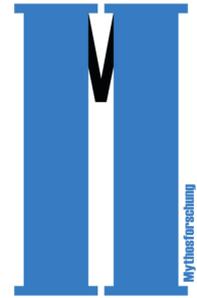


Vorschlag zur Zitierweise:

Armin Ader: *Angelika Neuwirth: Die Koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte. Buchbesprechung.* In: *Mythos-Magazin* (Sep. 2019), online unter http://www.mythos-magazin.de/erklarendehermeneutik/aa_neuwirth.pdf (Stand TT.MM.JJJJ)



ARMIN ADER

Angelika Neuwirth: Die Koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte

Buchbesprechung

Die neun Kapitel des Buches¹ gehen zurück auf Gastvorlesungen an der Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, die Angelika Neuwirth u. a. auf Einladung der Benedikt XVI.-Stiftung dort gehalten hat. Über viele muslimische Einwohner und Mitbürger befindet sich der Koran – ihr Hl. Buch – mitten unter uns (Neuwirth 2017, S. 7) und verdient Aufmerksamkeit. Die Autorin widmet die Autorin ihrem Thema entsprechend mit den Verfahrensweisen ihres Faches – Historisch-Kritische Koranphilologie. Sie geht innerkoranisch, diachronisch vor und weiß sich darin in Übereinstimmung mit der zweiten Überlieferung des Islam über Leben und Wirken des Propheten Mahommed (20), um den historischen Prozess der Koranischen Verzauberung kenntlich zu machen. Sie benutzt Literatur, die in ihrem Grundlagenbuch zum Koran als Text der Spätantike 2010 noch nicht vorlag. Ihre diachronischen Daten sind Mahommeds Frühzeit in Mekka 610–612 und sein Aufenthalt in Medina 612–622. Sie widerlegt, vorwiegend aus der dialogischen Struktur des Korantextes zwischen dem Verkünder und seiner Gemeinde, eine Forschungsrichtung, die den Koran und den Propheten als legendäre Fiktionen ohne jede Historizität darstellt. Das Wort „Verzauberung“ findet sich bei Friedrich Rückert. Der Begriff geht auf Max Weber zurück, der damit die prophetische Höherwertung zukünftig eingreifender Transzendenz vor gegenwärtig erfahrbarer Welt versteht (8). Im Koran bewirkt das die „Zauberhaftigkeit der Rede“ des Propheten Mahommed (14).

Die Verfasserin erkennt den Verkünder eingebunden in die Denk- und Lebensräume der Spätantike. Im Koran findet sie seine und seiner Gemeinde Auseinandersetzung mit der hebräischen Bibel, mit Texten des Neuen Testaments, mit der Philosophie der Kirchenväter und der altarabischen Poesie. In ca. 23 Jahren entwickelte der Verkünder mit seiner Gemeinde die neue Religion Islam, beschränkte sich nicht auf Arabien (19), wurde zu einem historischen Faktor der Spätantike, veränderte die Mittelmeerwelt, schrieb Weltgeschichte (17). Angelika Neuwirth fragt, wie das gelingen konnte. Sie sucht Antworten im Koran selbst und nähert sich gleichsam mit archäologischer Sensibilität – in neun sehr aufschlussreichen Kapiteln – unterschiedlichen Schichten ihres Textes und verfolgt die Entstehung des Koran im Denkraum spätantik-synkretistischer Religionskulturen eingebunden in eine Machtpolitik, die Textpolitik ist (18). In dieser Debatte zeigt sich das Buch *Koran* nicht als transhistorisches Ganzes, wie es traditionell Muslime als „vom Himmel gekommen“ verehren oder, wie für einige Forscher, als fertige Kompilation des 8./9. Jahrhunderts, sondern als Ergebnis lebendiger Debatten mündlich überzeugender Rhetorik des Verkünders mit seiner Gemeinde (24, 36). Der Verkünder arbeitete auch mit Stilmitteln der arabischen Poesie und benutzte typologische Auslegungsmethoden der umliegenden Schriftkulturen (24, 32). Nach Neuwirth beginnt die Entstehung des vorliegenden Korankodex, als er mit dem Tod des Propheten und mit dem Ende seiner Offen-

¹ Angelika Neuwirth: *Die Koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte*. Freiburg 2017.

barungen dringlich wurde. Sie referiert über Struktur und Aufbau des vorliegenden Textes (34f.) und die historisch-kritische Arbeit am Forschungsprojekt „Corpus Coranicum“. Die fünf neuen Institute für Islamwissenschaften an deutschen Universitäten sind ihr für Kooperationen willkommen (24, 25).

