

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck †

Daniel Weidner · Stefan Willer · Hrsg.

Prophetie und Prognostik

Verfügungen über Zukunft
in Wissenschaften, Religionen
und Künsten

Wilhelm Fink

Die dieser Publikation zugrunde liegende Tagung und die Drucklegung dieses Bandes wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert. Die Verantwortung für den Inhalt liegt bei den Herausgebern.

Umschlagabbildung:

Johann Heinrich Füssli: Therasias erscheint dem Ulysseus während der Opferung, 1785-85, Graphische Sammlung der Albertina Wien, <http://www.zeno.org/Kunstwerke/B/Füssli,+Johann+Heinrich%3A+Therasias+erscheint+dem+Ulysseus>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestattet.

© 2013 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5359-4

ANGELIKA NEUWIRTH

Der Prophet Muhammad

Ikone eines Rebellen im Wahrheitsstreit oder *Tabula rasa* für den Empfang göttlicher Wahrheit

Die im Herbst 2010 aufgebrochene Kontroverse um die Möglichkeit einer erfolgreichen Integration von Migranten aus der islamischen Welt in die westliche Gesellschaftsordnung, die längst vergessene Vorurteile von neuem geweckt und damit dunkle Schatten auf die Zukunft des Zusammenlebens von Muslimen mit Nicht-Muslimen in Europa geworfen hat, lässt leicht vergessen, dass noch bis in neueste Zeit eine viel gelassener Einstellung herrschte, in der inklusive Sammelbezeichnungen für die verschiedenen Religionskulturen wie ‚die drei abrahamitischen Religionen‘ oder die ‚drei Schriftreligionen‘ hoch in Kurs standen. Sie scheinen in weiten Kreisen inzwischen einer Dichotomie zwischen monolithischen Blöcken wie ‚Europa‘, ‚der Westen‘, und ‚der Islam‘ Platz gemacht zu haben. Es lohnt sich umso mehr, diese älteren Konstruktionen von Gemeinsamkeiten von neuem zu prüfen.

Die Vorstellung von den drei ‚abrahamitischen Religionen‘ steht zumindest im Religionsdialog immer noch hoch in Kurs, ihr werden neuerdings sogar Universitätslehrstühle gewidmet. Sie ist als Hilfskonstruktion nützlich, denn sie bewährt sich als eine offenbar allen drei Religionskulturen zumutbare Sammelbenennung. Wie zuletzt eine ökumenische Tagung der Evangelischen Akademie in Berlin¹ erwies, kann man dennoch gegenüber der Vorstellung von den ‚abrahamitischen Religionen‘ berechnete Skepsis anmelden,² denn die Figur Abrahams ist sicherlich nur bedingt integrationsmächtig. Dies nicht etwa, weil Abraham eine Randfigur wäre, sondern weil er eine überragende Bedeutung für eine – die islamische – Religion besitzt, während er für die beiden anderen zwar von hoher, aber doch nicht erstrangiger Bedeutung ist: Abraham ist für den Islam eine Präfiguration Muhammads; beide werden zusammen, als Prophetenpaar, im Ritualgebet erwähnt und sind so von einander untrennbar geworden. Dieses Gebet ist eine ‚Säule des Islam‘, es be-

1 „Im Dialog mit Abraham – Wie viel Theologie braucht die christlich-islamische Verständigung?“, Konferenz der Evangelischen Akademie zu Berlin, 15. Januar–17. Januar 2010, vgl. Friedmann Eißler (Hg.): *Im Dialog mit Abraham*, Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 2010.

2 Abraham in der Geschichte und in den drei Religionskulturen verfolgt der Sammelband von Reinhard G. Kratz/Tilman Nagel (Hg.): *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Wallstein Verlag 2003.

ruft sich auf keine andere heilsgeschichtliche Figur als Abraham und Muhammad; der Schlussteil des Gebets lautet:

Gott gebe Heil unserem Herrn Muhammad und dem Haus Muhammad
Wie du gegeben hast unserem Herrn Abraham und dem Haus Abraham
Und segne unseren Herrn Muhammad und das Haus Muhammad
wie du gesegnet hast unseren Herrn Abraham und das Haus Abraham.

Abraham steht für den Anspruch des Islam auf eine direkte genealogische Verbindung zu einer ‚vormosaïschen‘, d. h. hinter die beiden Konfessionen, Christentum und Judentum, zurückgreifenden Religion. Eine unüberbietbar enge Beziehung zu Abraham also, die keine Entsprechung in den beiden anderen Religionen hat. Dass diese Beziehung auf einer langwierigen historischen Entwicklung fußt, die auch die beiden anderen Religionskulturen tangiert, soll im Folgenden gezeigt werden.

