Arbeit
zur Erlangung eines
Bachelorgrades am Fachbereich
Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

im Bachelorstudiengang Kultur und Geschichte des Vorderen Orients mit Schwerpunkt Arabistik

eingereicht von: Benjamin Moscovici

bei:
Frau Prof. Dr. Angelika Neuwirth
Herr Dr. Peter Pökel

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	1
2 Aspekte zum Wesen des koranischen Offenbarungskonzeptes.....	3
2.1 Die Welt ist Offenbarung – Āya.....	3
2.2 Der Modus der Herabsendung – Tanzīl.....	5
2.3 Der Modus der Inspiration – wahy.....	6
2.3.1 Kontextualisierung des Begriffes.....	6
2.4 Sonderformen der Offenbarung.....	8
2.5 Verschiedene Absender.....	10
2.6 Die Vielfalt der Adressaten von Offenbarung.....	10
3 Aspekte zum Wesen des Koran.....	13
3.1 qur’ān und kitāb.....	13
3.1.1 Rezitation.....	14
3.1.2 Inlibration.....	16
3.2 wahy und tanzīl in Bezug auf kitāb und qur’ān.....	18
3.3 Erschaffen oder Unerschaffen.....	19
3.3.1 Lauh mahfūz.....	20
3.4 Prozessualität und Historizität des Koran.....	24
3.5 Selbstreferentialität.....	26
3.5.1 I’ğāz.....	28
4 Sprachlichkeit des Koran.....	30
4.1 Verbalinspiration.....	30
4.2 Ambiguität.....	33
5 Implikationen verschiedener Offenbarungskonzepte.....	35
5.1 Interpretierbarkeit.....	35
5.2 Die Politisierung der Exegese.....	37
6 Fazit.....	39
7 Anhang.....	42
7.1 Abkürzungsverzeichnis.....	42
7.2 Literaturverzeichnis.....	42
7.3 Eidesstattliche Erklärung.....	47

Lizenzvertrag

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.



Sie dürfen den Inhalt dieses Werkes in dieser Auflage vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen. Zu den folgenden Bedingungen:

- Sie müssen den Namen des Rechteinhabers mindestens wie folgt nennen:
© Benjamin Moscovici 2014
- Die Vervielfältigung, Verbreitung und öffentliche Zugänglichmachung darf nicht mit Gewinnerzielungsabsicht erfolgen.
- Der Inhalt darf nicht bearbeitet oder in anderer Weise bearbeitet werden.

1 Einleitung

Stefan Wild zitiert in seinem Text „We have sent down to thee the book with the truth...“¹ einen Satz aus dem *tafsīr* eines Gelehrten des 14./8. Jahrhunderts: „the orthodox agree that God's word is sent down but they disagree on what 'sending down' means.“² Diese Arbeit versucht sich dieses Problems anzunehmen. Es versteht sich von selbst, dass in dieser Arbeit keine abschließende Antwort auf die Frage, wie genau der Koran offenbart wurde, gegeben werden kann und das ist auch nicht das Ziel. Das Ziel ist es, alle wichtigen Themen, Ideen und Konzepte vorzustellen und zu erläutern, die für ein Verständnis des islamischen Konzepts von Offenbarung relevant sind. Im Zentrum stehen die Offenbarungskonzepte von *wahy* und *tanzīl* als Kommunikationskanäle. Aber auch die Frage nach dem Objekt der Offenbarung, insbesondere nach den Unterschieden zwischen *qur'ān* und *kitāb*, soll hier behandelt werden. Ganz zentral für das Verständnis des koranischen Offenbarungskonzeptes ist zudem die Frage nach der Sprachlichkeit des Koran. Die Frage, an welcher Stelle im Kommunikationsprozess der Koran seinen arabischen Wortlaut erhalten hat, ist mit Blick auf die Interpretationsfreiheit von maßgeblicher Bedeutung für Gläubige, Exegeten und Forscher. All dies kann weder in der Breite erfassend, noch in der Tiefe erschöpfend behandelt werden. Viel zu lange haben sich Gelehrte Gedanken zu diesen Themen gemacht und zu viele Ansätze wurden zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichsten Weltregionen diskutiert. Daher soll hier der Koran als Quelle im Mittelpunkt stehen.³ Dieses hermeneutische Konzept dient als theoretischer Rahmen und soll die Prozessualität des Koran auf verschiedenen Ebenen verdeutlichen. Es lenkt den Blick auf den Koran in *status nascendi*. Dieser Aspekt, die Idee von der Offenbarung als Kommunikation⁴ oder vom Koran als Prozess⁵, steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. Gleichzeitig dient der hermeneutische Rahmen als Abgrenzung zur Exegese. Diese Arbeit ist weder Exegese noch behandelt sie Exegese. Es muss das Ziel weiterer Arbeiten sein, dem Thema eine historische Plastizität zu verleihen und differenziert auf die Entwicklung einzelner Konzepte in Raum und Zeit einzugehen.

Eine weitere wichtige Quelle für diese Arbeit und zugleich Teil der Analyse ist die ausgeprägte Selbstreferentialität sowie Inter- und Intratextualität des Koran. Der

1 Der Titel „We have sent down to thee the book with the truth...“ bezieht sich auf Q 4:105.

2 Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 151

3 Deutsche Übersetzungen von Koranpassagen stammen vom Autor, orientieren sich aber an mehreren anderen Übersetzungen; Siehe Anhang: Verwendete Koranübersetzungen.

4 Vgl. Kermani: Offenbarung als Kommunikation

5 Vgl. Sinai: The Qur'an as Process

permanente Verweis auf die eigene Schriftlichkeit und den göttlichen Ursprung hat eine These hervorgebracht, die William Graham mit den Worten auf den Punkt bringt: „It is not amiss to speak of the Qur'an as the prototypical 'book of scripture'“.⁶

Grundsätzlich muss eine seriöse, zeitgenössische Beschäftigung mit dem Koran, diesen als authentische Quelle des islamischen Glaubens anerkennen. Erst unter dieser Prämisse lassen sich hermeneutisch fundierte Erkenntnisse gewinnen und möglicherweise auch Kritik ausüben. Lange Zeit war die europäische Islamwissenschaft eher von dem Vorwurf der Epigonalität geprägt, gepaart mit dem Vorwurf mangelnder Authentizität. Der große deutsche Islamwissenschaftler und Koranforscher Theodor Nöldeke schrieb über den Koran und seine Entstehungsgeschichte reichlich despektierlich:

„Ein naiver Denker, wie er war, mußte Muhammed alles für erlaubt halten, was der Stimme seines Herzens nicht geradezu widersprach. Und da er nicht den zarten und festen Sinn für das Gute und Böse besaß, der allein den, welcher auf der Menschheit Höhen wandelt, vor den bedenklichsten Fehlritten bewahren kann, so schreckte er nicht davor zurück, auch verwerfliche Mittel, ja frommen Betrug zur Ausbreitung seines Glaubens anzuwenden.“⁷

Er schränkt allerdings sofort ein, dass während muslimische Autoren oft über die Schwächen des Propheten hinwegzutäuschen versuchten, europäische Forscher häufig ins Gegenteil verfielen und manche Schwächen überbetonten.⁸ Natürlich ist diese Arbeit das Produkt einer anderen Zeit – die Problematik der wissenschaftlichen Ausgewogenheit und Neutralität bleibt dennoch bestehen. Insbesondere, da, wie wir sehen werden, der Koran nur selten eindeutige Aussagen zu den hier behandelten Themen bereit hält. Das meiste ist ambivalent und kann hier nur nebeneinander gestellt werden und gerade diese parallele Betrachtung kann niemals absolut vollständig sein. Gleichzeitig mag der Versuch der Gleichberechtigung unterschiedlicher Offenbarungskonzepte verwirrend wirken. Daher sei der Leser hier noch einmal mit den Worten von Daniel Madigan gewarnt: „it should not be surprising that theologies of revelation are full of paradox and tension.“⁹ Darüber kann und will auch diese Arbeit nicht hinwegtäuschen. Es handelt sich hierbei lediglich um den Versuch, die koranischen Grundlagen für das komplexe Konzept „Offenbarung“ hermeneutisch herauszuarbeiten und in ihrer Ambivalenz und Diversität zu beschreiben. Auf exegetische Literatur soll dabei nur zurückgegriffen werden, sofern dies notwendig erscheint.

6 Graham: Beyond the written word, S. 79

7 Nöldeke: Geschichte des Qorāns, S. 5

8 Vgl. Nöldeke: Geschichte des Qorāns, S. 6

9 Madigan: Revelation and Inspiration, S. 447

2 Aspekte zum Wesen des koranischen Offenbarungskonzeptes

Der Koran kennt verschiedene Modi der Offenbarung. Es gilt dabei zu unterscheiden zwischen unterschiedlichen Absendern der Botschaft, zwischen verschiedenen Empfängern der Botschaft, zwischen unterschiedlichen Formen der Botschaft und verschiedenen Wegen diese Botschaft zu übermitteln. Zunächst soll hier auf die beiden im Koran zentralen Offenbarungen, die Offenbarung Gottes in der Natur und diejenige im Koran, eingegangen werden. Anschließend soll auf die zwei wichtigsten Konzepte der Botschaftsvermittlung, *wahy* und *tanzil* eingegangen werden. Eine Kritik der Surenchronologie anhand der Verwendung der Begriffe *wahy* und *tanzil*, sowie ihrer spezifischen Erscheinungsform wäre sicher ertragreich,¹⁰ führt jedoch hier auf ein anderes Feld, da hierzu linguistisch-literaturwissenschaftliche Methoden mit der traditionellen islamischen Forschung zu den Offenbarungsanlässen, *asbāb an-nuzūl*, verknüpft werden müssten.¹¹ Abschließend soll in diesem Kapitel noch kurz auf verschiedene Absender der Botschaft und etwas ausführlicher auf die verschiedenen Empfänger der Botschaft eingegangen werden.

2.1 Die Welt ist Offenbarung – *Āya*

Das Wort, um das es hier geht, ist *āya*. Angelika Neuwirth beschreibt das Wort *āya* folgendermaßen: „*āyāt* sind linguistisch betrachtet Texte (Koranpassagen), sie sind semantisch betrachtet Schöpfungsdetails und theologisch betrachtet in der Schöpfung enthaltene Zeichen, die 'gelesen' einen eigenen, zur Offenbarung parallelen Text ergeben.“¹² Ignaz Goldziher hat das Phänomen der Homonymie von *āya* auf die prägnante Formel gebracht, Gott habe zwei Bücher herabgesandt. „Ein erschaffenes, das ist die Natur, und ein geoffenbartes, das ist der Koran.“¹³ Insgesamt taucht das Wort *āya* 84 Mal im Koran auf. Im Plural als *āyāt* sogar beinahe 300 Mal. Die *āyāt* werden verlesen, *talā* (Q 3:58), kommen, *gā'a* (Q 6:109) oder *atā* (Q 6:158), werden klargemacht, *bayyana* (Q 2:219) und herabgesandt, *nazzala* (Q: 2:99).¹⁴

Die Homonymie von *āya* findet sich bereits im Syrischen bei dem Wort *ātwātā* mit dem gleichen semantischen Feld.¹⁵ Neuwirth geht allerdings davon aus, dass sich die

10 Vgl. Sinai: The Qur'an as Process, S. 413f.

11 Madigan weist darauf hin, dass die Übersetzung „Offenbarungsanlässe“ nicht den kausalen Charakter der *asbāb an-nuzūl* wiedergibt. Vgl. Madigan: Revelation and Inspiration, S. 444

12 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 449 Vgl. ebenfalls: Neuwirth: Verse(s)

13 Golziher: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920; zitiert nach Kermani: Offenbarung als Kommunikation, S. 55

14 Vgl. Rippin: Āya

15 Für eine genauere Etymologie von *āya* Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 448

koranische Homonymie von *āya* erst im Laufe der Verkündigung entwickelt habe. Sie schreibt, dass „die beiden 'Schriften' Gottes zunächst separat wahrgenommen werden, bevor das Wort *āya* schließlich zum Homonym für beide wird.“¹⁶ Die Homonymisierung des Begriffes sei parallel zu dem Einsetzen sureneinleitender Buchstabengruppen, den *fawātih*, verlaufen. Während sich das Wort *āya* in frühmekkanischer Zeit in der Regel auf den Koran selbst bezöge, seien die *Schöpfungs-āyāt* als eine eigene koranische Textsorte vor allem in spätmekkanischer Zeit präsent geworden.¹⁷ An dieser Stelle sei nur kurz auf das spätantike Konzept von Ephraem dem Syrer verwiesen, dessen Theorie, dass Gott sich in seiner Schöpfung immer wieder selbst offenbart, indem er sich den Menschen durch Sprache annähert und durch die Natur offenbart, als konstitutiv für den Koran vorrausgesetzt werden kann.¹⁸

Die trivialere Bedeutung von *āya* als Untereinheit der Suren wird gestützt durch Formulierungen wie in Q 10:1, wo es heißt:

„Alif-Lam-Ra. Dies sind die Zeichen des weisen Buches (الرَّتْلُكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ).“

Noch deutlicher wird dies in Q 26:2, wo es heißt:

„(Dies ist) eine Sure, die Wir hinabgesandt und verpflichtend gemacht und in der Wir klare Zeichen (*āyāt*) hinabgesandt haben, auf dass ihr bedenken möget.“

Theologisch anspruchsvoller ist die im Koran häufiger anzutreffende Bedeutung von *āya* als Zeichen in der Natur.¹⁹ Auch hier ist, wie schon in der Bedeutung von *āya* als Texteinheit, das Zeichen an die explizite Aufforderung geknüpft, diese Zeichen zu lesen und zu verstehen. So heißt es in Q 45:1-6:

„In den Himmeln und auf der Erde sind wahrlich Zeichen für die Gläubigen. Und in eurer Erschaffung [...] sind Zeichen [...] und im Wechsel von Tag und Nacht [...] sind Zeichen für die Leute, die verstehen.“

Oder in Q 2:164

„Wahrlich, in der Erschaffung der Himmel und der Erde; im Unterschied von Nacht und Tag; in den Schiffen, die das Meer befahren mit dem, was den Menschen nützt; darin, dass Gott Wasser vom Himmel herabkommen lässt, und damit dann die Erde nach ihrem Tod wieder lebendig macht und auf ihr allerlei Tiere sich ausbreiten lässt; und im Wechsel der Winde und der Wolken, die zwischen dem Himmel und der Erde dienstbar gemacht sind, sind wahrlich Zeichen für Leute, die begreifen.“

Matthias Radscheidt weist noch auf eine dritte Bedeutung von *āya* hin, die einem ähnlichen Muster folgt.²⁰ An mehreren Stellen verweist der Koran auf frühere Strafgerichte Gottes, die ebenfalls als *āyāt* bezeichnet werden und mit der Aufforderung

16 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 436

17 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 433f.

18 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 450

19 Vgl. Rippin: *Āya* – sowie Abrahamov: Signs

20 Vgl. Radscheit: *T̄ğāz al-Qur’ān* im Koran, S. 117

verbunden sind, diese Zeichen zu verstehen und die Konsequenz daraus zu ziehen, sich Gott reumütig zuzuwenden. Dies wird besonders deutlich in Q 34:9, wo es heißt:

„Sehen sie denn nicht auf das, was vom Himmel und von der Erde vor ihnen und was hinter ihnen ist? Wenn Wir wollen, lassen Wir die Erde mit ihnen versinken oder Stücke vom Himmel auf sie herabfallen. Darin ist wahrlich ein Zeichen für jeden Diener, der sich (Gott) reumütig zuwendet.“

Doch Gott hat die Strafgerichte nicht willkürlich, als reine Ermahnung für die Nachwelt, über die Menschen gebracht.²¹ Er hat die Menschen zuvor gewarnt. So werden z.B. die Propheten Moses und Noah in Q 36:41 bzw. Q 51:38 selbst als Zeichen der Warnung beschrieben. Die *āyāt* sind also auf jeder Bedeutungsebene ein Zeichen von Gott an die Menschen. Diese werden immer wieder dazu aufgefordert, diese Zeichen zu lesen und zu verstehen. Besonders deutlich wird diese Aufforderung in Q 16:10-14, wo sie rhetorisch wiederholt und gesteigert wird:

„[...]Darin sind Zeichen für Leute, die nachdenken [...] für Leute, die begreifen [...] für Leute, die bedenken [...] auf dass ihr dankbar sein möget [...] auf dass ihr rechtgeleitet werden möget.“

Rodney Blackhirst resümiert: „God's creation is a revelation in its entirety“²² und, so sollte man hinzufügen, sie dient dazu, den Menschen auf den rechten Weg zu führen.

