

Inhalt / Contents

Artikel / Articles

Michael Josef Marx / Tobias J. Jocham

Zu den Datierungen von Koranhandschriften
durch die 14C-Methode

Angelika Neuwirth

Two Hermeneutics – Unreconciled? Some Observations
about the Political Dimension of the Qurʾān

Burhanettin Tatar

Relations Between Time, Space, Text and Reader in
Qurʾānic Hermeneutics

Mark Chalīl Bodenstern

Grenzen der Koranexegese: Interpretationssemiotische
Überlegungen

Reinhard Schulze

Der Islam als Objekt und Subjekt der Wissenschaft

In Übersetzung / In Translation

Naṣr Ḥāmid Abū Zaid

Die Lektüre des Korans aus christlich-theologischer Sicht und
ihr Einfluss auf das Entstehen der islamischen Theologie

Debatte / Debate

Armina Omerika

Keine Zauberformel gegen religiöse Gewalt: Zu den Bedingungen
und Möglichkeiten einer historisch-kritischen Lesart der
religiösen Texte

Hanna Liss

Verhinderung und Aufbruch: Jüdische Studien und
Jüdische Theologie in Deutschland

Tobias Specker

Starke Subjekte: Zum Positionspapier
"Islamische Theologie in Deutschland"

Müfit Daknili

Theologie im Rückspiegel des Subjekts: Zum Positionspapier
"Islamische Theologie in Deutschland"

Rezensionen / Book Reviews

Mouhanad Khorchide / Milad Karimi / Klaus von Stosch (Hg.):

Theologie der Barmherzigkeit. Zeitgemäße Fragen und

Antworten des Kalām, Münster 2014

von *Mohammad Gharaibeh*

Kerstin Rosenow-Williams: *Organizing Muslims and Integrating
Islam in Germany*, Leiden / Boston 2012

von *Raida Chbib*

Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Mualla Selçuk und Halis Albayrak (Hg. im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung): Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam, Freiburg 2014

von *Michaela Neulinger*

Naime Çakir: Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland, Bielefeld 2014

von *Riem Spielhaus*

Aysha A. Hidayatullah: Feminist Edges of the Qur'an, Oxford / New York 2014

von *Nimet Seker*

Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die ¹⁴C-Methode

*Michael Josef Marx / Tobias J. Jocham**

Abstract

Radiokarbonmessungen zufolge sind die vier Koranfragmente Ma VI 165 (Tübingen), We II 1913 und ms.or.fol. 4313 (Berlin) und Cod.or. 14.454 b/c (Leiden) älter als man aufgrund paläographischer Merkmale annahm. Im Rahmen des deutsch-französischen Projektes "Coranica" wurden Koranhandschriften und andere spätantike Texte zum Vergleich (syrische Bibelhandschriften, arabische datierte Papyri u. a.) datiert, welche die ¹⁴C-Datierungen als zuverlässig herausstellten. Der Artikel plädiert dafür, die ¹⁴C-Messung zusammen mit paläographischen Merkmalen und Orthographie bei der Datierung von Koranfragmenten zu berücksichtigen. In den vier Fragmenten auftretende archaische Schreibungen (z. B. der Wörter Dāwūd, dū oder šaiʿ) zeigen, dass sich die arabische Orthographie während des 7. Jh. noch entwickelte. Die Schreibung des Langvokals /ā/, der in den frühen Handschriften durch wāw oder yāʿ, aber nur selten durch ʿalif (dessen eigentlicher Lautwert das hamza, der Kehlschlusslaut war) in der Wortmitte geschrieben wurde, führte zu inzwischen obsoleten Schreibweisen. Neben orthographischen und paläographischen Einzelfragen hält uns die hohe Zahl von

* Corpus Coranicum, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

Fragmenten in ḥiğāzī-Schrift dazu an, die Rolle der schriftlichen Überlieferung bei der Textgeschichte insgesamt zu überdenken.

Im Rahmen des deutsch-französischen Vorhabens *Coranica*¹ wurden in den vergangenen zwei Jahren Koranhandschriften und andere spätantike Texte durch die Radiokarbonmethode datiert. Dabei fanden die Messergebnisse der Handschriften Ma VI 165 (Universitätsbibliothek Tübingen²), Cod.or. 14.545 (Universitätsbibliothek Leiden³) und ms.or.fol. 4313 (Staatsbibliothek zu Berlin⁴) ein großes Medienecho (Lotze 2015). Eine Pressemitteilung der Universitätsbibliothek Leiden⁵ zur Datierung dreier Koranfragmente und eines Koranpapyrus wurde von niederländischen Medien aufgegriffen⁶ und in der ausgelösten Debatte um die Authentizität des Korans wurde an der Universität Leiden am 9.12.2014 kurzfristig ein Studientag⁷ veranstaltet, der die Dinge klären sollte. Die Pressemitteilung der Universität

¹ Von den Vorhaben “Corpus Coranicum” der BBAW (Berlin/Potsdam), UMR 8167 “Orient et Méditerranée – Mondes sémitiques” des CNRS (Paris) und der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris) von 2011 bis 2014 durchgeführtes deutsch-französisches Vorhaben, das von François Déroche, Michael Marx, Angelika Neuwirth und Christian Julien Robin geleitet wurde, vgl. Kurzbeschreibung unter coranica.de. An dieser Stelle sei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) und der Agence Nationale de la Recherche (ANR) für ihre großzügige Förderung gedankt.

² An dieser Stelle möchten wir unseren Dank der Direktorin der Universitätsbibliothek Dr. Marianne Dörr, der Leiterin der Orientabteilung Kerstin Strotmann und dem ehemaligen Leiter Dr. Walter Werkmeister für die Genehmigung und Durchführung der Probenentnahme aussprechen.

³ Besonderer Dank gilt dem Leiter der Universitätsbibliothek Dr. Arnoud Vrolijk, der durch seine rasche Zusage zur Beprobung die Anlaufphase des Datierungsprojektes entscheidend beschleunigt hatte, sowie der Restauratorin Dr. Karin Scheper, die bei den Probenentnahmen für eine erfolgreiche Zusammenarbeit sorgte.

⁴ Für seinen Einsatz bei den recht aufwendigen Beprobungen an den Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin, die z. B. die Ausglasung der Handschrift ms.or.fol. 4313 erforderten, gilt unser herzlicher Dank dem Leiter der Orientabteilung Christoph Rauch.

⁵ library.leiden.edu/library-locations/university-library/university-library/ancient-quran-fragments.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).

⁶ Z. B. Vlasblom 2014.

⁷ Dort wurden die Messergebnisse von Tobias J. Jocham mit Prof. Hans van der Plicht (Zentrum für Isotopenforschung, Universität Groningen) disku-

Tübingen⁸ zur Datierung von Ma VI 165 fand ebenfalls größere Aufmerksamkeit und gelangte über die SWR-Regionalnachrichten (Henning 2014) am 10.11.2014 in die Tagesschau⁹, von wo die Nachricht in andere Medien gelangte.¹⁰ Arabische¹¹, persische¹², russische¹³ und türkische¹⁴ Medienberichte belegen das weltweite Interesse an den durchgeführten Datierungen und in sozialen Netzwerken zirkulieren gelegentlich Mutmaßungen über mögliche Schreiber der Handschrift, z. B. ‘Ali b. Abi Ṭālib (vgl. Husain 2014). Warum die Handschriften datiert wurden, mit welchem Ziel und welche Probleme sich aus den Datierungen ergeben, war in der Berichterstattung nicht zu erkennen – die bloße Existenz alter Textfragmente des Korans genügte offenbar als Nachricht. Bei einer Konferenz des Frankfurter Instituts für Islamische Theologie¹⁵ im September 2014 sprachen die Autoren über die Bedeutung der Erforschung materieller Zeugnisse für die Textgeschichte des Korans. In der Diskussion schien von besonderer Bedeutung zu sein, dass Gegenentwürfe zur Entstehung des Korans wie der von John Wansbrough (1928–2002) (vgl. Wansbrough 1977) durch die frühen Datierungen endgültig widerlegt seien. Begeisterung, Emotion und Faszination dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die durchgeführten Datierungen die Debatten zur koranischen Textge-

tiert, vgl. hum.leidenuniv.nl/lucis/past-events/quran-study-day.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).

⁸ Vgl. uni-tuebingen.de/landingpage/newsfullview-landingpage/article/raritaet-entdeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).

⁹ Tagesschau vom 10.11.2014, 20:00 Uhr, abzurufen unter tagesschau.de/multimedia/sendung/ts-5347.html (letzter Zugriff: 30.4.2015), der Beitrag geht von Minute 11:42 bis 12:10.

¹⁰ Neben kleineren Meldungen in vielen Tageszeitungen, z. B. auch Sevak 2014 oder Harrer 2014.

¹¹ dw.de/p/1F9zU (letzter Zugriff: 30.4.2015).

¹² mashregnews.ir/fa/mobile/365829 und bbc.co.uk/persian/world/2014/12/141209_sam_koran (letzter Zugriff: 30.4.2015).

¹³ tass.ru/obschestvo/1563280 (letzter Zugriff: 30.4.2015).

¹⁴ <http://haberciniz.biz/almanyada-14-asirlik-kuran-i-kerim-sayfalari-korunuyor-3382078h.htm> (letzter Zugriff: 30.4.2015).

¹⁵ Horizonte der Islamischen Theologie, vgl. uni-frankfurt.de/48320986/kongress?legacy_request=1 (letzter Zugriff: 30.4.2015).

schichte mitnichten beenden, auch wenn sie die Hypothese einer Islamstehung im 8. Jh. unwahrscheinlich machen. Viel bedeutsamer ist wahrscheinlich, dass die Datierungen neue Erkenntnisse zur Erforschung der Textgeschichte beisteuern, wobei bei der ¹⁴C-Methode immer auch deren Grenzen beachtet werden müssen.¹⁶

Um die Geschichte des Korantextes systematisch erforschen zu können, wurde im Rahmen des Vorhabens Corpus Coranicum eine Online-Datenbank “Manuscripta Coranica”¹⁷ angelegt, die einen Überblick über verfügbare älteste Textzeugen gibt, in vielen Fällen mit Bildern der jeweiligen Handschrift. Das Potsdamer Akademienvorhaben sieht sich hier als Weiterführung des “Apparatus Criticus” zum Korantext, den die Korankommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, geleitet von Gotthelf Bergsträßer (1886–1933) und weitergeführt von Otto Pretzl (1893–1941), aufbauen wollte.¹⁸ Bei der chronologischen Einordnung orientiert sich die Potsdamer Arbeitsstelle an der Paläographie, die François Déroche zur Klassifizierung der Pariser Koranfragmente aufgestellt hatte (vgl. Déroche 1985, I: 1992). Der “*hiǧāzī*” genannte Schriftstil der frühesten Koranhandschriften ist ein recht unkalligraphisch wirkender Schriftstil, der sich auch in datierten Papyri des 7. Jh. wiedererkennen lässt (vgl. Grohmann 1959: 272–273, 1958: 213–231). Zum Teil ähneln die Buchstaben den spätnabatäischen Buchstaben, aus denen sich das arabische Alphabet entwickelte.¹⁹ Typisch für den *hiǧāzī*-Schriftstil sind die nach

¹⁶ Vgl. den Einspruch von François Déroche: “The contribution of C14 dating to the overall history of the handwritten transmission of the Qur’an in Umayyad times should not be neglected, but the results of such analysis need (...) to be taken cautiously.” (Déroche 2014: 11)

¹⁷ Vgl. corpuscoranicum.de/handschriften/index (in Beta-version) (letzter Zugriff: 30.4.2015).

¹⁸ Siehe Bergsträßer 1930 und Pretzl 1934. Zur Konzeption und bisherigen Umsetzung des Potsdamer Akademienvorhabens siehe Marx 2015: 253–278.

¹⁹ Zur Entwicklung der arabischen Schrift aus der spätnabatäischen Schrift siehe Nehmé 2010: 47–88. L. Nehmé spricht von “*écriture tardo-nabatéenne*”, d. h. spät-nabatäische Schrift als Vorläufer der arabischen Schrift. Die Buchstabenformen in den vorislamischen arabischen Inschriften (ohne diakritische Punkte, ohne Vokalzeichen und ohne *alif* in mittlerer Position für den Langvokal /ā/) lassen sich in den dokumentierten epigraphischen Zeugnissen gut

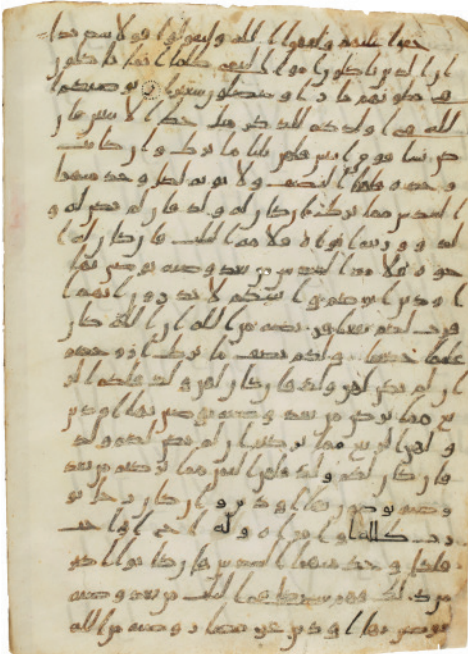
rechts neigenden Oberlängen des Buchstaben ³alif, der gelegentlich weit nach hinten gezogene Schlussbogen des ³yā' oder der Buchstabe ³qāf, der an den Buchstaben ³šād erinnert. Der Begriff *hiğāzī* ("Schreibstil des Hedschas") geht auf den italienischen Arabisten Michele Amari (1806–1889) zurück, der sich auf eine Untersuchung zur Entstehung der arabischen Schrift von Sylvestre de Sacy (1758–1838) stützte (vgl. de Sacy 1808: 247–440: 253f.). De Sacy hatte die knappe Textpassage aus dem *Fihrist* des Ibn an-Nadīm (gest. 995 oder 998) über den ältesten Schriftstil des Arabischen herangezogen,²⁰ die Michele Amari als den Duktus der Handschrift Arabe 328 wiederzuerkennen glaubte, als die "Schrift von Mekka und Medina".²¹ Als erster hatte Jakob Georg Christian Adler (1756–1834) die Idee verfolgt, die arabische Paläographie anhand von Koranhandschriften zu studieren, hatte dabei jedoch ausschließlich Koranhandschriften der Königlichen Bibliothek zu Kopenhagen (die alle in kufischem Duktus geschrieben sind) zu Rate gezogen und damit eine Diskussion ausgelöst (vgl. Adler 1780). Adlers Idee einer arabischen Schriftgeschichte wurde von Sylvestre de Sacy rezipiert und entscheidend von Michele Amari weiterentwickelt, nachdem die Bibliothèque royale in Paris eine umfangreiche Sammlung aus Kairo stammender Koranfragmente erworben hatte, deren erste Katalogisierung er übernahm.²² Die erste bahnbrechende, systematische Paläographie der koranischen Schriftstile hat fast 150 Jahre später 1985 François Déroche mit dem Katalog der Koranhandschriften der Bibliothèque nationale de France (Paris) vorgelegt. Sie setzt vier verschiedene Typen des *hiğāzī*-Schriftstils an (Déroche 1985, I):

nachweisen. Die Hypothese (z. B. Starcky 1964), dass die arabische Schrift von der syrischen abstammt, erscheint weniger plausibel, auch wenn arabische und syrische Schrift eine ähnliche Ästhetik – wie die einheitliche Grundlinie – verbindet. Siehe zur Entwicklung der arabischen Schrift den grundlegenden Artikel von Robin (2006).

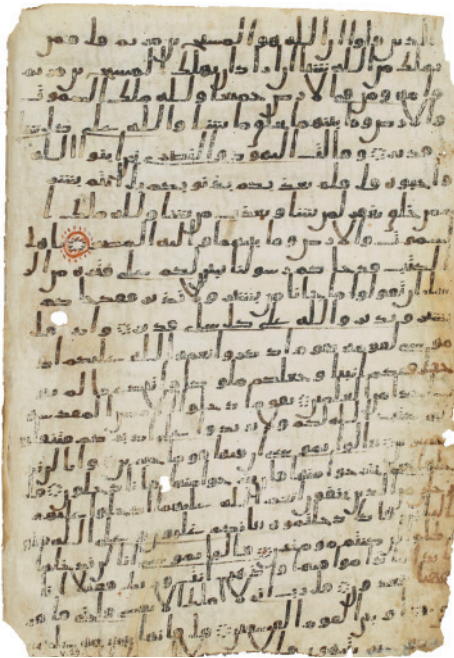
²⁰ "Qāla Muḥammad b. Iṣḥāq fa-³awwalu l-ḥuṭūṭi l-³arabiyyati l-makki wa-ba³dahu l-madani ṭumma l-baṣri ṭumma l-kūfi fa-³ammā l-makki wa-l-madani fa-fī ³alifātihi ta³wiğun ilā yumnati l-yadi wa-³a³la l-³aṣābi³i wa-fī šaklihi inḍiğā³un yasīrun (...)" (Ibn an-Nadīm 2006: 6).

²¹ Siehe hierzu Amari / Derenbourg 1908.

²² Vgl. zur Diskussion um die ältesten Koranhandschriften Déroche 1999: 563–576.



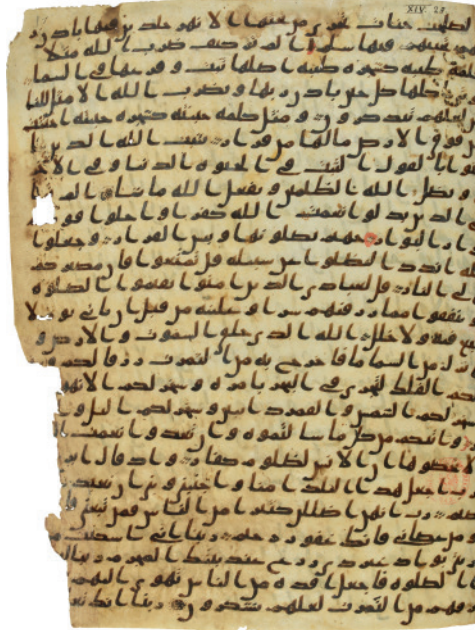
Typ I
Paris,
BnF²³ Arabe 328a,
fol. 10v



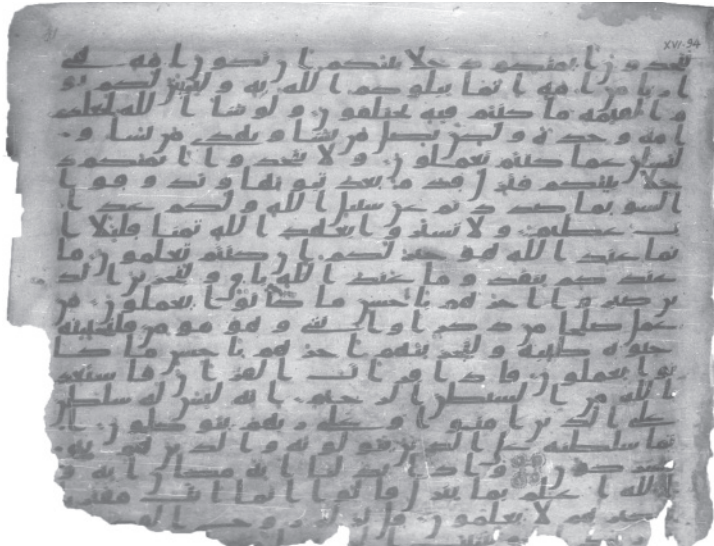
Typ II
Paris,
BnF Arabe 328e,
fol. 90v

²³ Bibliothèque nationale de France.

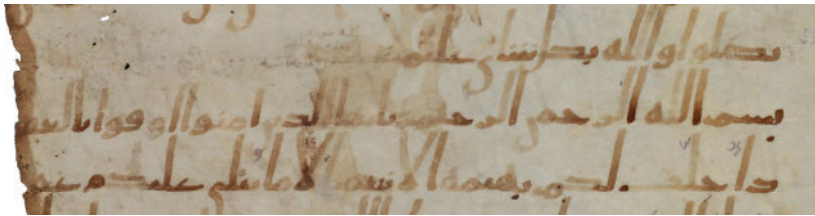
Typ III
Paris,
BnF Arabe 330a,
fol. 1r



Typ IV
Paris,
BnF Arabe 334,
fol. 41r



Déroches Typologie beruht auf den Koranhandschriften der Bibliothèque nationale in Paris, welche die umfangreichste zugängliche Sammlung ältester Koranhandschriften darstellt. Dass eine Klassifizierung der 263 Pariser Koranfragmente (in 26 Gruppen) nicht geeignet ist, sämtliche vorhandenen Textzeugen zu klassifizieren, darf nicht verwundern. Manche Handschriften wie z. B. Arabe 330g (19 fol.)²⁴ finden mit “non-classé” (Déroche 1985, I: 143–150) keinen Platz in der Typologie; Handschriften wie Ma VI 165 (Tübingen) und We II 1913 (Berlin) sind ebenfalls nicht leicht in das “Pariser System” einzuordnen – ggf. als *hiğāzī*-Typ III oder IV, vielleicht aber auch als *kufī* eines Typ B. Auch die sieben Blätter mit der Signatur ms.or. fol. 4313 (Staatsbibliothek zu Berlin) sind als *hiğāzī* zu betrachten, unklar ist jedoch als welcher der vier Typen. Da inzwischen erheblich mehr Koranhandschriften zugänglich sind, ließen sich – auf der Grundlage der Form-Prinzipien der Déroche’schen Typologie und der gewachsenen breiteren Materialbasis – die paläographischen Typen anpassen. Die folgende Übersicht enthält anhand der *basmla*, die in den frühen Handschriften mit der gleichen Tinte wie der Korantext geschrieben wird, Schriftproben “nicht klassifizierbarer” Schriftstile:

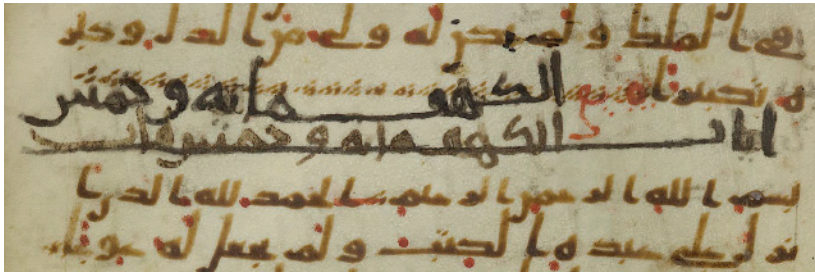


ms.or.fol. 4313, fol. 2r
(Staatsbibliothek zu Berlin)
basmla der 5. Sure

²⁴ Zu diesem Fragment gehören vier Blätter von Handschrift Is. 1615 II der Chester Beatty Library in Dublin.



Is. 1615 I, fol. 7r
 (Chester Beatty Library, Dublin)²⁵
basmala der 32. Sure



Ma VI 165, fol. 5r
 (Universitätsbibliothek Tübingen)
basmala der 18. Sure



We II 1913, fol. 111v
 (Staatsbibliothek zu Berlin)
basmala der 18. Sure

²⁵ Siehe Faksimile-Edition der Handschrift in der Reihe von Tobias J. Jocham, "Documenta Coranica", Is. 1615 I (Chester Beatty Library) + fragments (MIA, Houston) (in Vorbereitung).

Sowohl die paläographische Bestimmung als auch die chronologische Einordnung der vier Handschriften ist unklar, weshalb Radiokarbonmessungen von besonderem Interesse sind. Bislang wurde die ^{14}C -Methode zur Datierung orientalischer Handschriften nur vereinzelt angewendet, im Bereich der Koranphilologie wurden in drei Fällen die Messergebnisse korrekt publiziert: Yassin Dutton (2007: 57–87, besonders 63ff.), Behnam Sadeghi (Sadeghi / Bergmann 2010: 343–436) und Efim Rezvan (2000: 19–22); bei zwei vorgenommenen Datierungen wurden lediglich die möglichen Zeitspannen angegeben:²⁶ von Bothmer (von Bothmer / Ohlig / Puin 1999: 45) und Christie's Los 225 (vgl. die Angaben im Auktionskatalog Christie's 1992: 88). Außerdem ließ François Déroche zwei Koranhandschriften aus Kairouan, den sogenannten "muṣḥaf al-ḥāḍina" (mit Kolophon, demzufolge die Handschrift 1020 n. Chr. kopiert wurde) und eine weitere Handschrift mit einem Stiftungsvermerk (*waqfiyya*) von 907 n. Chr. durch ein Lyoner Labor datieren. Die Ergebnisse (1130 BP \pm 30 für den "muṣḥaf al-ḥāḍina" und 1205 BP \pm 30 für den Koran mit Stiftungsvermerk) bedürfen allerdings noch einer genauen Auswertung (vgl. Déroche 2013: 11–13).

Im Rahmen des ANR-DFG-Forschungsprojekts Coranica wurde die naturwissenschaftliche Datierung²⁷ auf eine größere Zahl von Textzeugen angewendet, um so u. a. die Handschriften Ma VI 165, ms.or.fol. 4313, We II 1913 und Cod.or. 14.454 zu datieren. Da das Verfahren die Entnahme des zu testenden Materials bedingt, ist es aus konservatorischer Sicht nicht unbedenklich. Im Gegensatz zu den ersten Messungen seit Entdeckung der Methode (Arnold / Libby 1949: 678–680) ist durch die technische Weiterentwicklung und die Verwendung eines Massenspektrometers (AMS = accelerated mass

²⁶ Als Minimalangaben sollten bei ^{14}C -Datierungen der reine Messwert in Radiokarbonjahren und seine Messgenauigkeit angegeben werden, weiterführende Informationen betreffen das mit der Messung betraute Labor, die Anzahl der Messungen und ggf. weitere Daten wie die Isotopenfraktionierung.

²⁷ Nach einem ersten Vergleich verschiedener Labore hatten wir uns für das Labor der ETH Zürich entschieden, wo alle Coranica-Datierungen durchgeführt worden sind, vgl. www.ams.ethz.ch/about/index (30.4.2015).

spectrometry) die benötigte Probenmenge inzwischen auf 1–2mg reinen Kohlenstoff verringert und dennoch eine größere Präzision der Messungen erreicht worden. Um diese Menge reinen Kohlenstoffs zu erhalten, ist – abhängig von der Ausgangssubstanz – die Entnahme von ca. 20mg Material ausreichend, was im Falle von Pergament und Papyrus einer Fläche von 1 cm^2 entspricht. Diese Probe wird einer aufwendigen, mehrstufigen chemischen Reinigung unterzogen, bevor sie durch Verbrennung in Graphit umgewandelt wird. Dieses Material wird mit anderen Proben (darunter auch Blindproben zur Kontrolle der Messgenauigkeit) auf einem Metallträger aufgebracht. Mit Hilfe einer AMS-Anlage kann anschließend der Anteil des radioaktiven Kohlenstoffisotopes ^{14}C an der Probe bestimmt werden.

Die Datierung von organischem Material basiert auf der durch Williard F. Libby (1908–1980) entdeckten Tatsache (Nobelpreis für Chemie 1960), dass lebende Organismen durch Stoffwechsel neben dem nicht-radioaktiven Kohlenstoff-Isotop ^{12}C auch das besagte ^{14}C aufnehmen, das in der Atmosphäre aufgrund kosmischer Strahlung entsteht und in verschwindend geringer Menge ($10^{-10}\%$) lediglich einen äußerst geringen Anteil am Kohlenstoffgehalt der Luft hat. Aufgrund des radioaktiven Zerfalles²⁸ von ^{14}C nimmt dessen Anteil am Kohlenstoffgehalt in einem organischen Material kontinuierlich ab, sodass bei 10-facher Halbwertszeit (= 10mal der Zeitraum von etwa 5600 Jahren) der verbleibende ^{14}C -Anteil unterhalb der Nachweisgrenze liegt – die Datierung organischer Materialien ist somit nur bis ca. 55.000 v. Chr. möglich. Insgesamt gesehen hat die ^{14}C -Methode die Erforschung der Ur- und Frühgeschichte erheblich unterstützt – sie gilt als zuverlässige Datierungstechnik, die von zahlreichen spezialisierten Laboren weltweit angewandt wird (vgl. Arnold / Libby 1949: 77–123). Zur Datierung schriftlicher Quellen hingegen wird diese Methode kaum genutzt, was sicherlich auch auf bereits bewährte

²⁸ Die von W. Libby ursprünglich errechnete Halbwertszeit von 5568 Jahren für ^{14}C wurde später auf 5715 Jahre korrigiert.

Datierungsmöglichkeiten durch Paläographie und Glossierungen z. B. bei den Texten des europäischen Mittelalters zurückzuführen ist.

Im Massenspektrometer wird nun das prozentuale Verhältnis der Anteile an ^{12}C und ^{14}C festgestellt und das Ergebnis dann in das sogenannte Radiokarbonalter umgerechnet und zusammen mit der Messgenauigkeit in Form der Standardabweichung angeben. Dieses Radiokarbonalter wird in “Jahren BP (=before present)” ausgedrückt, wobei als “present” das Jahr 1950 festgelegt worden ist.²⁹ Die folgenden Diagramme geben diese Werte in den Titelzeilen in einer Klammer wieder, z. B. hat die Tübinger Handschrift ein Radiokarbonalter von 1355 Jahren BP mit einer Messgenauigkeit von ± 14 Jahren BP. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das Messergebnis in Daten des gregorianischen Kalenders zu übersetzen. Dies wiederum schränkt die Datierungsgenauigkeit ein, da die Nichtlinearität der ^{14}C -Konzentration in der Atmosphäre berücksichtigt werden muss, was sich in der sogenannten Kalibrierungskurve ausdrückt. Diese wird als hellblaues Band von links oben nach rechts unten in den Diagrammen (vgl. unten) dargestellt und basiert auf dendrochronologischen Daten.³⁰ Die y-Achse zeigt das oben erwähnte Radiokarbonalter als rote Sinuskurve, welches durch Faltung über die Kalibrierungskurve auf der x-Achse als kalendarische Daten abgetragen wird. Dort ist dann in einer grauen Kurve die Verteilungswahrscheinlichkeit der kalendarischen Datierung abgebildet, während im Textteil der Diagramme die Spanne der möglichen Werte aus dem σ_2 -Konfidenzintervall (95,4% Wahrscheinlichkeit) angegeben ist.³¹

²⁹ Die Einheit “Radiokarbonalter” wäre auch als Prozentzahl des noch vorhandenen Anteils an ^{14}C in der Probe auszudrücken, jedoch wurde diese leicht missverständliche Bezeichnung historisch festgelegt und beibehalten.

³⁰ Dabei sind in durchgängigen Jahresringkalendern, die mittels überlappender Baumscheibenvergleiche bis 12.000 v. Chr. reichen, mit der ^{14}C -Methode Vergleichsdaten ermittelt worden, die für den Zeitraum unseres Forschungsprojektes stabil und nicht durch Abweichungen gekennzeichnet sind. Erst für die vorchristlichen Zeiträume ist die Datenlage noch nicht abschließend geklärt, vgl. Creasman 2014: 85–92.

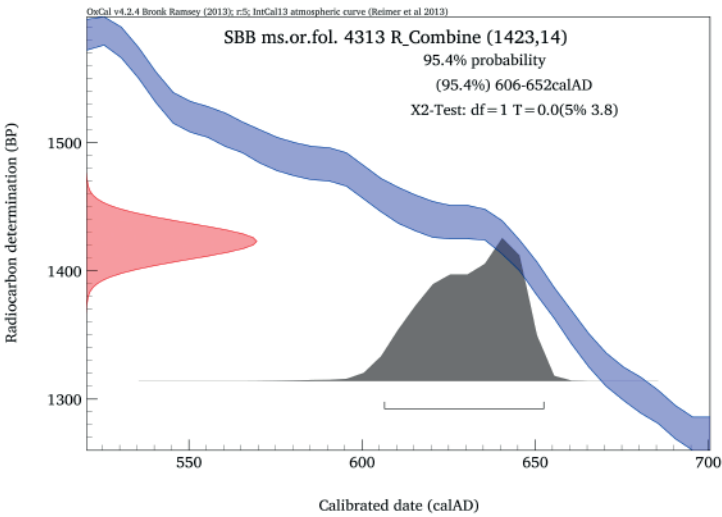
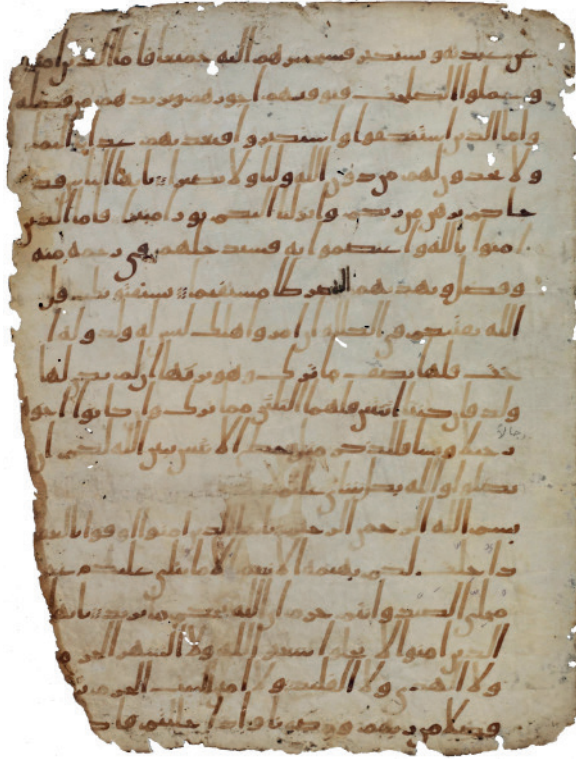
³¹ Teilweise auftretende “Lücken” in den Zeitspannen (siehe die Datierung

Zur Einengung der Ergebnisse sind in allen folgenden Diagrammen nicht nur Messungen aus ein- und demselben Material (einzelnes Blatt einer Handschrift) entnommen worden, sondern auch zwei- und dreifache Proben verschiedener Blätter kombiniert worden. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass zur Herstellung eines Kodex Pergament gleichen, bzw. nur unwesentlich divergierenden Alters verwandt worden ist. Deshalb ist aus statistischer Sicht eine Zusammenführung der Einzelergebnisse erlaubt, was für das Zeitfenster zur Herstellung der Handschrift teilweise eine substanzielle Präzisionsverbesserung bedeutet.³²

gen von We II 1913 und Cod.or. 14.545 b/c) sind dem Wiederanstieg des ^{14}C -Gehaltes in der Atmosphäre zwischen 735 und 760 n. Chr. geschuldet.

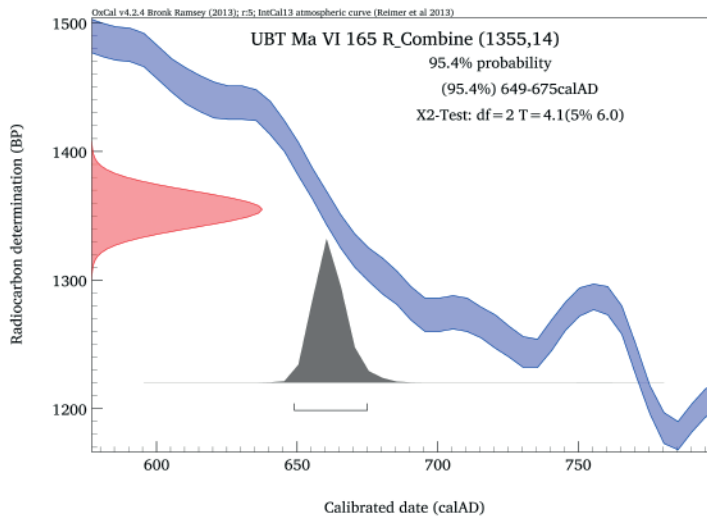
³² Dieses statistische Verfahren wurde von Tobias J. Jocham in Abstimmung mit Irka Hajdas (Zürich) und Oliver Hahn (Berlin/Hamburg) entwickelt, es findet allerdings seine Grenze bei einer Messgenauigkeit von etwa ± 10 Jahren BP, weil damit die Grenze der Genauigkeit der Kalibrierungskurve (ersichtlich an der "Dicke" des hellblauen Bandes in den angezeigten Diagrammen) erreicht ist.

ms.or.fol. 4313, fol.2r

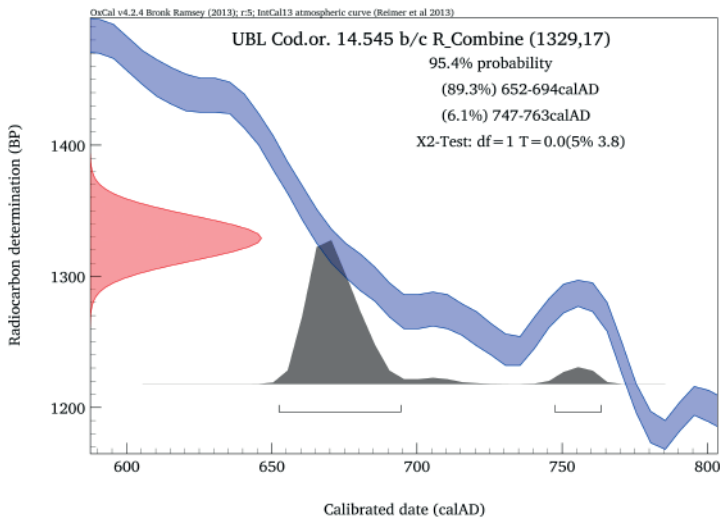




Ma VI 165, fol. 23r

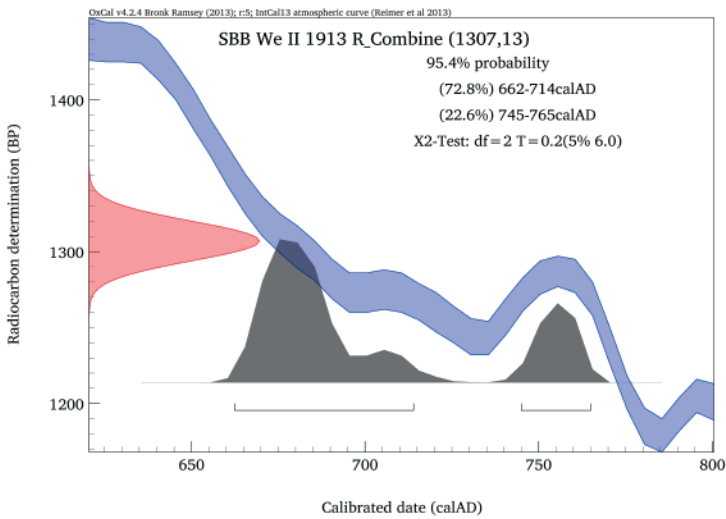


Cod.or. 14.545b, fol. 1r





We II 1913, fol. 104r



Im Rahmen des Coranica-Projektes wurden neben frühen Koranfragmenten zu Vergleichszwecken auch andere Texte des 1. Jahrtausends datiert,³³ darunter z. B. arabische Papyri in Zusammenarbeit mit Eva-Mira Yousef-Grob (Zürich) und Andreas Kaplony (München). In Zusammenarbeit mit Peter Stein (Universität Jena) wurden zudem etliche Holzstäbchen mit altsüdarabischen Texten, in Kooperation mit Hugo Lundhaug (Universität Oslo) koptische Texte datiert.

Die ¹⁴C-Datierungen der durch Kolophon datierten Papyri aus Leiden und Heidelberg³⁴ sowie von drei syrischen Pergamenthandschriften der Staatsbibliothek zu Berlin konnten die Methode insgesamt bestätigen.³⁵ Durch ¹⁴C-Untersuchungen dreier kufischer Koranfragmente, We II 1919 (Berlin),³⁶ Or. 6814 (Leiden) (Witkam 2007, VII: 311), und einem Blatt in Privatbesitz³⁷ wurde deutlich, dass kufische Textfragmente zeitlich nach den *hiġāzi*-Fragmenten zu verorten sind.³⁸ Allein anhand der Paläographie würde sich für die vier frühen Koranpergamente eine chronologische Reihenfolge ergeben, die durch die ¹⁴C-Ergebnisse nicht bestätigt wird:

³³ Siehe auch Marx / Youssef-Grob / Jocham / Hajdas 2014.

³⁴ Vgl. dazu Youssef-Grob: "Radiocarbon (14C) dating of early Islamic manuscripts: background and prospects" (in Vorbereitung).

³⁵ Es handelt es sich um die Handschriften ms.or.quart 528 (syrisches Neues Testament, *Pšitta*), Sachau 321 (syrische Kirchenväter) und Codex Philippi 1388 (syrisches Neues Testament, *Pšitta*), deren durch ¹⁴C-Analyse gemessenen Daten weitgehend zu den paläographischen Datierungen Eduard Sachaus passen (vgl. Sachau 1899: 10–18, 94–100); vgl. dazu außerdem Marx: "Datierung dreier syrischer Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin durch ¹⁴C-Analyse" (in Vorbereitung).

³⁶ corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/12/vers/100/?handschrift=453 (letzter Zugriff: 30.4.2015).

³⁷ Herrn Professor Mark Mersiowsky (Stuttgart) sei an dieser Stelle herzlich gedankt für seine Erlaubnis, das in seinem Besitz befindliche kufische Koranfragment Sig. Isl. 18 (1 fol.) zu beproben.

³⁸ Vgl. Jocham / Marx: "Studie zum Vergleich von vier kufischen und vier *hiġāzi*-Handschriften: Orthographie, Paläographie und ¹⁴C-Datierung" (in Vorbereitung).

Paläographie F. Déroche	¹⁴ C-Datierung
ms.or.fol. 4313, <i>hiǧāzī</i> (evtl. Typ II)	ms.or.fol. 4313: 606–652 n. Chr
We II 1913, <i>kufī</i> B Ia	Ma VI 165: 649–675 n. Chr
Ma VI 165, <i>kufī</i> B Ia	Cod.or. 14.545 b/c: 652–763 n. Chr.
Cod.or. 14.545 b/c, <i>kufī</i> B Ia	We II 1913: 662–765 n. Chr.

Es sei angemerkt, dass auch F. Déroche den Schriftstil der Handschrift Arabe 331 (der Kodex zu dem auch das Leidener Fragment einst gehörte) als dem *hiǧāzī* verwandt betrachtete, auch wenn sie als “Typ B Ia” zu den kufischen Schriften gezählt wird.³⁹ Da keine Kolophone der frühen Koranpergamente erhalten sind (bzw. die frühen Handschriften vielleicht keine Kolophone hatten), bleibt die genaue Datierung von Koranhandschriften umstritten. Durch die Radiokarbondatierungen bleibt fraglich, ob die von François Déroche auf der Grundlage der Pariser Handschriften entworfene paläographische Typologie von *hiǧāzī*- und *kūfī*-Schriftstilen chronologisch verstanden werden kann. Hier wird man wahrscheinlich, sollte sich auf der Grundlage weiterer Datierungen der Befund erhärten, die Datierung der Schriftarten innerhalb der *hiǧāzī*-Gruppe und der *hiǧāzī*-ähnlichen Schrifttypen neu darstellen müssen.

Auch wenn die durchgeführten Datierungen von Papyri der Universitätsbibliotheken Heidelberg und Leiden sowie von drei syrischen Handschriften (Pergament) der Berliner Staatsbibliothek gezeigt haben, dass die ¹⁴C-Methode zuverlässige Ergebnisse liefert, gibt es Messungen wie die des Koranpergaments DAM 01.27-1 (Ṣan‘ā’) mit seltsamen Ergebnissen. Insgesamt muss beachtet werden, dass die naturwissenschaftliche Methode nur den Beschreibstoff (Pergament,

³⁹ “On palaeographic grounds, a *hiǧāzī* style, B Ia, was included in Group B because a diachronic continuity could be recognised in this case between the early period and the third/ninth century. On the other hand, I made it clear from the beginning that the styles were overlapping and that there were possibly ‘local schools’ and ‘regional peculiarities’” (Déroche 2013: 10).

Papyri, Palmrispen) datiert, nicht aber den Zeitpunkt des Beschreibens. Es ist durchaus denkbar, dass die Pergamente für die Handschriften Ma VI 165, ms.or.fol. 4313, We II 1913 und Cod.or. 14.454 b/c von einer Schreibwerkstatt gekauft wurden und dass eine gewisse Zeit bis zu ihrer Verwendung als Schreibmaterial vergangen war. Nicht zuletzt aus ökonomischen Gründen – die Herstellung des Pergaments verursacht Kosten, die durch den Verkauf amortisiert werden – erscheint es jedoch unwahrscheinlich, dass Jahrzehnte zwischen Ankauf und Beschreibung liegen. Die untersuchten Handschriften weisen keinerlei Spuren einer Wiederbeschreibung auf, es handelt sich also nicht um Palimpseste.⁴⁰ Eine Datierung von Tinten, die nicht auf Ruß basieren, ist durch naturwissenschaftliche Verfahren bislang nicht möglich, doch auch eine Messung von Rußtinten dürfte an den zu entnehmenden Mengen scheitern. Der heute sichtbare Text der vier Handschriften Ma VI 165, ms.or.fol. 4313, We II 1913 und Cod.or. 14.454 b/c stellt – allem Anschein nach – die erste Textschicht dar. Bei den Handschriften Ma VI 165 und We II 1913 wurden mit einer anderen Tinte Veränderungen, Zusätze und Korrekturen hinzugefügt, die noch einer ausführlichen Studie bedürfen, wie auch die Vokalzeichen, die später mit roter Tinte in beide Handschriften eingetragen wurden.

Da Koranhandschriften weder anhand der Paläographie noch durch die ¹⁴C-Analyse aufs Jahr genau datiert werden können, müssen weitere Merkmale wie beispielsweise die Orthographie betrachtet werden;⁴¹ kodikologische Merkmale und kunstgeschichtliche Indizien (Formen von Verstrennern, Surenübergängen, Ornamenten

⁴⁰ Die Datierung der Handschrift DAM 01.27-1 aus *Ṣanʿāʾ* ist nach wie vor problematisch. Zu den im Rahmen des ANR-Projekts “De l’Antiquité tardive à l’Islam” (Christian J. Robin) durchgeführten und teils sehr frühen Datierungen wurden durch das Coranica-Projekt (coranica.de/computatio-radiocarbonica-de) ergänzende Untersuchungen vorgenommen, vgl. Robin 2015. Weitere Datierungen von Handschriften aus *Ṣanʿāʾ* sind zurzeit noch in Bearbeitung.

⁴¹ Siehe. z. B. den Orthographievergleich des “Codex Parisino-petropolitanus” mit fünf anderen Handschriften, Déroche 2013: 47.

u. ä.) können hier wahrscheinlich zusätzliche Indizien liefern.⁴² Die naturwissenschaftliche Untersuchung der Tintenzusammensetzung kann zur Datierung direkt nichts beitragen, ggf. jedoch indirekt, da sich in der großen Zahl von frühen Koranhandschriften insgesamt aus der verwendeten Tinte Rückschlüsse auf das Alter bzw. die Abfolge der in verschiedenen in einer Handschrift verwendeten Tinten gezogen werden können. Die vier untersuchten Handschriften schreiben, wie die meisten *hiǧāzī*-Handschriften, in der ersten Schicht mit einer dunkelbraun erscheinenden Tinte, die vor 1400 Jahren wahrscheinlich noch dunkler war. Die braune Tinte unterscheidet sich deutlich von der tiefschwarzen Tinte vieler kufischer Handschriften (z. B. We II 1919, Or. 6814). Auch Ma VI 165 enthält eine solche schwarze Tinte und zwar in den Korrekturen und den Vokalzeichen, ebenso der große Berliner Korankodex We II 1913, bei dem auf den meisten Blättern die ursprüngliche dunkelbraune Tinte durch eine schwarze Tinte überschrieben wurde. Eventuell können naturwissenschaftliche Tintenganalysen eines Tages dabei Anhaltspunkte zur geographischen Herkunft liefern, wenn einmal eine größere Zahl von Analysen vorliegt, aus denen sich Rückschlüsse auf verschiedenen Tintenrezepturen in verschiedenen Regionen ziehen lassen.

Auch ohne Tintenganalyse gibt die Orthographie bereits wichtige Anhaltspunkte zum Alter der Handschriften: Archaische Schreibformen in den Handschriften Ma VI 165, ms.or.fol. 4313, We II 1913 wie *dwʾd* (دواد) für *Dāwūd*, *šʾy* (شاي) für *šai*ʾ “Ding, Angelegenheit” u. a. oder die Lesarten (vgl. Fedeli 2014, III: 403–440) in Ma VI 165 können dabei als Anhaltspunkte für ein hohes Alter angesetzt werden. Auch die Häufigkeit der Schreibung von *qāla* durch die Buchstaben *qāf-ʾalif-lām* (قال), mit *ʾalif* für den Langvokal /ā/, verglichen mit der Schreibung *qāf-lām* (قل) kann neben anderen Schlüsselwörtern als Anhaltspunkt für die Datierung dienen, auch wenn sich nicht ausschließen lässt, dass eine archaische Schreibung schlichtweg vom

⁴² Vgl. die Studie der Handschrift DAM 20-33.1 durch Hans-Caspar Graf von Bothmer, der aufgrund der Ornamente und des Vergleichs zu umayyadischen Bauwerken eine überzeugende Datierung vorschlägt: von Bothmer 1989: 4–20.

Lexem	ms.or.fol. 4313 Qāf 47	Ma VI 165
qāla	 ms.or.fol. 4313, f.4r, l.4	 f.2r, l.16
ğannāt	 ms.or.fol. 4313, f.3v, l.2	 f.7r, l.8
Dāwūd	 ms.or.fol. 4313, f.7v, l.4	 f.1v, l.18
šay'	 Qāf 47, f.11v, l.10	 f.75v, l.16
Qurʾān	 Qāf 47, f.17v, l.4	 f.76r, l.2
dū	 Qāf 47, f.3v, l.10	 f.8v, l.11

Lexem	Cod.or. 14.454 b/c Arabe 331	We II 1913
<i>qāla</i>	 Arabe 331, f.1r, l.18	 f.116v, l.11
<i>ğannāt</i>	 Arabe 331, f.48r, l.11	 f.121r, l.20
<i>Dāwūd</i>	 Arabe 331, f.11r, l.3	 f.49v, l.9
<i>šay'</i>	 Cod.or. 14545c, f.1v, l.11	 f.115r, l.12
<i>Qur'ān</i>	 Arabe 331, f.24r, l.14	 f.88v, l.14
<i>ḏū</i>	 Arabe 331, f.11r, l.6	 f.114v, l.12

Schreiber kopiert wurde. Die vorhergehende Tabelle enthält sechs Schlüsselwörter mit je einem Bildausschnitt aus den vier Handschriften: (1) *qāla* geschrieben als *qāf-lām* (archaisch) oder als *qāf-ʾalif-lām*; (2) *ğannāt* in der Regel mit ʾalif für den Langvokal /ā/; (3) *Dāwūd* in archaischer Orthographie *dāl-wāw-ʾalif-dāl*; (4) archaische Schreibung von *šaiʾ* mit *šin-ʾalif-yāʾ*; (5) *qurʾān* häufig ohne ʾalif; (6) *dū* geschrieben *dāl-wāw-ʾalif*.

Es ist interessant zu sehen, dass archaische Schreibungen wie z. B. die von *Dāwūd* überschrieben wurden und in den Handschriften Tübingen und We II 1913 von *dāl-wāw-ʾalif-dāl* zu *dāl-ʾalif-wāw-dāl* geändert wurden. Da der lange Vokal /ā/ in der Frühzeit nur am Wortende regelmäßig durch den Buchstaben ʾalif geschrieben wurde, wurden für einen langen Vokal in der Mitte des Wortes die Buchstaben *yāʾ* und *wāw* geschrieben, was sich im Nabatäischen, in der Vorgängerschrift des Arabischen, beobachten lässt. Auf der anderen Seite enthalten auch die ältesten Handschriften bei einigen Wörtern den Buchstaben ʾalif als Zeichen für den Langvokal in mittlerer Position, wie die Schreibung von *ğannāt* “Gärten” zeigt, d. h. in den frühen Handschriften wird ʾalif in der Wortmitte offenbar als Langvokal verwendet. Im Koranarabischen scheint die Schreibung des Langvokals /ā/ in manchen Wörtern wie *ṣalāt*, *zakāt* u. a. noch die alte Schreibung erkennen, die den Langvokal durch ein *wāw* notierte (vgl. Spitaler 1960). Die Schreibung *dāl-wāw-ʾalif-dāl* (دو اد) ließe sich als archaische Schreibung des Namens *Dāwūd* verstehen, bei der das *wāw* den Langvokal /ā/ und das ʾalif den Kehlverschluslaut (*hamza*) notiert, den die Namensform *Dāʾūd* nach Auffassung mancher Grammatiker enthält. Die Schreibung *dāl-wāw-ʾalif-dāl* für *Dāwūd* ist in den frühen Handschriften Dublin Is. 1615 I, BnF Arabe 328 a/b, BL Or. 2165 (London) oder E-20 (St.-Petersburg) gut belegt. Dass Ma VI 165 durchweg *dāl-wāw-ʾalif-dāl* schrieb, könnte als Indiz für ein hohes Alter gesehen werden, Arabe 331 hingegen enthält den Namen einmal und zwar in der üblichen Form: *dāl-ʾalif-wāw-dāl*. Auffallend bleibt, dass in der Handschrift We II 1913, sowie in Ma VI 165, die archaische Namensform *dāl-wāw-ʾalif-dāl* (دو اد) als übliche Schreibung fast durchweg

“korrigiert” als داود erscheint. Alle vier datierten Handschriften enthalten also archaische Schreibungen: Ma VI 165 enthält neben den archaischen Schreibungen für *Dāwūd*, *qāla* und *šay*³ zudem Lesarten, die nicht unter den kanonischen anzutreffen sind, in einem höheren Maß als ms.or.fol. 4313. Der Schreiber von We II 1913 schreibt für ein langes /ā/ oft – aber nicht immer – das ’alif in mittlerer Position, häufiger als die anderen drei Handschriften, z. B. bei *qāla* oder *qālū*, weist aber andere archaische Schreibungen wie دواو oder ذوا auf. Arabe 331 hingegen enthält eine Orthographie, die der ägyptischen Druckausgabe (Gizeh / Kairo 1924) insgesamt recht ähnlich ist, aber auch archaische Schreibungen wie *ḏū* als *ḏāl-wāw-alif* enthält. Die ägyptische Druckausgabe ihrerseits beruft sich in ihrem Nachwort auf die beiden Autoritäten ad-Dānī (gest. 1053) und Ibn Nağāḥ (gest. 1102/1103). Die Frage, ob die von ad-Dānī konsultierten Handschriften⁴³ wirklich die ältesten waren, ist nach Sichtung der vier Handschriften eher zu verneinen. Die Schreibung der ägyptischen Ausgabe von 1924, die in der heute sehr verbreiteten Textausgabe des King-Fahd-Complex (Medina) weiterlebt, enthält augenscheinlich nicht immer die älteste nachweisbare Schreibung, sie schreibt nie *Dāwūd* شاي, *ḏū* als ذوا oder *šai*³ als شاي.

Insgesamt bestätigen die ¹⁴C-Datierungen das hohe Alter der bislang aufgrund paläographischer Zuordnung datierten Koranhandschriften, auch wenn sie im Einzelfall abweichende Ergebnisse liefern. Die Beobachtungen zu den vier Handschriften können unter Einbeziehung einiger orthographischer Merkmale vorläufig folgendermaßen zusammengefasst werden: (1) Ma VI 165 (Tübingen), paläographisch eher ins 8. Jh. einzuordnen, gehört nach ¹⁴C-Datierung und Orthographie ins 7. Jh. Die mit dem bloßen Auge erkennbaren Ergänzungen der ersten Textschicht durch eine ähnlich aussehende Tinte (das Wort *qurʿān* – ursprünglich nur *qāf-rāʿ-nūn* mit ergänztem ’alif) sollten durch naturwissenschaftliche Tintenanalysen unterstützt werden.

⁴³ Vgl. ad-Dānīs Schrift *al-muqni*^c, auf die sich die ägyptische Ausgabe u. a. für die Orthographie beruft, siehe ad-Dānī (1932).

Die Handschrift enthält archaische Schreibungen und Lesarten, die in der späteren exegetischen Literatur nicht erwähnt sind; (2) ms.or. fol. 4313 (Berlin), paläographisch schwierig klassifizierbar, bei großen Ähnlichkeiten zum *hiğāzī*-Schriftstil, gehört nach Orthographie und ¹⁴C-Datierung zu den ältesten Textzeugen. Die schlichte Schrift der Handschrift ohne Vokalpunkte und Ornamentierung wirkt sehr alt. (3) Die Leidener Fragmente Cod.or. 14.454 b/c, zu der die Pariser Handschrift Arabe 331 (56 fol.) gehört, wird paläographisch als kufischer Schriftstil B 1a betrachtet, datiert nach ¹⁴C ins 7. Jh., obwohl die Orthographie nur wenige archaische Schreibungen zeigt. Hier stellt die ¹⁴C-Datierung die Klassifizierung als kufischer Typ in Frage, bzw. bestätigt das *hiğāzī*-ähnliche, hochformatige, recht unkalligraphische Erscheinungsbild dieses bedeutenden Fragments. (4) Das ¹⁴C-Messergebnis des großen Berliner Kodex We II 1913 (210 fol., die etwa 85% des koranischen Textes beinhalten) erstreckt sich aufgrund der Kalibrationskurve über einen breiten Zeitraum. Seine Orthographie zeigt archaische Formen wie z. B. *Dw'd* für *Dāwūd*, andererseits Schreibungen des Buchstaben 'alif zur Notierung des langen /ā/ in mittlerer Position, einem Kennzeichen späterer Handschriften. Insgesamt ist die weitere philologische Auswertung von We II 1913 ohne Analyse der verschiedenen Tintenschichten, u. a. durch den Einsatz von UV-Bildern und naturwissenschaftliche Tinteanalyse, kaum möglich.

Durch die ¹⁴C-Messungen haben sich vier Koranfragmente mit bedeutendem Textumfang (vgl. Diagramm) als Handschriften des 7. Jh. bzw. Anfang des 8. Jh. herausgestellt. Ohne die Radiokarbonmessung wäre die Tübinger Handschrift und das Leidener Fragment (zusammen mit Paris Arabe 331) wahrscheinlich als Handschrift des 8. Jh. eingeordnet worden. Das Berliner Fragment, die sieben Blätter ms.or.fol. 4313 (zusammen mit den Kairiner Fragmenten der Signatur Qāf 47 ein umfangreiches Textfragment),⁴⁴ wirkt nach Orthogra-

⁴⁴ Bilder der Handschrift mit der Signatur *qāf* 47 aus dem Photoarchiv der Münchener Korankommission (Gotthelf-Bergsträßer-Archiv) sind über die online-Publikation des Corpus Coranicum inzwischen abrufbar, siehe corpuscoranicum.org

phie und Schrift sehr alt; dass es jedoch tatsächlich ins 7. Jh. gehört, konnte nun aufgrund der ¹⁴C-Datierung festgestellt werden.

