

Philipps-Universität Marburg

Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie

Masterarbeit

im Fach

Religionswissenschaften

# Das Projekt „Corpus Coranicum“ als Ausdruck neuer Koranexegese

Vorgelegt von

Ahmad Zafer Tarakji

Matrikelnummer

aus Syrien

Marburg, den 28.12.18

Erstgutachterin: Prof. Dr. Edith Franke

Zweigutachter: Prof. Dr. Albrecht Fuess

## Inhalt

1.	Einleitung .....	1
1.1	Der Koran in der islamischen Religion.....	2
1.2	Das Interesse des christlichen Europas am (arabischen) heiligen Buch der Muslime .....	4
1.3	Wichtige Phasen der deutschen Koranforschung bis heute .....	11
2.	Angelika Neuwirth: Leben und Werke einer Koranwissenschaftlerin .....	19
2.1	Zur Person von Angelika Neuwirth .....	19
2.2	Neuwirths Auseinandersetzung mit der Koranforschung .....	21
2.2.1	Das Buch „Studien zur Komposition der mekkanischen Suren“ .....	21
2.2.2	Das Buch „Der Koran als Text der Spätantike“ .....	23
2.2.3	Das Werk „Der Koran ein Handkommentar“ .....	26
2.2.4	Neuwirths Kommentar zu den frühmittelmekkanischen Suren .....	29
2.2.5	Der Koran als Text der Spätantike – ein Perspektivenwechsel.....	31
2.2.6	Originalität des Korans .....	34
2.2.7	Entstehung des Koran durch Kommunikation .....	36
2.2.8	Der Koran und die Psalmen .....	43
2.2.9	Koranforschung zwischen Ost und West .....	45
2.3	Zwischenfazit.....	47
3.	Corpus Coranicum, eine kontextualisierende Koranforschung .....	49
3.1	Handschriften.....	51
3.2	Lesarten.....	55
3.3	Umwelttexte (TUK).....	59
3.4	Kommentar .....	62

3.4.1 Der Kommentar und die islamische Tradition .....	67
3.4.2 Ziele des Kommentars.....	68
3.4.3 Klassifikation der koranischen Suren.....	70
3.4.4 Gestalt des Kommentars.....	74
4. Schlussreflexion und Fazit .....	81
Literaturverzeichnis .....	84

## 1. Einleitung

Frau Angelika Neuwirth habe ich im Rahmen einer Veranstaltung in Frankfurt am Main persönlich kennengelernt. Neuwirth gehört heute zu den prominentesten KoranforscherInnen. Eine Beschäftigung mit der Person Neuwirth und ihrer Arbeit ist unvollständig, ohne das von ihr geleitete Projekt "Corpus Coranicum" einzubeziehen. Und umgekehrt ist es schwierig, über dieses Projekt zu sprechen, ohne die Forschungen von Neuwirth zu thematisieren, denn dieses Projekt spiegelt in vielerlei Hinsicht Neuwirths wissenschaftliche Meinungen wider. Wiederum setzt ein tiefes Verständnis des Corpus Coranicum notwendigerweise eine Beschäftigung mit Neuwirths Auseinandersetzung mit der Koranforschung voraus. Demzufolge nimmt die vorliegende Arbeit beide Aspekte, nämlich Neuwirths Arbeiten und das Corpus Coranicum, in den Blick. Ein wesentliches Ziel dieser Arbeit ist es, durch die Darstellung der von Neuwirth entwickelten bzw. bearbeiteten Ideen und Theorien sowie des Corpus der Frage nach der Art des Verhältnisses zwischen Neuwirths Werken und dem Corpus Coranicum nachzugehen. Weil Neuwirths Arbeit als ein Teil der traditionellen deutschen bzw. europäischen Koranforschung zu betrachten ist, ist eine historische Kontextualisierung notwendig, um die Hintergründe und die Entwicklung von Neuwirths Gedanken nachvollziehen zu können. Dass eine historische Kontextualisierung wichtig ist, liegt auch daran, dass Neuwirth die westliche Koranwissenschaft kritisch reflektiert hat. Deswegen wird im ersten Kapitel ein kurzer Überblick über diese westliche Koranforschung gegeben. Im zweiten Kapitel wird der Versuch unternommen, Neuwirth sowohl auf der persönlichen als auch auf der wissenschaftlichen Ebene kennenzulernen, wobei hierbei ihre Werke im Vordergrund stehen sollen. Zudem sollen auch einige ihrer Theorien dargestellt und diskutiert werden. Dass das dritte Kapitel sich auf das Corpus Coranicum bezieht, schließt die weitere Beschäftigung mit Neuwirth nicht aus. So wird Neuwirths Arbeit auch hier im Hintergrund des dritten Kapitels eine Rolle spielen.

Die wesentliche Herausforderung bei dem Verfassen dieser Arbeit lag in der Sprache von Neuwirths Werken, die in einer spezifischen wissenschaftlichen bzw. literaturwissenschaftlichen Sprache geschrieben sind. Dies bezieht sich nicht nur auf ihre häufige Anwendung von Fachbegriffen, sondern auch auf ihren komplizierten Sprachstil. Dieser führte oft dazu, dass klare Aussagen schwer zu entnehmen waren. Eine weitere

Herausforderung war, dass die westliche Koranforschung enorme Unterschiede zur östlichen Forschung. Denn in der arabischen Koranforschung wird der Koran als heiliges und unantastbares Buch betrachtet und dementsprechend behandelt. In der westlichen Koranforschung dagegen wird der Koran nur als ein literarischer Text betrachtet.

### 1.1 Der Koran in der islamischen Religion

„Mit dem Wort Koran ist gewöhnlich das gesamte heilige Buch des Islam gemeint, d.h. die Sammlung der von Mohammad empfangenen und öffentlich verkündeten Offenbarungen Gottes.“<sup>1</sup> Damit ist der Koran das heilige Buch der Muslime. In der Tat genießen religiöse Schriften bzw. Bücher in der Regel eine große Bedeutung bei Anhängern der jeweiligen Religion. Der Islam bildet hier keine Ausnahme, sondern ganz im Gegenteil dazu kann die zentrale Rolle des Korans für Muslime kaum überschätzt werden. Seit der Entstehung des Islam bis heute hat der Koran als heilige unantastbare Schrift die höchste Autorität in allen islamischen Angelegenheiten. Dies gilt „sowohl für die islamische Glaubenslehre als auch für die islamische Ethik und das islamische Recht.“<sup>2</sup> Angesichts dieser immensen Bedeutung wird dem Koran von Muslimen die entsprechende Wertschätzung entgegengebracht. Er wird von Muslimen mit großem Respekt behandelt. Paret, einer der bekanntesten westlichen Koranforscher sowie Koranübersetzer, beschreibt die muslimische Wahrnehmung vom Koran, indem er sagt: „Wer einmal in muslimischer Umgebung gelebt hat, weiß, wieviel an Trost und Glaubenskraft täglich, ja stündlich aus der heiligen Schrift auf diejenigen Menschen aus- und überströmt, die sich zu ihr bekennen.“<sup>3</sup> Auch wenn man die Stellung des Korans für Muslime mit der Stellung der Bibel für Juden bzw. Christen vergleicht, gehen viele Wissenschaftler davon aus, dass der Koran für Muslime erheblich bedeutsamer ist als die Bibel für Juden und Christen.<sup>4</sup> Die Gründe für diesen Unterschied in der Wahrnehmung liegen für manche Forscher im Entstehungsprozess und der historischen Entwicklung dieser drei religiösen Bücher. Denn die Entstehung des Judentums kann nicht –wie im

---

<sup>1</sup> Hartmut Bobzin, Der Koran: Eine Einführung, München 2007 (Beck'sche Reihe C.-H.-Beck-Wissen; Bd. 2109), S. 18.

<sup>2</sup> Rudi Paret, Der Koran als Geschichtsquelle, in: Der Islam, Vol. 37 Issue 1-3, (1961), S. 24-42.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Angelika Neuwirth, Der Prophet Muhammad: Ikone eines Rebellen im Wahrheitsstreit oder Tabula rasa für den Empfang göttlicher Wahrheit, in: Daniel Weidner / Stefan Willer (Hg.), Prophetie und Prognostik: Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten, München 2013 (Trajekte), 229-239 (S. 230).