2.2 *Der Modus der Herabsendung – Tanzīl*

Der zweite wichtige Modus der Offenbarung ist der der Herabsendung, ausgedrückt über das Verb n-z-l. Das Verb taucht im Koran im II., IV. und V. Stamm auf. Der II. Stamm, *nazzala*, taucht in flektierter Form mehr als 60 Mal auf. Der IV. Stamm *anzala* taucht über 180 Mal auf. Und der V. Stamm taucht 4 Mal auf.²³ Die substantivierte Form des II. Stammes, *tanzīl*, taucht 15 Mal auf. Das Partizip des II. Stammes, *Munazz(a/i)l*, taucht 2 Mal auf. Das Partizip des IV. Stammes, *munz(a/i)l*, taucht 5 Mal auf.²⁴ Dabei nimmt die Form *tanzīl* eine besonders prominente Rolle ein. Das Wort steht mehrfach fast wie ein Titel am Surenanfang. (Q 32:2, 39:1, 40:2, 41:2, 45:2, 46:2) Das Konzept der Herabsendung ist essentiell für ein korrektes Verständnis der koranischen Offenbarungshermeneutik. Wild schreibt, das Konzept liege „at the very heart of the divine origin of Islamic religion.“²⁵

Tanzīl hat eine etwas andere Bedeutung als *wahy*. Während *wahy* auch zwischen Menschen vorkommen kann, ist das bei *tanzīl* nie der Fall. Es scheint, dass das Konzept

21 Vgl. Kermani: Offenbarung als Kommunikation, S. 54

22 Blackhirst: Revelation in Islam, S. 1

23 Wild erinnert an Ibn Ishaq, der angab, dass die Form n-z-l im 4. Stamm zum Vokabular der arabischsprachigen Juden zur Zeit Mohammeds gehört habe. Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 139

24 Zwei Mal mit einer anderen Bedeutung.

25 Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 137, 140

von *tanzīl* ausschließlich der Kommunikation von Gott zu Mensch vorbehalten sei.²⁶ Es sei hier nur angemerkt, dass dem Konzept des Herabsendens eine duale Kosmologie von Himmel und Erde, einem Oben und Unten implizit ist. Dementsprechend ist es nicht erstaunlich, dass sowohl das Judentum und Christentum als auch der Islam der Bergspitze eine besondere transzendentale Bedeutung in der Annäherung an Gott beimesse. Dennoch besteht ein klarer Unterschied zwischen dem biblischen und dem koranischen Konzept der Herabsendung: Wild weist daraufhin, dass, anders als im alten Testamente, wo Gott in Genesis 11:5 auf die Erde „hernieder fährt“ um die Menschen am Turmbau zu Babel zu hindern, Gott im Koran niemals selbst Teil von n-z-l sei, sondern immer nur seine Botschaft.²⁷

In vorislamischer Zeit war das Konzept der Herabsendung genauso mit der Wahrsagerei und Dichtung assoziiert wie das Konzept der Inspiration. Daher hat sich auch dieser Begriff aus seinem ursprünglichen Kontext lösen müssen. Im Laufe der Verkündigung hat sich die Form (*munazzal*) als Begriff für die vorausgegangenen Offenbarungen durchgesetzt. Dieser Prozess dürfte etwa parallel zum analog verlaufenden Bedeutungswandel von der Schrift, *kitāb*, stattgefunden haben. Neuwirth sieht in dieser „'Korrektur', d.h. der apologetisch motivierten Neubesetzung einer vorgegebenen mythischen Konfiguration“²⁸ eines der wichtigsten Merkmale der koranischen Verkündigung überhaupt. Es sei hier nur kurz auf eine dritte Verwendung des Konzepts der Herabsendung verwiesen. Nach dem Kontext von Offenbarung, steht die zweithäufigste Verwendung der Wurzel n-z-l im Zusammenhang mit Regen. Wild weist daraufhin, dass vor dem Hintergrund, dass sowohl Wasser als auch der Koran *āyāt*, also Zeichen Gottes seien, eine Parallelität entstünde: Gott sendet Wasser, um Leben zu schenken und er sendet den Koran als Rechtleitung, um mit dem Geschenk des Lebens richtig umzugehen.²⁹

2.3 *Der Modus der Inspiration – wahy*

2.3.1 Kontextualisierung des Begriffes

Wie so häufig im Umgang mit koranischen Terminen gilt es ihre Verwendung in unterschiedlichen Epochen und Kontexten zu differenzieren. Das bereits in der vorislamischen Dichtung geläufige Wort, so Neuwirth, habe dort eine nicht artikulierte, vielmehr durch suggestive Zeichen angedeutete Botschaft, wie sie etwa im Zwitschern

26 Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 138

27 Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 141

28 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 124

29 Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 143

von Vögeln oder in einer dem Betrachter unlesbaren Schrift auf Felswänden bestehen kann, bedeutet.³⁰ Ein Beispiel für die Verwendung von *wahy* findet sich in Labīds typischem Gedicht „*mu'allaqa*“ über ein verlassenes Camp, das mit den Worten „(Es ist) als ob die Steine die Botschaft enthielten“ beginnt: „*kamā qamina l-wahyu silāmūhā*.“³¹ Das Verständnis von *wahy* als einer vorsprachlichen Eingebung habe sich, so Neuwirth, vermutlich erst mit dem Prozess der Kanonisierung gewandelt. Erst nach dem Tod des Verkünders sei *wahy* zu einem Synonym für die koranische Botschaft verallgemeinert worden.³² Aus einem Prozess wurde somit ein statisches Konstrukt. Damit reflektiert der Bedeutungswandel von *wahy* sowohl den Wechsel des koranischen Aggregatzustandes – von dem gemeindlich-diskursiven Drama der Offenbarungszeit zum im Koran manifestierten göttlichen Dialog – als auch den Wandel des Wortes *qur'ān*, das „zu Anfang eher den Prozeß der Rezitation als den Text selbst“ meine,³³ sowie den Wandel der Gemeinde, in dem das partizipatorische Element nach dem Tod des Verkünders in den Hintergrund tritt. Arent Jan Wensinck findet für diese unterschiedlichen Bedeutungen von *wahy* die Worte „'internal' inspiration“ und „'external' revelation“.³⁴

Navid Kermani vermutet, dass das platonische Konzept der Inspiration durch Philosophen wie Al-Farābī, Ibn Sīnā und Ibn Rušd im arabischen Kontext, anders als im europäisch-christlichen, schon früh Eingang gefunden hätte. Die Verkündigung Mohammeds sei daher schon sehr früh in ein derart geprägtes Konzept von Prophetie eingebunden worden.³⁵ Naṣr Hāmid Abū Zayd sieht in der Tatsache, dass das Konzept der Kommunikation mit ontologisch verschiedenen Wesen bereits bekannt gewesen war, eine zentrale Voraussetzung für den Erfolg der koranischen Offenbarung. Tatsächlich, so Abū Zayd, habe es keinen Widerspruch gegen das Konzept, sondern nur gegen die Botschaft und die Glaubwürdigkeit des Propheten gegeben.³⁶ Für Abū Zayd ist unter anderem das Konzept der Inspiration gemeint, wenn es in Q 14:4 heißt:

„Und Wir haben keinen Gesandten entsandt, außer (mit einer Botschaft) in der Sprache seines Volkes.“

30 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 129; die Ode von 'Alqama, auf die Neuwirth sich bezieht, findet sich bei Madigan: Revelation and Inspiration, S. 439

31 Zitiert nach: Madigan: Revelation and Inspiration, S. 439

32 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 130

33 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 132

34 Vgl. Wensinck: Wahy, S. 54

35 Vgl. Kermani: Revelation in its aesthetic dimension, S. 222

36 Vgl. Kermani: Offenbarung als Kommunikation, S. 43

Das Wort Inspiration enthält bereits das Einhauchen des *spiritus*, also von Geist oder Seele, ebenso wie bereits das griechische Vorläufer-Wort *enthousiasmós* genauer *én-theos* (von Gott erfüllt). Die Inspiration ist ein mächtiges Konzept, das schon früh nicht nur den Rang von Dichtern auf eine höhere Ebene hob, sondern auch die Möglichkeit bot, die gesamte Bibel als göttlich inspiriert und somit nicht nur als Bericht, sondern als sakrosankt zu verstehen.³⁷

Im Koran taucht das Wort *wahy* mehr als siebzig Mal in unterschiedlichen Formen auf, also etwa fünf Mal seltener als das Konzept von der Herabsendung. Außerdem fällt auf, dass das Konzept der Inspiration fast ausschließlich in mekkanischen Suren auftaucht. Madigan weist darauf hin, dass das Wort *wahy* eine Kommunikation deutlich mache. Dabei werde allerdings kein Objekt, sondern nur ein Inhalt vermittelt.³⁸ Dennoch lässt sich vermuten, dass mit *wahy* sowohl das Medium als auch die Botschaft beschrieben wird, wie sich in Q 53:4 deutlich erkennen lässt:

وَحْيٌ مِّنْ رَّبِّكَ – ﴿٥٣﴾
„Es ist nur *wahy*, das als *wahy* zuteil wird.“

2.4 Sonderformen der Offenbarung

Neben den beiden Hauptpunkten *wahy* und *tanzil* soll hier auf einige Sonderformen des koranischen Offenbarungskonzeptes nur am Rande eingegangen werden. Nöldeke weist auf ganz verschiedene Arten der Offenbarung hin, erklärt diese aber gleich wieder zu Produkten „falsch erklärter Überlieferungen oder Qoranstellen“.³⁹ Die wohl bedeutendste Sonderform der Offenbarung ist die visuelle Offenbarung. Der Koran berichtet an drei Stellen von zwei Visionen. (53:4-12, 53:13-18, 81:23ff.) Neuwirth bemerkt dazu: „Alle drei koranischen Visionsberichte sind offenbar nicht unmittelbare Abbildungen von Realität, sondern überformt von biblischer Texterinnerung.“⁴⁰ Tatsächlich zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft, wenn man Q 53:4-12 parallel zu Jes. 6,1-11 liest. Josef van Ess vermutet, dass es sich bei dieser ersten Vision in Q 53 um eine Umdeutung handelt. Zunächst sei mit der Person, die Mohammed am Horizont sieht, Gott gemeint gewesen. Erst später hätten Theologen die Figur, um einen Anthropomorphismus zu vermeiden, als Engel Gabriel gedeutet.⁴¹ Die Tatsache, dass es sich bei der Verkündung des Islam entweder um Inspiration oder ums Hören, aber so gut wie gar nicht um Visionen handelt, mag darauf zurückzuführen sein, dass dem Hören

37 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 673

38 Vgl. Madigan: Revelation and Inspiration, S. 440

39 Nöldeke: Geschichte des Qorāns, S. 23

40 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 128

41 Vgl. Van Ess: Verbal Inspiration, S. 187

etwas dienend und gehorchendes innewohnt, während die Gottesschau ein fast dreist voyeuristisches Element in sich trägt. Eine weitere Sonderform auf die hier nicht ausführlicher eingegangen werden kann, da sie koranisch marginal ist, ist *ilhām*. Das Verb taucht nur ein einziges Mal, in Q 91:8 auf. Wild meint, es werde gängigerweise angenommen, dass *wahy* sich immer an eine Mehrzahl von Rezipienten richte, während *ilhām* sich nur an eine Einzelperson richte.⁴² Eine Deutung der sich auch Duncan Black MacDonald in der EI² anschließt.⁴³ MacDonald fügt noch hinzu, dass *wahy* eine Botschaft sei, die weitergegeben werden solle, während *ilhām* eine Anleitung für den Empfänger darstelle.⁴⁴ Das allerdings führt in den Bereich der Theologie. Aus dem Koran kann eine solche Unterscheidung nicht abgeleitet werden.

Eine weniger dramatische, aber nicht minder bedeutsame Sonderform der Offenbarung ist die nächtliche Vigilienrezitation, bei der die Offenbarung aus der Rezitation bereits erhaltener Texte „gleichsam herauswächst“.⁴⁵ Der unter islamischen Gelehrten für die Vigilienrezitation gebräuchliche Begriff *tahāggud*,⁴⁶ geht auf Q 17:79 zurück, wo es in Bezugnahme auf die Aufforderung zum Gebet in der vorangegangenen *āya* heißt:

وَمِنَ اللَّيْلِ فَهَاجَدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ – „Und wache einen Teil der Nacht damit, als Ergänzung für dich.“

Weitere Aufrufe zur Vigilienrezitation finden sich in Q 73:1-6⁴⁷ und 74:1f. Diese Aufforderungen beziehen sich auf die in der Spätantike wohlbekannte Form der monastischen Vigilienlesung. Auch die Aufforderung z.B. in Q 73:4 den Koran *tartīlan* vorzutragen, ist ein Verweis auf einen psalmodierenden Vortrag. Auch die Surenstruktur des Koran selbst lege einen psalmodierenden Vortrag nahe, so Neuwirth.⁴⁸ Die Aufforderung zum nächtlichen Gebet⁴⁹ ergeht allerdings nicht nur an den Propheten, sondern richtet sich an alle Gläubigen. Deshalb heißt es auch im Gebetsruf: „Das Gebet ist besser als der Schlaf!“⁵⁰ Außerdem komme, so Blackhirst, Gott dem Menschen in der Nacht am Nächsten – gesteigert nur in der *lailatu l-qadr*.⁵¹

42 Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 138

43 Vgl. MacDonald: *Ilhām*

44 Vgl. MacDonald: *Ilhām*

45 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 131

46 Vgl. Wagendonk: Vigil; Die Wurzel *h-ğ-d* taucht im Koran nur an dieser Stelle auf.

47 Neuwirth weist an dieser Stelle noch auf die Parallele zu den Psalmen hin. (Ps. 119,62; Ps. 113,1; PS. 50,1) Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 132

48 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 691

49 Es mag Zufall sein, dass die beiden spanischen und portugiesischen Wörter für beten *rezar/orar* vom lateinischen *recitare* vorlesen, verlesen bzw. *orare* reden, sprechen, abstammen, während die Wörter für beten im Französischen (prier), Englischen (pray) und Italienischen (pregare) sich vom Lateinischen *precari*, beten, bitten, ableiten. Dennoch fällt die semantische Nähe auf der Iberischen Halbinsel zum islamischen Konzept des Gebets auf.

50 Vgl. Blackhirst: Revelation in Islam, S. 5

51 Vgl. Q 97:3

2.5 Verschiedene Absender

Laut koranischem Offenbarungskonzept ist nicht nur Gott die Quelle von Inspiration. Das allgemein anerkannte Konzept besagt ja, dass Gott dem Engel Gabriel, der wiederum Mohammed und dieser schließlich den Menschen die koranische Botschaft offenbart. Das islamische Konzept, dass zwischen einer Eingebung des Engels und einer von Gott unterschieden werde, indem der Engel nur mit der Erlaubnis, *bi'idni*, Gottes eingebe, stützt sich allerdings nicht auf koranische Empirie, sondern zumindest koranisch nur auf die Aussagen in Q 2:97 und Q 97:4. In *al-baqara* heißt es ganz konkret über Gabriel, dieser habe ihn, also den Koran „auf dein Herz herabkommen lassen mit der Erlaubnis Gottes“. Und in der Sure *al-qadr* heißt es über die 'Nacht der Bestimmung', *lailatu l-qadr*, in ihr kämen die Engel und der Geist „mit der Erlaubnis ihres Herrn mit jeder Angelegenheit herab.“ Van Ess geht davon aus, dass die Rolle Gabriels für die Gott-menschliche Kommunikation in der frühislamischen Exegese kaum beachtet worden sei.⁵² Tatsächlich taucht der Name Gabriel, genau wie die Bezeichnung „edler Gesandter“, *rasūl karīm*, im Koran nur drei Mal explizit auf.⁵³ Gabriel diente schon im alten und neuen Testament, bei Daniel (9:21) und bei Lukas (1:26), als Überbringer wichtiger Botschaften. Doch nicht nur Gott und der Engel Gabriel kommunizieren mit den Menschen via *wahy*. Auch die Satane und Dschinnen bedienen sich dieser Form (Q 6:112, 6:121). Abū Zayd versteht auch die Einflüsterungen, *waswasa*,⁵⁴ der Dschinnen als eine Form von *wahy*.⁵⁵ Und selbst Menschen können diese Kommunikation untereinander nutzen wie Q 19:11 nahelegt. Dort wird Zakariyya zum Beweis von Gottes Allmacht die Sprache für drei Tage genommen. Dann erklärt er (*fa-auhā*) dem Volk, dass sie morgens und abends beten sollen. Und später wird *wahy* in diesem Kontext in Q 3:41 als Kommunikation durch Gesten, *ramzan*, spezifiziert.

2.6 Die Vielfalt der Adressaten von Offenbarung

Zunächst einmal muss darauf hingewiesen werden, dass Mohammed nach koranischem Verständnis keinesfalls der einzige Mensch ist, der Offenbarung erhalten hat. Das geht aus Q 4:163 hervor, wo es heißt:

52 Vgl. Van Ess: Verbal Inspiration, S. 186

53 „Gabriel“: Q 2:97f. gleich zwei Mal und Q 66:4; „Edler Gesandter“: Q 44:17, 69:40 81:19 (44:17 scheint sich allerdings auf Moses und nicht auf Gabriel zu beziehen.)

54 Das Verb taucht fünf Mal auf. In Q 50:16 ist es allerdings die Seele und kein Dschinn oder Satan, der dem Menschen einflüstert.