Rudi Paret sprach in einem Aufsatz (1954) von der "Lücke in der Überlieferung über den Urislam" (Paret 1954: 147–153) sicher zu Recht, da in den Bereichen des Rechts oder der Exegese das erste islamische Jahrhundert eine dunkle Epoche bleibt. Aufgrund einer beeindruckend große Zahl von Textzeugen vor 750 n. Chr. – eine erste Liste, die Fragmente aus europäischen Sammlungen, ohne Berücksichtigung von Auktionsverkäufen und der immer noch unbekanntem Handschriftensammlung von Sanaa beläuft sich auf mehr als 2000 fol. (= 4.000 Seiten) – kann der Koran als historisch ziemlich gut dokumentierter Text gelten.⁴⁵ Wir wissen, dass die ersten Generationen islamischer Gelehrter Schreibmaterialien verwendeten, ihre Schriften jedoch nicht publizierten oder als schriftliche Texte an ihre Schüler weitergaben. Bis in die Mitte des 8. Jh. war die Wissensvermittlung durch die mündliche Weitergabe von Lehrer zu Schüler geprägt.⁴⁶ Die frühen Koranhandschriften weisen darauf hin, dass die schriftliche Form des Korantextes eine wichtige Rolle besaß und dass – geht man davon aus, dass lediglich ein Teil der Korankodizes des ersten Jahrhunderts erhalten ist – der schriftliche Text in Form zahlreicher Kodizes vorhanden war. Dies wird bei der frühen Textgeschichte des Korans berücksichtigt werden müssen, insbesondere bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen mündlicher und schriftlicher Überlieferung. Viele Lesarten, die die islamische Tradition aufgezeichnet hat, zeigen, dass ein Schriftzug verschieden gedeutet wurde und dass daraus Lesarten entstanden. Es sind nicht wenige Verse, bei denen die Lesartendifferenz allein durch die verschiedene Deutung ein und desselben unpunktieren Schriftzugs zustande kommt. Die meisten Lesarten betreffen jedoch Vokalisierungen; für mehr als die Hälfte

cum.de/handschriften/index?sure=2&vers=269&handschrift=73&anzeige_n=Anzeigen (letzter Zugriff: 30.4.2015).

⁴⁵ Vgl. eine erste Übersicht von Fragmenten, die auf ca. 750 n. Chr. zu datieren sind, in: Marx 2015: 430–435.

⁴⁶ Vgl. die Untersuchungen von Gregor Schoeler zur Wissensvermittlung im frühen Islam, z. B. Schoeler 2002.

der Koranverse ist bei aller Mehrdeutigkeit im Schriftbild ein einheitlicher Textbestand überliefert. Es wäre deshalb falsch zu behaupten, dass die schriftliche Überlieferung stärker als die mündliche Tradition war. Die sieben kanonischen Lesarten, die durch den Bagdader Gelehrten Ibn Muğāhid (gest. 936) gegen Gelehrte wie Ibn Miqsam (gest. 933) und Ibn Šanabūd (gest. 935) durchgesetzt wurden, sind wahrscheinlich in den uns vorliegenden frühen Handschriften in ihrem exakten Wortlaut kaum nachzuweisen. Die breite materielle Evidenz bietet uns die Möglichkeit, zumindest ausschnittsweise weit in die Textgeschichte zurückzugehen, weiter, als man es bislang für möglich hielt. Ein Teil der Berichterstattung über die ¹⁴C-Datierungen war von Euphorie geprägt, was insofern verständlich ist, da die islamische Religion und der Text des Korans noch immer als historisch umstritten gelten. Dass der Blick in die ältesten Handschriften viele neue Fragen aufkommen lässt, die die Historizität des heute verwendeten Wortlauts der Koranlesung und die Orthographie der heute verwendeten Druckausgaben in manchen Punkten in Frage stellen, könnte auch ernüchternd sein.

Vier große Fragmente von Korankodizes auf Pergament vor 770 n. Chr				
	1	2	3	4
Signatur	Ma VI 165	We II 1913	Qāf 47	Arabe 331
Sammlung	Univ.-bib. Tübingen	Staatsbibliothek zu Berlin	Äg. Nationalbibliothek Kairo	Bibliothèque nationale de France Leiden
Herkunft	Damaskus		Fustāt (Alt-Kairo)	
Erworben durch	Johann G. Wetzstein (1815–1905), preußischer Konsul		Bernhard Moritz (1895–1939)	Asselin de Cherville (1772–1822), frz. Diplomat
¹⁴ C-Datierung (n. Chr.)	649–675	662–765	606–652	652–763
Umfang (fol.)	77	210	31	56
Schriftstil	Kūfī B 1a	Kūfī B 1a	hiǧāzī I/II (?)	Kūfī B 1a
Enthaltener Korantext (Sure:Vers)	17:35–36:57	2:30–21:112; 22:18–24:33; 24:51–27:84; 34:47–74:1; 78:35–90:18	2:269–3:14; 3:56–78; 3:100– 4:137; 6:45–51; 6:53–79; 8:1–53; 9:94–11:42; 11:92–120; 14:32–15:6; 21:37–45; 21:55–66; 63:8– 64:14	2:125–191; 2:201– 258; 7:162–9:35; 14:9–16:64; 6:114– 17:4; 17:78–18:6; 25:65–26:19; 43:81– 44:28; 45:9–46:8; 46:21–47:16; 47:36– 53:62; 54:41–60:1
				16:96–114
				63:1–64:4

Literatur

- Adler, Jakob Georg Christian: *Faksimilia kufischer Koranhandschriften der Kgl. Bibliothek in Kopenhagen mit einer Untersuchung über die arabische Schriftentwicklung*, Kopenhagen: o. V., 1780.
- Amari, Michele / Derenbourg, Hartwig: *Bibliographie primitive du Coran: par Michele Amari, extrait tiré de son mémoire inédit sur la chronologie et l'ancienne bibliographie du Coran*, publié et annoté par Hartwig Derenbourg. Palermo: Stabilimento tip. Virzì, 1908.
- Arnold, James Richard / Libby, Williard Frank: "Age determinations by radiocarbon content. Checks with samples of known age". In: *Science*, Nr. 110 / 1949, S. 678–680.
- Bergsträßer, Gotthelf: *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*, München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1930.
- Bothmer, Hans Caspar Graf von: "Architekturbilder im Koran. Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen". In: *Bruckmanns Pantheon*, Bd. 45, 1989, S. 4–20.
- Bothmer, Hans-Caspar Graf von / Ohlig, Karl-Heinz / Puin, Gerd-Rüdiger: "Neue Wege der Koranforschung". In: *Magazin Forschung* (Universität des Saarlandes), Nr. 1 / 1999, S. 45.
- Creasman, Pearce Paul: "Tree Rings and the Chronology of Ancient Egypt". In: *Radiocarbon*, Nr. 56 / 2014, Vol. 4, S. 85–92.
- Dānī, Abū 'Amr 'Uṭmān ibn Sa'īd b. 'Umar al-Umawī ad-: *al-Muqni' fī rasm maṣāḥif al-amṣār ma'a Kitāb an-Naqt*. Hrsg. von Otto Pretzl. Istanbul: Maṭba'at ad-Daula, 1932.
- Déroche, François: *Qur'ans of the Umayyads*, Leiden: Brill, 2014.
- Ders.: *Catalogue des manuscrits arabes, 2. Manuscrits musulmans*, Bd. I: *Les manuscrits du Coran*, Paris: Bibliothèque nationale, 1985.
- Ders.: *The Abbasid Tradition. Qur'ans of the 8th to 10th Centuries AD*, London: Nour Foundation in association with Azimuth Editions and Oxford University Press, 1992.
- Ders.: "De Fourmond à Reinaud, les péripéties de l'identification des plus anciens manuscrits du Coran". In: *Comptes rendus des séances*

- de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Nr. 2 / 1999, Vol. 143, S. 563–576.
- Ders. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam, Le codex Parisino-petropolitanus*, Leiden: Brill 2009.
- Dutton, Yasin: "An Umayyad Fragment Of The Qur'an And Its Dating". In: *Journal of Qur'anic Studies*, Nr. 9 / 2007, Vol. 2, S. 57–87.
- Fedeli, Alba: "Variants and Substantiated Qirā'āt: A few Notes Exploring their fluidity in the Oldest Qur'anic Manuscripts". In: *Die Anfänge einer Weltreligion*. Hrsg. von Markus Groß / Karl-Heinz Ohlig. Bd. III, Berlin: Hans Schiler, 2014, S. 403–440.
- Grohmann, Adolph: "Zum Problem der Datierung der ältesten Koran-Handschriften". In: *Akten des Vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongresses München 28. Aug.–4. Sept. 1957*. Hrsg. von Herbert Franke. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft e.V., 1959, S. 272–273.
- Grohmann, Adolph: "The Problem of Dating Early Qur'ans". In: *Der Islam*, Nr. 33 / 1958, Vol. 3, S. 213–231.
- Harrer, Gudrun: "Was die Muslime schon immer sagten". In: *derStandard.at*, 13.12.2014, URL: derstandard.at/2000009325749/Was-die-Muslime-schon-immer-sagten (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Hennig, Kay-Uwe: "Uraltes Pergament an Uni Tübingen. Koranhand-schrift aus der Frühzeit des Islam". In: *Landesschau Aktuell Baden-Württemberg*, 2014, URL: swr.de/landesschau-aktuell/bw/tuebingen/uraltes-pergament-an-uni-tuebingen-koranhand-schrift-aus-der-fruehzeit-des-islam/-/id=1602/did=14521010/nid=1602/167i0sm/index.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Husain, Rahat: "World's oldest Quran discovered and may be linked to Imam Ali". In: *CDN*, 19.11.2014, URL: com/world-news/middle-east/worlds-oldest-quran-discovered-and-may-be-linked-to-imam-ali-30011/#bJcUe9hZKuZh3Dsh.99 (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist*. Hrsg. von Gustav Flügel, neu herausgegeben von Muḥammad 'Aunā 'Abdarra'ūf und Īmān as-Sa'īd Ġalāl, 2 Bde., Kairo: al-Hai'at al-ċamma li-quṣūr at-ṭaqāfa, 2006.

- Islamic Art, Indian Miniatures, Rugs And Carpets: London, Tuesday, 20 October 1992 at 10 a.m. and 2.30 p.m., Thursday, 22 October 1992 at 2.30 p.m., Christie's, London 1992, p. 88 (Lot 225).
- Jocham, Tobias J. / Marx, Michael J.: "Studie zum Vergleich von vier kufischen und vier *hiǧāzī*-Handschriften: Orthographie, Paläographie und ¹⁴C-Datierung" (in Vorbereitung).
- Lotze, Jana: "Staatsbibliothek zu Berlin. Älteste bekannte Koran-Handschriften entdeckt". In: *Der Tagesspiegel*, 2.4.2015, URL: tagesspiegel.de/berlin/staatsbibliothek-zu-berlin-aelteste-bekannte-koran-handschriften-entdeckt/11593442.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Marx, Michael J.: "Der Korantext als Herausforderung". In: *Wege zur Weltliteratur. Komparatistische Perspektiven der Editionswissenschaft*. Hrsg. von Gesa Dane / Jörg Jungmayr / Marcus Schotte. (Berliner Beiträge zur Editionswissenschaft 15), Weidler / Berlin: Weidler, 2015, S. 253–278.
- Ders.: "Datierung dreier syrischer Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin durch ¹⁴C-Analyse" (in Vorbereitung).
- Ders.: "Manuscript British Library, Or. 2165 and the transmission of the Qur'ān". In: *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*. Hrsg. von Alessandro Bausi et al. Hamburg: Tredition, 2015, S. 430–435.
- Marx, Michael; Youssef-Grob, Eva-Maria; Jocham, Tobias J.; Hajdas, Irka: "The Chronology of Holy Scriptures". In: *ETH Yearbook 2014*, URL: ams.ethz.ch/publications/annual_reports/2014/037 (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Nehmé, Laïla: "A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material". In: *The development of Arabic as a written language (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, 40)*. Hrsg. von M.C.A. Macdonald. Oxford: Archaeopress, 2010, S. 47–88.
- Paret, Rudi: "Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam". In: *FS R. Tschudi*, Wiesbaden: o. V., 1954, S. 147–153.

- Pretzl, Otto: *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934.
- Rezvan, Efim A.: “On the Dating of an “Uthmānic Qur’ān’ from St. Petersburg”. In: *Manuscripta Orientalia*, Nr. 6 / 2000, Vol. 3, S. 19–22.
- Robin, Christian J.: “La réforme de l’écriture arabe à l’époque du califat médinois”. In: *Mélanges de l’université Saint-Joseph*, Nr. 59 / 2006, S. 319–345.
- Robin, Christian J.: “L’Arabie dans le Coran. Réexamen de quelques termes à la lumière des inscriptions préislamiques – Appendice”. In: *Les origines du Coran, le Coran des origines*. Hrsg. von François Déroche / Christian J. Robin / Michel Zink. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2015.
- Sachau, Eduard: *Verzeichnis der Syrischen Handschriften*, Berlin: Asher, 1899.
- Sacy, Sylvestre de: “Mémoire sur l’origine et les anciens monuments de la littérature parmi les arabes”. In: *Mémoires de littérature tirés des registres de l’Académie royale des inscriptions et belles-lettres*, Nr. 50 / 1808, S. 247–440, S. 253f.
- Sadeghi, Behnam / Bergmann, Uwe: “The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur’ān of the Prophet”. In: *Arabica*, Nr. 57 / 2010, S. 343–436.
- Salam, Khaled: “Aus der Frühzeit des Korans”. In: DW.de, 18.4.2015: URL: <http://dw.de/p/1FAT9>
- Schoeler, Gregor: *Écrire et transmettre dans les débuts de l’Islam*, Paris: Presses universitaires de France, 2002.
- Sevak, Sufa: “Eine der ältesten Handschriften des Koran entdeckt. Aus der Epoche des Propheten”. In: *WDR 5.de*, 13.11.2014, URL: wdr5.de/sendungen/scala/handschriften_des_koran100.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Spitaler, Anton: “Die *Schreibung* des *Typus* صلاة im Koran. Ein Beitrag zur Erklärung der koranischen Orthographie”. In: *WZKM*, Nr. 56 / 1960, S. 212–226.

- Starcky, Jean: *“Pétra et la Nabatène”. Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris: Letouzey et Ané, 1964.
- Vlasblom, Dirk: “Vragen over oude Koranfragmenten”. In: *NRC*, 31.7.2014, URL: nrc.nl/handelsblad/van/2014/juli/31/vragen-over-oude-koranfragmenten-1405130 (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Wansbrough, John: *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Witkam, Jan Just: *Inventory of the Oriental Manuscripts of the Library of the University of Leiden*, Bd. VII, Leiden: Ter Lugt Press, 2007.
- Youssef-Grob, Eva-Mira: “Radiocarbon (^{14}C) dating of early Islamic manuscripts: background and prospects” (in Vorbereitung).

Internetquellen

- ams.ethz.ch/about/index (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- bbc.co.uk/persian/world/2014/12/141209_sam_koran (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- coranica.de/computatio-radiocarbonica-de (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- corpuscoranicum.de/handschriften/index (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- corpuscoranicum.de/handschriften/index?sure=2&vers=269&handschrift=73&anzeigen=Anzeigen (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- dw.de/p/1F9zU (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- Horizonte der Islamischen Theologie, URL: uni-frankfurt.de/48320986/kongress?legacy_request=1 (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- hum.leidenuniv.nl/lucis/past-events/quran-study-day.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- library.leiden.edu/library-locations/university-library/university-library/ancient-quran-fragments.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).
- mashrehghnews.ir/fa/mobile/365829 (letzter Zugriff: 30.4.2015).

<http://www.morgenpost.de/printarchiv/kultur/article139114891/Eine-der-aeltesten-Koranhandschriften-in-der-Staatsbibliothek.html> (letzter Zugriff: 30.4.2015)

Tagesschau vom 10.11.2014, 20:00 Uhr, URL: tagesschau.de/multimedia/sendung/ts-5347.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).

tass.ru/obschestvo/1563280 (letzter Zugriff: 30.4.2015).

<http://haberciniz.biz/almanyada-14-asirlik-kuran-i-kerim-sayfalari-korunuyor-3382078h.htm> (letzter Zugriff: 30.4.2015).

uni-tuebingen.de/landingpage/newsfullview-landingpage/article/raritaet-entdeckt-koranhandschrift-stammt-aus-der-fruehzeit-des-islam.html (letzter Zugriff: 30.4.2015).

Two Hermeneutics – Unreconciled?

Some Observations about the Political Dimension¹ of the Qurʾān

Angelika Neuwirth *

Abstract

The article advocates for a new contextualization of the Quran. A review of recent research shows that Western and inner-Islamic quranic studies are still isolated from each other by an hermeneutical barrier. To bridge this gap, new more inclusive models of quranic studies are required. One such model is the re-embedding of the Quran in its historical and cultural context of development: the epistemic space of debates of late antiquity. From this perspective, the text turns out to be a document of a high level interaction with the theologies of its monotheistic neighbors. This approach, which is recommended as a supplement to the approaches already pursued in Islam, promises innovation in two ways: it brings to light not only the religious but also the epistemic revolution achieved with the Quran but it identifies the Quran – at least in retrospect – to be a theological challenge to Jewish-Christian European culture.

¹ I use the term 'political' in the broader sense of 'culturally and socially relevant'. Sound academic work on the Qurʾān today bears a political dimension insofar as it contributes to a badly needed cultural critique within Western society. In my view the Qurʾān today has to be studied in a committed way.

* Seminar für Semitistik und Arabistik, Freie Universität Berlin.

1. Philology, the “host discipline” of Qurʾānic Studies

The Qurʾān until now has not been acknowledged as part of the Western canon of theologically relevant knowledge – although it is obviously a text that no less than the Jewish and Christian founding documents firmly stands in the Biblical tradition. Indeed, it seems to be the very fact of this close relationship that kindled the present controversy over the status of the Qurʾān: either as a religiously genuine attestation of Biblical faith, a *Fortschreibung*, a “continuation” of the Bible, adding to it new dimensions of meaning, or as a mere imitation, a theologically diffuse recycling of Biblical tradition. Although new readings advocating a genuine relationship between the Bible and the Qurʾān have lately been proposed² scholars are still far from recognizing the status of the Qurʾān as a new manifestation of Biblical scripture.

This lament clearly expresses a particularly European position vis-à-vis the Qurʾān. I won't conceal my personal stance: I consider the deficient acknowledgement of the Qurʾān's status which was sustained through history as a regrettable failure to come to terms with and benefit from an important counter-tradition to the prevailing Christian interpretation of the intellectual heritage of Late Antiquity. With our present Muslim-Christian co-habitation a new chance comes to resume and reread our heritages to trace and compare what each party has succeeded to develop out of the originally shared gamut of traditions. One central question that arises here is that of the particular hermeneutics involved in the Western and the Islamic perceptions of the Qurʾān.

² See the seminal new work of Griffith (2013). Not surprisingly, Griffith concentrates on narrative texts, a genre which most easily bridges the gap between Bible and Qurʾān. The focus needs however to be widened to encompass other literary genres, argument in particular, to keep present the Qurʾānic social setting as a live proclamation and debate, and to remain alert to the diversity of Qurʾānic intertextuality which does not refer to the Biblical tradition alone but equally resumes pagan Arabic poetry and Hellenistic philosophy. The Qurʾān is not only a post-Biblical but a multifaceted and thoroughly rhetorical text.

In Islam the Qurʾān has at least three manifestations: in its oral, recited appearance, as *qurʾān*, it is the backbone of Islamic liturgy, of prayer and meditation. In its codified shape, *mushaf*, it is the basis of learned exegesis. And last but not least, in its spiritual function, as *tanzil*, it figures as the Word of God, the logos. There is no like of this triple existence in the status of the Bible in Christianity which shares only the first and second function, the third being occupied by the incarnate Word, Jesus Christ. There is a marked inequality in the two perceptions of Scripture then. But Scripture in Christianity not only is transcended by the rank of Christ, it is also inseparable from the historical human appearance of Jesus Christ whose life on earth as a prophet and charismatic leader of his community is recorded in Christian scripture. This observation is seldom reconnected with the parallel Qurʾānic case. Yet, if we acknowledge the analogy Christ as logos on the one hand and Qurʾān as logos on the other, we need to provide an analogy for the messenger of the logos, the earthly Jesus figuring in the Gospels, as well. This place is evidently held by the proclaimer of the Qurʾān, Muhammad, who figures prominently in it. Yet, Christian observers are reluctant to complete the comparison and concede a Scriptural rank to Muhammad as well. This again blurs the importance of the historical event of the Qurʾān which in the Islamic perception is ever present. Not to accept the event of the Qurʾān as a point of origin means not only to disregard early Islamic history, it also blocks the understanding of the most important manifestation of the Qurʾān in daily life: the ritual recitation which is an act of the believer's mimesis of the Prophet. I will come back to this problematic underestimation of the Qurʾān's historical dimension.

2. Privileging intertexts over the text: the de-contextualized Qurʾān

The Western perception of the Qurʾān thus seems to be curtailed: it does not take notice of the recited Qurʾān nor usually of its status

as the *logos* but remains limited to its codified manifestation as the *mushaf*. This distorted perception can only be explained historically, a brief outline of the development of Western Qur'ānic studies seems to be in place here.

It is noteworthy that while Jewish readings of the Bible by now have received a place – though marginal – in theology, the Qur'ān has remained a domain of philology, widely excluded from theological discourses. Western critical scholarship on the Qur'ān – liberated from religious prejudices – started in the 19th century. Although the Qur'an had been appreciated esthetically by the Romanticists and made accessible to European readers in various congenial translations, in the 19th century, there was no comprehensive knowledge about the epistemic achievement induced by the Qur'ān in its Arabian milieu, let alone about its theological relationship to the other religious traditions; pertinent disciplines such as the history of religions or the study of Oriental cultures were still undeveloped. What was to be the “host discipline” for the new object of study was philology. Indeed, the birth of Western Qur'ānic studies occurred synchronously with the emergence of philology as an academic discipline.

More precisely, it originated from an epistemic revolution in Biblical studies: the introduction of historical critical scholarship in the 18th and 19th centuries, an approach which turned the Bible from a religious foundational text into a historical text detached from its liturgical and doctrinal embeddings in the service of the Church or the Synagogue. Historical critical scholarship was widely welcomed as a momentous renewal in academic theology which – synchronously with the emergence of the discipline of archaeology – relocated the Bible into the historical spaces of the Ancient Orient and Mediterranean Late Antiquity respectively. It was this academic context in which Qur'ānic scholarship emerged. What was a renewal in Biblical studies, however, in the case of the Qur'ān was not a renewal but the very start of its academic investigation. Thus an important methodological step was overleapt: Whereas in the case of the Bible the dissection of the text into small units for analysis was a step that

complemented rather than superseded the earlier holistic reading of the text, with the Qurʾān, which had not yet been made familiar to the Western reader in its entirety before, this was the initial procedure. There is a momentous gap between the perception of the Bible and the Qurʾān then: What Northrup Frye has made visible to us, the omnipresence of the Bible in Western tradition, its function as a virtual subtext of innumerable literary and art works of Western pre-modernity, *mutatis mutandis* applies no less to the Qurʾān for Islamic culture. To realize this epistemically overarching dimension demands however to look at the Qurʾān as a unity. Northrup Frye who titled the Bible “The Great Code”³, highlights the holistic aspect of its reception: “...what matters is that “the Bible” has traditionally been read as a unity, and has influenced Western imagination as a unity” (Frye 1982: XIII). It is this holistic perception which in Western scholarship has been missing until now.

The Qurʾān occupies a comparable position in Islamic culture. Yet, what mattered in early Western Qurʾānic scholarship was not its status nor its theological dimension, but the Qurʾān as a textual artifact. It was to be included into the realm of scriptural texts that had been severed from their traditional contexts to be submitted to a new reading according to the new historical critical approach. Viewed as an intellectual venture Abraham Geiger’s⁴ path-breaking work from 1833 “Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?” (Geiger 2005 [1833]), which initiated the historical critical scholarship in the Qurʾān looks impressive. It offered a pivotal revalorization of the Qurʾān positioning it not – as had been usual – in the cultural backwater of the Arabian peninsula, but in a pluricultural milieu of

³ See Frye 1982. He explains: “... here is a book that has had a continuous fertilizing influence on English literature from Anglo-Saxon writers to poets younger than I and yet no one would say that the Bible is a work of Literature. Even Blake who went much farther than anyone else in his days in identifying religion and human creativity, did not call it that: he said ‘The Old and New Testament are the Great Code of Art’, a phrase I have used for my title after pondering its implications for many years” (ibid: xvi).

⁴ See for Geiger and the *Wissenschaft des Judentums*: Hartwig et. al.: 2008.

Late Antique debates – a perspective that we are presently striving to re-establish. Due to a few grave preconceptions, the result of his study, however, was highly ambivalent. Qurʾānic studies started with a surgical operation of the text which was looked upon as a collection of isolated paraenetical and doctrinal statements rather than a comprehensive prophetic message. Historical critical scholarship is not least a quest for the *urtexts* of Scripture – a quest that for the Bible had resulted in the unearthing of a large number of Ancient Oriental and Late Antique traditions. These texts were apt to throw light on the historical setting of the Bible, but could rarely ever compete seriously with their far more sophisticated counterparts, shaped by the Biblical authors. In the Qurʾānic case, however, the opposite seemed to be true: what was discovered as the lower layer of the text was not an “inferior earlier tradition”, but the most prestigious ancient text imaginable: the Hebrew Bible itself. And since deviation from such an authoritative *urtext* was tantamount to a distortion, the Qurʾān emerged as a rather unsuccessful attempt to rival the Bible and was to remain stigmatized as an epigonal text until this very day.

After the violent disruption of historical critical scholarship with the expulsion of Jewish scholars from German universities in the 1930s through Nazi terror – no more than 100 years after Geiger’s work – Qurʾānic studies took a new and far less ambitious course, following a trend in the vein of the then en vogue *Leben-Jesu-Forschung*, focusing the person of the prophet as a figure within Arabian culture (Fück 1936: 509–525). By repositioning the Qurʾānic event into a local Arabian pre-Islamic milieu the new scholarship forfeited a major achievement of its predecessor: the contextualization of the Qurʾān with the late antique knowledge of its milieu. Nor did the proponents of the Muhammad scholarship succeed to come up to their New Testament Studies model, the *Leben Jesu-Forschung*. They have been blamed for not critically questioning their traditional Islamic sources enough whose status as documents of a later epoch they did not sufficiently look through. The Qurʾānic text which was read primarily to provide information about the psychological development

of the Prophet, disappeared from the fore as an object of philology for several decades.

To valorize the epistemic dimension of this shift in interest, it is worth remembering a model lately proposed by Sheldon Pollock (2009: 931–961) who regards philology as a tripartite venture: a query for “textual meaning”, an investigation into the text’s traditional understanding, its “contextual meaning”, and finally a re-thinking of one’s own scholarly preconceptions and responsibilities, the “philologist’s meaning”. Pollock does not present this differentiation between textual and contextual meaning as a new discovery, but rather as a reprise of a pre-modern distinction established not only in European but almost synchronously in Indian philology as well. The Renaissance thinker Giambattista Vico⁵ who introduced the duality of approaches into European literary criticism abbreviated them under the labels of the *verum*, the “truth” to be gleaned from the text as such and the *certum*, what the recipients were upholding as the “certain” meaning. In the earliest phase of Qur’ānic study we are still primarily with the *verum*, the focus on the text as such including its historical layers. It is true that the earliest scholars did accept the traditionally established context of the Qur’ān as a given: the Prophet Muhammad’s ministry in Mecca and Medina during the period of 610–632. Yet, this milieu was not dealt with as a challenge that the Qur’ān was responding to. Rather, their gaze was turned backward: The Qur’ān was regarded as part of a vernacular Biblical tradition, the vast realm of Aggadah⁶, orally transmitted post-Biblical lore comprising most diverse exegetical readings of the Bible. Although the early scholars were aware of a dynamic tradition, a kind of vernacularisation, this did not involve the text of the Qur’ān itself, whose reflections of the older religious lore was not accepted as serious re-interpretations but often dismissed as mistaken or distorted readings of it. What was

⁵ See Vico 1725.

⁶ The Aggadah, the undefined corpus of orally transmitted post-Biblical lore has been classified by Heller 1934 xxiv: 418ff., xxv: 29–52.

contextualized then was not the Qurʾān itself but its lower subtextual layers which were reconnected to the earlier scriptures.

The subsequent “Muhammad scholarship” as against that was purely context-oriented. The new *sira*-based readings of the Qurʾān positively contributed to increase and promulgate knowledge about the until then marginalized event of the Qurʾān. Its representation, however, – limited by the perspective of the traditional reports that tended to downplay the theological challenges exerted by the syncretistic, Jewish and Christian opponents on the Prophet and his community – obscured the relevance of the Qurʾānic intervention into the late antique debates and thus blurred the innovations of the Qurʾānic world view. It did not either comply with the standards of the time which had seen important archaeological and epigraphic discoveries. The attempt to rely on one single method borrowed from Biblical studies, the *Leben-Jesu-Forschung*, while neglecting the progress that was taking place in the various subdisciplines of the field proved insufficient⁷.

To fill that gap, to update Qurʾānic studies by introducing another methodologically momentous new approach, John Wansbrough in 1977 presented a comprehensive study on the Qurʾān as text, *Qurʾanic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*⁸. Underlying his work is Rudolf Bultmann’s form criticism, the classification of units of scripture by literary pattern to determine the historical context of each unit’s literary tradition, a method that led him to what is known as the de-mythologisation, *Entmythologisierung*, of Scripture (Bultmann 1921). The New Testament scholar Bultmann held that the narratives of the life of Jesus were offering theology in narrative form where lessons were taught in the then familiar language of myth. It was myth – a myth typologically closely related to that laid out by Bultmann for the Gospels – that Wansbrough claimed to discover in the narrative of Muhammad’s life and ministry. Superimpos-

⁷ A harsh critique of this *sira*-oriented scholarship, the allegation of blind credulence, has been put forward by al-Azmeh 2014.

⁸ See the discussion of his approach by al-Azmeh 2014.

ing the model on the Qurʾān, Wansbrough carried historical criticism to extremes, explaining the text as a later, anonymous compilation. *A priori* rejecting the traditional historical setting of the Qurʾān,⁹ Wansbrough imagined the text not as the self-expression of the emerging community at Mecca and Medina, but as the manifesto of an already extant Jewish-Christian community, a Jewish-Christian apocryph so to say, written to provide that community with an Arabian myth of origin. The Qurʾānic text thus appeared as virtually inaccessible to historical investigation.

With Wansbrough a complete detachment of the text from its transmitters and its recipients took place for the first time. Not only are *verum* and *certum* rigorously disconnected, there has also occurred a supersession of the *verum*, of the recipients' reading. Its place has been appropriated by the researcher who presents a counter model of his own imagination to the traditionally transmitted milieu of the Qurʾān. A solipsistic hypothesis has replaced a widely accepted image of history. While earlier historical critical scholarship never isolated the text from Muhammad, but – imagining him as a kind of author who premeditated the project of the foundation of Islam – grossly overstated his personal function in the genesis of the Qurʾān, Wansbrough and his school, who became known as the revisionist scholars, move in the opposite direction. They regard the Prophet as a non-historical figure invented by the compilers of the Qurʾān to endow the later emerging Islamic community with a mythical Arabian land of origin. This thesis which denies the Prophet Muhammad and his community any role in the emergence of the new religion with a single stroke cancels the entire rationale of the genesis of the Arabic Islamic culture. It is unsurprising that Wansbrough's work not only caused a schism in the western scholarly community, but at the same time precipitated the estrangement of the Muslim scholarly community – a grotesque situation that still prevails until this day.

⁹ A new critique of the Wansbrough school, deconstructing its “hyper-scepticism” has been put forward by al-Azmeh 2014.

It is not least this malaise, the until now still widely missing consciousness of the implications of daring textual experiments carried out on the Qurʾān, experiments not only incompatible with established historical facts but also liable to be falsified by epigraphic and manuscript data, that calls for new reflection. What should Qurʾānic studies be about and what role should philology, the guardian discipline of the Qurʾān in Western academia, play to re-array the stage? It is “the philologist’s meaning”, his intellectual vision and capability to discern the highly complex preconditions of sound Qurʾānic scholarship that has to be involved in the work on the Qurʾān.

3. Privileging language over history: an ocean of meanings?

It is important to throw a glance at the approach followed in Islamic scholarship. The fact that pre-modern Islamic tradition has – for evident reasons – shown little interest in the reconstruction of the genesis of the text has set the course for a hermeneutic of its own. It is true that it has always been admitted that the text entails a host of disputes fought out between the nascent community and their immediate neighbors, be they pagans, Jews or Christians, over particular religious traditions. Yet, due to the early emerging opinion that the Qurʾān has abrogated the previous scriptures, the older traditions that we find debated in the Qurʾān have been turned into no longer valid, obsolete, paradigms of meaning. Other aspects of the Qurʾān appeared far more relevant. The canonization of the Qurʾān set off a literary as well as a religious revolution. For early Muslims, Peter Heath holds, “it caused the virtual demise of any pre-Islamic Arabian pagan religious texts and relegated the Torah and the Gospels to positions of marginal importance. Jewish and Christian religious traditions as well as pre-Islamic poetry and prose became instead resources, secondary materials to draw upon for understanding the lexical, grammatical, or historical context of the one text that mat-

tered” (Heath 1989: 173–210). One of the most significant consequences of this preference of the Qurʾān over the earlier traditions concerns the valorization of the form, of its verbal “appropriateness”, its pertinence. In other words, the signifier, the form, gains equal weight with the signified, the semantic contents. To return once again to Peter Heath: “Each word becomes a trigger for interpretive processes, stemming from what Tvetan Todorov has termed the ‘Principle of Pertinence’. In accordance with this principle, every word or phrase in the Qurʾān acquires enormous power for eliciting hermeneutic responses.” (Heath: *ibid*) Since the text is viewed as having a single meaning but many significances, each word can attract as many readings as interpreters can identify. The Qurʾān has become an ocean of significances, a *bahr min al-maʿani*, a view that tends to establish a distinct boundary between the Qurʾān as a self-sufficient text and the epistemic milieu of its origin, a view that is often based on a Qurʾānic verse – 18:109: “Say: if the ocean were ink to write out the words of my Lord – sooner would the ocean be exhausted than would the words of my Lord, even if we added another ocean like it – for its aid”. Not this verse in itself, but its reading as a reference to the infiniteness of textual meanings, tends to establish a distinct boundary between the Qurʾān as a self-sufficient text and the epistemic milieu of its origin.

The Qurʾān’s “enormous power for eliciting hermeneutic responses” and in particular the exegetes’ rating of the signifier above the signified, are not least due to the Qurʾānic orality. According to William Graham the intrinsic orality and abiding oral presence of the Qurʾān can hardly be overstated. “Perceived as God’s *ipsissima vox*, the vocally transmitted text is memorized, internalized, and repeated as divine speech, and expected to live on the lips and in the hearts of the faithful.¹⁰ Although Graham refers to his own, modern, experience, his descriptions seem to apply to the earliest reception of the Qurʾān as well. His observation of the Qurʾānic “intrinsic orality” has

¹⁰ William Graham is quoted by Kelber (2013: 304).

been corroborated in literary scholarship. The impact of orality on the exegetic privileging of the signifier, the focusing of small and smallest speech units instead of more extended semantically relevant statements, however, has not yet been investigated. Should it have been the omnipresence of the orally recited Qurʾān (which can be assumed to date back to the very origins of the Qurʾān's proclamation), that invited a multiplicity of listeners to ponder on individual words or phrases appearing obscure to them thus generating a multiplicity of explanations of those small speech units? A comparable interest in larger text units – entire narratives or more lengthy arguments – did not arise in exegesis. There is almost no interest in the explanation of entire suras as units. Such an interest would rather presuppose the study of a text conceived as a written document¹¹.

There is then, in traditionalist Islamic exegesis a prevailing interest in the “*certum*”, the received “significances” that are warranted by trusted transmitters. Their “truth” vis-à-vis the text itself is – at least in non-linguistic commentary – widely sidelined. The abstinence from dogmatic decisions displayed here may be considered part of the “culture of ambiguity” that Thomas Bauer (2011) has claimed for pre-modern Islamic culture as such.

¹¹ Thus, in spite of their very different assumptions concerning the contextual embedding of the Qurʾān, revisionist Western scholars share traditional Muslim preference of the *mushaf* over the “live dispute” of the proclamation, mirrored in the text. The revisionist stance is due to a kind of epistemic pessimism, on the distrust vis-à-vis the extant written testimonies. Muslim exegetes as against that, equally overleaping the oral scenario of “live interaction”, proceed from a stage of development where the Qurʾān has already congealed into a fixed written text. They thus project the Qurʾān into the post-prophetical milieu where the theological voices of the communities involved in the Qurʾānic debate have already been muted, where the new paradigm of “Islam” has already come to prevail as the community's identity.

4. Why do we need Late Antiquity as the historical backdrop for the Qur'an?

It is often ignored that those who first listened to the Qur'an were not Muslims yet, their Muslim identity only emerged in the course of their "Qur'anic education", their listening to and debating the prophetic proclamation. During the period of this process they are best described as individuals familiar with late antique traditions. "Late Antiquity" – it must be admitted – is a contested concept. Though allowing for an understanding in the sense of a historical epoch (whose delimitation, however, is controversial among historians), it is, in our context, not politically determined.¹² Rather, the term is used to denote an "epistemic space" where particular textual practices were developed to induce a new understanding of the diverse heritages (or the diverse "antiquities", so to say). Among the multiple heritages constantly discussed and reinterpreted in the Qur'anic milieu were both the Biblical traditions that had for several centuries been revisited by Jewish and Christian exegetes alike, and pre-Islamic Arabian lore documented in ancient Arabic poetry. New readings of older traditions in the Arabic language did not exclusively originate with the Qur'an but had several precedents, not least in pre-Islamic poetry, such as in the poems of al-A'shā, 'Adi ibn Zayd or Umayya ibn Abi l-Salt. *Jāhiliyya*, the pre-Islamic culture, should therefore not be viewed – as it often is – as the essential *other* (the opposite) of Islam

¹² A new perspective on the conventional distinction of epochs is overdue. A challenging new model has been developed by Garth Fowden, *Before and after Muhammad: The First Millennium Refocused* (forthcoming). Extending the scope of Late Antiquity into Islam underlies a new research project presently being pursued in the programme "From Logos to Kalam", which forms part of the larger research project "Episteme in Motion" (Special Research Unit at the Freie Universität Berlin). Our particular concept of Late Antiquity primarily as an epistemic space is also indebted to the University of Göttingen's Courant Research Centre "Education and Religion. From Early Imperial Roman Times to the Classical Period of Islam (EDRIS)" and particularly to its speaker, Prof. Peter Gemeinhardt, who in February 2013 convened an interdisciplinary workshop to discuss the concept of Late Antiquity from the perspectives of Classical Philology, Church History, Philosophy and Islamic studies.

but, rather, as a vast space of debate involving diverse cultures, a space out of which the Qurʾān as well as other types of early Arabic literature emerged.¹³ Typically, late antique re-readings interpreted earlier texts and traditions according to novel ethical terms in compliance with the new tenet of “care of the self” (*epimeleia heautou*), a concept that originated in late antique philosophy. This tenet – foregrounded by Guy Stroumsa (2009)¹⁴ as having been a major driver of innovation in Late Antiquity – encouraged the perception of the soul and the body as inseparable constituents of the individual. This new perception allowed for more inclusive psychic and, thus also, emotional expressions in poetry, thereby for the first time placing the realm of the “other”, the female, the aged and even the dead, on an equal footing with the masculine sphere that earlier on had been the natural vantage point of the poet. Even the animal “other” occasionally was given a voice in the newly widened mental space described by the poets.¹⁵ Such an extension of scope has been highlighted in a number of important studies on ancient Arabic poetry,¹⁶ without, however, having been related to the wider context of late antique thinking, let alone to the evidence of such thinking in the Qurʾān, where the care of parents and dependent individuals is encouraged and the status of women is paid new attention.¹⁷

Due to a host of new textual and material findings, we have more recently gained new insights into the general knowledge and cultural practices of the first/seventh century.¹⁸ We can no longer proceed from the image of the Hijaz as a culturally barren region that was

¹³ This insight is the focus of the research project entitled “From Ruins to Resurrection” presently being carried out by Ghassan El Masri (Freie Universität Berlin).

¹⁴ See also Stroumsa 2014.

¹⁵ See Ullmann 1981; Jacob 1914, 1915.

¹⁶ See in particular Jacobi 1997: 3–99; Borg 1997; Dmitriev 2008; Seidensticker 1992.

¹⁷ For more on this, see the discussion of the Qurʾānic Decalogue in “A Discovery of Evil in the Qurʾān? Revisiting Qurʾānic Versions of the Decalogue in the Context of Pagan Arab Late Antiquity”, in Neuwirth 2014.

¹⁸ See Franke et al. 2011.

propelled into an age of cultural florescence only with the advent of Islam; on the contrary, we must assume that an extensive transfer of knowledge had already taken place and that a broad scope of not only local but also Biblical and post-Biblical traditions was familiar to Muhammad's audience. These, however, were in no way immediately adopted by them but negotiated at length – the Qurʾān reflects a most rigorous sifting, revision and ultimately supersession of basic Jewish and Christian traditions. To fully understand the achievement of the Qurʾān – not only in religious terms but in the broader perspective of intellectual world history and the history of knowledge – we must not ignore the significant process of cultural translation that took place there.

The instrument of this cultural translation was rhetoric. It is in this respect that the Qurʾān shares decisive characteristics with core texts of its late antique milieu. To start with the Talmud, which is roughly contemporaneous though hardly related to the Qurʾān genetically, there are distinctive traits that both corpora have in common – as seen, for instance, not only in their dialogical structure but in the striking use of pastiche of different literary genres in the same narrow context¹⁹ to evoke always changing reactions in the listeners. One might think here of the exuberant-sounding introductory oath clusters, characteristic of the early suras, that are followed by sober, objective statements about the human condition.²⁰ This juxtaposition of contrasting forms and ideas in the early Qurʾānic texts – as much as in the Talmud – obviously has a discomfiting effect. What is further noteworthy is the peculiar combination of textual extracts from different heritage traditions: not unlike the Midrashic contextualisations of Biblical texts from different Biblical corpora, the Qurʾānic suras combine almost verbatim quotations from Arabic poetry with summaries from prominent Biblical prophetic texts (see *Sūrat al-Balad*, Q. 90, as an example). Heritage (“antiquity”) in the Qurʾānic case is

¹⁹ These traits were recently studied by Daniel Boyarin (2009).

²⁰ See “Images and Metaphors in the Introductory Sections of the Meccan Suras”, in Neuwirth 2014.

less homogeneous than in the Rabbinic case; it is at least twofold, comprising both the pagan Arab and the Biblical or post-Biblical heritage. No surprise, then, that there is an unmistakably forensic dimension to the Qurʾān. The individual suras widely consist of debates interspersed with questions and answers, caveats, retractions and concessions – all pointing to a lively negotiation of current traditions. The Qurʾān, judged upon its literary appearance, presents itself as the transcript of an ongoing debate of the theological problems that were present in Late Antiquity.²¹

Already, the Qurʾān's rhetoric and conceptual lexicon should suffice to prove that it did not simply – as Peter Brown (2002) claims for early Islamic culture per se – develop “under the umbrella” of late antique Christian culture, merely slipping on the guise of Christian models. Far from being only a contemporaneous phenomenon, the Qurʾān in many respects featured as an active and creative player in the culture of Late Antiquity, first and foremost in the theological realm. Within its Arabian homeland, the Qurʾān triggered the new activity of theoretical reflection as it initiated the newly cherished cultural practice of writing.²² However, its innovative power goes beyond that. One has to remember that the Qurʾān was not just in conversation with earlier traditions, but submitted these traditions to a new authority: that of writing. The new centrality of the word of God, propelled by the Qurʾān, was warranted by the image of a “divine writing”. Writing (and thus language) according to the Qurʾān was there before creation; indeed, creation according to the Qurʾān obeys linguistic rules – a theological breakthrough that transcends local Arabian dimensions of relevance. It is tantamount to a challenge of the Christian logos theology which in the Qurʾān is countered by a new hypostasis of the word, the hypostasis of “language”.

²¹ Such debates and negotiations are strongly reminiscent of the stratagems of persuasion that Peter Brown has highlighted for the Christian culture of Late Antiquity; see Brown 1992.

²² See Neuwirth: “The ‘Discovery of Writing’ in the Qurʾan: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity”, in Nuha al-Shaar, ed., *Qurʾan and Adab* (Oxford, forthcoming).

Bibliography

- al-Azmeh, Aziz: *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of approaches to Arabic Sources*, Berlin: Gerlach-Press, 2014.
- Bauer, Thomas: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- Borg, Gert: ‘Mit Poesie vertreibe ich den Kummer meines Herzens’: *Eine Studie zur altarabischen Trauerklage der Frau (Ufarriğ hamm ṣadri bi-l-qarid)*, Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1997.
- Boyarin, Daniel: *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Brown, Peter: *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison: WI, 1992.
- Brown, Peter: *The World of Late Antiquity: AD 150–750*, London: W. W. Norton & Company, 2002.
- Bultmann / Rudolf: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- Dmitriev, Kirill: *Das poetische Werk des Abū Ṣaḥr al-Huḍālī: Eine literaturanthropologische Studie*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
- Fowden, Garth: *Before and after Muhammad: The First Millennium Re-focused*, Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Franke, Ute et al. (eds.): *Roads of Arabia: The Archaeological Treasures of Saudi Arabia*. Berlin: Wasmuth, 2011.
- Frye, Northrup: *The Great Code. The Bible and Literature*, San Diego: Mariner Books, 1982.
- Fück, Johann: “Die Originalität des arabischen Propheten”. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Nr. 90 / 1936, pp. 509–25.
- Geiger, Abraham: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Berlin: Reprint, 2005 (1st ed. 1833).
- Griffith, Sidney: *The Bible in Arabic*, Princeton: Princeton University Press, 2013.

- Hartwig, Dirk et al. (eds.): *‘Im vollen Licht der Geschichte’: Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*, Würzburg: Ergon, 2008.
- Heath, Peter: “Creative Hermeneutics. A comparative analysis of three approaches”. In: *Arabica*, no. 36 / 1989, pp. 173–210.
- Heller, Bernhard: “Ginzberg’s Legends of the Jews”. In: *JQR N.S.*, no. xxiv / 1934, xxv / 1934.
- Jacob, Georg: *Schanfarà-Studien*, Bd. 1: *Der Wortschatz der Lâmiĵa nebst Übersetzung und beigefügtem Text*, Munich: Verl. der Bayer. Akad. der Wiss., 1914.
- Jacob, Georg: *Schanfarà-Studien*, Bd. 2: *Parallelen und Kommentar zur Lâmiĵa, Schanfarà-Bibliographie*, Munich: Verl. der Bayer. Akad. der Wiss., 1915.
- Jacobi, Renate: “Bemerkungen zur frühislamischen Trauerpoesie”. In: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, no. 87 / 1997, pp. 3–99.
- Kelber, Werner H.: *Imprints, Coiceprints & Footprints of Memor*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
- Neuwirth, Angelika: *Scripture, Poetry and the Making of a Community. Reading the Qur’an as a Literary Text*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Neuwirth, Angelika: “The ‘Discovery of Writing’ in the Qur’an: Tracing an Epistemic Revolution in Late Antiquity”. In: *Qur’an and Adab*. Ed. by Nuha al-Shaar. Oxford: Oxford University Press, forthcoming.
- Pollock, Sheldon: “Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World”. In: *Critical Inquiry*, no. 33 / 2009, pp. 931–961.
- Seidensticker, Tilman: *Altarabisch ‘Herz’ und sein Wortfeld*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.
- Stroumsa, Guy G.: *Das Ende des Opferkults: Die religiösen Mutationen der Spätantike*, Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011 (french 1st ed. 2005).
- Stroumsa, Guy G.: *The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity*, Chicago: IL, 2009 (french 1st ed. 2005).

- Ullmann, Manfred: *Das Gespräch mit dem Wolf*, Munich: Bayerische Akademie der Wissenschaft, 1981.
- Vico, Giambattista: *Scienza nuova*, Naples: n. p., 1725.
- Wansbrough, John E.: *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: Prometheus Books, 1977.

Relations Between Time, Space, Text and Reader in Qurʾānic Hermeneutics

*Burhanettin Tatar**

Abstract

This paper makes the following claim: Qurʾānic meaning cannot be restricted to an epistemological (ideal) level, because Qurʾānic meaning is not a “pure object” of human consciousness; rather, it is an event of historical and ontological (time-space) relations which happens at the time of the encountering between text and reader. Qurʾānic meaning cannot be separated from the free space where a reader is invited to re-consider and change himself/herself by reading the text. Therefore, every reader who desires to understand the Scripture becomes a temporal part of Qurʾānic meaning.

In the history of Qurʾānic exegesis, interpreting the Qurʾān has been mostly taken as an epistemological problem of reaching the “truth”, intended and indicated via *āyāt* (signs, verses) in the Scripture. For that reason, the fundamental ontological status of time, space, text and readers has been considered a possibility or an instrument for reaching the truth which surpasses the limits of these fundamentals. However, this viewpoint has forced exegetes (*mufasssīrūn*) to assume or construct an ideal, isolated, a-historical, abstract, objective meaning which can be apprehended basically at the level of the linguistically mediated human consciousness.

This is another way of saying that most of the *mufasssīrūn* asked the question “How can I know the essential meaning of the Qurʾān?” by disregarding the more basic ontological questions behind it, which

* Faculty of Theology, Ondokuz Mayıs University, Samsun, Turkey.

can be put as follows: What is happening when the Qurʾān is being understood? What are the ontological-historical conditions which make the Qurʾān meaningful for Muslims and relevant to ever-changing contexts of history? Therefore, what roles do time, space, text, and reader have in the historical emergence of the meaning of Scripture?

In this contribution, I will make the following claim: Qurʾānic meaning cannot be restricted to an epistemological (ideal) level, because Qurʾānic meaning is not a “pure object” of human consciousness; rather, it is an event of historical and ontological (time-space) relations which happens at the time of the encountering between text and reader. Qurʾānic meaning cannot be separated from the “free space”¹ where a reader is invited to re-consider and change himself/herself by the text. Therefore, every reader who desires to understand the Scripture becomes a temporal part of Qurʾānic meaning. Finally, Qurʾānic meaning becomes the partial emergence of the “Face of God” (*Wajh Allāh*) which speaks, invites, gives a word (promises) and waits for a response from a human being that is able to understand and turn to Him. In other words, Qurʾānic meaning is a form of face-to-face confrontation between God and human beings.

In order to present the basic sense of our claim, we should try to disclose the conditions of application of the conceptions we employ above regarding the historical situation of the Qurʾān at the time of Prophet Muhammad. In other words, when disclosing ontological and historical aspects of interpretation of the Qurʾān at the time of Prophet Muhammad, we should test the legitimacy of the above mentioned conceptions and claims. In doing so, we should pay close

¹ “Free space” is a philosophical term which I attempt to develop in this paper in the sense of an “open space”. It designates the condition of the reader or hearer in front of the text or scripture: In my view, a reader or hearer is free to accept or reject the claims of the text. The reader should have a distance to the world of the text in order to see and understand what is said. This distance which is theoretically necessary to understand the meaning of a text creates an open space where readers can enjoy the freedom of thinking, discussing, accepting or rejecting the claims of the text. Hence this space is free from any outer restriction or coercion.

attention to the roles of time, space, text and reader in the structure of this form of interpretation. When reading the Qurʾān in the light of historical information about this specific time or period, we find ourselves facing a complex set of relations between time, space, text and reader.

For delineating this complex set of relations, we should first ask the following question: What is the meaning of “time” in the process of understanding the Qurʾānic meaning? By determining the historical context or temporal occasion of the revelation, historians of Islam and exegetes of the Qurʾān have provided us with a sense of time that is both calculable and measurable. In their accounts, time plays a reasonable role in determining the eventful character of the Qurʾānic meaning. To put it in other words: In their perspective, time becomes a moment of connection between revelation and historical context. Consequently, through this connection, the revelation acquires a sense of temporality. It becomes a spoken word or a word applied to a specific course of time. Finally, time becomes the time of application of the Qurʾānic verses to historical events. Fazlur Rahman refers to this historical situation as the response of God to the questions posed by human beings at the time of revelation (cf. Rahman 1982: 7, 1984: 10).

However, we should pay attention to the difference between *classical mufassirūn*² and proponents of the modern historical-critical method of analysis of the Qurʾān when it comes to the meaning of the concept of “spoken word” with regard to the time of application. Even if most of the classical *mufassirūn* attribute an epistemological value to the time of application as a part of the occasion of revelation

² By “classical *mufassirūn*”, I refer to the exegetes of the Qurʾān who follow the general path of interpretation by providing first linguistic and historical knowledge regarding the verses and then, by presenting different meanings given by previous exegetes, developing their own preferences. This general path of interpretation can be observed from aṭ-Ṭabarī (d. 923) to Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942). The general characteristic of this path is to interpret the Qurʾān verse by verse from the beginning of the Scripture to its end. Accordingly we leave the mystical and philosophical interpretations of some verses of the Qurʾān aside, like those of Ibn Sīnā and Ibn ʿArabī.

(*asbāb an-nuzūl*), they differentiate critically the universal (essential) sense of the Qurʾānic word from the temporal event itself. The reason behind this differentiation is their prioritizing of the Qurʾān's theological sense over its historical sense.

To put it more bluntly, most of the classical *mufasssīrūn* take the Qurʾānic verses as a spoken word indicating the intention (*maqṣad*) of God. Therefore, knowing God's intention is the most crucial moment of understanding the theological meaning as a living connection between God and human beings. Finally, in their eyes, the time of revelation becomes an "occasion of occasion of this living connection". This view reminds somewhat of the Platonic motto for a work of art as a copy of a copy, that is, as the third removal from reality. The classical *mufasssīrūn* had been searching for ways of knowing the universal intention of Allah with the Qurʾān as His spoken word.

Proponents of the historical-critical method of analysis³ approach the spoken word as a mirror reflecting, or a window showing the text's historical senses and temporal conditions. In other words, they search for a relatively hidden history behind the word. Therefore, in their eyes, the time of revelation is the time of the genesis and the completion of a purely historical text. In this view, to know what happened and how it happened is also to know the original – that means the correct – meaning of the text.

We can thus easily discern that, while for the classical *mufasssīrūn* the time of revelation is a starting point of the historical movement⁴ of the universal sense of the Qurʾān, for proponents of the histori-

³ By "proponents of the historical-critical method" I refer to scholars who see this form of analysis as a condition to reveal the historically correct meaning of the Qurʾān. Fazlur Rahman and Muhammad Arkoun can be named among them to some degree. However I refer basically to the non-Muslim scholars who make a contribution to Orientalistic studies in terms of solely historical ways of understanding the Qurʾān.

⁴ I use the term "movement" in order to show that the Qurʾān as a text has been gaining its sense in terms of moving with over time and spacial contexts. It is not a mere object standing there; rather it has a movement by the power of its claims and the interpretations of it.

cal-critical method (i. e., modern historicists) the time of revelation is the terminal point of the historical movement of the text.

At this point, we can raise the following questions: Do these two perspectives on time give us a full sense of time as a part of the historical emergence of the Qur'ānic meaning? Is taking time in its measurable and calculable sense paving a way for creating a measured and calculated meaning?⁵ Thus, is time becoming a way of determining an a-temporal (a-historical) limit or border for the sense of the text? Finally, is not time, in this perspective, a timeless (ready to hand) tool for human reason to have universal control over the text? If this is the case, how can we call it "time" as long as it negates its original sense and annihilates itself?

In my view, both the *mufassirūn* and modern historicists take the "time of revelation" as something given, something which can be represented in historical knowledge. Therefore, they elevate it to the epistemological level by disregarding its ontological status. Nevertheless, when we read carefully the early history of Islam from a philosophical perspective, we see that the time of revelation cannot be an object of pure historical research. This is because in this historical period, "time" is at the same time a moment of creation of a free space between the Qur'ān and its hearers. It is a moment of re-considering the potentials of human beings and their world. In this sense, time is not something given or calculable; rather it is a moment of making decisions regarding those potentials.

From this viewpoint, the expression "time of revelation" does not merely signify the revelation of Qur'ānic verses; perhaps it designates the revelation of the human world from different angles. The reason for this is that the first hearers of the Qur'ān and the first Muslims found themselves not only under the pressure of the spoken word, but also under the pressure of tradition, language, physical and met-

⁵ By "measured and calculated meaning" I refer to a positivistic concept of meaning which takes determinable objects, a calculable sense of time and a measurable sense of space as reference points of meaning. In this viewpoint, meaning is treated like *an object* standing out there in the context of history.

aphysical worldviews. This is because the Qurʾānic revelation paved a way for semantic change of language (thus, worldview, tradition etc.) and invited people to think and believe differently by regarding themselves responsible for all their actions in front of God's word. Thus, for them, the time of revelation was a time of encountering a relatively new being and changes in the world surrounding them.

This is another way of saying that time for them was the process of creating new spaces, a new language, different modes of being, and finally a new society. When we read historical accounts of this early period of Islam, we just find fragments of time isolated from its temporality. For that reason, it seems impossible to me to know the original sense of the Qurʾān for its first hearers and believers. Historical knowledge and early texts can give us some insight into the events of that time, but this information cannot be identified as the original meaning of the Qurʾān. From a philosophical perspective, we are just able to describe the ontological historical conditions of the meaning which the first hearers and believers would have experienced.

A short analysis of the problem of space can show us the difficulties in determining the original sense of the Qurʾān at the time of revelation. Historians of Islam and modern historicists generally take "space" as something measurable and calculable regarding its physical dimensions as represented on the map. Thus, the names Makka and Madina, for instance, are taken to be reliable references of the spaces which the first generations of Muslims experienced. Nevertheless one of the great problems with this view of space is that it gives us only the geometrical coordinates of the physical realms and does not say anything about the spatiality of a space.

As already mentioned, when the first hearers and believers of the Qurʾān found themselves under the pressure of the spoken word (*Kalām Allāh*, *God's speech*), of the tradition, language, diverging worldviews, etc., they were faced with the problem of finding new directions for having a better life. This is to say that the space which they were familiar with for a long time could not be a reliable point of reference to cope with the new potentials of changing history. Accord-

ingly, space for them does not refer only to the physical places they live in; rather it is basically a problem of seeing the right thing, making correct decisions, having good relations with God, metaphysical and physical beings. Shortly said, the problem of space for them is the problem of giving a response to respectively finding an answer for their existential, theological, social, moral, political or economic questions. In this sense, it is basically a free space of many possibilities. It opens itself temporally when human beings have a course of life.