Doch zuvor kurz zu dem ebenfalls in unseren Zusammenhang gehörenden Begriff ‚Schriftreligionen‘, der die drei Religionskulturen als auf einer ‚Offenbarung‘ basierend zusammenschließen versucht und für alle drei eine vergleichbar enge Beziehung zu ihrer jeweiligen Grundurkunde suggeriert. Wie sieht das aber konkret aus? Vielen Betrachtern ist aufgefallen, dass der Koran für Muslime eine wesentlich höhere Bedeutung besitzt als die Bibel für Juden oder Christen. Mit Recht führt man an, dass im Judentum die Bibel im Schatten der mündlichen Torah stehe, dass sie primär als exegetisch bereits amplifizierter Text, im engen Kontext der Mischna und des Talmud, rezipiert wird. Die von Mose am Sinai erhaltene Offenbarung umfasst nach orthodoxer Vorstellung auch die später entwickelte Exegese; nicht Torah, sondern ‚Talmud-Torah‘ ist daher Programm der innerjüdischen Lehre. Für Christen wiederum steht die Bibel im Rang weit unter dem inkarnierten Wort Gottes, der Bibeltext wird überhaupt erst durch die Liturgie oder sogar die Predigt für die Gläubigen lebendig. Im Islam sind zwar ähnlich wie im Judentum (Koran)-Text und Exegese im Lehrbetrieb noch ungetrennt verbunden, doch besitzt der Koran in der Liturgie als lautlich präsenter ‚Körper‘ eine nur der Präsenz des in Christus inkarnierten Wortes Gottes vergleichbare Wirkungsmacht. In dieser – physisch-lautlichen Manifestation – transzendiert der Koran also seinen Schriftcharakter. Von einer Ähnlichkeit des Verhältnisses der Religionen zur Schrift zu sprechen, ist also nur bedingt zutreffend.

Dennoch ist ein vergleichender Blick auf Christentum und Islam unter dem Aspekt des Verhältnisses zur Schrift auch für unsere Frage nach der Rolle des Propheten Muhammad versprechend. Was in Parallele zu setzen ist, ist offenbar die Menschwerdung des Gotteswortes in Christus zum einen und die ‚Koranwerdung‘ des Gotteswortes zum anderen. Der amerikanische Philosophiehistoriker Harry A. Wolfson³ hat versucht, das Verhältnis beider mit dem eigens dafür geprägten Neo-

³ Harry Austryn Wolfson: *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge/Mass: Harvard Univ. Press 1972, S. 244 f.

logismus ‚Inlibration‘ auf den Punkt zu bringen. Der Koran sei so sehr die ‚libreske‘, buchmäßige Verkörperung des Wortes Gottes wie Christus seine fleischliche Verkörperung sei. Für den Philosophiehistoriker muss diese Analogie besondere Suggestionskraft besitzen, denn die Parallelen sind nicht zu übersehen. Die im 9. Jahrhundert einsetzende Reflektion über die Ewigkeit respektive Erschaffenheit des Koran ist ohne die christologische Herausforderung nicht zu denken. Schon bald nach dem Tode des Propheten erschien einigen Traditionariern die Niederschrift des Koran auf der transzendenten „bewahrten Tafel“ als *vor* der Welterschöpfung erfolgt.⁴ Die Analogie Christus-Koran selbst brauchte nicht lange auf ihre Entdeckung zu warten: Frühislamische Theologen der sog. Mu‘tazila, der rationalen Theologie, denen die Nähe zum Christentum bedenklich erschien, und die daher den Rang des Koran als des ewigen Wortes Gottes bestritten, stellten ihr polemisches Verdikt gegen die Ewigkeit des Koran mit dem Motto *makhlūq*, „geschaffen!“, gewissermaßen in den christologischen Diskurs, insofern die Formulierung als negatives Echo auf den nizänischen Glaubenssatz *genethenta ou poiethenta, maulūd ghair makhlūq*, „gezeugt, nicht geschaffen“, unüberhörbar ist.⁵ Nicht zuletzt in Reaktion auf diese Herausforderung wurde von der sunnitischen Orthodoxie die Präexistenz des Koran als eines göttlichen Attributs zur Vorbedingung für Rechtgläubigkeit erhoben.⁶

Die *tabula rasa*

Was bedeutet diese Entwicklung nun für die uns interessierende Rolle des Propheten? Die enge Parallelisierung der Menschwerdung und der ‚Koranwerdung‘ des Wortes Gottes schließt seine aktive Rolle aus, denn der Prozess setzt ein rein passives Medium voraus. Der iranische Religionsphilosoph Seyyed Nasr fasst die klassische islamische Vorstellung zusammen: „Medium der göttlichen Botschaft im Christentum ist die Jungfrau Maria, im Islam ist es die Seele des Propheten.“⁷ Seyyed setzt damit die Jungfräulichkeit Marias und die traditionell vertretene Illiteratheit des Propheten in Parallele: So wie Maria, die „keinen Mann gekannt hatte“, ein Kind gebar, das folglich vollkommen Gottes Werk war, so wird der islamischen Tradition zufolge Muhammad als gänzlich unberührt von früher erworbenem Schriftwissen dargestellt. Die semantisch uneindeutige koranische Qualifika-