Falle des Islam – auf eine Person in einer bestimmten Zeit zurückgeführt werden, sondern sie verläuft allmählich über ungefähr 500 Jahre, wobei in dieser Zeit auch andere Schriften an Heiligkeit gewonnen haben<sup>5</sup> und nicht mehr getrennt von der Torah betrachtet werden können. Diesen Punkt erläutert Neuwirth, indem sie sagt:

„... im Judentum [stehe] die Bibel im Schatten der mündlichen Torah..., 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.“<sup>6</sup>

Im Fall des Christentums und seiner Beziehung zum Neuen Testament war Jesus zwar wie beim Islam eine Person, auf die die Religion zurückgeführt wird, dennoch ist kurze Zeit später die messianische Bewegung innerhalb des Christentums zum Gegenstand des Christentums geworden. Außerdem waren die ersten Christen zu Beginn allein auf jüdische Schriften angewiesen. Daher ist das Neue Testament als Sammlung verschiedener christlicher Schriften, die aus unterschiedlichen Zeiten stammen, erst im vierten Jahrhundert kanonisiert worden.<sup>7</sup> Dabei steht für Christen nicht die Bibel an der ersten Stelle, sondern sie ist „im Rang weit unter dem inkarnierten Wort Gottes, der Bibeltext wird überhaupt erst durch die Liturgie oder sogar die Predigt für die Gläubigen lebendig.“<sup>8</sup>

Zusammenfassend können also zwei Gründe für die hohe Bedeutung des Korans für Muslime genannt werden: Erstens ist der Koran auf eine Person in ihrer Lebenszeit zurückzuführen, und zweitens wurde der Koran bereits zwei bis drei Jahre nach ihrem Tod niedergeschrieben.<sup>9</sup> Als ein dritter Grund kann wahrscheinlich das Selbstverständnis des Korans selbst angesehen werden. Jedoch liegt dieser Faktor im Unterschied zu den anderen Faktoren im Koran selbst begründet. Denn der Koran versteht sich selbst als ein einzigartiges Buch, das unter anderem ein Gotteswunder darstellt. Diesen Aspekt verdeutlichen zahlreiche Verse auf unterschiedliche Art und Weise. Die immense

---

<sup>5</sup> Dr. Gorg Tamer, Die arabische Übersetzung der Geschichte des Qurans, Beirut 2004, im Vorwort des Übersetzers.

<sup>6</sup> Neuwirth, Der Prophet Muhammad, 2013, S. 230.

<sup>7</sup> Tamer, Die arabische Übersetzung der Geschichte des Qurans, 2004, im Vorwort des Übersetzers.

<sup>8</sup> Neuwirth, Der Prophet Muhammad, 2013, S. 230.

<sup>9</sup> Tamer, Die arabische Übersetzung der Geschichte des Qurans, 2004, im Vorwort des Übersetzers.

Verherrlichung des Korans durch Muslime hat bei manchen Wissenschaftlern – wie Neuwirth – dazu geführt, dass Neuwirth die Rede von drei Religionen mit drei heiligen Büchern nicht als eine Gemeinsamkeit betrachtet. So findet Neuwirth zum Beispiel, dass der Koran bezüglich seiner Würde und seines Ranges bei Muslimen nicht mit der Bibel zu vergleichen sei, sondern eher mit Christus. Für Neuwirth „besitzt der Koran in der Liturgie als lautlich präsenter ‚Körper‘ eine nur der Präsenz des in Christus inkarnierten Wortes Gottes vergleichbare Wirkungsmacht.“<sup>10</sup>

Auf dieser Grundlage kann sicherlich die große Wertschätzung des Korans bei Muslimen nachvollzogen werden. Was allerdings unbeantwortet bleibt, ist das alte europäische Interesse am Koran. Warum ist das Interesse am Koran nicht nur eine exklusiv islamische Angelegenheit geblieben? Und wieso hat der Koran mit der Zeit auch im christlichen Abendland an Interesse gewonnen? Wie war das erste Kennenlernen des Korans und mit welcher Absicht bzw. auf welchem Hintergrund erfolgt es? Auf diese und andere Fragen soll das nächste Kapitel Antwort geben.

## 1.2 Das Interesse des christlichen Europas am (arabischen) heiligen Buch der Muslime

Das europäische Interesse am Koran ist ein Teil des allgemeinen abendländischen Interesses am sogenannten Morgenland. Wie später gezeigt werden soll, ist die Koranforschung erst im 19. Jahrhundert eine eigene Disziplin geworden. Daher ist die Koranforschung im Rahmen bzw. im Kontext der langen Tradition des Orientalismus zu betrachten und zu verstehen. Manche Forscher, wie Rudi Paret, wollen den Beginn des Orientalismus schon in das zwölfte Jahrhundert datieren, weil in dieser Zeit der Koran das erste Mal ins Lateinische übersetzt und ein „erstes lateinisch-arabisches Glossar“ erstellt wurde.<sup>11</sup> Diese und viele weitere europäische Bemühungen gelten jedoch für andere Forscher nicht als die Geburt des Orientalismus. Denn diese waren von den Zielen der missionierenden Theologen im Rahmen der religiösen Kriege zwischen Islam und Christentum geprägt und daher können sie nicht als wissenschaftliche Forschung

---

<sup>10</sup> Neuwirth, *Der Prophet Muhammad*, 2013, S. 230.

<sup>11</sup> Rudi Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten: deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*, Wiesbaden 1966, S. 2.

betrachten werden. Deswegen lag der Koran als heiliges Buch der Muslime fast ausschließlich im Forschungsfeld der christlichen Theologie.<sup>12</sup>

Dennoch steht die Frage im Raum, wie und weshalb es zur Auseinandersetzung mit dem Koran kam. Eigentlich herrschte in Europa schon lange vor dem Islam nur eine grobe und zudem meistens falsche Vorstellung vom sogenannten Morgenland. Die Araber oder „die Sarazenen“ – wie man sie damals nannte – waren für Europäer genauso wie auch andere ihnen unbekannte Völker nichts mehr als gefährliche Barbaren. Dass ab dem siebten Jahrhundert diese orientalischen Bevölkerungen zunehmend zum Islam konvertierten, wurde von den Europäern zuerst kaum wahrgenommen. Selbst als die Muslime Spanien und die italienischen Küsten eroberten, genügte es den Europäern, sie pauschal als Barbaren zu definieren. Es lag nicht in ihrem Interesse, mehr über sie zu erfahren. Die Beschäftigung mit dem Islam ist dann in den Gebieten entstanden, in denen Araber bzw. Muslime mit den Europäern benachbart waren. So stellten Christen, die unter muslimischer Herrschaft in Spanien lebten, die sogenannten Mozaraber, eine potenzielle Gefahr dar, da sie von der feindlichen islamischen Religion bzw. Kultur beeinflusst werden könnten. So kann man sagen, dass „der Beginn der Auseinandersetzung mit dem Koran.... in die Zeit der ersten Konfrontation zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, zumeist Christen“ zurückgeht.<sup>13</sup> Dennoch gab es keine große Änderung in Bezug auf das Bild von Muslimen oder Arabern bis zum elften Jahrhundert. Man war in Europa sozusagen mit den eigenen Problemen bzw. Kriegen so beschäftigt, dass man keine Ruhe bzw. Zeit hatte, über Europa hinauszublicken. Allerdings war es im elften Jahrhundert zu einer entscheidenden Entwicklung gekommen, denn die Normannen, Ungarn sowie einige Slawen haben sich zum Christentum bekehrt. Diese Situation einer religiösen Einheit führte zur Charakterisierung auch der europäischen Identität als einer Einheit und letztlich zur Konstruktion der Identität des Feindes. Dementsprechend war es notwendig geworden, mehr Informationen über den bedrohlichen Feind zu erhalten, um sich ein klares Bild von ihm zu verschaffen und ihn somit besser bekämpfen zu können. So war es nicht mehr ausreichend, den Feind als Barbaren anzusehen. Diese Entwicklung lässt

---

<sup>12</sup> Riḍwān Assaiyid, *المستشرقون الألمان* // *al-Mustašriqūn al-Almān: An-nuṣū' wa-'t-ta'īr wa-'l-maṣā'ir*, Bairūt, Lubnān 2016, S. 15.