We can notice at this level that language cannot represent the ontological character of this free space as experienced in the course of life. For that reason, the relation between the Qur'ān and the spaces that the first Muslims experienced cannot be an object of historical research. Surely for the same reason, the Qur'ānic meaning for the first hearers cannot be separated from their course of life in their free spaces. The greatest mistake done by some *mufasssīrūn* and modern historicists is to equate historical knowledge with the original meaning of the text.

Space cannot be reduced to a place. When we talk about Makka and Madina as cities of the Prophetic time, we usually refer to them as places, and only rarely as spaces. Place is a physical realm or condition to place or posit something. Space is a temporal realm or a horizon opened by a human being or by something, and it always stands in relation to human consciousness. For instance, a musical instrument is placed and played within a place; but it creates a musical space as long as it is played and listened to by someone (for instance the player him- or herself). Accordingly, a place can only be the physical dimension of space.

Therefore, when we talk about the relation between the Qur'ān and space, we are not referring merely to physical realms or places. Rather we mean the temporal opening of spaces between the text and its readers. Qur'ānic meaning is mostly related to this temporal space and rarely related to places themselves. For instance, when the Qur'ān talks about the Ka'ba in Makka, it draws attention basically to its spiritual and social space as a unique mode of communication.

Again, when the Qurʾān attributes some values to this world, it also gives the meaning of a space opened toward the next world and afterlife. Similarly, when the Qurʾān mentions skies, clouds, mountains, rivers, some fruits and animals, it does not merely refer to them as beings within physical places; rather it forces us to see how different intellectual and theological spaces are opened up in human consciousness by referring to physical places.

Our analysis of space takes us to the dynamic relations between the text and its readers. This is because space is always meaningful for us as long as it opens itself in front of human consciousness. In other words, it opens itself as long as it is related to language and text. Briefly said, space has both ontological and linguistic dimensions. Whenever we talk about the spoken word (*Kalām Allāh* as Qurʾān), we mean both the linguistic dimension of text and the ontological structure of the space where a Muslim can find him- or herself as facing God. Thus, the Qurʾān as a text becomes a religious scripture as long as a space is opened up as an ontological structure in front of a human being as a believer.

In order to understand the relations between space and the text (Qurʾān), we must pay attention to different textual dimensions of the Qurʾān. When it is being read, memorized, and heard, it opens itself within human consciousness and linguistic space. As a written text, it opens itself upon physical places. At the time of application in legal, political, moral or historical contexts it opens itself within social spaces. As the main religious text of the Islamic world, it opens itself as a symbolic space. As can be observed, when we talk about the Qurʾān in its different textual dimensions, we already talk about its relations to different spaces. For that reason, the so-called scientific and historical analysis which forces the Qurʾān to be a silent object in front of scholars, can represent the Qurʾān as a text present at hand, to use a Heideggerian term. That is, it can merely reflect itself within the intellectual (conceptual) space.

We observe another difficulty in most of classical exegetes' approaches towards the Qurʾānic text. When they search for its essen-

tial meaning, they attempted to discover God's intention (*maqāsid Allāh*) behind the oral or written text. Therefore, they accepted the essential form of the Qur'ānic text as a theological sacred space (i. e. the mind of God). This they believed to be captured in the Qur'ānic expression *al-lawḥ al-mahfūz*. Finally they idealized, isolated, objectified, a-historicized, and hence mentally constructed a universal realm of meaning.

Necessarily, this perspective caused a gap between the theoretical (theological, metaphysical) realm of meaning and its practical application and at the same time has concealed and masked the historical and ontological roles of time, space, and reader in the emergence of the Qur'ānic meaning.

We know that the active role of the reader in the process of reading was discovered philosophically in the 20th century. In the past, most scholars were accepting the reader basically as a submissive agent to the intention of the author. The rise of post-modernism started with the discovery of the active role of the reader. Postmodern discussions on the roles of the readers have had a critical influence on our intellectual awareness of the concept of reading and meaning.

Hence, when we talk about the Qur'ān in its different textual spaces or spatial appearances, we always consider the role of the reader in the temporal or historical emergence of the Qur'ānic meaning. When viewed from this consciousness, we can observe that the reception of the Qur'ān as a text in Western history has been generally based on Western understandings of the relations between the text and the reader, not to mention the roles of time and space.

This situation is the inescapable result of human understanding as a form of application.⁶ The human mind can understand anything

⁶ The word "application" is employed to disclose the ontological character of human understanding within history. Human understanding takes place by applying itself to both its own time and space and the projected times and spaces of the texts. Accordingly, the application refers to the fundamental situation of human understanding in the sense that nobody can understand anything in an empty vacuum or space. Understanding is always effected and filled with the experience of living senses of time and space.

as long as it applies it to its own time, space, and textual-linguistic world. Therefore, every reader has some responsibility in the emergence of the meaning of the text he/she reads. In the history of Islam, most Muslim scholars hoped to find an objective, standardized, universally valid and applicable meaning of the Qur'ān in order to construct an ideal Muslim Ummah, but this remained only a mental construction. Moreover, we know that to be a believer or unbeliever requires to have an active personal role in the face of the text one reads. In other words, the discovery of the involvement of the reader in the reading process makes a contribution to a better understanding of both the meanings of "believer" and "unbeliever". In addition, it helps us to see the differences between individual readers. The role of each reader in the historical emergence of the textual meaning forces us to reconsider the Qur'ān in the context of difference, and not only in the context of identity.⁷

Surely, from what has been presented above, readers of this paper can surmise a form of pluralistic and perspectivist reading. This is totally acceptable for me as long as we think that we are talking about a truly religious text which speaks, invites, and forces its hearers or readers to change themselves according to the horizon of the meaning that it indicates. A text can be a religious text as long as it opens a free space for its listeners or readers to make a decision about their lives. And this requires necessarily an acceptance of personal responsibility and freedom of thinking and decision-making. Therefore, pluralistic reading is already a universal condition for a text to be a religious text. Pluralistic reading is a unique mode of having a

⁷ For that reason, in my view, the original meaning of the Qur'ān cannot be restricted to the time of revelation. Rather, it gains its original meaning as long as it is related to the course of history morally, theologically, aesthetically. In this viewpoint, it resembles to a word which gains its original meaning as long as it is applied meaningfully to ever-changing historical conditions. Different historical conditions bring some potentiality of the revelation to the fore and thus actualize it from different angles. Hence, in this perspective, the concept of "original meaning" refers to the originating activity of the text through history, like a river which constantly originates as long as it reveals itself in different times and places.

faith in terms of a religious text. In other words, we cannot determine a religious text as a text giving us definite knowledge. Faith is always a problem of the horizon of meaning which cannot be reduced to knowledge.

This situation forces us to accept that a text can be a religious text as long as a human being believes to have a face to face relation with God through this text. Otherwise it seems very difficult to talk about pluralistic readings, that is, taking personal responsibility in front of God. For that reason, for Muslims the Qurʾān is a text which represents a form of Face of God (*Wajh Allāh*) so that they have a living temporal-historical-ontological relation with God by letting this text open itself in different spaces in their lives.

Finally, Qurʾānic meaning remains original in the sense that it renews itself and reappears in different times and spaces. This is another way of saying that no one can claim to be in possession of a superior or universal meaning which everybody has to accept and to obey to. Making this type of claim merely means mistaking meaning for knowledge. The meaning itself can never be transferred to others; what is transferred is rather a piece of knowledge that represents only the linguistic and conceptual dimension of this meaning.

Bibliography

Rahman, Fazlur: *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur: *Islamic Methodology in History*, 2nd reprint, Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.

Grenzen der Koranexegese

Interpretationssemiotische Überlegungen

Mark Chalil Bodenstein *

Abstract

Angesichts der zunehmenden Vielfalt an Interpretationen und Übersetzungen des Korans, bei denen einen zum Teil das Gefühl beschleicht, dass etwas nicht ganz richtig ist, zu viel im Koran gefunden wird, zum Teil auch offensichtliche Anachronismen auftauchen – in ungefähr also das, was Ömer Özsoy als “Unbehagen der Koranexegese” betitelt hat –, soll hier gefragt werden, inwieweit Interpretationen geprüft und gegebenenfalls falsifiziert werden können. Da sich der Semiotiker Umberto Eco schon ab den 1980er Jahren in mehreren Schriften gerade mit der Frage der “Grenzen der Interpretation” beschäftigt hat, wird versuchsweise dessen sogenannte Interpretationssemiotik, die auf der Semiotik C. S. Peirce‘ aufbaut, als methodologischer Rahmen eingeführt. Danach soll geprüft werden, ob die innere Kohärenz des Textes unter Berücksichtigung der semiosischen Prozesse der Zeicheninterpretation als Kriterium dienen kann, nicht die beste Interpretation, sondern schlechten Textgebrauch zu identifizieren.

“But where’s the precognition?” Joe demanded. “This is remarkably up to date—right up to this minute, give or take an hour—but that’s all.”

“You will find it,” Mali said, “when you have looked a long time. It is buried. Among the different texts, which are all translations of one primary text, one line like a thread. The thread of the past

* Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, Universität Frankfurt.

entering the present, then entering the future. Somewhere in that book, Mr. Fernwright, the future of Heldscalla is written.”

(Philip K. Dick: *Galactic Pot-Healer*. 1969)

*allađina ātaynāhumu l-kitāba yatlūnahū ḥaqqā tilāwatihī ulā'ika
yu'minūna bihī wa-man yakfur bihī fa-ulā'ika humu l-ḥāsirūna* (Koran
2:121)

“Diejenigen, denen wir die Schrift gegeben haben, und die sie richtig lesen, glauben daran. Diejenigen aber, die nicht daran glauben, haben letzten Endes den Schaden.”¹

Ungeachtet der Schwierigkeiten, die das Verständnis dieses Verses und dessen Übersetzung aufwirft, scheint er anklingen zu lassen, dass es ein richtiges Lesen gibt und damit Glauben verbunden ist. Gleichzeitig scheint der Text zu implizieren, dass ein Fehllesen möglich ist und dies mit Nichtglauben verbunden ist, auch wenn offen bleibt, in welchem kausalen Zusammenhang beides steht. Das Spannungsverhältnis von Glauben und Nichtglauben sowie von richtigem und falschem Verstehen(-Wollen?) der Offenbarungsschrift lässt sich wohl nicht auf die in den angrenzenden Versen verhandelten Streitigkeiten zwischen Juden und Christen begrenzen, wie schon aṭ-Ṭabarī's Kommentar zu entnehmen ist, der Belege sowohl dafür anführt, dass mit denjenigen, “denen wir die Schrift gegeben haben”, die Prophetengefährten gemeint seien respektive diejenigen, “die an den Propheten Gottes glauben” (*humu l-mu'minūna bi-Rasūli Llāhi*), als auch die Gelehrten der *bani Isrā'īl* bzw. die “*ahl al-kitābayn, at-tawrāt wa-l-inğīl*” (vgl. Ṭabarī 2001, II: S. 486). Wenn wir zudem diesen Vers nicht nur deskriptiv verstehen, als Zustandsbeschreibung zur Offenbarungszeit, sondern auch normativ und pragmatisch, als Aufforderung, die Schrift in rechter Weise zu lesen, dann erstreckt sich die Frage des Falschlesens bis ins heute und Ömer Özsoys Unbehagen an der (besonders

¹ Koranübersetzungen folgen in der Regel der Übertragung von Rudi Paret (1993) und wurden nötigenfalls überarbeitet.

modernen) Koranexegese² zeigt, dass auch die islamische Welt³ sich scheinbar – wenn auch möglicherweise unwissentlich und unwillentlich – dekonstruktivistischer Ansätze nicht entziehen konnte und sich der Text in den Interpretationen auflöst, bei denen der Interpret ausschlaggebend ist und ungewiss bleibt, wonach dann über die Richtigkeit einer Interpretation entschieden werden kann.

Gerade dieser Problematik hat sich Umberto Eco in “Die Grenzen der Interpretation” (1995) für narrative Texte gewidmet und versucht, eine Textpragmatik theoretisch zu fundieren, die Interpretation von Gebrauch abgrenzt, ohne Deutungsvielfalt auszuschließen und die eine richtige Interpretation vorauszusetzen. Auch wenn der Koran aus einer Vielzahl von Gründen andere Problemstellen aufweist – genannt seien nur der an wenigen Stellen narrative Charakter des Textes und seine nachträgliche Komposition – so soll doch versucht werden, aus den theoretischen Ausführungen Umberto Ecos zu den “Grenzen der Interpretation” für den Koran einen Ansatz zu entwickeln, mit dem solche Grenzen festgestellt werden können, an denen sich die Lektüre orientieren könnte. Dazu soll zuerst die Interpretationssemiotik Ecos und die sich daraus ergebenden Fragen bei der Koranlektüre betrachtet werden, wie auch, welche Ausschlusskriterien zur Identifikation “falscher” Interpretation in Anschlag gebracht werden könnten.

Im folgenden geht es also darum, der “Falsifizierbarkeit von Fehlinterpretationen” nachzugehen, die Umberto Eco wie folgt umschreibt:

“Wir können daher eine Art von Popper-Prinzip akzeptieren, wonach, wenn es schon keine Regeln gibt, die uns versichern, welche Interpretationen die ‘besten’ sind, es doch zumindest eine Regel gibt festzustellen, welche ‘schlecht’ sind. Wie ich oben sagte, besagt diese Regel, daß die interne Kohärenz des Textes als Para-

² Siehe seinen Beitrag in der vorherigen Ausgabe, S. 57ff.

³ “Islamische Welt” ist nicht zu verstehen als geographische Einheit, sondern eher als kulturelle Entität.

meter für seine Interpretation genommen werden muß.” (Eco 2005: 75)

Dazu wird versucht, dieses “Wie ich oben sagte”, die Elemente der Interpretationssemiotik, die Umberto Eco ab den 1980er Jahren entwickelt hat (besonders in Eco 1990: 1995), zumindest in Ausschnitten darzustellen und für Fragen der Koraninterpretation fruchtbar zu machen, und somit Regeln und Kriterien zu finden, die es erlauben, “schlechte” Interpretationen zu falsifizieren.

Offener Text und geschlossener Text

Stellen wir uns den Koran nun als einen offenen Text vor, der eine Vielfalt von Interpretationen anregt und erlaubt. Nach Ecos Idee des *Offenen Kunstwerks* (vgl. Eco 1973) generiert der aktive Prozess der Interpretation erst den Sinn, der sich aus der Erkenntnisbeziehung zwischen den jeweiligen Erfahrungshorizonten und sprachlichen Reizen ergibt, weshalb “jede Rezeption aller Werke dieses Merkmal der Ambiguität, Mehrdeutigkeit und Unbestimmtheit aufweisen muß.” (Schalk 2000: 34–35) Dies trifft aber auf jeden Zeichengebrauch zu, da der Prozess der Semiose immer Interpretation beinhaltet (dazu später), die Eco aber in seinen Arbeiten zur Textinterpretation unterscheidet in “Interpretation” und “Gebrauch”. Dies ist verbunden mit der Unterscheidung zwischen “offenen” und “geschlossenen” Texten, die sich aus der Art und Weise und dem Maß bemisst, wie ein Text den Leser zur interpretativen Mitarbeit einlädt. Demnach ist “[an] einem geschlossenen Text (...) überhaupt nichts offen; seine Öffnung ist allein Wirkung einer von außen kommenden Initiative, eine Art, den Text zu gebrauchen und nicht sanft und selig sich von ihm gebrauchen zu lassen.” (Eco 1990: 71) Daher stehen geschlossene Texte “prinzipiell jeder Interpretation offen, da sie ihren Modell-Leser nur höchst unbestimmt voraussetzen. Solche Texte treffen nur vage Voraussagen über ihre impliziten Leser und deren Funktion, um mög-

lichst viele reale Leser anzusprechen, und setzen gleichzeitig sehr eindeutige Textmerkmale im Hinblick auf mögliche Wirkungen.” (Schalk 2000: 156) Diese werden aber verfehlt, wenn sich reale Leser – aus welchen Gründen auch immer – “auf andere Konventionen beziehen, oder sich an anderen Präsuppositionen orientieren”. Dann können geschlossene Texte “auf verschiedene Art gelesen werden, und jede Art ist unabhängig von der anderen.” (Eco 1989: 199) Der Text selbst fungiert in diesem Falle nur als Anstoß für einen davon losgelösten Interpretationsprozess respektive als Legitimation oder Bezugspunkt für jedwede ideologische Position, von der aus nicht wieder auf den Ausgangstext geschlossen werden kann, und die mit anderen Interpretationen wenig bis gar nichts gemein hat.

Dagegen soll für offene Texte gelten, “daß – wieviele (!) Interpretationen auch möglich seien – die eine in der anderen anklingen und sich darin ergänzen möge, daß sich diese Interpretationen nicht gegenseitig ausschließen, sondern einander bedingen.” (Eco 1990: 71) Das Funktionieren eines solchen Textes ist in stärkerem Maße von der Mitarbeit des Lesers abhängig, weshalb der Autor seinen Leser mittels Textstrategien im Text vorsieht, und entscheidet, “bis zu welchem Punkt er die Mitarbeit des Lesers kontrollieren muß, wo diese ausgelöst, wo sie gelenkt wird und wo sie sich in ein freies Abenteuer der Interpretation verwandeln muß.” (Eco 1990: 71)

Der Modell-Leser

Gehen wir hier (vorerst) davon aus, dass der Koran ein (offener) Text ist, der verstanden werden will, weshalb er einen Leser vorsieht, der den Text versteht, aktualisiert und interpretiert, und ihn so durch seine Mitarbeit vervollständigt, und kein (geschlossener) Text, der auf jede erdenkliche Art interpretiert werden kann. Dieses im oder vom Text vorgesehene Modell eines möglichen Lesers, “der vermeintlich in der Lage ist, interpretativ mit den Ausdrücken so umzugehen, wie der Autor es auf generative Weise tat” (Eco 1989: 197), sollte

also das Ensemble von Codes mit dem Autor teilen. Idealerweise "(...) wählt jeder Texttypus ausdrücklich ein sehr allgemeines Modell eines möglichen Lesers durch die Wahl 1. eines spezifischen linguistischen Codes, 2. durch einen bestimmten literarischen Stil, und 3. durch spezialisierte Referenzen aus (...)." (Eco 1989: 197) So lässt sich etwa bei Kinderbüchern aus der Art der Ansprache und oftmals auch aus dem Alter der Hauptfiguren auf den Modell-Leser schließen, bei anderen Texten wiederum aus den fachlichen oder literarischen Bezügen die vorausgesetzten spezifischen enzyklopädischen Kompetenzen (vgl. Eco 1989: 197). "Der Leser ist durch die lexikalische und syntaktische Organisation genau definiert: Der Text ist nicht anderes als die semantisch-pragmatische Produktion seines eigenen Modell-Lesers." (Eco 1989: 201)

Wie mag nun ein solcher vom Koran vorgesehener Modell-Leser zu fassen sein und welche Probleme sind damit verbunden? Es scheint so, als würde der Koran mit Anreden wie *yā 'ayyuhā llaḏīna 'āmanū* durchaus den Modell-Leser benennen, der ihn in richtiger Weise zu verstehen vermag, weil er erstens den richtigen linguistischen Code beherrscht, zweitens stilsicher die richtige Interpretationsebene wählt und drittens die vorfindlichen Referenzen kennt und einzubeziehen weiß. Als empirische Leser lassen sich gewiss die Ersthörer des Korans festhalten, die hoffentlich auch als Modell-Leser im Text vorgesehen sind. Aber deren enzyklopädische Kompetenzen als empirische Leser ließen sich bestenfalls aus außerkoranischen Quellen wie Geschichtswerken und anderen literarischen Texten erschließen bzw. aus deren Anwendung in frühesten *tafsīr*-Werken, was aber noch nichts über den im Koran vorgesehenen Modell-Leser aussagt.

Zudem ist hier nicht die Unterscheidung zwischen "*semantischer* Interpretation und *kritischer* Interpretation (oder wenn man so will, zwischen *semiosischer* Interpretation und *semiotischer* Interpretation)" (Eco 1995: 43) berücksichtigt, also die Idee, dass einerseits ein "naiver" Modell-Leser den Text so mit Sinn erfüllt, wie er vorliegt, und andererseits ein "kritischer" Modell-Leser untersucht, auf welche Weise "der Text diese (oder andere) semantischen Interpretationen

hervorbringen kann” (Eco 1995: 43). Insofern dürfte die Untersuchung von *tafsir*-Literatur auf der Suche nach dem Wesen des Modell-Lesers zuvörderst den “kritischen”, semiotischen Leser hervorbringen und weniger den “naiven”, semiosischen. In Übersetzungen des Korans hingegen finden wir gewöhnlich Ergebnisse von semiosischen Interpretationsprozessen. Insofern wäre es vorstellbar, den Modell-Leser aus den Interpretationsproblemen des Korantexts bzw. aus den problematischen Stellen abzuleiten, von denen wir annehmen sollten, dass sie für ihn funktionieren.

Wollen wir nun nachvollziehen, wie dieses Vorsehen eines Lesers in einem offenen Text vonstatten geht, ist der Prozess der (unendlichen) Semiose selbst ins Auge zu fassen, in den ein Autor in Maßen steuernd eingreifen kann.

Zeichen und Interpretation

Allgemein ließe sich wohl sagen, dass ein Zeichen erst durch seine Wahrnehmung als Zeichen zu einem solchen wird. Es kann nicht getrennt von Signifikations- und Kommunikationsprozessen betrachtet werden:

“[D]as Zeichen ist der Ursprung des semiosischen Prozesses, und es besteht keine Opposition zwischen dem ‘Nomadentum’ der Semiose (und der interpretatorischen Aktivität) und der vorgebliebenen Starre und Unbeweglichkeit des Zeichens. Der Zeichenbegriff muß von der trivialen Identifikation mit der Idee der codierten Äquivalenz und Identität befreit werden; der semiosische Interpretationsprozeß befindet sich im unmittelbaren Kern des Zeichenbegriffs.” (Eco 1985: 11–12)

Die Zeichentheorie Umberto Ecos, die er in zahlreichen Schriften seit den 1960er Jahren entwickelt und dabei seine Positionen mit den

letzten Jahren immer wieder modifiziert hat, sieht damit den semi-
otischen Interpretationsprozeß im Zentrum des Zeichenbegriffs. Als
Ausgangspunkt kann zuerst eine allgemeine Zeichendefinition von
Charles Sanders Peirce gelten:

“Ein Zeichen steht *für* etwas im Hinblick auf die Idee, die es her-
vorbringt und modifiziert ... Das, wofür es steht, wird sein *Objekt*
genannt, das, was es überträgt, sein *Signifikat*, und die Idee, der es
entstammt, sein *Interpretant*.” (Peirce 1994, I: 339; hier nach Eco
1990: 32)

Diese wird im weiteren noch spezifiziert:

“Ein Zeichen oder Repräsentamen ist etwas, das für jemanden
anstelle von etwas in irgendeiner Beziehung oder Kapazität steht.
Es richtet sich an jemanden, das heißt, es bringt im Geiste einer
Person ein gleichartiges Zeichen hervor, oder vielleicht auch ein
entwickeltes Zeichen. Das Zeichen, welches es hervorbringt,
nennen wir den *Interpretant* des ersten Zeichens. Dieses Zeichen
steht für etwas, das eigentliche Objekt. Es steht für jenes Objekt
nicht in jeglicher Hinsicht, sondern in Beziehung zu einer Art Idee,
die ich bislang den *Ground* der Repräsentation genannt habe.”
(Peirce 1994, II: 228; hier nach Eco 1990: 32)

Der *Ground*, der das Zeichen in gewisser Weise bestimmt, kann
als das gelten, “was von einem vorgegebenen Objekt unter einem
bestimmten Gesichtspunkt wahrgenommen und übermittelt werden
kann” (Eco 1990: 35), verbindet also Signifikat und Interpretant in
Bezug auf die relevanten Eigenschaften des Objekts. Der Interpretant
unterscheidet sich dann aber vom Signifikat, das “virtuell alle (...)
möglichen Entfaltungen (oder Expansionen)” eines Begriffs im Text
umfasst (Eco 1990: 39), als er die (konkreten) Übersetzungsprozesse
bezeichnet, die in quasi endloser Semiose das Objekt immer bes-
ser bezeichnen und erklären sowie schlussendlich zu (Handlungs-)

Gewohnheiten führen (die Peirce dann als finalen Interpretanten bezeichnet).

Diese Erklärung kann verstanden werden als Erweiterung der klassischen Definition von de Saussure, in dessen Anschluss das Zeichen gesehen wurde als Verhältnis oder Korrelation von Signifikant und Signifikat, oder Ausdrucksebene und Inhaltsebene bei Hjelmslev (vgl. Eco 1985: 30). Mit Peirce kommt es zu einer Erweiterung des Zeichenbegriffs um den Interpretanten, die Idee, die im Geist des Interpreten entsteht, zu der das Bezeichnete in irgendeinem Verhältnis steht. Aus einem dyadischen Zeichen, das für sich selbst ist, wird hier ein triadisches, das Objekt, Signifikat, und Interpretant in ein notwendiges Verhältnis setzt und die (feste) Korrelation von Bezeichnendem und Bezeichnetem gewissermaßen auflöst zugunsten eines Interpretationsprozesses. "Das Zeichen ist eine Interpretationsanleitung, ein Mechanismus, der von einem Anfangsstimulus ausgeht und zu all seinen schlußfolgernden Konsequenzen führt." (Eco 1985: 47)

Das außersprachliche Objekt, das, wovon die Rede ist, das Gemeinte, steht in keinem direkten Verhältnis zum sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck: das Zeichen selbst steht für nichts und hat keine Bedeutung. Diese bekommt es durch transsubjektive Übereinkunft einer Gruppe von Interpreten (der Interpretationsgemeinschaft), die ein Zeichen mit einem oder mehreren Objekten korrelieren und somit codieren, so dass wir schließlich von kulturell bedingten, vermittelten und erlernten Konventionen als Interpretanten sprechen können, die in ihrer Summe gewissermaßen eine Enzyklopädie darstellen (vgl. Eco 1985: 107–132), aus der Sprecher und Hörer schöpfen, ohne sicherstellen zu können, dass beide auf dasselbe Bezug nehmen, wobei der semiotische Prozess sowohl Textproduktion als auch Textinterpretation umfasst.

Zeichen und Abduktion

Der Prozess der Semiose ist nun eng verknüpft mit dem von C. S. Peirce gefundenen Schlussmodus der Abduktion, als dem Weg von überraschenden und erklärungsbedürftigen Erscheinungen zu erklärenden Ideen und Theorien sowie hypothetischen Regeln, als deren Fälle die Erscheinungen deduktiv ableitbar sind und somit logisch erscheinen. Ausgehend von einem Resultat wird hypothetisch eine Regel aufgestellt, als dessen Fall das vorliegende Resultat nicht mehr überraschend ist. "Die Abduktion ist daher das versuchsweise und risikoreiche Aufspüren eines Systems von Signifikationsregeln, die es dem Zeichen erlauben, seine Bedeutung zu erlangen." (Eco 1985: 68) Sie steht gewissermaßen in Opposition zur Deduktion, insofern als diese "von einer Regel ausgeht, einen Fall dieser Regel betrachtet und automatisch ein notwendiges Resultat erschließt." (Eco 1995: 295) In unserem Falle der Textinterpretation bedeutet dies, dass zu den erklärungsbedürftigen Textstellen hypothetische, mögliche Welten entworfen werden, in denen die Textstellen sinnvoll und nachvollziehbar erscheinen.

Bei Eco finden wir nun drei verschiedene Typen der Abduktion: Als Erstes die *Hypothese* oder *übercodierte Abduktion*, die dann vorliegt, wenn die Regel "automatisch oder quasi-automatisch gegeben ist" (Eco 1985: 69), wobei auch "die Interpretationen durch Codes eine wenn auch noch so schwach ausgeprägte abduktive Leistung voraussetzen", denn "[e]in gegebenes Phänomen als den Token (d. i. Äußerung; MChB) eines gegebenen Typus zu erkennen, setzt eine Hypothese über den Kontext der Äußerung sowie den diskursiven Ko-Text voraus" (Eco 1995: 312f.). So muss ein Laut oder eine Lautfolge zuerst einmal als Wort einer Sprache erkannt und somit ein Code gewählt werden, aus dem dann "quasi-automatisch" die passende Definition gewählt wird.⁴ Als Zweites ist die *untercodierte Abduktion*

⁴ So hat Christoph Luxenberg (2000) beispielsweise versucht, statt des arabischen einen aramäischen Code zur Entschlüsselung des Korantextes anzuwenden, so dass sich "quasi-automatisch" Bedeutungsänderungen ergaben.

zu nennen, die dann vorliegt, “wenn die Regel aus einer Reihe gleich wahrscheinlicher Alternativen gewählt werden muß.” Dabei ist zu beachten, dass die “gewählte Regel (...) in einem gegebenen Ko-Text die plausibelste sein” kann, aber keine Sicherheit besteht, ob sie die richtige oder einzig richtige Regel aus den vorhandenen semiotischen Enzyklopädien ist, weshalb ihre Wahl als vorläufig und unter Vorbehalt weiterer Überprüfung zu gelten hat (Eco 1985: 70f.; vgl. Eco 1995: 313). Des weiteren führt Eco die *kreative Abduktion* an, bei der die Regel neu erfunden werden muss (vgl. Eco 1985: 71). Besonders die letzte Form verpflichtet zur Überprüfung, die Eco *Meta-Abduktion* nennt: “Sie liegt in der Entscheidung darüber, ob das mögliche Universum, das wir mit unseren Abduktionen der ersten Ebene entworfen haben, mit dem Universum unsrer Erfahrung übereinstimmt.” (Eco 1995: 314) Ähnlich wie bei der Abduktion die aufgestellte Hypothese durch Deduktion überprüft werden muss, um sie als Regel zu verifizieren, ist auch die hypothetische Modellwelt in ihrer Konsistenz zu überprüfen. Dies ist bei über- und untercodierten Abduktionen nur bedingt notwendig, da in diesen Fällen die Regeln aus schon überprüften, mit der Erfahrungswelt übereinstimmenden Enzyklopädien entstammen und somit schon Gültigkeit haben. Nur die Richtigkeit der Wahl der Enzyklopädie muss der ständigen Überprüfung unterliegen.

Nullstufe der Sprache

Ein klassischer Testfall für Interpretationen sind gewiss Metaphern als Oberbegriff für verschiedenste Formen übertragener Rede, die aber an dieser Stelle gar nicht besonders thematisiert werden sollen. Vielmehr betrachten wir hier einen Aspekt, den Eco als Anker für angemessene metaphorische Interpretation einführt: eine Nullstufe der Sprache oder eine wörtliche Bedeutung, von der erst eine Abweichung als Metapher erkennbar werden kann. In der Terminologie Ecos unterscheidet sich die Metapher dergestalt von der Allegorie,

dass erstere nur im übertragenen Sinn interpretiert werden kann, da eine wörtliche Lesart unsinnig wäre, wohingegen letztere auch wörtlich verstanden werden kann; lediglich die Verletzung der Gesprächsmaxime der Relevanz legt eine allegorische Lesart nahe. Auch schon codierte “allegorisch erkennbare Bilder” können als Hinweise fungieren, aber auch in Vergessenheit geraten, so dass “viele Allegorien, für die der Schlüssel verlorengegangen ist, wörtlich gelesen werden” (vgl. Eco 1995: 192ff.). (Gleichzeitig kann es vorkommen, dass sich vormals übertragene oder abgeleitete Bedeutungen als primäre etablieren.) Daher mag das Kriterium der sprachlichen Ökonomie zur Bewertung herangezogen werden, das aber nur in Verbindung mit einer Nullstufe als Referenz funktioniert.

Isotopische Ökonomie

Sowohl bei der Meta-Abduktion als auch bei der Untersuchung der Metapher ist der Rekurs auf die festzustellende “relevante semantische Isotopie” (Eco 1995: 141) eine Möglichkeit die Interpretation zu prüfen, indem eine Hypothese über das “*topic* des Diskurses” aufgestellt wird. Dieses *topic* darf nicht zu allgemein gewählt werden, um die Enzyklopädie, aus der die jeweiligen Wortbedeutungen gewählt werden, ökonomisch klein zu halten. So lässt sich die Aussage “Zaid ist ein Löwe”⁵ – bei Eco muss hierfür Achilles herhalten – in der Schilderung eines Zoobesuchs anders lesen, als in der eines Kampfgetümmels: Im ersten Falle ist es ökonomisch anzunehmen, dass Zaid tatsächlich eine Raubkatze der Art *panthera leo* ist, während im zweiten Falle, wenn wir aus dem Ko-Text wissen, dass Zaid ein Mensch ist, der Autor entweder lügt, weil ein Mensch keine Raubkatze ist, oder aber auf eine Ähnlichkeit abgehoben wird. Diese Ähnlichkeit liegt gemeinhin in einer Besonderheit, hier der ausnehmenden Tapferkeit

⁵ So das Beispiel in al-Ğurğānīs *Asrār al-balāga*, hier in der Übersetzung von Ritter (1959: 264 et passim).

beider, und nicht in dem Allgemeinen, dass es sich bei beiden um Säugetiere handelt (vgl. Eco 1995: 142). Es scheint also sinnvoll, aus dem Ko-Text auf das naheliegendste *topic* zu schließen, und bei der Interpretation der zu untersuchenden Einheit eine semantische Isotopie anzunehmen.

Drei Intentionstypen

Von den drei Intentionstypen, die Eco (vgl. 1995: 35–39) vorschlägt, *intentio auctoris*, *intentio operis* und *intentio lectoris*, soll wohl mittels “Verteidigung des wörtlichen Sinns” (Eco 1995: 40) vor allem die Intention des Textes in den Vordergrund gestellt werden, die zuweilen mit der Absicht des Autors – aber nicht zwangsweise – zusammenfällt, und von der Intention des Lesers unterschieden wird. Denn die legitime Vielfalt der Interpretationen ist nicht in den verschiedenen und mit Zeit und Ort wandelbaren Umständen und Interessen der Leser begründet, sondern wenn überhaupt im Text selbst. Daraus ergibt sich eben die Unterscheidung zwischen der Interpretation eines Textes, “der Suche nach der *intentio operis*”, und dessen Gebrauch, der “Unterordnung des Textes unter die *intentio lectoris*” (Eco 1995: 47).

Testfälle

Wenden wir uns nun der Frage zu, inwieweit die bisherigen theoretischen Erwägungen bei der Lektüre und Betrachtung des Koran Konsequenzen zeitigen, und besonders, ob Grenzen der Koraninterpretation auf diesem Wege aufzuzeigen sind.

Dazu findet sich ein interessantes Beispiel divergierender Interpretationen beim Begriff *kuffār* in 57:20:

*i‘lamū annamā l-ḥayātu d-dunyā la‘ibun wa-lahwun wa-zīnatun
wa-tafāḥurun baynakum wa-takāturun fī l-‘amwāli wa-l-‘awlādi*

ka-maṭali ḡayṭin ʿaḡaba l-kuffāra nabāṭuhū ṭumma yahīḡu fa-tarāhu muṣfarran ṭumma yakūnu ḡuṭāman wa-fi l-ʿāḡirati ʿaḡābun ṣadīdun wa-maḡfiratun mina llāhi wa-riḡwānun wa-mā l-ḡayātu d-dunyā ʿillā matāʿu l-ḡurūri

Den hier relevanten mittleren Abschnitt übersetzt Paret wie folgt:

“(...) Es ist wie (wenn) reichlicher Regen (gefallen ist), dessen (Folgeerscheinung, üppiger) Pflanzenwuchs den Ungläubigen Freude macht (w. gefällt) (da sie mit Sicherheit gute Ernte erwarten). Hierauf vertrocknet es (?), und man sieht, daß es gelb wird. Hierauf wird es zu brüchigem Zeug (das zu nichts mehr zu gebrauchen ist). (...)”

Mit einem längeren Einschub in Klammern wird hier die Übersetzung „Ungläubige“ zu erklären versucht, wie sie auch in anderen Übersetzungen z.B. ins Deutsche (Bubenheim / Elyas 2004; Zirker 2007), Englische⁶ (Arberry 2008; Sarwar 1982) und Türkische⁷ (Yüksel 2000; Bulaç 1983) zu finden ist. Dagegen steht die Interpretation von *kuffār* als Bauern, Dörfler, Sämänner u. ä. bei Khoury (2001), Henning (1991) und anderen. Lässt sich für diese Stelle nun unterscheiden zwischen guten und schlechten Interpretationen? Wollen wir Ecos Lob der wörtlichen Bedeutung als Referenz hierzu anwenden, müssen wir einerseits feststellen, dass ein Wörterbuch des modernen Arabisch, wie von Hans Wehr, für *kāfir/kuffār* als Bedeutung “ungläubig, Ungläubiger, Gottloser; undankbar” angibt, andererseits aber unter den Verbalstämmen zuerst “bedecken, verbergen” und beim Verbalsubstantiv *kafr/kufūr* “Dörfchen, Weiler” verzeichnet (vgl. Wehr 1998: 1110f.): das semantische Feld ist also auch im modernen Arabisch noch weiter als nur der “Unglaube” und berührt eben-

⁶ Vergleich zahlreicher englischer Übersetzungen unter <http://www.islamawakened.com/index.php/qur-an> (letzter Zugriff: 4.5.2015).

⁷ Vergleich türkischer Übersetzungen unter: <http://www.kuranmealleri.net/> (letzter Zugriff: 4.5.2015).

falls das Landleben. Der wörtliche Sinn, die sprachliche Nullstufe, ist also etwas mit “bedecken, verdecken”, was (im übertragenen Sinne) zumindest sowohl im Bereich des Glaubens als auch des Landlebens geschehen kann. Dieser Eindruck erhärtet (und erweitert) sich, wenn Erläuterungen klassischer Autoren wie al-Ġāhiz oder Ibn Qutayba herangezogen werden (vgl. Setiawan 2003: 107). Führen wir uns den semiotischen Prozess der Abduktion vor Augen, und fragen, welcher Abduktionstyp hier vorliegt, so ließe sich die *übercodierte* Abduktion ausschließen – auch wenn sie in den meisten Anwendungsfällen von *kuffār* zuträfe, womit wir einen Fall haben, in dem durch die sprachformende Kraft des Korans die übertragene Bedeutung als Grundbedeutung codiert wurde – und die untercodierte Abduktion annehmen: es liegen zumindest die Alternativen “Ungläubiger” und “Dorfbewohner/Bauer” vor, aus denen auszuwählen ist. Da der weitere Ko-Text des Korans häufig *k-f-r* in der Deutung “Unglaube” nahelegt, ist es nicht unsinnig, diese Wahl auch hier zu treffen. Bedenken wir jedoch die Idee der semantischen Isotopie und fragen, wovon an dieser Stelle eigentlich die Rede ist, so müssen wir feststellen, dass mit *nabāt* (“Pflanzen”) der Bereich des Landlebens angesprochen wird, in dessen Zusammenhang es ökonomisch erscheint, *kuffār* als Bauern oder ähnliches zu deuten (dagegen steht der unökonomisch lange Klammereinschub bei Paret). Der inhaltliche Bruch mit vorhergehenden Versen, die als *topic* durchaus Glaube und Unglaube sowie dessen Lohn haben, wird zudem mit dem im Koran üblichen *ka-maṭal* als Hinweis für ein Gleichnis eingeleitet, worauf das quasi barocke *vanitas*-Landlebenmotiv folgt. (Wenn ein Übersetzer noch der ganzen Allegorie zu Leibe rücken und diese deuten wollte, müsste das ganze Gleichnis und nicht nur der *kāfir* gemäß der Isotopie von Glaube/Unglaube übersetzt werden.) In diesem Fall scheint es also ein Leichtes zu sein, die “schlechte” Interpretation mithilfe der “isotopischen Ökonomie” ausfindig zu machen, was im Zweifelsfalle sogar dem aufmerksamen Leser im Vergleich mehrerer Übersetzungen gelingen könnte.

Ein weiterer Fall, der hier in aller Kürze behandelt werden soll, fällt in den Bereich des *tafsîr ‘ilmî*, dem Versuch, aus dem Koran spätere naturwissenschaftliche Vorstellungen herauszulesen. So findet sich beispielsweise in der englischen Koranübersetzung von Edip Yüksel (Yüksel / Shaiban / Schulte-Nafeh 2007) – ähnlich auch etwa bei Süleyman Ateş (vgl. Öztürk 2011: 59) – schon in den Erläuterungen zu 27:88 (der Vers ist schon mit “Earth’s Motion” überschrieben) der Verweis auf das (auf Alfred Wegeners erst Anfang des 20. Jahrhunderts aufgestellte Theorie der Kontinentalverschiebung basierende) Modell der Plattentektonik. Die gängige Interpretation, die auch Mustafa Öztürk in seiner Kritik an Ateş anführt, als eines der Ereignisse am jüngsten Tag (vgl. Öztürk 2011: 60), wird hier bewusst verworfen. Betrachten wir nun diesen Vers 27:88:

*wa-tarā l-ğibāla taḥsabuhā ġāmidatan wa-hiya tamurru marra s-saḥābi
 šun‘a llāhi llađī ‘atqana kulla šay’in ‘innahū ḥabîrun bi-mā taf‘alūna.*
 “Und du siehst (dann) die Berge, von denen du meinst, daß sie unbeweglich seien, sich von der Stelle bewegen, wie Wolken das tun. (Das ist) das Werk Gottes, der alles (auf der Welt) gut angeordnet hat. Er ist wohl darüber unterrichtet, was ihr tut.”

Für sich alleine genommen lässt sich der Vers in wörtlicher Lesart (auf der sprachlichen Nullstufe) nicht auf die (derzeit noch) reale Welt der Leser beziehen, was entweder als Hinweis auf eine allegorische Deutung gelten kann, oder auf eine “mögliche Welt”, wie sie auch in narrativen Texten in mehr oder weniger möblierter Ausformung entworfen werden (vgl. Eco 1995: Kap. 3.5 “Kleine Welten”). Eine dieser möglichen Welten, die man im semiotischen Prozess, hier vermutlich im Sinne einer kreativen Abduktion, entwirft, mag für den heutigen Leser mit den naturwissenschaftlichen Theorien möbliert sein. Im Zuge der Meta-Abduktion, bei der Überprüfung auf inner-textliche Kohärenz unter Berücksichtigung des Ökonomiekriteriums (ökonomische Isotopie), ist festzustellen, dass der direkte Ko-Text, die benachbarten Verse, als *topic* den jüngsten Tag explizit benen-

nen: 27:87 “*wa-yawma yunfaḥu fī ṣ-ṣūri (...)*” (“Und am Tag, da (zur Gerichtsversammlung) in die Trompete geblasen wird! (...)). Ebenso ist an anderen Textstellen mit sich bewegenden Bergen, wie 52:10, als *topic* der jüngste Tag ersichtlich, so dass unter den vorstellbaren möglichen Welten eine endzeitliche die größere und ökonomischere isotopische Kohärenz und damit Wahrscheinlichkeit besitzt.

Problematischer, im Sinne der hier angestrebten textimmanenten Grenzbestimmung der Interpretation, scheint der Fall von 9:122 zu sein, auf den Ömer Özsoy zuletzt hingewiesen hat (vgl. Özsoy 2014: 54), und den Rudi Paret schon ausführlicher diskutiert hat und exemplarisch die Bedeutung der historischen Einbettung eines Verses für die Interpretation aufzeigen konnte (vgl. Paret 1953).

wa-mā kāna l-mu'minūna li-yanfirū kāffatan fa-law-lā nafara min kulli firqatin minhum ṭā'ifatun li-yatafaqqahū fī d-dīni wa-li-yundirū qawmahum 'idā raġa'ū 'ilayhim la'allahum yaḥḍarūna.

“Und die Gläubigen können unmöglich geschlossen ausrücken. Warum rückt dann nicht von jeder Abteilung von ihnen eine Gruppe aus, damit sie sich in der Religion unterweisen lassen und ihre Leute warnen, wenn sie zu ihnen zurückkommen? Vielleicht werden sie sich in acht nehmen.”⁸

Hier besteht in der Exegese Uneinigkeit hinsichtlich der Bedeutung des Verbs *nafara* und der in den Teilsätzen jeweils gemeinten Subjekte. Für den Vers allein lässt sich zwar das *topic* der religiösen Belehrung feststellen, durch den im Ko-Text aber wiederholt thematisierten Kampf und die Verwendung des Verbs *nafara* für “(nicht) in den Kampf ausrücken”, in den Versen 9:38–39, 41 und 81, ist es aber nicht unökonomisch anzunehmen, dass hier eine mögliche Welt entworfen wird, in der eben die religiöse Unterweisung in Kampfzeiten geregelt wird. Die anfangs kurz angesprochene nachträgliche

⁸ Hier die Paret'sche Übersetzung ohne Klammereinschübe.

Komposition des Korantextes und hier die Einordnung des Verses an diese Stelle (vgl. Paret 1953: 235), womit möglicherweise die *intentio operis* nicht mehr mit der *intentio auctoris* zusammenfällt, wie das bei narrativen Texten häufig anzunehmen ist, sondern mit der *intentio lectoris* der Kompilatoren. Dies erschwert vermutlich nicht nur an dieser Stelle die Bestimmung des ursprünglichen *topic*, da nicht allein die vorgefundene innere Kohärenz des Textes, als vielmehr der aus externen Quellen rekonstruierte Kontext mit in die Auswahl an jeweils möglichen Welten einbezogen werden muss.

Schluss

Wenn wir nun Kriterien zur Falsifizierung von Fehlinterpretationen entwickeln, welche die Idee der inneren Kohärenz des Textes berücksichtigen, stehen wir zuerst vor dem Problem, die Nullstufe der koranischen Sprache zu definieren, von der aus sämtliche weiteren semiotischen Prozesse ausgehen. Mir scheint diese Frage, die zugleich eine nach dem Modell-Leser ist, eine ideologische zu sein, die u. a. mit dem Anspruch der Universalität des Koran verknüpft ist. Behaupten wir nun, dass die Nullstufe der koranischen Sprache in den "wörtlichen" Bedeutungen des Arabischen zur Zeit der Offenbarung zu finden sei, also die Ersthörer den spezifischen linguistischen Code beherrschten, spätere Hörer und Leser aber durch den Sprachwandel sich immer weiter davon entfernten und somit im Zweifel auch nicht die richtige Sprachebene zur Entschlüsselung wählten, dann liegt einerseits die Vermutung nahe, dass der vom Korantext vorgesehene Modell-Leser der Ersthörer war, und dass in nachfolgenden Generationen bis heute ein Verstehen im Sinne des Textes nur einer mehr oder weniger kleinen Gruppe von Gelehrten möglich war und ist, die das Arabische des siebten Jahrhunderts so beherrschen wie die Ersthörer. Mehr noch, müssen sie in der Lage sein, geistig vollständig ins Diskursuniversum, in die Gedankenwelt der damaligen Zeit einzutauchen, um die Referenzen im Text so verstehen zu können, wie sie der Text intendiert,

und bei der Interpretation auch das Spiel der kreativen und Meta-Abduktion beherrschen. Sofern dies möglich wäre, könnten wir zwar für die Ersthörer noch die Unterscheidung zwischen naivem und kritischem Leser/Hörer treffen, der einerseits den Text so liest und zum Sprechen bringt, wie er vorgesehen ist, und andererseits schon analysiert, wie der Text funktioniert, dürften für spätere Zeiten aber kaum mehr einen naiven Leser finden, der den Text nicht automatisch fehlinterpretierte. Dies wäre in Post-Gutenberg-Zeiten der ständigen Verfügbarkeit des Korans eine enttäuschende Diagnose, die nach einer Entdemokratisierung der Koranlektüre verlangte, um den Text vor fahrlässigem Ge- und Missbrauch zu schützen.

Die gegensätzliche Vorstellung wäre, dass der Koran für alle Zeiten und Orte allen verständlich ist, was gemäß der oben getroffenen Unterscheidung hieße, den Koran als geschlossenen Text zu verstehen, der seinen Leser nur sehr unbestimmt voraussetzt und sprachlich eindeutig oder übercodiert ist, in allen Fällen ein eins-zu-eins-Verhältnis von Zeichen und Bedeutung/Funktion aufweist (wie ein Telefonbuch oder ein Fahrplan), so dass selbst die Metaphorik keinen Spielraum für legitime Kreativität lässt. Dann wäre in der Tat jede abweichende Lesart ein Gebrauchen des Textes, weil sie nur noch aus äußeren Motiven des Lesers in seinem jeweiligen Kontext zu begründen wäre, aber nicht im Text selbst.

Da der Koran aber kaum als geschlossener Text betrachtet werden kann und unsere Frage nicht primär auf den vom Koran vorgesehenen Modell-Leser zielte⁹, soll doch zumindest für den aufmerksamen Leser festgestellt werden, dass auch unter zwangsläufiger Vernachlässigung der sprachlichen Nullstufe und möglicher Textreferenzen die Beachtung der ökonomischen Isotopie bei der Bewertung divergierender Interpretationen zwar nicht immer zur Falsifikation, aber doch zu veränderter Bewertung der Plausibilität von Interpretationen und Übersetzungen führen kann. Die Aufforderung aus 2:121, die Schrift

⁹ Auch wenn dies eine wichtige, noch zu klärende Frage scheint, die Einfluss hat auf die dringend notwendige Erforschung von Diskursuniversen und semantischen Enzyklopädien der Ersthörer des Korans.

in der rechten Weise zu lesen, bedeutet heute wohl, ein kritischer Leser zu sein, der sich des abduktiven Prozesses der Interpretation bewusst ist: kreativ bei der Hypothesenbildung und Ausgestaltung möglicher Welten, skrupulös bei der prüfenden Meta-Abduktion.

Literatur

- Arberry, Arthur J.: *The Koran*. Reissued. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Bubenheim, Abdullah Frank und Nadeem Ata Elyas: *Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. 2. Aufl., al-Madīna al-Munauwara: King Fahd Institute for the printing of the Qurʾan, 2004.
- Bulaç, Ali: *Kurʾân-ı Kerimʾin Türkçe anlamı: meal ve sözlük*. Istanbul: Pınar Yayınları, 1983.
- Eco, Umberto: *Das offene Kunstwerk*, übers. von Günter Memmert, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- *Semiotik und Philosophie der Sprache*, München: Wilhelm Fink, 1985.
- “Die Rolle des Lesers”. In: *Im Labyrinth der Vernunft: Texte über Kunst und Zeichen*. Hrsg. von Michael Franz. Leipzig: Reclam, 1989, S. 190–245.
- *Lector in fabula: die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München: Dtv, 1990.
- *Die Grenzen der Interpretation*, übers. von Günter Memmert, München: Dtv, 1995.
- *Streit der Interpretationen*. Hrsg. von Rolf Eichler. Berlin: Philothek, 2005.
- Ğurğānī, ʿAbd al-Qāhīr Ibn ʿAbd ar-Raḥmān al-: *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāġa) des ʿAbdalqāhīr al-Curcānī*. Hrsg. von Hellmut Ritter. Wiesbaden: Steiner, 1959.
- Khoury, Adel Theodor (Hrsg.): *Der Koran*, 3., durchges. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus, 2001.

- Luxenberg, Christoph: *Die syro-aramäische Lesart des Koran: ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin: Schiler, 2000.
- Özsoy, Ömer: “Das Unbehagen der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen”. In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, Nr. 1 / 2014, S. 29–68.
- Öztürk, Mustafa: *Meal Kültürümüz*, 2. Aufl., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Paret, Rudi: “Sure 9, 122 und der Ğihād”. In: *Die Welt des Islams*, (New Series), Nr. 4 / 1953, Vol. 2, S. 232–236.
— *Der Koran*, 6. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer, 1993.
- Peirce, Charles Sanders: *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Electronic Ed., Charlottesville: InteLex, 1994, URL: <http://library.nlx.com/>.
- Sarwar, Muhammad: *The holy Quran: [al-Qurʿān al-karīm]: Arabic text and English translation*. Elmhurst, NY: Islamic Seminary, 1982.
- Schalk, Helge: *Umberto Eco und das Problem der Interpretation: Ästhetik, Semiotik, Textpragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Schimmel, Annemarie (Hrsg.): *Der Koran*, übers. von Max Henning, Stuttgart: Reclam, 1991.
- Setiawan, Mohamad Nur Kholis: *Die literarische Koraninterpretation: eine Analyse ihrer frühen Elemente und ihrer Entwicklung*, Bonn: o. V., 2003.
- Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ğarīr aṭ-: *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: Ğāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʿān*. Hrsg. von ʿAbd Allāh b. ʿAbd al-Muḥsin aṭ-Turkī. Kairo: Ḥağr, 2001.
- Wehr, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch – Deutsch*. Hrsg. von Lorenz Kropfitsch. 5. Aufl., Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Yüksel, Edip: *Mesaj: Kuran çevirisi*. Istanbul: Çağaloğlu, 2000.
- Yüksel, Edip / Saleh al-Shaiban, Layth / Schulte-Nafeh, Martha: *Quran: a Reformist translation*, USA: Brainbow Press, 2007.
- Zirker, Hans: *Der Koran*. 2. Aufl., Darmstadt: Primus, 2007.

Der Islam als Objekt und Subjekt der Wissenschaft

*Reinhard Schulze**

Abstract

Der Status der akademischen Disziplin der islamischen theologischen Studien bedarf einer genaueren Bestimmung. Die konventionelle Differenzierung von der Islamwissenschaft und der Orientalistik mittels der Unterscheidung zwischen Binnen- und Außenperspektive ist wissenschaftstheoretisch nicht sinnvoll. Vielmehr sind es die axiomatischen Voraussetzungen, die Absicht der Erkenntnisgewinnung und der soziale Ort der Bewährung des gewonnenen Wissens, die die Ausdifferenzierung der islamischen theologischen Studien im Kanon der Geistes- und Sozialwissenschaften bestimmen.

I

Moderne Wissenschaft hat die Aufgabe, so heißt es gemeinhin, alle Einzelerkenntnisse eines definierbaren Gegenstandsbereiches in rationaler, verwendbarer und lehrbarer Weise gesamthaft darzustellen, mit dem Ziel, das Wissen zu vermehren, zu erweitern und zu korrigieren. Wirklichkeitszusammenhänge sollen mittels Theorien erklärt werden, welche sich empirisch bestätigen lassen, und die so erarbeiteten Erkenntnisse sollen prinzipiell reproduzierbar sein. Affirmativ grenzte sich diese moderne Wissenschaft von Mythos, Kunst und Religion, Meinen und Glauben ab. Dieses moderne Wissenschaftsver-

* Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Universität Bern

ständnis selbst war schon seit dem frühen 19. Jahrhundert Gegenstand der Wissenschaft. Die Frage entstand, ob wissenschaftliche Theorien allein aus der *empirischen Beobachtung* entstehen und in einer sich aus dieser entwickelnden Verallgemeinerung *allein induktive Rechtfertigungsgründe* haben, oder aber ob der Gebrauch von theoretisch sinnvollen Ausdrücken in Theorien nicht auch einen anderen Rechtfertigungsgrund haben kann. Sinnvolle Ausdrücke, die Theorien bildeten, sollten, so wurde behauptet, nicht allein auf die Funktion, Beobachtbares allgemein zu bestimmen und Aussagen über ihre Gründe und Funktionen zu treffen, beschränkt werden. Zwar galt diese Frage vornehmlich der Mathematik und der Logik¹, doch ließ sie sich auch auf andere Wissenschaften übertragen, hier vor allem auf die Theologie. So ist zu fragen: Kann der Gebrauch von sinnvollen Ausdrücken in Theorien auch dadurch Rechtfertigung erfahren, dass er sich auf Wissen bezieht, das nur *vermittelt* empirisch ist? Nehmen wir als Beispiel den Koran: Er ist ohne Zweifel eine empirische Tatsache, über die verschiedene Sachverhalte ausgesagt werden können. Der Koran verweist aber auf eine Wahrheit, die nur er zu "kennen" behauptet. Nichttheologische Wissenschaften können nun den Koran beobachten, daraus allgemeine Schlüsse ziehen und Theorien bilden. Doch kann die im Koran repräsentierte Wahrheitsordnung damit selbst der Rechtfertigungsgrund für sinnvolle Ausdrücke sein?

Ausgangspunkt bilden dann zunächst sogenannte Basisbegriffe, also Begriffe, die die axiomatische Grundlegung beschreiben. Diese sind nie zeitlos, sondern stets von den Kontexten abhängig, in denen das "religiöse Wissen" Verwendung findet.² Dann gälte es anzuerken-

¹ So zum Beispiel im Kontext der semantischen Rechtfertigung, hierzu kritisch: Hinst 1978: 52–69, hier 69: "Es ist eine verbreitete Auffassung, dass ein mithilfe von Ableitungsregeln und Axiomen definierter logischer Ableitbarkeitsbegriff einer semantischen Rechtfertigung bedarf. Diese Rechtfertigung wird darin gesehen, dass ein Folgerungsbegriff im Rahmen einer Interpretationssemantik zu definieren und dann zu zeigen ist, dass der Ableitbarkeitsbegriff mit dem Folgerungsbegriff äquivalent ist (semantische Korrektheit und Vollständigkeit des Ableitbarkeitsbegriffes). Die Grundlegung einer Logik wird also nach dieser Auffassung durch eine Interpretationssemantik geleistet."

² Z. B. von Stosch 2007: 27–42.

nen, dass der Wahrheitsbegriff der Wissenschaft, auf dessen Grundlage die Deduktion wahrer Aussagen aus der zugrunde liegenden Axiomatik erfolgt, ein anderer ist als der, der diese Axiomatik selbst bewahrheitet. Letztere Wahrheit könnte zum Beispiel der Wortoffenbarung Gottes zugrunde gelegt werden.³ Entscheidend für das Gelingen theologischer Rede jenseits scholastischer Vorstellungswelten ist die Anerkennung dieser Differenz.

Rechtfertigung, so sagen manche, sei eine Bedingung, die eine Überzeugung erfüllen muss, um Wissen zu sein. Als allgemein gerechtfertigt gilt das, auf das sich freie und gleiche Personen im wechselseitigen und allgemeinen Interesse einigen können. Rechtfertigung ist daher vom Begriff der Wahrheit zu unterscheiden. Gewiss, die Wahrheit einer Überzeugung wird nicht durch Rechtfertigungen garantiert, wohl aber kann und sollte eine Rechtfertigung dadurch "gut" sein, dass sie ein "gutes Mittel" auf dem Weg zur Wahrheit darstellt (vgl. Hofmann 2005: 357–369).

Christliche Theologien an deutschen Universitäten bedienen sich selten solcher Rechtfertigungen. Sie können sich darauf berufen, dass sie seit der Scholastik zusammen mit der Jurisprudenz und Medizin zu den höheren Fakultäten zählten und damit zum Urgestein der Universität gehören. Die Debatten um die Einrichtung islamischer theologischer Studien hingegen hat die Frage, wie sich Theologie als Wissenschaft rechtfertigen lasse, neu belebt. Hier muss allerdings einschränkend gesagt werden, dass sich bislang noch kein interkonfessionelles Rechtfertigungsanliegen ergeben hat. Zwar stimmen die christlichen Theologien mehrheitlich der Einrichtung islamischer theologischer Studien zu, doch hat sich hieraus noch kein Interesse an einer gemeinsamen Reflexion über die Rechtfertigung der eigenen, geltend gemachten Wissenschaftlichkeit ergeben. Angebote hierzu gibt es in genügender Zahl. Ich denke da an Überlegungen zum Beispiel zeitgenössischer katholischer Theologen wie Klaus Müller, Bernd

³ Aus evangelischer Perspektive: Körtner 2001: 363ff.