4 Siehe Daniel A. Madigan: „Preserved Tablet“, in: *Encyclopaedia of the Qur‘an*, Leiden: Brill, 2001–2006, Bd. 4, S. 261–263, und Nayef Maalouf: *La place du verbe dans la pensée arabe*, Beirut: Éd. Dar an-Nahr 2006.

5 So ist in der Proklamation des Koran als geschaffenem Wort Gottes nicht zuletzt der Versuch zu sehen, einer Nähe zur trinitarischen Gottesvorstellung auszuweichen, siehe Albīr Naṣrī Nādir: *Le système philosophique des Mou‘tazila*, Beirut: Éd. Les Lettres Orientales 1956, S. 101, u. Maalouf: *La place du verbe* (Anm. 4), S. 85–107.

6 Daniel A. Madigan: „Gottes Botschaft an die Welt. Christen und Muslime, Jesus und der Koran“, in: *Internationale katholische Zeitschrift – Communio* 32 (2003), S. 100–112.

7 Seyyed Hossein Nasr: *Ideals and Realities of Islam*, London: Allen & Unwin 1966, S. 43 ff.

tion des Propheten als *al-nabī al-ummī* (Q 7:157 f.) wird in der Exegese als „illiterater Prophet“⁸ gedeutet, so dass der Koran als rein göttliches Werk erkennbar wird.

Die sich hier reflektierende Vorstellung, dass der Prophet illiterat gewesen sei, muss zunächst befremden. Auch im Kontext der vor- und frühislamischen Kultur ist dieser Grad der Unbildung nichts, was jemanden auszeichnen würde. Noch auch ist er charakteristisch für die Umgebung des Propheten. Der Frühislamforscher Khalil Athamina hat einen Survey über den Alphabetismus im 7. Jahrhundert vorgelegt,⁹ in der er einem repräsentativen Teil der halbinselarabischen Elite die positive Kenntnis von Schrift bescheinigt. Historisch ist es also höchst unwahrscheinlich, dass der Prophet nicht lesen und schreiben konnte. Wie konnte die Vorstellung von der Illiteratheit des Propheten dennoch aufkommen und wie ließ sie sich, als sie theologisch benötigt wurde, sachlich rechtfertigen?

Das dafür verantwortliche ‚Shibboleth‘ ist, wie schon erwähnt, das koranische Wort *ummī* – im Koran offenkundig ein Neologismus, der wie andere koranische Neuprägungen in seiner Bedeutung oszillierend wahrgenommen wurde, d. h. für theologisch ungeübte Ohren nicht als Träger einer neuen Idee verstanden wurde, sondern vielmehr aus dem arabischen Sprachgefühl heraus ‚etymologisch‘ gedeutet wurde. Statt des von der rabbinischen Tradition vorgegebenen Verständnisses als ‚pagan‘, nahm das Wort – wahrscheinlich bereits für viele Hörer des Propheten, auf jeden Fall aber für die Rezipienten des Koran im siegreich gewordenen Islam – die Bedeutung ‚naturbelassen‘, ‚illiterat‘, an, so dass *ummī* bereits in der Theologie des 9. Jahrhunderts in der Bedeutung von ‚illiterat‘ zum stehenden Epithet des Propheten werden und Muhammad als ‚der illiterate Prophet‘, *al-nabī al-ummī*, als eine *tabula rasa* für den Empfang der göttlichen Botschaft, in die Geschichte eingehen konnte.

Dagegen stellt der Koran selbst – wenn man ihn ‚spätantik‘, d. h. im Kontext der zu seiner Zeit diskutierten Theologumena liest, d. h. den Verkünder als einen Mitakteur in den Debatten seiner Zeit ernst nimmt¹⁰, – die Qualifikation *ummī* in einen ganz anderen Zusammenhang, nämlich den der politischen Theologie. Man muss sich vergegenwärtigen, dass sich das Bild und Selbstbild des Verkünder der koranischen Botschaft in der Zeit nach seiner Emigration nach Medina, wo er einem Stadtstaat vorsteht, neu gestaltet. Aus dem Apostel, dem ‚Gesandten‘, *rasūl*, ist in Medina ein biblischer ‚Prophet‘, ein *nabī*, geworden,¹¹ der sich selbst in der

8 In der historisch-kritischen Forschung ist diese Deutung nicht haltbar. Es geht im Koran selbst bei der Bezeichnung des Verkünder mit *al-nabī al-ummī* stets um seine Zugehörigkeit zu den ‚Gläubigen aus den Völkern‘, siehe dazu Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010, S. 649–652.