55 Vgl. Kermani: Offenbarung als Kommunikation, S. 50

„Wahrlich, Wir haben dir (Offenbarung) eingegeben, wie Wir Noah und den Propheten nach ihm (Offenbarung) eingegeben haben.“

Es folgt eine kleine Liste der Propheten, die *wahy* empfangen haben. Doch nicht nur die Gesandten und Propheten, auch ganz normale Menschen haben nach koranischer Darstellung Offenbarung empfangen. An dieser Stelle stechen die Jünger Jesu hervor, da sie in Q 5:111 eindeutig *wahy* von Gott erhalten:

„Und als Ich den Jüngern eingab, an Mich und an Meinen Gesandten zu glauben...“

Dass auch Dichter und Seher zur Zeit der Verkündigung als Empfänger von *wahy* galten, zeigt sich daran, wie vehement sich Mohammed im Koran gegen den regelmäßig vorgetragenen Vorwurf der Wahrsagerei wehrt. Während die Dichter und Seher ihre Inspiration von Dschinnen erhielten, sei der Koran eine „Herabsendung vom Herrn der Welten“.⁵⁶ Über die Ähnlichkeit von Poesie und Prophetie schreibt Kermani, dass es sich um eine Nähe handele, die sich in den meisten Religionen finden lasse und verweist dafür auf die Veden, die Hymnen Zarathustras und die gesungene Rezitation im jüdischen Gottesdienst.⁵⁷ Kermani fasst die Verwandtschaft zwischen Dichtern und Propheten mit den Worten zusammen: „So wie die Verkündigung des Propheten poetisch ist, ist auch die Poesie der Dschahiliyya prophetisch.“⁵⁸ Allerdings unterscheidet er zwischen der islamischen und der literaturwissenschaftlichen Perspektive sowie zwischen den unterschiedlichen Wahrnehmungen verschiedener Epochen. Kermani fordert von westlichen Wissenschaftlern die ästhetische Seite des Koran endlich als Teil der koranischen Verkündigung und des dahinterstehenden Offenbarungskonzeptes anzuerkennen. Trotz ihrer Wertschätzung für die koranische Ästhetik hätten klassische Gelehrte den Koran nie als *ši’r*, Poesie aufgefasst. Erst der syrische Schriftsteller Nizār Qabbānī bezeichnete den Koran etwas salopp als „Qasside Gottes“.⁵⁹

Im Übrigen erhalten nicht nur Menschen *wahy*. So gibt Gott den Bienen in Q 16:68 per *wahy* ein, wo sie ihre „Häuser“ zu bauen haben. Überhaupt haben Tiere im Koran eine bemerkenswerte Rolle. Nicht nur das Gott über die Tiere wacht, sie ernährt und ihr Schicksal festlegt.⁶⁰ Tiere scheinen fast 'bessere Muslime' zu sein, als Menschen. In Q 7:179 heißt es, die Menschen, die in der Hölle landen, sind „wie das Vieh, ja sie irren noch mehr ab.“ Und in Q 22:18 werfen sich zwar *die* Sonne, *die* Berge und *die* Tiere vor

56 Q 69:40-43

57 Vgl. Kermani: Revelation in its aesthetic dimension, S. 221

58 Kermani: Gott ist schön, S. 87

59 Vgl. Kermani: Gott ist schön, S. 94f.

60 Q 6:38, 11:6, 11:56, 29:60

Gott nieder, aber „nur“ viele von den Menschen. Der Grund dafür findet sich wohl in Q 16:49, wo es in Abgrenzung zu den Menschen heißt:

„Vor Gott wirft sich nieder, was in den Himmeln und was auf der Erde an Tieren und Engeln ist, und sie verhalten sich nicht hochmütig.“

Damit wird ein Spannungsfeld aufgemacht. Die gesamte Schöpfung erhält *wahy*, und die ganze Schöpfung gehorcht ihrem Schöpfer – bis auf den Menschen. Schon in der ersten Offenbarung in Q 96:6 heißt es:

„Der Mensch lehnt sich wahrlich auf, dass er von sich meint, unbedürftig zu sein.“

Deshalb, meint Blackhirst, müsse Gott den Menschen immer wieder Propheten schicken.⁶¹ Innerhalb der islamischen Prophetologie gibt es zwei unterschiedliche Kategorien. Der Typ „*rasūl*“ fordert zum Monotheismus auf und tritt meist als Warner in den Straflegenden in Erscheinung.⁶² Dieser Typ ist gemeint, wenn es in Q 26:208 heißt: „Und Wir vernichteten keine Stadt, ohne dass sie Warner gehabt hätte“. Der Typ „*nabī*“ wird in Q 6:83ff. charakterisiert, wo es heißt, sie alle seien mit „*kitāb*“ und „*nubūwa*“, Prophetie ausgetattet gewesen. Und in Q 6:88 heißt es: „Das sind diejenigen, denen Wir die Schrift, [*kitāb*], das Urteil, [*hukm*], und das Prophetentum, [*nubūwa*], gegeben haben.“ Mohammed vereint schließlich beide Formen der Prophetie in sich. Das wird deutlich in Q 7:157f., wo zwei Mal von „*ar-rasūl an-nabī al-’ummi*“ die Rede ist.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass eine klare Unterscheidung zwischen *wahy* und *tanzīl* nicht möglich zu sein scheint. Vielmehr handelt es sich um unterschiedliche Konzepte, deren Grenzen unscharf sind und deren Verwendung sich überschneidet. So ist der Gebrauch von *wahy* als Kanal der Herabsendung in *āyāt* wie Q 29:45 oder 42:7 funktional gleichbedeutend mit *tanzīl*.⁶³ Hinzu kommt, dass eigentlich nur Gott herabsendet, aber in Q 2:97 auch Gabriel Offenbarung herabsendet. Wensinck bringt die Beziehungen von *wahy*, *tanzīl* und *ilhām* auf den Punkt wenn er resümiert: „The search for a single meaning for the word [*wahy*] has proved frustrating to scholarship“, denn nicht einmal das Wort *wahy* lasse ein einheitliches Schema zu, ziehe man *tanzīl* hinzu, erschwere sich das Ganze aufgrund der hohen semantischen Überschneidung der beiden Wörter, und der Begriff *ilhām* bringe schließlich jedes Schema ins Wanken, da die Grenzen zwischen individueller und kollektiver Offenbarung immer wieder verschwimmen.⁶⁴

61 Vgl. Blackhirst: Revelation in Islam, S. 2

62 Vgl. Radscheit: 'Iğāz al-Qur'ān' im Koran, S. 118

63 Vgl. Wensinck: Wahy

64 Vgl. Wensinck: Wahy

3 Aspekte zum Wesen des Koran

3.1 *qur'ān und kitāb*

Der Koran kennt eine große Vielzahl an Bezeichnungen für sich selbst. *Qur'ān*, *kitāb*, *dikr*, *tanzīl*, *wahy*, *ḥukm*, *bayyina*, *qaṣaṣ*, *adān*, *ḥikma* und *hudā* um nur einige zu nennen.⁶⁵ Das Wort *qur'ān* taucht im Koran in drei unterschiedlichen Verwendungen auf. Gemeint sind 1. der zu rezitierende Offenbarungstext 2. die Offenbarung selbst 3. der Akt der Rezitation. Das Wort *kitāb* taucht ebenfalls in drei verschiedenen Bedeutungen im Koran auf. 1. Als himmlisches Buch und gleichzeitig als Quelle der Offenbarung (meist mit Artikel). 2. Als Beschreibung einzelner Textcorpora wie der Thora, *tawrāt*, der Evangelien, *ingīl* oder eben des Koran. 3. Metaphorisch als göttliches Gebot.⁶⁶

Das Wort *qur'ān* wurde übrigens nicht immer auf die Wurzel q-r-' zurückgeführt. As-Suyūṭī hat verschiedene Meinungen dazu zusammen getragen. Aš-Šāfi'ī soll davon ausgegangen sein, dass *qur'ān* ein spezifisches Wort, ohne Wurzel sei – nur zur Bezeichnung des Koran geschaffen. Außerdem soll er das Wort ohne Stimmlippenverschlusslaut als *qurān* ausgesprochen haben. Al-Aš'arī soll, so As-Suyūṭī, das Wort auf die Wurzel q-r-n zurückgeführt haben. Auch hier verschwindet der Stimmlippenverschlusslaut in der Aussprache. Die Wurzel q-r-n bedeutet verbinden, zusammenführen, was sich nach Meinung von Al-Aš'arī auf die Zusammenführung von Suren und *āyāt* bezog. Andere erklärten diese Wurzel, so As-Suyūṭī, damit, dass der Koran das Beste aus den vorangegangenen Offenbarungen zusammengeführt habe.⁶⁷ As-Suyūṭī schließt sich am Ende seiner Erörterung der Meinung von Aš-Šāfi'ī an.⁶⁸ Eine detaillierte Analyse der Begriffe *qur'ān*, *kitāb* und *muṣḥaf* findet sich unter anderem bei Madigan.⁶⁹ Zur Begriffsentwicklung von *kitāb* und *qur'ān* verweist Kermani zudem auf die Forschungen von Bell, Watt und Welch.⁷⁰

Immer wieder gilt es, bei der Betrachtung des Koran zwischen dem *status nascendi* und dem festen Korpus als *fait accompli* zu unterscheiden. Die islamische Tradition, schreibt Neuwirth, habe die Unterscheidung zwischen den beiden Manifestationen des Koran als

65 Eine vollständige Liste liefert as-Suyūṭī: *al-Itqān* fī 'ulūm al-qur'ān, S. 117-120; Über die verwendete Übersetzung urteilt Rippin aufgrund vieler Schwächen: „Al-Suyūṭī deserves better treatment.“ Vgl. Rippin: Rezension zu *al-Itqān*; Die Übersetzung an sich sei aber brauchbar.

66 Vgl. Sinai: Qur'ānic self-referentiality, S. 104f.

67 Vgl. as-Suyūṭī: *al-Itqān* fī 'ulūm al-qur'ān, S. 119f.

68 Vgl. as-Suyūṭī: *al-Itqān* fī 'ulūm al-qur'ān, S. 120

69 Vgl. Madigan: The Qur'ān's self-image

70 Vgl. Kermani: Offenbarung als Kommunikation, S. 79

schriftlich fixierter Text und als mündliche Kommunikation mit aller Deutlichkeit getroffen, indem sie zwischen den Begriffen *mushaf* und *qur'ān* getrennt habe. Sie beschreibt den Kommunikationsprozess der Verkündigung als *qur'ān*, und in Abgrenzung davon den, zum göttlichen Monolog erstarrten, kanonisierten Text als *mushaf*.⁷¹ Historisch betrachtet ist der Koran wohl über einen Zeitraum von 22 Jahren offenbart worden.⁷² Im Koran heißt es dazu in Q 17:106 und Q 76:23 mit der zugleich intensivierenden und verzögernden Form نَزَّلْنَا تَنْزِيلًا : „Wir haben den Koran nach und nach auf dich herabgesandt.“ Die sukzessive Offenbarung muss für Irritationen gesorgt haben. In Q 4:153 wird den Menschen ihre Ungerechtigkeit vorgeworfen, wenn sie verlangen, „dass du ihnen vom Himmel ein Buch offenbaren lässt.“ Sinai vermutet dabei, dass die Mekkaner keine völlig andere Offenbarung von Mohammed gefordert hätten⁷³, sondern sich ihre Forderung am deutlichsten in Q 25:32 widerspiegelt, wo es heißt:

„Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: 'Warum ist der Koran nicht an einem Stück auf ihn herabgesandt worden?'“

Ein Teil der Antwort findet sich in Q 6:7 und ganz ähnlich in Q 17:93 im Unglauben der Menschen, die auch wenn sie das offenbarte Buch mit ihren Händen berühren könnten nur sagen würden: „Das ist nichts als offenkundige Zauberei.“ Den anderen Teil der Antwort findet man in Q 59:21, wo die Macht der Offenbarung mit den Worten beschrieben wird:

„Hätten Wir diesen Koran auf einen Berg hinabgesandt, du hättest gewiss gesehen, wie er aus Furcht vor Gott demütig innehält und sich spaltet.“

Auf der Ebene der Immanenz handelt es sich bei den Terminen *qur'ān* und *kitāb* um eine Unterscheidung zwischen einem sprachlichen und einem schriftlichen Aspekt. Auch wenn dies, ähnlich wie bei der Unterscheidung zwischen *tanzīl* und *wahy*, nicht immer ganz scharf zu trennen ist. Auf einer ontologisch höheren Ebene haben die Begriffe andere Konnotationen und die Unterscheidung verläuft an einer anderen Grenze. Dabei steht *qur'ān* für den auf der Erde manifestierten Modus des himmlisch präexistenten *kitāb*.⁷⁴

3.1.1 *Rezitation*

Die beiden folgenden Kapitel versuchen zu ergründen, wo das göttliche Moment im Koran ist. Dabei sollen zwei Konzepte vorgestellt werden, die einander jedoch nicht

71 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 121f.

72 Allerdings soll es zwei längere Unterbrechungen des Offenbarungsstromes gegeben haben.

73 Vgl. Sinai: Qur'ānic self-referentiality, S.114

74 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 142

ausschließen. Der erste Teil folgt weitgehend der Forderung Navid Kermanis, die Bedeutung der Oralität anzuerkennen und in ihr einen essentiellen Bestandteil des koranischen Selbstverständnisses zu sehen. Dieser Aspekt grenzt den Islam von anderen Religionen, zumindest aber vom Christentum ab. „Der Islam kennt keine Sakamente, keine Kommunion. Stattdessen erfährt der Mensch die Nähe Gottes und die Begegnung mit ihm im Hören seinen Wortes.“⁷⁵ Es ginge, so Neuwirth, um die Erfahrung der metaphysischen Schönheit der Offenbarung. Das habe im 9. Jh zur Formulierung des Dogmas vom *i'gāz al-qur'ān*, also der Unnachahmlichkeit und Einzigartigkeit des Korans geführt.⁷⁶

Neuwirth schreibt über die Bedeutung der Rezitation, dass jede individuelle oder kollektive Koranrezitation eine Reinszenierung des Offenbarungsprozesses sei.⁷⁷ Diese Reinszenierung dehistorisiere die ursprüngliche Botschaft. Durch den Rückbezug des Betenden auf die Zeit der Offenbarung werde die historische Mitteilung zu einer sakralen Erinnerung an die Geburt des Islam und somit „exklusiv muslimisch“.⁷⁸ In diesem Sinne habe die feierliche Rezitation im Freitagsgebet die Position der liturgischen Feier der Eucharistie im christlichen Gottesdienst eingenommen.⁷⁹ In diesem Sinne beschreibt Neuwirth die Rezitation des Koran als Verkörperung des Logos.⁸⁰ Denn die Rezitation und nicht das Buch sei die menschlich zugängliche Manifestation des Gotteswortes.⁸¹

Nach islamischer Tradition und westlichem Forschungsstand gilt die Sure 96 als die erste Offenbarung. Dort heißt es in der ersten *āya*: „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschuf.“ Schon hier wird die Betonung auf dem Vortrag und nicht auf dem Überreichen von Gesetzestafeln deutlich. Die Art und Weise des Vortrags folgt dabei gewissen Regeln. Die Lehre von der Orthoepie, *taqwīd*, hat eine doppelte Bedeutung für den Koran. Mit ihrer zunehmenden Identifikation als Teil der göttlichen Botschaft, „intensiviert [sie] die Wirkung der durch poetische Mittel erzeugten Ebene sekundärer Komplexität“⁸², aber sie stärkt auch das hermeneutische Konzept vom Koran als der gesprochenen Rede Gottes. Die rhythmisch poetische Versstruktur sei ebenfalls ein

75 Neuwirth: Unnachahmlichkeit des Korans, S. 170

76 Vgl. Neuwirth: Unnachahmlichkeit des Korans, S. 170; Dies., S. 171 setzt sich mit der Übersetzung des arabischen terminus *technicus* ins Deutsche insbesondere nach Jan Bouman auseinander.

77 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 137

78 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 179

79 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 159

80 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 166

81 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 169

82 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 172

Hinweis auf die Bedeutung der Rezitation. Anders als in der Bibel fallen Sinneinheiten im Koran mit Atemeinheiten zusammen.⁸³ Seit den 60er Jahren ist neben die klassischen Manifestationen des Koran als Rezitation und *muṣḥaf* noch der sogenannte *muṣḥaf murattal*, der rezitierte *muṣḥaf*, also die Aufnahme von Rezitationen auf Tonträger, getreten. Damit stellen die Muslime ihr Verständnis von der Wesensart des Koran der Tatsache der unbegrenzten Reproduzierbarkeit von Printprodukten entgegen und rücken die rezitierte Manifestation des Koran wieder in den Mittelpunkt.⁸⁴ Neuwirth weist darauf hin, dass der Resonanzraum der Rezitation nicht etwa in der Transzendenz zu suchen sei, sondern - „da spirituelle und ästhetische Erfahrungen letztlich in der Geschöpflichkeit des Menschen selbst angelegt ist – in der menschlichen Natur selbst.“⁸⁵

In Q 25:32 wird der Kommunikationsprozess mit den Worten: „وَرَتَلْنَاهُ تَرْتِيلًا“ eindeutig beschrieben. Unter den deutschen Übersetzung gibt nur Rückert den psalmodierenden Charakter mit „und sangen ihn dir sangweis“ wieder. Diese Form der auditiven Offenbarung wird von Theologen als *sam'* bezeichnet. Ähnlich wie das Rezitieren im normalen Gottesdienst eine Reinszenierung der Verkündigung ist, hat sich bei einigen Sufis eine neue Reinszenierung, das *samā'*, durchgesetzt, worunter eine Art rituelles Hören der Welt verstanden werden kann.⁸⁶ Ein weiteres Indiz für die Bedeutsamkeit und Macht der Rezitation stellen die Berichte von Spontankonversionen und Berichte über die „vom Koran Getöteten“, die *qatlā l-qur'ān*⁸⁷, dar. Diese finden sich allerdings ausschließlich in den Hadithen und können daher hier nicht ausführlicher behandelt werden. Als besonders prominentes Beispiel soll hier nur der zweite der rechtgeleiteten Kalifen, Omar, angeführt werden, der sich zum Islam bekehrt haben soll, „nachdem er zufällig eine Koranrezitation seiner Schwester mit angehört hatte.“⁸⁸

3.1.2 *Inlibration*

Das andere Konzept ist das der Inlibration. Der Begriff ist eine Wortschöpfung des amerikanischen Philosophiehistorikers Harry Austryn Wolfson.⁸⁹ Dieser Begriff stellt offensichtlich einen Vergleich zwischen der Inkarnation des Gotteswortes in Jesus

83 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 170

84 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 174

85 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 181

86 Vgl. Kermani Gott ist schön, S. 370-376

87 Navid Kermani widmet den „vom Koran Getöteten“ nicht nur ein Kapitel in „Gott ist schön“, S. 376-385, sondern beschreibt in „Der Schrecken Gottes“ eine ganze Philosophie der Angst vor der göttlichen Allmacht und der Macht des Koran.