Irlenborn oder Edmund Arens⁴. Oder aber, um die protestantische Theologie anzusprechen, an Wolfhart Pannenberg's Wissenschaftstheorie der Theologie: Pannenberg behauptet, sinnvolle theologische Ausdrücke könnten nur als Hypothesen formuliert werden, in denen sich überlieferte Behauptungen an der gegenwärtigen Erfahrung bewähren müssten. Da diese Bewährung nur indirekt geschehen könne, dürfe die Theologie die Wahrheit der Glaubensaussagen aufgrund der Autorität eines Offenbarungsgeschehens auch *nicht* formal voraussetzen; vielmehr sei es ihre Aufgabe, diese Wahrheit inhaltlich zu begründen.⁵

Theologien müssen sich also, so Pannenberg, in den Erfahrungen der Menschen, mit denen sie das Überlieferungswissen teilen, bewähren. Bewähren müssen sich natürlich auch naturwissenschaftliche Theorien. Nur ist bei den Theologien eine doppelte Spezifikation gegeben: Sie formulieren ihre Hypothesen mit Traditionswissen, und sie erkennen ihren Bewährungsort in der Gemeinschaft derjenigen, die diesem Traditionswissen zugeschrieben sind.

Eine wissenschaftliche Theorie, die sich nicht bewährt, hat einen schweren Stand. Das gilt für Geistes-, Sozial-, Natur- und theologische Wissenschaften gleichermaßen. Ort der Bewährung ist dabei zunächst die Gemeinschaft der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplinen. Doch im Unterschied zu den Naturwissenschaften ist der Bewährungsort der Geistes-, Sozial- und theologischen Wissenschaften weiter gefasst: Da sie reflexive Selbstthematization des Menschen sind, machen sie den Menschen selbst zum Gegenstand ihrer Beobachtung, also zum Sachverhalt; hierdurch gewinnt der Mensch die Möglichkeit, Erkenntnisse über sich selbst zu gewinnen und hieraus rechtfertigende Urteile abzuleiten. Das aber bedeutet zugleich auch, dass sich die Geistes-, Sozial- und theologischen Wissenschaften auch ausserhalb der akademischen Welt "bewähren" müssen.

⁴ Die Fragestellung begann mit Bolzano 1834; zur aktuellen Diskussion siehe Müller 2012; Irlenborn 2004: 27–44; Arens 1990: 1–17.

⁵ Siehe Pannenberg 1987; außerdem Sauter 1980: 161–168.

II

Ich bin kein Theologe, daher geht es mir nicht darum, zu diskutieren, ob wissenschaftliche Aussagen im oben genannten Sinne *theologisch* gerechtfertigt werden können. Mein Anliegen ist hingegen zweierlei:

Erstens gilt es zu erörtern, wie die Eingliederung der islamischen theologischen Studien in das Gefüge der akademischen Welten an säkularen Universitäten gerechtfertigt werden kann.

Zweitens gilt es zu fragen, wie das Selbstverständnis der islamischen theologischen Studien bestimmt werden kann. Dies ist – aus meiner Sicht – eben nicht allein Aufgabe der islamischen theologischen Studien selbst. Denn erst wenn sich ihr akademisches Selbstverständnis im Konsens mit nichttheologischen Wissenschaften gefunden hat, werden auch Forschungen, die die islamischen theologischen Studien entfalten, in nichttheologischen Wissenschaften Anerkennung finden. Erst dann wird sich der interdisziplinäre Transfer von Wissen sinnvoll gestalten lassen; denn genau dies ist ja auch *ein* Ziel der islamischen theologischen Studien: Wissen, das in islamischer Absicht gewonnen wurde, allgemein den Wissenschaften zur Verfügung zu stellen.

Absicht ist ein “vorwärtsschauendes Motiv”, hat der Würzburger Philosoph Peter Prechtl einmal gesagt (vgl. Prechtl 2008: 4). Wissenschaft in islamischer Absicht bedeutet mithin, Forschungen dadurch zu motivieren, dass sie vorwärtsschauend die Bedeutungswelten, die im Begriff Islam zusammengefasst sind, weiter ausgestalten, bestehende Ausgestaltungen kritisch fortschreiben oder gar neue Bedeutungswelten erschaffen.

Die islamischen theologischen Studien stehen gerade hier vor gewaltigen Herausforderungen. Ich will nur fünf ansprechen:

Erstens: Da die islamischen theologischen Studien an säkularen Universitäten ihre akademische Heimstätte gefunden haben, müssen sie sich mit der Frage auseinandersetzen, wie ihre Wissenschaftlichkeit gerechtfertigt werden kann. Die Antwort kann sich nicht darin erschöpfen, geltend zu machen, dass sie islamisches Traditionswis-

sen “von innen”, also aus einer “Innenperspektive” bearbeitet. Die ursprünglich aus der Anatomie stammende Metapher der Innen- und Aussensicht, die zunächst in die Pädagogik, dann in die Erzähltheorie Eingang gefunden hat, taugt so wenig für die Rechtfertigung islamischer theologischer Studien. Dies belegen gerade auch die Forschungen in den christlichen Theologien. Ein Großteil der Forschungstätigkeit unterscheidet sich weder inhaltlich noch formal von Forschungen in anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen. Mehr noch: Kaum eine dieser Forschungen würde ihrer *raison d'être* durch die Behauptung Geltung verschaffen, sie seien Hilfswissenschaften für einen höheren theologischen Zweck.

Kenneth Lee Pike hatte 1954 die Differenz mit den Begriffen “emisch” und “etisch” charakterisiert: Die *emische* Perspektive sucht danach, wie eine Gruppe von Menschen denkt, hingegen formuliert die *etische* Perspektive die Erkenntnisse in Form von wissenschaftlichen Kategorien, die “von außen” an das Denken dieser Gruppe herangetragen werden (vgl. Pyke 1954). Islamische theologische Studien, die ihre Geltung allein daraus ableiten, eine *emische* Perspektive zu vertreten, können also streng genommen keine Wissenschaft sein. Die reflexive Selbstausslegung, die jeder Theologie inneohnt, braucht demnach gerade auch eine Außenperspektive, die durch den Konsens, wie wissenschaftliche Erkenntnisse gewonnen werden, bestimmt ist. Was als Eigentümlichkeit der islamischen theologischen Studien angesehen werden kann, ist also die “islami-sche Absicht”. Aufgabe der anderen Geistes- Sozial- und theologischen Wissenschaften an den Universitäten wird es demnach sein, diese “Absicht” als legitimes Motiv wissenschaftlicher Erkenntnis anzuerkennen. Gelingt beides nicht, dann werden die islamischen theologischen Studien zum Mauerblümchen, zu Aussenseitern an den Universitäten.

Zweitens: Die islamischen theologischen Studien müssen sich – sehr viel mehr als die durch Kirchen organisierten Christentümer – die muslimischen Gemeinden als “Sitz im Leben”, um einen Begriff von Hermann Gunkel zu benutzen, erschliessen. Die schöne Metapher

“Sitz im Leben” ist hier aber nicht literarisch zu verstehen.⁶ Vielmehr soll der “Sitz im Leben” soziale Orte bezeichnen, mithin Vorstellungswelten, in denen sich äußere Ordnungen spiegeln und deren Partizipationsgrenzen durch Gruppenzugehörigkeiten bestimmt sind. So ist zum Beispiel der soziale Ort politischen Handelns die bürgerliche Gesellschaft, die sich in Ordnungen wie Nation, Kultur oder Klasse interpretiert (Llanke 2007: 167–170). Der soziale Ort ist zugleich eingebettet in einen “sozialen Raum” oder eine Institution, in der sich temporär oder dauerhaft eine soziale Vergemeinschaftung über Kommunikation vollzieht. Man kann den “sozialen Raum” auch verstehen als “Zone einer Kooperation, in der sich das sprachliche Schaffen vollzieht” (Bronckart 1985: 31). Die islamischen theologischen Studien müssen also die Möglichkeit haben, eine bildungspolitische Rückwirkung zu entfalten. Sie müssen die Gemeinden schlicht davon überzeugen, dass es nützlich ist, dass es islamische theologische Studien gibt. Einen solchen Legitimationsdruck kennen die christlichen Theologien nicht. Sie gibt es, weil es sie immer schon gab und weil die Kirchen es so wollen. Die islamischen theologischen Studien hingegen gibt es, weil sich muslimische Akademiker auch die Aufgabe stellen, den muslimischen Gemeinden eine wissenschaftlich erarbeitete Bildung anzubieten, die zum einen den in sehr unterschiedlichen Tätigkeitsfeldern im Umfeld einer Moscheegemeinde sinnvoll ist, zum anderen aber auch so etwas wie Allgemeinbildung darstellt.

Drittens: Zu Recht wird von Vertretern der islamischen theologischen Studien betont, dass ihr Bemühen zunächst der wissenschaftlichen Erkenntnis dient und dass sie Grundlagenforschung betreiben. Das bedeutet, die Verfasstheit des “Islam”⁷ selbst in den Blick zu neh-

⁶ Hermann Gunkel, der Anfang des 20. Jahrhunderts den Terminus “Sitz im Leben” für die Psalmen-Deutung eingeführt hatte, war davon ausgegangen, dass es zum Begriff einer antiken Gattung gehöre, dass sie einen ganz bestimmten “Sitz im Leben” habe, siehe Gunkel 1914: 42–68.

⁷ Das Wort “Islam” steht als der Name für sehr viele verschiedene Bedeutungen, die durch den Gebrauch eines offenen “Lexikons” von Begriffen, Aussagen und Praktiken, die narrativ-historisch oder normativ als Teil eines Traditionsgefüges gedeutet werden, dessen Genealogie auf den Koran, die Propheten-

men. Dabei sind sie mit einer Desintegration des Islam als Ordnung konfrontiert, die sich in erschreckendem Masse beschleunigt. Dies ist beileibe kein allein islamisches Problem. Alle Religionsordnungen sind von ihrer Desintegration betroffen, insofern der sie seit der Neuzeit charakterisierende generische Begriff "Religion" seine Integrationskraft zu verlieren droht; besonders sichtbar ist dieser Prozess aber in der islamischen Ökumene: Auch hier schrumpft der Raum, in dem der Islam als Religion eine Ordnung abbildet, die komplementär zur Gesellschaft Menschen sinnvolle Werthaltungen anbietet, aus denen die Akzeptanz gerade auch gesellschaftlicher, von der Religion unabhängiger Regeln und Normen gewonnen wird. Stattdessen entstehen neue Ordnungen der Islamität jenseits des altherwürdigen Konsenses, dass der Islam eine Religion sei. Ich denke hier vor allem einerseits an die sich seit 15–20 Jahren herausbildende ultraislamischen Bünde, deren bislang radikalste Verfechter sich jetzt im sogenannten "Islamischen Staat" zusammengefunden haben, und andererseits an rein private, lebensweltliche Gestaltungen einer Islamität, die sich in einer konsumorientierten Erlebnisfrömmigkeit artikuliert. Islamische theologische Studien können meines Erachtens diesen Zerfall ihres eigenen Subjekts nicht ignorieren. Da dieses Subjekt ja, zumindest im Sinne von Pannenberg, als Ort der Bewährung gedacht werden kann, müssen sich die islamischen theologischen Studien die Frage gefallen lassen, wie sie diesem Zerfall begegnen wollen.

"Sicher auch nicht durch allerlei tolerantes Geplauder, durch allerlei unverbindlichen Meinungs austausch, sondern sicher nur so, dass von hüben und drüben im Glauben geredet wird, solange wir überhaupt noch miteinander reden können." (Barth 1939: 56)

So hatte Karl Barth 1939 die protestantischen Theologen angesprochen, als er sie aufforderte, dem deutschen nationalsozialistischen

tradition und möglicherweise auch auf die Prophetenvita zurückgeführt wird. Islam ist also eine Gesamtheit von Handeln, Bedeutung und Rechtfertigung.

Regime die Stirn zu bieten. Das ist natürlich eine eigentlich unstatthafte anachronistische Analogie. Und doch gibt es eine Parallele: Im Nationalsozialismus hatten die christlichen Kirchen ihren Bewährungsort verloren. Heute droht den islamischen theologischen Studien unter völlig anderen Bedingungen und in einer völlig anderen Situation Ähnliches. Anfang September 2014 publizierten sechs britische Imame eine Fatwa gegen den "Islamischen Staat" (IS) und legten fest: "Der Islamische Staat ist eine ketzerische und extremistische Organisation. Es ist aus religiösen Gründen verboten, ihr beizutreten."⁸ Mitte September 2014 folgte ein vom ägyptischen Großmufti Shawqī Ibrāhīm 'Abdalkarīm 'Allām initiiertes "offener Brief" an den Führer des "Islamischen Staats", den 126 Vertreter islamischer Institutionen weltweit unterzeichnet hatten und der dem "Islamischen Staat" jegliche Legitimität absprach.⁹ Diese beruhe auf der Tatsache, dass der "Islamische Staat" 21 islamische Verbote breche und vier Ordnungen, die im Islam als gestattet angesehen werden, untersage. Während sich diese Erklärung an klassischen Formen der kasuistischen Apologetik orientierte, argumentierten sechs islamische Theologen an deutschen Universitäten in ihrer am 1. September 2014 veröffentlichten Stellungnahme prinzipiell: "Die Deutungshoheit über den Islam darf nicht Extremisten und Gewalttätern überlassen werden und muss (...) aus der Mitte der Gesellschaft heraus – unter anderem an den Universitäten – erfolgen."¹⁰ Natürlich heißt das nicht, dass die islamischen theologischen Studien ihre Forschung *allein* auf das aktuelle Problem

⁸ <http://www.aobm.org> (letzter Zugriff: 29.11.2014).

⁹ Vgl. <http://lettertobaghdadi.com/> (letzter Zugriff: 29.11.2014).

¹⁰ Vgl. Stellungnahme der VertreterInnen der Standorte für Islamisch-Theologische Studien in Deutschland, Goethe-Universität: <http://www.uni-frankfurt.de/51847589/Stellungnahme> (letzter Zugriff: 29.11.2014). Es sei dahingestellt, ob hier "Deutungshoheit" der passende Ausdruck ist; denn konventionell wird eine "Deutungshoheit" dort gesehen, wo es um die konkrete Umsetzung eines Letztbegründungs-Anspruches zu Gunsten dessen geht, was ein Träger der Deutungshoheit als Berechtigung und/oder Wahrheit zu erkennen glaubt. So der kunstvolle Satz des anonymen Autors im WIKIPEDIA-Eintrag zu "Deutungshoheit": <http://de.wikipedia.org/wiki/Deutungshoheit> (letzter Zugriff: 29.11.2014).

der Desintegration hin ausrichten sollen. Auch Karl Barth arbeitete, als er seinen dramatischen Appell an die protestantischen Theologen richtete, weiter an seiner Gotteslehre. Wohl aber dürfen sich die islamischen theologischen Studien nicht der Wirklichkeit entziehen, in deren Kontext sie ihre eigenen Traditionsbestände erforschen. Der "Sitz im Leben" ist eben nicht allein die ursprüngliche Entstehungssituation beziehungsweise Funktion islamischer Gründertexte, sondern die gegenwärtige Umwelt, in der sich das Islamische vollzieht. Dies verlangt die den Geistes- und Sozialwissenschaften wie auch den Theologien ureigene Selbstreflexivität.

Viertens: Die islamischen theologischen Studien stehen im Wettbewerb mit Institutionen, die in der altislamischen Welt als Stätten islamischer Wissensverwaltung und Wissensproduktion Anerkennung gefunden haben. Das dort gepflegte Wissenschaftsverständnis unterscheidet sich zum Teil erheblich von den Anliegen der hiesigen islamischen Theologien. Der Unterschied liegt weniger in der Methodologie und Theoriebildung als in der Absicht. An den altislamischen Institutionen wie der al-Azhar dominiert ein rückwärtschauendes Motiv, das vor allem darauf zielt, überlieferte islamische Wissensbestände in Wert zu setzen und darzulegen. Zugleich erheben sie einen hegemonialen Anspruch, insofern sie sich als eigentliche Autorität der islamischen Traditionssicherung ansehen. Die islamischen theologischen Studien etablieren sich so in Differenz zu den klassischen Traditionen islamischer wissenschaftlicher Ausbildung. Zwar sind die islamischen theologischen Studien nicht von der Anerkennung durch die altislamischen Institutionen abhängig, doch dürfte es dennoch sinnvoll sein, sich zumindest ihrer Duldung zu vergewissern.

Fünftens: Anders als das Christentum oder das Judentum unterliegt der Islam einer verschärften Beobachtung und Beurteilung durch eine nichtislamische Öffentlichkeit. Der "Sitz im Leben" erscheint hier verschoben. Daher erwarten manche von den islamischen theologischen Studien einen "Richtigstellungsdiskurs", etwa hinsichtlich der Beurteilung des gemischtgeschlechtlichen Schwimmunterrichts,

der Vollverschleierung oder der Bedeutung von Minaretten.¹¹ Aus akademischer Perspektive aber ist ein solcher "Richtigstellungsdiskurs" nicht zwingend. Gewiss, einzelne Akademikerinnen und Akademiker der islamischen theologischen Studien haben hier eine Informationsverantwortung, nicht jedoch die Gesamtheit der islamischen theologischen Studien. Andernfalls liefen sie der Gefahr, zu einer institutionellen Autorität zu werden, gewissermaßen zu einer Stätte der Rechtsauskunft (*dār al-iftā'*), der sich islamische wie nichtislami-sche Öffentlichkeiten bedienen. Eine solche Institution kann in der Logik des Wissenschaftssystems nur außerhalb der Universität liegen. Gewiss darf von den islamischen theologischen Studien erwartet werden, dass sie auch für die nichtmuslimische Öffentlichkeit die Rolle als Experten übernehmen und dass sie sich mit der Rechtsauskunftspraxis und der Lehrautorität in den muslimischen Gemeinden befassen und geeignetes Wissen zur Verfügung stellen, um die Qualität der Autoritätspraxis in den Gemeinden nachhaltig zu sichern und weiterzuentwickeln.

Dies sind nur fünf der Herausforderungen, vor die die islamischen theologischen Studien gestellt sind.

III

Es gilt aber noch ein weiteres Problem zu identifizieren, und dies führt mich wieder zurück zum Ort der islamischen theologischen Wissenschaften in den hiesigen Wissenschaften. Eingangs hatte ich auf die Frage verwiesen, wie sinnvolle Aussagen wissenschaftlich gerechtfertigt werden können. Ich hatte vermerkt, dass es sehr wohl legitim ist, solche Aussagen auch dann als wissenschaftlich anzuerkennen, wenn sie nicht allein aus der empirischen Beobachtung entstehen und sie in einer sich aus dieser entwickelnden Verallgemeinerung allein induktive Rechtfertigungsgründe haben. Dies führt nun zur Frage, wie die

¹¹ Hierzu Rohrer 2013: 263–283.

Beobachtung “des Islam” zu verstehen ist. Ist der Islam Objekt oder Subjekt der Wissenschaft, oder ist er beides?

Die cartesianische Trennung von erkennendem Subjekt und natürlichem Objekt war Ausgangspunkt eines modernen Wissenschaftsverständnisses. Zwar war auch Descartes hier noch der aristotelischen Tradition verhaftet, doch deutete sich bei ihm schon ein Paradigmenwechsel an, insofern er – wie manch andere in seiner Zeit – der Wissenschaft Gegenstandsbereiche zuordnete, denen das erkennende Subjekt gegenübertrat. In der Erkenntnis werde die Welt erzeugt, eine Welt, die nicht identisch ist mit der alltäglichen Erfahrungswelt. Als *ein* Bereich menschlichen Daseins wurde im 17. Jahrhundert das Religiöse identifiziert und von anderen Ausdeutungen des Daseins getrennt. Das Religiöse wurde damit – vor allem seit Hobbes – zu einem Sachverhalt, über den die Wissenschaft Erkenntnisse erzielen wollte. Zwar wurden auch hier Modalitäten der Erkenntnis angewandt, die eigentlich eher in den Bereich natürlicher Umwelten gehören, wie die Frage nach der Kausalität und Funktionalität. Doch im Kern ging es darum, dem Sinn menschlichen Tuns auf die Spur zu kommen. Eben deshalb hatte Dilthey die Geisteswissenschaften als verstehende Wissenschaften definiert. Die Trennung der Wissenschaft von der Religion bedeutete, dass sich beide Wissensordnungen autonom begründeten und sich einer eigenen *raison d'être* vergewisserten. Religion wird zur Anschauung, die weder der Moral noch der theoretischen Philosophie verpflichtet sei.¹² Die Trennung von Wissenschaft und Religion ist fundamental; durch sie wird aber auch eine grundlegende Differenz von Religion und Theologie definiert. Will nun jedwede Theologie Wissenschaft sein, dann muss sie zwangsläufig auch

¹² Vgl. hierzu Schleiermacher 1958: 28f.: “Sie begehrt nicht das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und der göttlichen Willkür des Menschen es fortzubilden und fertig zu machen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen.”

die Religion, für die sie sprechen will, zum Objekt machen. Zugleich aber werden aus dem Feld der Religion Erkenntnisvoraussetzungen definiert, die diese Beobachtung steuern sollen. Dadurch macht sie ihre Religion auch zum Subjekt im wörtlichen Sinne, also zu dem, was der Erkenntnis unterliegt. Das gilt natürlich auch für die islamischen theologischen Studien. Auch sie forschen “über den Islam” und machen ihn daher zum Gegenstand ihrer Erkenntnisse; gleichzeitig aber begründen sie ihre Erkenntnisse aus den Sachverhalten der islamischen Tradition, deren Sitz im Leben jedwede Gestaltung muslimischen Daseins ist. Die islamischen theologischen Studien müssen sich so der Tatsache bewusst sein, dass sie den “Islam” sowohl als Subjekt wie als Objekt ihrer Wissenschaften voraussetzen; diese Differenzierung zu verwischen könnte die Gefahr in sich bergen, die moderne Unterscheidung von Religion und Wissenschaft aufzuheben und damit in alte scholastische Muster der Wissensordnung zurückzufallen.

Nun stellt sich für die Begründung islamischer theologischer Studien das Problem, dass ihr “Objekt”, mithin “der Islam”, wissenschaftlich durch eine andere Disziplin bearbeitet wird, nämlich die Islamwissenschaft, die gewissermassen das wissenschaftliche Subjekt im Sinne von Descartes ist. Das ist für die christlichen Theologien nicht anders, doch sie haben den Vorteil, dass sie das Recht des Erstgeborenen genießen dürfen. Ihr Gegenüber ist nicht eine Einzelwissenschaft, also eine Christentumswissenschaft, sondern die Gesamtheit der Geistes- und Sozialwissenschaften, sofern sich diese dem Thema Christentum widmen. Die christlichen Theologien haben ihr Primat aber nie eingebüßt. Sie definieren daher auch nur selten systematisch, was sie von den Geistes- und Sozialwissenschaften unterscheidet. Sie integrieren auf breiter Front wissenschaftliche Erkenntnisse aus außertheologischen Disziplinen, ohne dabei zu einer Rechtfertigung gezwungen zu sein.¹³ Nicht selten versuchen Theologen dann

¹³ Es ist selbstverständlich, dass dies nicht ohne Konflikte ablief, man denke nur an die kritische katholische Kantrezeption durch Georg Hermes (1775–1831),

auch zu zeigen, dass außertheologisch gewonnenes Wissen eigentlich eine religiöse oder gar theologische Grundierung habe.¹⁴

Hingegen etablieren sich die islamischen theologischen Studien gut 100 Jahre nach den ersten Institutionalisierungsversuchen einer Islamwissenschaft an deutschen Universitäten. Ihre Ausgangslage ist also umgekehrt zu der der christlichen Theologien. Das Feld der islamischen Theologie scheint schon bestellt zu sein: An 21 Universitäten wird – unbedacht jeweils spezifischer Bezeichnungen – das Fach “Islamwissenschaft” unterrichtet. Sie stehen im Kontext einer beeindruckenden Wissensproduktion, die den Islam zum Gegenstand hat. Einschlägige Bibliografien verzeichnen über 3000 Bücher und gut 10.000 fachwissenschaftliche Artikel, die in deutscher Sprache zum Thema Islam im weitesten Sinne des Wortes verfasst wurden, davon 40 % allein in der Zeit seit dem Jahr 2000. Die islamischen theologischen Studien können die oftmals unbequemen, wenn auch in ihrer Qualität sehr unterschiedlichen Erkenntnisse der Islamwissenschaft nicht ignorieren; genauso wenig konnten die christlichen Theologien im 19. und 20. Jahrhundert die Arbeiten von Ludwig Feuerbach, Schopenhauer oder Nietzsche umgehen. Gerade die diskursive Integration dieser unbequemen Denker hat den christlichen Theologien gut getan und sie aus ihrer Saturiertheit befreit.

Die Islamwissenschaft kann sich heute mit einer fast 130jährigen Geschichte rühmen. Gegen 1885 hatten sich fünf Orientalisten aus fünf Ländern eher spontan darauf geeinigt, ihre Forschungen in Differenz zur etablierten orientalischen Philologie als Islamwissenschaft zu bezeichnen: Christiaan Snouck Hurgronje (1857–1936), Ignaz Goldziher (1850–1921), James Darmesteter (1849–1894), William Robertson Smith (1846–1894) und Duncan Black MacDonald (1863–1943). Doch weder gab es eine offizielle Einführung dieser neuen

an die Versuche von Joseph Maréchal (1878–1944), Kant und Thomas von Aquin in Übereinstimmung zu bringen.

¹⁴ So schon Flügel 1796–98; in der Rechtfertigung des neukantianischen Kritizismus durch genealogischen Rückbezug auf die reformatorische Theologie Martin Luthers: Herrmann 1966: 104–122; analog: Lewkowitz 1924: 97–107; außerdem Düringer 1999.

Wissenschaft, noch wurde die Namensgebung explizit begründet und kommuniziert. Vielmehr stand der Begriff "Islamwissenschaft" für das damals wachsende Bedürfnis, den Islam aus der Umklammerung der orientalischen Philologien zu befreien und ihn zu einem eigenständigen Objekt der Wissenschaft zu machen, oder, wie Carl Heinrich Becker 1910 sagen wollte, als "Problem" zu erkennen.

Snouck-Hurgronje, einer der vehementen Verfechter dieser neuen Wissenschaft, begründete dies 1886 wie folgt:

"Angesichts der riesigen Fortschritte, welche unser Jahrhundert für fast jede Abtheilung der orientalischen Wissenschaft aufzuweisen hat, ist es betäubend zu sehen, wie sehr das Islāmstudium in Europa noch im Argen liegt. In Deutschland wird dasselbe entweder ganz vernachlässigt, oder als Mittel zum Verständnis muslimischer Werke nur oberflächlich betrieben; in den Ländern, für welche die Islam-Wissenschaft praktisch höhere Bedeutung hat, ist es nicht besser. (...) Höchst verdienstvolle Orientalisten schreiben z. B. Islāmstudien, ohne eine Ahnung davon zu haben, dass die Religion Muhammeds und das Lehrsystem des Islams zwei verschiedene, durch einen Entwicklungsgang von 3–4 Jahrhunderten von einander getrennte, Dinge sind, und wenn sie dies auch zu wissen behaupten, so werfen sie doch bei der Behandlung des Stoffes fast immer Geschichte und System zusammen: relativ moderne Lehrsätze werden für die Biographie Muhammeds verwerthet, indem der ursprüngliche, längst vergessene Sinn eines Qorānverses von der Lehre des Islams Zeugnis ablegen muss. (...) Als ich zuerst selbständig auf diesem Gebiete zu arbeiten anfang, sah ich mich denn auch vergebens nach einem muršid um; alle Wegweiser stellten sich bei eingehender Benützung als Irrlehrer heraus, mit einziger Ausnahme von Dr. Goldziher's meisterhaften Essais." (Snouck Hurgronje 1886: 94f.)¹⁵

¹⁵ Hurgronje greift den Begriff dann nochmals in seinem Verriss von Hartwig Derenbourg auf, vgl. Hurgronje 1886: 103–111, hier 105: "Statt dessen wird

Wie Snouck Hurgronje immer wieder klarstellte, ging es darum, gerechtfertigtes Wissen über das “Wesen des Islam” bereit zu stellen. Allerdings bot der Begriff eine Schwierigkeit: Als Kompositum bezeichneten die Namen Islamwissenschaft, Islamstudien und sogar auch Islamkunde eine Beziehung, die in zweierlei Hinsicht gelesen werden konnte: entweder in dem Sinne, dass der Islam Objekt der Wissenschaft sein sollte, oder, in dem Sinne, dass es sich um Wissenschaften “des Islam”, sprich der islamischen Tradition selbst, sprich der Muslime handele und somit das Subjekt der Wissenschaft sei. In diesem Sinne bezeichnete noch Ignaz Goldziher den muslimischen Gelehrten aṭ-Ṭabarī “als eine der größten Gestalten der Islamwissenschaft aller Zeiten” (Goldziher 1920: 86).

Es war also noch nicht begrifflich eindeutig geklärt, wessen Wissenschaft der Islam sei: Ist er Objekt und damit Gegenstand der Wissenschaft oder Subjekt und damit Produzent von Wissenschaft? Auch die englische Bezeichnung der neuen Wissenschaften war alles andere als eindeutig. Der Begriff *Islamic studies*, der erstmals 1901 gebraucht und dann sehr zögerlich aufgegriffen worden war, bezeichnete ursprünglich nichts anderes als “auf den Islam bezogene Forschungen”.¹⁶ Populär wurde der Begriff, als muslimische Gelehrte in Indien den Anspruch erhoben, der Befassung mit dem Islam eine eigenständige Institution an den staatlichen Universitäten zuzuweisen. In jenen Jahren erfolgte tatsächlich die Einrichtung von Departementen für islamische Studien an den Universitäten von Kalkutta und Dhaka. Erstmals war ein Studienabschluss in *Islamic studies* möglich. Allerdings dachten die Kolonialbehörden zunächst daran, die *Islamic studies* als Geisteswissenschaft zu definieren und damit der damals noch jungen Islamwissenschaft zur Seite zu stellen. Praktische Erwägungen aber ließen von diesem Vorhaben Abstand nehmen. So hieß es von dem damals verantwortlichen britischen Universitätsinspektor in Indien:

uns aber ein Mischmasch geboten von allen Varietäten des Unsinn, die sich je auf dem Gebiete der Islāmwissenschaft breit gemacht haben.”

¹⁶ Z. B. in der Besprechung Williams’ 1902.

“Die Einbeziehung der islamischen Studien als ein eigenständiges Department an der Universität auf einer Ebene mit den Geistes- und den Naturwissenschaften verlangt eine Erklärung. Es ist richtig, dass die islamischen Studien aufgrund ihrer Breite und ihrer Bedeutung eine eigenständige Betrachtung verdienen, vor allen Dingen an einer Universität in einer Provinz mit einer großen muslimischen Bevölkerung. Deshalb und obwohl die islamischen Studien aus theoretischer Sicht einen Zweig der Geisteswissenschaften darstellen, würde ich aus praktischen Erwägungen zugehen, sie auf gleicher Stufe mit den Geisteswissenschaften zu belassen.” (Calcutta University commission 1919: 13)

Die damals intensiv geführte Kontroverse erinnert in manchem an die heutigen Diskussionen in Deutschland um die Rechtfertigung islamischer theologischer Studien. Im Ergebnis zeigte die damalige Diskussion in Indien, dass der Begriff *Islamic studies* vor allem von Wissenschaftlern, die in einer islamischen Absicht forschten, in Geltung gebracht wurde. Im Unterschied zu “Islamwissenschaft” und der seit 1912 belegten französischen Variante “études islamiques” akzentuierte *Islamic studies* so die subjektive Seite der auf den Islam bezogenen Wissenschaften. Einhelligkeit bestand allerdings nicht. In einer englischen Besprechung von Goldziher's Vorlesungen über den Islam, die der englische anglikanische Priester und Orientalist Alfred Guillaume 1926 publiziert hatte, wurde erstmals der Begriff “Islamwissenschaft” explizit mit “Islamic studies” übersetzt (vgl. Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1926: 353f.). Andererseits veröffentlichte im selben Jahr der indische Bibliothekar in Bannkipore, Salahuddin Khuda Bukhsh, eine Schrift mit dem Titel “Islamic studies”, in der er geltend machte, dass die islamischen Studien eigentlich nur von muslimischen Gelehrten betrieben werden könnten (Sind Sagar Academy 1926).

In den damaligen englischen Debatten ging es im Kern um die Frage, wem die Hoheit über den Islam gebührte. In Deutschland spielten solche Überlegungen keine Rolle. Hier war allenfalls umstrit-

ten, ob der Islam überhaupt ein eigenständiger Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis sein könne. Nur zögerlich fand die Islamwissenschaft ihren Platz in der akademischen Welt: Zwischen 1909 und 1913 entstanden die ersten Fachverbände mitsamt ihren wissenschaftlichen Organen wie “Der Islam” (ab 1910) und “Die Welt des Islams” (ab 1913).¹⁷ Als 1911 Georg Jacob (1862–1937) als Ordinarius für Islamische Philologie an die Kieler Universität berufen wurde, tauchte erstmals der Islam in der Bezeichnung eines Lehrgebiets auf. Allerdings handelte es sich damals um eine Verlegenheitslösung, da es darum ging, die drei sogenannten “Kultursprachen des Islam”, also das Arabische, das Persische und das Türkische, in einem Kanon abzubilden und um den Begriff “semitische Philologie” zu vermeiden. Zwar konnten sich Dozenten und Extraordinarien mit diesem Lehrgebiet zusätzlich schmücken, aber einen Lehrstuhl für Islamwissenschaft sollte es erst nach dem 2. Weltkrieg geben. Selbst Carl Heinrich Becker zögerte als preußischer Kultusminister 1929, der von Eugen Mittwoch beantragten Einrichtung eines Lehrstuhls für Semiotik und Islamkunde an der Universität Berlin zuzustimmen, und als Becker nach seinem Rücktritt auf diese Professur berufen wurde, war der Zusatz “Islamkunde” schon wieder gestrichen worden. Unter dem Regime des Nationalsozialismus erfuhr die “Islamwissenschaft” eine bemerkenswerte Aufwertung. Bis 1937 wurde an zehn Universitäten die Dr. phil.-Prüfung in Islamwissenschaft geschaffen, und in München und Halle wurde die Islamwissenschaft in den Namen der entsprechenden Lehrinstitutionen aufgenommen. Der Islam war hier allerdings nur ein Ersatz für die Bezeichnung “semitisch”, die nach und nach an den Universitäten ausgemerzt wurde. Letztlich ist es Paul Tillich zu verdanken, dass an der Freien Universität nach 1948 dann doch eine Professur für Religionswissenschaft *und* Islamwissenschaft eingerichtet wurde. Walther Braune, Assistent von Tillich, war

¹⁷ Vorgängig die von Alfred Le Chatelier (1855–1929) geleitete Zeitschrift der französischen wissenschaftlichen Marokko-Mission *Revue du monde musulman* (ab 1906). Le Chatelier war seit 1902 Inhaber des von ihm selbst geschaffenen Lehrstuhls für “sociographie musulmane” am Collège de France.

der erste islamwissenschaftliche Professor; mit der Berufung von Fritz Steppat an die Freie Universität 1969 wurde dann die Islamwissenschaft erstmals eigenständiges Lehrgebiet einer Professur, nachdem sich seit den frühen 1960er Jahren Orientalisten erstmals im Fach Islamwissenschaft hatten habilitieren können.

Kurzum, die Islamwissenschaft hat sich auf institutioneller Ebene nur sehr langsam durchgesetzt. Der Grund hierfür war auch die Frage, ob der Islam überhaupt mit dem Status eines wissenschaftlichen Objekts privilegiert werden dürfe, und wenn ja, in welcher Weise er als Objekt der Forschung betrachtet werden solle. Neukantianisch beeinflusste Orientalisten wie Carl-Heinrich Becker und Hans Heinrich Schaeder dachten den Islam als Objekt in systematischer Hinsicht. Es ging ihnen um die Bestimmung des "Wesens des Islam". Die fast zeitgleich entstehende Religionswissenschaft folgte einem ähnlichen Paradigma, indem um die Erkenntnis, was Religion sei, gerungen wurde. Interessant ist hierbei zu beobachten, dass der Islam nicht in die Religionswissenschaft integriert, sondern als eigenständiges "Wesen" von Religion differenziert wurde. Andere dachten sich den Islam eher als die Gesamtheit deskriptiv erarbeiteten Wissens, die es in einer "Kunde" darzustellen gälte. Doch auch hier war die Terminologie alles andere als einheitlich. Selbst Becker sprach von Islamkunde und relativierte damit den Anspruch, den Islam zum abstrakten Objekt einer Wissenschaft machen zu können. Und doch: Durchgesetzt hat sich der Begriff "Islamwissenschaft" und damit der sich mit diesem Begriff verbindende Anspruch, den Islam auf eine Stufe mit Sprache, Geschichte, Musik, Kunst, Literatur, Religion oder Philosophie stellen zu können.

Diese Objektivierung oder Verdinglichung des Islam hatte zur Folge, dass in der wissenschaftlichen Wahrnehmung, aber auch allgemein in der Öffentlichkeit der Islam als abstrakt gedachte Ordnung Hegemonie über die Muslime beanspruchte. Der oft beschriebene und analysierte Prozess der Objektivierung respektive Verdinglichung des Islam hatte die *Verdichtung* seines Begriffs zur Folge. Die Semantik des Begriffs "Islam" wurde durch immer neue intersubjektive Werturteile

aufgeladen, die bestimmten, was der Islam denn sei. Der Islam wurde zu einem "dichten Begriff" (*thick concept*) im Sinne von Bernard Williams: Williams meint damit Ausdrücke, die sowohl einen Sachverhalt bezeichnen wie die Bewertung dieses Sachverhalts einschließen. Eine semantische Auftrennung des deskriptiven und normativen beziehungsweise evaluativen Gehalts lässt sich in dichten Begriffen wie "Mord", "Mut", "Grausamkeit" oder "Dank" nicht vollziehen, ohne die konventionelle Bedeutung zu zerstören und den Begriff sinnlos werden zu lassen.¹⁸ Solche Begriffe erheben den Anspruch, etwas beschreiben zu können, zugleich aber bewerten sie das Beschriebene mit den Normen und Vorschriften, die diese Begriffe in der Moderne definieren. Würde man die Vorschriften, die ihrer Semantik innewohnt, vom vermeintlichen deskriptiven Gehalt trennen, würden sie sinnlos.

Der Islam ist in den vergangenen 130 Jahren zweifellos zu einem solchen dichten Begriff geworden. Dies zeigt sich besonders daran, dass der Name als Programm verstanden wird: So wird er gerne übersetzt oder durch Synonyme erklärt. Dieser erklärende Aspekt repräsentiert dann sehr genau den evaluativen Gehalt. So wird der Islam gelesen als "Unterwerfung", "Hingabe", "Annahme", "Übergabe" "Friede" oder gar "totale Abhängigkeit von Gott" (Kaygisiz 2009: 138, zit. nach Raddatz 2006: 165). beziehungsweise antithetisch "Erlangung von Frieden durch Unterwerfung unter Allah"¹⁹. Der ethisch-normative Gehalt wird dabei nicht selten aus einer historischen Schau hergeleitet. Nehmen wir nur als Beispiel die auch von prominenten Wissenschaftlern vertretene These, dass der Islam von Anfang an eine politische Religion gewesen sei. Die bewertende Aussage tritt hier deutlich hervor, denn heute würde kaum jemand noch den Begriff "politische Religion" positiv sehen. Begründet wird diese wertende Aussage mit dem Verweis auf die islamische Frühzeit, die als Beleg dafür gilt, dass "der Islam" immer schon politisch gewesen

¹⁸ Vergleiche hierzu Williams 2006: 129, 140, 143ff., 163, 192, 200, 216–220.

¹⁹ <http://www.islamisches-zentrum-muenchen.de/html/islam-wasistislam.html> (letzter Zugriff: 29.11.2014).

sei. Diese Deutung hat die Semantik des Begriffs "Islam" so geprägt, dass er heute – zumindest in der breiteren Öffentlichkeit – nur noch durch den Verweis auf das Politische sinnvoll erscheint. Dabei handelt es sich nicht um einfache Konnotationen, sondern um Bedeutungen, die den Begriff konstituieren. Würden wir heute von der bewertenden Pointe absehen, die dem Begriff Islam innewohnt, wären wir außer Stande zu erfassen, was den Islam als Klasse von Einzelelementen überhaupt zusammenhält.²⁰

In der Objektivierung des Islam, also in seiner Festschreibung als "dichter Begriff", verbirgt sich zugleich die Auffassung von einer essentiellen islamischen Subjektivität, insofern als der Islam als Subjekt (gemeint als Souverän) auftrete, den Muslim definiere und determiniere sowie dessen Handeln allenfalls paradigmatisch werden lässt. Es sei also der Islam, der die Muslime generiere. Diese sekundäre Subjektivierung erlaubt dann Sätze wie der Islam macht, tut, bestimmt, zeigt etc. Er wird tatsächlich zum Subjekt einer Proposition. Solche "der Islam ist..."-Sätze haben sich zwischen 1975 und heute nahezu verfünffacht.

Die Objektivierung hat den Status des Begriffs "Islam" fundamental verändert. Aus einem Namen wurde eine abgegrenzte, beschreibbare ontologische Einheit, der bewertbare Vorschriften innewohnen, die wiederum "den Muslim" oder "die Muslimin" bestimmen. Beobachtet wird dann auch deren Verhalten gegenüber diesen vermeintlichen Vorschriften: Stimmen sie ihnen zu oder lehnen sie sie ab?

IV

Nun zeichnet sich schon seit einigen Jahren in der Islamwissenschaft die Tendenz ab, den Status des bislang ontologisch bestimmten Begriffs "Islam" wieder auf den eines Namens zu reduzieren. Als Name bezeichnet er keinen bestimmten Sachverhalt, sondern jed-

²⁰ Hier unter Nutzung einer Formulierung von Charles Taylor (1994: 107).

wede Bedeutung, die durch den Gebrauch des islamischen Traditionsgefüges entstand oder entsteht. Es geht also nun um die Beobachtung, welche Bedeutung Menschen durch den Gebrauch des islamischen Traditionsgefüges schufen und schaffen und welchen Sinn sie hierdurch welchem Sachverhalt geben. Der Sache nach bedeutet dies nichts weniger als anzuerkennen, dass es die Muslime sind, die den Islam ausbilden und dass es nicht der Islam ist, der die Muslime gestaltet.

Einen solchen Gestaltungsprozess erleben wir aktuell auch und gerade in der Etablierung der islamischen theologischen Studien. Wissenschaftler in diesen Disziplinen machen geltend, dass sie Subjekt einer auf den Islam bezogenen Wissenschaft sind. Doch kann der Islam Subjekt einer Wissenschaft sein? Und was hieße das?

Vier Deutungen, wer Subjekt sein könnte, sind möglich:

1. Es sind Wissenschaftler, die geltend machen, dass Erkenntnisse über die Welt durch die Nutzung islamischer Wissensordnungen gewonnen werden können; Subjekt wären dann die Akademiker.
2. Es ist die islamische Wissensordnung selbst, die die wissenschaftlichen Erkenntnisse generieren und steuern könnte; Subjekt wäre dann das islamische Traditionsgefüge.
3. Subjekt sind muslimische Umwelten (im Sinne von Niklas Luhmann, also nicht zum Kommunikationssystem der Wissenschaft gehörende Gemeinschaften), die sich der Wissenschaft für eine Selbstvergewisserung und Selbstausslegung bedienen; Subjekt wären dann die muslimischen Gemeinschaften, die sich ihrerseits der Wissenschaft als ihre Umwelt vergewissern (können).
4. Es handele sich um die Artikulation eines abstrakten muslimischen Subjekts, Ergebnis einer Rationalisierung der Immigration, die nach 2001 an Bedeutung gewann und die, wie Levent Tezcan meint, "unter Einbeziehung von islamischen Organisationen und Einzelpersonen auf die Konstruktion eines gesellschaftsfähigen, berechenbaren muslimischen Subjekts abzielt." (Tezcan 2012: Titelbeschreibung des Verlags)

Den islamischen theologischen Studien unterliegen, so zeigt sich, alle vier Gestaltungen der Subjektivität. Subjekt meint hier aber nur noch denjenigen, in dessen Absicht islamische theologische Forschungen vollzogen werden. Da sie – wie allen auf den Menschen bezogenen Wissenschaften – reflexiv sind, stellen sie zugleich eine Selbstausslegung und Selbstthematisierung dar. Doch so, wie erkannt wurde, dass der Islam als “dichter Begriff” untauglich ist, Gegenstand einer wissenschaftlichen Beobachtung zu sein, ist festzustellen, dass auch der Islam als “Subjekt der Wissenschaften” nicht näher bestimmt werden kann. Denn das Selbst, das die islamischen theologischen Studien auslegen, ist eben kein “islamisches Selbst”, sondern nur selbstwahrgenommenes soziales Dasein. Da es kein islamisches soziales Dasein gibt und da der Islam stets nur als Name für Deutungen eines sozialen Daseins sinnvoll beschrieben werden kann, können sich die islamischen theologischen Studien nicht darin erschöpfen, den Islam in Stellung zu bringen. Andernfalls droht die Gefahr, einen *homo islamicus* neu zu erfinden.

Kurzum, die Differenzierung des Islam als Objekt beziehungsweise Subjekt der Wissenschaft macht heute kaum noch einen Sinn. Als Proprium der islamischen theologischen Studien kann so allein die *Absicht* bestimmt werden, mit der wissenschaftliche Forschung und Lehre betrieben wird. Aus eingangs genannten Gründen ist eine solche Absicht zweifellos gerechtfertigt. Dies bedeutet aber auch, dass die islamischen theologischen Studien aus grundsätzlichen und nicht nur gesellschaftspolitischen Gründen einen legitimen Platz im Kanon der Wissenschaften an säkularen Universitäten haben.

Die Etablierung der islamischen theologischen Studien an deutschen Universitäten ist ein aufregendes, ja mit Ausnahme der indischen Situation zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein beispielloses Unterfangen. Soll es gelingen, dann müssen sich die islamischen theologischen Studien einen Raum schaffen, in dem sie ihren Geltungsanspruch als Wissenschaft an einer säkularen Universität kritisch reflektieren, dies nicht isoliert sondern im ständigen Gespräch mit anderen Wissenschaften. Ein solcher offener Raum böte auch die

Möglichkeit, die Vielzahl noch ungeklärter Probleme anzugehen, die die Forschungspraxis betreffen. Ich nenne nur:

- die Bestimmung von anerkannten und gemeinsam vertretenen Forschungsstandards
- die Erarbeitung von Evaluationskriterien im Rahmen der Forschungsförderung
- die Konsolidierung der korporationsrechtlichen Stellung in den Universitäten
- die Definition von Standards im Hinblick auf die Einheit von Forschung und Lehre
- die Erarbeitung eines Konsenses in Hinsicht auf die notwendige interne disziplinäre Differenzierung
- die Erarbeitung von Curricula der islamischen theologischen Studien

Diese Punkte zu klären, scheint mir die Voraussetzung dafür zu sein, die Nachhaltigkeit der islamischen theologischen Studien an den Universitäten sicherzustellen.

Literatur

Arens, Edmund: "Zur Struktur theologischer Wahrheit. Überlegungen aus wahrheitstheoretischer, biblischer und fundamentaltheologischer Sicht". In: *Zeitschrift für katholische Theologie*, Nr. 112 / 1990, S. 1–17.

Barth, Karl: *Die Kirche und die politische Frage von heute*, Zürich: Evangelische Buchhandlung, 1939.

Bolzano, Bernardus: *Lehrbuch der Religionswissenschaft*, Bde I–III, Sulzbach: Seidel, 1834.

Bronckart, Jean-Paul: *Le fonctionnement des discours. Un modèle psychologique et une méthode d'analyse*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1985.

- Calcutta (India) University commission, Report n° 9, Calcutta 1919.
- Düringer, Hermann: *Universale Vernunft und Partikularer Glaube. Eine Theologische Auswertung des Werkes von Jürgen Habermas*, Leuven: Peters, 1999.
- Flügge, Christian Wilhelm: *Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie*, Bde I–II, Hannover: Helwing, 1796–98.
- Goldziher, Ignác: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. An der Universität Upsala gehaltene Olaus-Petriverlesungen*, Leiden: Brill, 1920.
- Gunkel, Hermann: “Die Königspsalmen”. In: *Preußische Jahrbücher*, Nr. 158 / 1914, S. 42–68.
- Herrmann, Wilhelm: “Kants Bedeutung für das Christentum”. In: *Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Hrsg. von Dems. Bd. I, München: Kaiser, 1966 (1884 unveröffentlicht geblieben), S. 104–122.
- Hinst, Peter: “Fundamentalsemantische Grundlegung der Logik und strukturtheoretische Rekonstruktion der Interpretationssemantik”. In: *Vernünftiges Denken: Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Hrsg. von Jürgen Mittelstrass / Manfred Riedel. Berlin: de Gruyter, 1978, S. 52–69.
- Hofmann, Frank: “Epistemic means and ends: in defense of some Sartwellian insights”. In: *Synthese*, Nr. 146 / 2005, S. 357–369.
- Irlenborn, Bernd: “Epistemische Bedingtheit und assertorische Absolutheit. Zum Problem von Wahrheit und Geschichte in der Theologie”. In: *Jahrbuch für Religionsphilosophie*, Nr. 3 / 2004, S. 27–44.
- Kaygisiz, Hasan: *Menschenrechte in der Türkei: eine Analyse der Beziehungen zwischen der Türkei und der Europäischen Union, 1990–2005*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009.
- Lewkowitz, Albert: “Kants Bedeutung für das Judentum”. In: *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Nr. 4/6 / 1924, Vol. 68, S. 97–107.

- Müller, Klaus: "Letzte Gedanken und erste Gründe. Scharniere theologischer Epistemologie". In: Ders.: *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube: einmal mehr Athen versus Jerusalem (via Jena und Oxford)*, Berlin: LIT, 2012, S. 173–189.
- Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 (Erstauf. 1973).
- Prechtl, Peter: "Absicht". In: *Metzler Lexikon Philosophie*. Hrsg. von Dems. / Franz-Peter Burkhard. Stuttgart: Metzler, 2008, S. 4.
- Pyke, Kenneth Lee: *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, part 1, Glendale, Calif.: Summer Institute of Linguistics, 1954.
- Raddatz, Hans-Peter: *Iran: Persische Hochkultur und irrationale Macht*, München: Herbig, 2006.
- Rohrer, Marius: "Basel's 'swimming refusniks'. A systems-theoretical observation of how politics cope with Muslim claims to religious diversity in Swiss public education". In: *Debating Islam. Negotiating Religion, Europe, and the Self*. Hrsg. von Samuel M. Behloul / Susanne Leuenberger / Andreas Tunger-Zanetti. Bielefeld: transcript Verlag, 2013, S. 263–283.
- Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Nr. 2 / 1926, S. 353f.
- Sauter, Gerhard: "Überlegungen zu einem weiteren Gesprächsgang über 'Theologie und Wissenschaftstheorie'". In: *Evangelische Theologie*, Nr. 1 / 1980, Vol. 40, S. 161–168.
- Schleiermacher, Friedrich: *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg: F. Meiner, 1958 (Erstausg. 1799).
- Snouck Hurgronje, Christiaan: "La science des religions et l'islamisme. Deux Conférences faites le 19 et le 26 mars 1886, à l'Ecole des Hautes-Etudes (section des sciences religieuses)", Paris: Ernest Leroux, 1886. In: *Literatur-Blatt für orientalische Philologie*, Nr. 3 / 1886, S. 103–111.
- Snouck Hurgronje, Christiaan: "Besprechung von Max van Berchem: La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les Premiers cali-

- fes. Étude sur l'impôt du kharāg. Genf: H. Georg 1886". In: *Literatur-Blatt für orientalische Philologie*, Nr. 3 / 1886, S. 94–103.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Tezcan, Levent: *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz: Konstanz University Press, 2013.
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Milton Park / Abingdon: Routledge, 2006.
- Williams, F. W.: "P. De Lacy Johnstone. Muhammad and His Power", New York: Charles Scribner's Sons, 1901. In: *The American Historical Review*, Nr. 7/4 / 1902, S. 803–820.

Onlinequellen

- Homepage der Association of British Muslims, URL: <http://www.aobm.org/> (letzter Zugriff: 29.11.2014).
- Homepage des Islamischen Zentrums München, URL: <http://www.islamisches-zentrum-muenchen.de/html/islam-wasistislam.html> (letzter Zugriff: 29.11.2014).
- Open Letter to al-Baghdadi, URL: <http://lettertobaghdadi.com/> (letzter Zugriff: 29.11.2014).
- Stellungnahme der VertreterInnen der Standorte für Islamisch-Theologische Studien in Deutschland zu den aktuellen politischen Entwicklungen im Nahen Osten anlässlich des Kongresses "Horizonte der Islamischen Theologie" an der Goethe-Universität, 1.9.2014, URL: <http://www.uni-frankfurt.de/51847589/Stellungnahme> (letzter Zugriff: 29.11.2014).
- WIKIPEDIA-Eintrag zu "Deutungshoheit", URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Deutungshoheit> (Fassung 25. Dezember 2013, letzter Zugriff: 29.11.2014).

In Übersetzung / In Transliteration

Die Lektüre des Korans aus christlich-theologischer Sicht und ihr Einfluss auf das Entstehen der islamischen Theologie

*Naşr Hāmid Abū Zaid**

Einführung: Die Exegese – Polemik oder Dialog?

Diese Studie will den Einfluss der christlichen Koranlektüre auf die Entstehung der Kalāmwissenschaft, das heißt der islamischen Theologie, aufzeigen, indem sie die “christliche Polemik (*ğadal*)¹ gegen den Islam” im 8. Jahrhundert n. Chr. analysiert. Dabei soll gezeigt werden, dass eine Polemik, in einem kulturellen Kontext, eine Form des produktiven und schöpferischen Dialogs darstellen kann, besonders wenn jene, gegen die sie sich wendet – in unserem Fall die Muslime – die Polemik der Gegner als echte Herausforderung begreifen, deren Ernsthaftigkeit für sie nicht zu leugnen ist. Als Frage stellt sich hierzu: Kann man die religiöse Polemik als Dialog betrachten und unter dem Begriff des “interkulturellen Dialogs” fassen, wie man ihn heute verwendet? Die Berechtigung dieser Frage zeigt sich darin, dass die Polemik an sich nicht, wie der Dialog, Verständigung erreichen will, son-

* Der Artikel erschien zuerst auf Arabisch in: *Islamochristiana*, Nr. 33 / 2007, S. 1–30. Der Autor war Professor für Islamwissenschaft an der Universität Leiden sowie Inhaber des Ibn-Rushd-Lehrstuhls für Humanismus und Islam an der University for Humanistics in Utrecht. Dies ist einer der letzten von ihm erschienenen Texte vor seinem Tod im Juli 2010. Übersetzt wurde er, mit leichten Anpassungen, von Thomas Hildebrandt.

¹ Der Begriff wird hier, je nach Gebrauch, als “Disput” oder “Polemik” übersetzt. Der Autor übersetzt ihn zu Beginn seines Textes selbst mit *polemics* (Anmerkung des Übersetzers).

dem Widerlegung, Ablehnung und Vereinnahmung anstrebt, indem sie Unterschiede und Abweichungen betont und Trennlinien aufzeigt zwischen “Wahrheit” und “Unwahrheit”. Diese Studie geht jedoch von der historischen Realität aus, dass die christlich-islamische Polemik im 8. Jahrhundert – unser Gegenstand der Analyse – produktiv war, obwohl den streitenden Parteien so etwas als Ziel nicht in den Sinn kam. Der christliche Polemiker wollte keinen schöpferischen Austausch bewirken, sondern die Gefahr bekämpfen, die der Islam aus seiner Sicht für die christlichen Dogmen darstellte. Getrieben von dem Wunsch, das christliche Dogma und seine Anhänger vor dem Irrtum des neuen Glaubens zu schützen – besonders als dessen politischer Einfluss sich innerhalb des christlichen Reiches ausgebreitet hatte – blieb ihm nichts anderes übrig, als den Islam als eine der christlichen Häresien wie den Arianismus² und den Nestorianismus³

² Abgeleitet von Arius (256–336), einem Priester der Kirche von Alexandria, der mit deren Bischof über die Natur des Sohnes differierte. “Ausgangspunkt der Ideen von Arius war, dass Gott eins ist und ungeschaffen und alles andere geschaffen. So konnte das ‘Wort’ Gottes nur geschaffen sein. Arius unterschied nicht zwischen Erschaffung (*ḥalq*) und Hervorbringung (*tawallud*) und meinte, dass das ‘Wort’ zu einer gewissen Zeit nicht vorhanden und Gott zu dieser Zeit nicht Vater war. Deshalb gehöre das ‘Wort’ nicht zum Wesen des Vaters, sondern sei vielmehr geschaffen und zähle nicht zum Bereich der Göttlichkeit. Es werde von Gott gemäß seiner besonderen Privilegien variabel und flexibel eingesetzt. Trotzdem lehnte Arius die ‘Trinität’ nicht ab, sondern ging von ihr aus. Er stellte sie sich aber so vor, dass Gott das ‘Wort’ als ein vollständiges Wesen schuf, worauf das Wort bzw. der Sohn seinerseits den Heiligen Geist als ein anderes vollständiges Wesen schuf. Es gibt hier also eine Trinität von ‘Personen’, die sich von ihrer Natur und ihrem Wesen her unterscheiden, aber durch Schöpfungsbeziehungen miteinander verbunden sind.” (aš-Šarafī 1986: 86)

³ Abgeleitet von Nestorius (st. ca. 450). Er gehörte zur Theologenschule von Antiochia, die von einer vollständig menschlichen Natur Jesu ausging und mit Blick auf ihn zwischen einem Teil, der Gottessohn, und einem Teil, der Marias Sohn war, unterschied. Angeführt wurde diese Schule von Diodoros von Tarsos (st. vor 394). Bei der Verteidigung dieser Theorie folgte ihm später sein Schüler Theodor von Mopsuestia (st. 428), der der Lehrer von Nestorius war. Theodor vertrat unter anderem die Ansicht, dass Gottes Natur als “Wort” umfassend ist, so wie auch die menschliche Natur des Messias umfassend ist. Die Vereinigung zwischen diesen beiden Naturen ist die “Konjunktion” bzw. die “Inhabitation” des göttlichen Wortes im Menschen Jesus. Daraus ergeben sich die Leugnung der “Überschneidung der Namen und Attribute” (Commu-

darzustellen. Natürlich stützte er diese Charakterisierungen dabei auf Belege, die den Gründungstexten des Islams – vor allem dem Koran – entnommen waren, gelesen und interpretiert aus seiner christlichen Sicht. Der muslimische Theologe dagegen musste diese Behauptungen zurückweisen, indem er sie widerlegte und seine Lektüre und Interpretation nicht nur der Gründungstexte des Islams, sondern auch jener des Christentums anbot.