9 Khalil Athamina: „Al-Nabiyy al-Umiyy‘. An Inquiry into the Meaning of a Qur’anic Verse“, in: *Der Islam* 69 (1992), S. 61–80.

10 Siehe Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike* (Anm. 8), S. 31–45.

11 Hartmut Bobzin: „The Seal of the Prophets. Towards an Understanding of Muhammad’s Prophethood“, in: Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx (Hg.): *The Qur’an in context. Historical and Literary Investigations into the Qur’anic Milieu*, Leiden: Brill 2010, S. 565–585.

Nachfolge der Propheten von Adam über Noah, Abraham, Mose und Jesus sieht. Und noch mehr: Der Verkünder ist nicht nur ein Prophet aus der biblischen Tradition, sondern gleichzeitig ein Prophet aus einer Gegentradition. Denn er nimmt zu Ende seiner Laufbahn einen Titel an, der ganz auffällig an Paulus erinnernd am ehesten als „Prophet aus den Völkern“ verstanden werden kann. Er bezeichnet sich als *nabī ummī* – mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Wiedergabe von hebräisch *nabī me-ummot ha-‘olam*.¹² *Ummī* ist ein *calque*, formal eine Ableitung aus dem arabischen *umma*, ‚Gemeinschaft‘, dem Inhalt nach eine Übertragung des hebräischen *ummot ha-‘olam*, ‚Heidenvölker‘. Die sich hier reflektierende Aufwertung der – aus jüdischer Perspektive von den Privilegien des erwählten Volkes ausgeschlossenen – ‚Völker‘ kommt bereits bei Paulus zum Ausdruck,¹³ sie wird wie auch im Koran mit Abraham in Verbindung gebracht; in Gal 2.6–10 heißt es:

Abraham war so: Er hat Gott vertraut, an ihn geglaubt. Und das wurde ihm als Gerechtigkeit gewertet. So genügte er Gottes Ansprüchen. Kinder Abrahams sind also nur diejenigen, die glauben wie er. In der Schrift ist bereits vorgesehen, dass Gott die Heidenvölker als gerecht ansehen wird, wenn sie nur glauben. Denn Abraham wurde es wie ein Evangelium im Voraus verkündet: „Alle Völker sollen durch dich gesegnet sein.“ Das bedeutet: Alle die glauben, werden mit Abraham, der als erster glaubte, gesegnet.¹⁴

Im Koran erstreckt sich die Aufwertung der ‚Völker‘ nun auf die außerhalb des Judentums *und* des Christentums stehenden Verehrer des einen Gottes, aus ihnen ist der Verkünder selbst, *al-nabī al-ummī*, ‚der Prophet aus den Völkern‘ hervorgegangen (Q 7:156–158):

[...] Ich werde meine Barmherzigkeit schreiben für die, die gottesfürchtig sind [...] / die dem Gesandten, dem Propheten aus den Völkern (*al-nabī al-ummī*), folgen, den sie bei sich in der Tora und im Evangelium verzeichnet finden, der ihnen gebietet, was recht ist und verbietet was verwerflich ist, und der die guten Dinge für erlaubt, die schlechten für verboten erklärt und die drückende Verpflichtung und die Fesseln, die auf ihnen lagen, abnimmt. [...] / Sprich: Ihr Menschen, ich bin der Gesandte Gottes (*rasūlu llāh*), des Herrschers über Himmel und Erde, an euch alle, kein Gott außer ihm. Er macht lebendig und lässt sterben. Darum glaubt an Gott, seinen Gesandten (*rasūlihi*), den Propheten aus den Völkern (*al-nabī al-ummī*), der an Gott und seine Worte glaubt, und folgt ihm!

Mit dem ‚Propheten aus den Völkern‘ sind auch die ‚Gläubigen aus den Völkern‘ – *al-ummīyūn* – selbst in den Heilsplan einbezogen: Sure Q 62:1 f. besiegelt diese Entwicklung:

12 Siehe zu der Wortentwicklung von *ummī*, Josef Horowitz: *Koranische Untersuchungen*, Berlin u. a.: de Gruyter, 1926, S. 52 f., und ders.: *Jewish Proper Names and Derivatives in the Qur’an* (1925), Nachdruck, Hildesheim: Olms 1964, S.46 f.

13 Ich danke Herrn Dr. Friedmann Eißler für wichtige Hinweise die paulinische Konzeption betreffend.

14 Aus: Klaus Berger/Christiane Nord (Übers.): *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt a. M. u. a.: Insel Verlag 1999, S.140.