Welches Überzeugungssystem legt die Koranwissenschaftlerin in ihrem Text frei? Für die pagane Welt der Araber, für sie selbst, war die Verkündigung des Monotheismus revolutionär. Dieser Monotheismus zeigt sich abhängig von – aber in Bezug auf den Koran ganz eigenständig gegenüber – den früheren Monotheismen im spätantiken Arabien. Dieser „Einzige Gott“ hält die Urschrift des Koran bei sich. In diesen Koran ist die gesamte Schöpfung eingeschrieben. Muhammad hat zu ihm privilegierten Zugang – liest Koran ab (27f.). Nach Neuwirth ist nicht so sehr der Koran hl. Buch. Heilig ist seine Überbringung an den Verkünder (25). Die privilegierte Kenntnisnahme des Koran befähigt Muhammad, ihn seiner Gemeinde zu verkünden und mit ihr zu beten (32, 235). Er tritt in eine Reihe mit biblischen Propheten – Abraham, Mose, Jesus (44). Sukzessive verändert die Verkündigung die Gebetstexte der Gemeinde und revolutioniert das zyklische Weltbild der Araber, überführt ihre „Realwelt“ in eine eschatologisch-spirituell kodierte Gegenwelt (40, 44). (Frühe Gefährten schreiben Gedächtnisstützen, sammeln sie.) Die wiederkehrenden Natur-Zyklen enden am Letzten Tag mit dem Strafgericht Gottes. Darauf läuft die Zeit zu und endet (78f.). Auch der sich zyklisch erneuernde Raum wird an diesem letzten Tag sein Ende haben, vergeht im Weltenbrand. Wüstenruinen auf der arabischen Halbinsel deuten auf solche göttlichen Strafgerichte hin (97). An die Stelle innertribaler Sanktionen bzw. des heroisch sinnlos scheiternden Trotzes arabischer Helden angesichts des Todes (53) treten Gottes Gebote und sein Gericht mit Höllenstrafen, aber auch Belohnungen. Wer an Gott glaubt, das Rechte tut, dem Verkünder gehorcht (132) und den Armen hilft, „den lädt er ein in Gärten, durchflossen von Bächen, darinnen zu wohnen, immerdar“. Die Frage der Gemeinde nach dem „ubi sunt, qui ante nos, in mundo fuere“ erfährt eine spirituell verzaubernde Antwort. Jenseits des Todes beginnen Gericht und ewiges Leben.

Diese Biblizierung arabischen Denkens passt aber der Mehrheitsbevölkerung Mekkas nicht. Wenn mosaische Gebote in tribales Verhalten eingreifen, übliche oft ruinöse Gastereien ablehnen, Hilfen für Arme, Alte, Schwache verschärft einfordern (169, 171, 165ff.), lehnen Mekkaner – rational denkende Kaufleute – den Propheten, seine Verkündigung, seine Gemeinde als erdachten Ammenmärchen folgend ab (12). Mit zunehmender Ablehnung der ungläubigen Mekkaner identifizieren sich Mahommed und seine Gemeinde mit dem biblisch überlieferten Schicksal der Stämme Israels (195). Im Gebet fand sich in Jerusalem spirituell die Spur Gottes. Jerusalem – Zentrum des am Sinai begründeten Gottesvolkes – wurde für die Gemeinde des Verkünders Orientierungsort für die Anbetung des einen Gottes (194). Seine Nachtreise ermöglichte dem Propheten dort, mit Abraham, Mose und Jesus zu beten. Von der anschließenden Himmelsreise brachte Mahommed die fünf Säulen muslimischen Kultes als Anweisungen Gottes zu seinen Anhängern in Mekka. Die Reise des Propheten verstand sich analog zur Bibel als „Exodus en Miniature“ aus der Bedrückung (200). Die Gemeinde konnte nur im Weihezustand des Gebetes – spirituell – die ungläubige Welt Mekkas verlassen, um mit Mose und dem Volk des „geheiligten Landes“ (192) in Gebetsgemeinschaft in Richtung Jerusalem gewendet (Kibla) zu treten.