<sup>13</sup> Dirk Hartwig, Die „Wissenschaft des Judentums“ und die Anfänge der kritischen Koranforschung: Perspektiven einer modernen Koranhermeneutik, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, S. 234-256 (S. 234).

manche Forscher davon ausgehen, dass „das Bild des Islams ... nicht so sehr durch die Kreuzzüge [entstand], wie einige behauptet haben, als vielmehr durch die langsam zusammengeschweißte ideologische Einheit der lateinischen Christenheit.“<sup>14</sup> In der Tat hat diese europäisch-christliche Einheit sofort eine wichtige Rolle gespielt. Die Europäer standen hinter Spanien bei seinen Reconquista-Kriegen (722 bis 1492) gegen die Muslime. Darüber hinaus kam es gleichzeitig (zwischen dem elften und dreizehnten Jahrhundert) zu den Kreuzzügen nach Jerusalem. Die mit den Kreuzzügen einhergehenden kulturellen Kontakte mit dem Orient haben dabei eine bedeutsame Rolle bei der Formung der europäischen Vorstellung von den Muslimen gespielt. „Mit den blutigen Kreuz-Zügen erstarkte das Interesse am Islam und seinem Gründungsdokument, da man seine vermeintlich spirituelle Überlegenheit widerlegen wollte, die den Muslimen zu Teilsiegen verholfen hatte.“<sup>15</sup> Angesichts dieses Vorhabens der Widerlegung des islamischen Konzepts, war diese Annäherung an den Islam, um eine detailliertere Vorstellung von ihm zu gewinnen, von Beginn an mit einer ideologischen Feindlichkeit aufgeladen und durch eine legendäre Gestalt des Islam geprägt. Infolgedessen war die Vorstellung von Muslimen sehr weit weg von der Realität. Ein berühmtes Beispiel für diese verzerrte Vorstellung ist Rolands Lied, denn dieses Lied

„zeigte einen mächtigen und reichen Islam, dessen Herrscher sich gegenseitig zu Hilfe kommen, zugegeben mit zahlreichen Trupps heidnischer Söldner, Nubiern, Slawen, Armeniern, Negern, Awaren, Preußen, Hunnen und Ungarn, doch nichtsdestoweniger einen in der Verehrung Mohammads Tervagants und Apollos geeinten Islam.“<sup>16</sup>

Dieses Beispiel weist darauf hin, dass man zwar Interesse an Muslimen oder sich zumindest mit ihnen irgendwie beschäftigt hat, aber dabei keine Fakten berücksichtigt worden sind, als ob es an der ersten Stelle um Verteufelung geht und nicht darum, den anderen kennenzulernen. Anscheinend handelte es sich damals vielmehr um Propaganda gegen den politischen bzw. religiösen Gegner. Dabei ist erwähnenswert, dass Rolands Lied einen Trend zeigt, aber nicht für alle Europäer damals gelten mag. Mit anderen Worten bedeutet Rolands Lied nicht, dass alle Europäer ohne Ausnahme zu der damaligen Zeit diese Meinung vertreten haben. Denn häufig spielten dabei viele Faktoren eine Rolle,

---

<sup>14</sup> Joseph Schacht / C. E. Bosworth (Hg.), Das Vermächtnis des Islams, München 1983 (dtv), S. 25.

<sup>15</sup> Hartwig, Die „Wissenschaft des Judentums“ und die Anfänge der kritischen Koranforschung, S. 234.

<sup>16</sup> Schacht / Bosworth, Das Vermächtnis des Islams, 1983, S. 26.

die sich gelegentlich von einem Ort zum anderen oder zwischen unterschiedlichen Schichten der Gesellschaft unterschieden. Wenn man das jetzige Europa betrachtet, kann man feststellen, dass auch heute von einer allgemeinen einheitlichen Meinung von Nichtmuslimen über den Islam nicht die Rede sein kann. Dementsprechend „besaß das christliche Europa nicht nur ein Bild von der feindlichen Welt, auf die es prallte, sondern mehrere.“<sup>17</sup> Diese Feindbilder haben in der Folge durch wachsende Kontakte bzw. Begegnungen auf politischer wie auch ökonomischer Ebene sowie durch das naturwissenschaftliche Erbe der Muslime stark an Schärfe verloren. Die feindlichen Vorstellungen wurden nach und nach von einem sachlicheren und weniger aggressiven Bild verdrängt. Denn im Mittelalter waren die Übersetzung und die Entdeckung der von den Muslimen geschriebenen naturwissenschaftlichen Lehren sowie der philosophischen Werke voll im Gange. Gleichzeitig sind einige italienische Städte zu wichtigen Handelszentren geworden. Diese Ereignisse führten zu einer zunehmenden Kommunikation zwischen Muslimen und Christen.<sup>18</sup>

„Doch der wesentliche Punkt in dieser Veränderung waren die Umwandlung der lateinischen Welt und der europäische Trend zu einer Säkularisierung der Ideologie.“<sup>19</sup> Diese Säkularisierung lenkte das europäische Interesse am Islam für eine Weile zum Teil ab. Denn Europa stellt zu diesem Zeitpunkt keine ideologische bzw. theologische Einheit mehr dar. Daher mussten sich die christlichen Theologen diesen innerchristlichen Herausforderungen stellen und konnten sich nicht mehr mit dem Islam beschäftigen. Dennoch dürfen einige wichtige und sehr einflussreiche Ereignisse nicht außer Acht gelassen werden. So hat die Expansion des Osmanischen Reiches nach Mitteleuropa sowie vorher die osmanische Eroberung von Konstantinopel für ein steigendes, zugleich aber kurzfristiges Interesse am Islam gesorgt.<sup>20</sup> Nicht zu vergessen ist hier, dass der Islam als Theologie nicht mehr die einzige Gefahr für das katholische Europa war. Protestantische Aufstände haben die katholische Kirche einer außerordentlichen Gefahr ausgesetzt. Dies führte schnell zu bewaffneten Konflikten führte.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., S. 38.

<sup>20</sup> Ibid., S. 44.

<sup>21</sup> Ibid., S. 50.

In der Mitte des sechzehnten sowie Anfang des siebzehnten Jahrhunderts begann man, Lehrstühle für Arabistik und orientalische Studien zu gründen. Dies war ein Ergebnis der zunehmenden Beziehungen mit dem Orient sowie dem steigenden Interesse an ihm. Nicht zuletzt war es auch eine Folge davon, dass man zu dieser Zeit begann, die wissenschaftliche Forschung in unterschiedliche Disziplinen einzuteilen. Mit dieser Entwicklung war der Orientalismus nicht mehr ausschließlich eine Angelegenheit der christlichen Theologen oder der persönlichen Bemühungen von reisenden Forschern. Dieser neu geschaffene Bereich forderte wissenschaftliche Mittel, die auf dem Weg zu orientalischen Forschungen unabdingbar erschienen. Infolgedessen wurden zahlreiche Bücher über die arabische Philologie und arabische Wörterbücher verfasst.<sup>22</sup>

In dieser Zeit, also im 17. Jahrhundert, begann sich der Orientalismus mit anderen Seiten des Orients zu beschäftigen, und zwar der literarischen Seite. Antoine Galland hatte einen großen Einfluss auf diese Entwicklung, indem er das Buch „Tausendundeine Nacht“ übersetzte. Diese imaginären Geschichten zeigten ein ganz anderes Gesicht des Orients, das viele Autoren faszinierte. Später, im 18. Jahrhundert, waren zwei große geistige Strömungen in Europa vorherrschend, die Romantik und der Historismus, wobei beide die Entwicklung des Orientalismus beeinflusst haben. Johann Wolfgang von Goethe, gest. 1832, war einer der bekanntesten Romantiker. Er las die Übersetzung von Galland, die sein Interesse am Orient weckte und ihn tiefer in die orientalische Literatur einsteigen ließ. So las er die Gedichte des bekannten persischen Dichters Hafis Al-Schirazi, die von dem österreichischen Orientalisten Joseph von Hammer-Purgstall, gest. 1856, übersetzt worden waren. Später verfasste Goethe sein Buch „Der west-östliche Divan“. Neben Goethe waren auch andere Autoren vom orientalischen literarischen Zauber fasziniert, unter anderem Friedrich Rückert, gest. 1866. Rückert übersetzte die Bücher „Die Verwandlungen des Ebu Seid von Serûg“ und „Die Makâmen des Hariri“, weil er sie sehr ansprechend fand.<sup>23</sup> Ende des achtzehnten Jahrhunderts kam es zudem zu einem Austausch zwischen akademischen Orientalisten und Romantikern. Denn die Orientalisten konnten durch ihre Kenntnisse vom Orient und seinen Sprachen die Romantiker mit dem Wissen beliefern, das jene suchten.

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Assaiyid, *المستشرقون الألمان* // al-Mustašriqūn al-Ālmān, 2016, S. 15f.