Es ist das Ziel dieser Studie, die interaktive Natur dieser frühen Polemik aufzuzeigen, denn das erlaubt uns, diese Polemik als eine Form des Dialogs zu begreifen, da sie unabhängig von den negativen Intentionen der Beteiligten positive Resultate bewirkte. Diese historische Realität rechtfertigt die der Studie zugrunde liegende Annahme, dass die Polemik eine Form des Dialogs und des Austauschs zwischen zwei Seiten darstellt, unabhängig von den auf der oberflächlichen Diskursebene vorliegenden Mechanismen der Ablehnung und Zurückweisung. Worauf es hier ankommt, sind also nicht die Formen des Dialogs, sondern seine fruchtbaren Resultate.

Ich will in dieser Einleitung weder auf die Probleme des Begriffs des “interkulturellen Dialogs” eingehen, wie er heute verwendet wird, noch manche der Hürden benennen, die diesen Dialog mitunter zu einem “Dialog zwischen Taubstummen” machen. Es möge der Hinweis genügen, dass der Kontext, aus dem der Begriff des “Dialogs zwischen den Kulturen bzw. den Zivilisationen” stammt, ebenfalls kontrovers ist. Denn die Einladung zum Dialog ist eine Reaktion der islamischen Welt – vor allem Irans unter Muḥammad Ḥātāmī –, um Samuel Huntingtons berühmter Theorie vom “Zusammenstoß der Zivilisationen” nach dem Fall der Sowjetunion zu trotzen. Wir

nicatio idiomatum) im Messias zwischen dem Wort und Gottessohn und dem Menschen sowie die Annahme, dass derjenige, der geboren wurde und starb, nicht der Gottessohn war, sondern der Mensch, der Sohn Davids. Mit anderen Worten: Der Mensch Jesus war nicht wirklich Gottessohn, sondern erhielt diesen Beinamen durch reine “Gnade”. Nestorius, der im Jahre 428 Bischof von Konstantinopel wurde, ging so weit, auch den Beinamen “Gottesgebäerin” (Theotókos) für Maria abzulehnen, der auf die Verehrung der Jungfrau hinweist und ab dem späten 3. Jahrhundert in breiten Kreisen des Volkes verbreitet war (vgl. aš-Šarafī 1986: 92f.).

müssen diese Theorie und Francis Fukuyamas Theorie vom “Ende der Geschichte” miteinander in Beziehung setzen und sie als Theorien betrachten, die auf semantischer und semiotischer Ebene miteinander verbunden sind, da die erste der beiden auf logischer, philosophischer und ideologischer Ebene zur zweiten führt. Wichtiger als dieser Zusammenhang, den viele Autoren in zahllosen Studien behandelt haben, ist aber das religiös-theologische Verhältnis. So ist die Idee vom Ende der Geschichte ein moderner Ausdruck der religiösen Idee vom Ende der Welt und von der Ankunft des Jüngsten Tages, an dem Gerechtigkeit und Frieden einkehren, indem sich die absolute Wahrheit (also Gott) endgültig zeigt und durch ihren allumfassenden Willen herrscht, nachdem die Herrschaft des Menschen zu Ende gegangen ist. Die herrschende absolute Wahrheit sind in der Theorie vom Ende der Geschichte die Kultur und der Lebensstil der USA in all ihren ökonomischen, politischen, militärischen, geistigen und kulturellen Ausprägungen. Und so wie das Ende der Welt in den Religionen immer nur dadurch eintritt, dass die Unmoral – der Antichrist besonders im islamisch-theologischen Denken – hervortritt und an die Macht kommt, und durch sämtliche Kriege, Seuchen und Hungersnöte, die das bewirkt und die das Erscheinen eines “Erlösers” erfordern, kommt es zu einem kompletten Ende der Geschichte nur durch einen Kampf gegen jene Zivilisationen, die die abschließenden Werte des ewigen Lebens bedrohen, wie sie in der Zivilisation von “Freiheit, Gleichheit und Menschenrechten” repräsentiert sind und wie sie sich in “Demokratie, Marktwirtschaft und Globalisierung” zeigen.

In diesem Zusammenhang erscheint die schreckliche Zerstörung der Zwillingstürme von New York am 11. September 2001 wie eine deutliche Verkörperung dieses Streits. Und der Krieg, den die US-Regierung gegen den Terrorismus “überall auf der Welt” erklärt hat, erscheint wie ein Krieg gegen die Zivilisation bzw. die Kultur, die diesen Terrorismus hervorgebracht hat und noch weiter hervorbringt.

Indem sie die Mechanismen bei der Lektüre des “Heiligen” des jeweils Anderen analysiert, versucht diese Studie in aller Bescheidenheit zu zeigen, dass der Dialog der Zivilisationen bzw. Kulturen

nicht von unseren bewussten Zielen und Absichten abhängt und dass er kein Kleid ist, das wir uns heute nur überstülpen müssen, weil wir es brauchen, um uns davor zu bewahren, uns gegenseitig zu zerstören. Er ist vielmehr eine ständige und kontinuierliche Angelegenheit – unabhängig davon, ob wir uns ihrer bewusst sind oder nicht. Wir Menschen betreiben Dialog seit Anbeginn der Zeit. Zum Teil ist dieser Dialog gewalttätig und blutig, zum Teil ist er gewalttätig und nicht-blutig, und selten ist er zivilisiert. In jedem Fall aber interagieren wir miteinander und beeinflussen uns gegenseitig, ob nun positiv oder negativ. All das Gerede über Zivilisationen bzw. Kulturen, die komplett voneinander getrennt und unabhängig sind, wird somit zu einer Verkürzung; und das Gerede über den Dialog, so als wäre er eine abwesende Notwendigkeit, wird somit zu einer Verfestigung von Trennung und Fremdheit.

Der islamisch-christliche Dialog – oder sagen wir ruhig Polemik anstelle von Dialog – durch die interpretierende Lektüre des Heiligen des Anderen bzw. der Anderen begann historisch mit dem Erscheinen des Islams ab ca. 610 n. Chr. auf der Arabischen Halbinsel. Jede Religion ist ein soziokulturelles Phänomen, da sie nicht aus dem Nichts heraus entsteht. Der Raum der Arabischen Halbinsel, in dem der Islam entstand, war ein Raum voller Religionen, was der Koran uns bestätigt. Bekannte Religionen dort waren das Judentum, das Christentum, der Mazdaismus, das Sabiertum⁴ sowie das Heidentum, das sich in der Verehrung der Vorväter, der Sterne und Planeten bzw. mancher Tiere äußerte, die den Stämmen als heilige Symbole galten.⁵

⁴ Siehe Koran 22:17: “Siehe, diejenigen, die glauben, die Juden sind, die Sabier, die Christen, die Zoroastrier und die beigeesellen – siehe, Gott entscheidet zwischen ihnen am Tag der Auferstehung. Siehe, Gott ist Zeuge über alles.” Siehe auch 2:62, und 5:69. – Anmerkung des Übersetzers: Die Übersetzung von Koranstellen wurde mit geringen Anpassungen übernommen aus Bobzin 2010.

⁵ Siehe 53:19–20, wo die Namen von al-Lāt, al-ʿUzza und Manāt erwähnt werden, sowie 71:23, wo die Namen von Wadd, Suwāʿ, Yağūt, Yaʿūq und Nasr vorkommen. Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī sagt in seinem berühmten Korankommentar *Ġāmiʿ al-bayān fi tafsīr āy al-Qurʿān* (1407/1987, XXVII: 34), die Polytheisten benannten “ihre Götzen nach den hoch gepriesenen Gottes-

In diesem religiösen Raum war es normal, dass der Koran sich nicht in Auseinandersetzung und Streit mit diesen Religionen selbst begab, sondern mit ihren Anhängern. Weil der Koran seine Botschaft als kontinuierliche Fortführung der wahren göttlichen Botschaft seit Anbeginn der Schöpfung darstellte – das heißt der Botschaft, die die Propheten von Noah über Abraham und Moses bis hin zu Jesus gebracht hatten – war es ebenfalls normal, dass die Anhänger der existierenden Religionen in ihrer Betrachtung des Islams diesen auf die “Korruption” und die “Verfälschung” zurückführten, die ihre Dogmen in ihrer Bedeutung befallen hatten, was zum einen auf den Fortgang der Zeit und zum anderen auf die Kontrolle der religiösen Spezialisten über ihre Geister zurückging. Die Annahme von der Korruption der Bedeutung impliziert die Idee, dass die Art und Weise, wie die Anhänger der anderen Religionen ihre Heiligen Texte lesen, falsch ist und die “neue Religion”, repräsentiert in ihrem Heiligen Buch, die richtige Lektüre präsentiert.

Da es uns hier nur um die christlich-islamische Polemik geht, unterteilt sich diese Studie in drei Teile: Im ersten Teil konzentriert sich die Analyse auf die Praktiken der Intertextualität in der Struktur des Edlen Korans in seiner Polemik gegen die Christen (*naṣāra*), und zwar mit allem, was diese Intertextualität an Inklusion, Deutung, Ablehnung, Annahme usw. enthält. Im zweiten Teil werden die Autoren Johannes Damascenus (675–749) und Theodor Abū Qurra (750–825) vorgestellt. Im dritten Teil richtet sich die Analyse

namen; so sagten sie für Allāh al-Lāt und für al-‘Azīz al-‘Uzza und behaupteten, dass sie Töchter Gottes seien.” Und er sagt über die anderen Namen, dass sie ursprünglich Personennamen waren “für rechtschaffene Leute unter den Menschen, die Anhänger hatten, die ihnen nacheiferten. Und als sie starben, da sagten ihre Anhänger, die ihnen nacheiferten: ‘Wenn wir uns ein Bild von ihnen machen, dann wird uns das dazu motivieren, sie anzubeten, wenn wir sie erinnern’, also machten sie sich Bilder von ihnen. Und als sie starben und andere kamen, schlich sich Iblis bei ihnen ein und sagte: ‘Sie dienen ihnen, und durch sie ließen sie es regnen, also dient ihnen.’” (XXIX: 62) Aṭ-Ṭabarī zeigt durch viele von ihm angeführte Überlieferungen, dass sich die Anbetung dieser Personen unter den arabischen Stämmen seit der Zeit des Propheten Noah fortsetzte und ausbreitete.

auf die Schriften von Johannes Damascenus aus dem ersten Drittel des 8. Jahrhunderts n. Chr. über den Islam als “christliche Häresie”, wobei der Einfluss dieser Herausforderung auf das Entstehen der Themen der Kalāmwissenschaft aufgezeigt werden soll. Hier werden die Schriften von Johannes Damascenus behandelt, sei das mit Blick auf das den Häresien gewidmete Kapitel seines Buches *Die Quelle der Erkenntnis*, verfasst auf Griechisch und ins Englische übersetzt, oder auf die aus Gesprächen mit ihm hervorgegangenen Aufzeichnungen über ihn von Theodor Abū Qurra.⁶ Sie zählen – nach dem Koran und einigen Prophetenhadithen – zu den ältesten Texten, die uns Einblick geben in die Entwicklung von Dialog und Polemik.

Bemerkenswert ist, dass diese Texte mindestens drei Fragen aufwerfen, die zu den zentralen Fragen der Kalāmwissenschaft wurden, nachdem diese als eigene Wissenschaft zur Reife gekommen war und sich in ihr Schulen herausgebildet hatten. Die erste Frage ist die Frage vom “Gotteswort Jesus”, das dem Koran zufolge geschaffen ist, was aus christlicher Sicht als Häresie gilt. Vielleicht war die Rede von der Erschaffenheit des Korans ursprünglich eine Antwort auf diese Herausforderung und ein Versuch, einen Unterschied zwischen dem islamischen Dogma und den christlichen Dogmen zu machen. Die zweite Frage ist die Frage der göttlichen Attribute, denn die Idee des geschaffenen Wortes setzt die Existenz des Wortes – und dem Koran zufolge auch des Geistes – außerhalb des Herrn voraus. Die dritte Frage ist die der göttlichen Allmacht und der menschlichen Wahlfreiheit. Es ist bemerkenswert, dass die erste und dritte Frage zu den frühesten Fragen in der Entstehung der Kalāmwissenschaft zählen.

⁶ Ich stütze mich hier auf die englische Übersetzung der Texte von Johannes Damascenus und Theodor Abū Qurra von Daniel J. Sahas, in drei Anhängen veröffentlicht in seinem Buch: *John of Damascus on Islam. The “Heresy of the Ishmaelites”* (1972: 132–159). Der erste Anhang (S. 132–141) enthält das Kap. 100 bzw. 101, je nach Handschrift, vom 2. Teil des Buches “Die Quelle der Erkenntnis” über die “Häresien”. Der zweite Anhang (S. 142–155) enthält einen von Theodor herausgegebenen Text von Johannes unter dem Titel “Disputatio Saraceni et Christiani”. Der dritte Anhang (S. 156–159) enthält eine Fortsetzung dieses Disputs zwischen dem Christen und dem Muslim.

Am Ende des dritten Teils wird die Natur der Diskussion aufgezeigt, die sich in den Kreisen der frühen Kalāmwissenschaftler im 8. Jahrhundert ausgehend von dieser Herausforderung entwickelte, besonders innerhalb der *qadariya*, der *ḡahmiya* und der *ḡailāniya*. Am Schluss wird dann darüber entschieden, ob diese Herausforderung und die Reaktion darauf eine Form des produktiven Dialogs darstellten oder ob sie eine scharfe Auseinandersetzung waren, die zu Trennung und Fremdheit führte.

1. Die Polemik des Korans mit den Christen

Vielleicht zeigen die Suren 105 (*Der Elefant*) und 85 (*Die Sternbilder*) indirekt die Natur der komplexen Beziehung, die später auf direkte Weise zutage trat. In Sure 85 sieht man klar die historische Sympathie der Muslime für die Christen aus Naḡrān, die vom letzten Herrscher von Ḥimyar im Jemen, dem zum Judentum konvertierten Dū Nuwās, rund 50 Jahre vor der Geburt des Propheten Muhammad vertrieben worden waren. Sure 105 spielt darauf an, wie der äthiopische König Abraha al-Ašram, der den Juden Dū Nuwās besiegt und die Herrschaft des Byzantinischen Reiches über den Jemen wiederhergestellt hatte, im Jahr von Muhammads Geburt, also etwa 570, versuchte, Mekka zu erobern und die Kaaba zu zerstören. Das Ereignis zeigt die Realität des politischen Konflikts zwischen dem christlich-byzantinischen Reich und dem Perserreich in der Herrschaft über den Ḥiḡāz zur Kontrolle der Haupthandelsroute. Das Verhältnis von Islam und Christentum kann man somit in zwei Aspekten zusammenfassen: religiöse Sympathie auf der einen Seite und politischer Streit auf der anderen.

Der erste Aspekt zeigt sich deutlich darin, dass der Koran Wert darauf legt, die Details der Geschichte von Maria, der Mutter des Messias, zu erzählen, vom Anfang ihrer religiösen Bildung unter der Vormundschaft des Propheten Zacharias über den Moment der "heiligen" Empfängnis durch das Erscheinen des Engels des Herrn ihr

gegenüber und bis hin zu jener Situation, die Marias Volk zu skeptischen Nachfragen veranlasste, denen das Jesuskind mit einer Antwort entgegentrat:

“Er sprach: ‘Ich bin der Knecht Gottes! Er gab mir das Buch und machte mich zum Propheten. Er verlieh mir Segen, wo immer ich auch war, und trug mir das Gebet und die Armensteuer auf, solange ich am Leben bin. Und Ehrerbietung gegen meine Mutter! Er machte mich zu keinem elenden Gewaltmensch! Und Friede über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, an dem ich sterben werde, und an dem Tag, da ich zum Leben auferweckt werde!’ Das ist Jesus, Marias Sohn, als Wort der Wahrheit, über das sie uneins sind. Es steht Gott nicht an, einen Sohn anzunehmen – das sei ferne! Beschließt er eine Sache, so spricht er nur zu ihr: ‘Sei!’ Und dann ist sie. Siehe, Gott ist *mein* Herr und *euer* Herr, so dienet ihm! Das ist ein gerader Weg. Die Gruppen aber waren unter sich zerstritten. Wehe denen, die nicht an den Anbruch eines gewaltigen Tages glauben!” (19:30–37)

Der Koran legt hier eindeutig fest, dass Jesus ein Knecht Gottes ist und ein Prophet, dem das Buch gegeben wurde, nicht aber Gottes Sohn. Dabei verweist der Koran auf die Differenzen zwischen den “Gruppen” über die Natur des Messias, was die Existenz unterschiedlicher christlicher Gruppierungen auf der Arabischen Halbinsel beweist. Wir können annehmen, dass der Koran eine bestimmte Sorte von Christentum ablehnte, und zwar das Christentum von Byzanz, das der Westkirche, die der Theologie der Dreifaltigkeit ihre endgültige Form gegeben hatte. Und man kann wohl auch sagen, dass es aus koranischer Sicht ein akzeptables Christentum gab, nämlich vermutlich das Christentum jener Juden, die Jesus als den Messias anerkannten, den die Tora angekündigt hatte.

Als jedoch die Perser ca. 615/616 die Byzantiner besiegten, sympathisierte der Koran mit den Byzantinern gegen die Perser, weil die Polytheisten von Mekka damals den persischen Sieg über Byzanz

bejubelten. Dass die Quraiṣ die byzantinische Niederlage feierten, zeigt, dass sie spürten, welch tiefe emotionale Verbindung zwischen Islam und Christentum bestand. In Sure 30:1–6, heißt es:

“Alif Lām Mīm. Besiegt sind die Byzantiner im nächstgelegenen Land. Doch siegen werden sie nach ihrer Niederlage in ein paar Jahren. Bei Gott liegt die Entscheidung – vorher und nachher. Freuen werden sich die Gläubigen an diesem Tag über Gottes Hilfe. Er hilft dem, dem er helfen will. Denn er ist der Mächtige, der Barmherzige. Die Verheißung Gottes! Gott bricht seine Verheißung nicht. Doch die meisten Menschen wissen nicht.”

Das Verhältnis zwischen Islam und Christentum veränderte sich in Medina nach der Hiğra durch die Polemik der Juden gegen den Islam als ein Faktor, der den Disput beeinflusste. In Sure 3 (*Das Haus ‘Imrān*) wird der Messias als ein “Wort” von Gott bezeichnet (3:45), und seine Anhänger – die Jünger – werden “Gottesgeborene” (*muslimūn*) genannt (3:52). Außerdem wird ein Vergleich gezogen zwischen seiner Erschaffung ohne Vater und der Erschaffung Adams aus Staub (3:59). Diese Herausforderung an die Christen – die Christen aus Nağrān, die nach Medina gekommen waren, um mit Muhammad über die Natur Jesu zu disputieren – setzt die Sure dann folgendermaßen fort:

“Wenn darüber jemand mit dir streitet, nach all dem, was an Wissen zu dir kam, so sprich: ‘Kommt her, wir wollen unsere und eure Söhne rufen und unsere und eure Frauen und uns und euch! Dann lasst uns einen Eid ablegen und den Fluch Gottes auf die Lügner wünschen!’” (3:61)⁷

⁷ Die Prophetenbiographie von Ibn Hišām widmet der Frage, was der Koran über die Christen aus Nağrān sagt, ein ganzes Kapitel. Ibn Hišām meint, dass der Anfang von Sure 3 bis ca. Vers 80 offenbart wurde, um “ihre Positionen und Differenzen” darzustellen (Ibn Hišām 1975 II: 160). Als Ibn Hišām in seinen ausführlichen Darlegungen zu dieser Sure bei diesem Verfluchungsvers ankommt – dem Aufruf des Propheten an die Christen, sich mit den Muslimen zu vereinigen, einen Eid vor Gott abzulegen und den Fluch auf die

Der Streit zwischen Muslimen und Juden erweist sich in diesem Zusammenhang als Kampf um die höchste Autorität, verkörpert im Propheten Abraham. Dabei argumentiert der Diskurs des Korans mit Hilfe der Logik und ruft zur Einheit der Wahrheit auf, das heißt des “Islams” in seiner ursprünglichen Bedeutung, also der Unterwerfung unter den einen Gott, neben dem es keine anderen Götter gibt. Und er schiebt die Differenzen beiseite, die sich nach Abraham zwischen Juden und Christen gebildet hatten:

“Sprich: ‘Ihr Buchbesitzer! Kommt her zu einem Wort zwischen uns und euch auf gleicher Basis! Dass wir keinem dienen außer Gott, dass wir ihm nichts beigesellen und dass wir uns nicht untereinander zu Herren nehmen neben Gott.’ Und wenn sie sich abwenden, sprecht: ‘Bezeugt, dass wir ergeben (*muslimūn*) sind!’ Ihr Buchbesitzer! Weshalb streitet ihr über Abraham? Wo doch Tora und Evangelium erst *nach* ihm herabgesandt wurden? Begreift ihr denn nicht? Ihr da! Ihr habt gestritten über etwas, wovon ihr Wissen habt. Doch warum streitet ihr nun über etwas, wovon ihr kein Wissen habt? Gott weiß, ihr aber wisst nicht. Abraham war weder Jude noch Christ; sondern er war ein wahrer Gläubiger (*ḥanīf*), ein Gottergebener (*muslim*). Und er war keiner von den Beigesellern.” (3:64–67)

Lügner zum Thema Jesus zu wünschen –, erklärt er, dass die Weigerung der Christen, diese Herausforderung anzunehmen, daher rührt, dass sie wussten, dass Muhammad im Recht ist. So fragten sie ihren Anführer ‘Abd al-Masīḥ (beachte die Bedeutung des Namens; wörtlich: “Diener des Messias”): “Oh ‘Abd al-Masīḥ, was meinst du dazu? Da sagte er: ‘Bei Gott, ihr Christen, ihr wisst doch, dass Muḥammad ein gesandter Prophet ist und mit definitiven Aussagen über euer Vorbild zu euch kam. Ihr wisst auch, dass kein Volk jemals einen Propheten verfluchte und darauf seine Alten hat leben und seine Jungen hat aufwachsen sehen. Wenn ihr das tut, dann werdet ihr ausgerottet. Wenn ihr aber an eurem Glauben festhalten und bei euren Aussagen über euer Vorbild bleiben wollt, dann lasst den Mann in Ruhe und kehrt nach Hause zurück.” (Ibn Hišām 1975, II: 165–166). Die Prophetenbiographie stimmt hier mit dem Koran in der generellen Verurteilung der Würdenträger der Buchgläubigen überein, da sie die Wahrheit kennen, sie aber unbedingt verdecken wollen, um ihre eigenen Interessen zu bewahren. Siehe Kapitel “Die jüdische Warnung über den Gesandten Gottes” (Ibn Hišām 1975, I: 195ff.).

Der Koran festigt so also seine Position, indem er sich auf den “Muslim” und “Ḥanifen” Abraham bezieht, der weder Jude noch Christ war, denn die Tora und die Evangelien – die Gründungstexte von Judentum und Christentum – sind ja erst nach ihm entstanden. In seiner Polemik gegen die Juden behandelt der Koran unter anderem auch ihre Haltung zu Maria, der sie Unzucht vorwarfen, und er geht auf die Behauptung der Juden ein, den Messias getötet und gekreuzigt zu haben, was wie eine Verteidigung des Christentums, des Messias’ sowie seiner Mutter wirkt. Doch der Koran begibt sich dabei auch in einen Streit mit den Christen, denn er leugnet die göttliche Natur des Messias, während er zugleich bekräftigt, dass dieser “Geist von Gott” und “Wort Gottes” ist:

“Die Buchbesitzer fordern von dir, dass du ein Buch vom Himmel auf sie herniederkommen lässt. Doch von Mose forderten sie Größeres als das und sprachen: ‘Lass uns Gott leibhaftig schauen!’ Da aber nahm sie der Donnerschlag hinweg – ihres Frevels wegen. Dann aber nahmen sie das Kalb, nachdem doch die Beweise zu ihnen gekommen waren. Wir aber vergaben ihnen das. Mose gaben wir klare Vollmacht. Wir hoben den Berg über sie an, mit ihrem Bund, und sprachen zu ihnen: ‘Geht durch das Tor, euch niederwerfend!’ Wir sprachen zu ihnen: ‘Übertretet nicht den Sabbat!’ Und wir nahmen von ihnen einen festen Bund entgegen. Weil sie ihren Bund gebrochen hatten und Gottes Zeichen leugneten und die Propheten grundlos töteten und sprachen: ‘Unsere Herzen sind unbeschnitten!’ – doch Gott versiegelte sie wegen ihres Unglaubens, so dass nur wenige ihnen glaubten –, und weil sie ungläubig waren und Maria ungeheuerlich verleumdeten und weil sie sprachen: ‘Wir haben Christus Jesus, den Sohn Marias, den Gesandten Gottes, getötet!’ Aber sie haben ihn nicht getötet und haben ihn auch nicht gekreuzigt. Sondern es kam ihnen nur so vor. Siehe, jene, die darüber uneins sind, sind wahrlich über ihn im Zweifel. Kein Wissen haben sie darüber, nur der Vermutung folgen sie. Sie haben ihn nicht getötet, mit Gewissheit nicht,

vielmehr hat Gott ihn zu sich erhoben. Gott ist mächtig, weise. Es gibt keinen von den Buchbesitzern, der nicht vor seinem Tode an ihn glauben würde. Er wird Zeuge sein am Tag der Auferstehung gegen sie." (4:153–159)

"Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion, und sagt nur die Wahrheit über Gott! Siehe, Christus Jesus, Marias Sohn, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und ist Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht: 'Drei!' Hört auf damit, es wäre für euch besser. Denn siehe, Gott ist *ein* Gott; fern sei es, dass er einen Sohn habe. Sein ist, was in den Himmeln und auf Erden ist. Gott genügt als Anwalt. Christus wird es nie verschmähen, ein Knecht Gottes zu sein, und auch die Engel, die ihm nahestehen, nicht. Wer es jedoch verschmäht, ihm zu dienen, und sich erhaben dünkt, die wird er allesamt zu sich versammeln. Doch denen, welche glauben und gute Werke tun, wird er ihren Lohn in vollem Maße geben und ihnen noch mehr Huld gewähren. Die aber, welche es verschmähen und sich erhaben dünken, wird er mit schmerzhafter Pein bestrafen, die werden gegen Gott weder Freund noch Helfer finden." (4:171–173)⁸

⁸ Es ist deutlich, dass der Koran in seiner Leugnung, dass die Juden den Messias getötet oder gekreuzigt haben, auf deren Aussage "Wir haben den Messias getötet" reagiert. Diese Aussage enthält eine indirekte Drohung an Muhammad, da die Juden in der Lage seien, auch ihn zu töten, so wie sie zuvor den Messias getötet hätten. Das heißt, dass der Koran, wenn er es leugnet, dass die Juden den Messias getötet oder gekreuzigt haben, ihre Behauptung zurückweist, eine unabhängige Fähigkeit zum Handeln zu haben. Ich glaube, dass es dem Koran nicht darum ging, die Kreuzigung als historische Tatsache zu leugnen. Denn hätte die Frage der Kreuzigung zu den zentralen theologischen Streitfragen zwischen Islam und Christentum gehört, dann hätte der Koran das öfters wiederholt, so wie er die Leugnung der göttlichen Natur des Messias und seiner Sohnschaft an mehreren Stellen wiederholt. Die Leugnung der Ermordung und der Kreuzigung Jesu im Kontext dieser Polemik mit den Juden bedeutet vielleicht die Zurückweisung ihrer Behauptung einer absoluten Fähigkeit, das zu tun, was sie wollen, unabhängig vom göttlichen Willen. Man kann das mit ähnlichen Stellen im Koran vergleichen

So kam es zu der Formulierung des koranischen Dogmas über den Messias als “der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und Geist von ihm”. Im letzten Abschnitt über das Wort und den Geist widerspricht das koranische Dogma nicht dem christlichen Dogma. Der Widerspruch liegt aber im ersten Teil, der die göttliche Natur und die Gottessohnschaft des Messias ablehnt, wie es sich in der strikten Ablehnung der Trinität zusammenfassen lässt. Es scheint, dass die Verbindung der Attribute des Geistes und des Wortes einerseits sowie der Attribute von Knechtschaft, Menschennatur und Prophetenschaft andererseits im Dogma des Korans aus der christlich-theologischen Sicht, wie Johannes Damascenus sie anlegt, einen Widerspruch produziert. Es bleibt die Frage der Prophezeiung durch den Messias, dass nach ihm ein Prophet mit dem Namen Aḥmad kommen werde (vgl. 61:6).⁹ Es scheint, als war sich Johannes Damascenus dieser Prophezeiung entweder nicht bewusst oder als habe er es nicht vermocht, sie aus ihrer koranischen Quelle heraus zu akzeptieren.

wie: “Nicht ihr habt sie getötet, sondern Gott. Nicht du hast, als du warfst, geworfen, sondern Gott.”

⁹ Die Prophetenbiographie von Ibn Hišām (vgl. oben) behandelt ausführlich die Erwartungen der christlichen Mönche über die Ankunft eines Propheten. Dieser wird im Johannes-Evangelium laut Ibn Hišām unter dem Namen al-Munḥaminā genannt, was Ibn Hišām als einen assyrischen Namen erklärt, der Muḥammad (der Gepriesene) bedeute, was auf Griechisch “Periklytos” (al-Barqalītis) heiße (vgl. Ibn Hišām 1975, I: 215). Die Prophetenbiographie versucht so, eine Verbindung zwischen dem Koran und dem Evangelium herzustellen. Siehe auch das Kapitel über die Geschichte des Mönchs Buḥairā, der Muhammads Prophetie in Bosra in Syrien erkannt habe (vgl. Ibn Hišām 1975, I: 165ff.), und die Voraussage seiner Prophetie durch Warāq Ibn Naufal samt seiner Bestätigung ihrer Wahrhaftigkeit nach Muhammads erster Begegnung mit dem himmlischen Engel (vgl. Ibn Hišām 1975, I: 175, 222). In all diesen Punkten zeigt die Prophetenbiographie die Realität des Austauschs zwischen Islam und Christentum. Denn das Christentum – und auch das Judentum – kündigten ihr zufolge den Islam und den erwarteten Propheten an, der in der Tora und der Bibel erwähnt wird, wie der Koran es sagt. Doch die jüdischen Priester und die christlichen Mönche hätten sich gegen die neue Religion gestellt. Das bekräftigt die erwähnte “emotionale” Verbindung auf der einen Seite und die politische “Feindschaft” auf der anderen.

2. Johannes Damascenus und Theodor Abū Qurra

Johannes Damascenus wurde im Jahre 675 in Damaskus geboren und folgte seinem Vater auf seiner Stelle im Schatzhaus des Umayyadenpalastes. Es ist deutlich, dass er eine arabische Ausbildung erhielt. Vielleicht studierte er auch den Koran; den Eindruck vermitteln jedenfalls seine Schriften. Sein Vater legte Wert darauf, ihm Lehrer zu vermitteln, die ihm Griechisch und Theologie beibrachten. Noch während er seine Regierungsstelle im Schatzhaus innehatte, begann er mit dem Verfassen religiöser Schriften. Er schrieb drei Abhandlungen über Ikonen, deren Existenz er gegen die sogenannten Ikonoklasten verteidigte, also gegen jene, die Bilder und Statuen in Kirchen verbieten wollten. Diese Frage beschäftigte die kirchlichen Konzilien in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, vor allem seit dem Erlass des byzantinischen Kaisers Leo III. im Jahre 726, der die Bilder und Statuen verboten hatte. Johannes richtete seine drei Schriften um das Jahr 730 herum gegen den Erlass des Kaisers. Das führte im Jahre 754 zu seiner Verurteilung durch das Konzil von Hiereia. Doch im Jahre 787 rehabilitierte ihn das Konzil von Nicäa, als es den entsprechenden Beschluss wieder aufhob.

Im Jahre 730 entschied Johannes, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen und den Weg eines Mönchs einzuschlagen. Er wurde Mitglied im Kloster Mār Sābā nahe Jerusalem, wo er sein Leben mit Lektüre, Schreiben und Predigten verbrachte. Zu den wichtigsten seiner über 150 Werke gehört das berühmte Buch *Die Quelle der Erkenntnis*, das aus drei Teilen besteht: Der philosophische erste Teil (*Dialektik*) stützt sich vor allem auf neuplatonische Quellen aus dem 3. Jahrhundert, vor allem die Einleitung von Porphyrius zur aristotelischen Logik. Der historische zweite Teil (*Über die Häresien*) stützt sich auf griechische Texte aus dem 4. Jahrhundert. Dieser Teil enthält auch ein Kapitel über die "Häresie der Ismaeliten", womit Johannes die Nachkommen Ismaels meint, das heißt die Araber, zu denen auch Muhammad gehörte. Der dritte Teil (*Ekdosis*) stellt das orthodoxe christliche Dogma dar und liefert dabei eine ausführliche

Zusammenfassung der Schriften der Kirchenväter aus dem 4. Jahrhundert. Die Originalität von Johannes zeigt sich in seiner Auswahl und Kommentierung der Texte, wobei er die analytische Theologie von Antiochia darlegt. Dieser Teil enthält auch nützliche Überlegungen über die Natur und die Existenz Gottes, was viele der überzeugenden Gedanken späterer Theologen geprägt hat, und widmet sich einer Diskussion und Analyse der Natur der Willens- und Wahlfreiheit. Das war wegen ihres Zusammenhangs mit dem Konzept der individuellen Verantwortung mit Blick auf die Erlösung für den Autor eine heikle Frage. Aus der Sicht von Johannes steht der menschliche Wille für eine rationale Neigung zum Guten. Er arbeitet mit Blick auf die Ziele, nicht die Mittel. Das rückt den Willen in die Nähe der Vernunft und verbindet ihn mit ihr. Bei Gott gibt es dagegen einen Willen ohne Wahl, im Sinne eines rationalen Abwägens zwischen Möglichkeiten.

Das Buch – vor allem sein dritter Teil – ist das zentrale Verbindungsglied zwischen der griechischen und der lateinischen Theologie im Mittelalter, was Johannes zum letzten der östlichen Kirchenväter macht. Nicht nur sahen die östlichen und westlichen Theologen das Buch durch seine Übersetzungen in die orientalischen Sprachen und ins Lateinische als eine Quelle des logischen und theologischen Denkens an, sondern durch seine kohärente logische Struktur wurde es auch zu einem Vorbild späterer theologischer Schriften des Mittelalters (vgl. Sahas 1972: 52).

Was Theodor Abū Qurra angeht, über den im Westen vor der Veröffentlichung seiner ins Lateinische übersetzten griechischen Schriften im 16. Jahrhundert nichts bekannt war, so begann er sein Leben als Mönch im besagten Kloster des Heiligen Sābās nahe Jerusalem. Dort gab er sich der Askese und geistigen Übungen auf dem Pfad von Johannes Damascenus hin. Zugleich begann er, auf Arabisch und Assyrisch über die philosophische Theologie zu schreiben, wobei er Fragen wie den Monotheismus, die Möglichkeit der Offenbarung, die menschliche Freiheit und die Vergebung der Sünden diskutierte.

Am Ende des 8. Jahrhunderts war Theodor Bischof in Ḥarrān geworden, und er führte jetzt Debatten mit verschiedenen religiö-

sen Gruppierungen unter den Einwohnern der Region. Dazu zählten Monophysiten, die an eine einzige (nämlich die göttliche) Natur des Messias glaubten, sowie Muslime, Juden, Manichäer (Anhänger des Mānī, die an zwei widerstreitende göttliche Kräfte glaubten: die Kraft des Guten, verkörpert im Licht, und die Kraft des Bösen, verkörpert in der Dunkelheit) und Sabier (Anbeter der Sterne und Planeten). Er verfasste einige theologische Werke auf Griechisch, den byzantinischen Herrschern gewidmet, über die Frage der Bilder und Statuen in den Kirchen (also des Ikonoklasmus). Doch der Patriarch von Antiochia setzte ihn als Bischof ab, was wohl auf seinen übertriebenen Eifer, sein öffentliches Werben für die im Jahre 451 vom Konzil von Chalkedon verkündeten orthodoxen christlichen Lehren und seine Sympathie für die Idee einer Führung der christlichen Welt durch den Papst zurückging.¹⁰ Nach seiner Rückkehr ins Kloster des Heiligen Sābās widmete sich Theodor mit neuer Kraft seinen Aktivitäten in Schreiben und Askese. So verfasste er im Jahre 813 seinen berühmten Brief an die Armenier, in dem er die orthodoxe Position gegen die Ikonoklasten und die Monophysiten verteidigte. Ab 815 begann er dann mit einer Serie von Reisen nach Alexandria und Armenien, um die Anhänger der Orthodoxie zu fördern. Er disputierte mit den Monophysiten und mit dem abbasidischen Kalifen in Bagdad über die Unterschiede des Monotheismus in Christentum und Islam.

¹⁰ In Fn. 3 habe ich auf die Differenzen zwischen Antiochia, dem Vertreter der Ostkirche, und der Westkirche hingewiesen. Im Konzil von Chalkedon wurde 451 verkündet, "dass der Messias ein und derselbe Sohn Gottes ist und ein und derselbe Herr, in zwei Naturen, unvermischt, unverändert (gegen die Monophysiten, die Vertreter der einzigen Natur), ungeteilt und ungetrennt (gegen die Nestorianer) und ohne dass diese Vereinigung die Besonderheit der beiden Naturen aufhebt, sondern dass die Eigentümlichkeit beider Naturen bestehen bleibt." (zitiert nach aš-Šarafī 1986: 94) Anscheinend bestrafte der Patriarch von Antiochia Theodor wegen seines übertriebenen Eifers für das orthodoxe Dogma, wie es in diesem Konzil zum Ausdruck kam.

3. Die christliche Polemik (von Johannes und Theodor) gegen den Islam¹¹

In dieser frühen Polemik finden wir keinen direkten Hinweis auf den Islam oder die Muslime, sondern die Muslime werden hier mit Blick auf ihre Abstammung von Ismael als "Ismaeliten" bezeichnet. Außerdem werden sie "Sarazenen" genannt, was sich auf Sara bezieht, die Frau des Propheten Abraham, die, nachdem sie Isaak geboren hatte, Ismaels Mutter Hagar samt ihrem Kind aus dem Haushalt verstoßen hatte. In dieser Einordnung der Muslime stützt sich Johannes (im ersten Anhang) auf die alttestamentarische Geschichte über Hagers Vertreibung durch Sara. Damit meint er, dass die "Muslime" diejenigen, die aus dem Hause des Propheten verstoßen wurden, bzw. ihre Nachkommen seien. Er selbst sagt das natürlich nicht so, aber dieser Name für die Muslime blieb im christlichen Erbe noch lange geläufig.

Eingangs müssen wir bedenken, dass sich dieser Teil nicht an die Muslime oder die Araber richtete. Angesprochen war hier vielmehr der christliche Leser – aber nicht der gewöhnliche Christ, sondern vor allem der Theologe. Davon ausgehend müssen wir zwei Dinge verstehen: Erstens geht es Johannes hier um Spott und darum, dem Islam jegliche geistige Authentizität abzusprechen. Zweitens ist er im Wesentlichen damit befasst, auf den koranischen Vorwurf des Polytheismus und des Unglaubens an die Christen zu reagieren. Hierbei zahlt er es den Muslimen doppelt heim, wie wir noch sehen werden.

Nach seiner Erklärung zum Namen der Sarazenen führt Johannes aus, dass diese bis zum Ende der Herrschaftszeit von Herakleios, dem Kaiser des Oströmischen Reiches (610–641), Götzendiener waren. Und er fährt fort:

"From that time on a false prophet appeared among them, surnamed Mameth, who, having casually been exposed to the Old

¹¹ Ich stütze mich in dieser Darstellung auf die drei Anhänge im Buch von Sahas (vgl. Fn. 6), aus dem Griechischen ins Englische übersetzt.

and the New Testament and supposedly encountered an Arian monk, formed a heresy of his own. And after, by pretence, he managed to make the people think of him as a God-fearing fellow, he spread rumors that a scripture was brought down to him from heaven. Thus, having drafted some pronouncements in his book, worthy (only) of laughter, he handed it down to them in order that they may comply with it.” (Sahas 1972: 133)

Nach dieser Einleitung stellt Johannes das islamische Dogma des Monotheismus weitgehend objektiv und zuverlässig dar, obwohl er sagt, dass die Aussagen des Buches – des Buches von Muhammad, also des Korans – nur Gelächter verdienen. Die Darstellung von Sahas, der in Kap. 5 seines Buches (Sahas 1972: 67–130) dem Text detailliert folgt und dabei die Genauigkeit der Koranzitate aufzeigt, interessiert uns hier nicht. Es ist deutlich, dass das “Gelächter” von Johannes nicht daher rührt, dass Gott laut dem Koran der “Eine” ist, der “Beständige”, “der nicht zeugte und nicht gezeugt wurde und dem keiner ebenbürtig ist” (112:1–4). Es hat vielmehr damit zu tun, was der Koran über Jesus als das “Wort Gottes” und als “Geist von ihm” sagt, wobei er zugleich bekräftigt, dass Jesus bloß ein Prophet und weder Gott noch Gottessohn sei.¹² Das Gelächter gilt zudem den Koranstellen über die Kreuzigung sowie der Idee, dass es den Juden

¹² “He [Muhammad] says that there exists one God maker of all, who was neither begotten nor has he begotten. He says that Christ is the word of God, and his spirit, created and a servant, and that he was born without a seed from Mary, the sister of Moses and Aaron. For, he says, the Word of God and the Spirit entered Mary and she gave birth to Jesus who was a prophet and a servant of God. And that the Jews, having themselves violated the Law, wanted to crucify him and after they arrested him they crucified his shadow, but Christ himself, they say, was not crucified nor did he die; for God took him up to himself into heaven because he loved him. And this is what he says, that when Christ went up to the heavens God questioned him saying: ‘O Jesus, did you say that ‘I am Son of God, and God?’’ And Jesus, they say, answered: ‘Be merciful to me, Lord; you know that I did not say so, nor will I boast that I am your servant; but men who have gone astray wrote that I made this statement and they said lies against me and they have been in error’. And God, they say, answered to him: ‘I knew that you would not say this thing’.” (Sahas 1972: 133ff.)

“nur so vorkam” (4:157), so dass sie seinen Schatten kreuzigten, wie Johannes sagt. Das rufe Spott hervor und verdiene nichts als Gelächter, denn es sei völliger Unsinn. Die Antwort darauf verschiebt Johannes auf eine spätere Darstellung.

3.1 Der falsche Prophet

Da Johannes den Islam zu Beginn als christliche Häresie klassifiziert, ist es nur natürlich, dass er Muhammad als den “Antichrist” beschreibt. Darauf beginnt Johannes damit, die Prophetie Muhammads – bzw. Mameths – zu diskutieren, wobei er deutlich macht, wie schwer es sei, an sie zu glauben: Die zentrale Schwierigkeit liege in der Abwesenheit jeglicher früherer Prophezeiung über sein Erscheinen und in der Abwesenheit von Zeugen, die die Echtheit seiner Prophetie bestätigen. Denn im Gegensatz zu Moses, “[who] received the Law by the Mount Sinai in the sight of all the people when God appeared in cloud and fire and darkness and storm”, hatte Muhammad keine Zeugen. Johannes zufolge sagen die Ismaeliten über ihn: “while he was asleep the scripture came down upon him”, ohne dass es dafür Zeugen gäbe. Und im Gegensatz zu Jesus, dessen Erscheinen sämtliche Propheten seit Moses mit der Aussage vorausgesagt hätten, dass der Herr seinen Sohn in Menschenform senden werde und dass dieser gekreuzigt werde und sterben und richten werde über die Lebenden und die Toten, habe niemand Muhammads Kommen vorausgesagt, und niemand habe gesehen, wie er vom Herrn das Buch empfangen habe, so wie die Israeliten Moses gesehen hätten (vgl. Sahas 1972: 135).

Auf dieses Thema kommt Johannes, niedergeschrieben von Theodor, in seinem Disput mit dem Muslim im dritten Anhang zurück. Er fügt hier aber noch einen weiteren Aspekt hinzu: das Ausbleiben von Wundern durch Muhammads Wirken nach Art der Wunder, die Moses und Jesus wirkten, wie die Verwandlung des Stocks in eine Schlange und das Herausziehen der weißen Hand ohne Schaden vor dem Pharaon durch Moses (u. a. 20:20ff.) sowie die Wiederbelebung der Toten

und die Heilung der Kranken bei Jesus (3:49). Das sind Wunder, die der Koran ausführlich behandelt. Nach einem Vergleich zwischen der Prophetie des Moses und dem Erscheinen des Messias auf der einen Seite sowie der Abwesenheit von Zeugen und Wundern im Falle Muhammads auf der anderen Seite fragt Johannes: “Wie steht es nach diesem Vergleich um euren Propheten?”¹³ In seiner Schrift (im ersten Anhang) führt Johannes seinen Spott gegenüber jenen naiven Sarazenen dann weiter, wenn er sagt:

“[And] when (...) we ask, ‘How is it that your prophet did not come this way, by having others bearing witness to him, nor did – as in the case of Moses, that God gave the Law to him while the people were looking and the mountain was in smoke – God give him as well, as you claim, the scripture in your presence so that you, too, have an assurance?’, they reply that God does whatever he pleases. (...) When again we ask them, ‘How is it that, although in your scripture he commanded not to do anything or

¹³ In diesem Text provoziert der Muslim Theodor mit einer Reihe von Fragen, die auf den Schluss hinauslaufen, dass die letzte Religion im Vergleich zu den früheren die beste ist. Der Dialog beginnt mit einem Vergleich des Götzendienstes vor und nach dem Kommen von Moses und kommt dabei zu dem Schluss, dass jene, die Moses folgten und Juden wurden, im Vergleich zu denen, die weiterhin Götzen anbeteten, die Guten waren. Nach dem Erscheinen von Jesus lautete die Frage wieder, wer die Guten waren: die, die Jesus folgten und Christen wurden, oder die, die Juden blieben? In beiden Fällen stimmt Theodors Antwort mit der provokanten Frage überein. Als der Muslim ihn schließlich fragt, ob auch die Anhänger Muhammads, also die, die Muslime wurden, die Guten waren oder jene, die Christen blieben, antwortet Theodor: “Diejenigen, die beim Christentum blieben”. Als der Muslim daraufhin einwendet, dass diese Schlussfolgerung nicht zu den vorherigen Antworten passe, antwortet Theodor mit einer provokanten Frage: “Well, is it necessary for me to draw a conclusion to a false statement? For, Muhammad was not as Moses and Christ, who proved worthy of being accepted because they preached and taught, so that Muhammad also be believed for his preaching and teaching; but listen to what makes each one of them worthy of being accepted.” Hier beginnt Theodor dann damit, die von Moses und Jesus gewirkten Wunder aufzuzählen, die ihren Anspruch bewiesen, während Muhammad keine Beweise habe. “Where, therefore, does your prophet fall?” Hier beendet Theodor seinen Dialog (vgl. Sahas 1972: 157ff.).

receive anything without witnesses, you did not ask him ,You first prove with witnesses that you are a prophet and that you came from God, and which scripture testifies about you', they remain silent because of shame. Since you are not permitted to marry a woman without witnesses, neither to purchase something, nor to acquire property – you do not even condescend to have an ass or an animal without witnesses – you have women, and properties, and asses and everything else through witnesses; and yet, only your faith and your scripture you have without a witness. And this is because the one who handed it down to you does not have any certification from anywhere, nor is there any one known who testified about him in advance, but he, furthermore, received this while asleep.” (Sahas 1972: 135)

Zu all diesen Fragen, die Johannes hier stellt, sagt er, dass die Muslime – die Ismaeliten und Sarazenen – vor Scham schwiegen, wenn sie sie hörten, ja dass sie es wohl gar als Schande empfänden.

3.2 Die Widersprüche des Korans

Es ist äußerst merkwürdig, dass Johannes hier sagt:

“Moreover they call us *Associators*, because, they say, we introduce beside God an associate to Him by saying that Christ is the Son of God and God. To whom we answer, that this is what the prophets and the Scripture have handed down to us; and you, as you claim, accept the prophets. If, therefore, we wrongly say that Christ is Son of God they also were wrong, who taught and handed it down to us so. And some of them maintain that *we* have added such things, by having allegorized the prophets [d. h. durch *taʿwīl*].¹⁴

¹⁴ Ich komme später auf die Frage des *taʿwīl* – des *taʿwīl al-mutašābih* (der Auslegung des Unklaren), um *fitna* (Streit) zu produzieren, wie es in 3:7 genannt

Others hold that the Jews, out of hatred, deceived us with writings which supposedly originated from the prophets so that we might get lost.” (Sahas 1972: 135ff.)

Deutlich ist, dass Johannes in diesem erfundenen Dialog – bzw. in dieser Polemik – auf die koranischen Aussagen über das “Wegrücken der Wörter von ihrem Platz” (u. a. 4:46) und die bewusste Veränderung der Texte durch die jüdischen Priester wegen weltlicher Interessen verweist. Ja, er spricht sogar das Problem des “Missverstehens” oder vielleicht des “Befolgens des Unklaren” (*ittibā‘ al-mutašābih*) aus den Aussagen der Propheten an.¹⁵ Und deutlich ist auch, dass Johannes hier weniger eine Antwort gibt als dass er zum Ausdruck bringt, wie sehr es ihn schmerzt, als Polytheist beschuldigt zu werden, was er zurückzuweisen versucht. Dazu kommt, dass dieser Vorwurf des Polytheismus bzw. des Unglaubens aus Sicht der christlichen Theologie unverständlich ist. Deshalb meint Johannes, dass das koranische Dogma über den Messias verworren ist. Denn wie könne der Koran zwar anerkennen, dass Jesus das “Wort Gottes” und “Geist von ihm” sei, dann aber sagen, dass er “geschaffen” sei wie der Rest der Schöpfung und “gestorben” wie alle geschaffenen Wesen, ohne gekreuzigt worden zu sein, und dann aber wieder zum Leben erweckt und an die Seite seines Vaters erhoben worden sei? Dieser Widerspruch führt aus Sicht von Johannes zu der Vorstellung, dass Gott, bevor er das Wort und den Geist schuf – gemäß der Idee, dass Jesus geschaffen ist – ohne Geist und ohne Wort war. Und hier zahlt er es den Muslimen nun doppelt heim:

wird – und auf sein Verhältnis zum sehr frühen Disput in der Geschichte des Islams mit den Christen aus Nağrān zu sprechen.

¹⁵ Der Begriff “Missverstehen” (*sū‘ al-fahm*) ist meine Übersetzung für den englischen Ausdruck “by having allegorized the prophets”. Interessant ist, dass die Frage des “Befolgens des Unklaren”, die in 3:7 genannt wird, eine Antwort auf die Christen aus Nağrān sein kann, die mit Muhammad über die Frage des Messias diskutierten, und das vor dem Hintergrund, dass der Koran die Göttlichkeit von Jesus betont, indem er bekräftigt, dass er Wort und Geist ist.

“Again we respond to them: ‘Since you say that Christ is Word and Spirit of God, how do you scold us as *Associators*? For the Word and the Spirit is inseparable each from the one in whom this has the origin; if, therefore, the Word is in God it is obvious that he is God as well. If, on the other hand, this is outside of God, then God, according to you, is without word and without spirit. Thus, trying to avoid making associates to God you have mutilated Him [d. h.: ihr habt *taʿṭil* betrieben]¹⁶. For it would be better if you were saying that he has an associate than to mutilate him and introduce him as if he were a stone, or wood, or any of the inanimate objects. Therefore, by accusing us falsely, you call us *Associators*; we, however, call you *Mutilators* (Coptas) of God.’” (Sahas 1972: 137)

Johannes widmet sich dann weiter den sogenannten Widersprüchen des Korans und begibt sich in eine Diskussion zur Frage der Polygamie. Dabei geht es um die Geschichte der Heirat des Propheten mit Zainab Bint Ġaḥṣ, nachdem Zaid Ibn Ḥārīṭa sich von ihr hatte scheiden lassen. Johannes versucht hier, jenen Propheten herabzuwürdigen, der nur damit beschäftigt gewesen sei, seine sexuellen Gelüste zu befriedigen. Von dieser Geschichte aus kommt er auf den muslimischen Vorwurf an die Christen, dass sie das Kreuz verehrten, und er erwidert ihnen, dass sie dafür einen Stein verehren – den Schwarzen Stein in Mekka – den sie für den Stein hielten, an dem Abraham seinen Esel anband, als er hinging, um seinen Sohn zu opfern. Es ist jedoch schwer, die islamische Quelle zur Rechtfertigung der Bedeu-

¹⁶ Ich verwende hier den Begriff *taʿṭil* (Leugnung der Attribute Gottes) als Übersetzung für den englischen Begriff “mutilation”, was man auch mit *tašwīh* (Verfälschung) übersetzen könnte. Den Begriff *taʿṭil* benutzten jedoch die Gegner der Muʿtazila für die Leugnung, dass die Attribute Gottes Teil seines Wesens seien. Zu den wichtigsten Attributen, die die Muʿtazila dem göttlichen Wesen absprachen, gehört das Attribut der “Rede”, das sie zu den Tatattributen zählten und nicht zu den Wesensattributen. Siehe meine Studie: *al-Itiḡāh al-ʿaqli fī t-tafsīr. Dirāsa fī qaḍīyat al-maḡāz fī l-Qurʿān ʿinda l-muʿtazila* (Die rationale Richtung in der Exegese. Eine Untersuchung zum Konzept der metaphorischen Ausdrucksweise im Koran bei der Muʿtazila) (1998: 70f.).

tung des Schwarzen Steines zu erkennen. Mit scharfer Ironie endet Johannes dann bei der Geschichte vom “Kamel Šāliḥs” (bei Johannes: dem “Kamel Gottes”). Er erzählt die Details dieser Geschichte, die er den Muslimen zuschreibt. Auch hier ist es schwer, die entsprechende Quelle zu erkennen. Am Schluss sagt er wieder, wovon er schon ausgegangen war: Jenes Buch, von dem Muhammad angibt, dass der Herr es ihm übersandt habe, enthalte nur Lächerlichkeiten.

Am Ende dieser Ausführungen kann man sagen, dass die zentrale Diskussionsachse die Frage nach dem göttlichen “Wort” ist – also dem Messias: Ist es zeitlos und ewig, wie die Christen glauben, oder geschaffen, wie dem Koran gemäß die Muslime glauben? Ich denke, dass diese Frage die eigentliche Achse des Disputs war und dass der Islam deshalb unter die christlichen Häresien einsortiert wurde. Weil sich das Buch von Johannes an die Christen wendete, um sie vor den Häresien zu schützen, war es nur natürlich, dass die Frage nach der Natur des Wortes im Zentrum des Disputs stand.

Was jedoch Theodor Abū Qurra betrifft, so war er in erster Linie damit beschäftigt, mit den Muslimen zu diskutieren. Deshalb hat sein Diskurs – im zweiten und dritten Anhang – die Form: “Wenn der Muslim dies sagt, dann sage du jenes” bzw. “Wenn dich der Muslim dies fragt, dann musst du bei der Antwort vorsichtig sein. Denn wenn du das verneinst, dann wird er dies zu dir sagen, und wenn du es bejahst, dann wird er jenes zu dir sagen. Also gib Acht!” Hinter dieser Art von Schriften verbirgt sich eine Welt voller Dispute auf den Märkten und an öffentlichen Orten, in den Versammlungen von Denkern in privaten und öffentlichen Zirkeln sowie in den Palästen der Kalifen, Prinzen und Herrscher. Zur Frage des Wortes fügt Theodor noch einige Details hinzu, die Johannes nicht im Sinn hatte.

3.3 Gottes Wort oder Rede Gottes?

Dazu gehört eine Frage bzw. Herausforderung, die Johannes an die Muslime richtet: “Wenn das Wort und der Geist geschaffen sind, dann

heißt das, dass Gott vor ihrer Schöpfung ohne Wort und ohne Geist war.“ Diese Frage wird im Rahmen des zunehmenden Disputs, auf den wir hingewiesen haben, detailliert analysiert. Während Johannes nicht auf die Feinheiten des Trinitätsbegriffs eingeht, da er darauf in anderen Teilen des Buches zu sprechen kommt und es ihm auch um das Aufzeigen der “Häresie” ging, war Theodor dazu gezwungen, auf viele Details einzugehen, da er sich in den laufenden Disput hinein begab. Am Ende bleiben diese Details aber von den Thesen von Johannes in den anderen Teilen seines Buches abhängig. So sehen wir etwa, dass Johannes nicht auf die Differenzen eingeht, die im Rahmen des frühen islamischen Denkens zwischen den ersten islamischen Theologen entstanden waren. Theodor konnte diese Differenzen jedoch nicht übergehen, und sei es nur, um davon in seiner Polemik gegen die Muslime zu profitieren. So rät er dem Christen:

“And if, compelled by surprise, he [the Saracene] tells you that God created them [the Spirit and the Word], say to him: ‘(...) Before God created the Word and the Spirit did he have neither Spirit nor Word?’. And he will flee from you not having anything to answer. For these are heretics, according to the Saracenes and utterly despised and rejected; and if you want to report him to the other Saracenes he will be very much afraid of you.” (Sahas 1972: 149ff.)