Es lobt Gott wer im Himmel und auf Erden ist, den König, den Heiligen, den Mächtigen, den Weisen. Er ist es, der unter den Völkern (*al-ummīyūn*) einen Gesandten (*rasūl*) auferweckt hat, der ihnen seine Verse verliest und sie läutert und der sie die Schrift und die Weisheit lehrt, obwohl sie vorher auf dem Irrweg waren.

Hier wiederholt sich also noch einmal die bereits von Paulus vorgenommene Aufwertung der Herkunft ‚aus den Völkern‘ außerhalb des Judentums. Der Prophet und seine Gemeinde sind nicht einfach ‚schriftunkundig‘, wie die Qualifikation *ummī* in der westlichen Forschung oft verstanden wird. Dagegen spricht eindeutig seine Berufung, „die Schrift und Weisheit zu lehren“. *Ummī*, „aus den Völkern“ reflektiert vielmehr die einst herabsetzende, nun aber zu einem Ruhmestitel invertierte, Fremdwahrnehmung eines Status außerhalb der anerkannten Religionen. Abraham, der schon in der paulinischen Konzeption eine Beispielfunktion innehatte, erhält in dem neuen Modell der koranischen Gemeinde eine noch weiterreichende Rolle: er wird zum Stifter im eigentlichen Sinne für die sich herausbildende neue Religion, die der Verkünder nur vervollkommnet. Abraham – nicht Mose und nicht Jesus – ist deswegen auch die einzige biblische Referenz im täglichen Gebet der Gemeinde, das mit einer Litanei schließt, die Abraham und Muhammad zusammenschließt.

Das hybride *ummī* als ‚illiterat‘ zu deuten, war den Exegeten möglich, weil man nach der Kanonisierung des Koran die Debatte um die *ummot ha-‘alam* nicht mehr in Erinnerung hatte. Die Auseinandersetzungen des Propheten mit den ‚Leuten der Schrift‘ hatte mit dem sieghaften Durchdringen des Islam ihre Brisanz verloren, sie erschienen als ‚vorgeschichtliche‘ theologische Scharmützel, ausgefochten mit Gegnern, deren theologische Ansprüche mit ihrer Niederlage erloschen waren. *Ummī* ließ sich im nationalarabischen etymologischen Kontext unschwer aus *umm*, ‚Mutter‘, im Sinne von ‚wie ihn seine Mutter geboren hatte, nämlich unberührt von Kultur‘, ‚naturbelassen‘, oder aus *umma*, im Sinne von ‚der (illiteraten) arabischen Gemeinschaft zugehörig‘ ableiten.¹⁵

Die Deutung des *nabī ummī* im Sinne des illiteraten Propheten ist jedoch auch für das westliche Verständnis des Koran folgenschwer gewesen. Anknüpfend an die islamische Wahrnehmung des Koran als des ewigen Wortes Gottes, das angesichts der Illiteratheit des Propheten ohne menschliches Zutun in die Welt gekommen sei, ist – wie schon angesprochen – für den Koran in Analogie zur Inkarnation von einer *Inlibration*, einer ‚Buchwerdung‘ gesprochen worden. Doch ist trotz der bereits im Frühislam von einzelnen Theologen erkannten, unbestreitbaren Parallelen zwischen der Natur des Koran und dem inkarnierten Wort Gottes Skepsis gegenüber der Abbeviatur *Inlibration* gefordert. Denn die mit der Bezeichnung sugge-

15 Noch heutige Forscher widersetzen sich der theologischen Deutung mit dem Argument, das Hebräische sei nicht die Verkehrssprache der plurikulturellen Gesprächspartner in Medina gewesen, was sicherlich zutrifft. Die Ableitung behält einen gewissen Grad an Spekulativität. Hebräische Sprachinterferenzen sind aber dennoch zahlreich im Koran nachweisbar. Um die Erklärung von *ummī* noch wahrscheinlicher zu machen, müssten jene koranischen Debatten in die Diskussion einbezogen werden, die um bestimmte hebräisch-arabische Sprachverwirrungen kreisen, vgl. dazu Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike* (Anm. 8), S. 510–560.