Auf der anderen Seite erlebte auch die Bibelwissenschaft eine entscheidende Entwicklung, denn

„seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts hatten deutsche Gelehrte begonnen, die Bibel anhand der neuen Disziplinen Textanalyse, Archäologie und komparativer Linguistik einer wissenschaftlichen-empirischen Methodologie zu unterziehen.“<sup>24</sup>

Diese Entwicklung der Bibelwissenschaft ist ebenso für die Koranforschung von Bedeutung. Denn diese Methodik wird später in den 19. Jahrhundert auch in der Koranforschung angewendet und gilt als Beginn der wissenschaftlichen Koranforschung.

Der Orientalismus „emanzipierte sich zwar in der Neuzeit allmählich von der rein theologischen, polemisch-apologetischen Betrachtungsweise“<sup>25</sup>, dennoch hatte man nach der Meinung von manchen Forschern mit dieser Emanzipation nicht nur rein wissenschaftliche Ziele angestrebt. Edward Said, gest. 2003, erklärt den Zeitabschnitt der Entwicklung des Orientalismus ab dem achtzehnten Jahrhundert für den Anfang des institutionellen Orientalismus, der seiner Meinung nach für den Umgang mit dem Orient im weiteren Sinne des Wortes verantwortlich war, das heißt, bestimmte Meinung über ihn zu vertreten, ihn zu beschreiben, zu lehren, sich um seine Angelegenheiten zu kümmern, um ihn letztendlich beherrschen zu können. Dabei belief sich die Zahl der Bücher, die zwischen 1800 und 1950 über den Orient verfasst wurden, auf ungefähr 60000. Der Orientalismus führte nach Saims Meinung zur Entstehung von Dogmen, die die Meinung der Orientalisten über essentielle Seiten des sogenannten Orients widerspiegelten. Diese Seiten betreffen den Charakter des Orients, seine Neigung zur Emotionalität und zum Despotismus. So stellte der Orientalismus für jeden Europäer in 18. Jahrhundert eine systematische Sammlung von Grundgegebenheiten über den Orient dar.<sup>26</sup> Doch trotz der Betrachtung des Orientalismus als Hilfsmittel der europäischen Kolonialmächte konnte sich der Orientalismus im wissenschaftlichen Spektrum als wissenschaftliches Forschungsgebiet etablieren. Daher ist bis zur Mitte des 19.

---

<sup>24</sup> Karen Armstrong / Barbara Schaden, Im Kampf für Gott: Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004, S. 144.

<sup>25</sup> Paret, Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten, 1966, S. 6.

<sup>26</sup> Edward W. Said, al-'Istiṣrāq: Al-mafāhīm al-ġarbiyyia li-š-šarq, al-Qāhira 2006, S. 320.

Jahrhunderts „die Orientalistik... im heutigen Deutschland und in der ganzen modernen europäischen Welt eine allgemein anerkannte wissenschaftliche Disziplin“<sup>27</sup> geworden.

In der Zeit, in der die Orientalistik begann, eine eigene Wissenschaft zu werden, und auch noch kurz vorher, erlebte die Islam- bzw. Koranforschung eine essentielle Wende. Man fing langsam an, mit den Orientwissenschaften objektiv und befreit von ideologischen Belastungen umzugehen, „als man sich bereitfand, unter Zurückstellung aller vorgefassten Meinungen und jeder Art von Selbstbespiegelung der Welt des Orients ihre Eigengesetzlichkeit zuzuerkennen, und sich bemühte, ein möglichst objektives Bild von ihr zu übermitteln.“<sup>28</sup> Paret ist der Meinung, dass man zwar für den Beginn dieser „Neuorientierung“ keinen bestimmten Zeitpunkt nennen kann, dennoch datierte er sie auf die Mitte des 19. Jahrhunderts. Dabei weist er darauf hin, dass es bereits vor diesem Datum objektive Bemühungen gab. Daher bedeutet diese Datierung,

„dass von da ab der im modernen Sinn wissenschaftliche Charakter der Orientalistik deutlicher als vorher in Erscheinung trat. Der Wille zu einer objektiven Erfassung der Tatbestände ist auch schon viel früher nachweisbar. Das gilt vor allem für den linguistischen Bereich, die *Arabistik* im engeren Sinn des Wortes.“<sup>29</sup>

Nun was lässt sich aus dem Verlauf der Entwicklung des Orientalismus schlussfolgern? Anscheinend spiegeln sich in vielerlei Hinsicht der geistliche Zustand von Europa und sein Selbstverständnis in der Entwicklung des Orientalismus wider. Die politischen Verhältnisse können dabei wohl zu den wichtigen Einflussfaktoren gezählt werden. Qualitative bzw. quantitative Sprünge waren oft mit einer starken Änderung des Selbstbewusstseins in Europa verbunden. Dies zeigt sich etwa durch verschiedene Phasen in der Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Orient. Dabei waren vermutlich drei Ereignisse die bedeutendsten. Das erste Ereignis ist die ab dem 9. Jahrhundert zunehmende religiöse und politische Einheit eines großen Teils Europas. Das zweite war im Gegensatz zum ersten Ereignis die Spaltung der Kirche und der Anfang der Emanzipationszeit im 16. Jahrhundert. Als drittes Ereignis kann der Modernismus betrachtet werden. Auf der anderen Seite spielt und spielte die politische Entwicklung

---

<sup>27</sup> Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten*, 1966, S. 4.

<sup>28</sup> *Ibid.*, S. 7.

<sup>29</sup> *Ibid.*

eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Entstehung sowie Evolution des Orientalismus. Dies gilt nicht nur für die Kreuzzüge oder für den von Edward Said thematisierten Orientalismus, der für die Kolonialmächte arbeitet, sondern kann auch als Entstehungsgrund für das Fach der Islamischen Studien gesehen werden, die sich zurzeit positiv entwickeln. Zu den jüngsten ausschlaggebenden und einflussreichen Ereignissen können die Terroranschläge am 11. September 2001 sowie weitere Anschläge in Europa gezählt werden.<sup>30</sup> Die Konsequenzen dieser Angriffe sind sowohl auf der wissenschaftlichen als auch auf gesellschaftliche Ebene zu bemerken.

### 1.3 Wichtige Phasen der deutschen Koranforschung bis heute

Der Auftakt der wissenschaftlichen Koranforschung ist in jüdisch-deutschen Werken zu finden. Das von Abraham Geiger, gest. 1874, verfasste Buch „Was hat Muhammad aus dem Judentum genommen“ von 1833 gehörte zu den ersten Veröffentlichungen dieser später bedeutenden Schule. Das Buch zeichnet sich vor allem durch seine frühe Anwendung der historisch-kritischen Forschungsmethoden der Bibelwissenschaft am Koran aus.<sup>31</sup> Darüber hinaus hat Geiger gezeigt, dass „der koranische Text noch für viele Arbeiten nicht nur noch offen ist, sondern auch bedarf.“<sup>32</sup> Außerdem erfährt das Bild vom Propheten bei Geiger eine wichtige Entwicklung. So ist

„Muhammad ... für Geiger nicht wie für frühere Generationen ein Betrüger, sondern ein wirklicher Schwärmer, der von seiner göttlichen Sendung selbst überzeugt war und sich so hineingedacht, gefühlt und gelebt hatte, dass ein jeder Einfall ihm als göttliche Eingebung erschien.“<sup>33</sup>

Neben Geigers Buch haben Werke von Gustav Weil, gest. 1889, über die Biographie des Propheten sowie über den Koran eine große Rolle bei Entwicklung der kritischen Erforschung des Islam und des Propheten gespielt. Weil hat den gleichen Weg wie Geiger beschritten. Denn Geiger und Weil sind beide jüdische Rabbiner, die erstens mit dem Judentum vertraut waren und zweitens an deutschen Universitäten die historisch-

---

<sup>30</sup> Ursula Spuler-Stegemann, Die 101 wichtigsten Fragen - Islam, München 2017 (Beck Paperback; v. 7005), S. 11.

<sup>31</sup> Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang, Berlin 2013, S. 76.

<sup>32</sup> Hartwig Hirschfeld, Jüdische Elemente im Korân: Ein Beitrag zur Koranforschung, Berlin 1878, S. 6.