88 Neuwirth: Unnachahmlichkeit des Korans, S. 168

89 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 163

Christus und der Inlibration des Gotteswortes im Koran an.⁹⁰ So wie Jesus als Mensch auf die Erde gekommen sei, sei auch der Koran in seinem Wesen irdisch und nur göttlichen Ursprungs, genau wie Jesus auch, fasst Mulyadi Sukidi dieses Konzept zusammen.⁹¹ Oder in den Worten von Stefan Wild: „In Christianity, the divine *logos* (Herv. i. O.) becomes man. In Islam, God's word becomes text, a text to be recited in Arabic and to be read as an Arabic book.“⁹²

Für Neuwirth bietet das Konzept der Inlibration noch eine weitere Parallel, die sich gut in ihre Theorie vom Koran als Rekontextualisierung bekannten, spätantiken Wissens einfügt. In Q 55:1-4⁹³ heißt es in den ersten beiden Versen „Der Allerbarmer lehrte den Koran“ und erst danach in Vers 3 „Er schuf den Menschen“. Neuwirth erkennt darin eine Parallel zu dem Anfang des Johannesevangeliums, in dem das Wort Gottes, im Koran verkürzt mit *qur'ān* wiedergegeben, ebenfalls ganz zu Anfang steht.⁹⁴ Während das hinter diesen Dogmen stehende hermeneutische Konzept des Logos bei Johannes abgewiesen wird, wird es im Islam durch den Koran historisch wirkmächtig und löst somit die im Christentum theologische Notwendigkeit der Inkarnation auf.⁹⁵

Man kann die Parallelen zwischen Jesus und dem Koran noch um einen Aspekt erweitern: Das Medium zur Offenbarung ist im Christentum Maria, und im Islam der Prophet Mohammed. Beide sind die menschliche Hülle, durch die die göttliche Botschaft auf die Erde gesandt wird. Und so wie Maria bei ihrer Geburt als jungfräulich galt, so galt der Prophet Mohammed als schriftunkundig,⁹⁶ also unberührt von zuvor erworbenem Schriftwissen. Insgesamt, so Neuwirth, könne der Begriff „Inlibration“ als Hypostase Gottes, parallel zu dem Dogma der Trinität, die sich ebenfalls aus Hypostasen ein und desselben Wesens (*oὐσία*) zusammensetzt, aufgefasst werden.⁹⁷

Offensichtlich geht das Konzept der Inlibration von einem christlich geprägten Standpunkt aus und versucht so im Islam eine Analogie zur Inkarnation zu finden. Den Koran in das Zentrum dieses Konzeptes zu stellen, führt leicht zu der falschen Dichotomie zwischen dem lebendigen Jesus Christus auf der einen und dem leblosen Buch auf der anderen Seite. Dieses Bild ist aber falsch, da die Analogie keineswegs zum

90 Vgl. Sukidi: Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān, S. 186f.

91 Vgl. Sukidi: Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur'ān, S. 186; S. 208

92 Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 137

93 Für eine detaillierte Beschreibung dieser Sure und einen Vergleich zu den Psalmen siehe Neuwirth: Two Views of History and Human Future.

94 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 160f.

95 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 158-163

96 Die Bezeichnung „الرَّسُولُ الْكَلِيلُ الْأَمِيُّ“, „Der Gesandte, der schriftunkundige Prophet“ findet sich zwei Mal im Koran in Q 7:157f.

97 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 159

mushaf führt, sondern zu der „sinnlich wahrnehmbaren akustisch-sprachlichen“ Manifestation des *qur’ān*.⁹⁸ Der Koran beschreibt sich selbst dezidiert als verbaldefiniertes und nicht inkarniertes Gotteswort – ein Umstand auf den insbesondere unter den Punkten Selbstreferentialität und *I’gāz* näher eingegangen werden soll. Vor diesem Hintergrund ist die Beschreibung des Koran als einer Inlibration, also einer Buchwerdung in Analogie zur Fleischwerdung, Ausdruck eines äußerst problematischen Koranverständnisses. Trotz aller Kritik an dem Konzept der Inlibration lässt sich zumindest die Analogie der Verkörperung des Logos aufrecht erhalten – „Im inkarnierten Wort Gottes im Christentum und im akustisch präsenten Wort Gottes im Islam.“⁹⁹ Der Koran hat allerdings nicht nur eine Hypostase im Text und eine in der Rezitation. Die Schrift selbst, das Schriftbild des Koran, kann angesichts ihrer zentralen Rolle in der islamischen Kunst als dritte Hypostase des Koran angesehen werden.¹⁰⁰ Die Problematik, die dem Konzept der Hypostasen immanent ist, wird im Kapitel „Erschaffen oder Unerschaffen“ diskutiert.

3.2 *wahy* und *tanzīl* in Bezug auf *kitāb* und *qur’ān*

Wir haben nun bereits die Unterschiede zwischen *qur’ān* und *kitāb* sowie die Unterschiede zwischen dem Konzept der Herabsendung und dem Konzept der Inspiration untersucht. In aller gebotenen Kürze soll nun hier untersucht werden, ob es Muster in der Kombination dieser Konzepte gibt.

Die Formulierung تَنْزِيلُ الْكِتَابِ taucht im Koran sechs Mal auf und zwar ausschließlich zur Einleitung mekkanischer Suren. Drei Mal heißt es:

„...Herabsendung des Buches von Gott, dem Mächtigen, dem Weisen.“ (Q 39:1, 45:2, 46:2)

Ganz ähnlich auch Q 40:2. Und in Q 32:2 heißt es:

„Die Herabsendung des Buches - an ihm ist kein Zweifel möglich - ist vom Herrn der Welten.“

Alle Formen der Wurzel n-z-l in Verbindung mit *kitāb* ohne die Nominalform *tanzīl* tauchen im Koran 52 Mal auf. In Verbindung mit dem Wort *qur’ān* tauchen die verschiedenen Formen der Wurzel n-z-l nur elf Mal im Koran auf. Es fällt allerdings auf, dass *qur’ān* zwar hinabgesendet wird aber, anders als *kitāb*, niemals selber eine Herabsendung *tanzīl* ist.

Das Verb w-ḥ-y taucht in Verbindung mit dem Wort *kitāb* vier Mal, drei Mal davon fast wortidentisch und nur in mekkanischen Suren, auf. In Q 18:27 heißt es:

98 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 168

99 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 166

100 Vgl. Behrens-Abouseif: Aesthetics

„Und verlies, was dir vom Buch deines Herrn offenbart worden ist.“

Ganz ähnlich Q 29:45, 35:31. Die Betonung liegt hier also ganz klar darauf, dass es sich bei der Offenbarung um einen Teil des himmlischen Buches handelt. Vielleicht wird hier auch nur der prozessuale Charakter betont, während in der Verbindung von *n-z-l* mit *kitāb* ein ganzes Buch herabgesendet wird. In Verbindung mit dem Wort *qur'ān* taucht das Verb *w-h-y* sechs Mal auf und zwar ebenfalls nur in mekkanischen Suren. Ein eindeutiges Muster lässt nicht feststellen, aber es fällt auf, dass das Konzept der Inspiration dem Konzept der Herabsendung irgendwann im Laufe der Verkündigung gewichen ist. Auch das Konzept von der Herabsendung des Buches تَنْزِيلُ الْكِتَاب findet sich nur zu Beginn der Verkündigung. Vielleicht ließ sich dieses Konzept, das die Herabsendung eines geschlossenen Korpus evoziert und an die Herabsendung der Zehn Gebote im Alten Testament erinnert, nicht über einen Verkündigungszeitraum von mehr als zwei Jahrzehnten aufrechterhalten.

3.3 *Erschaffen oder Unerschaffen*

In der Frage nach der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit fließen die Überlegungen zum Wesen des koranischen Offenbarungskonzeptes mit den Überlegungen zum Wesen des Koran zusammen. Es handelt sich dabei um eines der ältesten und bedeutendsten theologischen Probleme im Islam und kann hier daher nicht vollständig behandelt werden. Die Gedanken der *mu'tazila* und das historische Phänomen der *mīhna* können hier nur angerissen werden.

Die in der Theologie der *mu'tazila* so zentrale Erschaffenheit des Koran, das Dogma vom *halq al-qur'ān* steht der Lehre von den Attributen Gottes gegenüber, zu denen eben auch der Koran gezählt wird.¹⁰¹ Die Analogie zwischen Jesus Christus und dem Koran war schon frühen islamischen Theologen aufgefallen. Dieser Aspekt und die strikte Ablehnung des christlichen Dogmas der Trinität, ausdrücklich in der Sure 112 festgehalten, führte die *mu'tazila* zu der Beschreibung des Koran als geschaffen, *mahlūq*. Neuwirth erkennt darin ein „negatives Echo“ auf das nizänische Konzept von Jesus Christus als „gezeugt, nicht geschaffen“.¹⁰² In den Konflikt über Erschaffenheit und Unerschaffenheit spielte nicht nur der drohende Anthropomorphismus aus dem Konzept der wohlverwahrten Tafel, *lauh mahfūz*, mit hinein, sondern auch das Konzept der Verbalinspiration. Einige Theologen fürchteten, dieses Konzept könne Gott

101 Vgl. Van Ess: Verbal Inspiration, S. 182

102 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 165 sowie S. 735

vermenschlichen.¹⁰³ Der Gedanke, dass man Gott nicht durch Attribute beschreiben kann, stammt aus dem Platonismus und ist im ersten nachchristlichen Jahrhundert vom jüdischen Philosophen Philon von Alexandria auf den Punkt gebracht worden.¹⁰⁴ Während Philon unter jüdischen Gelehrten bald in Vergessenheit geriet, kann man bei der *mu'tazila* durchaus davon ausgehen, dass ihnen diese antiken Gedanken ihnen vertraut waren. Erst über die *mu'tazila* hat dieser Gedankengang schließlich über Saadia Gaon¹⁰⁵ und später Moses Maimonides¹⁰⁶ wieder Eingang in die jüdische Philosophie gefunden. Eine Synthese der unendlich vielen verschiedenen Interpretationen dieses Problems sieht Gardet in einem Kompromissvorschlag von Muhammad Abduh. Das Wort sei ewiges Attribut der göttlichen Essenz. In diesem Sinne sei der Koran das unveränderte Wort Gottes, aber in seiner irdischen Erscheinungsform, also geschrieben, gelesen oder gesprochen, gehöre es zur Welt der Schöpfung.¹⁰⁷ Erst unter dem theologischen Druck der *mu'tazila*, entwickelte die sunnitische Theologie sukzessive das bis heute anerkannte, strikte Dogma von der Präexistenz des Koran.¹⁰⁸ Ein Dogma, das sich vor allem an dem Thema der *lauh mahfūz*, der 'wohlverwahrten Tafel', veranschaulichen lässt.

3.3.1 *Lauh mahfūz*

Die Frage nach der Erschaffenheit oder Unerschaffenheit des Koran ist eng verbunden mit der Frage nach der Bedeutung der *lauh mahfūz*.¹⁰⁹ Neuwirth schreibt, schon in der ältesten Gemeinde habe sich die Vorstellung herausgebildet, dass der mündliche Koran eine Art Auszug aus einer bei Gott bewahrten Tafel oder Urschrift sei.¹¹⁰ In späteren Suren, so Neuwirth, würden Erzählungen häufig als Teil der Schrift, *kitāb*, vermutlich in Anlehnung an das altorientalische Bild eines himmlischen Registerbuches, beschrieben.¹¹¹ Oder wie Wensinck schreibt: „These ideas are connected with the Babylonian conception of 'tablets of fate'“.¹¹²

Das Wort *lauh* taucht insgesamt fünf Mal im Koran auf – allerdings nur einmal im Singular in Q 85:22. Dies ist die einzige Erwähnung der *lauh mahfūz*. Drei Mal taucht das Wort *lauh* in Bezug auf die Gesetzestafeln vom Berg Sinai auf (Q 7:145; 7:150;

103 Vgl. Madigan: Revelation and Inspiration, S. 446

104 Vgl. Runia: Philon

105 Vgl. Fenton: Sa'adyā

106 Vgl. Vajda: Ibn Maymūn

107 Vgl. Gardet: Kalām

108 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 164

109 Vgl. Madigan: Preserved Tablet

110 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 133

111 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 133

112 Wensinck: Lawh

7:154) und einmal in Bezug auf die Bretter der Arche Noah (Q 54:13). Das Wort *mahfūz*, 'wohlverwahrt', kommt im Koran nur zwei Mal vor. Das eine Mal als wohlverwahrte Tafel in Q 85:22, das andere Mal in Q 21:32 als Beschreibung des Himmels als eine „wohlbehüteten Decke“. Wensinck und Bosworth stellen zwar die syntaktische Einheit der *lauh mahfūz* in Q 85:22 vorsichtig in Frage, rütteln aber nicht an dem Konzept der himmlischen Schrift, sondern betonen vielmehr die Gleichheit von *lauh mahfūz* und *ummu l-kitāb*.¹¹³

Der Begriff *ummu l-kitāb* taucht im Koran drei Mal auf (Q 3:7; 13:39; 43:4). Éric Geoffroy weist daraufhin, dass die klassischen Exegeten immer mehrere Interpretationen dieses Begriffs geliefert hätten.¹¹⁴ Ein Faktum, das für alle hier behandelten Begriffe gilt, aber niemals in Gänze ausgebreitet werden kann. In diesem Fall ist jedoch klar, dass die Mehrheit der Interpretationen auf eine Gleichheit von *ummu l-kitāb* und *lauh mahfūz* hinausläuft. Eine Interpretation die insbesondere durch den Vers Q 13:39: „Gott löscht aus, was Er will und Er bestätigt. Bei Ihm ist die Mutter des Buches (وَعِنْهُ أُمُّ الْكِتَاب)“ nahegelegt wird, da die *ummu l-kitāb* hier eindeutig in der Transzendenz verortet wird. Im übrigen gibt es noch weitere Begriffe, die ebenfalls auf die himmlische Schrift verweisen. So gibt es *kitāb maknūn*, eine Formulierung, die nur einmal in Q 56:78 auftaucht und *suhuf mukarramah*, eine Formulierung, die ebenfalls nur einmal in Q 80:13 auftaucht.

Neuwirth sieht in dem Konzept von der *lauh mahfūz* eine adaptierte Rezeption auf das apokryphe Jubiläenbuch, das eine auf göttliche Anweisung geschriebene Tafel in den Mittelpunkt stellt, auf der die gesamte Vergangenheit und Zukunft der Welt geschrieben steht, und das sich in der Spätantike großer Beliebtheit erfreute.¹¹⁵ Das Jubiläenbuch kann durch Verweise in den Qumranschriften auf das 2 Jh. v.Chr. datiert werden und gehört ausschließlich in der äthiopischen Kirche zum Kanon.¹¹⁶ Heute erfreut sich das Buch, dank seiner Verwendung in der äthiopischen Kirche, bei den jamaikanischen Rastafaris einer gewissen Beliebtheit. Doch das Jubiläenbuch ist auch in einer weiteren Hinsicht wichtig für diese Arbeit. „Eine Rahmenerzählung stilisiert die Schrift als Offenbarungsrede Gottes an Mose, im Hauptteil durch Engel vermittelt“, schreibt Böttrich in „Der Neue Pauly“.¹¹⁷ Ein Faktum, das Grahams Behauptung, der Koran sei

113 Vgl. Wensinck: Lawh

114 Vgl. Geoffroy: Umm al-Kitāb

115 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 142

116 Vgl. Böttrich: Liber Iubilaeorum

117 Böttrich: Liber Iubilaeorum

„the prototypical 'book of scripture'“,¹¹⁸ zumindest teilweise ins Wanken geraten lässt.¹¹⁹ Die Vorstellung von der himmlischen Urschrift ist auch ein zentrales verbindendes Element mit den beiden älteren monotheistischen Religionen, deren Schriften, *kutub*, nach koranischem Verständnis der selben Quelle entspringen. Dieses Moment wurde allerdings gebrochen durch die Kanonisierung, in der die Fluidität des spätantiken Umfeldes erstarrte und die notwendige Selbstdefinition zu einer Abgrenzung führte.¹²⁰ Zunächst sei im Koran immer zwischen Auszügen aus der himmlischen Schrift und trivialeren Dingen des Alltags unterschieden worden. Erst später als die „in koranischer Rede diskutierten Gemeindeangelegenheiten selbst als Teil der Heilsgeschichte anerkannt werden“, seien ganze Suren als Manifestation von *kitāb* verstanden worden.¹²¹ Um das Verhältnis zwischen dem himmlischen *kitāb* und dem herabgesandten *kitāb* zu erklären, haben islamische Gelehrte den Begriff *tafsīl* geprägt. Dieses hermeneutische Konzept fasst den Koran als kompilierte Exzerpte aus dem himmlischen *kitāb* auf und sieht in der Offenbarung eine perikopische Herabsendung von Paraphrasen aus dem *kitāb*.¹²² Gleichzeitig dient dieses hermeneutische Konzept auch der Selbstdefinition als Erbe einer Tradition: Die Schrift ist aus koranischer Perspektive das markanteste Merkmal der Juden und Christen. Sie werden nicht als Monotheisten, sondern als Schriftbesitzer, *ahlu l-kitāb*, bezeichnet.¹²³ Allerdings steckt selbst hierin noch eine kleine polemische Spitze: In Q 3:23 und 4:44 sowie 4:51 werden die Juden beschrieben als die, „denen ein Teil der Schrift gegeben wurde.“ Während es in Q 3:119 über die Muslime heißt: „Aber ihr glaubt an das ganze *kitāb*.“¹²⁴ Dennoch werden die Gläubigen in Q 4:136 eindeutig aufgefordert, nicht nur an das neue *kitāb* zu glauben, sondern auch an das, welches Gott schon vorher herabgesandt hatte. Das Konzept von der „*kitāb-Perikope*“ ermöglicht es auch, die Unterschiede in den Offenbarungen, sowohl zwischen dem Koran und den vorausgegangenen Offenbarungen als auch die innerkoranischen Unterschiede, zu erklären. In diese Richtung ließe sich wohl auch Q 39:23 interpretieren, wo es heißt, der Koran enthalte sich wiederholende Verse. Q

118 Vgl. Graham: Beyond the written word, S. 79

119 Die Bedeutung von Grahams Behauptung hat allerdings den historischen Kontext, dass Theologen im späten 19. Jahrhundert, wie Stefan Wild erläutert, die Regel aufgestellt hätten, dass nur Texte, die auf ihren eigenen göttlichen Ursprung verweisen, als heilige Schriften angesehen werden sollten. Schnell stellte sich dann heraus, dass weder Altes noch Neues Testament dabei besonders gut abschneiden konnten.