rierte Vorstellung von einer Entelechie ‚Buch‘ oder ‚Schrift‘ könnte zu der Annahme verleiten, dass „während die Christen an ein lebendiges, aktives und persönliches Wort Gottes glauben, die Muslime nur einen geschlossenen Kanon, tote Buchstaben hätten“. ¹⁶ Das klingt etwas nach der paulinischen Polemik gegen den „toten Buchstaben“ des Gesetzes, dem die „Herzesschrift“ des Neuen Bundes gegenübergestellt wird. Eine solche Herzesschrift reklamiert aber gerade der muslimische Religionsphilosoph Seyyed Nasr für den Islam, der die Analogie Christus-Koran positiv vertritt, wenn er sagt: „Medium der göttlichen Botschaft im Christentum ist die Jungfrau Maria, im Islam ist es die Seele des Propheten“. ¹⁷ Der Begriff ‚Koran‘ ist also anders zu füllen als Wolfson es tut. Der Schriftcharakter des Koran ist nur eine und keineswegs die zentrale Manifestation der göttlichen Botschaft. Diese ist vielmehr die – in Mimesis des Propheten vom Beter auswendig vorgetragene – Rezitation. Der Prophet selbst gewinnt, so gesehen, etwas von seiner aktiven Rolle zurück: er ist nicht nur Medium, sondern auch vorbildlicher Sprecher, Übermittler des akustisch verkörperten Gotteswortes. Die Tatsache, dass mit dieser Übermittlung durch seine Stimme erstmals die arabische Sprache zu einem Gefäß des Gotteswortes wird, verleiht ihm weiterhin die Dimension eines kulturellen Erneuerers.

Die Ikone des Rebellen im Wahrheitsstreit

Man kann die Vorstellung vom Propheten als der *tabula rasa*, eines passiven Gefäßes für die Aufnahme des Wortes Gottes, aber noch ein Stück weiter hinter sich lassen, wenn man nicht die spätere Theologie, sondern den Koran selbst in den Blick nimmt. Blickt man aus historisch-kritischer Perspektive auf seine Rolle als Verkünder, so erscheint er – gerade im Kontext der Debatte um das Wort Gottes – im Gegenteil als ein sehr aktiver, sogar rigoroser Verfechter von Vorstellungen, die er streitbar gegen im Umlauf befindliche Traditionen verfiht. Es kann keinem Koranleser entgehen, dass der Korantext schon von früher Zeit an ein weitgehend apologetisch-polemischer Text ist. Verschiedene Stimmen, die der Anhänger der neuen Bewegung ebenso wie die der Gegner, werden darin vernehmbar. Diese Polyphonie wird in der späteren islamischen Tradition – und oft genug auch in der westlichen Forschung, die beide den kanonischen Text als *fait accompli* im Blick haben, ignoriert: der Koran, nun verstanden als Monolog Gottes, berichtet rückblickend von diesen Auseinandersetzungen, die selbst längst obsolete Geschichte sind.

Anders wenn man den Koran als lange offenen Text, als fortschreitendes Protokoll einer Verkündigung liest. Dann tritt der Charakter der ständigen Herausforderung durch Verfechter älterer Traditionen klar in den Blick. Wählen wir als Ausgangspunkt den bereits angesprochenen Streit um die Natur des ‚Wortes Gottes‘.

¹⁶ Madigan: „Gottes Botschaft an die Welt“ (Anm. 4).

¹⁷ Seyyed Nasr: *Ideals and Realities* (Anm. 7), S. 43 ff.

Die koranische Verkündigung tritt hier in einen Schrift-Diskurs ein, der zu ihrer Zeit, im 7. Jahrhundert, längst ausdifferenziert ist. Neben die Schrift sind mit der Weisheit, *sophia*, bzw. dem ‚Wort‘, *memra* (aramäisch für *logos*), weitere Erscheinungsformen des Wortes Gottes getreten, die als Vermittler göttlichen Wissens an die Menschen fungieren. Der auf die Welt wirkende göttliche Logos, *memra*, der im frühen synagogalen Judentum vertreten wird – und als ‚zweite Kraft im Himmel‘ heftige Polemik der Rabbinen auslöst,¹⁸ – wird im christlichen Kontext – am nachhaltigsten im Johannes-Prolog –, christologisch identifiziert.¹⁹ Das Wort Gottes, verkörpert im Logos, oder sogar inkarniert in Christus, hat sich damit neben die göttliche Selbstmitteilung durch ‚Schrift‘ gestellt.

Diese Zunahme an Komplexität im Verständnis des Wortes Gottes spiegelt sich nicht erst im späteren Umgang mit dem Koran, dessen feierliche Rezitation im freitäglichen Gemeindegottesdienst nicht zufällig in der Position der Eucharistiefeier des christlichen Gottesdienstes steht,²⁰ sondern bereits in der Korangenesese selbst. Sie hat deutliche Spuren vor allem in dem viel rezipierten Prolog zu Sure 55 hinterlassen.²¹ Dieser Text thematisiert die Präexistenz des Koran. Er weist deutliche Spuren einer Logos-Theologie auf.