<sup>33</sup> Ludwig Ammann, Der altarabische weltanschauliche und religiöse Kontext des Koran, in: Dirk Hartwig / Walter Homolka / Michael J. Marx / Angelika Neuwirth (Eds.), "Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008 (Ex oriente lux; Bd. 8), S. 222-233 (S. 222).

kritischen Forschungsmethoden lernten.<sup>34</sup> Weil teilte außerdem mekkanische Suren in drei Perioden auf, was später von Theodor Nöldeke, gest. 1930, aufgegriffen und vollständig entwickelt wurde.<sup>35</sup> Die zwei Bücher von Weil und Geiger hatten in der europäischen Koranforschung eine Schlüsselposition und stellten den Beginn einer neuen Phase der islamischen Forschung im Allgemeinen sowie der Forschung am Koran dar. Neuwirth betrachtet sie als den ersten Versuch, „den Koran vor dem Hintergrund der pluralen Kulturen der Spätantike historisch zu lesen.“<sup>36</sup> Abgesehen von der Vorreiterrolle dieser Werke bei der Anwendung der historisch-kritischen Methode spielten sie eine nennenswerte Rolle bei der Prägung der Koranforschungen vor allem von jüdischen Islamwissenschaftlern wie beispielsweise Josef Horowitz, gest. 1931, und Heinrich Speyer, gest. 1935. So ist nach dem Erscheinen von Geigers Buch „bis auf die jüngste Zeit ein Wettkampf in der weiteren Durchsuchung dieses Gebietes angestellt worden.“<sup>37</sup> In Folge dieser Untersuchungen entstand die sogenannte Jüdische Schule, die Geigers und Weil Werke aufnahm, zugleich aber ihre Methoden sowie Ansätze verbesserte und weiterentwickelte. Diese Studien decken zahlreiche im Koran und in der Bibel erwähnte Themen ab, wie beispielsweise die Namen von Propheten, Formen der Erzählungen, eschatologische Elemente und Gebete. Diese Themen bzw. Elemente, die in der Bibel, aber auch im Koran vorhanden sind, wurden von der jüdischen Schule zuerst in der biblischen wie auch in der nachbiblischen Literatur erkannt und dann miteinander verglichen.<sup>38</sup> Dieser Punkt hat unter anderem die jüdische Schule an Bedeutung gewinnen lassen. Denn anscheinend haben Koranuntersuchungen vor der jüdischen Schule manche biblischen Elemente nicht als solche erkannt, daher gaben sie sich zumeist mit dem Hinweis zufrieden, dass etwas nicht der arabischen Literatur entstammen kann. Hirschfeld kritisiert diese Untersuchungen, indem er sagt:

„sie wiesen nach, dies oder jenes sei nicht altarabisch, ohne aber durch Quellenvergleichung den wahren Ursprung anzugeben. Die Kenntnis des Islam und seiner Quellen allein war nicht

---

<sup>34</sup> Dies gilt auch für viele anderen jüdischen Islamwissenschaftler. Siehe: Dirk Hartwig / Walter Homolka / Michael J. Marx / Angelika Neuwirth (Hg.), "Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008 (Ex Oriente Lux; Bd. 8), S. 119.

<sup>35</sup> Assaiyid, *المستشرقون الألمان* // al-Mustašriqūn al-Almān, 2016, S. 25.

<sup>36</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 76.

<sup>37</sup> Hirschfeld, *Jüdische Elemente im Korân*, 1878, S. 9.

<sup>38</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 77.

ausreichend, es ergab sich die Notwendigkeit einer vertrauten Bekanntschaft mit den jüdischen Schriften, ihres Legendären Schatzes, ihres Ritualgesetzes in manchen seiner Einzelheiten und ganz besonders des altreligiösen Lebens.“<sup>39</sup>

Dennoch glaubt Radwan Assaiyid, dass durch die Werke von Weil und Geiger ein dialektisches Problem in die Welt gebracht wurde, und zwar die Frage, ob der Prophet seine Lehre vom Judentum oder Christentum genommen hat, mit anderen Worten, ob der Koran und damit der Islam mehr jüdische oder eher christliche Elemente enthält. Assaiyid findet, dass dieses Phänomen sowohl der wissenschaftlichen Qualität als auch dem Ruf des Orientalismus für ein Jahrhundert geschadet hat. Denn jüdische Wissenschaftler plädierten für das Judentum als Hauptquelle für den Koran, die christlichen Wissenschaftler dagegen für das Christentum.<sup>40</sup> Beispielsweise glaubt Hirschfeld, dass „das Hauptgewicht ... auf das Judentum gelegt werden [musste], da sich das Fremde im Koran, wie man sich bald überzeugte, größtenteils als jüdisch auswies.“<sup>41</sup> Neuwirth übt ihre Kritik an der jüdischen Schule aus einer anderen, aber ähnlichen Perspektive. Ihrer Meinung nach verstärkt diese Schule die Annahme, die den Koran für eine falsche Relektüre der biblischen Tradition hält. Man hat angenommen, „dass Muhammed..., als er mit seinem neuen Glauben auftrat bis zu seinem Abtreten von Schauplatz der Weltgeschichte das Judentum und seine Lehren stark benutzt und viele Sätze, Gebote, Begriffe mit ihren Ausdrücken aus demselben entnommen[hat].“<sup>42</sup>

„Es ist allerdings nicht zu verkennen, dass die in der Koranforschung der Wissenschaft des Judentums eingenommene Perspektive, Muhammad als von den früheren Traditionen sklavisch abhängig zu sehen und die koranischen Texte als Reproduktionen, oft sogar als verzerrte Wiedergaben oder entstellende Missverständnisse älterer Texte zu werten, einen proplematischen Schwachpunkt dieser Forschungsrichtung ausmacht, der insbesondere ihre Anfänge beeinträchtigt.“<sup>43</sup>

Diese Einstellung der jüdischen Schule ist nach Neuwirths Meinung zum Teil eine Wiederaufnahme der alten Auffassung, die den Propheten allein für den Autor des Korans

---

<sup>39</sup> Hirschfeld, Jüdische Elemente im Korân, 1878, S. 6.

<sup>40</sup> Assaiyid, *المستشرقون الألمان* // al-Mustašriqūn al-Almān, 2016, S.25.

<sup>41</sup> Hirschfeld, Jüdische Elemente im Korân, 1878, S. 5.

<sup>42</sup> Ibid., S. 9.

<sup>43</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 77-78

erklärt und daher als Missdeuter der biblischen Botschaft darstellt.<sup>44</sup> Für Neuwirth mag es auch daran liegen, dass man sozusagen das Pferd von hinten aufgezäumt hat, denn der Ausgangspunkt vieler Untersuchungen war die Annahme, dass alle nicht-arabischen Elemente im Koran einen biblischen Ursprung haben sollten, wobei man eigentlich ohne Vorbehalt an den Text gehen und dann angesichts der Ergebnisse Schlussfolgerungen ziehen soll.

Die jüdische Schule, die mit Geiger 1880 begann und mit Heinrich Speyer 1935 endete, überlebte die Machtübernahme des Nationalsozialismus nicht. In der Tat wurde unter dem Nationalsozialismus kein Gebrauch von Orientalisten gemacht. Denn die deutsche Expansion in Europa voranzutreiben, war die höchste Priorität und infolgedessen lag dies im Fokus der Nationalsozialisten. Darüber hinaus missachteten sie andere Kulturen und Völker, was viele Orientalisten von der Beteiligung an nationalsozialistischer Politik befreit hat.<sup>45</sup> Nichtsdestotrotz galt dies nicht für jüdische Orientalisten, die entweder ins Ausland geflohen sind oder in Konzentrationslagern ermordet wurden. So essentiell und einprägsam die jüdische Schule für die Koranforschung war, so immens war auch der Verlust der deutschen Koranforschung nach dem Untergang dieser Schule. Ein wichtiger Grund dafür war vor allem, dass, wie es Neuwirth zeigt, laufende Studien eingestellt und bereits vorhandene Studien zu etwas Unwichtigem bzw. Nebensächlichem gemacht wurden. Nach Neuwirth steht fest: „Der Verlust, der mit dem politisch erzwungenen Abbruch der Traditionsforschung durch die Vertreibung der jüdischen Gelehrten aus den deutschen Universitäten eintrat, kann nicht schwerwiegend genug eingeschätzt werden.“<sup>46</sup> Neuwirth meint, dass die Weiterführung dieses Erbes der jüdischen Schule im Rahmen des Corpus Coranicum zu sehen ist. Dennoch merkt sie an, dass dieses Erbe zuerst für die koranische Forschung „fruchtbar“ gemacht werden sollte, das heißt, „wenn die entscheidende Frage nach ihrer Umgestaltung und Refunktionalisierung im Rahmen des koranischen Kommunikationsprozesses zwischen dem Verkünder und seiner Gemeinde beantwortet ist.“<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid., S. 78.