120 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 135-137, 141

121 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 133

122 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 143

123 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 175

124 Vgl. Sinai: Qur'ānic self-referentiality, S. 126

16:101 scheint auf den ersten Blick das Gegenteil zu implizieren. Hier wird eine *āya* gegen eine andere *āya* ausgetauscht (*baddalnā*). Doch wird auch hier die Kritik der Mauschelei vorweggenommen und entschärft, indem es heißt: „Aber nein, die meisten von ihnen verstehen nicht.“

Sinai greift das Konzept der „*kitāb-Perikope*“ an, indem er kritisiert, dass durch dieses Konzept all die Alltagsprobleme des Propheten und seiner Gemeinde, die im Koran Niederschlag gefunden haben, in den göttlichen Quelltext reimportiert würden. Meines Erachtens unterliegt er dabei einem logischen Fehler, den er selbst bereits mit dem Verweis auf die Unendlichkeit Gottes beschreibt. So wie, rein theoretisch, in einer unendlichen Zahlenfolge wie Pi ganze Romane in ihrer zahlenmäßigen Chiffrierung, bloß auf Grund der Unendlichkeit der Kombinationsmöglichkeiten, enthalten sind, so stellt auch der göttliche Quelltext eine unendliche Quelle dar. Darauf weist einerseits die altorientalische Abstammung vom himmlischen Registerbuch hin, in dem die Weltgeschichte von Anfang bis Ende bereits enthalten ist, und andererseits Q 31:27, wo es heißt:

„Und wenn auch das, was es auf Erden an Bäumen gibt, Schreibrohre wären und das Meer und danach sieben weitere Meere als Nachschub (Tinte wären), würden die Worte Gottes nicht zu Ende gehen, denn Gott ist Allmächtig und Allweise.“

Doch der Zusammenhang zwischen dem himmlischen und dem irdischen *kitāb* beschränkt sich nicht nur auf reine Herabsendung. Dass der Koran nicht wortidentisch mit seiner himmlischen Entsprechung ist, darauf deutet Q 10:37 hin, wo es heißt:

„Dieser Koran kann unmöglich ohne Gott erdichtet werden. Er ist vielmehr die Bestätigung dessen, was vor ihm war, und eine Darlegung des Buches, an dem es keinen Zweifel gibt, vom Herrn der Welten.“

Sinai verweist in diesem Kontext auf die Targumim-Literatur.¹²⁵ Eine Analogie, die Stefan Wild auf die Formel bringt, der Koran sei Text und gleichzeitig Exegese desselben.¹²⁶ Das Konzept von der Herabsendung von Exzerpten in Form von „*kitāb-Perikopen*“ birgt, wie im Sinne Sinais bereits angemerkt wurde, das Risiko, Banalitäten aus der Zeit der Verkündigung zu überhöhen und ihnen einen überzeitlichen Wert beizumessen. Neuwirth fordert daher, es müsse zwischen theologischen Inhalten mit Schriftverweis und Polemiken ohne Schriftverweis unterschieden werden. Denn göttliche Herkunft sei „durchaus nicht immer gleichbedeutend mit 'Auszug aus der Schrift'.“¹²⁷ Eine präzise Analyse des Korans unter diesen Gesichtspunkten wäre sicher ertragreich, steht aber meines Wissens noch aus.

125 Vgl. Sinai: Qur'ānic self-referentiality, S. 124f.

126 Vgl. Wild: Why self-referentiality, S. 5

127 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 363

3.4 Prozessualität und Historizität des Koran

Leider verbirgt sich häufig nur wenig Konkretes hinter dem Versprechen, den Koran oder Islam in seinen historischen Kontext einzuordnen.¹²⁸ Denn es ist eine Sache, eine Überblicksdarstellung der Geschichte des Islam zu schreiben und eine andere, tatsächlich den historischen Entstehungskontext des Koran zu erforschen. Auf diesem Gebiet ist auch von muslimischer Seite in jüngerer Zeit viel geleistet worden. So forderte z.B. der pakistanische Gelehrte Fazlur Rahman „die Entstehung und Entwicklung der koranischen Themen in ihrem historischen Verlauf zu verfolgen.“¹²⁹ Diese Forderung stützte er „auf die Tatsache, daß die frühen Kommentare die Umstände der Offenbarung bewahrt haben, die zeigen, daß der Koran kontinuierlich in Antwort auf bestimmte historische Situationen offenbart wurde.“¹³⁰ In diesem Sinne erinnert Rachid Benzine an die These des französischen Philosophen Paul Ricoeur, wonach jeder Text ein „verschriftlichter Diskurs“ sei.¹³¹ Und der ägyptische Gelehrte Naṣr Hāmid Abū Zayd schrieb, der Koran sei ein linguistischer Text, ein historischer Text und ein kulturelles Produkt.¹³² Oder wie Sinai schreibt: Der Koran ist „the literary fallout of a historical process (Herv. i.O.)“.¹³³ Neuwirth bringt die Vorstellung vom Koran als Prozess mit den Worten auf den Punkt: „Der Koran ist mehr als zwanzig Jahre lang ein Kommunikationsprozeß, bevor er als Text fixiert und noch später kanonisiert wird.“¹³⁴ Aus dem historisch-dialogischen Charakter des Koran als polyphones Religionsgespräch mit anderen und über andere zur Zeit des Propheten sei nach dem Ausscheiden des menschlichen Mittlers, nach dem Tod des Propheten, ein einstimmiger Text, ein göttlicher Monolog geworden.¹³⁵ Anders als die Evangelien sei der Koran nicht die kodifizierte Essenz einer religiösen Bewegung. Der Koran sei vielmehr eine Art „Live-Mitschrift“ des Entstehungsprozesses einer solchen religiösen Bewegung.¹³⁶ In diesem Sinne enthalte der Koran „answers to pressing contemporary questions and problems, answers that engaged, modified, adapted, and re-interpreted narratives and motives with which their audience must already to some degree have been familiar.“¹³⁷ Für ein Verständnis des Koran in seinem historischen Umfeld ist daher die Erforschung

128 Vgl. z.B. Flores: Zivilisation oder Barbarei

129 Rahman: Islam&Modernity; Zitiert nach Benzine: Islam und Moderne, S. 119

130 Benzine: Islam und Moderne, S. 119

131 Vgl. Benzine: Islam und Moderne, S. 175

132 Vgl. Abu Zaid: God and Man; zitiert nach Benzine: Islam und Moderne, S. 176

133 Sinai: The Qur'an as Process, S. 429

134 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 121

135 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 136

136 Vgl. Sinai und Neuwirth: Introduction, S. 10

137 Sinai und Neuwirth: Introduction, S. 5

des spätantiken Entstehungskontextes genauso zu beachten wie die klassische islamische Forschung zu den Offenbarungsanlässen, den *asbāb an-nuzūl*. Diese notwenige Erforschung des spätantiken Umfeldes ist auf interdisziplinäre Ansätze angewiesen.

Leider stellten der Nationalsozialismus und der zweite Weltkrieg mit ihrer Ausgrenzung jüdischer Forscher eine wichtige Zäsur für die deutsche und europäische Koranforschung dar.¹³⁸ Nach dem 2. Weltkrieg sei die Person Mohammeds stärker in den Fokus der Forschung gerückt worden, während die Erforschung des spätantiken Umfeldes in den Hintergrund getreten sei.¹³⁹ „Qur'anic scholarship, to put it in mildly provocative form, turned into 'life of Muhammad' scholarship.“¹⁴⁰ Mit dieser Entwicklung hat die westliche Koranwissenschaft nicht nur den spätantiken Kontext der Offenbarung vernachlässigt, sondern auch ein auktoriales Offenbarungskonzept vorausgesetzt, dass eine Herabsetzung des Koran als Erfindung Mohammeds impliziert. Damit ist die Koranforschung auf das empathische Niveau von Theodor Nöldeke zurückgefallen, wie wir es in der Einleitung sehen konnten. Dieses auktoriale Verständnis, das Angelika Neuwirth nicht nur in ihrem Werk „Der Koran als Text der Spätantike“ immer wieder angreift, mag mitverantwortlich dafür sein, wie ablehnend viele Muslime einer westlichen, literaturwissenschaftlichen Analyse des Koran gegenüberstehen. An dieser Stelle soll nur kurz auf den amerikanischen Wissenschaftler John Wansbrough verwiesen werden, der mit seinen diffamierenden Thesen sicher auch einen Anteil an dieser Ablehnung hat.

In der Bibelforschung hat sich inzwischen die Haltung durchgesetzt, dass die historische Analyse der Bibel in keinem Fall die Bibel delegitimiere, sondern im Gegenteil als Vorbereitung für eine fundierte, glaubhafte und zeitgemäße Interpretation diene und als solche unverzichtbar sei.¹⁴¹ Aber dafür muss die Forschung sich gewissen qualitativen und ethischen Standards verpflichten. Denn es kann nicht das Ziel einer kontextuellen Koranforschung sein, den Koran als schlechte Fälschung jüdischer und christlicher Quellen darzustellen. Die Forschung müsse, so fordern Neuwirth und Sinai, versuchen, das „kulturelle Lexikon der koranischen Hörerschaft“¹⁴² zu rekonstruieren, um so den

138 Zur Wissenschaft des Judentums und einer frühen Einordnung des Koran in einen spätantiken Kontext siehe Hartwig: Die Wissenschaft des Judentums; sehr hilfreich ist auch die dort angehängte Auswahlbibliographie.

139 Vgl. Sinai und Neuwirth: Introduction, S. 6

140 Sinai und Neuwirth: Introduction, S. 6

141 Vgl. Sinai und Neuwirth: Introduction, S. 14

142 Sinai und Neuwirth: Introduction, S. 15

linguistischen und kulturellen Kode¹⁴³ zu entschlüsseln, über den die Offenbarung sich an die Menschen richtet und damit den Text besser verstehen zu können. Dafür müssen inter- und intratextuelle Verweise gleichermaßen untersucht werden, wie die koranische Selbstreferentialität.¹⁴⁴

3.5 *Selbstreferentialität*

Angelika Neuwirth sieht in der Selbstreferentialität ein Spezifikum des Koran, das der Bestätigung der eigenen transzendenten Herkunft dient.¹⁴⁵ Und Stefan Wild schreibt, der Koran sei der am stärksten meta- und selbstreferentielle heilige Text in der Religionsgeschichte. Kein anderer heiliger Text verweise so häufig auf seine eigene Schriftlichkeit und seinen göttlichen Ursprung.¹⁴⁶ Zwar finden sich auch im Alten und Neuen Testament selbstreferentielle Verweise, wie z.B. in den letzten beiden Versen des Johannesevangeliums. Derartige Selbstreferentialität tauche in der Bibel zwar auf, sei aber keineswegs dominant, so Wild.¹⁴⁷

Der offensichtlichste Hinweis auf diese Selbstreferentialität ist die Vielfalt der Selbstbezeichnungen des Koran. Neben den üblichen und hier behandelten Namen *qur'ān* und *kitāb* gibt es, wie bereits erwähnt, noch viele andere. Ein weiteres offensichtliches Beispiel für die koranische Selbstreferentialität findet sich im Glaubensbekenntnis in Q 112:1. Die häufig verwendete einleitende Formel „Sprich!“ macht die transzendenten Kommunikation selbst zum Teil des Textes. Anstatt nur die Botschaft wiederzugeben, die zu übermitteln Gott den Propheten beauftragt hat, enthält der Koran auch den Auftrag dazu.

Ein weiteres häufig auftauchendes Beispiel für die koranische Selbstreferentialität sind die Sureneröffnenden Buchstabengruppen, die *fawātiḥ*, da den *fawātiḥ* häufig eine Bezeichnung als Zeichen der Schrift folgt, nach dem Muster „Alif-lam-ra. Dies sind die Zeichen des deutlichen Buches“.¹⁴⁸ Insgesamt beginnen 29 Suren mit *fawātiḥ* oder auch *al-hurūf al-muqattā'a*, häufig mit 'wundersame Buchstaben' o.Ä. übersetzt, eigentlich nur zerschnittene Buchstaben.

143 Hierbei handelt es sich um einen Hinweis auf das kommunikationstheoretische Offenbarungsmodell von Nasr Hamid Abu Zaid.

144 Auch wenn das Thema der Selbstreferentialität nicht neu ist – abgesehen von der islamischen Koranforschung, hat das Thema in der westlichen Orientalistik im ausgehenden 19. Jahrhundert bereits hinlänglich Beachtung gefunden – sind in den vergangenen Jahren doch noch Fortschritte auf dem Gebiet gemacht worden. Zu erwähnen sind insbesondere Madigan: The Qur'ān's self-image und Wild: Self-Referentiality in the Qur'ān.

145 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 139

146 Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 140

147 Vgl. Wild: Why self-referentiality, S. 18

148 Q 12:1f. Vgl. auch z.B. 14:1f., 28:1f., 10:1f.

Auch die erste Sure des Korpus¹⁴⁹, also abgesehen von der *fātiha* und den beiden Schatzsuren 113 und 114, beginnt mit *fawātih* und einem Schriftverweis.¹⁵⁰ Somit beginnt der koranische Korpus mit dem Buchstaben *alif* und endet mit dem Wort *ahad*. Während im alten und neuen Testament ein historischer Bogen gespannt wird, wird er im Koran von einem selbstreferentiellen Hinweis auf Schriftlichkeit zum absoluten Einheitsbekenntnis in Sure 112 gespannt.¹⁵¹ Der Sureeinleitende Verweis auf die eigene Schriftlichkeit reflektiert die Genese des Koran. Während die frūhmekkanischen Suren noch häufig mit Verweisen auf vorislamische Riten beginnen, tritt in mittelmekkanischer Zeit die Nennung der Schrift, *kitāb*, sowie wenngleich seltener der Rezitation, *qur'ān* in den Vordergrund. Diese deiktischen Verweise bleiben bis zum Schluss der Korangenese die maßgebliche Sureeinleitung, zunehmend häufig gepaart mit vorangestellten *fawātih*.¹⁵²

Eine weitere im Koran auftauchende Form der Selbstreferentialität ist das, was Thomas Bauer als negative Intertextualität bezeichnet.¹⁵³ Dazu gehört unter anderem auch die wiederholte Aussage, keine Dichtung zu sein.¹⁵⁴ Denn mindestens genauso häufig wie der Koran betont, was er ist, betont er, was er nicht ist. Schon Paulus schreibt in seinem Brief an die Galater, dass er sein Evangelium nicht von Menschen, sondern von Jesus Christus empfangen habe.¹⁵⁵ Diese Abgrenzung von anderen Formen der inspirierten Rede treibt der Koran noch weiter. Ein Großteil der Suren beinhaltet Formen dieser negativen Selbstreferentialität wie hier in Q 69:40-43:

„Das ist wahrlich die Rede eines edlen Gesandten und es ist nicht die Rede eines Dichters. Klein ist, was ihr glaubt. Und auch nicht die Rede eines Wahrsagers. Klein ist, was ihr bedenkt. Es ist eine Herabsendung vom Herrn der Welten.“

Der Verweis auf die göttliche Herkunft des Textes mündet konsequenterweise in das Konzept von der Unübertrefflichkeit des Korans. In späteren Jahrhunderten hat das zur Herausbildung des Dogmas vom *i'gāz al-qur'ān* geführt. Doch es gibt auch genügend koranische Hinweise auf ein koranisches Selbstverständnis als unübertrefflicher Text.

149 Die Suren 1, 113, 114 werden als Schatzsuren aufgefasst. Ein wichtiges Indiz dafür, dass es sich nicht um Teile des Korpus handelt, ist die Tatsache, dass sich hier die erste Person (sg./pl.) auf die Betenden und nicht wie sonst im Koran auf Gott bezieht.

150 Angelika Neuwirth stellt zwei grundlegend verschiedene Übersetzungen für die ersten Verse von Sure 2 vor. Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 199. Entgegen ihrer begründeten Präferenz wird an dieser Stelle die klassische Übersetzung: „Das ist die Schrift, kein Zweifel ist an ihr, eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen“ verwendet.

151 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 192-197

152 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 360f.

153 Stefan Wild bezeichnet dieses Topos als „negative Selbstreferentialität“. Vgl. Wild: Why self-referentiality, S. 7

154 Vgl. z.B. Q 36:69, 69:41, 37:36, 21:5

155 Vgl. Gal. 1.12f.

3.5.1 *I'ğāz*

Das Wort *i'ğāz* lässt sich bis ins 3/9. Jahrhundert zurückverfolgen und ist somit ein exegetisches und nicht koranisches Konzept.¹⁵⁶ Dennoch sind die Kernelemente des Konzeptes vom *i'ğāz al-qur'ān*, also von der Unnachahmlichkeit des Koran, auch schon im Koran selbst enthalten. Der Gedanke hinter dem Konzept ist, dass nur ein Text von Gott dieses Maß an Vollendung, Wirkmacht und Perfektion haben könne.

Das Wort *i'ğāz* hängt semantisch mit dem für das Konzept zentralen Begriff des Wunders, *mu'ğizah*, zusammen. An dieser Stelle überlagern sich die Begriffe *mu'ğizah* und *āya*, die in diesem Zusammenhang beide als Bestätigungswunder gedeutet werden können. So wurden schon die Bestätigungswunder von Moses im Koran als *āyāt* bezeichnet, wo Moses nicht Zeichen erhält, sondern mit Zeichen ausgestattet zum Pharao geht (Q 7: 103, 10: 75, 11: 96, 14: 5 u.a.).

Besonders deutlich sind die Grundlagen des Dogmas vom *i'ğāz al-qur'ān* an den sogennanten „*tahaddī*-Versen“ zu sehen. Diese Verse leben von dem logischen Schluss, dass der Koran unübertrefflich sei, weil niemand etwas Vergleichbares formulieren könnte. Besonders deutlich wird das in Q 17:88, wo es heißt:

„Sprich: Wenn die Menschen und die Dschinnen sich vereinten, um etwas diesem Koran gleiches zu bringen, so würden sie nichts Gleiches bringen können, auch wenn sie einander helfen würden.“

Häufig schließt sich an die „*tahaddī*-Verse“ auch die Aufforderung an, es doch zu versuchen und etwas Vergleichbares hervorzu bringen, wie in Q 2:23, wo die Zweifler aufgefordert werden, nur eine einzige ebenbürtige Sure hervorzu bringen. Aus dieser „Herausforderung“ resultiert auch der Name *tahaddī*. Im Übrigen hat es diverse Versuche gegeben, etwas dem Koran Ebenbürtiges zu schreiben. Ein solcher Versuch ist in Q 8: 31 sogar dokumentiert. Diese Bestrebungen erstickten aber spätestens, als sich das Dogma von der Unerschaffenheit des Koran durchsetzte.¹⁵⁷

Neuwirth schreibt, die koranische Rede sei durch ihre Unnachahmlichkeit ihr eigenes Beglaubigungswunder.¹⁵⁸ Radscheit gibt allerdings zu bedenken, dass die „*tahaddī*-Verse“ weder den Koran als Bestätigungswunder des Propheten inszenieren, noch die Unnachahmlichkeit des Koran postulieren, sondern in ihrer Essenz die Unwiderlegbarkeit der prophetischen Botschaft beweisen,¹⁵⁹ indem sie auf die transzendenten Quelle des Koran verweisen.