Dieser Verweis auf die Häresie der Erschaffenheit des Wortes lässt uns an die Unterdrückung denken, die einigen frühen Denkern widerfuhr, was wie im Falle von al-Ġaʿd Ibn Dirham bis hin zum Mord reichen konnte. Er wurde im Jahre 742 auf Befehl des Kalifen Hišām Ibn ʿAbd al-Malik hingerichtet, ausgeführt durch seinen Gouverneur Ḥālid al-Qasrī, im Anschluss an das Gebet am Tage des Opferfests am Fuße des Minarets, und das wegen seiner Thesen zur Erschaffenheit des Korans, der Erschaffenheit der Taten und der menschlichen Willensfreiheit. Von diesen Fragen soll der letzte Umayyadenkalif Marwān Ibn Muḥammad so stark beeinflusst gewesen sein,

dass ihn das zur Leugnung aller menschlichen Attribute Gottes (*taʿtīl*) führte. Die Thesen von der Erschaffenheit des Korans, der Leugnung der Attribute und der Erschaffung der Taten zählen zu den zentralen Gründungsthese des muʿtazilitischen Denkens. Es ist wichtig, hier den Zusammenhang zwischen der Idee der Erschaffenheit des Korans und der Leugnung der Attribute festzustellen, ein Zusammenhang, auf den, wie gesagt, auch Johannes Damascenus hinwies. Theodor Abū Qurra deckt diesen Umstand – die Opposition gegen die Vertreter der Erschaffenheit des Korans sowie ihre Ermordung – hier auf und macht ihn für sich fruchtbar. Die Frage ist jetzt: War die Theorie von der Erschaffenheit des Korans eine Reaktion auf die Herausforderung durch Johannes, indem sie die Position des Korans dadurch bekräftigte, dass sie Jesus (Gottes Wort) und den Koran (Gottes Rede) miteinander gleichsetzte und ähnliche Urteile über sie fällte, während sie mit dem Ziel, den Monotheismus reinzuhalten, die Existenz einer weiteren ewigen Wesenheit neben Gott ablehnte? Es ist nicht unwahrscheinlich, dass man das bejahen kann, zumal al-Ġaʿd ein Zeitgenosse von Johannes war. Dafür spricht, dass sich die Verbindung zwischen Jesus – dem “Wort Gottes” – und der “Rede Gottes” im Sinne von “Offenbarung” auch in dem Disput zeigt, den Theodor wiedergibt:

“And the SARAC. might ask you, ‘The Words of God, are they created or uncreated?’ They pose to us this very difficult question in their effort to prove that the Word of God is created, which is not so. And if you answer ‘They are uncreated’ he tells you that, ‘Here, all these that are words of God, although they are uncreated, yet they are not Gods. Behold you confessed that Christ, although he is the Word of God, he is not God’. For this reason let not the Christian say either ‘created’ or ‘uncreated’ (but), ‘I confess that there is only one hypostatic Word of God, who is uncreated, as you also confessed; on the other hand my Scripture, as a whole, I call not ‘Words’ but ‘utterances of God’.” (Sahas 1972: 151)

Diese Unterscheidung zwischen dem “Wort Gottes” (dem ungeschaffenen Jesus) und der “Rede Gottes” (dem geschaffenen Diskurs) überzeugt den Muslim nicht, denn im Koran und in der Bibel wird zwischen einem ungeschaffenen “Wort” und geschaffenen “Wörtern” nicht unterschieden. In seiner Polemik stützt sich der Muslim hier nicht auf den Koran, sondern auf ein Zitat des Propheten David:

“And if the SARAC. says, ‘And how is that David says, ‘The words of the Lord are words that are pure’, and not ‘The utterances of the Lord are utterances that are pure?’ reply to him: ‘The Prophet spoke figuratively and not literally (...) Literal is a positive proof of something, while figurative is an uncertain proof.’” (Sahas 1972: 151)

Es ist wichtig festzustellen, dass die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Metapher mit dem Ziel, Widersprüche und Gegensätze in den Aussagen der Heiligen Texte zu beseitigen, als Methode von den Muslimen stammt. Dass Theodor in einer solchen Unterscheidung hier eine Lösung für das Problem sieht, das der Muslim aufwirft, zeigt die Mechanismen der gegenseitigen Einflussnahme und des Beeinflusstwerdens, die der Disput zwischen den beiden Seiten hervorbrachte. Deutlich wird das im folgenden Abschnitt über die Idee der göttlichen Natur Jesu, eine der Folgen der Idee des ungeschaffenen Wortes.

3.4 Die göttliche Natur Jesu

In dieser Frage kommt die Herausforderung klar von der muslimischen Seite, während sich der Christ – der Produzent des Diskurses – in der Defensive befindet. Das ist ein Phänomen, das sich im christlich-islamischen Disput in dieser frühen Phase zu bedenken lohnt. Der Muslim fragt hier, wie Gott in den Schoß einer Frau hinabsteigen konnte. Daraufhin sagt der Christ unter Bezug auf Koran und Evangelium:

“Let us make use of your scripture and of my Scripture; your scripture says that God cleansed the Virgin Mary above all other women and the Spirit of God and the Word descended into her; and my Gospel says, ‘The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will overshadow you’. Here is one voice in both statements and one meaning. I also know this, that the Scripture speaks of God’s descending and ascending with our own (human) quality in mind, that is, figuratively and not literally. Because, according to the philosophers, descending and ascending is used with reference to bodies, but God embraces everything and he is not confined to any place. For one of the prophets said, ‘Who has measured the sea by his hand and the heavens by his span and the whole earth by his handful? And indeed, all the waters are under the hands of God and the heaven in his handful. How (then) is it probable for the one who holds everything in his hand to descend and ascend?’” (Sahas 1972: 151ff.)

Man sieht, dass Theodor hier auf die metaphorische Exegese zurückgreift, um die wörtliche Bedeutung zurückzuweisen. Das heißt, dass die Methode der metaphorischen Exegese zur Leugnung empfundener Widersprüche in den Heiligen Texten bei Muslimen wie Christen gleichermaßen zu einem gängigen Prinzip geworden war.¹⁷ Wir wissen nicht sicher, ob es hier eine echte gegenseitige Beeinflussung und ein Beeinflusstwerden gab oder ob diese Methode bloß gleichzeitig verwendet wurde. Genauso wenig wissen wir, ob der Begriff des “Unklaren” (*mutašābih*) im Sinne von “undeutlich”, der im Koran mit dem Begriff der Exegese (*taʿwīl*) verbunden ist, wie in Sure 3:7, der Einflussgeber und die Quelle war, die diese Praxis hat entstehen lassen. Zu den Anlässen der Offenbarung dieses Verses, die Muḥammad Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī in seinem Korankommentar nennt,

¹⁷ Vgl. meinen Kommentar in Fn. 15 zu Johannes’ Behauptung, dass die Muslime den Christen den Vorwurf der Missinterpretation (*sūʾ taʿwīl*) bzw. des Missverstehens (*sūʾ fahm*) dessen, was die Propheten brachten, machen, wobei er den Begriff der Metapher verwendet.

zählt jedenfalls, dass er zum Thema der Christen aus Nağrān herabgekommen sei, als sie zu Muhammad sagten: “Uns reicht es, wenn du anerkennst, dass Jesus das Wort Gottes und Geist von ihm ist.”¹⁸ Ich bin mir aber sicher, dass dieser Vers zu einem zentralen Vers in den exegetischen Streitigkeiten wurde, und das nicht nur zwischen den islamischen Gruppierungen, sondern auch zwischen Muslimen und Christen, zumal die Polemik der Muslime zunehmend als ein Vorwurf an die Christen auftrat, sie säßen Missverständnissen auf, weil sie zwischen Metapher und Wahrheit nicht unterschieden. Ibn Qutaiba (st. 276/890) sagt zur Verteidigung der Metaphorik gegen jene, die ihre Existenz im Koran leugnen:

“Was die Metaphorik betrifft, so sind diesbezüglich viele Menschen in der Exegese fehlgegangen und haben sich darüber in zahlreiche Richtungen und Sekten aufgespalten. So glauben die Christen mit Blick auf Aussagen von Jesus, Friede sei mit ihm, in der Bibel wie ‘Ich bete zu meinem Vater’ und ‘Ich gehe zu meinem Vater’ an eine tatsächliche Gottessohnschaft. Wenn der Messias das nur über sich selbst, nicht aber über andere gesagt hätte, wäre es ihnen trotz der Weite der Metaphorik nicht erlaubt, das mit Blick auf Gott – gepriesen sei er und erhaben über ihre Aussagen – metaphorisch zu interpretieren. Wie verhält es sich nun aber, da er das an vielen Stellen auch über andere sagt? Dazu zählen seine Aussagen, als er seinen Mund mit der Offenbarung öffnete: ‘Wenn du Almosen spendest, soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut, denn dein Vater, der die verborgenen Dinge sieht, belohnt dich dafür öffentlich’ und: ‘Wenn ihr betet, dann sagt: Vater unser, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name’ und: ‘Wenn du fastest, dann wasche dein Gesicht und salbe dein Haar, damit nur dein Vater davon weiß’.” (Ibn Qutaiba 1973: 103)

¹⁸ Siehe meine Analyse zu dieser Frage in: *al-Ittiğāh al-‘aqlī fi t-tafsīr* (1998: 142f.).

Wenn nun jedoch der Muslim fragt: "If Christ was God how did he eat, drink, sleep and so forth?" Hierzu erklärt Theodor den Begriff des Wortes im Christentum, wobei er zwischen dem ewigen Wort, das er implizit mit dem Schöpfungsbefehl "sei!" im Koran vergleicht, und dem in Fleisch und Blut inkarnierten Wort unterscheidet. Bei dieser Unterscheidung zwischen den beiden Seiten des Wortes kommt Johannes auf die Frage der Doppelnatur des Messias zu sprechen, was eine dritte Frage des Muslims über den Tod provoziert, wie hier folgt:

"The pre-eternal Word of God, the one who created the universe, as my Scripture as well as yours says, the one who became a perfect man from the flesh of the holy Virgin Mary, sensible and living, this is the one who ate and drank and slept, but the Word of God did not eat, nor did he drink, nor did he sleep, nor was he crucified and so on. You should know also that Christ is believed to be double with regard to natures, but one with regard to hypostasis. For the pre-eternal Word of God is one, hypostatically as well as physically, even after he assumed flesh; because there was not added a fourth person to the Trinity after the unspeakable union with the flesh.

The SARAC. What, therefore, (is called) divine (nature) did it die or does it live?

Reply to him: 'He did not die', having confidence in the Scriptural evidence. For the Scripture says on this: The natural death of men came upon it, but not that it washed away the memory or that it subdued it as it happens to us; far from being so. Or let me put it otherwise. The first man was put to sleep and his rib was extracted from him." (Sahas 1972: 153)

3.5 Die Erschaffenheit der Taten und die Willensfreiheit des Menschen

Maʿbad al-Ġuhānī zählt zu den frühesten Vertretern der Qadariya, also derjenigen, die an die Handlungsfähigkeit des Menschen und insofern an seine Wahlfreiheit und Verantwortlichkeit glaubten. Zur Strafe für seine Ansichten wurde er ca. im Jahre 80/699 auf Befehl des Kalifen ʿAbd al-Malik Ibn Marwān hingerichtet. Als al-Ḥasan al-Baṣrī (st. 728) anfangs, sich für die Handlungsfreiheit auszusprechen, ärgerte das ʿAbd al-Malik zwar, aber es lag nicht in seiner Macht, al-Ḥasan zu töten, so wie er Maʿbad getötet hatte. Der Ärger des Kalifen rührte daher, dass das Umayyadenkalifat in seiner politischen Ideologie auf der Vorstellung des göttlichen Zwangs (*ḡabr*) beruhte.¹⁹ Man sollte aber erwähnen, dass al-Ḥasan al-Baṣrī sich in seinem berühmten Sendschreiben²⁰ an den Kalifen zur Beantwortung von dessen Frage nach dem Ursprung dieser Idee darauf beschränkte, Gott gegen jene zu verteidigen, die ihm die bösen Taten zuschrieben, die von ihnen selbst ausgingen. Das Sendschreiben hatte, mit anderen Worten, also eher ein Freihalten Gottes vom Bösen im Sinn als die Idee der menschlichen Willensfreiheit.²¹ Das erklärt, warum al-Ḥasans Immunität nicht auch für seine Nachfolger galt, die auf denselben Gedankenpfaden wandelten wie er. Dazu zählen der erwähnte al-Ġaʿd Ibn Dirham, der die Idee der Erschaffenheit des Korans mit dem Gedanken der menschlichen Willensfreiheit verband, und der in Damaskus lebende Ġailān ad-Dimašqī, der im Jahre 743 wegen seiner Behauptung der menschlichen Willensfreiheit und seiner Leugnung, dass das Gute und Schlechte auf Gottes Ratschluss zurückzuführen seien, hingerichtet wurde.

¹⁹ Siehe meine Diskussion der Geschichte der Theorie der Willensfreiheit im Verhältnis zum Dogma der göttlichen Allmacht, die die Umayyaden propagierten, in: *al-Ittiḡāh al-ʿaqlī fī t-tafsīr* (1998: 19–23, 27–32).

²⁰ Hrsg. von Muḥammad ʿImāra (Varianten: ʿAmāra und ʿAmmāra) als “*risāla fī l-qadar*” in seinem Buch: *Rasāʾil al-ʿaḍl wa-t-tauḥīd* (1971).

²¹ Siehe die Analyse des Sendschreibens in: *al-Ittiḡāh al-ʿaqlī fī t-tafsīr* (Abū Zaid 1998: 147f.).

Man kann also sagen, dass die Idee vom “geschaffenen” Gotteswort, wenn die muslimischen Denker sie auf den Koran anwandten, um den Unterschied zwischen Islam und Christentum zu betonen, von Seiten der Staatsmacht auf Ablehnung stieß. Ebenso stieß auch die Idee der Fähigkeit des Menschen zur Erschaffung seiner Taten und seiner späteren Verantwortung für sie auf Ablehnung. Daher konzentriert sich der islamisch-christliche Disput über letzteres Dogma darauf, dass der Muslim Gottes absolute Macht verteidigt und der Christ die göttliche Verantwortung für die Taten des Menschen zurückweist. In seiner Antwort an den Muslim sagt Theodor:

“The first man was created with his own power by God and he sinned, and God expelled him from the state in which he was. (...) God, then, will prove unjust, according to you, which is not so. Because if it was God who commanded, as you say, the adulterer to commit fornication and the thief to steal and the murderer to kill, these are worthy of praise because they fulfilled the will of God. In that case your law-givers will prove false and your books falsified, because they command that the adulterer and the thief be flogged, although they did the will of God, and the murderer to be killed, who should rather be honoured, because he (also) did the will of God.” (Sahas 1972: 143)

Der Muslim versucht aber, den Christen in die Enge zu treiben, indem er die Sprache darauf bringt, dass Gott erschafft und bildet, was im Mutterleib ist. Damit will er betonen, dass auch ein uneheliches Kind ein Geschöpf Gottes ist und die Taten des Menschen nur durch Gottes Fähigkeit und Willen zustande kommen. Die Antwort des Christen darauf lautet:

“I find nowhere that the Scripture says that God formed or made anything after the first week of creation. (...) For all the visible creation was made during the first week. Thus, God created man during the first week and commanded him to beget and be begot-

ten, saying, 'Be fruitful and multiply, and fill the earth' [Gen. 1:28]. And because man had life and had a living seed within himself, a sowing sprang up in his own wife. It is man, therefore, who begets man, as the Scripture says: 'Adam became the father of Seth and Seth of Enosh, and Enosh of Kenan, and Kenan of Mahallel, and Mahallel of Enoch' [cf. Gen. 5:3ff.]; and it (the Scripture) does not say: 'God created Seth, or Enosh or anyone else'. And from this we know that Adam was the only one who was created by God and those after him are begotten and are begetting to the present time. And this way, by the grace of God, the world is composed, because even every herb and plant since then produces and is produced after the commandment of God: 'Let the earth put forth vegetation' [Gen. 1:11]." (Sahas 1972: 145)

Wir können beobachten, dass die Diskussion hier in Bereiche vordringt, die die islamischen Theologen bis dahin noch nicht betreten hatten. Denn die Idee des Eingreifens Gottes in die Welt durch kontinuierliche Schöpfung ist im Koran auffällig verbreitet, und die Idee einer Hervorbringung (*tawallud*) der Taten und Dinge aus sich selbst heraus war noch nicht Teil der Diskussion über die "Erschaffung der Taten" geworden. Dazu kam es erst in einer späteren Phase mit der umfassenden Formulierung der mu'tazilitischen Begrifflichkeiten. Wir können also mit einer gewissen Sicherheit davon ausgehen, dass diese Diskussion einen Einfluss auf die Entstehung des mu'tazilitischen Denkens hatte. Denn die Aš'ariten – die Anhänger von Abū l-Ḥasan al-Aš'arī – blieben dabei, die absolute göttliche Macht zu verteidigen, weil sie meinten, dass das Dogma der Erschaffung der Taten durch den Menschen und das Gesetz der Kausalität (*sababiya*) in der Erklärung der Welt der Absolutheit dieser Macht Abbruch täten. Theodor beendet die Diskussion mit dem Muslim schließlich, indem er zum zentralen Thema, der Erschaffung der Taten durch den Menschen, zurückkehrt:

“Here, you agreed with me that none of us can, without God, stand or move; and that God does not want us to steal or commit adultery. If, right now, I get up and leave and steal or commit adultery, what do you call this, ‘will’ of God, or ‘tolerance’ and ‘forbearance’ and ‘magnanimity?’” (Sahas 1972: 149)

4. Schlussbetrachtungen

Das alles bedarf jetzt keines weiteren Kommentars. Ich hoffe, dass ich aufzeigen konnte, dass die Polemik produktiv war. Das beweist besonders die Tatsache, dass die Ereignisse der *fiṭna*, bekannt unter dem Namen “Prüfung (*miḥna*) der Erschaffenheit des Korans”, die zur Zeit des abbasidischen Kalifen al-Maʿmūn im Jahre 218/833 begannen, das Ziel hatten, das Dogma der breiten Masse von einer christlichen Häresie – der Theorie der Ewigkeit des göttlichen Wortes – zu reinigen, wie es in al-Maʿmūns Schreiben an seinen Statthalter in Bagdad, Iṣḥāq Ibn Ibrāhīm, dargelegt ist, das von aṭ-Ṭabarī in seinem Geschichtswerk wiedergegeben wird.²² Ungeachtet der politischen Motive, die al-Maʿmūn zu dem Versuch veranlassten, das Dogma der Erschaffenheit des Korans zum offiziellen Staatsdogma zu machen, endete die Geschichte mit einer Rückkehr zum Dogma des ewigen und ungeschaffenen Korans, das zur Zeit des Kalifen al-Mutawakkil im Jahre 234/849 zum offiziellen Dogma wurde. Mit anderen Worten: Über den Koran herrscht seit der Mitte des 3./9. Jahrhunderts und bis heute das christliche Dogma über das Wort vor. Geschah das durch Polemik oder Dialog? Die historische Lehre ist die gegenseitige Befruchtung, und so war die Polemik, wie gesagt, produktiv. Um über die Bedingungen zu sprechen, die eine Polemik produktiv machen, bedürfte es einer weiteren Studie. Und es ist diese Frage, mit der wir uns im Dialog der Kulturen beschäftigen müssen.

²² Für die Details der Geschichte der *miḥna* siehe: *Encyclopedia of Islam* (1960–2005, VII: 2ff.).

Literatur

- Abū Zaid, Naşr Hāmid: *al-Ittiğāh al-‘aqlī fī t-tafsīr. Dirāsa fī qaḍiyat al-mağāz fī l-Qur’ān ‘inda l-mu‘tazila* (Die rationale Richtung in der Exegese. Eine Untersuchung zum Konzept der metaphorischen Ausdrucksweise im Koran bei der Mu‘tazila), 4. Aufl., Beirut / Casablanca: al-Markaz at-Ṭaqāfi al-‘Arabī, 1998.
- aš-Šarafī, ‘Abd al-Mağīd: *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ‘alā n-naşāra ilā nihāyat al-qarn ar-rābi‘/al-‘āşir* (Das islamische Denken in seiner Reaktion auf die Christen bis zum Ende des 4./10. Jahrhunderts), Serie 6, Bd. XXIX, Tunis: ad-Dār at-Tūnisīya li-n-Naşr, Kulliyat al-ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniya, 1986.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ğarīr: *Ĝāmi‘ al-bayān fī tafsīr āy al-Qur’ān*, Bde XXVII, XXIX, Kairo: Dār ar-Rayyān li-t-Turāt, 1407–1987.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin*, München: C. H. Beck, 2010.
- Encyclopedia of Islam*, Bd. VII, 2. Aufl., Leiden: Brill, 1960–2005.
- Ibn Hišām: *as-Sīra an-nabawīya*. Hrsg. von Ṭāhā ‘Abd ar-Ra’ūf Sa‘d. Bd. I und II, Beirut: Dār al-Ĝīl, 1975.
- Ibn Qutaiba: *Ta’wīl muşkil al-Qur’ān*. Hrsg. von as-Sayyid Aḥmad Şaqr. 2. Aufl., Kairo: Dār at-Turāt, 1973.
- ‘Imāra, Muḥammad: *Rasā’il al-‘adl wa-t-tauḥīd*, Kairo: Dār al-Hilāl, 1971.
- Sahas, Daniel J.: *John of Damascus on Islam. The “Heresy of the Ishmaelites”*. Übers. von Texten von Johannes Damascenus / Theodor Abū Qurra. Leiden: Brill, 1972.

Debatte / Debate

Keine Zauberformel gegen religiöse Gewalt

Zu den Bedingungen und Möglichkeiten einer
historisch-kritischen Lesart der religiösen Texte

Armina Omerika^{*}

Nicht erst seit dem Anschlag auf die Redaktion des Satiremagazins Charlie Hebdo sind die Forderungen nach einer selbstkritischen islamisch-theologischen Aufarbeitung der religiösen Begründung von Gewalt bis hin zu terroristischen Akten laut geworden. Distanzierungen von religiös legitimer Gewalt seitens einzelner Muslime und muslimischer Organisationen, so deutlich und zahlreich sie in diesen letzten Monaten zu beobachten waren, seien nicht ausreichend, so die Kritik von außen und zunehmend auch aus dem Inneren der muslimischen Gemeinschaften. Mehr oder minder sachkundigen Kommentaren lassen sich verschiedene Lösungsvorschläge für die Problematik der verheerenden Allianz von islamisch-religiöser Argumentation und Gewalt entnehmen, die uns in den letzten Monaten in Form von erschütternden Nachrichten aus Syrien, dem Irak, Nigeria, Pakistan, Paris, und, viel unmittelbarer, in Gestalt von traumatisierten Flüchtlingen aus dem Nahen Osten und aus Afrika erreicht. Die Rufe nach einem islamischen Martin Luther gehören, trotz der ihnen zugrundeliegenden Verkennung sowohl der Geschichte und inneren Verfasstheit des Islam als auch der europäischen Religionsgeschichte im Allgemeinen (von fehlender Sensibilität gegenüber katholischen

^{*} Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, Universität Frankfurt.

Mitbürgern ganz zu schweigen), zum Standardrepertoire bildungsbürgerlicher Forderungen nach innerislamischen Reformen und sind daher kaum noch überraschend.¹ Sogar der aktuelle Bundesminister für Energie und Wirtschaft ließ sich neulich dazu verleiten, das staatliche Neutralitätsgebot in Sachen Religion für einen Moment zu vergessen und in einem leidenschaftlichen Plädoyer für eine Einwanderungsgesellschaft den Muslimen unter anderem eine Wunschliste an Einstellungen und Überzeugungen zu unterbreiten, die es zu entwickeln und religiös zu begründen gelte (vgl. Gabriel 2015). Zugleich verschafft sich die außerhalb einer interessierten Fachwelt bis jetzt wenig wahrgenommene, obwohl intern durchaus vorhandene selbstkritische Reflexion der Muslime nun auch öffentlich Gehör. So plädierten kürzlich nicht nur säkulare Islamwissenschaftler, sondern auch manche Verfechter des traditionalistischen Islam offen für die historisch-kritische Methode in der Koranforschung,² eine Methode, die bislang von vergleichsweise wenigen islamischen Theologen in Deutschland wissenschaftlich glaubhaft praktiziert wird. Nicht selten sind ihre Vertreter dabei gerade in traditionell ausgerichteten Kreisen hinter vorgehaltener Hand einer mangelnden islamischen Authentizität bezichtigt worden.

Nach wie vor ist es angebracht, vor vereinfachenden und primär auf die islamischen Lehren abzielenden Erklärungen für die komplexen Entstehungsursachen von Gewalt und Terror zu warnen. Gleichwohl steht die Frage nach religiösen Bezügen und Begründungen von Gewaltakten, die im Namen des Islam verübt werden, ebenso im Raum wie die Frage nach der Anziehungskraft von gewaltzentrierten Islamverständnissen für eine wachsende Zahl von Jugendlichen aus europäischen Staaten.

Die historische Kontextualisierung der koranischen Offenbarung beziehungsweise ihrer gewaltbezogenen Passagen und, in einem etwas geringeren Ausmaß, der prophetischen Tradition (der Sunna)

¹ Vgl. z. B. Bittner 2014.

² Vgl. z. B. <http://www.islamiq.de/2015/01/20/islamwissenschaftler-fordern-kritische-lektuere/> (letzter Zugriff: 13.2.2015).

erscheint, glaubt man den medialen Diskursen der letzten Wochen, als die vielversprechende Zauberformel, mit der gewaltzentrierte Deutungen des Islam bekämpft werden sollen. Es ist allerdings mehr als fraglich, ob eine historische Einbettung und Erklärung des Korans und der verschriftlichten Sunna ausreicht, um dies zu leisten: In seiner ideellen Dimension gründet der gewalttätige Islamismus nur zum Teil auf einer spezifischen, höchst selektiven und ahistorischen Lektüre der religiösen Texte. Er ist indes vielmehr eine Lesart der Welt und der Geschichte, eine Interpretation des eigenen Kontextes und der gegenwärtigen Situation, die, mit religiöser Begrifflichkeit gerahmt und überfrachtet, heilsgeschichtlich überformt wird. Unter bestimmten Voraussetzungen resultiert diese Lesart der Welt in Handlungsanweisungen, die sich in Gewalt entladen können. Salafismusforscher wie Quintan Wictorowicz haben so bereits vor Jahren auf die entscheidende Rolle der Interpretation des gegenwärtigen Kontextes – einer Lektüre der Welt also – für die unterschiedliche Positionierung von salafitischen Gelehrten in Bezug auf den militanten *ǧihād* hingewiesen (vgl. Wictorowicz 2006: 214). Auch Hans Kippenberg macht in seinen Untersuchungen der religiös legitimierten Gewalt auf die heilsgeschichtlichen Rahmungen der Situation aufmerksam, aus denen sich unter gewissen Voraussetzungen gewaltzentrierte “Handlungsskripte” ergeben (vgl. Kippenberg 2008).

Die vernachlässigte Hälfte der “doppelten Bewegung”

Im Allgemeinen sind kontextualisierende Zugänge zum Text kein bahnbrechendes Novum in der islamischen Tradition. Die klassische islamische Rechtshermeneutik kennt kontextuell gebundene Urteilsfindung ebenso wie die klassische Koranexegeese die Debatte über die Allgemeinverbindlichkeit von koranischen Aussagen jenseits der ursprünglichen, direkten Adressatengemeinde der Offenbarung kennt. Schon vor Jahrzehnten hatte der geistige Vater der modernen Koranhermeneutik und gewissermaßen der Begründer der modernen

historisch-kritischen Forschung in der islamischen Theologie, Fazlur Rahman, von Muslimen eine kritische Auseinandersetzung mit der Geschichte des Islam gefordert (vgl. Rahman 1965, 1982). Um der Botschaft des Islam gerecht zu werden, so Rahman, müsse man sich in eine "doppelte Bewegung" hineinbegeben: Im ersten Schritt ginge es um eine wissenschaftlich-methodologisch abgesicherte Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen der zentralen Texte des Islam und eine anschließende Verortung und Erschließung ihrer Botschaft in ihrem jeweiligen Kontext. In einem zweiten Schritt müsse aber eine ebenso fundierte Reflexion der Gegenwart erfolgen. Eine Aktualisierung und Fruchtbarmachung der islamischen Botschaft im Hier und Jetzt könne sich nur aus dem Zusammenspiel dieser Bewegungen ergeben. Unter "Aktualisierung" ist dabei kein eindimensionaler Transfer von interpretativen Lösungen zu verstehen, die vor Jahrhunderten formuliert wurden, sondern das stete Überprüfen der Angemessenheit von religiösen Urteilen in einer sich permanent im Wandel befindlichen Welt. Moderne islamische Theologen, etwa von der Universität Ankara, haben der doppelten Bewegung Rahmans in Anlehnung an die moderne Hermeneutik noch eine weitere wesentliche Dimension hinzugefügt: Den Verstehens- und Aktualisierungsprozess können wir nur dann sinnvoll durchführen, wenn wir zugleich auch unsere eigenen Verstehensbedingungen mitbedenken (vgl. Körner 2006).

Auch heute noch stellt sich der erste Teil von Rahmans Doppelbewegung – die Rekonstruktion und Reflexion des historischen Umfelds der koranischen Offenbarung und der Praxis des Propheten beziehungsweise seiner Gemeinde – als ein äußerst schwieriges Unterfangen dar. Die Forschung zum Frühislam wirft diesbezüglich nach wie vor mehr Fragen auf, als dass sie Antworten liefert. Die Lücken in der Quellenlage beziehungsweise die zur Zeit noch bruchstückhafte Erschließung von Quellen machen eine nicht nur im Rahmanschen Sinne wissenschaftlich abgesicherte Rekonstruktion der historischen Umstände der Offenbarung zu einem dringlichen Forschungsdesiderat. Eine solche Rekonstruktion wäre die Grundvoraussetzung einer

historisch-kritischen Lesart des Korans, die diesen Namen auch verdienen würde. Historisch-kritische Ansätze zum Koran können, zum gegebenen Zeitpunkt jedenfalls, als methodologische und hermeneutische Forderungen formuliert werden, so wie das auch Rahman getan hat; eine diese Forderungen realisierende und umsetzende historisch-kritische *Exegese* des Korans lässt sich im Moment allerdings bestenfalls nur punktuell betreiben.

Es ist aber der zweite Teil der Doppelbewegung, eine reflektierte Aktualisierung der Offenbarungsbotschaft in der Gegenwart beziehungsweise ihr Ausbleiben, die im Zusammenhang mit gewaltzentrierten Deutungen von Religion und Welt als noch problematischer erscheinen. Ein Verständnis der Funktionsweisen heutiger Gesellschaften ebenso wie unserer Rolle darin erfordert nicht nur die Wahrnehmung ihrer hochgradigen Komplexität, sondern auch eine Anerkennung ihrer oftmals nicht auflösbaren Widersprüche. Es erfordert zudem ein Nachdenken über das Selbst in der Welt, das sich nicht in eindimensionalen, kollektiven identitären Mustern erschöpft. Eine Lesart der Welt und der Geschichte aber, die beide der Komplexität beraubt und zudem auf dem binären Prinzip "gut" ("wir") versus "böse" ("sie") fußt, kann weder selbstreflexiv sein noch kann sie historische Differenzierung vornehmen. Entsprechend wird der eigene Kontext ahistorisch gedeutet: Jemand, der die heutigen politischen Entwicklungen in Europa oder die Konflikte im Nahen Osten beispielsweise mit der Lage der arabischen Muslime im siebten Jahrhundert identifiziert, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit auch die religiösen Texte und ihre Botschaften vor diesem Hintergrund interpretieren und durch eine entsprechende Analogie aktualisieren. Radikale Deutungen fordern ein solches Denken explizit und antiislamische Vorurteile unterstellen allen Muslimen die prinzipielle Notwendigkeit eines solches Denkens. Wenn Muslime diesem Bild nicht entsprechen und eine differenzierte Betrachtungsweise des Kontextes und der sozialen Komplexität an den Tag legen, werden sie als „nicht authentisch“ oder repräsentativ beziehungsweise als „ungläubig“ abgestempelt – nicht nur in diesem Punkt kommen sich

die islamfeindliche und die fundamentalistische Sicht auf den Islam überraschend nahe.

Heilsgeschichtliche Rahmungen des Kontextes

An genau solchen Punkten setzen religiös gerahmte Ideologien und ihre Prediger, und nicht nur sie, mit einfachen Deutungsmustern an. Vor allem bei solchen Jugendlichen, die mit der Widersprüchlichkeit der Welt schlecht bis gar nicht umgehen können, wird der Bedarf nach einfachen Einordnungen und nach Bewältigung komplexer politischer und sozialer Phänomene und Widersprüche durch das Angebot der direkten Teilnahme an einer höheren, vermeintlich göttlich sanktionierten und gerechteren Ordnung bedient. Eine historisch gewachsene und unter Muslimen von Beginn an heftig umkämpfte Herrschaftsform wie das Kalifat wird so zum heilsrelevanten religiösen Symbol, ungeachtet der Tatsache, dass sie keine Erwähnung in den zentralen Texten des Islam findet. Rechtsurteile, in der islamischen Geistesgeschichte traditionell als Produkte menschlicher Interpretationstätigkeit verstanden, werden – selektiv und mit Präferenzen für bestimmte gelehrte Vorbilder – als unmittelbare Ausdrücke des göttlichen Willens kodiert. Utopische Konstrukte des politischen Islam des vergangenen Jahrhunderts, und hier ganz zentral die Vorstellung eines durchweg gerechten “islamischen Staates”, werden als alternative Lösungen mit dem gegenwärtigen sozialen Kontext kontrastiert, während simple, in “erlaubt” und “verboten” eingeteilte Handlungsanweisungen im Lebensalltag als Wege aus der oftmals krisenhaften persönlichen Situation der Jugendlichen angeboten werden. Es ist keineswegs gesagt, dass diese Lesarten der Welt in Gewalt umschlagen müssen: Das soziale Umfeld, persönliche Prädispositionen und nicht zuletzt die eigenen sozio-biographischen Erfahrungen spielen eine entscheidende Rolle sowohl bei der Annahme dieser Lesarten als auch bei ihrer eventuellen Operationalisierung in Form von Gewalt.

Doch auch die Frage, woher sich diese Weltansichten speisen, kann nicht ausschließlich mit Verweisen auf Religion und ihr Gewaltpotential beantwortet werden. Zweifelsohne erscheinen einem bestimmten Adressatenkreis, und hier vor allem jungen Menschen, die intellektuell verflachten religiösen Rahmungen durch radikale Prediger und Aktivisten als eine authentische Form des Protestes gegen die Missstände einer als ungerecht empfundenen Welt. Gründe für ein Ungerechtigkeitsempfinden gibt es dabei mehr als genug: Nicht übersehbar ist inzwischen nicht nur die globale Kluft zwischen Arm und Reich, sondern auch die zwischen den demokratischen Ansprüchen westlicher Staaten und ihren eigenen innen- und außenpolitischen Realitäten, etwa solchen, die sich uns in Gestalt des NSU, des NSA oder der CIA-Foltergefängnisse zeigen; zu groß die Diskrepanz zwischen der Zelebrierung von freiheitlichen Werten und rechtsstaatlichen Prinzipien im Inneren einerseits, und der Prinzipien- und Skrupellosigkeit unserer außenpolitischen Bündnisse andererseits; zu groß der Widerspruch zwischen dem humanistischen Anspruch aufgeklärter bürgerlicher Gesellschaften und dem zivilisatorischen Versagen der westlichen Welt in den geopolitischen Konflikten der Gegenwart, einem Versagen, das darüber hinaus von wenig selbstkritischem Bewusstsein über unsere eigene aktive politische Mitverantwortung in diesen Konflikten begleitet wird; zu unausgeglichen die Dynamik der medialen Diskurse bei Würdigungen von europäischen und nicht-europäischen, weißen und nicht-weißen, muslimischen und nicht-muslimischen, Opfern von systematischer Gewalt.

Lesarten der Welt, die diese Widersprüche aufzulösen versprechen, indem sie sie in einfache Gegensätze von "wir" gegen "sie" umdeuten und indem sie Eindeutigkeit in einer vieldeutigen Realität versprechen, haben gute Chancen, auf einen fruchtbaren Boden zu fallen.

Die Folge aus diesen Diskrepanzen, und das ist das Entscheidende, darf aber nicht die Aufgabe des freiheitlich-demokratischen Anspruchs sein, noch darf dieser Anspruch solchen Lesarten der Welt weichen, die ihn ablehnen oder gar bekämpfen wollen. Die Folge

muss vielmehr die beharrliche Einforderung seiner konsequenten Verwirklichung sein, und da müssen sich Muslime wie Nicht-Muslime gleichermaßen selbstkritisch und mitunter schonungslos mit manch einem lieb gewordenen Selbstbild und manch einem historischen Mythos auseinandersetzen.

Die Prävention von radikalisierten Lektüren der Welt, die zu Gewalt führen, lässt sich dabei, allen wohlmeinenden Interventionen zum Trotz, nicht mit einer wie auch immer verstandenen "Reform des Islam" bewerkstelligen. Vielmehr sind hier Akteure der politischen und der historischen Bildung gefragt und die angemahnte Selbstkritik der Muslime muss ihr Gegenüber in selbstkritischen Reflexionen anderer gesellschaftlicher Akteure finden. Die Verantwortung, oder auch nur den Großteil davon, für die politische Aufklärung über die Widersprüchlichkeiten und Komplexitäten der Welt ausschließlich auf die Schultern der Muslime, ihrer religiösen Vertreter oder gar einer islamischen Universitätstheologie zu legen, wäre ebenso verantwortungs- wie aussichtslos.

Literatur

- Bittner, Jochen: "Wo bleibt ein Imam der 95 Thesen?" In: *Zeit Online*, 2.10.2014, URL: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-10/islam-koran-auslegen-moderne-gesellschaft> (letzter Zugriff: 13.2.2015).
- Gabriel, Sigmar: "Mut zur Einwanderergesellschaft". In: *Der Tagesspiegel*, 17.1.2015, URL: <http://www.tagesspiegel.de/politik/deutschland-und-der-islam-mut-zur-einwanderergesellschaft/11242374.html> (letzter Zugriff: 13.2.2015).
- Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck, 2008.
- Körner, Felix: *Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von

- Felix Körner SJ. (Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt, Bd. I), Freiburg: Herder 2006.
- Rahman, Fazlur: *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Rahman, Fazlur: *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Wictorowicz, Quintan: "Anatomy of the Salafi Movement". In: *Studies in Conflict and Terrorism*, Nr. 29 / 2006, S. 207–239.

Onlinequellen

- KNA: "Koran. Viel Raum für Interpretationen". In: *IslamiQ*, 21.2.2015, URL: <http://www.islamiq.de/2015/01/20/islamwissenschaftlerfordern-kritische-lektuere/> (letzter Zugriff: 13.2.2015).

Verhinderung und Aufbruch

Jüdische Studien und Jüdische Theologie in Deutschland

*Hanna Liss**

Wenn im Folgenden dem *Status Quo* der universitären Islamischen Theologie ihr jüdisch(-akademisches) Pendant an die Seite gestellt werden soll, so geschieht dies nicht ohne Bewunderung dafür und vielleicht einem Quentchen Neid darüber, wie weit es die muslimischen Kollegen an mehreren deutschen Universitäten schon gebracht haben. Nachfolgend wird es daher zunächst einen kurzen Gang durch die jüdisch-akademische Geschichte geben, um abschließend die Chancen der universitären Jüdischen Theologie ausloten und benennen zu können. Mit Blick auf die Etablierung der islamisch-theologischen Studien im universitären Raum werden dabei weniger Parallelen als Unterschiede deutlich werden, insofern der Wunsch nach akademischer Teilhabe von den Juden selbst angestoßen und von der christlich(-akademischen) Umwelt immer wieder zurückgewiesen wurde, während für die islamisch-theologischen Studien eigentlich das Gegenteil gilt.

Die Geschichte der sogenannten “Wissenschaft des Judentums”

Was wir heute Judaistik oder auch Jüdische Studien nennen, hat im 19. Jahrhundert unter dem programmatischen Banner der sogenannten *Wissenschaft des Judentums* begonnen: die Begründer der Wissen-

* Lehrstuhl für Bibel und Jüdische Bibelauslegung, Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg.

schaft des Judentums verstanden darunter die akademische Beschäftigung mit der jüdischen Traditionsliteratur, d.h. mit der Bibel und ihrer Auslegungsliteratur, mit Talmud und Midrasch, liturgischer Poesie sowie mit der religionsgesetzlichen (halachischen) Kommentar- und Responsenliteratur. 1819 gründete Leopold Zunz (1794–1886) mit weiteren Mitstreitern den *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, mittels dessen sie, angeregt durch ihr Universitätsstudium, neue Impulse für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Judentum setzen wollten. Zunz' Bemühen um die *Wissenschaft des Judentums* ist nicht zu denken ohne seine Lehrer Friedrich August Wolf und August Böckh, die die Altertumswissenschaft als eigenes Fach und nicht lediglich als Zulieferin für die Theologie oder die Jurisprudenz zu etablieren suchten. Programmatisch forderte daher auch Zunz die wissenschaftlich objektive Erforschung der nachbiblischen jüdischen Geschichte, Religion und Literatur (Zunz sprach von neuhebräischer Literatur) und die damit verbundene grundsätzliche Anwendung historischer Kritik auf alle Bereiche des Judentums. In seiner Schrift *Etwas über die rabbinische Literatur* (1818) läuft diese Forderung faktisch auf die Säkularisierung der Forschungsgegenstände wie auch ihrer forschenden Subjekte hinaus: "Hier wird die ganze Litteratur der Juden (...) als Gegenstand der Forschung aufgestellt, ohne uns darum zu kümmern, ob ihr sämmtlicher Inhalt auch Norm für unser eigenes Urtheilen sein soll oder kann" (Zunz 1818: 5 Anmerkung 1). 1832 plädierte Zunz noch weitergehend nicht nur für das Recht der Juden auf deutsche Staatsbürgerschaft, sondern gleichzeitig für die institutionelle Förderung der *Wissenschaft des Judentums* an deutschen Universitäten.

Anders als Zunz, der den Begriff der "Theologie" nur gelegentlich und nicht programmatisch verwendete und lieber von "doctrinaler", "grammatischer" und "historischer" Kritik sprach (Zunz 1818: 7), forderte sein Mitstreiter Abraham Geiger (1810–1874) 1836 die "*Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät [als] ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit*" (Geiger 1886: 1–21). Auch für ihn verband sich damit ein akademischer Anspruch, aber anders als Zunz war für Geiger damit

von vornherein die Ausbildung von Geistlichen verbunden, wodurch sich Geiger einmal mehr als gelehriger Schüler von Friedrich Schleiermacher erwies, der kurz zuvor die wissenschaftliche Ausrichtung der christlichen Theologie vor allem mit Blick auf die geistliche Gemeindeleitung gefordert hatte (Schleiermacher 1830). Als Antwort auf die Frage, "Wo sollen nun künftig die Theologen herkommen?", forderte Geiger:

"Das einzige Mittel also, wodurch der jüdischen Theologie eine ihr besonders gewidmete, gedeihliche Pflege zu Theil werden kann, so daß sie wahrhaft ihre Geltung als Wissenschaft zu behaupten vermöge, wodurch diese Wissenschaft ihren heilsamen Einfluss dem Leben angedeihen lassen wird, und wodurch wir gediegene (...) Theologen erhalten werden, (...) wäre die Errichtung einer, ganz der jüdischen Theologie und der Lehre derselben, geweihten Anstalt, die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät an irgend einer Universität" (Geiger 1836: 16).

Die Anbindung an die Universität sollte das wissenschaftliche Arbeiten garantieren und damit gleichzeitig auch die Religion und ihre Ausübung in den Kreis der allgemeinen universitären Bildung aufnehmen und von dort her formen:

"Denn gerade diese schöne Blüte des geistigen deutschen Lebens, die Universitäten, wo die universelle wissenschaftliche Bildung ihren Sitz hat (...) wo Lehrer wie Schüler nicht durch ihre vereinzelt Bestrebungen an einseitiger Erstarrung untergehen, wo nicht, was gerade in der Theologie so leicht sich ereignet, die klösterliche Dumpfheit sich einnistet, nur sie sind geeignet, der jungen (...) Wissenschaft Gedeihen zu verschaffen." (Geiger 1836: 18)

Geigers Vorstoß ist vor allem deshalb so bemerkenswert, weil im Katholizismus gerade zu Beginn und bis zur Mitte des 19. Jh. eine heftige Debatte darüber geführt wurde, ob die universitäre Ausbil-

derung die richtige Vorbereitung auf den priesterlichen Dienst sei. Gerade die Säkularisierung der Universitäten und die damit verbundene staatliche Einmischung ließen auf katholischer Seite massive Widerstände aufkommen.

1848 beantragte Zunz an der Berliner Universität einen *Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Literatur* (die gesamte Korrespondenz ist abgedruckt in *MGWJ* 1916: 245–262; 321–347). Zunz' Antrag entsprang dabei zum einen dem Bedürfnis einer profanen Wissenschaftskultur, zum anderen aber auch dem Anspruch einer unbedingten Teilhabe am akademischen Erforschen der eigenen Tradition: *Wissenschaft des Judentums* als *genitivus objectivus* wie *subjectivus*. Die Berliner Philosophische Fakultät hat in ihrem sehr ausführlichen Ablehnungsschreiben deutlich die für unser Thema markanten Punkte herausgestellt: Neben der Begründung, man habe zu keiner Zeit "Professuren für spezielle Lehrfächer" befürwortet, geht es ganz deutlich um die Zurückweisung eines Lehrstuhls für "Jüdische Theologie". Zwei Jahre später wiederholte man diesen Standpunkt in einer Stellungnahme der Fakultät gegen die Errichtung eines Lehrstuhles für rabbinische Literatur an der Berliner Universität, die der Verwalter des Veitel-Heine-Ephraimschen Fideikommisses beantragt hatte, mit der Begründung, Priester oder Rabbinen zu bilden, sei ein Gegenstand seminaristischer Anstalten, aber nicht eigentlich der Universitäten, "am wenigsten einer philosophischen Fakultät, welche (...) die freie Wissenschaft vertreten" (sic!).

Die in der Folge der Ablehnung einer universitären *Wissenschaft des Judentums* gegründeten Rabbinerseminare – das *Jüdisch-Theologische Seminar* in Breslau (1854), die *Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* (1872) sowie das *Berliner Rabbinerseminar für das Orthodoxe Judentum* (1873) – waren kein wirklicher Ersatz für die universitäre Forschung, und dies vor allem deshalb, weil sie die zum damaligen Zeitpunkt in Deutschland existierenden Richtungen des Judentums widerspiegeln: das "positiv-historische Judentum" (Breslau), die "Reform" und die "Neo-Orthodoxie", die sich zwar alle gleichermaßen auf die *Wissenschaft des Judentums* beriefen, sich

jedoch mit Blick auf die Zielrichtung der Ausbildung ihrer Rabbinatskandidaten in unterschiedlichem Umfang Beschränkungen der wissenschaftlichen Freiheit auferlegten. Festzuhalten bleibt aber, dass alle Rabbinerseminare ein Segen für diejenigen Wissenschaftler waren, die sich der akademischen Beschäftigung mit den hebräisch-aramäischen Texten nur in diesem Rahmen überhaupt verschreiben konnten (der 1867 auf Empfehlung von Franz Delitzsch mit einer kritischen Edition des Raschi-Kommentars promovierte Abraham Berliner erforschte die Bibel, den Targum und die Masora und unterrichtete seit 1873 am Orthodoxen Rabbinerseminar; der Semitist und Orientalist Jacob Barth stieß ab 1874 dazu). Heute wird allerdings gerne vergessen, dass zeitgleich mit der Verbannung der jüdischen Wissenschaftler aus den Universitäten an verschiedenen Universitäten in Deutschland an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten sogenannte *Instituta Judaica* entstanden; die wichtigsten waren das 1883 durch den Alttestamentler Hermann Lebrecht Strack gegründete *Institutum Judaicum Berolinense* in Berlin und das 1884 an der Universität Leipzig gegründete "Institut für Judenmission" (seit 1890 *Institutum Judaicum Delitzschianum*; benannt nach seinem Begründer Franz Delitzsch). Erforscht wurden hier neben der semitischen Philologie auch die nachbiblische Literatur und Geschichte, und dies nicht einfach so, sondern im Dienste der neutestamentlichen Exegese und vor allem der Judenmission. Noch 1957 wurde ein solches *Institutum Judaicum* in Tübingen durch den Neutestamentler Otto Michel gegründet. Man muss allerdings nicht ohne Verwunderung zur Kenntnis nehmen, dass man sich an den hier gegründeten Instituten die biblischen und nachbiblischen, neuhebräischen Schriften der Juden als akademische Untersuchungsobjekte *für die eigenen konfessionell motivierten Zwecke* angeeignet hat. Bis in die sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts gab es also nicht nur keine akademische *Wissenschaft des Judentums* an deutschen Universitäten; es gab eine christliche *Wissenschaft des Judentums* an deutschen Universitäten. Noch 1998 präsentierte sich das evangelische *Institutum Judaicum Delitzschianum* als "Wiederaufleben der Wissenschaft des Judentums" (in: Siegart /

Kalms 1998: 221). Und bis heute wird in Tübingen “neben der hebräischen Philologie und modernen hebräischen Literatur (...) die Geschichte, Religions- und Kulturgeschichte des Judentums in Mittelalter und Neuzeit”¹ gelehrt, ein akademisches Programm, wie es Zunz immer vorgeschwebt hat. Bis heute dürfen aber diese hier angesiedelten Lehrstühle nur von evangelischen TheologInnen besetzt werden! Dies nun ist immerhin für die islamischen Studien/Islamwissenschaft nicht vorstellbar, obwohl auch die Islam- und Orientwissenschaften zu guten Teilen auf die Initiative interessierter (wiederum protestantischer) Theologen sowie auch jüdischer Wissenschaftler zurückgingen. Aber die Vertreter dieser Fächer betrieben ihre Arbeit doch mehr oder weniger ohne Muslime, und in seiner Text-Orientierung wurde das Fach von vornherein an die Philosophische Fakultät angebunden. So konnte sich eine universitäre akademische Tradition entwickeln, an die die muslimischen WissenschaftlerInnen heute anknüpfen können.

Die Geschichte der Judaistik oder Jüdischen Studien und der Jüdischen Theologie

Eine von den evangelischen Fakultäten unabhängige akademische Beschäftigung mit dem Judentum an deutschen Universitäten als “Judaistik/Jüdische Studien” mit philologisch-, historisch-, kultur- oder literaturwissenschaftlichem Profil gibt es erst nach dem Massenermord an den europäischen Juden seit den Gründungen der Institute für Judaistik in Berlin (1966), Köln (1966) und Frankfurt (1970). Mit wenigen Ausnahmen aus den Anfangszeiten (Jacob Taubes; Marianne Awerbuch), lehrten an diesen zumeist im Rahmen der Philosophischen Fakultät angesiedelten Institutionen überwiegend nicht-jüdische Gelehrte, viele von ihnen in Israel ausgebildet, die die Vielfalt des Judentums in seinen historischen Dimensionen wie auch in der

¹ <http://www.ev-theologie.uni-tuebingen.de> (letzter Zugriff: 12.2014).

Gegenwart akademisch erforschten und lehrten und mit ihrer Arbeit einen unschätzbaren Beitrag nicht nur im Rahmen der deutschen Forschungslandschaft, sondern auch im Verbund mit der internationalen Erforschung der *Jewish Studies* in den USA und in Israel leisteten. Die vor allem Ende der achtziger Jahre mit harschen Worten geführten Auseinandersetzungen um das Fach, seine Lehrinhalte, seine Bezeichnung, aber auch die Beteiligten, Lehrende wie Lernende (vgl. Oswald: 1991: 45–71; Awerbuch 1996: 15–24), konnten nichts daran ändern, dass das Fach heute unter “Judaistik” und/oder “Jüdische Studien” im Kanon der philologischen Disziplinen an mehr als zehn deutschen Universitäten mit ein oder mehreren Lehrstühlen sehr gut etabliert ist.²

1979 wurde die Hochschule für Jüdische Studien (heute: Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg) durch das Direktorium des Zentralrats der Juden in Deutschland gegründet und startete unter der Leitung des gebürtigen Berliners und 1947 an der Yeshiva University (New York) zum Rabbiner ordinierten Leon A. Feldmann (1921-2008) mit sechzehn Studierenden. Obwohl die Hochschule “denominations-neutral” sein sollte, sollte sie gleichzeitig weniger eine jüdisch-akademische Forschungsstätte im Zunz’schen Sinne darstellen, sondern eine Ausbildungsstätte für das kultische Personal, d. h. für Rabbiner, Kantoren und Religionslehrer, sein, ein Anspruch, dem sie aus mehreren Gründen nie gerecht werden konnte: Zum einen studierten an der Hochschule in den ersten Jahren hauptsächlich christliche Studierende (viele von ihnen sogar TheologiestudentInnen), und die wenigen jungen Juden und Jüdinnen interessierten sich auch nicht für die Religion ihrer Väter (von Anfang an standen auch bei dem 1968 gegründeten *Bundesverband jüdischer Studenten in Deutschland e.V.* (BJSD) Israel und der Nahostkonflikt im Brennpunkt des Interesses). Zum anderen wurde die Hochschule vor allem wegen der von den Lehrenden und Studierenden schlussendlich doch durchgesetzten universitär-akademischen Zielsetzung (in Zusam-

² Vgl. www.judaistik.eu (letzter Zugriff: 12.2014).

menarbeit mit der Universität Heidelberg *Ruperto Carola*) und dem damit verbundenen Verzicht auf die Rabbinerausbildung faktisch in die Grabenkämpfe der Denominationen hineingezogen. Und obwohl einige der heute in Deutschland und in der Schweiz amtierenden orthodoxen Rabbiner ein akademisches Studium an der Hochschule für Jüdische Studien absolviert haben – zu *Rabbinern* wurden sie erst nach einer Ausbildung an einer klassischen *Yeshiva*. Insbesondere das sogenannte “orthodoxe Judentum” tut sich bis heute schwer, sich auf den für die wissenschaftliche Erforschung ihres Gegenstandes notwendigen Prozess der Selbstdistanzierung einzulassen. Überdies ist es für die orthodoxe Seite bis heute undenkbar, dass Rabbiner von Frauen (gleich welcher religiöser Denomination) und/oder von nicht-orthodoxen Männern in Bibel und Talmud ausgebildet werden. Das liberale Judentum bildete wiederum seine RabbinerInnen und KantorInnen seit 1999 am Abraham-Geiger-Kolleg in Zusammenarbeit mit der Universität Potsdam aus. Vor diesem Hintergrund konzentrierte sich die Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg (mit derzeit elf Lehrstühlen) auf die akademische Ausdifferenzierung mit gegenwärtig acht BA- und MA-Programmen sowie bereits seit dem Wintersemester 2001/02 dem Studiengang *Jüdische Religionslehre* mit Abschluss Staatsexamen, wodurch zum ersten Mal auch die Möglichkeit besteht, dass staatlich geprüfte jüdische Religionslehrer in den Staatsdienst übernommen werden können.

Seit dem Wintersemester 2013/14 (und nicht zu denken ohne die unermüdliche Anstrengung des Rabbiners Prof. Walter Homolka) gibt es an der Universität Potsdam und damit erstmals an einer deutschen Universität das Fach *Jüdische Theologie* (mit insgesamt neun unterschiedlich finanzierten Lehrstühlen), das sich an der Philosophischen Fakultät als “*School of Jewish Theology*” präsentiert (warum keine deutsche Bezeichnung gewählt wurde, wird nicht erläutert). Obwohl die *School of Theology* auf ihrer Website einen grundsätzlichen Unterschied zwischen “Judaistik/Jüdischen Studien” (auch hier wird noch einmal unterschieden, was aber der akademischen Landschaft heute nicht wirklich entspricht) und “jüdischer Theologie”

macht, insofern die “philologisch-historisch arbeitende Disziplin” und die “konfessionelle Bindung” und das “Berufsziel des geistlichen Amtes: Rabbiner(-in)/Kantor(-in)” gegeneinander aufgewogen werden, handelt es sich bei dem Studiengang faktisch um einen philologisch-historisch-kulturwissenschaftlichen Studiengang bei dem, gleich allen anderen Studiengängen der Judaistik/Jüdischen Studien, die wesentlichen akademischen Sprach- und Fachkompetenzen an alle Studierende vermittelt werden. Die Besonderheit liegt darin, dass ein(-e) “Studierende(-r) jüdischer Religionszugehörigkeit (...) das Fach auch mit dem Schwerpunkt liberales Rabbinat, konservatives Rabbinat (Masorti) sowie Kantorat belegen [kann]”³. In der Betonung der Ausbildung des “geistlichen Amtes” steht die Potsdamer *School of Theology* in der Tat dem Namensgeber des Kollegs Abraham Geiger weitaus näher als Leopold Zunz; gleichwohl insistiert man auf einer soliden akademischen Ausbildung in den Jüdischen Studien, und daher ist die in Potsdam gewählte Struktur der Integration der Jüdischen Theologie in die Philosophische Fakultät die aus meiner Sicht einzig richtige Entscheidung, auch im Hinblick auf die über Potsdam hinaus durchaus anzustrebende Etablierung einer Jüdischen Theologie an deutschen Universitäten.

Es ist sehr gut, dass der Ausbildung konservativer und liberaler RabbinerInnen/KantorInnen in Deutschland eine solche akademische Ausbildung vorausgeht, und es wäre wünschenswert, wenn auch die Kandidaten für das orthodoxe Rabbineramt am Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum⁴ die *School of Jewish Theology* für sich entdecken könnten. Die Chancen dafür stünden vor allem dann gut, wenn es der Philosophischen Fakultät Potsdam gelänge, fachlich hoch qualifizierte jüdische Akademiker unterschiedlichster persönlicher Ausrichtungen und Denominationen für die Besetzung der einzelnen Lehrstühle zu gewinnen. Hier ist noch dahingehend Überzeugungsarbeit zu leisten, dass eine akademische Beschäftigung mit den für

³ <http://www.juedischetheologie-unipotsdam.de/index/ueberblick.html> (letzter Zugriff: 12.2014).

⁴ Vgl. www.rabbinerseminar.de (letzter Zugriff: 12.2014).

das Judentum grundlegenden hebräischen und aramäischen Texten der Ausübung des orthodoxen Rabbineramtes nicht nur nicht schadet, sondern schlussendlich der Sache dient, wie dies auch durchaus schon in den USA und Israel zu beobachten ist.

Ausblick

Es hat sich gezeigt, dass es ein sinnvolles Konzept darstellt, der Ausbildung gemeindlicher Funktionsträger eine akademisch-theologische Ausbildung voranzustellen. Am besten geschieht dies im Rahmen einer Philosophischen Fakultät; es kann aber auch, wie im Falle der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg, im Verbund mit ihr sein. Jüdische Theologie findet damit als Teil der philologisch-, historisch-, kultur- oder literaturwissenschaftlichen Jüdischen Studien ihren Platz.

Jüdische Theologie so zu definieren, bedeutet, dass für jüdische Lehrende und Lernende die akademische Arbeit *gleichzeitig* das bewusste, begründete und nach außen wissenschaftlich verantwortete Nachdenken über das (eigene!) religiöse Erbe, d. h. die heiligen Schriften und ihre Rezeptionsgeschichte ist. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. *Inhaltlich* ist damit noch nichts gesagt. Aber in Aufnahme des Votums von Zunz kann das wissenschaftlich verantwortete Nachdenken nicht ohne Philologie und Geschichte betrieben werden. So, wie sich schon die mittelalterlichen jüdischen Gelehrten in Spanien und Westeuropa den damaligen arabischen und lateinischen Wissenschaftstraditionen gestellt haben, so sollte auch das heutige Judentum sich dem Wissenschaftsdiskurs stellen und diesen Maßstab an die hebräisch-aramäische Texttradition anlegen. Theologie ist damit nicht ohne Philologie und Geschichte zu haben, um nur diese beiden *pars pro toto* für alle anderen geisteswissenschaftlichen Arbeitsbereiche zu nennen.