<sup>45</sup> Assaiyid, *المستشرقون الألمان // al-Mustašriqūn al-Ālmān*, 2016, S. 39.

<sup>46</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 81.

<sup>47</sup> Ibid., S. 80.

Zu den wichtigen Koranforschern des 18. und des Beginns des 19. Jahrhunderts zählt man Theodor Nöldeke. Mit seinem Werk „Geschichte des Koran“ verfasste er im Jahr 1860 eine sehr einflussreiche koranwissenschaftliche Arbeit. Dabei behandelte er in seinem Werk unterschiedliche Themen wie Koranentstehung, -sammlung und -überlieferung. Dazu entwickelte er eine neue historische Reihenfolge der Suren im Koran, die sich im Unterschied zur islamischen Tradition u.a. am sprachlichen Charakter der Suren orientiert. Allerdings war er nicht der einzige Verfasser dieses Buches. Denn Nöldeke wurde im Jahr 1898 gebeten, an einer neuen Auflage seines Buchs zu arbeiten. Jedoch konnte er diesem Wunsch aus gesundheitlichen Gründen nicht nachkommen, daher hat er seinem Schüler Friedrich Schwally diese Aufgabe übertragen. Die Bearbeitung von Schwally war aber mehr als eine reine Wiedergabe von Nöldekes Arbeit. Dazu sagt Nöldeke: „Er hat dann das Buch, das ich vor einem halben Jahrhundert rasch vollendet hatte, so weit möglich, den heutigen Anforderungen angepasst.“<sup>48</sup> 1909 veröffentlichte Schwally den ersten Band seiner neuen Auflage, wobei er zugleich an dem zweiten Band bezüglich der Koransammlung gearbeitet hat. Schwally konnte wegen seines Todes im Jahr 1919 die Veröffentlichung des zweiten Bandes nicht erleben. Deshalb hat August Fischer dem zweiten Band manche Korrekturen hinzugefügt und ihn dann veröffentlicht. Der dritte Band über die Koranhandschriften war Gotthelf Bergsträbers Aufgabe. Er verstarb auch, bevor er ihn vollenden konnte, daher hat sein Schüler Otto Pretzl diese Aufgabe übernommen und im Jahr 1937 den dritten Band veröffentlicht. So hat die Herstellung dieses Werks ungefähr 70 Jahre in Anspruch genommen. Es behandelt zahlreiche Themen bezüglich der Korangeschichte und dazu kommt, dass fünf große Islamwissenschaftler an seinem Verfassen beteiligt waren. Angesichts dessen ist es normal, dass es als eines der wichtigsten Werke der deutschen bzw. europäischen Koranforschung gilt.<sup>49</sup>

Nöldeke beschäftigte sich in seinem Anteil, der Geschichte des Korans, unter anderem mit der Frage, ob Muhammed nach religionswissenschaftlichem Verständnis Prophet war. Beim Beantworten dieser Fragen scheint der geistliche bzw. seelische Zustand von

---

<sup>48</sup> Nöldeke Theodor, Geschichte des Qorans, Leipzig 1909, S. 1.

<sup>49</sup> Tamer, Die arabische Übersetzung der Geschichte des Qurans, 2004, im Vorwort des Übersetzers.

Muhammed, mit anderen Worten die inneren Überzeugungen von ihm, von zentraler Bedeutung zu sein.

„Das Wesen des Propheten besteht darin, daß sein Geist von einer religiösen Idee erfüllt und endlich so ergriffen wird, daß er sich wie von einer göttlichen Macht getrieben sieht, jene Idee seinen Mitmenschen als von Gott stammende Wahrheit mitzuteilen.“<sup>50</sup>

So möchte Nöldeke Muhammad angesichts seiner tiefen Überzeugungen und seines Selbstverständnisses sowie seiner charakteristischen Eigenschaften zu einem wahren Propheten erklären.<sup>51</sup> Dennoch ist die psychische bzw. geistliche Situation des Propheten für Nöldeke nicht nur ein Beweis für sein Prophetentum, sondern kann auch den veränderten Stil der koranischen Rede erklären. Dementsprechend sei die Form der ersten Suren, die stark poetisch geprägt sind, nicht mehr als eine Folge des leidenschaftlichen revolutionären Auftrittes des Propheten, was mit der Zeit allmählich nachgelassen hat.

„Naturgemäß war die Stärke des prophetischen Rausches von bestimmendem Einfluß auf den Stil des Schriftstellers. Als jene ungeheure Erregbarkeit mit der Zeit abnahm, wurden die Suren daher immer ruhiger. Anfangs bewegt sie noch eine gewisse poetische Kraft, später werden sie immer mehr zu bloßen Aussprüchen eines Lehrers und Gesetzgebers.“<sup>52</sup>

Bezüglich der Quellen des Korans hält Nöldeke nicht die Bibel an sich für die erste Quelle, vielmehr war es „das außerkanonische, liturgische und dogmatische Schrifttum.“<sup>53</sup> Dies hätte Muhammed nicht durch seine Lektüre in diesem Schrifttum erhalten, sondern zum großen Teil auf mündliche Weise von seiner jüdischen bzw. christlichen Umgebung empfangen.<sup>54</sup> An der zweiten Stelle, aber nicht weniger bedeutsam, hält Nöldeke die traditionellen religiösen Weltanschauungen der arabischen Gemeinschaft für eine wichtige Quelle für den Koran. Denn „kein Reformator kann sich von den Anschauungen, in denen er aufgewachsen ist, völlig lostrennen.“<sup>55</sup> So müsse hinsichtlich dieser Quellen „die einzelne Untersuchung...hier aus der genauesten

---

<sup>50</sup> Nöldeke Theodor, Geschichte des Qorans, 1909, S. 1.

<sup>51</sup> Ibid., S. 2.

<sup>52</sup> Ibid., S. 27.

<sup>53</sup> Ibid., S. 5.

<sup>54</sup> Ibid., S. 17.

<sup>55</sup> Ibid., S. 19.

Beobachtung des Zusammenhanges den ursprünglichen Zustand wieder zu erkennen suchen.“<sup>56</sup>

In dem zweiten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts verlagerte sich der Fokus der Koranforscher auf den Gegensatz von der von der jüdischen Schule implizierten Epigonalität des Korans auf die Selbstständigkeit bzw. Originalität des Korans. Zu den ersten Vertretern dieser neuen Richtung wird Tor Andrae, gest. 1947, gezählt. Andrae hat den Ansatz

„zu erkennen, wie der Prophet aus den geistigen Anregungen seiner Umwelt eine Anzahl von Elementen der verschiedensten Art zu einer in ihrer Zusammenfassung originellen, lebensfähigen Synthese vereint hat.“<sup>57</sup>

Dementsprechend ist die Rede bezüglich der Koranentstehung nicht mehr von einer reinen Wiedergabe der biblischen Tradition, vielmehr sind andere Umweltfaktoren heranzuziehen, die nicht unbedingt biblisch sind, aber nebeneinander im Endeffekt eine „originelle Antithese“ hervorbrachten. Dennoch glaubt der deutsche Orientalist Johann Fück, gest. 1974, dass durch solch eine Untersuchung der Koran seine eigene Identität verliert, denn man betrachtet ihn nicht mehr als eine Einheit, sondern er ist nicht mehr als eine große Sammlung der Elemente seiner Umwelt. Denn „derartige Quellenuntersuchungen lösen den Koran in ein Mosaik von zahllosen Einzelsteinchen der verschiedensten Herkunft auf, die kein inneres Band zusammenhält.“<sup>58</sup> Außerdem bleibt die Charaktergestalt des Propheten außer Betracht und „[verschwindet] hinter der Masse von Einzelheiten (verschwindet) die Persönlichkeit des Propheten.“<sup>59</sup> Um der Biografie des Propheten wieder eine bedeutende Rolle für die europäische Forschung zu geben, haben Fück sowie auch August Fischer eine Grundlage für eine neue Forschungsphase gelegt, die die Prophetenbiographie als einen Ausgangspunkt setzt und sich auf sie konzentriert. Diese Neuorientierung setzte nach Ansicht von Neuwirth aus drei Gründen ein. Der erste Grund ist der Einfluss von gleichzeitigen Studien, die sich mit dem Leben von Jesus beschäftigten. Darüber hinaus genießen die jüdischen Studien wegen fehlenden

---

<sup>56</sup> Ibid., S. 30.