Al-Rahmān
 ‘allama l-*qur’ān*
khalāqa l-insān
 ‘allamahu l-*bayān*

Der Barmherzige -
 Er lehrte den *qur’ān*.
 Er schuf den Menschen.
 Er lehrte ihn die klare Sprache/das Verstehen.

Das Wort *qur’ān* in Vers 3 wirft Probleme auf. Es kann nicht das später erreichte Textcorpus meinen, noch auch die Praxis der Rezitation. Dass vielmehr etwas Geschichte und Realität Transzendierendes gemeint sein sollte, geht bereits aus der Nennung von *qur’ān* noch vor der Nennung des Schöpfungsaktes hervor. Da die auffallend feierliche Form des Surenprologs auf eine Konkurrenzsituation, auf die

18 Alan Segal: *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Cristianity and Gnosticism*, Leiden: Brill 1977.

19 Siehe dazu Daniel Boyarin: *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press 2007, S. 89–127, und ders.: „The Gospel of the Memra. Jewish Binitarianism and the Prologue to John“, in: *Harvard Theological Review* 94 (2001) 3, S. 242–284.

20 Zu den Auseinandersetzungen zwischen den frühen Theologen, denen die Nähe von Koran und inkarniertem Wort Gottes selbst zum Problem wurde, siehe Josef van Ess: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin u. a.: De Gruyter 1991–1997, Bd. 4, S. 615, Bd. 6, S. 411 und David Thomas (Hg. u. Übers.): *Early Muslim Polemic against Cristianity. Abū ‘Isā al-Warrāq’s ‘Against the Incarnation’*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 2002, S. 37–59. Zum islamischen Dogma der ‚Unnachahmlichkeit des Koran‘ vgl. Angelika Neuwirth: *Der Koran als Text der Spätantike* (Anm. 8), S. 727–744.

21 Vgl. ebd., S. 215–220.

Notwendigkeit, einem bereits vorfindlichen, ähnlich herausragenden Text *pari* zu bieten, verweist, legt sich die Assoziation desjenigen Textes nahe, der wie kein anderer als theologischer Schlüsseltext für die Logos-Kommunikation gelten kann: der Prolog zum Johannes-Evangeliums (Joh 1,1-5). Dieser Text reflektiert, wie Daniel Boyarin²² gezeigt hat, einen in den Targumen bewahrten weisheitlichen Midrasch zum Schöpfungsbericht, der von der *memra* erzählt, die immer wieder in die Welt hinabsteigt, um die Verbindung zwischen Gott und Menschen zu stärken, dabei aber scheitert, und erst durch die Inkarnation ihr Werk vollenden kann.

Joh. 1,1-5 u. 10

Im Anfang war das Wort,

und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.

Dasselbe war im Anfang bei Gott.

Alle Dinge sind durch es geschaffen, ohne es ist nichts geschaffen.

In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen.

Das Licht scheint in der Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht ergriffen [...]

Er war in der Welt, die Welt entstand durch ihn,

doch sie wies ihn ab.

Ein kurzer Vergleich der beiden Texte zeigt Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten: einerseits stellen beide Prologe das Wort Gottes – in der Sure einfach mit *qurʿān* benannt – als präexistent dar. Andererseits besitzt der *qurʿān* aber keine Schöpferkraft, die vielmehr einzig Gott selbst eignet. Er manifestiert sich jedoch wie der jüdisch-christliche Logos in der Vermittlung von göttlichem Wissen – insofern er „gelehrt“ wird, Vers 2; der koranische Logos erscheint also nicht anders als nach der jüdischen Vorstellung die Torah vorher – in Gestalt der Offenbarung. Ein Wesensunterschied liegt jedoch darin, dass der koranische Logos – anders als die Torah in der jüdischen Logostheologie – von den Menschen nicht abgewiesen, sondern angenommen wird. Denn dem von den älteren Traditionen bezeugten Scheitern des Logos ist aus koranischer Sicht durch eine göttliche Intervention vorgebaut worden. Die Adressaten sind für seinen Empfang vorbereitet worden, mit der Verleihung von Verständnissfähigkeit, Vers 4: *ʿallamahu l-bayān*, „Er lehrte ihn das Verstehen“. Diese, dem Menschen in der Präexistenz verliehene Verständnissfähigkeit macht die erfolgreiche Aufnahme des Logos möglich, denn sie erlaubt dem Menschen, die Welt als das Zeichensystem zu lesen, als das sie im Koran dargestellt ist – eine Vision, die an Philos Vorstellung des *kosmos noetos* erinnert, die archetypische Welt der Ideen, die durch den Logos verständlich gemacht wird.²³ Logos ist also einerseits als *qurʿān* hypostasiert, als maßgebliche Kraft, die gottmenschliche Kommunikation herstellt, zum anderen ist Logos repräsentiert durch die den Menschen von Gott geschenkte Verständnissfähigkeit, *bayān*, durch die die Welt in ihrer religiösen Relevanz verstehbar wird. Dabei kommt Sprache besondere Bedeutung

22 Boyarin: *Borderlines. The partition of Judaeo-Christianity* (Anm. 19), und ders.: „The Gospel of the Memra“ (Anm. 19).