156 Vgl. Von Grunebaum: *I'ğāz*

157 Vgl. Von Grunebaum: *I'ğāz*

158 Vgl. auch Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 738

159 Vgl. Radscheit: 'I'ğāz al-Qur'ān' im Koran, S. 123

Auch der in mittelmekkanischer Zeit aufkommende Verweis auf die Verkündigung in arabischer Sprache betont die eigene Rhetorik und ist als solches eingebettet in das Argument vom *i'gāz al-qur'ān*.¹⁶⁰ Immerhin elf Mal wird auf die „Arabischheit“ des Koran verwiesen, 6 Mal mit der Formulierung قرآنًا عربياً, „ein arabischer Koran“. Aus dieser Verbindung zwischen Rhetorik und religiösem Dogma lässt sich wohl auch die jahrhundertelange Wertschätzung für die Kunst und Wissenschaft der arabischen Rhetorik erklären.

Auf der Oberfläche, auf der rhetorischen Ebene, dient das Dogma der Unterscheidung zwischen Propheten und Dichtern oder Wahrsagern, die zwar ebenfalls Inspiration erhalten, jedoch keine göttlichen Ursprungs.¹⁶¹ Auf einer theologischen Ebene dient das Dogma des *i'gāz* der Legitimation und auf einer politischen Ebene diente das Dogma im historischen Kontext der kulturellen Distinktion. So schreibt Neuwirth, dass das Erkennen des Koran als absolut vergeistigtes Bestätigungswunder den Arabern das Gefühl von geistiger Überlegenheit über kulturell eigentlich überlegene, und doch besiegte und unterworfene Völker wie die Perser gegeben habe.¹⁶²

Selbst die Tatsache, dass Mohammed angeblich ein „Analphabet“, *ummī*¹⁶³ war, wurde in das Dogma vom *i'gāz al-qur'ān* eingebaut. So gilt seine Freiheit von literarischer Vorbildung als Beweis für die transzendente Quelle des Koran und er selbst, fast in Analogie zur Jungfrau Maria, als rein und unbefleckt. Insgesamt habe der Islam, so Neuwirth, das allgemeinverbindliche Dogma aufgestellt, dass „das rhetorisch stilistische 'Wunder' des Korans ein stärkerer Beweis sei, als alle früheren Propheten zu ihrer Bestätigung beigebracht hätten.“¹⁶⁴ Diese Superiorität des Bestätigungswunders ist die letzte Konsequenz des Dogmas vom *i'gāz al-qur'ān* und ließe sich entsprechend auch als Konzept vom *i'gāz al-mu'gizah* bezeichnen.

160 Vgl. auch Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 740

161 Vgl. Von Grunebaum: I'djāz

162 Vgl. Neuwirth: Unnachahmlichkeit des Korans, S. 174

163 Die Bezeichnung des Propheten als النبي الأعلى taucht im Koran zwei Mal auf. In Q 7:157 und 7:158.

164 Neuwirth: Unnachahmlichkeit des Korans, S. 166

4 Sprachlichkeit des Koran

4.1 Verbalinspiration

Die Frage der Verbalinspiration widmet sich vor allem den Fragen: Spricht Gott? Und wenn ja, spricht Gott Arabisch? Damit steht das Konzept der Verbalinspiration dem Konzept von *wahy* und *tanzīl* keinesfalls entgegen. Es präzisiert nur weiter die Art und Weise in der Gott *wahy* und *tanzīl* zuteilwerden lässt.

An dieser Stelle sei nun doch noch einmal einer der großen klassischen Exegeten zitiert. As-Suyūṭī zitiert in seinem Überblickswerk über die Koranwissenschaft den persischen Gelehrten al-Ǧuwainī mit den Worten:

„The revealed speech of Allah is of two kinds: As to the first kind, Allah says to Gabriel: Tell the Prophet to whom I sent you that Allah tells him to do this and this, and He ordered him something. So Gabriel understood what His Lord had told him. Then he descended with this to the Prophet and told him what His Lord had told him, but the expression is not this (same) expression, just as a king says to someone upon whom he relies: Tell so-and-so: The king says to you: strive in his service and gather your army for fighting ... and when the messenger (goes and) says: The king tells you: do not fail in my service, and do not let the army break up, and call for fighting, etc., then he has not lied nor shortened (the message) ...“

And as to the other kind, Allah says to Gabriel: Read to the Prophet this (piece of) writing, and Gabriel descended with it from Allah, without altering it the least, just as (if) the king writes a written (instruction) and hands it over to his trustworthy (servant) and says (to him): Read it to so-and-so.¹⁶⁵

As-Suyūṭī schreibt anschließend, dass der Koran zur zweiten, während die Sunna zur ersten Kategorie gehört.

Zunächst soll hier auf die Frage eingegangen werden, ob Gott spricht, also sprechen im Sinne eines physischen Akts. Das „Wort Gottes“, *kalām allāh*, taucht immerhin drei Mal im Koran auf (Q 2:75, 9:6, 48:15). Aber es gibt auch noch eine direktere, weil aktiver Formulierung, *قال الله*, „Gott sprach“. Anders als Q 4:164 nahelegt, hat Gott im Koran nicht nur mit Moses direkt gesprochen. In Q 2:253 heißt es: „Dies sind die Gesandten [...] unter ihnen gibt es manche (!), zu denen Gott gesprochen hat.“ Insgesamt taucht die Formulierung *قال الله* sechs Mal im Koran auf.¹⁶⁶ Fünf davon in Bezug auf Jesus. Die Unmittelbarkeit der Rede Gottes an Jesus in Q 5:110 wird noch stärker dadurch betont, dass seine Jünger sich in 5:112 mit der gleichen Formulierung an Jesus wenden:

إِذْ قَالَ الْحُوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ vs. إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ

Anschließend wirkt Q 5:114/115 fast wie ein Dialog. „Jesus, der Sohn Marias, sagte: 'O Gott, unser Herr, sende auf uns einen Tisch vom Himmel herab' [...] Gott sagte: 'Ich

165 Zitiert nach as-Suyūṭī: al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān, S. 100

166 Q 3:55, 5:110, 5:115, 5:116, 5:119, 48:15

werde ihn gewiss auf euch hinabsenden [...]“ Der Dialog spannt sich schließlich, nachdem Jesus demütig gesagt hat, er habe nie gefordert, dass er und seine Mutter als Götter verehrt werden sollten, bis zum Ende der Sure, wo Gott in Q 5:119, wieder mit ﷺ eingeleitet, den Gläubigen den Einzug ins Paradies verspricht.

Ein weiterer Punkt zu *kalām allāh* ist die Form ﷺ, „wir sprachen“. 26 Mal taucht diese Form im Koran auf. Diese Form richtet sich meistens an Gruppen, teilweise vielleicht sogar an ganze Völker (Q 2:58), an die Engel (Q 2:34), an Moses (Q 2:60) und an Mohammed (Q 17:60). Im übrigen gilt es zu bedenken, dass man vom Hören nicht auf ein Sehen schließen darf. Q 7:143 macht ganz deutlich, dass selbst Moses Gott nicht sehen durfte. Begründend wird hinzugefügt, dass wenn schon ein Berg im Angesicht Gottes zu Staub zerfällt, kein Mensch einem direkten Kontakt gewachsen wäre.

Dass das koranische Konzept von gott-menschlicher Kommunikation durchaus einen physischen Kontakt vorsieht, macht ein kleiner Analogieschluss deutlich. Die Verse Q 2:174 und Q 3:77 sagen deutlich, dass Gott am Tag des Jüngsten Gerichts nicht mit den Ungläubigen sprechen wird. Daher kann davon ausgegangen werden, dass Gott mit den Gläubigen sprechen wird. Und da der Koran immer wieder betont, dass es der Körper sei, der am Tag des Jüngsten Gerichts auferstehe, und nicht nur die Seele, kann durchaus davon ausgegangen werden, dass die Gläubigen Gott beim Jüngsten Gericht mit ihren Ohren physisch hören werden.

Es gibt also durchaus eine konzeptionelle Möglichkeit, dass Gott physisch spricht. Aber spricht er Arabisch? Der Koran betont mehrfach, dass er auf Arabisch offenbart sei. Die Bezeichnung *qur’ānan ‘arabīyan* taucht sechs Mal im Koran auf.¹⁶⁷ Nimmt man noch Formulierungen wie *bi lisānin ‘arabīyin mubīn* hinzu, kommt man auf elf Verweise auf den arabischen Sprachcharakter. Wenn man davon ausgeht, dass Gott in menschlicher Sprache spricht, so kann man nicht nur im Sinne der Allmacht Gottes davon ausgehen, dass Gott sämtliche Sprachen beherrscht, sondern Q 14:4 macht ganz deutlich, dass Gott seine Offenbarung in verschiedenen Sprachen hat ergehen lassen. „Und wir haben keinen Gesandten gesandt, außer in der Sprache seines Volkes, damit er ihnen (die Botschaft) klar macht.“ Ob damit tatsächlich die menschliche Sprache oder vielmehr ein bestimmtes logisches System oder beides gemeint ist, lässt sich nicht sagen. Der irakische Gelehrte Al-Ǧāhīz interpretiert die *āyā* relativ offen, indem er die Bestätigungswunder von Moses, Jesus und Mohammed ihrer jeweiligen Zeit zuordnet

¹⁶⁷ Suren: 12:2, 43:3, 20:113, 39:28, 41:3, 42:7

und die These aufstellt, dass Moses im „Zeitalter der Zauberei“ die Zauberer des Pharaos geschlagen, Jesus im „Zeitalter der Medizin“ die Ärzte mit seiner Auferweckung von den Toten übertrumpft und Mohammed im „Zeitalter der Rhetorik“ den rhetorisch unübertrefflichen Koran vorgelegt habe.¹⁶⁸

Wie man sieht, ist der Koran auch hier nicht eindeutig, wenn es darum geht, ob der Wortlaut des Koran von Gott stammt. Wir haben bereits gesehen, dass weder in den Konzepten von *wahy* und *tanzil* noch in dem Konzept der himmlischen Tafel, *lauh mahfiuz*, eine eindeutige Antwort auf diese Frage zu finden ist. Um die koranische Widersprüchlichkeit zu dieser Frage noch einmal deutlich zu veranschaulichen, seien hier noch zwei Beispiele angeführt.

Q 2:252 „Dies sind die Zeichen Gottes, die wir dir der Wahrheit entsprechend verlesen...“ stärkt die These, dass Gott die Wortfindung selbst vorgenommen hat und Gabriel diese Worte im Sinne As-Suyūtīs originalgetreu verlesen hat. Q 42:52 ist hingegen ein klares Argument für eine nonverbale Inspiration. Dort heißt es direkt nach der Aufzählung möglicher Wege der Offenbarung: „Und so haben Wir dir Geist von unserem Befehl offenbart.“

Es gibt allerdings nicht nur die Möglichkeit einer Verbalinspiration durch Gott. Da die Botschaft durch den Engel Gabriel vermittelt wird, könnte im Sinne der ersten Option von As-Suyūtī auch der Engel Gabriel den Wortlaut definiert haben. Dafür spricht die Formulierung "إِنَّهُ لِقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ", zu finden in Q 81:19 und 69:40. Die *āya* wird gemeinhin so aufgefasst, dass der Gesandte, *rassūl*, nicht der Prophet, sondern, wie Neuwirth schreibt, ein „dem Thronenden nahestehender edler Bote“ sei.¹⁶⁹ Die Koranübersetzung von Bubenheim und Elias fügt sogar extra eine Fußnote ein: „Damit ist گبریل (Gabriel) gemeint.“ Diese grammatischen Entscheidung lässt an dieser Stelle nur den Schluss zu, dass der Wortlaut des Koran von dem Engel Gabriel stammt. Zumindest sofern man unter *qaul* den Wortlaut versteht. Van Ess sieht jedoch die Möglichkeit, dass der Engel Gabriel bei der Verkündigung nur die Manifestation der göttlichen Stimme ist und erkennt darin eine mögliche Reminiszenz an die rabbinische Vorstellung von der *bat kōl*, der „Tochter einer Stimme“ – gemeint ist hier die körperliche Stimme Gottes, die *Vox Dei*.¹⁷⁰ Eine schöne Auflösung dieses Zwiespalts bietet Fazlur Rahman, der schreibt, „daß der Koran insoweit er unfehlbar und frei von

168 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 723

169 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 128

170 Vgl. Van Ess: Verbal Inspiration, S. 188f.

jeder Unwahrheit ist, voll und ganz das Wort Gottes ist; aber insoweit er in das Herz des Propheten und danach über seine Lippen gekommen ist, ist er voll und ganz dessen Wort.“¹⁷¹ Einen ähnlichen Ansatz findet Kermani bei Abū Zayd in der Aussage, dass „der sprachliche Ausdruck, obwohl er von Mohammed vorgenommen wurde, in seinem Wortlaut zwingend vorgegeben war.“¹⁷²

4.2 *Ambiguität*

Das Thema der koranischen Ambiguität ist ein sehr weites Feld. Wie wir bereits gesehen haben, bietet der Koran zu allen hier behandelten Themen unterschiedliche Lösungen an. Zu unterscheiden ist dabei zwischen verschiedenen Ebenen der Ambiguität. Die Form, die in dieser Arbeit dominant war, ist eher eine logische, intratextuelle Ambivalenz. Zudem gibt es die semantische Ambiguität einzelner Begriffe und Sätze und die Ambiguität, die sich in den verschiedene Lesarten mit teils leicht divergierendem Konsonantentext *rasm*, oder unterschiedlichen Varianten der Vokalisierung, *lafz*, niedergeschlagen hat. Und schließlich gibt es noch das unendlich weite Nachbarfeld der Ambiguität in den Hadithen.

Die innerkoranische Ambiguität, insbesondere die im Sinne einer logischen, intratextuellen Ambivalenz, wird von islamischen Gelehrten hauptsächlich auf dem Gebiet der *'ilm uṣūl al-fiq*, „Wissenschaft von den Grundlagen der Rechtsprechung“, behandelt.¹⁷³ Der Begriff *mutaṣābih*, pl. *mutaṣābihāt*, mit dem muslimische Gelehrte von Ambiguität reden, ist angelehnt an Q 3:7. Dort verhandelt der Koran seine eigene Ambiguität. „[Zum Koran] gehören eindeutige Verse (*muhkamāt*) - sie sind der Kern des Buches - und andere, mehrdeutige (*mutaṣābihāt*).“¹⁷⁴ Und über diese mehrdeutigen Verse heißt es weiter: „Aber niemand weiß ihre Deutung außer Gott. Und diejenigen, die im Wissen fest gegründet sind, sagen: 'Wir glauben daran; alles ist von unserem Herrn.'“¹⁷⁵

Das Thema der Ambiguität war in der westlichen Forschung lange Zeit kaum präsent und wenn, dann wurde sie als Resultat von Tradierungsfehlern gesehen. Unter muslimischen Gelehrten galt die Ambiguität hingegen lange Zeit als selbstverständlich. Bauer vermutet, diese Wertschätzung für „das Geschenk der Vielfalt“, wie er dieses

171 Rahman: Islam; zitiert nach Benzine: Islam und Moderne, S. 110

172 Kermani: Offenbarung als Kommunikation, S. 81

173 Vgl. Chaumont: Ambiguity

174 Stefan Wild erkennt hier eine Anlehnung an den zweiten Brief Petri (3:15f.) Vgl. Wild: Why self-referentiality, S. 18

175 Für eine Darstellung der komplexen Differenzen in der Exegese der Begriffe *muhkamāt* und *mutaṣābihāt* vgl. Kermani: Gott ist schön, S. 135

Phänomen verschlagwortet, sei erst im Kontakt mit der europäischen Aufklärung verloren gegangen.¹⁷⁶ Eine weitere Form koranischer Ambiguität findet sich in der Verwendung unterschiedlicher Erzählperspektiven und Personalformen. Nicolai Sinai geht ausführlich darauf ein, wann Gott von sich in der ersten Person Singular, wann in der ersten Person Plural¹⁷⁷ spricht, wann der Prophet in der zweiten Person Singular adressiert wird und wann er in der dritten Person Singular beschrieben wird.¹⁷⁸ Der islamische Fachterminus für diese Perspektivwechsel lautet *iltifāt*.¹⁷⁹ Sinai schreibt, diese Durchdringung von menschlicher und göttlicher Rede sei Teil des koranischen Stils. Eine These, die sich sehr gut in die Theorie von Bauer zum Koran als Ausdruck höchster Ambiguitätstoleranz einfügt. So ist z.B. der Dialog der sich ab Q 38:21 zwischen David und zwei Brüdern, die ihn um Vermittlung bitten, unterbrochen durch einen Einschub göttlicher Rede in Q 38:24,¹⁸⁰ eingeleitet mit einem schlichten قال.