<sup>57</sup> Johann Fück, Die Originalität des arabischen Propheten, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft : ZDMG 90,1936, S. 510.

<sup>58</sup> Ibid., S. 514.

<sup>59</sup> Ibid.

mit dem Judentum vertrauten Islamwissenschaftlern nicht mehr solch eine Bedeutung wie bisher. Außerdem haben sich Untersuchungen auf der Ebene der Sprachwissenschaft als nicht sehr vielversprechend erwiesen. So ist diese Wende nach Neuwirths Meinung erst erfolgt,

„nachdem man dem Koran als einem literarischen Text mangels literaturwissenschaftlicher Kriterien selbst in Philologenkreisen wenig abgewinnen konnte, andererseits aber auch sein dialektisches Verhältnis zu den religiösen Vorgängertexten mangels des dafür erforderlichen jüdischen Traditionswissens nicht mehr zu würdigen vermochte.“<sup>60</sup>

Dennoch mag es fraglich sein, dass es sich bei dieser neuen Orientierung um eine geringere Würdigung des Erbes der jüdischen Schule handelt. Denn Johann Fück beispielsweise erkennt diese Bemühungen wie schon frühere von Horowitz an und heißt sie gut, er leugnet nicht einmal Geigers Verdienst. Er ist aber sozusagen mit anderen Fragen an den Text herangetreten. Für ihn „ist es wichtig und wissenswert, wie der Prophet das ihm gegebene Material verwandt und verarbeitet, seinen Zwecken dienstbar gemacht, geändert und ausgelesen hat.“<sup>61</sup> Diese neue Orientierung war demnach eine normale Entwicklung bzw. ein neuer Schritt nach vorne.. Einen anderen Kritikpunkt findet Neuwirth in dieser „Muhammad-Forschung“ – wie sie Neuwirth nennt. Er besteht darin, dass sie nach wie vor den Propheten als wesenhafte Figur für die Entstehung der neuen Gemeinde sowie des Korans angenommen hat.<sup>62</sup> Diese Annahme ist ihrer Meinung nach jedoch nicht zutreffend und lässt das Interesse an anderen Akteuren zu kurz kommen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg erfuhr die deutsche Koranforschung einen deutlichen Rückgang.<sup>63</sup> Denn in der Nachkriegszeit wurde der Fokus nur für eine Weile auf die Textkritik gelegt. Studien, die sich für den Kontext des Korans interessieren oder ihn literaturwissenschaftlich untersuchen, sind daher zu kurz gekommen.<sup>64</sup> Dies hat erst Neuwirth geändert.

---

<sup>60</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 83.

<sup>61</sup> Fück, *Die Originalität des arabischen Propheten*, 1936. S. 514.

<sup>62</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 62.

<sup>63</sup> Assaiyid, *المستشرقون الألمان // al-Mustašriqūn al-almān*, 2016, S. 57.

<sup>64</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 84.

Wie in anderen Forschungstraditionen erfuhr die Koranforschung im deutschen Sprachraum einen Präzisionsprozess, den auch Paret so sieht: „Nachdem wir ein Jahrhundert Mohammed- und Koranforschung hinter uns haben, ist es wohl angebracht, in dem hier angedeuteten Sinn den eigenen Standpunkt zu überprüfen und, soweit das möglich sein sollte, zu präzisieren.“<sup>65</sup> Demzufolge kann man als wichtige Eigenschaften von der von Paret empfohlenen Reflexion zwei Punkte nennen: Zuerst muss die jetzige Situation verstanden und dann präzisiert werden. Daher gelten Schlussfolgerungen bzw. Forschungsergebnisse nicht als ewige oder unantastbare Fakten, sondern bleiben für neue Untersuchungen offen.

„Je tiefer man in die Materie eindringt, umso deutlicher erkennt man, dass jeder Gelehrte auf den Forschungsergebnissen seiner Vorgänger aufbaut, sie z.T. übernimmt, z.T. ergänzt und verbessert und dass die Ergebnisse, zu denen er selber gelangt, ebenfalls nicht endgültig sind, sondern darauf warten, von der Forschung einer späteren (wenn nicht schon der gleichen) Generation überholt zu werden.“<sup>66</sup>

Der von Paret beschriebene Verlauf der deutschen Koranforschung mag die Arbeit nicht nur von Paret verständlich werden, sondern auch Neuwirths Auseinandersetzung mit der Koranforschung und ihren Umgang mit dem wissenschaftlichen Erbe der deutschen Koranuntersuchungen. Zwar hat Neuwirth alte wie neue Forschung in Betracht gezogen und für ihre Untersuchungen angewendet, dennoch setzt sie sich zugleich mit dieser Forschung auseinander und zeigt, was ihrer Meinung nach zutreffend bzw. unzutreffend ist. Die Darstellung dieses Vorgehens soll im nächsten Kapitel erfolgen.

## 2. Angelika Neuwirth: Leben und Werke einer Koranwissenschaftlerin

### 2.1 Zur Person von Angelika Neuwirth

Angelika Neuwirth – früher Kleinknecht – wurde 1943 geboren. Als sie 20 Jahre alt war, studierte sie im Iran persische Sprache und Literatur an der Universität von Teheran. Ein Jahr später kehrte sie nach Deutschland zurück und begann, Semitistik, Arabistik und Klassische Philologie an der Universität von Göttingen zu studieren. Dann hielt sie sich ab 1967 für drei Jahre in Jerusalem auf, wo sie weiter Arabistik und auch Islamwissenschaft studierte. Dann kehrte sie nach Göttingen zurück und promovierte in

---

<sup>65</sup> Paret, *Der Koran als Geschichtsquelle*, 1961, S. 25.

<sup>66</sup> Paret, *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten*, 1966, S. 2.

zwei Jahren, also im Jahr 1972. Es hat allerdings fünf Jahre gedauert, bis sie 1977, dieses Mal in München an der Ludwig-Maximilians-Universität, ihre Habilitation über das Thema „Zur Komposition der mekkanischen Suren“ für Arabistik und Islamwissenschaften vollzog. Im Alter von 34 Jahren reiste sie nach Jordanien, wo sie bis 1981 als Gastprofessorin für Arabische Philosophie an der jordanischen Universität in der Hauptstadt Amman tätig war. 1983 war sie wieder in Deutschland, diesmal aber in Bochum. Sie hatte nur für ein Jahr an der Universität eine Lehrstuhlvertretung inne, in diesem Jahr erlangte sie das Heisenberg-Stipendium. Dann ging sie 1984 nach Bamberg und war bis 1989 Professorin für Arabistik. Der letzte lange Aufenthalt im Ausland war in Ägypten für ein Jahr. Dort war sie Professorin an der Ayn Shams Universität in Kairo. Seit 1991 lebt sie in Berlin und ist Professorin an der Freien Universität. Von 1994 bis 1999 war sie Direktorin des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut und Istanbul sowie Leiterin des Projekts „Figurationen des Märtyrers“ am Zentrum für Literatur und Kulturforschung sowie Ästhetik der arabischen Sprache am Sonderforschungsbereich Ästhetische Erfahrung im Zeichen der Entgrenzung der Künste an der Freien Universität Berlin. Als sie 57 Jahre alt war, erhielt sie im Jahr 2000 ihr zweites Stipendium, und zwar das Akademiestipendium der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Sechs Jahre später erhielt sie ihren zweiten Preis vom „Opus Magnum der Volkswagen-Stiftung“. Diese Unterstützung ermöglichte es Neuwirth, mehr Zeit in ihre Forschungsarbeit und Auslandsaufenthalte zu investieren. Jetzt konzentrierte sie sich bei ihren Auslandsaufenthalten auf den Nahen und Mittleren Osten, wo sie muslimische Islamwissenschaftler aus verschiedenen Ländern kennenlernen konnte. Darüber sagt sie:

„Eine großzügige Förderung durch die Fritz-Thyssen- und die Volkswagen-Stiftung, die mir 2006-2007 ein *Opus-magnum-Stipendium* gewährten, erlaubte mir, mich für ein Jahr der Forschung zu widmen und auf mehreren Reisen Gespräche mit nahöstlichen Kollegen zu führen, unter denen vor allem Muhammad Vasfi, Mehmet Pastaci und Ömer Özsoy, Ridwan Sayyed, Tarif Khalidi, Maher Jarrar, Vahid Behmardi, As'ad Khairallah, Nasr Hamid Abu Zaid, Fathi Triki, Mohamed Charfi, Nayla Selini und Hamdi Mehrez dankend erwähnt seien.“<sup>67</sup>