Im Alltag nahm die Bedrückung in Mekka unerträglich zu. 722 erfolgte die Auswanderung – Hidschra – Exodus in das den Gläubigen freundlichere Medina. Einflusreiche Juden in Medina verstanden ihre Tradition und ihr Jerusalem politisch national, nicht ökumenisch (202). Das führte zwischen Mahommed, seiner Gemeinde und diesen Juden zu Distanz, Entfremdung, ja Feindschaft. Jerusalem verlor für die Anhänger des Propheten den Status als spirituelle Heimat (242). Die Analogie zum Schicksal Israels beibehaltend, wurde für Mahommed im Exil von Medina – Mekka zur Heimat –, zumal Abraham, früher als alle Vorgänger, die Kaaba mit Isaak als Altar errichtet und Gott dem Verkünder die Wallfahrt dorthin angewiesen hatte (246). Eine Vision veranlasste den Verkünder samt Gemeinde, jetzt ihre Gebetsrichtung nach Mekka zu nehmen. Die zeitweilige Gebetsrichtung nach Jerusalem galt seitdem als Glaubensprüfung zur Prophetengefolgschaft (202). Den Anbetungs-

vorort gab Jerusalem koranisch an das ältere Kaabaheiligtum Mekka ab. Mekka stieg zum neuen realen (nicht lediglich spirituellen) Jerusalem auf (205) und bedurfte nicht mehr der Verzauberung. Allerdings vergaßen viele Muslime Jerusalem als monotheistische Wallfahrt schlechthin keineswegs. Besonders der von Kalif Abdalmalik 691 fortgesetzte, von Sohn al-Walid 705 vollendete Felsendom trug dazu bei (207). Neuwirth fand in der Forschung keine Übereinstimmung hinsichtlich der Bedeutung des Bauwerks bzw. der Gründe seiner Errichtung (207). Legendär ist Gott nach dem Sechstageswerk vom hl. Bauplatz wieder zum Himmel zurückgekehrt. Die Fußabdrücke werden noch gezeigt. Mekka war um 700 von einem Gegenkalifen besetzt, dessen Einfluss Abdalmalik wohl eindämmen wollte (208ff.). Den prunkvollen byzantinischen Kirchen der Stadt sollte Gleichrangiges beigelegt werden. Für Neuwirth sind die Koraninschriften des Felsendoms ökumenische Zeichen. Seine jüdisch-christliche Symbolik ist in einen neuen islamischen Text integriert (212). Die Himmelfahrt Mahommeds führt nach Jerusalem – den Nabel der Welt, in dessen Mittelpunkt befindet sich der Felsendom, dem das himmlische Jerusalem als himmlischer Mittelpunkt entspricht. Das Bauwerk gilt Autorin Neuwirth als „verzauberte Welt“ einer Zeichensprache, die einen jüdisch-christlichen Ort zu einem islamischen umkodiert (211).

Im neunten Kapitel sucht sie aus Korantexten und Parallelen anderer hl. Bücher an biblischen Gestalten – Mose, Paulus, besonders Abraham – Verzauberung und Entzauberung nochmals deutlich zu machen. Gebete in Richtung der verzauberten, fernen Stadt Jerusalem ermöglichen spirituelle Teilhabe am Volk Gottes. Mit ihrer Nationalisierung bei medinischen Juden setzt Entzauberung ein. Korantexte machen Abraham mit Sohn Isaak zum Erbauer der Grundmauern des Heiligtums in Mekka. Die Gebetsrichtung (Kibla) nach Mekka, die Kaaba und die Wallfahrt (Hadsch) etablieren Mekka als neues, unabhängiges, arabisch-nationales Jerusalem. Die Heiligtümer werden zu politischen Nationalgeschichten entzaubert (246). Nach der Biblizierung folgt die Arabisierung. Die arabischen Riten des Hadsch erscheinen als Nachahmung (Imitatio) des ältesten Propheten Abraham (247). Seine Opferschlachtung wird in der Hadsch zur Schlachtung für die Armen, die Teilnahmen an der Wallfahrt zur individuell geforderten Glaubensentscheidung (249).