Dabei, schreibt Sinai, wäre es relativ leicht gewesen, durch eine striktere Einhaltung der Erzählperspektive eindeutig zu klären, ob es sich um göttliche oder menschliche Sprache handele. So aber bleibe diese Ambiguität bestehen.¹⁸¹

Betrachtet man das Phänomen der koranischen Ambiguität vor dem Hintergrund des Dogmas von der Unnachahmlichkeit des Koran, so tut sich eine weitere, übergeordnete Ebene der Ambivalenz auf. Auf der einen Seite steht das Dogma, der Koran sei perfekt, nichts an ihm sei überflüssig, und alle Teile perfekt aufeinander abgestimmt. Auf der anderen Seite steht das jahrhundertealte Bewusstsein für die Uneindeutigkeit vieler koranischer Aussagen. So wird auch der Verweis auf die eigene Uneindeutigkeit von mehreren Versen¹⁸² kontrastiert, wo der Koran gerade seine absolute Klarheit betont.¹⁸³

176 Vgl. Bauer: Die Kultur der Ambiguität

177 Das „wir“ im Koran ist als pluralis majestatis aufzufassen. Auf Arabisch: *taṣrīf, taṣḥīm, ta'zīm*

178 Vgl. Sinai: Qur'ānic self-referentiality

179 „Gelegentlich spricht Gott in der 1. Person Singular (z. B. 74.11-15; 67.18; 51.56 f; 2.40, 47, 186). Öfters aber spricht er in der 1. Person Plural, d. h. im Pluralis majestatis. Doch es gibt wiederum Passagen, wo von Gott in der 3. Person die Rede ist. Es ist zwar ohne weiteres möglich, daß Gott von sich selbst in der 3. Person als ‚er‘ oder ‚Dein Herr‘ spricht, doch hier spielt eine weitere Überlegung eine Rolle. Was 19.64 anbelangt, so stimmt man darüber überein, daß die Worte: ‚Wir kommen nur auf Befehl deines Herrn herab‘ von den Engeln gesprochen werden. Muslimische Autoren empfinden das nicht als Widerspruch zum Dogma, vermutlich weil sie annehmen, daß es den Engeln von Gott befohlen wurde, dies zu sagen. Die Passage 37.161-166 klingt auch so, als ob hier die Engel sprächen. Man kann sich deshalb fragen, ob nicht die Engel auch die Sprecher in anderen Passagen sind, wo ‚wir‘ vorkommt und wo von Gott in der 3. Person gesprochen wird. Hierzu steht aber noch eine entsprechende Untersuchung aus.“ Watt: Der Islam, S. 214

180 Vgl. Sinai: Qur'ānic self-referentiality, S. 123

181 Vgl. Sinai: Qur'ānic self-referentiality, S. 109

182 Vg. Q 15:1 und Q 36:69

183 Vgl. Kinberg: Ambiguous, S. 75

5 Implikationen verschiedener Offenbarungskonzepte

5.1 Interpretierbarkeit

Alles hier behandelte gipfelt in der Frage nach der Interpretierbarkeit des Koran. Je nachdem was man für ein Offenbarungskonzept voraussetzt, hat das Implikationen auf das Recht und die hermeneutische Fähigkeit des Menschen, den Text und Inhalt des Koran zu interpretieren. An dieser Stelle kann keines der vorgestellten Offenbarungskonzepte favorisiert werden. Denn aus hermeneutischer Perspektive ist jedes Konzept, so sollte zumindest deutlich geworden sein, koranisch begründbar. Dennoch sollen hier kurz die impliziten theologischen, gesellschaftlichen und politischen Probleme der beiden wichtigsten exegetischen Strömungen erörtert werden. Natürlich gibt es bei den Konzepten verschiedene Modulationen, aber die zwei Grundströmungen besteht darin, entweder davon auszugehen, dass der Koran im Wortlaut von Gott stammt, oder dass der Wortlaut vom Engel Gabriel oder gar von Mohammed vorgenommen wurde. Während letztere Strömung tendenziell der Aufforderung, den Koran und die Welt zu interpretieren (siehe insbes. Kapitel „Die Welt ist Offenbarung – Āya), folgt, ist die andere Strömung darauf bedacht, den Text und den Glauben so wenig wie möglich zu verfälschen. Natürlich liegt in beiden Richtungen ein gewisses diktatorisches Moment. Während die eine Strömung das Risiko birgt, den Koran für jeden beliebigen aktuellen Zweck einzuspannen und zu missbrauchen, birgt die andere Strömung das Risiko, die eigene Auslegung für die einzig richtige zu halten, und anderen Muslimen den „rechten Glauben“ abzusprechen.

Die Interpretierbarkeit des Koran hängt eng mit dem Umgang mit Ambiguität zusammen. Zentral dafür ist eine syntaktische Entscheidung in Q 3:7. Eric Chaumont bietet für das Versende zwei verschiedene Übersetzungen an: 1.) Nur Gott und die im Wissen tiefgründigen kennen die wahre Bedeutung [der unklaren Verse] und sagen: Wir glauben daran. 2.) Nur Gott kennt die wahre Bedeutung [der unklaren Verse] und die im Wissen tiefgründigen sagen: Wir glauben daran.¹⁸⁴ Die meisten deutschen Übersetzungen scheinen eher mit der zweiten Version zu gehen, vermutlich um syntaktisch nur die Menschen (und nicht Gott) an der Aussage „Wir (!) glauben daran“ zu beteiligen. Tatsächlich muss der Vers nach dieser Entscheidung dahingehend gelesen werden, dass selbst die im Wissen tiefgründigen vor der Ambiguität der *mutašābihāt* Verse kapitulieren, ja es wird ihnen sogar ein Trachten nach Irreführung, *fitnah*, und

¹⁸⁴ Vgl. Chaumont: Ambiguity

(Miss-)deutung, *ta'wīl*, unterstellt. In der anderen Version hingegen werden die Gelehrten zur Deutung von Mehrdeutigkeiten befähigt.¹⁸⁵ Letzten Endes sind Gläubige und noch viel mehr die Religionswissenschaftler auf den manifesten Text des Koran als Grundlage angewiesen. Wie genau dieser Text offenbart wurde, lässt sich nur glauben, aber nicht beweisen. Das ist der Grund dafür, dass Abū Zayd so vehement für ein Verständnis des Korans als Text plädierte. Und eine hermeneutische Analyse des Korans zeigt unabhängig vom Entstehungsort seines Wortlautes eine sehr umfassende und immer wieder implizit und explizit wiederholte Aufforderung, den Koran ebenso wie die Welt zu bedenken und zu verstehen. Die Bedeutung der schlichten Betrachtung der Welt lässt sich kaum überschätzen. Abraham, der mit Sicherheit nicht den Koran gelesen hat, zumindest nicht wie wir ihn kennen, der sich wohl kaum nach Mekka verbeugt, die Shahada gesagt, fünf mal täglich gebetet oder im Ramadan gefastet hat, gilt im Koran als Muslim (Q 3:67). Gott zeigte Abraham „das Reich der Himmel und der Erde, damit er einer von denen sei, die Gewißheit hegen.“ Als Abraham dann die Endlichkeit von Sonne, Mond und Sternen erkannte, sagte er: „Ich wende mein Gesicht dem zu, der die Himmel und die Erde erschaffen hat, als Anhänger des rechten Glaubens, und ich gehöre nicht zu den Götzendienern.“ (Q 6:75-79)

Tatsächlich heißt es im Koran immer wieder, dass in der Natur und im Leben Zeichen liegen für Menschen die Verstand haben.¹⁸⁶ Und wer sich weigert seinen Verstand zu gebrauchen und diese Zeichen zu lesen, über den bringt Gott Greuel und Pein.¹⁸⁷ Das Gleiche dürfte auch für den Koran gelten. Zwar heißt es nirgends explizit, wer den Koran nicht bedenkt, muss Höllenqualen leiden, aber in den entsprechenden Suren geht es um Zeichen und ein ebensolches eindeutiges und verständliches Zeichen ist der Koran. In Q 54:17ff. heißt es dazu deutlich: „Und Wir haben den Koran leicht zu bedenken gemacht. Aber gibt es denn jemanden, der es bedenkt?“

Und nicht nur, dass der Koran verständlich ist – der Mensch ist auch mit der Fähigkeit zu verstehen, *bayān*, ausgestattet. Und diese Fähigkeit ist auf einer strukturell sehr tiefen Ebene des Koran, in der Schöpfungsgeschichte, verwurzelt. Die Geschichte der Erschaffung des Menschen, sowohl wie verkürzt reflektiert in Q 55:4 als auch in den verschiedenen koranischen Erzählung mit Bezug auf den verstoßenen Himmelsbewohner *Iblīs*, bildet somit den Auftakt einer Klammer, die mit der Offenbarung des Koran geschlossen wird. Erst verleiht Gott dem Menschen die Fähigkeit zu verstehen, haucht ihm quasi von seinem Logos ein, und offenbart im Koran schließlich eine andere Hypostase des Logos, die sich dem Menschen erst durch seine Verständnisfähigkeit erschließt. Logos stellt daher in zwei Hypostasen die Grundlage für jede Gott-Menschliche Kommunikation dar.¹⁸⁸ So wie die Schöpfung, durch die gottgegebene

185 Alle gängigen Übersetzungen entscheiden sich eindeutig für die erste Übersetzungsvariante. Nur Amir Zaidan erhält die Ambiguität des Satzes bei. Paret führt die Variante nicht einmal in seinem Kommentar auf.

186 Vgl. Q 2:164, 2:242, 3:118 u.v.m

187 Vgl. Q 10:100

188 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 162 sowie S. 437

Erkenntnisfähigkeit *bayān*, immanent verständlich ist, wie Neuwirth schreibt,¹⁸⁹ so muss es auch der Koran als kodierte Schöpfung sein. Denn so wie die Zeichen der Schöpfung dazu auffordern, über sie nachzudenken, so fordert auch der Koran durch seinen selbstreferentiellen Stil und seine innere Ambiguität dazu auf, über ihn nachzudenken und vom gottgegebenen *bayān* Gebrauch zu machen. Ein Konzept, für das Neuwirth die Bezeichnung der „intrinsischen Exegese“ gefunden hat.¹⁹⁰ Allerdings lässt sich das Wort *bayān* hermeneutisch betrachtet nicht so einfach als Aufforderung verstehen. Während es sich zwei Mal auf den Koran selbst bezieht (Q 3:138 und 16:89) wird es als gottgegebene Erkenntnisfähigkeit des Menschen nur in Q 55:4 erwähnt: „Er hat ihn das *bayān* gelehrt“ (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ). In Q 75:19 hingegen behält sich Gott alleine das Recht vor, *bayān* auf den Koran anzuwenden: „Dann obliegt es uns, ihn zu erläutern“.¹⁹¹ In Kombination mit Q 3:7 schließt Nicolai Sinai hier: „Human interpretation of the corpus is here seen as a moral temptation, not as an epistemological necessity.“¹⁹² Das ist zwar durchaus richtig, führt aber nicht weiter und steht nicht nur dem Begriff des Verstandes, *'aql*, sondern auch einer Vielzahl an epistemologischen Aufgaben entgegen. Schon die Tatsache, dass der Koran auf Arabisch offenbart wurde, zeigt seine manifeste, irdische Seite. Denn Gott, der den Koran, anders als das alte Testament, an alle Menschen richtet und nicht nur an das auserwählte Volk,¹⁹³ hätte den Text ja auch allgemein verständlich machen können. So muss er permanent übersetzt und neu gedacht werden.

5.2 Die Politisierung der Exegese

Sinai und Neuwirth schreiben, dass der Arbeit auf dem Feld der Koranforschung lange Zeit ein zündender Funke, eine „gesunde Dosis Aufregung“ gefehlt hätte. „Or to put it more bluntly, Qur'anic studies had become a subject that was bound to bore itself to death.“¹⁹⁴ Die beiden anschließend paradigmatisch angeführten Beispiel können als derartige Funken betrachtet werden, die die Bedeutung und politische aber auch private Tragweite der Koranforschung belegen.¹⁹⁵ Von den oben angeführten exegetischen Strömungen dominiert heute das Konzept der Verbalinspiration in Kombination mit dem

189 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 447

190 Vgl. Neuwirth: Verse(s), S. 429

191 Stefan Wild weist auf die zentrale Bedeutung dieser *āya* für die Bahai hin, die ihre ganze Schrift als nachgereichte Erläuterung, *bayān*, auffassen. Vgl. Wild: Why self-referentiality, S. 9

192 Sinai: Qur'ānic self-referentiality, S. 129

193 Vgl. insbes. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 761- 768

194 Sinai und Neuwirth: Introduction, S. 2

195 Sinai und Neuwirth denken hier allerdings mehr an die Werke von Forschern wie Wansbrough, Cook, Crone und Luxenberg, die diese etwas verschlafene Wissenschaft mit ihren polarisierenden Arbeiten in einen brummenden Bienenstock verwandelt haben.

Konzept vom Koran als Kopie der *lauh mahfūz* die sunnitische Orthodoxie. Wer sich, auch wenn wohl begründet und koranisch fundiert, anderweitig positioniert, droht politisch verfolgt zu werden. Bei beiden Schicksalen, die hier nur kurz angerissen werden können, ist der theologische Dreh- und Angelpunkt der Argumentation eine Analyse des koranischen Offenbarungskonzeptes. Muhammad Taha drehte aufgrund seines Verständnisses der verschiedenen Phasen von *wahy* das Konzept der Abrogation um. Für ihn stellten die früheren mekkansichen Offenbarungen den Kern des Islam dar, während die medinensischen Suren nur anlassgebundene Ergänzungen und Ausnahmen darstellten. Diese radikale Umkehr sämtlicher Rechtsvorstellungen im Islam hat Muhammad Taha das Leben gekostet. 1968 wurde er von der Azhar Universität in Kairo zum Apostaten erklärt und schließlich 1985, nach einem weiteren Verfahren in seinem Heimatland Sudan, mit über siebzig Jahren öffentlich in Khartoum gehenkt.¹⁹⁶ Und der ägyptische Gelehrte Naṣr Hāmid Abū Zayd, der eine literaturwissenschaftliche Analyse des Koran als Text des Diesseits gefordert, und seine Forderung mit einer ausführlichen Analyse des koranischen Offenbarungskonzeptes begründet hatte, erlitt ein ähnliches Schicksal, das zwar weniger blutig verlief, aber umso mehr Proteste hervorrief. In einer Zeit, in der die Losung lautete „Der Islam ist die Lösung“, habe Abū Zayd mit seiner wissenschaftlichen Analyse traditionelle Gewissheiten zerstört, so Twardella, und entzog damit dem simplizistischen Ansatz des Islamismus den Boden.¹⁹⁷ Nach einer langen Medienschlacht, die Ende 1992 begann und als „Abū Zayd Affäre“ in die Geschichte einging, wurde er 1995 zunächst von einem Kairoer Gericht und anschließend vom Obersten Gerichtshof (*Mahkamat al-Naqd al-Miṣriyya*) offiziell zum Apostaten erklärt und von seiner Frau Ibtihāl Yūnis zwangsgeschieden. Die beiden emigrierten in die Niederlande, wo Abū Zayd eine Professur in Leiden erhielt.¹⁹⁸ Gerade am Beispiel Ägyptens zeigen sich die negativen Seiten beider hier vorgestellten exegetischen Strömungen. Auf der einen Seite stehen Fundamentalisten, die in ihrer Ambiguitätsintoleranz nur ein Verständnis des Koran gelten lassen, und auf der anderen Seite stehen Kleriker, die sich nicht schämen, im einen Jahrzehnt den Kommunismus und im nächsten Jahrzehnt die freie Marktwirtschaft für urislamisch zu erklären oder im einen Jahrzehnt den Krieg gegen Israel und im nächsten Jahrzehnt den Frieden mit Israel zu predigen. Diese exegetischen Probleme lassen sich auch in der aktuellen Situation Ägyptens wiederfinden.

196 Vgl. Wild: We have sent down to thee the book with the truth..., S. 149f.

197 Vgl. Twardella: Rezension, S. 250

198 Vgl. Sukidi: Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’ān, S. 182f.

6 Fazit

Über kaum einen der hier behandelten Punkte kann ich zu einem eindeutigen Schluss kommen. Was einem gerade hinreichend erwiesen schien, wird durch eine andere *āya* wieder in Frage gestellt. Ich glaube kaum, dass es das Ziel sein kann, schlüssige und allgemeingültige Konzepte für einzelne Aspekte und erst recht nicht für den gesamten Koran zu entwickeln. Schon bei einzelnen Wörtern wie *kitāb*, *qur'ān*, *wahī*, *tanzīl* etc. erscheint dies unmöglich. Möglicherweise ließe sich eine Untersuchung anstellen, welche Suren oder *āyāt* aus welchem Offenbarungskonzept heraus offenbart wurden. Vielleicht ließe sich daraus eine neue Bewertung einzelner Aussagen ableiten. Dies jedoch bedürfte einer eigenständigen Arbeit. Ähnliches gilt für die Hadith-Literatur, die in dieser Arbeit bewusst keinen Eingang gefunden hat. Dabei gibt es umfassende Berichte über den Empfang der Offenbarung. Dazu gehören sowohl Berichte, in denen Mohammed seine Erfahrungen schildert, als auch Berichte, in denen seine Gefährten die Momente der Offenbarung aus ihrer Perspektive schildern. Tatsächlich sind diese Berichte essentieller Bestandteil der Prophetenbiographie, der *sīra*.

Abschließend kann hier nur auf die Ambiguität und Ambivalenz der hier behandelten Konzepte hingewiesen werden. Grundsätzlich gilt es dabei, im Kopf zu behalten, dass die Konzepte, wie sie im Koran verhandelt werden, durchaus andere sein können, als sie es in heutigen Diskursen sind. So hat z.B. sowohl das Wort *islām*, als auch *qur'ān* innerhalb des Korans eine andere Bedeutung, als die Bedeutung als die, in der sie heute verwendet werden. Die Ambiguität und Ambivalenz zeigt sich unter anderem im hermeneutischen Konzept von Gott in der Rezitation, das zwar sehr lebendig ist, aber auch dazu führt, dass durch die *imitatio* des Propheten und die Reinszenierung seines Offenbarungsempfanges, die Historizität und Universalität der Offenbarung in den Hintergrund tritt. Der historische Kontext der Offenbarung wird vernachlässigt, und zu einer ahistorischen, sakralen Erinnerung an die Geburtsstunde des Islam. An dieser Stelle wird die universelle Botschaft spezifisch muslimisch und verliert ihren intendierten universellen Charakter. Ein anderes Beispiel ist das hermeneutische Konzept von der himmlischen Tafel, das in zwei entgegengesetzte Richtungen wirkt. Auf der einen Seite hat es einen universellen Charakter. Es ordnet den Koran den vorangegangenen Offenbarungen zu, bildet das transzendent schriftliche Gegenstück zur Selbstoffenbarung Gottes in der materiellen Welt der Schöpfung und steht für die Unendlichkeit göttlichen Wissens, von dem unsere Offenbarungsschriften nur Exzerpte

sein können. Gleichzeitig begründet dieses Konzept aber auch die Vorstellung vom Koran als gesprochenem Wort Gottes und dient damit Theologen dazu, die interpretative Bandbreite der Koranexegese massiv einzuschränken. Eine ähnliche Doppelfunktion erfüllt die Lehre von der Orthoepie, *tagwīd*. Mit ihrer zunehmenden Identifikation als Teil der göttlichen Botschaft „intensiviert [sie] die Wirkung der durch poetische Mittel erzeugten Ebene sekundärer Komplexität“¹⁹⁹ aber sie stärkt auch das hermeneutische Konzept vom Koran als der gesprochenen Rede Gottes. Das gleiche gilt auch für die koranische Selbstreferentialität, die auf den göttlichen Ursprung der Offenbarung verweist und damit den Universalitätsanspruch untermauert, und auf der anderen Seite durch denselben Verweis auf den göttlichen Ursprung und die Unabänderlichkeit des göttlichen Wortes zu einer Erstarrung der Exegese führt.