Aus der Perspektive der akademischen Wissenschaftstradition, an der dann jüdische wie nichtjüdische Lehrende und Lernende teil-

haben, leisten darin die Forschungen zur Bibel, zum Talmud, zur Auslegungs- und Rechtsliteratur, zur Kunst und Literatur ihren allgemein anerkannten philologisch-historischen Beitrag gleich jeder anderen universitären Disziplin. Aber aus der Perspektive der jüdischen Rezipienten dieser Glaubens- und Lebenstradition werden diese zur Theologie im oben genannten Sinne, wenn philologisch-historische Forschungen Einfluss auf die jüdische Gruppe nehmen. Dies deshalb, weil eine philologisch-historische Forschung die *Selbstgewissheit* einer Tradition oder einer Kultur in Frage stellen kann: Denn auch, wenn der Zweck der wissenschaftlichen Forschung beispielsweise an der Bibel dies nicht intendiert – ihr Zweck liegt einzig und vorbehaltlos in der wissenschaftlichen Erforschung der Texte – so kann doch die Multiplizität der damit verbundenen Rezeptionsweisen grundsätzlich auch eine religions- und traditionskritische Distanzierung beinhalten, der es sich dann zu stellen gälte. Davon sind wir in Deutschland auf der jüdischen Seite durchaus noch weit entfernt. Vieles, was heute historisch geklärt ist, wird in Teilen der Judenheit (in den Gemeinden, aber auch noch bei jüdischen Studierenden) auf Ablehnung stoßen, weil hier die Bereitschaft zur Selbstdistanzierung von liebgewordenen Überzeugungen (noch!) nicht vorliegt und manchmal auch das intellektuelle Wagnis, neue Interpretationsspielräume auszuloten, noch nicht eingegangen wurde.

Sind wir also bei den Jüdischen Studien im akademischen Raum der Universität und somit denominationsübergreifend, so beginnt mit der sich an das wissenschaftliche Studium anschließenden Ausbildung zum Rabbinat und Kantorenamt die denominationale Ausdifferenzierung für die Praxis: das orthodoxe Rabbinerseminar auf der einen Seite, das Zacharias Frankel College und das Abraham-Geiger-Kolleg auf der anderen. Dort mehr klassischer und vertiefender Diskurs des talmudischen Religionsgesetzes und hier (gemäß dem Anspruch der religiösen Reform) mehr Predigtlehre und Religionspädagogik.

So stellen wir daher abschließend fest, dass sich die Etablierung der Islamischen und Jüdischen Theologie an deutschen Universitäten vor einem deutlich unterschiedlichen Hintergrund vollzogen hat.

Gemeinsam ist beiden Theologien jedoch als Aufgabe gegeben, die Deutungshoheit über die eigene religiöse Tradition nach außen durch die universitäre Einbindung (zurück) zu gewinnen und nach innen zu verteidigen.

Literatur

- Awerbuch, Marianne: "Judaistik ohne Juden. Peter Schäfers Attacke gegen die 'Jüdischen Studien'". In: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte*, Nr. 7 / 1996, S. 15–24.
- Geiger, Abraham: "Die Gründung einer jüdisch-theologischen Fakultät, ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit". In: *Wissenschaftliche Zeitschrift für Theologie*, Nr. 2 / 1886, S. 1–21.
- Geiger, Ludwig: "Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten". In: *MGWJ*, Nr. 60 / 1916, S. 245–262, 321–347.
- Oswald, Niko: "Judentum als Gegenstand von Wissenschaft. Eine Kritik des Faches Judaistik". In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Nr. 8 / 1991, S. 45–71.
- Schleiermacher, Friedrich: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, 2. Ausg., Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1830.
- Siegert, Folker / Kalms, Jürgen U.: *Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997. Vorträge aus dem Institutum Judaicum Delitzschianum*, Münster: LIT, 1998.
- Zunz, Leopold: "Etwas über die rabbinische Literatur". In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von dems. Bd. I, Hildesheim / New York: Olms, 1976 (Erstausg. 1875/76, Erstausg. des Aufsatzes 1818), S. 1–31.

Onlinequellen

Homepage des Verbands der Judaisten in Deutschland e.V. URL: www.judaistik.eu (letzter Zugriff: 12.2014).

Homepage des Rabbinerseminars zu Berlin. URL: www.rabbinerseminar.de (letzter Zugriff: 12.2014).

Homepage der School of Jewish Theology Potsdam. URL: <http://www.juedischetheologie-unipotsdam.de/index/ueberblick.html> (letzter Zugriff: 12.2014).

Homepage der evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen. URL: <http://www.ev-theologie.uni-tuebingen.de> (letzter Zugriff: 12.2014).

Starke Subjekte

Zum Positionspapier “Islamische Theologie in Deutschland”

*Tobias Specker**

Es wäre ein harmloser Geist, der die neu entstehende islamische Theologie mit einem Pflänzchen vergleicht, das soeben das Erdreich der Akkreditierungsverfahren durchbrochen hätte und nun aus einer Wurzel traditioneller Verortung und gut genährt durch den sanften Regen finanzieller Zuwendungen zu akademischen Früchten bedächtigt heranwüchse. Zum Wachsen ist wenig Zeit, über den Wurzelstock besteht noch keine durchgreifende Einigkeit und es zupft und rupft doch recht heftig an dem neuen akademischen Gewächs, von dessen Früchten so viele profitieren wollen. Das Positionspapier, das 12 Lehrende der islamischen Studien an der Universität Frankfurt verfasst haben, entwickelt deswegen die eigene Methodik und den Gegenstand der “Islamischen Theologie in Deutschland” auch nur indirekt. Es hat sich entschieden, die Selbstbestimmung durch die Auseinandersetzung mit den vielfachen Bezügen vorzunehmen, in denen das neue Fach steht: Diese Bezüge, die Rollenerwartungen, methodische Vorgaben, disziplinäre Abgrenzungen und institutionelle Rahmenbedingungen in sich vereinen, werden als “Faktoren” gefasst, die ein “Spannungsfeld” (S. 8) umreißen, in denen die “islamisch-theologischen Studien” stehen. Von vorneherein geht es also um mehr als um Ideengeschichte und Wissenschaftstheorie – es geht um eine Institutionendynamik, in der sich theologisches Denken sehr bewusst in Auseinandersetzung mit einem gesellschaftlichen Kontext bestimmt,

* Stiftungsprofessur Katholische Theologie im Angesicht des Islam, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen.

wenn auch oft gerade dadurch, dass es gesellschaftlichen und institutionellen Erwartungen gegenüber die Eigenständigkeit betont. Das Positionspapier macht dies deutlich, indem es zwischen der “islamischen Theologie” als Inhalt der universitären Lehre und den “islamisch-theologischen Studien” als den “universitären Einrichtungen, innerhalb derer diese u. a. betrieben wird” (S. 7 Fußnote 1) unterscheidet. Die leitende Perspektive des Positionspapieres scheint es mir zu sein, aus den differenzierenden Abgrenzungen in den institutionellen Bezügen der islamisch-theologischen Studien heraus die Eigenart der “Islamischen Theologie” zu erarbeiten. Methodisch gefasst: Aus der Reflexion der “bisherigen Erfahrungen mit dem Aufbau der islamisch-theologischen Studien” heraus werden “Haltungen zu Fragen von Wissenschaftlichkeit und Positionalität der Islamischen Theologie” (S. 8) formuliert. Soziologie und gesellschaftliche Analyse sind damit von vornherein in die leitende Perspektive der theologischen Reflexion integriert und keine bloßen Hilfen zur Umsetzung binnentheologischer Erkenntnisse – dies sei allen zur Freude oder Warnung gesagt, die von einer theologischen Ortsbestimmung zunächst eine philosophisch-systematische Verortung erwarten.

Die Bezüge, anhand derer die Islamische Theologie in Deutschland erörtert wird, werden nun in acht Faktoren ausbuchstabiert. Sie sprechen sehr unterschiedliche Ebenen an, die man meines Erachtens in drei Kategorien fassen kann: Akteure, auf die die islamisch-theologischen Studien reagieren (muslimische Religionsgemeinschaften, Studierende, nichtmuslimische Öffentlichkeit, Politik), institutionelle Rahmenbedingungen, die ihr als Anforderungen vorgegeben sind (Universitätsbetrieb, Bekenntnisorientierung) und inhaltliche Bezugsgrößen (nichtmuslimische Islamforschung, Theologie als Wissenschaft). Die Unterschiedlichkeit der Bezüge hat zur Folge, dass auch die Sprachformen des Positionspapieres unterschiedlich sind: Oftmals formuliert es analytisch-deskriptiv, mitunter auch positionierend-appellativ, schließlich auch religiös-begründend.

Inhaltlich ist das “Spannungsfeld”, in dem die Islamische Theologie steht, wesentlich durch die Zuordnung von “Wissenschaftlich-

keit und Positionalität" (S. 8) charakterisiert. Sehr klar wird, was die Autorinnen und Autoren unter "Wissenschaftlichkeit" verstehen: Die "wissenschaftliche Wahrheitssuche" besteht in der Ergebnisoffenheit der Forschung, der "kritischen Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaftstraditionen" und der "Offenlegung der eigenen Prämissen" (S. 10). In dieser Weise findet die Theologie ihren legitimen Platz an der Universität, zugleich werden "autoritäre Bindungen" (S. 14) abgelehnt und die "funktionale Differenzierung zwischen den Aufgabenbereichen einer an der Universität verankerten Wissenschaft und denjenigen einer Religionsgemeinschaft" (S. 22) betont. Die Universität wird ganz im Sinne diskursethischer Ideale als "Raum für Debatten, die jenseits von Diskurshegemonien geführt werden können" (S. 17) verstanden und von ihr wird sehr deutlich erhofft, dass sie "die freie Entfaltung dieser Disziplin als einer unabhängigen Wissenschaft, die sich wissenschaftsimmanent und fernab von hierarchisch bedingten und fremdbestimmten Einflussnahmen entwickeln kann" (S. 17) ermöglicht. Die "Wissenschaftlichkeit" ist also beileibe nicht nur eine methodische Orientierung, sondern ein Diskursideal, das es den islamisch-theologischen Studien ermöglicht, ihren Freierraum gegenüber der Gefahr unterschiedlicher Funktionalisierungen zu behaupten.

Schwieriger ist demgegenüber die "Positionalität" zu greifen. Meines Erachtens wird die "Positionalität", die gleichsam den Frankfurter Vorschlag zum Verständnis der theologischen Bekenntnisbindung darstellt, in drei verschiedenen Hinsichten gesucht:

Sie kommt erstens in einem inhaltlichen religiösen Grundkonsens zum Ausdruck: "Prinzipiell lässt sich aus der islamischen Tradition heraus das Bekenntnis zum Islam als auf drei Grundsätzen beruhend begründen: der Glaube an die Einheit Gottes (*tawhīd*), die Prophetie/ Offenbarung (*nubuwwa*) und das Jenseits (*ma'ād*)." (S. 13) Es ist wohl die Akzeptanz dieses "Glaubensgrundkonsenses" (S. 13), der das Fundament der "Positionalität" abgibt. Von ihm wird jedoch auch sofort gesagt, dass er "Raum für die diskursive Auseinandersetzung über Subthemen, Details und Inhalte der genannten Glaubensprinzipien"

schaffe und es über ihn hinaus eine "reiche und heterogene diskursive Tradition" gebe, "die als Grundlage und Beleg sowohl für eine endogene innerislamische Dynamik, als auch für interkonfessionelle Austauschprozesse betrachtet werden kann." (S. 13) Das Ziel dieses Satzungstüms ist klar: Der Konsens ist kein "Mecca locuta, causa finita", sondern der Anfang der Debatte. Abgesehen davon, dass das Positionspapier hier in den sprachlichen Charme von EU-Antragsprosa verfällt, bleibt der Modus der Verbindlichkeit dieser Grundprinzipien gegenüber dem Einzelnen – vielleicht bewusst – offen. Unübersehbar ist diesem Absatz das "Recht auf Selbstbestimmung und persönliche Autonomie von Wissenschaftlern" (S. 13) vorangestellt.

Die "Positionalität" nimmt zweitens auch die Verortung der islamischen Theologie in gemeinschaftlichen Formen des Glaubens in den Blick. Sehr überzeugend ist die Warnung, die gemeinschaftliche Verortung nicht zu schnell und zu ausschließlich mit Moscheevereinen und Dachverbänden zu identifizieren. Denn diese sind "spezifisch deutsche Ausdrucksformen von muslimischer religiöser Vergemeinschaftung" (S. 18) und können verhindern, dass die Islamische Theologie "Akteurin der globalen islamischen theologischen Diskurslandschaft" (S. 10) wird. Zu Recht weisen die Autorinnen und Autoren darauf hin, dass die christlichen Kirchen trotz ihrer "starken institutionellen Anbindung an den deutschen Staat nach wie vor über ihre globalen und transnationalen Vernetzungen und ein Wirkungsfeld verfügen, das ihnen einen Anschluss an das globale Christentum ermöglicht" (S. 19). Allerdings ist das Ziel der Argumentation nicht allein, die Verortung der Theologie in der Glaubensgemeinschaft global zu weiten, sondern auch, eine Anbindung an eine institutionalisierte Form religiöser Vergemeinschaftung möglichst gering zu halten. Einer "Bekennnisbindung, die analog zu den von christlichen Theologien etablierten Formen der Bindung an institutionalisierte Instanzen verlaufen würde" (S. 18) wird damit klar eine Absage erteilt. Da nun ebenfalls abgelehnt wird, dass die Universitäten "zum Ort der 'Ersatzreligionsgemeinschaft' werden" (S. 21), bleibt die Beziehung des einzelnen Theologen zu einer möglichen Gemeinschaft

von Glaubenden bewusst vage. Letztlich, so lese ich das Positionspapier, ist der Ort der Gemeinschaft eine eher virtuelle "Relevanz des Forschungsgegenstandes und der erzielten Ergebnisse für die Konstituierung von muslimischer Subjektivität" (S. 16). Denn hier wird bedacht, dass sich aus

"einem muslimischen Blickwinkel heraus, einer Innenperspektive also, (...) Fragen an die islamischen Quellen, Traditionen und an die islamische Geschichte [ergeben], die einen Rückbezug der gefundenen Antworten auf die persönliche Ebene und Lebensgestaltung implizieren können" (S. 16).

Dieser Satz ist nicht ohne Grund schwer verständlich: Er möchte einerseits betonen, dass die Forschung vorrangig Fragen stellt und will andererseits die Relevanz möglicher Antworten in den Konjunktiv setzen. In doppelter Weise wird so eine mögliche Normativität theologischer Aussagen suspendiert. Der Ort der Gemeinschaft, das zeigt dieser Satz sehr klar, ist das Bewusstsein des einzelnen Theologen um einen möglichen Einfluss seiner Aussagen auf die Lebensgestaltung des muslimischen Gläubigen. Die Verortung der Theologie in der Glaubensgemeinschaft wird zum (konjunktivischen) Bewusstseinsakt des einzelnen Theologen.

Nun kann man die deutliche Betonung, dass die christliche Form einer kirchlich verfassten Bekenntnisbindung nicht auf die islamische Theologie übertragbar ist, und die Ablehnung der Normativität theologischer Aussagen durchaus sympathisch – und den Bedingungen von Religion in der Moderne sogar angemessen – finden. Doch bringt sie meines Erachtens spezifische Folgeprobleme mit sich. So, wenn das Positionspapier formuliert: "Die höchste Autorität im Islam geht nicht von Personen oder institutionalisierten Autoritäten, sondern vom Koran und der Sunna als den zentralen normativen Quellen aus." (S. 14) Verwechselt, so müsste man fragen, das Positionspapier hier nicht in zu einfacher Weise die Frage nach der Hierarchie religiöser Quellen mit der feststellbaren Verbindlichkeit ihrer Auslegung?

Wird die Freiheit der Auslegung nicht durch eine hermeneutische Unterbestimmung erkaufte? Umgeht es mit den eingängigen Abgrenzungen nicht das Problem, als "islamische Theologie" bei aller Pluralität der islamischen Tradition doch sagen zu müssen, was sich legitimerweise noch als "islamisch" verstehen kann und was nicht? Die Frage nach der Verbindlichkeit der Auslegung durch den Verweis auf die Verbindlichkeit der Quellen zu beantworten, ermöglicht zwar die Wertschätzung der vielfach benannten "Pluralität" der islamischen Tradition, droht ihr aber jede Kontur zu nehmen.

Wenn es also in bewusster Absetzung von dem christlichen Verständnis nicht die Glaubensgemeinschaft ist, die für die Positionalität der Theologie aufkommt, die Positionalität zugleich aber aufrechterhalten werden soll, damit sich die Islamische Theologie nicht in eine erweiterte islamische Religionswissenschaft auflöst, so muss für die Positionalität ein anderer Ort gefunden werden. Dieser Ort wird meines Erachtens in einer dritten Hinsicht – in der Annahme eines spezifisch islamischen Wissenszusammenhangs – gefunden. Denn es ist, so das Positionspapier, die Aufgabe der Islamischen Theologie "eine Neubegründung der islamischen Wissensordnung in universitärer Umgebung [zu] reflektieren" (S. 11) und "moderne Disziplinen aus den Bereichen der Geschichtswissenschaft, Sprachwissenschaft und Kulturwissenschaft" zusammen mit dem "Kanon der islamischen Wissenschaften (...) in eine islamische Wissensordnung einzubinden" (S. 12). Die Besonderheit der islamischen Theologie im Konzert der anderen universitären Wissenschaften liegt also nicht in einer besonderen Zugangsweise, sondern in der (Neu-)Konstellation von Disziplinen, die je für sich genommen auch anderen Fachbereichen zugeordnet sein können: der Philologie, der Geschichtswissenschaft, der Philosophie oder eben – in Bezug auf den "Kanon der islamischen Wissenschaften" – der Islamwissenschaften.

Diese Bestimmung der "Positionalität" und Eigenart der islamischen Theologie durch den Hinweis auf die Konstellation zu beantworten, scheint zunächst sehr überzeugend: Islamische Theologie forscht methodisch so wie andere Wissenschaften, doch sie stellt die

einzelnen Elemente im Blick auf ihr Forschungsinteresse neu zusammen. Doch kann man, so muss man fragen, das Interesse, die Perspektive, den Blick, mit dem die Islamische Theologie die Zusammenstellung unternimmt, noch genauer fassen? Das Positionspapier gibt hier meines Erachtens durchaus eine Antwort – und verunmöglicht sie zugleich: So bestimmt es das spezifisch “Islamische” der Konstellation, d. h. die Eigenart der islamischen Wissensordnung, gerade dadurch, dass sich in einer “islamischen Perspektive” religiöse und wissenschaftliche Erkenntnis spannungsfrei einander zuordnen: “Der Anspruch des Islam auf die Deutung der Welt stützt sich auf ein erkenntnistheoretisches Modell, das von Sinneswahrnehmungen, der Vernunft und der Offenbarung als Grundlagen der menschlichen Erkenntnis ausgeht” (S. 11). Oder an anderer Stelle:

“Auch im Lichte der koranischen Aufforderung zu einer weltlichen Deutung und Erklärung von Welt und Wirklichkeit kennt der Islam keine Trennung in separate, miteinander konkurrierende wissenschaftliche und institutionelle (kirchliche) Erklärungsmodelle von Welt und Geschichte, welche die ‚Bindung‘ einer Sphäre (der Universität) an die andere (die Institution) zwecks Widerspruchslösung erforderlich machen würde.” (S. 14)

So sympathisch diese Intention ist, sieht sie im Letzten doch stark nach einer Tautologie aus: Die Eigenart der islamischen Wissensordnung – und das heißt ja die spezifische Perspektive, in der die unterschiedlichen Disziplinen, die je für sich genommen auch Gegenstand anderer Fachbereiche sein könnten, zusammengestellt werden – liegt darin, dass sie eben keine Unterscheidung zu den Wissensordnungen anderer Wissenschaften hat.

Aus christlich-theologischer Perspektive stellt sich hier die Frage, ob das “Theologische” der Islamischen Theologie in diesem Punkt nicht methodisch stark unterbestimmt bleibt und sich die Islamische Theologie letztlich der Gefahr eines wissenschaftlichen Dezisionismus aussetzt. Die Gefahr wird darin ansichtig, dass nur ein einziger

Punkt übrig bleibt, in dem die Positionalität tatsächlich greifbar wird, nämlich in der bereits zitierten Aussage “Unterschiede zwischen der theologischen und nichttheologischen Islamforschung liegen in erster Linie in der Relevanz des Forschungsgegenstandes und der erzielten Ergebnisse für die Konstituierung muslimischer Subjektivität” (S. 16). Doch worin liegt diese “Relevanz”? Warum wäre z. B. ein Muhammadbuch einer islamischen Theologin relevanter für die Konstituierung muslimischer Subjektivität als das eines Islamwissenschaftlers? Die Relevanz kann ja nicht in einer durch eine spezifische Methodik gewonnenen Erkenntnis liegen, denn diese wurde soeben abgewiesen. Sie kann auch nicht aus der Verortung der islamischen Theologin in der Glaubensgemeinschaft gesucht werden, denn diese wurde zur Positionalität als ungeeignet betrachtet. Somit bleiben zwei Möglichkeiten: Entweder kommt die einzelne Wissenschaftlerin selbst für diese Relevanz auf. Da jedoch die persönliche Akzeptanz der grundlegenden Glaubensartikel mit dem Hinweis auf “Selbstbestimmung und persönliche Autonomie” (S. 13) verständlicherweise einer öffentlichen Überprüfbarkeit entzogen ist, bleibt dieses Kriterium der Positionalität vollkommen vage. Oder die Relevanz liegt in der von dem einzelnen Lehrenden abstrahierten Faktum, dass nun eben eine Muslima die Forschung betreibt, die methodisch jedoch auch jeder andere Forscher unternehmen könnte. Das Positionspapier scheint in diese letztere Richtung zu denken, wenn es die Abgrenzung zur Islamwissenschaft darin sieht, dass “Muslime vom Forschungsgegenstand, etwa der Islam- oder Religionswissenschaften, zu den tragenden Subjekten der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam” werden. Explizit ist von der “Formulierung und Entwicklung neuer Perspektiven” die Rede, “die mit einer Subjektwerdung einhergehen” (S. 15). Die Positionalität der Islamischen Theologie wird in dieser Weise mit der Subjektwerdung der Muslime in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam identifiziert. In diesen Formulierungen wird eine grundlegende Eigenart des Positionspapiers greifbar: Geprägt von den Leitbegriffen der “Autonomie”, “Emanzipation” und “Selbstbestimmung” baut es auf einer starken, ungebrochenen

Subjekttheorie auf, in der das sich selbst bestimmende Subjekt für die Eigenart, den Zusammenhalt und die Relevanz seines Wissensgegenstandes maßgeblich ist. Diese Identifizierung der inhaltlichen Bestimmung islamischer Theologie mit muslimischer Subjektwerdung provoziert jedoch Fragen: Bleibt die Bestimmung islamischer Theologie damit nicht weiterhin seltsam inhaltsleer – oder weniger freundlich gefragt: Bleibt vom “Theologischen” der islamischen Theologie mehr übrig als der Gestus der Selbstbehauptung? Könnte die wiederholte und vehemente Forderung von Studierenden nach persönlicher Frömmigkeit und Gläubigkeit der Lehrenden nicht genau hier ihren Grund haben: Denn einerseits enthält die Islamische Theologie ein Versprechen auf “Positionalität”, das durch den Hinweis auf eine “islamische Wissensordnung” verstärkt wird. Zum anderen bleibt als Garant für die Spezifität dieser Wissensordnung jedoch nur die “Relevanz” übrig, für die entweder die persönliche Authentizität der einzelnen Wissenschaftler oder die abstraktere Subjektwerdung aufkommen muss. Kein Wunder also, dass die Studierenden sich weniger an die transzendente Subjektivität als an die konkreten Subjekte des Lehrbetriebs, möglicherweise nicht immer zu deren Freude, richten.

Alle drei Versuche, die Positionalität der islamischen Theologie zu greifen, sind mithin meines Erachtens nach noch nicht vollkommen überzeugend. Der Schlüssel liegt meines Erachtens in einer inhaltlich stärkeren Bestimmung der “Subjektwerdung”, die auch die Kritik neuzeitlicher Subjektphilosophie mit einbezieht. Von hierher ein Ausblick: Es ist auffallend, dass die Deutung der Theologie als Glaubenswissenschaft mit Transzendenzbezug in dem Positionspapier keine Rolle spielt. Dies mag an der stark soziologisch geprägten Zugangsweise liegen. Es mag jedoch auch daran liegen, dass der Glaube implizit als Wissen bestimmt und das spannungsfreie Miteinander von Glauben und Wissen explizit als Kennzeichen der islamischen Theologie herausgestellt wird. Dies ist im Blick auf die islamische Tradition überzeugend, doch wird damit nicht auch eine Chance vertan? Denn zum einen kommt die existenzielle Dimension der Theologie gänzlich abhanden. Auch in dieser Hinsicht könnten

Frömmigkeitsforderungen nicht nur eine Problematik, sondern auch ein Defizit in der Konzeption islamischer Theologie anzeigen. Müsste man dementsprechend in der Kritik am Beiratsmodell nicht auch noch einmal schärfer unterscheiden zwischen der Frage nach religiös-institutioneller Autorität und der Verwiesenheit der Theologie auf den existenziellen, möglicherweise auch gemeinschaftlichen Vollzug des Glaubens, der durch den individualisierten Relevanzbegriff (s. o.) noch nicht hinreichend eingefangen wird?

Zum anderen geht der Theologie, wird sie nicht auch als Glaubenswissenschaft bedacht, eine spezifische Erkenntnisform verloren. Kann nicht auch für islamische Theologie die Reflexion über den Glaubensakt noch einmal eine spezifische Bestimmung ihrer universitären Verankerung erbringen? Verbunden müsste sie sein mit einer genaueren Bestimmung, wie die Erkenntnisquellen der "Sinneswahrnehmungen, der Vernunft und der Offenbarung" (S. 11) einander zugeordnet sind. Verabschieden müsste sie sich von der Vorannahme, dass nur empirisches Wissen universitär verantwortlich ist und tiefer die Eigenständigkeit empirischer, ethischer und religiöser Urteile reflektieren. Und auf Dauer erscheint mir die Hinarbeit auch der Disziplinen der Koranexegese und der Hadithwissenschaft zu systematisch-theologischen Fragen unerlässlich: Was wären Elemente einer islamisch-theologischen Schöpfungslehre, Religionstheologie oder Anthropologie? Alle notwendigen und mit Zeit und Freiraum zu unternehmenden philologischen Studien und historischen Verortungen können die Frage nach der Gegenwartsbedeutung und den Bezug auf ein wie auch immer vorläufig und unabgeschlossen gestaltetes Gesamt von "islamischer Theologie" nicht ausklammern. Hierfür spricht alleine das Faktum, dass viele der Abschlussarbeiten im Bereich der angewandten Ethik geschrieben werden, die ohne diese Orientierung ohne ausreichendes theologisches Fundament blieben. Eine islamische Theologie kann sich mithin nicht auf "Beobachtungsprozesse zweiter Ordnung" (S. 24) zurückziehen und religiös-kulturelle Daten in empirischen Falsifikationsverfahren abarbeiten. Hingegen "stünde es [gut] um die Sache der Theologie", so der ehemalige

Münsteraner Dogmatiker Jürgen Werbick, “wenn sich hinreichend begründet aufweisen ließe, wie Glaubensüberzeugungen elementar dazu beitragen können, dass sich wissenschaftliche Welt- und Selbstwahrnehmung erweitert und vertieft – und damit auch relativiert wird.” (Werbick 2010: 21) Wäre dies nicht auch für eine islamische Theologie denkbar?

Der Weg der islamischen Theologie, so zeigt dieses anregende und gerade im Hinblick auf die institutionelle und gesellschaftliche Situation analytisch starke Positionspapier, ist damit noch offen: Geht sie mehr in Richtung einer islamischen Religionswissenschaft? Dort wird sie ihre “Wissenschaftlichkeit” zweifellos behaupten, für die christliche Theologie würde sie damit jedoch zum bloßen Materialobjekt. Oder vertieft sie in ihrer Selbstreflexion das “Theologische”– und kommt zu einer spezifischeren und greifbaren eigenen Erkenntnisperspektive? Die eher kollateral getroffenen theologischen Überlegungen des Positionspapiers sind, bei allem Widerspruch den sie soeben gefunden haben, schon jetzt ausgesprochen fruchtbar.

Literatur

Werbick, Jürgen: *Einführung in die theologische Erkenntnislehre*, Freiburg: Herder, 2010.

Theologie im Rückspiegel des Subjekts

Zum Positionspapier “Islamische Theologie in Deutschland”

*Miifit Daknili**

Struktur des *Positionspapiers* und seine Problemstellung

Der von einer Gruppe von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Goethe-Universität verfasste Beitrag *Islamische Theologie in Deutschland: Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen* versteht sich als Positionsbestimmung islamischer Theologie und wird im Folgenden mit dem Namen “Positionspapier” angesprochen.

Das *Positionspapier* unterscheidet zwischen “Islamischer Theologie” (im Sinne einer wissenschaftlichen Disziplin) und “islamisch-theologischen Studien”, worunter jene vom Wissenschaftsrat (Wissenschaftsrat 2010: 37ff., 73ff.) geforderten und nun vorhandenen Einrichtungen an deutschen Universitäten zusammengefasst werden, an denen sich Islamische Theologie vollzieht (S. 7). Zuweilen wird unter “islamisch-theologischen Studien” aber auch das Fach Islamische Theologie verstanden, sofern es Gegenstand dieser Einrichtungen ist (insbesondere S. 19).

Schon die *Empfehlungen* des Wissenschaftsrats bestimmen den dort gebräuchlichen Begriff “Islamische Studien” nicht *inhaltlich*, sondern begnügen sich mit dem Verweis auf die “theologische Orientierung” (Wissenschaftsrat 2010: 73) dieses Faches, um dann hinzuzufügen,

* Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam, Universität Frankfurt.

“dass die Islamischen Studien als ein sich in Deutschland neu entwickelndes Fach intensiv mit den anderen Theologien, den islamwissenschaftlichen Fächern sowie den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften an den Universitäten kooperieren. *Allein* diese Kooperationen können gewährleisten, dass die an deutschen Universitäten herrschenden wissenschaftlichen Standards von Anfang an in den neu entstehenden deutschsprachigen Islamischen Studien berücksichtigt werden.”¹

Auch das *Positionspapier* unternimmt keinen expliziten Versuch darzulegen, was unter dem Begriff “Islamische Theologie” allgemein bzw. als Fach des deutschen staatlichen Hochschulsystems zu verstehen ist. Es widmet sich strukturell und konzeptuell geprägten *Faktoren*, in deren Spannungsfeld sich “Islamische Theologie” bewegt (S. 8):

A: Strukturelle Bedingungen und Akteure insofern sie die islamisch-theologischen Studien berühren;

B: Konzepte von Wissenschaftlichkeit, die an die islamisch-theologischen Studien herangetragen werden.

Als “Positionspapier” ist der Beitrag zunächst insofern zu verstehen, als er den Standpunkt der Autorinnen und Autoren im Hinblick auf die den Komplexen A und B zugeordneten Faktoren darlegt. Durch den Hinweis, dass hierbei “Haltungen zu Fragen von Wissenschaftlichkeit und Positionalität der Islamischen Theologie” (S. 8) zugänglich gemacht werden sollen, wird darüber hinaus deutlich, dass auch eine Ortsbestimmung Islamischer Theologie in Relation zu den Faktoren angestrebt ist. Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass das Schaubild auf Seite 9 und der folgende Text die Faktoren unterschiedlich zusammenfassen. Der Text trägt die Faktoren der Reihenfolge nach, wie folgt, vor:

- Theologie als Wissenschaft (B),
- Bekenntnisbindung (A),

¹ Wissenschaftsrat 2010: 77, Hervorhebung von mir.

- Nichttheologische Religions- und Islamforschung (B),
- Universitätsbetrieb (A),
- Muslimische Religionsgemeinschaften (A),
- Erwartungshaltung der Öffentlichkeit (A),
- Politik/Staat (A),
- Studierende (A).

Dabei sind die Faktoren *neuzeitliches Wissenschaftsverständnis*, *etablierte islamische Theologien außerhalb Deutschlands* und *traditionelle islamische Gelehrsamkeit* des Schaubildes im Text dem Faktor *Theologie als Wissenschaft* zugeordnet.

Für das Folgende gehe ich von der These aus, dass die Islamische Theologie gegenüber den Umständen ihres Vollzugs, zumindest solchen, die im *Positionspapier* in Form der genannten Faktoren abgehandelt werden, ihr eigene Freiheitsgrade behauptet, die sich in Teilen der Möglichkeit ihres Transzendenzbezuges verdanken. Es wird also vorausgesetzt, dass Islamische Theologie nicht vollständig von den genannten Umständen determiniert ist.

Auch wenn das *Positionspapier* den Begriff "Islamische Theologie" nicht explizit entwickelt, scheint klar, dass die Autorinnen und Autoren von einem (zumindest vorläufigen) Verständnis ausgehen, das darüber hinaus umstandsfreie Elemente enthält, d. h., dass die oben genannten "Haltungen zu[r] (...) Positionalität der Islamischen Theologie" sich nicht auf die genannten Faktoren reduzieren lassen.

Bedauerlicherweise geht das *Positionspapier* weder auf die Gründe für seinen überwiegend an äußeren Umständen orientierten Ansatz, noch auf die Frage ein, wie und ob die ausgewählten Faktoren eine irgendwie geartete Vollständigkeit für sich beanspruchen können.

Der bis hier skizzierten Struktur des *Positionspapiers* folgend erscheint es vertretbar, seinen Inhalt mit einer in ihn eingelassenen Problemstellung zu konfrontieren, d. h. mit der Frage, wie es sich zum Begriff "Islamische Theologie" stellt, zumal das, was hiermit verbunden ist, in der noch jungen Vergangenheit dieses Faches nicht gerade wenig zu Missverständnissen und auch Verwerfungen beigetragen hat.

Wie dem Verhältnis von Islamischer Theologie (in Deutschland) zu den Umständen ihres Vollzugs begegnet wird, kann von einer Betonung ihrer Eigenbestimmung bis zu einer weitreichenden Determinierung durch diese Umstände variieren. Angesichts des zarten Alters dieses Faches in Deutschland und seinen nicht immer überzeugenden systematischen Positionierungen in der jüngeren islamischen Geschichte – beide mahnen zur Bescheidenheit – mag man sich darüber hinaus damit begnügen, trotz der damit drohenden Unbestimmtheit Islamischer Theologie, die Bedingungen ihrer Möglichkeit auszuloten – eine nicht minder schwere Aufgabe –, um sie nicht überhastet an Linien auszurichten, die ihre Ausprägung vorschnell einschränkten.

Meinem Eindruck nach enthält das *Positionspapier* – und dies macht seinen Reiz, aber auch seine Schwierigkeit aus – Elemente aller drei genannten Verfahrensweisen und versucht diese gleichrangig (im Hinblick auf die Bestimmung Islamischer Theologie) aufeinander zu beziehen. Es führt etwa islamische Quellen, den Koran, die Sunna und den Konsens, zur *partiellen* Wesensbestimmung Islamischer Theologie an, und stellt diese in ein Verhältnis zu den Bedingungen der Möglichkeit derselben, die im *Positionspapier* zuvörderst von der *Forderung* nach Wissenschaftlichkeit konturiert erscheinen, so, als würde letztere, wenn nicht schon aus den Quellen ableitbar, so zumindest nicht im Widerspruch zu ihnen stehen (S. 12, S. 14f.). Dieser Topos entstammt dem islamischen Reformdenken des 19. Jahrhunderts und seine Fruchtbarkeit mutet, wenn nicht schon damals, so doch heute rhetorisch an, da er von vornherein einen so zentralen Begriff wie *‘ilm* als Episteme mythologisiert,² also enthistorisiert, anstatt ihn für sich und/oder in seinem Entwicklungsgang als Gegenstand theologischer Reflexion auszuweisen, den Begriff mithin vorschnell dem Bereich der Bedingungen der Möglichkeiten Islamischer Theologie zuschlägt. Dass immer schon die Quellen, d. h. eine bestimmte Lesart

² Siehe Abu Zaid 1996; Abu Zaid / Kermani 2001; Abu Zayd 2006; Nagel 1994 (letztes Kapitel), Hildebrandt 2007: 108.

oder eine von methodischen Entscheidungen zu Garben gebundene Variation von Lesarten als Innenbezirk theologischen Denkens gelten, mit anderen Worten, dass immer schon eine Ursprungsmetaphysik als Transzendenzbezug erhalten musste, darauf scheint das moderne islamische Denken weit mehr zu insistieren als noch seine klassischen Vorbilder.³

Die folgende auf Einzelheiten eingehende Darstellung beschränkt sich auf die Faktoren *Theologie als Wissenschaft* (S. 9ff.), *Bekenntnisbindung* (S. 13ff.) und *Nichttheologische Religions- und Islamforschung* (S. 15ff.).

Theologie als Wissenschaft

Der Faktor *Theologie als Wissenschaft* ist, wie oben angemerkt, als Zusammenschluss der Faktoren *Neuzeitliches Wissenschaftsverständnis*, *Etablierte Theologien außerhalb Deutschlands* und *Traditionelle islamische Gelehrsamkeit* zu verstehen. Alle diese Faktoren sind dem Komplex B (siehe oben) zugeordnet, der, so mag es scheinen, die Islamische Theologie notwendig⁴ bestimmt. Erst wenn die Islamische Theologie zu einem Verständnis ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit gelangt ist, kann sie den restlichen, dem Komplex A zugeordneten Faktoren überhaupt in selbstbestimmter Weise begegnen.

Die Relevanz des *neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses* für die Islamische Theologie mündet in seinen praktischen Anteilen in die Charakterisierung des Erkenntnisprozesses im universitären Umfeld “als eine permanente ergebnisoffene Suchbewegung, die Modelle zur

³ So etwa die von Rahman postulierte “deeper unity” des Korans, Rahman 1984: 3ff.

⁴ Hinreichenden Charakter *scheint* der in die Islamische Theologie eingelassene relationale Charakter “vis-à-vis sowohl der eigenen internen Vielfalt als auch der multiplen und variablen Kontexte” (S. 12) zu haben sowie die Konstituierung einer innenperspektivischen “muslimischen Subjektivität”, die in ihrer wissenschaftlichen Ausprägung ein “Potential zur Generierung von religiösen Wertvorstellungen” (S. 16) besitzt.

Erklärung und Deutung der Welt und der Wirklichkeit entwickelt” (S. 10). Die Frage, ob der Passus

“In permanenter kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen Wissenschaftstraditionen (...) müssen auch die islamisch-theologischen Studien eigenständige, an wissenschaftlichen Standards ausgerichtete leistungsfähige Modelle entwickeln (...)” (S. 10)

so verstanden werden kann, dass auch die Kritik moderner Wissenschaftskonzepte die Sache Islamischer Theologie ist, sie diese also aus dem Blickwinkel ihrer eigenen (transzendenzbezogenen) Perspektive reflektiert, bleibt unbestimmt, da nicht klar ist, inwieweit die geforderte Ausrichtung an “wissenschaftlichen Standards” ein solches Unterfangen, dessen Möglichkeit immerhin ein klares Unterscheidungsmerkmal zur nichttheologischen Islamforschung generieren würde, von vornherein auszuschließen vermag. Bedeutsam jedenfalls erscheint diese Frage für den Faktor *Etablierte Theologien außerhalb Deutschlands*, der dem *Positionspapier* zufolge die Islamische Theologie (als Fach der islamisch-theologischen Studien) insoweit bestimmt, als sie “Akteurin der globalen islamischen theologischen Diskurslandschaft” (S. 10) ist. Denn hier ist zu bedenken, dass die islamisch-theologischen Studien in diesem Zusammenhang gezwungen sein werden, sich in Kontexten zu bewegen, die moderne Wissenschaftskonzepte implizit oder explizit zur Disposition stellen. In nicht wenig Fällen könnte dann aber eine *innerislamisch* begründete Position zu dieser Frage fundamentale Voraussetzung für den “produktiven Austauschprozess (...) mit globalen theologischen Diskursen” sein.

Im Hinblick auf den Faktor *Traditionelle islamische Gelehrsamkeit* machen die Autorinnen und Autoren geltend, dass sich die islamisch-theologischen Studien im Gegensatz zur (traditionellen) islamischen Gelehrsamkeit der wissenschaftlichen “Legitimation nach außen” stellen müssten, was die Auseinandersetzung “sowohl mit modernen Wissenschaften als auch mit traditionellen Methoden” (S. 11) sowie eine Reflexion auf die “Neubegründung der islamischen Wis-

sensordnung in universitärer Umgebung” beinhalte. Dem *Positionspapier* zufolge heißt dies, dass sich die islamisch-theologischen Studien nicht mit bloßer Verwaltung/Bewahrung der Tradition zufrieden stellen dürfen, vielmehr sei eine “reflexive theologische Auseinandersetzung” geboten, sich der “Rekonstruktion von historischen Konstituierungsprozessen, von religiösen Traditionen und ihre[r] Reflexion und Aktualisierung im Lichte gegenwärtiger kontextueller Bedingungen” (S. 11) zu widmen.

Den Charakter einer innerislamischen Rechtfertigung oder zumindest eines innerislamischen Plausibilitätsarguments scheint der Hinweis auf die koranische Aufforderung “zu einem reflexiven Umgang mit der Welt” (S. 11) zu haben. Eine Islamische Theologie, die diese Aufforderung ernst nimmt, in den Worten des *Positionspapiers* “von diesem Offenbarungsverständnis ausgeht”, “verpflichtet ihre Akteure, nicht nur die Welt und die Wirklichkeit, sondern auch den eigenen Standpunkt darin immer wieder neu zu reflektieren und gegebenenfalls neu zu bestimmen” (S. 12). Eine direkte Argumentationskette führt dann zu der Forderung, dass der Kanon (welcher?) der Fächer, “welche die Islamische Theologie ausmachen bzw. aus denen sie schöpft und an welche sie anknüpft” (S. 12), um Geschichts-, Sprach- und Kulturwissenschaften erweitert werden müsse. Diese *Erweiterung* ist enger gefasst als jene der *Empfehlungen des Wissenschaftsrats*, denn dort ist an analoger Stelle immerhin die Rede von “Geistes-, Sprach- und Sozialwissenschaften” (Wissenschaftsrat 2010: 73). Warum, so ließe sich fragen, sollen nicht etwa Philosophie *und* Naturwissenschaften eine ebensolche Ergänzungsfunktion tragen dürfen.

Doch wie steht es mit dem eingangs angeführten Plausibilitätsargument? Trifft nicht derselbe Vorwurf, den das *Positionspapier* gegenüber den Bemühungen geltend macht, neue wissenschaftliche Erkenntnisse in den Koran hineinzulesen (S. 11) auch das Offenbarungsverständnis, das dem Koran eine Aufforderung zu “einem reflexiven Umgang mit der Welt” (S. 11) zuschreibt? Während das *tafsīr ‘ilmī* etwa die Allgemeine Relativitätstheorie im Koran ausmacht und nicht berücksichtigt, wie der Text ohne Bezug auf den geistigen Ent-

wicklungsgang, der dieser Theorie vorangeht und mit ihr untrennbar verbunden ist, auf sie verweisen kann, legt auch das geltend gemachte Offenbarungsverständnis keine Rechenschaft darüber ab, wie der Koran auf das verweisen kann, was heute mit der Wendung “Reflexion von Welt” verstanden wird. Ohne dass die Islamische Theologie sich – auch abseits von hermeneutischen Überlegungen – ernsthaft der Frage nach dem metaphysischen Status des Korans zuwendet, erscheint ein solches ad-hoc-Offenbarungsverständnis zu einfach erkauf.

Darüber hinaus hat eine islamische Theologie sich der Frage zu widmen, wie sie das Attribut ihres Namenszuges, “islamisch”, zu verstehen gedenkt. Der vielerorts vorgebrachte und von postmoderner Bequemlichkeit getragene Hinweis auf “Plurikontextualität” (S. 10) und “heterogene diskursive” Tradition (S. 13) ist nicht ausreichend, da er nicht zeigt, welches Band er auf welcher Ebene zwischen den zwar disparaten, doch immerhin als islamisch wahrgenommenen Phänomenen zu knüpfen bereit ist. Damit muss nicht zwangsläufig ein essentialistisches Verständnis von Islam verbunden sein, das seine “eigene interne Vielfalt” und die “multiplen Kontexte” negiert. Zu denken wäre z. B. an *familienähnliche* Strukturen, auch solche mit transzendenten Bezügen. Jedenfalls ist die Auseinandersetzung mit der Bedeutung dieses Attributs nicht schon durch den Hinweis auf einen zu Recht diskreditierten Essentialismus hinfällig.

Bekenntnisbindung

Dem *Positionspapier* zufolge lässt sich das Bekenntnis zum Islam auf drei Prinzipien zurückführen: Zum einen auf den Glauben an die Einheit Gottes (*tawhīd*), dann an die Prophetie (*nubuwwa*) und schließlich an das Jenseits (*ma‘ād*). Dem Anschein nach bilden diese Grundlagen einen Glaubenskonsens, doch haben sich aus dem spezifischen Verständnis dieser Grundlagen ganz und gar unterschiedliche Auffassungen ihrer Inhalte und Wertungen ergeben, die gerade als Kristalli-

sationspunkte der *Widersprüche* theologischer Schulmeinungen dienen und dienen. Insofern sind sie Glaubenskonsens nur dem Namen nach. Auch das *Positionspapier* gesteht dies ein:

“Diese Konsensfeststellung jedoch schafft auch einen Raum für die diskursive Auseinandersetzung über Subthemen und *Inhalte* der genannten Glaubensprinzipien [d. h. *tawhīd*, *nubuwwa* und *ma‘ād*]” (S. 13).

Ein “kleinster gemeinsamer Nenner” (S. 14) ist durch die bloße Aufzählung nicht gefunden, vielmehr ist die Frage aufgeworfen, wie und ob sich ein solcher aus der Theologiegeschichte herauschälen lässt und welcher Sinn ihm im Rahmen herauszuarbeitender theologischer Systeme zukommen würde, die sich, wie das *Positionspapier* fordert, nicht damit zufrieden geben, Tradition nur zu verwalten.

Die These, dass der Islam “im Lichte der koranischen Aufforderung zu einer weltlichen Deutung und Erklärung von Welt und Wirklichkeit” keine “Trennung in separate, miteinander konkurrierende wissenschaftliche und institutionelle (kirchliche) Erklärungsmodelle von Welt und Geschichte” (S. 14) kenne, erscheint ob ihrer immer schon dünnen Begründung und der im Text folgenden zugegebenen Einschränkung, dass sich die Frage stelle, inwieweit dieser Anspruch in der islamischen Geschichte tatsächlich eingelöst würde (S. 15), essentialistisch, weniger wohlwollend gelesen, einfach als regelmäßig wiederholter Gemeinplatz, der mehr Fragen aufwirft als er zu klären vorgibt, zumindest solange der Begriff *‘ilm* keiner ernsthaften begriffshistorischen Analyse⁵ zugeführt wird, die seine theologische Inanspruchnahme begleitet.

⁵ Ansätze hierzu in Rosenthal 1970.

Nichttheologische Religions- und Islamforschung

Das *Positionspapier* macht für den Unterschied zwischen theologischer und nichttheologischer Islamforschung vor allem die "Relevanz des Forschungsgegenstandes und der erzielten Ergebnisse für die Konstituierung von muslimischer Subjektivität" (S. 16) geltend. Im Angesicht der wenig späteren Einschränkung auf eine nur *mögliche* Relevanz⁶ und der unbeantworteten Frage, wie objektiv zwischen der Relevanz einer islamwissenschaftlichen Arbeit und einer der islamisch-theologischen Studien unterschieden werden kann, erscheint dieses Kriterium wenig aussagekräftig und für eine Abgrenzung der theologischen von der nichttheologischen Islamforschung ungeeignet.

Darüber hinaus sei auf den Umstand verwiesen, dass der viel bemühte Begriff "Innenperspektive" (S. 16) oftmals so verstanden werden kann und wird, dass einem bestimmten Standpunkt schon das Attribut "muslimisch" beigelegt wird, dessen Klärung indes in den Gegenstandsbereich der eigenen (wissenschaftlichen) Tätigkeit fällt. Wünschenswert wäre hingegen, die gesamte Bandbreite der eigenen geistigen und lebenswirklichen Verfasstheit für die theologische Arbeit zuzulassen, auch und gerade solche Anteile, die der Innenperspektive zunächst fremd erscheinen müssen.

Schlussbetrachtung und Würdigung

Hauptintention des *Positionspapiers* scheint die berechtigte Zurückweisung des Vollzugs Islamischer Theologie als administrativ-bürokratischer Akt zu sein. Hier werden die muslimischen Protagonisten zu

⁶ "Die universitäre Islamische Theologie selbst erhebt dabei keinen Anspruch auf eine normative Verbindlichkeit ihrer Ergebnisse; da aber ihre Untersuchungsgegenstände und -ergebnisse ein Potential zur Generierung von religiösen Wertevorstellungen enthalten, steht sie vor einer besonderen Herausforderung und vor allem in einer besonderen Verantwortung." (S. 16)

Geburtshelfern einer politisch gewollten neuen islamischen Theologie degradiert, deren Inhalt weitgehend durch die Erwartungshaltungen der Mehrheitsgesellschaft geprägt ist.⁷ Es setzt diesen Erwartungen einerseits ein eigenes methodenplurales Wissenschaftsverständnis mit Rückgriff auf traditionelle islamische Disziplinen entgegen,⁸ andererseits betont es ein der Institutionalisierung Islamischer Theologie innewohnendes oder sie begleitendes “emanzipatorisches Potential”, das mit einer “Subjektwerdung” der Muslime einherginge (S. 15), deren “Konstituierung” (S. 16) darüber hinaus auch die Grenzen zwischen theologischer und nichttheologischer Islamforschung bestimme. So nötig wie schwierig die Zurückweisung von Rollenerwartungen und eine emanzipatorische Affirmation auch sind, decken sie nur einen Teil der Bedingungen des Vollzuges Islamischer Theologie ab; die Frage danach, wie dieses Fach sich als *islamisch* und *theologisch* versteht, können sie nicht beantworten. Eine Standortbestimmung, auch versuchsweise und mit dem offen ausgesprochenen Anspruch, eine große Brandbreite theologischer Positionierungen zuzulassen oder gar zu erwirken, kann nicht einem theologisierenden Hintergrundrauschen von Selbstaffirmation anheimgestellt werden.

Literatur

Abu Zaid, Nasr Hamid: *Islam und Politik: Kritik des religiösen Diskurses*, Frankfurt am Main: Dipa, 1996.

Abu Zaid, Nasr Hamid / Kermani, Navid: *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg: Herder, 2001.

Abu Zayd, Nasr / Amirpour, Katajun (Mitarb.) / Setiawan, Mohamad Nur Kholis (Mitarb.): *Reformation of Islamic thought: a critical historical analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

⁷ Beispielhaft Bittner 2014.

⁸ Eine Anmaßung wäre es, anzunehmen, die traditionellen islamischen Disziplinen oder ihr “Kanon” würden dem theologischen Hausgebrauch, wenn auch nur in technischer Form, irgendwie schon vorliegen.

- Bittner, Jochen: "Wo bleibt ein Imam der 95 Thesen". In: *Zeit Online*, 2.10.2014, URL: <http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-10/islam-koran-auslegen-moderne-gesellschaft> (letzter Zugriff: 10.2.2015).
- Wissenschaftsrat (Hg.): *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, 2010, URL: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (letzter Zugriff: 31.1.2012).
- Hildebrandt, Thomas: *Neo-Muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden: Brill, 2007.
- Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam: "Islamische Theologie in Deutschland: Herausforderungen im Spannungsfeld divergierender Erwartungen" (Positionspapier). In: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien*, Nr. 1 / 2014, S. 7–28.
- Nagel, Tilman: *Geschichte der islamischen Theologie: von Mohammed bis zur Gegenwart*, München: C. H. Beck, 1994.
- Rahman, Fazlur: *Islam and modernity: transformation of an intellectual tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Rosenthal, Franz: *Knowledge triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam*, leicht veränderte 2. Aufl., Leiden: Brill, 2007 (Erstausg. 1970).

Rezensionen / Book Reviews

Mouhanad Khorchide / Milad Karimi / Klaus von Stosch (Hg.): *Theologie der Barmherzigkeit. Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām*, Münster: Waxmann, 2014. ISBN 978-3-8309-2981-9, Euro 24,90.

Mouhanad Khorchide hatte mit seinem Buch "Islam ist Barmherzigkeit" (2012) einen Entwurf vorgelegt, der die Barmherzigkeit Gottes in den Mittelpunkt theologischer Überlegungen stellte. Auch wenn seine Konzeptualisierung zu heftigen Kontroversen führte, wird wohl kaum ein muslimischer Gläubiger, Intellektueller, Wissenschaftler oder Theologe bestreiten, dass der Barmherzigkeit Gottes eine zentrale Rolle innerhalb der islamischen Religion zukommt. Wie diese Rolle im Detail aussehen soll, darin scheiden sich aber die Geister. Genau diesem Thema hat sich der vorliegende Sammelband verschrieben, der das Ergebnis der ersten Sommerakademie ist, den das Graduiertenkolleg Islamische Theologie der Stiftung Mercator organisierte.

Insgesamt enthält der Sammelband Beiträge von elf Autoren und ist in vier Teile strukturiert. Diese sind "Eine Theologie der Barmherzigkeit?", "Offenbarung und Barmherzigkeit", "Attributenlehre und Gottes Barmherzigkeit" und "Gottes Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und lebenspraktische Implikationen". Dabei nehmen einige Beiträge direkten Bezug auf die Schriften Mouhanad Khorchides, wohingegen andere sich dem Thema aus unterschiedlichen Perspektiven nähern.

Der Band wird mit einem Beitrag von Khorchide selbst eröffnet, in dem er seine Gedanken zur Barmherzigkeit Gottes gebündelt wiedergibt. Neben der Betonung, dass für den Koran die Barmherzigkeit Gottes eine zentrale Botschaft ist, diskutiert Khorchide in seinem Beitrag auch die Positionen verschiedener muslimischer Denkschulen der systematischen Theologie (*kalām*). Dabei kommt er zu dem nicht überraschenden Schluss, dass in der Tradition des *kalām* die Barm-

herzigkeit nicht als Wesensattribut Gottes gedacht wurde, sondern sie stattdessen als Tatattribut dem göttlichen Willen und dessen Macht unterliege (S. 31). In seinem Bestreben, die Barmherzigkeit Gottes als oberstes Handlungsprinzip und Wesenseigenschaft für Gott zu bestimmen, stützt sich Khorchide jedoch auf Ibn Taimīya. Dieser verstehe in der Barmherzigkeit das göttliche Handlungsmotiv, das dem Willen und der Macht vorangesetzt sei, und gemäß dessen Gott handle (S. 34). Damit verlagert Khorchide die Diskussion auf eine Tradition, die den *kalām* ablehnt. Denn “Ibn Taimīya und die Gelehrten, die ihm gefolgt sind” (S. 32), sowie die, die ihm voran gegangen sind, sprechen sich gegen einen methodischen Zugang über den Mittel- oder Neuplatonismus und für eine koranisch fundierte Gotteslehre (unter Einbeziehung von relevanten Hadithen) aus. Daher kann der eklektizistische Verweis auf Ibn Taimīya methodisch nicht das von ihm skizzierte Problem lösen. Der gebildete Leser wird sich fragen, warum sich Khorchide eigentlich über knapp sechs Seiten an der *kalām*-Tradition abmüht, die auf Grund ihres methodischen Zugangs nicht zu leisten vermag, was er sich gerne wünscht, um sich am Ende in eine andere Denktradition zu flüchten. Diese methodische Unsauberkeit wirkt sich negativ auf die folgenden Beiträge aus. Denn sowohl Klaus von Stosch (“Barmherzigkeit als Leitkategorie für Islamische Theologie?”) wie auch Milad Karimi (“Wie Gott als Barmherzigkeit gedacht werden kann”) gehen in ihren Beiträgen unter anderem darauf ein, ob die Barmherzigkeit – wie von Khorchide behauptet – ein Wesensattribut sein kann. Beide tun dies aus systematisch-theologischer Perspektive heraus und kommen – natürlich – zu dem Ergebnis, dass sich die Barmherzigkeit eben nicht als Wesensattribut denken lässt. Dabei vermag es Andreas Renz mit seinem Beitrag “Gottes Attribute und die Beziehung zu seiner Barmherzigkeit”, den eigentlichen Nerv der Kontroverse um die Eigenschaft der Barmherzigkeit zu treffen. Wie er mit Blick auf die christliche Theologie zeigen kann, ist es vordergründig eine Frage des methodologischen Zugangs, wie mit Barmherzigkeit umgegangen werden kann. “Eine vom Mittel- oder Neuplatonismus beeinflusste Gotteslehre wird die Unendlichkeit und Unbeschreibbar-

keit Gottes, also Seinseigenschaften ins Zentrum stellen, eine biblisch fundierte Gotteslehre dagegen eher Handlungseigenschaften wie die Liebe, Barmherzigkeit und Treue Gottes.” (S. 138) Diese Aussage lässt sich auch auf die Islamische Theologie mit deren zwei Hauptströmungen, den *kalām* sowie die koran- und hadithbasierte Methodik, übertragen.

Es wäre aber fatal, die Beiträge von Klaus von Stosch und Milad Karimi ausschließlich in ihrer Abhängigkeit zu Khorchides Thesen zu beurteilen. Denn beide Beiträge sind gut konzipiert und bieten spannende Einblicke in die systematische Theologie beider Religionen. Von Stosch schafft es beispielsweise, die nicht immer leicht nachzuvollziehende Vorstellung verständlich zu machen, Gott als ein relationales Geschehen zu denken. Durch dieses Konzept sei es möglich, die Liebe als Wesenseigenschaft Gottes festzustellen. Diese Vorstellung ohne weiteres auf die Eigenschaft der Barmherzigkeit zu übertragen, gelinge jedoch nicht, da die damit beschriebene relationale Struktur eine Hierarchie bedingen würde (S. 50). Eine relationale Vorstellung Gottes lasse sich muslimischerseits wiederum nur sehr schwer denken und verstoße gegen das Einheitsprinzip, so Karimi. Für ihn kann darüber hinaus auch nicht die Liebe als Leitkategorie islamischer Theologie gedacht werden und macht in seinem Beitrag die Barmherzigkeit als solche Kategorie stark.

Ufuk Topkara (“Wa Allāhu a’alam – Und Gott weiß es besser”) setzt die Auseinandersetzung mit Khorchide an einem anderen Punkt an. Er hinterfragt das von Khorchide oft entworfene Bild eines zornigen Willkürgottes und stellt die berechnete Frage, woher dieser Eindruck eigentlich stamme. Topkara kommt zu dem Ergebnis, dass das Konzept Khorchides vor den “fundamentalistischen Interpretationen als prägende Deutungsmodelle in der Moderne” und als Kritik an sie entfaltet wird (S. 59). Topkara zufolge ist Khorchide auch mit Blick auf das verengte Verständnis der Scharia den modernen Diskursen verfallen, die die Scharia auf ein juristisches System reduzieren und ihre Unvereinbarkeit mit westlichen Werten implizieren. Topkara erklärt die Kritik von Khorchide an der islamischen Tradition für teils

unbegründet, plädiert selbst für eine stärkere Einbeziehung dieser Tradition, welche Teil der Lösung dieses Dilemmas sein könne.