Parallel zu Paulus im NT, der die Gastfreundschaft Abrahams typologisch für die Aufnahme von Heiden in die Christengemeinde auslegt, werden die Hörer von Q 14:36 zu Angehörigen Abrahams. Abraham steht koranisch nicht als Vater Auserwählter da, sondern als „Vorbild aller Menschen“. Er geht allen späteren Propheten voraus, war weder Jude noch Christ, sondern „Gottesdiener aus den Völkern“ (253), und ihm nachfolgend wird Mahommed seit Medina zum „nabi ummi“, zum Propheten der Völker. Für Neuwirth macht der Koran die biblische Figur Abraham „zu einer Gestalt der Spätantike, zu einem für die Exegese zur Verfügung stehenden Sinnträger“, den K.-J. Kuschel einen „Brückenschläger“ nennt (225, 255). Spätantike Exegese arbeitet selbstverständlich mit typologischer Auslegung. Ist mit dieser Methode der Koran u. a. in der Spätantike angekommen, und eröffnet diese Methode nicht jeder Überzeugung Geltung und Einfluss?

Für Neuwirth ist die diachrone Textarbeit der Koransuren, unabhängig von ihren archivalischen Abfolgen (nach der Länge) im heute vorliegenden Koranbuch, entscheidend für die Einsicht in die Genesis des Islam und seine Auslegung. Kodifiziert sind Suren nicht mehr individuelle Botschaften im historischen Kontext von Debatten, sondern daraus losgelöste semantisch reduzierte Einheiten, die mit „sekundären Kontexten“ neu verbunden werden können. Das geschieht in der Forschung, die die literarische Gestalt des Koran ausblendet (37). Die Kommunikation zwischen Verkünder und Gemeinde, die greifbare Quelle aller Suren, wird überflüssig. Der Text verselbständigt sich zum göttlichen Monolog und kann zur Grundlage für willkürlich aneignende Auslegungsmethoden herangezogen werden. An einem der von Neuwirth genannten fünf neuen Islamwissenschaftlichen Instituten arbeitet Mouhanad Khorchide. Aus westlichen Gesellschaften befürchtet er ein Verständnis, das der Koranauslegung unaufgeklärte, irrationale, salafistische Gewaltpositionen unterstellt. Khorchide entwickelt für den Islam eine Theologie der Barmherzigkeit. Sein Buch trägt den bezeichnenden Titel *Islam ist Barmherzigkeit*. Er stellt sich islamischer Gewaltideologie entgegen (133). Filtert er Gewaltsuren weg, um sich zu der Selbstverpflichtungssure für Barmherzigkeit zu flüchten? Neuwirth

geht den gewaltnahen Strafandrohungen im Koran sorgfältig nach. In Auseinandersetzung mit benachbarten Schrifttraditionen am Beispiel des Jesajatextes 5, 1–7 (Weinberglied) stellt sie im Koran eine Abwehrhaltung gegenüber christologischen Aussagen fest. Bei Jesaja zeigt sich Jahweh voll eifersüchtiger Liebe zu seinem Volk, die christlich zu aufopfernder Liebe wird, um im Koran als Strafandrohung zur ausgleichenden Gerechtigkeit anzukommen (137). Die Rahmansuren beginnen hingegen jeweils mit der Anrufung des barmherzigen Gottes und enden mit der Selbstverpflichtung Gottes zur Barmherzigkeit, trotz Frevel, Sünde und Schuld. Auch diese Sure zeigt Barmherzigkeit eingebettet in Gottes Strafgerechtigkeit (133). Darüber hinaus beobachtet Neuwirth den Drohreden jeweils folgende Ankündigungen von Paradieslohn (135). Koranisch bleibt Barmherzigkeit eingebettet in den Gerichtskontext Gottes als eschatologischer Richter. Nach Q 1, 2 ist Gott „Herr der Welten“ – der Schöpfung und der endzeitlich vollendeten Welt. Für Neuwirth hat das Wort „Welt“ in der Spätantike diese theologische Doppelbedeutung angenommen (145). Die koranische Gemeinde ist dank göttlicher Barmherzigkeit Bürger dieser beiden Welten. Koran und Gemeindegebet beginnen jeweils mit der Anrufung „Gottes, des barmherzigen Erbarmers“ (143). Frau Neuwirths Forschungen zur Koranphilologie in der Frage, ob im Islam Barmherzigkeit dominiert, widerlegen Khorchide keineswegs, aber sie erklären nicht die Rezeptionsgeschichte von Gewaltsuren, nicht die Gewaltgeschichte im Islam. Für die Autorin liegt die politische Auseinandersetzung der Spätantike im Kampf um den Text. Ja, aber zum Text gehört die Auslegung.