Mathematisch betrachtet ähnelt die Selbstreferentialität des Koran einem Fraktal, ähnlich einem Romanesco-Blumenkohl, dessen rekursive Funktion durch die Verkündigung des Koran ausgelöst wird. Die individuelle Rezitation des Gläubigen stellt eine Reinszenierung der Verkündigung der göttlichen Botschaft durch den Verkünder an seine Zuhörer dar, was wiederum eine Reinszenierung des transzendenten Kommunikationsaktes zwischen Gott und dem Verkünder darstellt. Diese Rekursivität kann als Brücke zwischen den Welten aufgefasst werden. Sie verbindet die zwei Iterationsstufen des Fraktales, die transzendenten Sphäre des Göttlichen und unsere materielle Welt. Durch seine Selbstreferentialität, die den Koran, der uns doch materialiter vorliegt, einem transzendenten Ursprung zuordnet, inszeniert sich der Koran als Vermittler zwischen diesen beiden Sphären. Insofern ist die Selbstreferentialität des Koran konstitutiv für seine spirituelle, religiöse und liturgische Funktion und vermutlich auch ausschlaggebend für seine schnelle Verbreitung und weltliche Bedeutung. Eine ähnliche, verbindende Klammerfunktion erfüllt auch das Konzept von der Perikopisierung des Koran, die auf einer transzendenten und einer immanenten Ebene stattfindet. Auf der transzendenten Ebene handelt es sich um das perikopenartige „Exzerpieren“ aus der himmlischen Schrift, und auf der immanenten Ebene um die liturgische Perikopenlesung des Koran.²⁰⁰ Auch der Begriff *āya* spannt durch seine Homonymie eben diesen Bogen und verbindet Transzendenz mit Immanenz. Durch die *āyāt* wird der Logos, einerseits seine transzendenten Manifestation im Koran und andererseits seine immanente Manifestation in der Schöpfung für den

199 Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 172

200 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 362f.

Menschen sichtbar. In diesem Sinne kann der Koran, selbst ein Zeichen Gottes an die Menschen, als Hypostase des göttlichen Logos aufgefasst werden. Die dazu komplementäre Hypostase dieses Logos, die dem Menschen von Gott verliehene Erkenntnisfähigkeit, stellt den Schlüssel zum Verständnis des Koran und damit zu jeder Kommunikation zwischen Gott und den Menschen dar. Wenn man diesem Gedanken die Feststellung von Angelika Neuwirth voranstellt, dass der koranische Logos sich in der epistemischen Durchdringung der Schöpfung manifestiere,²⁰¹ dann liest sich das wie eine bekannte Forderung, deren Inhalt in der westlichen Literatur wohl nirgends so präzise formuliert wurde, wie von Kant mit dem Satz: Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!²⁰²

Daniel Madigan schreibt, diese Klammer zwischen der manifesten und der transzendenten Sphäre sei verantwortlich für die Ambiguität und Ambivalenz des Korans, da sich die Ebenen des Phänomens von Offenbarung hier vermischen und konstatiert: „Islamic tradition has not succeeded in developing a single coherent theology of revelation.“²⁰³

Der Gläubige mag sich mit einem hanbalitischen Konzept über diese Widersprüche helfen. Arkoun schreibt, es könne ein respektvoller Umgang mit dem Mysterium Gottes sein, an die Offenbarung zu glauben, ohne zu fragen wie, *bilā kaīf*.²⁰⁴ Für den Suchenden und den Forscher bietet dieser Ansatz wohl wenig Hilfe. Das Gegenteil finden wir in einem anderen Ansatz. Kermani schreibt, für Abū Zayd sei der Koran kein Werk über Gott, sondern für die Menschen. „Nicht die Quelle der Offenbarung soll studiert werden, sondern die Botschaft für ihre Adressaten...“²⁰⁵ Für das Studium des Korans ist das eine zentrale Forderung und für die Menschen könnte es einen wichtigen Wandel bedeuten. Doch auch die gesellschaftspolitische Potenz eines solchen Ansatzes ändert nichts daran, dass die suchende Seele, der forschende Geist immer nach einem tieferen Sinn, nach Gotteserkenntnis, nach der Quelle strebt. Im Koran heißt es dazu in Q 2:156 „Wir gehören Gott und wahrlich, zu ihm kehren wir zurück.“

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

201 Vgl. Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike, S. 162f.

202 Sapere aude – Ursprünglich ein lateinisches Sprichwort

203 Madigan: Revelation and Inspiration, S. 447

204 Vgl. Arkoun: The Notion of Revelation, S. 79

205 Kermani: Offenbarung als Kommunikation, S. 88

7 Anhang

7.1 Abkürzungsverzeichnis

- DNP *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Hg. v. Hubert Cancik, Helmuth Schneider, Manfred Landfester, 16 Bände in 19 Teilbänden sowie 6 Supplementbände, Stuttgart 1996–2010.
- EI² *Encyclopedia of Islam, New edition*. Verschiedene Herausgeber, 11 Bände, Leiden 1960-2002.
- EI³ *Encyclopedia of Islam Three*. Verschiedene Herausgeber, Leiden 2007-unbekannt.
- EQ *Encyclopedia of the Qur'ān*, Hg. v. Jane Dammen McAuliffe, 5 Bände, Leiden 2001-2006.

7.2 Literaturverzeichnis

- Abrahamov: Signs – Abrahamov, Binyamin: „Signs“, in: *EQ*, Bd. 5, Leiden 2006, S. 2-11.
- Arkoun: The Notion of Revelation – Arkoun, Mohammed: „The Notion of Revelation“ in: *Die Welt des Islams*, 1988, Vol. 28 (1), S. 62-89.
- Bauer: Die Kultur der Ambiguität – Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität Eine Andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.
- Behrens-Abouseif: Aesthetics – Behrens-Abouseif, Doris: „Aesthetics“, in: *EI³*, Leiden, unter: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>.
- Benzine, Rachid: *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, Berlin 2012.
- Blackhirst, Rodney: „Revelation in Islam“, in: *Asian Philosophy*, 1994, Vol.4(1), S. 71-79.
- Bötttrich: Liber Iubilaeorum – Bötttrich, Christfried: „Liber Iubilaeorum“, in: *DNP*, Leipzig, unter: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/der-neue-pauly>
- Chaumont: Ambiguity – Chaumont, Eric: „Ambiguity“, in: *EI³*, Leiden, unter: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>.
- Fenton: Sa'adyā – Fenton, Paul Bernard: „Sa'adyā Ben Yōsēf“, in: *EI²*, Leiden, Bd. 8, Leiden 1995, S. 661-662.
- Flores: Zivilisation oder Barbarei – Flores, Alexander: *Zivilisation oder Barbarei? Der Islam im historischen Kontext*, Berlin 2011.
- Gardet: Kalām – Gardet, Louis: „Kalām“, in: *EI²*, Leiden, Bd. 4, Leiden 1978, S. 468-471.
- Geoffroy: Umm al-Kitāb – Geoffroy, Éric: „Umm al-Kitāb“, in: *EI²*, Bd. 10, Leiden 2000, S. 854.
- Graham: Beyond the written word – Graham, William A.: *Beyond the written word. Oral aspects of scripture in the history of religion*, Cambridge 1987.

- Hartwig: Die Wissenschaft des Judentums – Hartwig, Dirk: „Die 'Wissenschaft des Judentums' und die Anfänge der kritischen Koranforschung: Perspektiven einer modernen Koranhermeneutik“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 61 (3), Leiden 2009, S. 234-256.
- Kermani: Der Schrecken Gottes – Kermani, Navid: *Der Schrecken Gottes; Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005.
- Kermani: Offenbarung als Kommunikation – Kermani, Navid: *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naṣr Hāmid Abū Zayds Maṭhūm an-naṣṣ*, Frankfurt a.M. 1996.
- Kermani: Revelation in its aesthetic dimension – Kermani, Navid: „Revelation in its aesthetic dimension“, in: *The Qur'an as Text*, hg. v. Stefan Wild, Leiden 1996, S. 213-224.
- Kermani: Gott ist schön – Kermani, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999.
- Kinberg: Ambiguous – Kinberg, Leah: „Ambiguous“, in: *EQ*, Bd. 1, Leiden 2001, S. 70-76.
- MacDonald: Ilhām – MacDonald, Duncan Black: „Ilhām“, in: *EI²*, Bd. 3, Leiden 1971, S. 1119f.
- Madigan: The Qur'ān's self-image – Madigan, Daniel: *The Qur'ān's self-image: writing and authority in Islam's scripture*, Princeton 2001.
- Madigan: Preserved Table – Madigan, Daniel: „Preserved Tablet“, in: *EQ*, Bd. 4, Leiden 2004, S. 261-263.
- Madigan: Revelation and Inspiration – Madigan, Daniel: „Revelation and Inspiration“, in: *EQ*, Bd. 4, Leiden 2004, S. 437-447.
- Neuwirth: Unnachahmlichkeit des Koran – Neuwirth, Angelika: „Das islamische Dogma der Unnachahmlichkeit des Korans in literaturwissenschaftlicher Sicht“, in: *Der Islam* 60 (1983), S. 166-183.
- Neuwirth: Verse(s) – Neuwirth, Angelika: „Verse(s)“, in: *EQ*, Bd. 5, Leiden 2006, S. 419-429.
- Neuwirth: Two Views of History and Human Future – Neuwirth, Angelika: „Two Views of History and Human Future: Qur'anic and Biblical Renderings of Divine Promises“, in: *Journal of Qur'anic Studies*, (2008), Vol.10(1), S.1-20.
- Neuwirth: Der Koran als Text der Spätantike – Neuwirth, Angelika: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Frankfurt a.M. 2010.
- Neuwirth, Sinai, Marx (Hrsg.): *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden 2010.
- Nöldeke: Geschichte des Qorāns – Nöldeke, Theodor: *Geschichte des Qorāns* (bearbeitet von Friedrich Schwally; Drei Teile in einem Band), Hildesheim, Zürich, New York [Reprint] 2008.
- Radscheit: 'I'gāz al-Qur'ān' im Koran – Radscheit, Matthias: „'I'gāz al-Qur'ān' im Koran“, in: *The Qur'an as Text*, hg. v. Stefan Wild, Leiden 1996, S. 113-124.
- Rippin: Rezension zu *al-Itqān* – Rippin, Andrew: Rez. as-Suyūṭī, Jalāl-al-Dīn

‘Abd al-Rahmān: *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān The perfect guide to the sciences of the Qur’ān*, (übersetzt von Hamid Algar, Michael Schub, Ayman Abdel Haleem), in: *JAOS*, 133 (2013), S. 394-396.

- Rippin: Āya – Rippin, Andrew: „Āya“, in: *EI*³, Leiden, unter: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>.
- Runia: Philon – Runia, David: „Philon“, in: *DNP*, Leiden, unter: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/>
- Sinai: Qur’ānic self-referentiality – Sinai, Nicolai: „Qur’ānic Self-referentiality as a Strategy of Self-authorization“, in: *Self-referentiality in the Qur’ān*, hg. v. Stefan Wild, Wiesbaden 2006, S. 103-134.
- Sinai und Neuwirth: Introduction – Sinai, Nicolai u. Angelika Neuwirth: „Introduction“, in: *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, hg. v. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai u. Michael Marx, Leiden 2010, S. 1-24.
- Sinai: The Qur'an as Process – Sinai, Nicolai: „The Qur'an as Process“, in: *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, hg. v. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai u. Michael Marx, Leiden 2010, S. 407-439.
- Sukidi: Abu Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’ān - Sukidi, Mulyadi: „Naṣr Ḥāmid Abū Zayd and the Quest for a Humanistic Hermeneutics of the Qur’ān“, in: *Die Welt des Islams* 49 (2009) S. 181-211.
- as-Suyūṭī: *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān* - as-Suyūṭī, Jalāl-al-Dīn ‘Abd al-Rahmān: *al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān The perfect guide to the sciences of the Qur’ān*, übersetzt von Hamid Algar, Michael Schub, Ayman Abdel Haleem, ohne Ortsangabe 2011.
- Twardella: Rezension - Twardella, Johannes: „Rezension zu 'Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Nasr Hamid Abu Zayds *Mashūm an-naṣṣ*'“, in: *Die Welt des Islams*, (1997), Vol.37(2), S. 249-251.
- Vajda: Ibn Maymūn - Vajda, Georges: „Ibn Maymūn“, in: *EI*², Bd. 3, Leiden 1971, S. 876-878.
- Van Ess: Verbal Inspiration - Van Ess, Josef: „Verbal Inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology“, in: *The Qur'an as Text*, hg. v. Stefan Wild, Leiden 1996, S. 177-194.
- Von Grunebaum: I’ḍjāz – Von Grunebaum, Gustav Edmund: „I’ḍjāz“, in: *EI*², Bd. 3, Leiden 1971, S. 1018-1020.
- Wagtendonk: Vigil – Wagtendonk, K.: „Vigil“, in: *EQ*, Bd. 5, Leiden 2006, S. 430-431.
- Watt: Der Islam - Watt, William Montgomery: „Der Islam“, in: *Der Islam I, Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*, Hg. v. W.M. Watt und A.T. Welch, Stuttgart 1980, S. 162-232.
- Watt, William M. und Alford T. Welch (Hrsg.): *Der Islam I, Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*, Stuttgart 1980.
- Wensinck: Wahy – Wensinck, Arent Jan und Andrew Rippin: „Wahy“, in: *EI*²,

Bd. 11, Leiden 2002, S. 53-56.

- Wensinck: Lawḥ - Wensinck, Arent Jan und Clifford Edmund Bosworth: „Lawḥ“, in: *EI²*, Bd. 5, Leiden 1986, S. 698.
- Wild: We have sent down to thee the book with the truth... – Wild, Stefan: „We have sent down to thee the book with the truth...! Spacial and temporal implications of the Qur'anic concepts of nuzul, tanzil and inzal“, in: *The Qur'an as Text*, hg. v. Stefan Wild, Leiden 1996, S. 137-156.
- Wild, Stefan (Hrsg.): *Self-Referentiality in the Qur'an*, Wiesbaden 2006.
- Wild: Why self-referentiality – Wild, Stefan: „Why Self-referentiality?“, in: *Self-Referentiality in the Qur'an*, hg. v. Stefan Wild, Wiesbaden 2006, S. 1-23.
- Wild, Stefan (Hrsg.): *The Qur'an as Text*, Leiden 1996.

Verwendete Koranübersetzungen

- Adel Theodor Khoury, *Der Koran*, Düsseldorf 2005 (1987).
- Abu Riḍā Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rasūl, *Die ungefährre Bedeutung des Al-Qur'an Al-Karīm*, Düsseldorf 2010 (1986).
- Amīr Muḥammad Adīb Zaidān, *At-tafsīr – Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung*, Offenbach 2000.
- Frank Bubenheim und Nadeem Elyas, *Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutung in die deutsche Sprache*, Medina 2004.
- Max Henning, *Der Koran*, Stuttgart 1979 (1901).
- Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart 1979 (1966).
- Friedrich Rückert, *Der Koran*, Würzburg 1995.

Kommentare und Konkordanzen zum Koran

- 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād: *Al-Mu'ǧam al-mufahras li-alfāz al-Qur'an al-Karīm*, al-Qāhira (Kairo) 1945.
- Neuwirth, Angelika: *Der Koran – Band 1: Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011.
- Paret, Rudi: *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart 1971.
- Zekr, Version 1.1.0, 2005 Erstveröffentlichung durch zekr.org

Sure	Aya	Seite
2	23	28
	34	31
	58ff.	31
	75	30
	97	10,12
	99	3
	156	41
	164	4,36
	174	31
	219	3
	242	36
	252	32
	253	30
3	7	21,33,35,37
	23	22
	41	10
	55	30
	58	3
	77	31
	118	36
	119	22
	138	37
4	44	22
	51	22
	105	1
	136	22
	153	14
	163	10
	164	30
5	110	30
	111	11
	114ff.	30
	119	31
6	7	14
	38	11
	83	12
	88	12
	109	3
	112	10
	121	10
	158	3
7	103	28
	143	31
	145	20
	150	20
	154	20
	157	12,17,29
	158	29
	179	11

Sure	Aya	Seite
8	31	28
9	6	30
10	1	4,26
	37	23
	75	28
	100	36
11	6	11
	56	11
	96	28
12	1f.	26
13	39	21
14	1f.	26
	4	7,31
	5	28
15	1	34
16	10-14	5
	49	12
	68	11
	89	37
	101	22
17	60	31
	79	9
	88	28
	93	14
	106	14
18	27	18
19	11	10
21	5	27
	32	21
22	18	11
25	32	14,16
26	2	4
	208	12
28	1f.	26
29	45	12,19
	60	11
31	27	23
23	2	5,18
34	9	5

Sure	Aya	Seite
35	31	19
36	41	5
	69	27,34
37	36	27
38	21ff.	34
39	1	5,18
	23	22
40	2	5,18
41	2	5
42	7	12
	52	32
44	17	10
45	1-6	4,5,18
46	2	5,18
48	15	30
50	16	10
51	38	5
53	4-12	8
54	13	20
	17ff.	36
55	1-4	17,36,37
56	78	21
59	21	14
66	4	10
69	40	10,32
	40-43	11,27
73	1-6	9
74	1	9
75	19	37
76	23	14
80	13	21
81	19	10,32
85	22	20,21
91	8	9
96	6	12
97	4	10
112	1	26

7.3 *Eidesstattliche Erklärung*

Ich versichere an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig ohne fremde Hilfe und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln verfasst habe.

.....
Datum

.....
Unterschrift