Mouhammad Ali Shomali betrachtet in seinem Beitrag “Understanding God’s Mercy” die Beschreibung Gottes als barmherzig im Koran. Da bislang überwiegend mit der Quantität des Begriffs für seine Zentralität argumentiert wurde, war seine qualitative Bestandsaufnahme längst überfällig. Der Beitrag Schomalis zeigt unter anderem, dass die Barmherzigkeit selten losgelöst von anderen Beschreibungen Gottes vorkommt. Hier nennt der Autor beispielsweise “His Mercy and Power” (S. 84f.), “Merciful and Rich” (S. 87), “Merciful and Knowledgeable” (S. 87f.), die er jeweils gesondert erläutert. Die Barmherzigkeit Gottes sollte folglich nicht isoliert, sondern im Kontext der Aussagen betrachtet und mit anderen Beschreibungen Gottes in Relation gesetzt werden. Eine wichtige Eigenschaft, gegen welche die Barmherzigkeit kontrastiert werden müsse – da sind sich beinahe alle Autoren des Bandes einig – sei die göttliche Gerechtigkeit. Sie steht auch im Mittelpunkt des Beitrags von Serdar Kurnaz. Statt den Koran aber nun schlicht nach den Begriffen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu durchsuchen, wirft Kurnaz sein Augenmerk darauf, wie die Offenbarung im Koran charakterisiert wird. Er kommt zu dem Ergebnis, dass eine übermäßige Fokussierung auf den Aspekt der Barmherzigkeit den Blick dafür verstellt, dass die Offenbarung im Koran selbst öfter als Rechtleitung bezeichnet wird. Der Aspekt der Gerechtigkeit sei vor allem für die fundamentale Offenbarung entscheidender, während die Barmherzigkeit für die historische Offenbarung zentral sei.

Über die Barmherzigkeit als Eigenschaft Gottes hinausgehend, weist Nimet Seker (“*Raḥma* und *raḥim*. Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs”) auf die semantische Nähe der beiden arabischen Begriffe *raḥma* (Barmherzigkeit) und *raḥim* (Mutterschoß, Verwandtschaftsbande) hin. Die Schriften des andalusischen Mystikers Ibn ‘Arabī bilden den Ausgangspunkt und Rahmen ihrer Überlegungen. Für Ibn ‘Arabī ist die Frau eine archetypische Verkörperung der Barmherzigkeit und damit “als Schöpfungsprinzip und als Mani-

festation göttlicher Attribute" (S. 118) mehr als nur eine Metapher für die göttliche Barmherzigkeit. Dieser Ansatz sei, so Seker, nirgends so deutlich wie in der koranischen Erzählung über Maryam, in deren Schoß sich Offenbarung, Schöpfung und Prophetie vereinten.

Die Beiträge von Muhammed Ghaly "Muslim Theologians on Evil: God's Omnipotence *or* Justice, God's Omnipotence *and* Justice" und von Hureyre Kam "Die Asymmetrie der Gerechtigkeit" thematisieren das Spannungsverhältnis zwischen der Barmherzigkeit Gottes und der Theodizeefrage. Dabei gibt Ghaly einen fundierten Überblick über die verschiedenen Positionen aus der islamischen Geschichte, die er in zwei Hauptgruppen teilt. Für die erste Gruppe gilt Gottes Handeln als unergründbar und sei nicht nach moralischen Maßstäben zu messen. Die zweite Gruppe hingegen postuliert, dass Gott kein Übel für die Menschen will. Vielmehr seien die Menschen verantwortlich für das selbstverschuldete Übel. Nichtverschuldetes Übel, wie Krankheit oder Behinderung, müssten als "Prüfung" bewertet werden. Kam wagt darüber hinaus, sich dem Gleichnis einer asymmetrischen Waage zu bedienen, um die Spannung zwischen der Freiheit des Menschen und Gottes Omnipotenz aufzulösen. Er begreift die Freiheit des Menschen als "eine besonders barmherzige Tat Gottes für den Menschen" (S. 184). Da nun aber der Mensch "schwach" geschaffen sei, und zu Verfehlungen neige, welche wiederum das Übel auf der Welt verschulden, sei es nur gerecht, "dass in letzter Konsequenz die Barmherzigkeit Gottes im Schiedsspruch überwiegt. Sobald aber die Barmherzigkeit im Schiedsspruch überwiegt, (...) darf hiermit ebenfalls postuliert werden, dass die Waage Gottes *asymmetrisch* ist (...)." (S. 184)

Ilhan Ilkilic bringt die über weite Teile des Bandes eher theoretisch geführte Diskussion über die Barmherzigkeit Gottes in das konkrete Leben. Er behandelt Fragen der Stammzellforschung, der aktiven und passiven Sterbehilfe, thematisiert den Hirntod und fragt dabei, wie diese Themen, die immer größere Relevanz in unserem Leben gewinnen, mit dem Konzept der Barmherzigkeit in Einklang gebracht werden können.

Der Band zeigt deutlich, dass die Barmherzigkeit ein zentrales Thema innerhalb islamischer Theologie ist und schon immer war. Die teils noch jungen Wissenschaftler und Theologen beweisen zudem, dass es sich lohnt, über den Tellerrand der etablierten Theologen und Autoren hinweg zu sehen, und dem Nachwuchs Aufmerksamkeit zu schenken. Somit ist der Band ein durchaus lesenswerter Beitrag, dessen Lektüre jedem interessierten Leser ans Herz gelegt werden kann.

Mohammad Gharaibeh (Bonn)

Kerstin Rosenow-Williams: *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany*, Leiden / Boston: Brill, 2012. ISBN 978-9004230552, Euro 168,00.

Kerstin Rosenow-Williams Dissertation zu islamischen Dachverbänden in Deutschland ist zu einer Zeit entstanden, in der nach einer kurzen Etappe institutionalisierter Zusammenarbeit zwischen Politik und Islam in Deutschland große Fragen und Debatten im Raum standen. In kritischem Rückgriff auf bestehende Arbeiten und in eigener Datenerhebung und -analyse hat sie genau diese Diskurse aufgegriffen, um eine wissenschaftlich fundierte Darstellung eines Ausschnitts des Verbandsislams mit entsprechendem Erklärungsangebot für sein organisationales Handeln in Bezug auf das ihn umgebende politische Umfeld zu liefern und ist damit auf große Resonanz gestoßen. Ihre Studie hat akademische Arbeiten zum organisierten Islam in der BRD aufgegriffen und einen Schritt weiter geführt.

Zu muslimischen Organisationen in Deutschland sind erste Arbeiten in den 1990er Jahren und um den Jahrtausendwechsel herum entstanden, die unter verschiedenen Fragestellungen Genese, Strukturen, Angebote und inhaltliche Orientierungen muslimischer Gemeinschaften unterschiedlicher religiöser Richtungen (Sunniten, Schiiten, Aleviten etc.) und ethnischer Minderheiten (türkisch, arabisch, bosnisch etc.) zunächst überblicksweise darstellen.¹ Zur damaligen Zeit stand der öffentliche Diskurs zum Islam unter dem Eindruck der iranischen Revolution und der globalen Debatte zum Fundamentalismus sowie der These vom “Clash of Civilizations” (Huntington 1996). Zugleich war dies der Zeitpunkt, zu dem muslimische Dachverbände sich hierzulande mit Anerkennungsforderungen öffentlich zu Wort meldeten.²

¹ Vor allem beziehe ich mich hier auf die Auswertung des Standardwerkes von Lemmen (2000), aber auch auf Überblicksdarstellungen von Feindt-Riggers / Steinbach (1997); Sen / Aydin (2002); Spuler-Stegemann (2001).

² Ein chronologischer Abriss zu den Paradigmen und Fragestellungen, unter denen die verschiedenen Abhandlungen zum Islam in Deutschland entstanden sind, finden sich u. a. bei Thielmann (2008); Tezcan (2003).

Seitdem ist die akademische Literatur zu muslimischen Gemeinschaften massiv angewachsen und lässt sich entsprechend ihrer Deutungsschwerpunkte im Wesentlichen fünf Topoi zuordnen, welche ihren Gegenstand schwerpunktmäßig a) als Manifestation auswärtiger Einflussnahme, b) als Migrantenselbstorganisation, c) als Produkt regulativ-rechtlicher bzw. politischer Rahmenbedingungen, d) in seinen organisatorischen Mechanismen und institutionellen Logiken oder e) als sozialstrukturelle Ausprägungsformen religiöser Ideen abhandeln.

Kerstin Rosenow-Williams Arbeit zu muslimischen Organisationen in Deutschland lässt sich Untersuchungen zuordnen, die in den 2010er Jahren entstanden sind und sich dem organisierten Islam aus der Perspektive der politischen Soziologie annähern.

Waren Publikationen zu islamischen Organisationen in der Frage nach der gesellschaftlichen Verortung des Islams überwiegend an den herkunftsnationalen Dispositionen islamischer Gemeinschaften mit ihren – häufig als negativ gedeuteten – Folgen für das Verhältnis zum deutschen Staat interessiert,³ so hat sich in den vergangenen Jahren ein Paradigmenwechsel vollzogen. Im Zuge dessen werden sie nicht mehr vom Ansatz her primär als exterritoriale Gebilde, sondern als Organisationen der deutschen Gesellschaft betrachtet. In neueren Arbeiten spiegelt sich dieser veränderte Ansatz etwa in der umgekehrten Fragestellung nach Einflüssen rechtlicher und politischer Rahmenbedingungen in Deutschland auf die Konstitutionsweise und auf das wechselseitige Verhältnis zwischen Staat und islamischen Institutionen wider.

Aus gegenwärtiger politikwissenschaftlicher Perspektive interessieren muslimische Verbände und Akteure beispielsweise hinsichtlich der Möglichkeit ihrer politischen Steuerung mit dem Ziel der Integration von Muslimen in die BRD (vgl. Meyer / Schubert 2011). Eine kritische Reflexion der vorherrschenden Formen religiöser Selbstorgani-

³ V.a. Binswanger (1990); Spuler-Stegemann (2001); Feindt-Riggers / Steinbach (1997).

sation von Muslimen in der BRD nimmt indessen Bodenstein (2010) unter Rückgriff auf die neoinstitutionelle “Institutional Channelling Theory” vor und argumentiert, dass ihre Struktur- und Handlungsformen größtenteils als Reaktion auf die staatsrechtliche institutionelle Logik zu sehen seien. Diese Betrachtungsweise ist im Übrigen maßgeblich von Matthias Koenig geprägt worden, der nicht nur am Beispiel der BRD analysiert, wie sich die institutionelle Logik der Religionspolitik europäischer Staaten jeweils auf die dortige Organisation und Repräsentanz des Islams auswirkt (vgl. Koenig 2003, 2005).

Eine ähnliche Richtung hat zuvor der Sozialforscher Tezcan in Anknüpfung an den Begriff der Gouvernmentalität (Foucault) eingeschlagen, indem er am Gegenstand muslimischer Gemeinschaften veranschaulicht, wie politische Rationalität “Religion” derart bearbeitet, dass sie als Mittel der Ordnungspolitik fungiert (vgl. Tezcan 2007), was wiederum die Entwicklungsweisen muslimischer Organisationen beeinflusst.

Im Zuge institutionalisierter Dialogforen seitens des Staates mit muslimischen Verbänden und Einzelakteuren auf regionaler und bundesweiter Ebene hat sich in den vergangenen Jahren die Aufmerksamkeit politikwissenschaftlicher Forschung auf das gewachsene, wechselseitige Verhältnis zwischen muslimischen Verbänden und politischen Entscheidungsträgern verschoben (siehe z. B. Kreienbrink 2010; Chbib 2010; Meyer / Schubert 2011).

Hierzu hat Kerstin Rosenow-Williams mit ihren Analysen im Vorfeld der Veröffentlichung ihrer Dissertation erste Einsichten geliefert. Darin setzt sie sich mit divergierenden Standpunkten muslimischer Verbandsvertreter hinsichtlich ihres Verhältnisses zur politischen Ebene (vgl. Rosenow 2010; Rosenow / Kortmann 2011)⁴ sowie mit den bestehenden Dialog- oder Kooperationsformen unter muslimischen Organisationen (vgl. Rosenow / Kortmann 2010) auseinander.

⁴ Hierzu haben sich auch Busch / Goltz (2011) oder Azzaoui (2011) geäußert, teilweise kritisch zur Islamkonferenz.

Ihre hinter ihren Aufsätzen liegende Analyse entfaltet sie sodann ausführlich in ihrer beim Brill Verlag 2012 erschienenen englischsprachigen Dissertation. In ihrer Forschung zielt sie darauf ab, organisationale Handlungsweisen muslimischer Dachverbände in Deutschland im Kontext von Veränderungen ihres institutionellen Umfelds zu verstehen und interne Wandlungsprozesse deutlich zu machen. Dabei geht sie vom Leitgedanken aus, dass nicht nur das organisationsinterne Umfeld ständig in Bewegung ist, sondern dass die Organisationen es zudem mit einer sich wandelnden politischen Umgebung zu tun haben, auf die sie dann entsprechend reagieren. Die von ihr über eine Dokumentanalyse extrahierten Schlüsselthemen politischer Erwartungen nach der Jahrtausendwende charakterisieren die politische Debatte rund um die Integration des Islams in der BRD zu Beginn des 21. Jahrhunderts: Sie konfrontieren Vertreter des Verbandislam mit Forderungen nach Rechtstreue, nach Verurteilung des "Islamismus", der Ablehnung von "Parallelgesellschaften", nach Förderung von Integration, der Annahme "deutscher Werte" und nach besserer Organisation und Kooperation.

Wie die muslimischen Organisationen darauf reagieren und welche Entscheidungen sie bezüglich dieser "externen Erwartungen" treffen, bildet die zentrale Frage ihrer weiteren Analyse im Rahmen ihrer empirischen Studie.

Dazu wählt sie exemplarisch drei islamische Dachverbände aus, die sich hinsichtlich ihrer Ressourcenausstattung, der Organisationsgeschichte, Größe und transnationalen Anbindungen unterscheiden. Auf Grundlage der einschlägigen Sekundärliteratur sowie der Auswertung selbst erhobener Daten werden sie ausführlich beschrieben und einer aufwändigen Analyse unterzogen.

Sie stellt heraus, dass die von ihr untersuchten Organisationen allesamt das Interesse haben, staatlich anerkannt zu werden und darüber Legitimität, Status und bessere Ressourcenausstattung zu erlangen. Dies befördere ihre Orientierung an politischen Erwartungen. Allerdings nehme ihre Bereitschaft zur Kooperation dann ab, wenn

externe Ressourcen unerreichbar erschienen oder sofern interne Interessen damit in Konflikt stünden.

Um das muslimische Verbandshandeln zu explizieren, kombiniert sie in einem der Analyse vorgelagerten Teil organisationstheoretische Ansätze, mit denen sie das islamische Verbandshandeln mit Hilfe von Konzeptionen des Neoinstitutionalismus, der Kontingenztheorien und der intermediären Organisationen einer Analyse unterzieht. Die Begründung der Triangulation dieser Ansätze erscheint einleuchtend; denn um Einflüsse und Erwartungen aus der institutionellen Umwelt auf die Verbände untersuchen zu können, sind neoinstitutionelle Erklärungsansätze hilfreich, während Kontingenztheorien nötig erscheinen, um kontextuelle Faktoren der jeweiligen Organisation, wie Genese, Größe etc. einzubeziehen. Die Effekte interner Erwartungen ihrer Mitglieder werden indessen auf Grundlage von Theorien zu intermediären Organisationen diskutiert. Mittels dieser Ansätze diskutiert Rosenow-Williams sodann drei grundsätzliche Möglichkeiten organisatorischen Handelns, das der "Entkoppelung", der "Anpassung" und des "Protests". Die darauf beruhende Untersuchung ihrer Kontrastfälle führt sie zu folgendem, hier konzis gefassten Ergebnis:

Die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (DITIB) vollzieht nach Rosenow-Williams einen Balanceakt, der besonders auf ihre transnationale Anlage und Organisationsstruktur zurückzuführen ist. Obwohl ihre grenzüberschreitenden Verbindungen oftmals von deutschen Amtsträgern in Frage gestellt würden, weise die DITIB die engste Zusammenarbeit mit öffentlichen Stellen auf und zeige große Bemühungen hinsichtlich der Anpassung an externe politische Erwartungen, was intern kaum auf Widerstand stoße.

Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş (IGMG) nimmt unterdessen eine Neupositionierung vor, unter der sich eine Zweiteilung vollziehe. Ihre Strukturen und Aktivitäten erstreckten sich auf 11 Länder, so dass sie von Rosenow-Williams als eine europäische Organisation bezeichnet wird, die global angelegt ist und zum Zeitpunkt ihrer Analyse an verschiedenen Punkten die Haltung des "Protests" zu Tage legt.

Der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) erweist sich schließlich als eine multinationale Interessenorganisation, die sich um Anerkennung bemüht und die Interessen verschiedener muslimischer Gemeinschaften zu vertreten versucht. Zwar sei der ZMD generell bestrebt, sich an externe Erwartungen anzupassen, lege jedoch dabei auch die Haltung der "Entkopplung" und des "Protests" an den Tag.

Der besondere Verdienst dieser von der Körber Stiftung ausgezeichneten Studie liegt darin, dass sie nicht nur die Entwicklungsdynamik muslimischer Gemeinschaften herausstellt und eine aktualisierte Darstellung zu den größten Dachverbänden bietet, sondern darüber hinaus Wandlungsprozesse von politischer Seite mit ihren Folgen für deren organisatorische und strategische Entwicklung illustriert. Sie führt vor Augen, wie problematisch es ist, islamische Organisationen als statischen Block zu betrachten und zeigt die Varianz und die Dynamiken inhaltlicher Entscheidungen und struktureller Entwicklung bei ihnen auf.

Obschon eine Deutung des Verbandshandelns von Muslimen in Deutschland auf Grundlage organisationstheoretischer Ansätze neue, weiterführende Erkenntnisse hervor gebracht hat, so fragt sich dennoch, warum sich die Arbeit an keiner Stelle der religiösen Natur ihres Gegenstandes zuwendet? Hier hätte Rosenow-Williams zumindest die Frage hinsichtlich der Anwendung der ausgewählten theoretischen Ansätze auf Verbände, die genuin religiösen Zwecken dienen, im Vorfeld ihrer Analyse reflektieren können.

Raida Chbib (Frankfurt)

Literatur:

Azzaoui, Mounir: "Muslimische Gemeinschaften in Deutschland zwischen Religionspolitik und Religionsverfassungsrecht – Schiefplatten und Perspektiven". In: *Politik und Islam*. Hrsg. von Hendrik

- Meyer / Klaus Schubert. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Binswanger, Karl: "Islamischer Fundamentalismus in der Bundesrepublik: Entwicklung – Bestandsaufnahme – Rückblick". In: *Im Namen Allahs: Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*. Hrsg. von Bahman Nirumand. Köln: Dreisam-Verlag, 1990.
- Bodenstein, Mark C.: "Institutionalisierung des Islam zur Integration von Muslimen". In: *Die Rolle der Religion im Integrationsprozess: Die deutsche Islamdebatte*. Hrsg. von Bülent Ucar. Frankfurt am Main et al.: Lang, 2010.
- Busch, Reinhard / Goltz, Gabriel: "Die Deutsche Islam Konferenz – Ein Übergangsformat für die Kommunikation zwischen Staat und Muslimen in Deutschland". In: *Politik und Islam*. Hrsg. von Hendrik Meyer / Klaus Schubert. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Chbib, Raida: "Die deutsche Islampolitik und die Frage nach der Repräsentativität muslimischer Verbände". In: *Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik*. Hrsg. von der Heinrich-Böll Stiftung. Berlin: o. V., 2010.
- Feindt-Riggers, Nils / Steinbach, Udo: "Islamische Organisationen in Deutschland: Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse". Pilotuntersuchung, Hamburg: Dt. Orient-Inst., 1997.
- Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon&Schuster, 1996.
- Koenig, Matthias: *Staatsbürgerschaft und religiöse Pluralität in post-nationalen Konstellationen: Zum institutionellen Wandel europäischer Religionspolitik am Beispiel der Inkorporation muslimischer Immigranten in Großbritannien Frankreich und Deutschland*, Marburg: Dissertationsschrift, 2003.
- Koenig, Matthias: "Repräsentanzmodelle des Islam in europäischen Staaten". In: *Islam einbürgern: Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland*. Dokumentation der Fachtagung der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und

- Integration, 25. April 2005. Hrsg. von der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. Berlin / Halle (Saale): Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, 2005.
- Kreienbrink, Axel; Bodenstein, Mark (Hrsg.): *Muslim organisations and the state: European perspectives*, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, 2010.
- Lemmen, Thomas: *Islamische Organisationen in Deutschland*, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2000.
- Meyer, Hendrik / Schubert, Klaus (Hrsg.): *Politik und Islam*, Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Rosenow, Kerstin: "Von der Konsolidierung zur Erneuerung – Eine organisationssoziologische Analyse der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion e.V. (DITIB)". In: *Jenseits von Identität oder Integration: Grenzen überspannende Migrantenorganisationen*. Hrsg. von Ludger Pries / Zeynep Sezgin. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- Rosenow, Kerstin / Kortmann, Sven: "Alle unter einem Dach? Muslimische Vielfalt in Deutschland: Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation". In: *Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik*. Hrsg. von der Heinrich-Böll Stiftung. Berlin: o. V., 2010.
- Rosenow, Kerstin / Kortmann, Sven: "Die muslimischen Dachverbände und der politische Islamdiskurs in Deutschland im 21. Jahrhundert: Selbstverständnis und Strategien". In: *Politik und Islam*. Hrsg. von Hendrik Meyer / Klaus Schubert. Wiesbaden: VS-Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- Şen, Faruk / Aydin, Hayrettin: *Islam in Deutschland*, München: Beck, 2002.
- Spuler-Stegemann, Ursula: "Muslime in Deutschland: Organisationen und Gruppierungen. Die Grenzen der Religionsfreiheit". In: *Der Bürger im Staat*, Nr. 4 / 2001.
- Tezcan, Levent: "Das Islamische in den Studien zu Muslimen in Deutschland". In: *Zeitschrift für Soziologie*, Nr. 3 / 2003, Vol. 32, S. 237–261.

Tezcan, Levent: “Kultur, Gouvernmentalität der Religion und der Integrationsdiskurs”. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*. Hrsg. von Monika Wohlrab-Sahr / Levent Tezcan. Baden-Baden: Nomos-Verl., 2007.

Thielmann, Jörn: “Islam and muslims in Germany: An introductory exploration”. In: *Islam and Muslims in Germany*. Hrsg. von Ala Al-Hamarneh und J. Thielmann. Leiden / Boston: Brill, 2008.

Richard Heinzmann in Zusammenarbeit mit Peter Antes, Martin Thurner, Mualla Selçuk und Halis Albayrak (Hg. im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung): *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, 2 Bde, 2. Aufl., Freiburg: Herder, 2014, 854 Seiten. ISBN 978-3-451-30684-6, Euro 38,00.

Das Lexikon des Dialogs ist das Ergebnis eines seit 2005 laufenden Dialogprozesses zwischen der Eugen-Biser-Stiftung und der Theologischen Fakultät der Universität Ankara und als wissenschaftlich fundiertes Referenzwerk für ein breites, am christlich-muslimischen Dialog interessiertes Publikum gedacht. Das Lexikon will damit einen "Beitrag zur konkreten gesellschaftlichen Situation in Deutschland" (S. 15) leisten, wo die Mehrheit der Muslime türkischen Hintergrunds ist. Es will die Eigen- und Fremdwahrnehmung schulen, aber auch eine Sprache für den islamischen Religionsunterricht in Deutschland schaffen (S. 17). Maßgebliches Ziel ist die Förderung eines guten Zusammenlebens vor Ort. Die Veröffentlichung erfolgt in deutscher und türkischer Sprache. Weitere Übersetzungen, u. a. ins Englische, sind angedacht.

Mehr als 600 Grundbegriffe aus Christentum und Islam werden prägnant von Theologinnen und Theologen der jeweiligen Religion erläutert, wobei die christlichen und islamischen Artikel unkommentiert aneinander gereiht werden. Für einige Begriffe fehlen Entsprechungen in der christlichen beziehungsweise islamischen Theologie (sehr augenscheinliche Beispiele: "Bischof" oder "Gebetsruf"), beziehungsweise das jeweilige Konzept in der christlichen und islamischen Theologie durch unterschiedliche Begriffe ausgedrückt oder es gibt zwischen dem christlichen und islamischen Begriff nur teilweise Überschneidungen. Diese Brüche und Differenzen bestehen zu lassen, ja sogar deutlich zu machen, ist eine Stärke des Lexikons und bietet Anregung sowohl zum christlich-muslimischen Gespräch in der Praxis wie zur intensiveren wissenschaftlichen Auseinandersetzung. An

dieser Stelle sei auf einige aufschlussreiche und zur Diskussion anregende Lemmata hingewiesen.

“Moral” wird als christliches Korrelat von “Anstand” aufgeführt. “Ethik/türk. etik” wird christlich als “Reflexionstheorie der Moral” verstanden, der islamische Eintrag “Ethik/türk. akhlaq” deutet dies als lediglich eine Dimension von Ethik neben “allgemeiner Lebensform” und “Summe von Verhaltensregeln”. Begründet der christliche Eintrag “Ethik” zuletzt in der bedingungslosen Liebe zu jedem Menschen, so betont der islamische Eintrag das Vorbild Muhammads und die wesenhaft im Menschen angelegte Fähigkeit zu ethischem Handeln. Die Auseinandersetzung mit diesen Einträgen offenbart einige grundlegende Schwierigkeiten christlich-muslimischer Begegnung. Ein deutscher Begriff dient als Übersetzung zweier unterschiedlicher türkischer Termini. Dahinter verbergen sich unterschiedliche Begründungsmuster ethischen Handelns, theologische Schwerpunkte und Konsequenzen für das konkrete Leben.

Das Lemma “Säkularismus” zeigt, wie unterschiedlich im christlichen und islamischen Kontext Termini verwendet werden und zu höchst divergierenden theologischen Interpretationen führen. Deutet der christliche Eintrag Säkularismus als politische Strömung, die aus der Säkularisierung – der Trennung von Gott und Welt – hervorgeht und die Trennung von Staat und Religion bedingt, so trennt der islamische Eintrag streng zwischen Säkularismus als Weltanschauung, die jegliche Transzendenz leugnet und zu völliger Diesseitsorientierung führt, und Säkularität als Trennung von Staat und Religion. Verweist der christliche Beitrag am Ende auf “Aufklärung: Laizismus” und “Religionsfreiheit” als verwandte Beiträge, so schlägt der islamische Beitrag “Agnostizismus”, “Gottesleugnung”, “Jenseits”, “Staat” und “Theokratie” vor. Die beiden Lemmata mit ihren Differenzen sind auch Ausdruck eines der zentralen Streitpunkte gegenwärtiger christlich-muslimischer Diskussionen um den angemessenen Platz von Religion im öffentlichen Raum, die oft von tiefer liegenden, verborgenen terminologischen und ideologischen Differenzen geprägt sind.

Anregungen zu intensiverer Diskussion können auch die Lemmata “Blasphemie” geben. So betont der islamische Eintrag, dass “Erniedrigung” im Rahmen künstlerischer Betätigung ohne Absicht zu beleidigen nicht als Blasphemie zu beurteilen ist, der christliche Eintrag kann darin auch berechtigte Religionskritik sehen. Während das christliche Lemma die (Feindes-)Liebe als angemessene Reaktion nahe legt, verweist das muslimische Lemma auf die Menschenrechte als Rahmen, innerhalb dessen Reaktionen möglich sind. Wie weit hier Wunsch und Realität auseinanderklaffen, erweisen die Ereignisse der letzten Jahre. Ähnlich verhält es sich mit den Lemmata “Konversion” und deren strafrechtlichen beziehungsweise sozialen Konsequenzen.

Der endgültigen Version der Lemmata gehen intensive Diskussionen auf zahlreichen Arbeitstreffen der beteiligten deutschen und türkischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler voraus, sollten doch die Einträge für beide Seiten tragbar sein. Die Herausgeber weisen zudem darauf hin, dass sie die Übersetzung theologischer Fachbegriffe ins Deutsche beziehungsweise Türkische auch aufgrund des unterschiedlichen kulturellen Kontexts vor immense Herausforderungen stellte und man sich für eine sinngemäße Übersetzung der Termini entschieden hat (S. 18). Problematisch ist eine fehlende deutsche Gesamtausgabe der Hadithe. Das Lexikon behilft sich hier mit einem Hinweis auf die verwendeten türkischen Sammlungen. Dies ist auch als Auftrag für die deutschsprachige Wissenschaft zu betrachten, hier Abhilfe zu schaffen.

Die Gegenüberstellung der Begriffe ermöglicht einen guten Vergleich zwischen christlicher und islamischer Theologie, wobei Gemeinsamkeiten wie Differenzen sichtbar werden in Begriffswahl, Übersetzung, Argumentation, Begründungsstrukturen, Wahl der Quellen und Darstellung. Gerade die Differenzen motivieren zu intensiverer Auseinandersetzung und zur Weiterarbeit. Das Lexikon des Dialogs erweist sich damit als sehr guter Einstieg in das christlich-muslimische Gespräch auf praktischer Ebene, aber auch für die Einführung in den Dialog auf Universitätsebene.

Zugleich muss allerdings auf einige Punkte hingewiesen werden, die in der Verwendung des Lexikons zu Stolpersteinen werden können. Die massive Überzahl der muslimischen Autorinnen und Autoren stammt aus der Partnerfakultät Ankara, einer Lehrstätte mit eigener theologischer Prägung. Die Beiträge sind darauf angelegt, eine möglichst breite Basis wiederzugeben, doch ist anzufragen, in wie weit etwa das Lemma "Konversion isl." eine solche besitzt beziehungsweise ihm doch eine spezifische theologische Schule zugrunde liegt.

Äußerst kritisch anzumerken ist, dass unter den christlichen Autoren keine einzige Frau ist. Unter den muslimischen Mitarbeitenden sind zumindest sechs Autorinnen zu finden. Theologie ist immer kontextuell und damit auch biographisch geprägt. Die Perspektive christlicher Frauen völlig auszublenden ist nicht hinzunehmen. Besonders eigentümlich wird dies, wenn die beiden Lemmata "Frau" von zwei Männern verfasst wurden. Dies ist per se noch kein Ausweis mangelnder Qualität, aber ein Hinweis auf die verbreitete Praxis "über" Frauen zu schreiben und diese damit sprachlos und unsichtbar zu machen.

Literaturhinweise am Ende jeden Beitrags wären äußerst hilfreich, insbesondere da die Beiträge als Kompromisse angelegt sind (vgl. Vorwort). Doch dies hätte womöglich den Rahmen des Lexikons gesprengt und ist wohl auch mit der breiten Wahl des Zielpublikums begründet.

Die Herausgeber denken an Übersetzungen in weitere Sprachen. Aber hier wäre zu berücksichtigen, dass die gebotene christliche Theologie sehr deutsch geprägt ist, die islamische Theologie aus einem türkischen Kontext spricht. Eventuell wäre es daher sinnvoll, für dieses Unterfangen die Autorinnen- und Autorenauswahl nochmals zu überdenken und die Artikel zu überarbeiten. So ist etwa der britische Islam stärker vom indischen Subkontinent geprägt, türkische Theologie wird hier kaum rezipiert.

Die erwähnten Kritikpunkte sollen den Wert des Lexikons nicht schmälern, sondern Anregung zur Weiterarbeit geben. Das Lexikon des Dialogs ist eine außergewöhnliche Leistung, die in jahrelanger

Arbeit vorbereitet wurde. Es ist ein äußerst hilfreiches Instrument für die Praxis und sei jedem und jeder ans Herz gelegt, der/die interreligiöse Begegnungen vor Ort initiiert oder auch einfach nur seine/ihre Nachbarinnen und Nachbarn oder auch die eigene Religion besser verstehen möchte. Die Lektüre kann und darf aber keinesfalls das Gespräch ersetzen. Im Vorwort erklären die Herausgeber: "Gegenseitiges Verstehen und gemeinsames Handeln setzen eine gemeinsame Sprache voraus. Diese ist mehr als das Beherrschen von Wörtern und Grammatik, sie zielt auch auf das Ausloten der Verstehenshorizonte, die mit den Schlüsselbegriffen verbunden sind" (S. 16). Das Lexikon für den Dialog wird diesem Anspruch sicherlich gerecht, insbesondere wenn es Anstoß liefert für weitere Diskussionen und damit Ausmessungen der jeweiligen Verstehenshorizonte.

Michaela Neulinger (Innsbruck)

Naime Çakir: *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland*, Bielefeld: transcript Verlag, 2014, 272 Seiten. ISBN 978-3-8376-2661-2, Euro 27,99.

An einem Montag im Dezember 2014, als in Dresden geschätzte 17.500 Menschen bei Schneeregen auf einer Demonstration gegen die Islamisierung des Abendlandes zusammenkamen, landete die hier besprochene Auseinandersetzung Naime Çakirs mit der Konstruktion von Muslimen in Deutschland als Fremde auf dem Schreibtisch der Rezensentin. Vereinzelt fragten Journalisten verwundert, woher plötzlich diese Menschenmassen vereint hinter Protesten gegen eine religiöse Minderheit kamen. Wer das Buch von Çakir liest, den kann das kaum verwundern. Die Hintergründe einer religiös verbrämten "Fremden"feindlichkeit, die auf den Plakaten und Sprechchören der selbst ernannten patriotischen Europäer zum Ausdruck kommt, verdeutlichen uns die Relevanz der hier vorliegenden Dissertation, die im Dezember 2012 an der Pädagogischen Hochschule Freiburg angenommen wurde.

Mit einer unermüdlichen Gründlichkeit geht die Autorin aus verschiedensten Disziplinen stammenden theoretischen und empirischen Konzepten des Fremden nach, um schließlich eine differenzierte Definition des islambezogenen und antiislamischen Ethnizismus vorzulegen. Ausgangspunkt für die Studie der heute am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam der Goethe Universität Frankfurt am Main forschenden Soziologin Naime Çakir war die Beobachtung, dass MuslimInnen im Zuge einer kontroversen Debatte zwar mittlerweile eine Zugehörigkeit zu Deutschland zugestanden werde, ihr Glaube aber "lediglich ertragen, erduldet und ausgehalten" werde (S. 206). Mit Bezug auf eine Formulierung von Simmel charakterisiert Çakir die eingeladenen Gast-Arbeiter als "Fremde die kamen und wider Erwarten auf Dauer blieben" (S. 206). Die Annahme der Staatsbürgerschaft und der Bildungsaufstieg, die strukturelle Integration also, führten dabei paradoxerweise nicht zu einhelliger Akzeptanz

der Nachkommen ehemaliger GastarbeiterInnen, vielmehr wurde die Religion erst recht zum Problem stilisiert, sobald sie nicht mehr oder nur unter Schwierigkeiten "erkenn- und typisierbar" (S. 206) waren. Führt man Çakirs Gedanken weiter, wurde der zunächst wenig beachtete Islam nicht durch die Widerspenstigkeit der Gläubigen, sondern gerade durch die gelingende Integration zum "'Fremden im Innern', das die imaginierte 'Leitkultur-Idee' zu bedrohen begann" (S. 206). Çakirs Ausführungen sind vor allem dann fesselnd, wenn sie Zygmunt Baumanns Gedanken zum Unentscheidbaren, sich durch Ambivalenzen auszeichnenden "Dritten" mit Leben füllt und auf die heutigen Kerndebatten der deutschen und anderer westeuropäischer Gesellschaften anwendet. Der aus Polen stammende jüdische Soziologe und Philosoph Baumann liefert mit seinem Verständnis des Fremden als "Kategorie der Ambivalenz" eine hervorragende Grundlage, um die hier angesprochene Paradoxie zu verstehen. Die Einstellungen gegenüber dem "Fremden" können zunächst einmal zwischen Faszination und Bedrohungswahrnehmung, zwischen Bewunderung und Verachtung wechseln. Noch irritierender ist an ihnen allerdings, dass sie die Freund-Feind-Dichotomie durcheinanderbringen.

Moderne Nationalstaaten sind vor die Aufgabe gestellt, gleichzeitig zu exkludieren – indem sie die Zugehörigkeit, z. B. durch Staatsbürgerschaft, definieren und Identität, z. B. durch Debatten und Narrative der nationalen Einheit, schaffen – und nicht im Widerspruch zu demokratischen und global eingeforderten humanitären Menschenrechtsansprüchen von Individuen oder Gemeinschaften zu stehen (S. 208). Gerade das von Baumann beschriebene Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Zuordenbarkeit – das sich beispielsweise in Begrifflichkeiten wie dem Migrationshintergrund widerspiegelt – wird zum Kernproblem. Der oder die muslimische Deutsche scheint bis heute eine Unmöglichkeit, die aus dem Hinterhof ins Stadtbild rückende provisorische Moschee der ehemaligen "Gastarbeiter" wird eben von einer nicht zu übersehenden und überhörenden Minderheit gerade nicht als Zeichen der Normalisierung im Rahmen einer durch religiöse Vielfalt geprägten und in ihrer Verfassung als religionsfrei charakteri-

sierten Gesellschaft verstanden, sondern als Dominanzanspruch einer gefährlichen Minderheit. Markant ist hierbei, wie bereits von einigen WissenschaftlerInnen gezeigt wurde, dass die (angenommene) Religionszugehörigkeit die von Kindern und Enkeln ehemaliger Eingewanderter zunehmend abgelegte Staatsangehörigkeit des Herkunftslandes in der Markierung als nicht-zugehörig ersetzt. Damit verschiebt sich die Etikettierung des Fremden entlang der Nationalität hin zu einer entlang der Religionszugehörigkeit (S. 210).

Ausführlich legt Çakir die verschiedenen Konzepte von Rasse, Rassismus und die neuartigen Formen von Rassismus (Neorassismus) dar, die ohne die Vorstellung von Rasse auskommen – indem sie soziale und kulturelle Differenzen naturalisieren und damit als ererbte und unveränderlich konstruieren. Der kulturelle Rassismus gehe eben nicht mehr von der Überlegenheit bestimmter Rassen aus, sondern postuliere lediglich die Unvereinbarkeit der Lebensweisen unterschiedlicher Kulturen und Ethnien (S. 119). Verschiedene Menschengruppen seien demnach zwar gleichwertig, könnten aufgrund dieser “natürlichen Differenzen” jedoch nicht miteinander leben (S. 120).

Religion wird dabei zum unveränderlichen Wesensmerkmal, mit dem “eine klare Trennlinie zwischen Einheimischen und Zugewanderten entlang ihrer Kultur- bzw. Religionszugehörigkeit” gezogen wird. Auch ohne Verwendung des mittlerweile nach allgemeinem Konsens verpönten biologistischen Rassebegriffs legten diese Formen des Rassismus die Betonung auf die Differenz zwischen Personen und Personengruppen (S. 122). Mischformen, wie Nachkommen gemischter Partnerschaften, oder Kultur- beziehungsweise Religionswechsel sind nach einer solchen Vorstellung kaum möglich und die Anerkennung erkennbar Eingewanderter als Deutsche eine offenkundige Herausforderung für den von Baumann beschriebenen Wunsch nach Eindeutigkeit.

Schlüsselergebnis der Literaturanalyse von Naime Çakir ist die von ihr vorgeschlagene Definition des Begriffes antiislamischer Ethnizismus. Angesichts der Überfrachtung und “zunehmend missbräuchlichen Verallgemeinerung des Wortes Rassismus, das mittlerweile bei

fast allen Formen der Diskriminierung gegenüber Menschen(-gruppen) angewendet” werde sowie dessen weit verbreiteter Assoziation mit biologistischem Rassismus, zieht sie den Begriff “Ethnizismus” vor (S. 151).

Ein auf den Islam bezogener Ethnizismus, der die Basis für jegliche Islamfeindlichkeit bildet, könne auch positive Züge annehmen, indem vom Gedanken der Toleranz und Anerkennung getragene, aber dabei auf Kulturen und Ethnien bezogene Differenzkonstruktionen immer auch simplifizierende Typisierungen von heterogenen sozialen Strukturen transportieren. Während Çakir unter der Begrifflichkeit “islambezogener Ethnizismus” bewusst sowie unbeabsichtigt übernommene Vorurteile und Einstellungen thematisiert, geht “anti-islamischer Ethnizismus” viel weiter und bezeichnet das gesamte Spektrum negativer Einstellungen von offen rassistischen Haltungen und Handlungen, die von einer Ideologie der Ungleichwertigkeit mit impliziten Vorurteilen und geschlossenem Feindbild gekennzeichnet sind. Der Begriff “antiislamischer Ethnizismus” bezieht sich damit im Sinne einer gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit auf das feindliche Verhältnis zu einer spezifischen Gruppe von Menschen und nicht auf interindividuelle Feindschaftsverhältnisse. Der Begriff Ethnizismus verweist darauf, dass einerseits die “islamische Kultur” – und eben nicht Glaube oder Religionsausübung – als das zentrale unveränderliche Identitätsmerkmal angesehen wird, und die Frage, ob eine Person oder Gemeinschaft tatsächlich dieser Religion angehört oder sie ausübt, daher zweitrangig ist (S. 154f.).

In ihren Ausführungen bemüht sich die Autorin nicht, Argumente für die Friedfertigkeit von Muslimen oder die Absurdität des Verdachts, die auf ca. vier Millionen geschätzten MuslimInnen im Lande seien Teil einer Islamisierung Europas, zu liefern. Dieses Buch bewegt sich fernab von derartigen konkreten Diskussionen. Naime Çakir strebt vielmehr ein Verständnis von Funktionen und vor allem Funktionsweisen von Debatten an, die MuslimInnen ausgrenzen. Darin unterscheidet sich diese Publikation von anderen Veröffentlichungen der vergangenen Jahre, die islamfeindliche Diskurse beispielsweise

empirisch aufarbeiten, wie der ebenfalls 2014 im transcript-Verlag erschienenen Dissertation »... weil ihre Kultur so ist« *Narrative des antimuslimischen Rassismus* von Yasemin Shooman.

Kritisch anzumerken bleibt, dass, wenn es auch über weite Strecken von Çakirs Text so scheint, sich die muslimische Bevölkerung Deutschlands bei weitem nicht nur aus GastarbeiterInnen und deren Nachkommen zusammensetzt. Neben Eingewanderten, die aus anderen Gründen als Arbeit zu finden nach Deutschland kamen, z. B. um zu studieren, zu heiraten oder auf der Flucht vor politischen oder religiösen Konflikten, gehören auch KonvertitInnen und deren Nachkommen zur Vielfalt der deutschen Muslime. Auch wenn die öffentliche Debatte diese Vielfalt nicht selten negiert, wünscht sich die Rezensentin nicht nur bei dieser Publikation eine ernsthafte Reflektion der Zusammensetzung der muslimischen Bevölkerung. In diesem Fall ergibt sich daraus eine relevante Frage an die Argumentation, die gleichwohl sicherlich nicht zu einer völligen Infragestellung der Leitthese Naime Çakirs geführt hätte. So lässt sich vermutlich bei Zugewanderten muslimischen Glaubens sehr viel leichter von "Fremden" sprechen, als bei Menschen muslimischen Glaubens deutscher Herkunft. Die Beantwortung der Frage, wieso auch sie in den von Çakir beschriebenen Diskursen nicht (mehr) als zugehörig angesehen werden, steht folglich noch aus.

Nachdem der Fokus in öffentlichen Debatten und der Forschung zumindest teilweise von den problematisierten MuslimInnen hin zur Gesamtgesellschaft gerückt ist, kann mittlerweile Çakirs Überblick der wichtigsten Einstellungsbefragungen der deutschen Bevölkerung längst keinen Anspruch auf Vollständigkeit mehr erheben. Neben der von Çakir ausführlich referierten Studie *Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit* kamen aus dem Institut für Interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld die Studien *ZuGleich: Zugehörigkeit und Gleichwertigkeit von Immigrantinnen* und *Fragile Mitte – Feindselige Zustände* im Erscheinungsjahr von Çakirs Monographie hinzu. Auch die unter der Leitung von Naika Foroutan am Berliner Institut für empirische Integrationsforschung 2014 entstandene Erhe-

bung *Deutschland postmigrantisch* und die Anfang 2015 vorgestellte Sonderauswertung des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung *Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland* bieten neue Daten zu Einstellungen gegenüber Muslimen. Allerdings – und dies lässt uns zu der Feststellung der Relevanz des von Çakir besprochenen Themas zurückkommen – untermauern die Befunde dieser kürzlich veröffentlichten Umfrageergebnisse die von der Autorin festgestellte Tendenz. Das Lager derer, die sich für die Einschränkung von Grundrechten für MuslimInnen aussprechen, stagniert auf hohem Niveau. Die Debatte um Zugehörigkeit oder eben Fremdheit “der” Muslime wird daher voraussichtlich nicht so bald versiegen und gewinnt mit Hilfe weiterer Anschläge in Westeuropa und anderer globaler Ereignisse womöglich sogar noch an Fahrt.

Das Buch von Naime Çakir eignet sich sehr gut als Einstieg in die Beschäftigung mit den Hintergründen und Formationen von Feindbildern gegenüber Muslimen. Einzelne Kapitel bieten darüber hinaus einen guten Ausgangspunkt für Diskussionen Studierender in Lehrveranstaltungen. Die zugegebenermaßen theoriehaltige und mit ihren ausführlichen Diskussionen soziologischer und psychologischer Konzepte für ein breites Publikum herausfordernde Publikation hält für die oben angesprochenen aktuellen Debatten einiges an Diskussionsstoff bereit und verdient eine breite und vor allem aufmerksame Leserschaft. Eine solch nüchterne Analyse der Formen und Funktionsweisen ausgrenzender Tendenzen ist die Voraussetzung für die konstruktive Auseinandersetzung mit ihnen.

Riem Spielhaus (Erlangen-Nürnberg)

Aysha A. Hidayatullah: *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2014, 278 Seiten. ISBN: 978-0-19-935956-1, Euro 24,10.

Mit ihrem neuen Buch *Feminist Edges of the Qur'an* legt die US-amerikanische Islamwissenschaftlerin Aysha A. Hidayatullah den Finger in die Wunde. In dem Buch tastet sich die junge Wissenschaftlerin sorgfältig an die Texte von bedeutenden Vordenkerinnen der feministischen Koranlegung, namentlich Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Amina Wadud, Asma Barlas, Sa'diyya Shaikh und Kecia Ali, heran. Mit Ausnahme von Shaikh, die in Südafrika lebt, sind alle Autorinnen Professorinnen in den USA und haben Schriften zur Frage, wie die Aussagen des Koran zum Geschlechterverhältnis verstanden werden sollen, vorgelegt. Hidayatullah führt den Leser an die Thematik heran, indem sie die Entstehung der feministischen Koranexegese als einen Diskurs kontextualisiert, der unter dem Einfluss von Kolonialismus, muslimischen Modernisierungsbewegungen und modernen puritanischen Bewegungen entstanden ist. All diese Bewegungen verhandeln ihren Anspruch auf Wahrheit und Deutungshoheit entlang von Debatten um den symbolischen weiblichen Körper, gegen den sich die akademische weibliche Koranexegese als "kollektives epistemologisches Projekt" (S. 44) aufstellt, um die männliche Deutungshoheit in Frage zu stellen. In ihrer kritischen Auseinandersetzung mit dieser spezifischen Lesart des Korans beweist Hidayatullah auf mehreren Ebenen ein sensibles Gespür: Etwa wenn es darum geht, keine pauschale, undifferenzierte, sondern eine sachlich-wissenschaftliche Kritik an feministischen Exegesen zu äußern, aber auch in ihrer Sensibilität für den potentiellen Missbrauch islamisch-feministischer Diskurse durch den Staat, um einen Diskurs über "gute und böse Muslime" zu betreiben.

Feministische Lesarten des Korans wurden oft kritisiert, etwa von Farid Esack, Nasr Hamid Abu Zayd und substantiell von Kecia Ali und Raja Rhouni. Jedoch hatte es bisher keine Arbeit gegeben,

die sich auf kohärente Weise der Thematik annähert. Dies hat Hidayatullah mit der vorliegenden Arbeit getan. Aus diesem Grund interessieren vor allem die Punkte, an denen sie Kritik übt und alternative Wege vorschlägt. Zunächst rekurriert Hidayatullah auf die Kritik von Rhouni (S. 143f.) an der unklaren Verwendung der Kernkonzepte *gender justice* (Geschlechtergerechtigkeit) und *gender equality* (Geschlechtergleichheit), die nicht philosophisch bestimmt, sondern als Denkkategorien vorausgesetzt werden. Dies ist ein gemeinsames Problem feministischer Denkansätze (vgl. Pimminger 2012). Geschlechtergerechtigkeit wird *a priori* als eine durch den Koran normativ gesetzte Kategorie gesehen, nicht jedoch aus dem Text herausgearbeitet. Der Begriff *gender* stammt aus der Gender-Theorie und meint Geschlechterrollen als soziales Konstrukt, in dem sich Herrschaftsstrukturen widerspiegeln. Die muslimischen Feministinnen verwenden den Begriff jedoch undifferenziert im Sinne von "Frau/weiblich". Aus einer islamisch-theologischen Perspektive stellt sich vor allem die Frage nach einer eigenen Positionierung zum Theorem von *gender* als sozialem Konstrukt. Ist die unreflektierte Übernahme eines Begriffes aus der Gender-Theorie vereinbar mit den Aussagen des Korans zur Ontologie der Geschlechter? Hidayatullah verweist an diesem Punkt auf eine anachronistische Tendenz, zeitgenössische Vorstellungen von (Geschlechter-)Gerechtigkeit in den Koran hineinzuprojizieren. Zumindest müsse die Möglichkeit, dass (Geschlechter-)Gerechtigkeit im Koran und (Geschlechter-)Gerechtigkeit im heutigen Kontext nicht dasselbe bedeuten, reflektiert werden (S. 131).

Hidayatullah positioniert sich an mehreren weiteren Punkten kritisch zur feministischen Exegese. Sie sieht sie als eine Form des modernen Koranzentrismus, der Gefahr läuft, vorschnell absolute Wahrheitsansprüche zu formulieren und damit die Tradition, ohne sie studiert zu haben, abzuwerten. Der feministischen Skepsis gegenüber patriarchalischen Lesarten klassischer Korankommentatoren, die feministische Exegetinnen in der Historizität dieser Lesarten begründet sehen, stellt Hidayatullah die eigene Historizität der feministischen Koranexegese gegenüber. Der feministischen Prämisse, der

Koran schreibe keine Geschlechterrollen und damit keine Geschlechterhierarchien vor, stellt Hidayatullah wiederum die feministische Auslegung des Verses 4:34 gegenüber, in der das Konzept der *qiwāma* des Mannes als soziale und finanzielle Fürsorgepflicht verstanden wird (als Ausgleich dafür, dass die Frau Kinder austrägt). Damit gelingt es Hidayatullah, einen der vielen Widersprüche in der feministischen Exegese aufzuzeigen. Bei den Methoden und der Exegese selbst fallen ihr immer wieder relativistische Momente auf, jedoch entgeht ihr, dass auch die intratextuelle Lektüremethode der Feministinnen (anknüpfend an die klassische Methode *tafsīr al-Qurʿān bi-l-Qurʿān*) beliebige Auslegungen ermöglicht und dass auch für diese Methode keine klaren Kriterien aufgezeigt werden. Sie zeigt aber deutlich auf, wie die Exegetinnen zwischen Bedeutung und Interpretation des Korans unterscheiden, um mögliche frauenfeindliche Bedeutungen ausschließlich in der Tafsīr-Tradition zu verorten und den Koran von jeglichem patriarchalischem Inhalt freizusprechen (was in klarem Widerspruch zur angenommenen Historizität des Korantextes steht). Dem Argument, der Koran weise keine patriarchalischen Züge auf, hält sie Verse entgegen, die eine patriarchalische soziale Hierarchie implizieren und die männliche Sexualität klar bevorzugen (2:187, 2:222f., 2:228, 4:3, 4:24, 4:34, 23:6, 70:30). Sie resümiert ihre Gedanken, indem sie erklärt, ein hierarchisches Geschlechterverhältnis müsse einen liebevollen Umgang, der auf gegenseitigem Respekt beruhe, nicht ausschließen (S. 165). Ebenso trete ein hierarchisches Geschlechterverhältnis nicht in Konkurrenz zur Autorität Gottes über alle Menschen. Dies bedeute, die Autorität des Mannes (*qiwāma*) sei nicht als eine gottähnliche zu werten (S. 167f.).

Problematisch bleibt Hidayatullahs Einordnung der feministischen Exegese in die Tafsīr-Tradition: Diese Einordnung ist nicht schlüssig, weil die feministische Exegese weder hermeneutische Grundüberlegungen noch Methoden des klassischen Tafsīr übernimmt, noch klassische Werke rezipiert. Zu den Methoden der feministischen Exegese meint Hidayatullah, die historische Kontextualisierung bleibe oftmals arbiträr. Verse, die als "problematisch" gelten,

würden in ihrem Kontext betrachtet und Verse, die ein positives Bild vom Geschlechterverhältnis geben, würden ahistorisch und überzeitlich gelesen. Das Problem liegt aber tiefer als es Hidayatullah sieht: Denn die "historische Kontextualisierung" steht zwar auf der Programmatik der feministischen Exegese, wird jedoch nicht angewandt, da sämtliche Hadithe und Überlieferungen kategorisch als problematisch eingestuft und nicht beachtet werden. Somit fällt das Werkzeug der historischen Kontextualisierung gänzlich weg – und mit der bewussten Ignorierung von Überlieferungen zu Offenbarungsanlass und zum Verständnis der Prophetengefährten auch der Bezug zu Methoden der exegetischen Tradition. Noch viel stärker ins Auge springt das Missverständnis um die Kategorien *asbāb an-nuzūl* und *‘āmm-hāṣṣ*, die dazu dienen sollen "universell-gültige", gemeint sind überzeitlich gültige, von "spezifischen", zeitlich begrenzt gültigen Versen zu unterscheiden ("universals"/"particulars"). *‘Āmm* und *hāṣṣ* werden als Kategorien verstanden, die den gesamten Versen "universelle" und "spezifische" Bedeutungen zuschreiben. In der klassischen Koranhermeneutik jedoch beziehen sich *‘āmm* und *hāṣṣ* auf einzelne Wortlaute und darauf, auf wen oder was sich der *ḥukm* bezieht, und nicht auf die Bedeutung ganzer Verse. Vor allem die Kategorie *hāṣṣ* hat in der klassischen Hermeneutik nichts mit dem historischen Kontext zu tun. Ist eine Aussage als *hāṣṣ* eingestuft, bedeutet dies, dass sie definitiv in dieser speziellen Bedeutung ist. Wenn es im Text etwa heißt, man solle als Sühne drei Tage fasten, wird von diesem Satz abgeleitet, dass man definitiv drei und nicht zwei oder vier Tage fasten soll. Dass ein Wortlaut *hāṣṣ* ist, ändert folglich nichts an der überzeitlichen Gültigkeit der damit verbundenen Aussage, nach dem klassischen Prinzip des *uṣūl al-fiqh: al-‘ibratu bi-‘umūmi l-lafẓi lā bi-ḥuṣūsi s-sababi* (die Gültigkeit des allgemeinen Wortlautes, nicht des spezifischen Anlasses). Wadud geht noch weiter, und will aus Versen, die *hāṣṣ* sind – also ihrer Ansicht nach auf einen spezifischen Kontext verweisen – universelle Prinzipien ableiten. Dabei glaubt sie, die Kategorie *hāṣṣ* eigne sich dazu, die Situationsgebundenheit eines Verses zu erfassen. Die Kategorie *hāṣṣ* erfährt hier also eine Neudeutung, indem

davon ausgegangen wird, *ḥāṣṣ*-Verse (oder Wortlaute) eignen sich für eine historische Kontextualisierung. Ein weiteres Missverständnis betrifft die Berichte von den *asbāb an-nuzūl*: Die feministische Exegese glaubt, dass die Berichte zu den Offenbarungsanlässen Information über den Einfluss der historischen sozio-kulturellen Realität auf den Wortlaut des Koran geben; die betreffenden Verse und damit verbundenen Aussagen wiederum verstehen sie als situationsspezifisch. Aus diesen spezifischen Herabsendungen (“particulars”) will Wadud wiederum übergeordnete Prinzipien wie Gerechtigkeit ableiten, scheitert aber daran, dass sie das dazu notwendige Überlieferungsmaterial schlicht ignoriert. Die Berichte über die *asbāb an-nuzūl* dienen vielmehr dazu, unklare Stellen des Textes in einen narrativen Kontext zu setzen und dann auszulegen. Auch hier wird folglich eine Kategorie der klassischen *‘ulūm al-Qur’ān* missverstanden und die Anwendung derselben bleibt am Ende reine Theorie. Das Missverständnis basiert auf der Annahme, dass Kategorien wie *asbāb an-nuzūl* oder *‘amm-ḥāṣṣ* zu einer kontextuellen Lektüre dienen können. Bei den *asbāb an-nuzūl* müsste zunächst überprüft werden, ob und wie das Überlieferungsmaterial überhaupt für eine Kontextualisierung verwendet werden kann. Es stellt sich schließlich die Frage, warum ausgerechnet diese beiden Methoden des klassischen Tafsīr angesprochen werden und weitere Kategorien der klassischen Methodenlehre vollkommen außen vor bleiben. Folglich muss die Kritik Hidayatullahs radikaler formuliert werden als sie es in ihrem Buch tut: Die feministische Koranexegese wird ihren eigenen hermeneutischen und methodischen Ansprüchen nicht gerecht. Für sensible Punkte wie den Androzentrismus der koranischen Anrede, auf den Kecia Ali verwiesen hat, hält auch Hidayatullah weder eine exegetische noch eine hermeneutische Lösung bereit.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Aysha Hidayatullah zeigt mit ihrer wertvollen Arbeit die zahlreichen Widersprüche in der feministischen Koranexegese auf, bewegt sich bei ihren Überlegungen aber aus dem hermeneutischen Rahmen der feministischen Denkerinnen nicht hinaus. Die Prämissen der feministischen Koranhermeneutik,

die einer eklektischen und widersprüchlichen Argumentationsweise Tür und Tor öffnen, werden nicht konsequent genug in Frage gestellt. Das Buch ist daher eher als eine kritische Auseinandersetzung zu betrachten, und weniger als Darstellung eines neuen Ansatzes.

Nimet Seker (Frankfurt)

Literatur:

Pimminger, Irene: *Was bedeutet Geschlechtergerechtigkeit? Normative Klärung und soziologische Konkretisierung*, Opladen / Berlin / Toronto: Barbara Budrich, 2012.