23 Siehe zu den dabei involvierten Kräften des Logos und der Sophia, Peter Schäfer: *Weibliche Gottesbilder im Judentum und Christentum*, Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen 2008, S. 64–68.

zu, was wiederum an Philo Logos-Lehre erinnert. „Philo idealisiert Sprache mehr als den Menschen. Für ihn gehört die ideale Sprache nicht in den Bereich der geschaffenen Dinge. Sie scheint eher mit Gott selbst der Präexistenz anzugehören“.²⁴ Im Koran scheint diese Dimension des Logos durch das in seiner Bedeutung oszillierende *bayān*, das neben Verständnisfähigkeit auch „klare Sprache“ meinen kann, repräsentiert.

Sure 55 nimmt also eine rigorose Umdeutung der älteren Logos-Vorstellungen im Licht der neuen Manifestation des Wortes Gottes als *qurʿān* vor. Indem der Text das Wirken des Logos aus einer neuen Perspektive betrachtet – nicht als Scheitern, sondern als göttlich vorbereiteten Erfolg –, invertiert er die negative Vorgeschichte der johannäischen Inkarnationstheologie. Damit wird die theologische Notwendigkeit der Inkarnation hinfällig. Obwohl der mit dem *qurʿān* gegebene Logos keine mit dem jüdisch-christlichen vergleichbar weitreichende Kompetenzen besitzt, ist er es doch, der nun, in seiner verbalen, klanglich verkörperten Manifestation, erfolgreich in die Welt gelangt und in ihr wirkt, der die reale Welt zeichenhaft ‚kodiert‘ und sie so an die Welt der reinen Formen, den *kosmos noetos*, zurückbindet. Diese Neuformulierung einer Logos-Theologie stellt, so könnte man ohne Übertreibung sagen, eine 180-Grad-Drehung der christlichen Theologie dar, mit der der Prophet und die neue Gemeinde eine neue theologische Weichenstellung vornehmen.

Es ließen sich eine Fülle von vergleichbaren ‚Verhandlungen‘ älterer Traditionen im Koran nachweisen. Faktisch speist sich fast der gesamte Text aus solchen Auseinandersetzungen. Das im 9. Jahrhundert entwickelte Dogma der ‚Unnachahmlichkeit des Koran‘, das die Einzigartigkeit des Koran als Gefäß des Gotteswortes fest schreibt, beruht primär auf der Beobachtung einer ständigen Herausforderung, *tabaddī*, des Propheten seitens der andersgläubigen Hörer und ebenso dieser Hörer seitens des Propheten. Die koranische Verkündigung stellt sich so als andauernder Wettstreit dar. Das wird in der Forschung selten wahrgenommen, weil der Koran seine innovativen Deutungen, seine Umkehrungen vorfindlicher Interpretationen biblischer Tradition, gewissermaßen subkutan, nur implizit, vornimmt. Was für den spätantiken Hörer aber unmittelbar verständlich und hochaktuell war, ist für die späteren muslimischen Gläubigen, die den Koran nicht mehr als Mitschrift der prophetischen Verkündigung, sondern als textuell bereits fixiertes und vor allem als ‚ewig‘ wahrgenommenes Gotteswort lesen, nicht mehr relevant und nicht mehr einsehbar. Damit die zahllosen Debatten im Koran im neuen – islamischen – Weltbild akkommodiert werden können, müssen diese zu stereotypen Szenarien der Auseinandersetzung mit Gegnern ‚ent-historisiert‘ werden. Mit der Ausblendung der Dialogpartner des Propheten als Träger signifikanter Traditionen verwischt sich für die späteren Muslime aber auch der dialektische Charakter der koranischen Botschaft als einer fortwährenden ‚Korrektur‘ der älteren Traditionen; der Koran

²⁴ Maren R. Niehoff. „What is in a name? Philo’s mystical philosophy of languages“, in: *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995), S. 220–250, hier S. 224, zitiert bei Boyarin: „The Gospel of the Memra“ (Anm. 19), S. 115.

wird aus einem – plurikulturelle Partner einbeziehenden – *Drama* zu einem göttlichen *Monolog*. Der Prophet als Rebell im Wahrheitsstreit um das Wort Gottes – der gegen die akzeptierten Deutungen aufbegehrt – tritt so in den Schatten. Er wird erst durch das Schlaglicht historischer Korankritik wieder in seiner vollen Gestalt erkennbar.