Im Jahr 2009 erhielt sie die Fellowship des Institute of Advanced Studies der Princeton University. Durch diese Fellowship konnte sie sich wie beim letzten Stipendium mit

---

<sup>67</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 17.

anderen Traditionen der Koranforschung vor Ort beschäftigen. Allerdings lag ihr Reiseziel dieses Mal in der entgegengesetzten Himmelsrichtung. Es ging nach New Jersey. Dort konnte sie, wie sie sagt, „an der Erfahrung internationaler Kollegen, vor allem Patricia Crone, Michael Cook, Oleg Grabar, Glen Bowersock, Andras Hamori und Joseph Witztum (...) partizipieren“<sup>68</sup>, was später bei ihrem Werk „Der Koran als Text der Spätantike“ eine erleichternde Rolle spielte.<sup>69</sup> Im gleichen Jahr ist sie auch Mitglied der Leopoldina, der Nationalen Akademie der Wissenschaften, geworden. Ein Jahr später bekam sie den Behrens Preis der Fritz-Behrens-Stiftung. Im Alter von 69 Jahren begannen ihre Mellon Fellowship der University of Chicago sowie ihre Mitgliedschaft in der American Academy of Arts and Sciences.

## 2.2 Neuwirths Auseinandersetzung mit der Koranforschung

Abgesehen von den vielen Einzelvorträgen bzw. Aufsätzen verfasste Neuwirth bis jetzt vier große Werke, die den größten Teil ihrer Koranforschungen beinhalten. Zunächst werden diese vier Bücher sowie einige Theorien von Neuwirth dargestellt.

### 2.2.1 Das Buch „Studien zur Komposition der mekkanischen Suren“

Im Jahr 1976 hat Neuwirth an der Philosophischen Fakultät der Universität München mit dem o.g. Werk habilitiert. Fünf Jahre später veröffentlichte sie dieses Werk,<sup>70</sup> das nach der Meinung mancher Wissenschaftler, „die uneingeschränkte Beachtung der Fachwelt“<sup>71</sup> bekommen sollte. In der Einleitung dieses Buchs weist Neuwirth darauf hin, dass die westliche Forschung zwar den Koran auf verschiedenen Ebenen, wie der religionsgeschichtlichen und der philologischen, gut untersucht hat, dennoch kam die Forschung auf anderen Ebenen zu kurz. „Als liturgische Rede, als Rezitationstext, ist er kaum jemals wissenschaftlich gewürdigt worden.“<sup>72</sup> Daher hatte die Autorin vor, durch ihre Untersuchung „die [mekkanischen] Suren in ihrer überlieferten Form zu beschreiben, die ihnen zugrundeliegende Gesetzmäßigkeiten aufzudecken und sie auf die

---

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin 1981 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; N.F., 10), im Vorwort.

<sup>71</sup> Tilman Nagel, Review: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, in: Die Welt des Islams XXII, 1984, S. 202-204 (S. 203).

<sup>72</sup> Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981, S. 1.

Formvorstellung des Propheten selbst zurückzuführen.“<sup>73</sup> Neuwirth findet, dass die Unterteilung der Verse in einer Sure anhand von Reimen vorzunehmen ist. Deswegen will sie zuerst die in den mekkanischen Suren vorkommenden Reime charakterisieren, „um die Reimfolgen klar eingrenzen und damit in ihrem Verhältnis zu thematischen zusammengehörigen Versgruppen erfassen“<sup>74</sup> zu können. Neuwirth hat durch diese Untersuchung die alte Vorstellung von den Reimen-Verhältnissen widerlegt. Man dachte, dass es ein Beweis für eine spätere Zusammenfassung verschiedener Texte sei, wenn sich zugleich der Reim und das Thema in einer Sure ändern. Im Gegensatz dazu glaubt Neuwirth, dass der Reimwechsel vor allem ein Mittel zum Themenwechsel ist, ohne dass man von einer späteren Einfügung auszugehen braucht. Dies gilt, wie Neuwirth zeigt, nicht nur für die frühmekkanischen Suren, sondern auch für die mittel-spätmekkanischen.<sup>75</sup> Daher findet es Neuwirth für die Analyse der Reimwechsel wichtig, am Anfang den Wortakzent festzustellen. Denn ihrer Meinung nach „kann der Reim nicht – wie bei der klassischen arabischen Poesie möglich – auf die bloße Entsprechung von Konsonanten und Silbenqualität eingegrenzt werden.“<sup>76</sup> Zugleich kritisiert Neuwirth, dass der Akzent der koranischen Rede bis jetzt in der Forschung noch nicht planmäßig und konsequent untersucht wurde. Für sie handelt es sich in diesem Werk nicht nur um den Effekt des Korans durch seine literarische Gestalt oder methodische Behandlung verschiedener Themen, vielmehr soll die akustische Seite der Koranrezitation in Betracht gezogen werden.

An dieser Stelle kann nicht das gesamte Buch ausführlich dargestellt werden. Dennoch kann man im Allgemeinen sagen, dass Neuwirth es durch ihre Analyse sichtbar machte, „dass eine eindringende Analyse der kompositorischen Mittel der mekkanischen Suren zu dem Schluss führt, dass es sich in dem Falle um in sich geschlossene Sprachkunstwerke handelt.“<sup>77</sup>

Allerdings wurden u.a. Ergebnisse dieser Studien in der Abteilung „Kommentar“ des Corpus Coranicum mit weniger oder sogar ohne Bearbeitung aufgenommen. Was

---

<sup>73</sup> Ibid., S. 2.

<sup>74</sup> Ibid., S. 4.

<sup>75</sup> Nagel, Review: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1984, S. 203.

<sup>76</sup> Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1981, S. 4.

<sup>77</sup> Nagel, Review: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, 1984, S. 203.

Neuwirth bezüglich einer Sure an verschiedenen Stellen ihres Werks beleuchtet, hat man im Corpus an einem Platz, und zwar bei der jeweiligen Sure zusammengefasst. Das Ausmaß dieser Aufnahme unterscheidet sich anscheinend zwischen den frühmekkanischen Suren, die unter Sinais Leitung verfasst wurden, und den mittelmekkanischen Suren, die unter Neuwirths Leitung verfasst wurden. Als Beispiel ist hier die Komposition der Suren zu nennen: Während man in den mittelmekkanischen Suren wörtlich oder mit kleinen Hinzufügungen zu Neuwirths Werk zitiert hat, hat man wahrscheinlich bei den frühmekkanischen Suren versucht, unbeeinflusst von Neuwirths Analyse den Aufbau einer Sure neu zu ermitteln.

Die Abwesenheit von Neuwirths wichtigster Theorie, nämlich den Koran als Text der Spätantike zu verstehen und seine Entstehung durch Interaktion zu erklären, ist hier zu erwähnen. Dennoch kann diese Abwesenheit mit dem Zeitabstand – etwa dreißig Jahre – zwischen dem hier behandelten Werk und dem Werk „Der Koran als Text der Spätantike“ nachvollzogen werden.

### 2.2.2 Das Buch „Der Koran als Text der Spätantike“

Ihr zweites Werk hat sie „Der Koran als Text der Spätantike“ genannt. Es ist allerdings viel mehr, als sein Name suggerieren mag. Denn es kann als eine allgemeine kritische Einführung in die westliche Koranforschung sowie als theoretische Basis für die folgenden Koran-Kommentare betrachtet werden. In diesem Buch setzte sich die Verfasserin mit unterschiedlichen Themen der westlichen Koranforschung auseinander, wie u.a. dem Verhältnis zwischen dem Koran und der Bibel, zwischen dem Koran und der Geschichte, dem Koran und der arabischen Poesie und zwischen dem Koran und frühen islamischen Gemeinden. Darüber hinaus wurden die Radikation des Korans, der Aufbau der Suren und ihre historisch chronologische Reihenfolge behandelt. Deswegen mag das 2010 zum ersten Mal veröffentlichte Buch eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Buch Neuwirths sein. Der Hintergrund für das Verfassen des Buches und auch für ihre allgemeine Wende in der Koranforschung war für Neuwirth ihr langer Aufenthalt in Jerusalem, wo sie sehr nahe bei einer Moschee, einer Kirche und einer Synagoge wohnte. Nirgendwo war für Neuwirth die Interaktion der drei monotheistischen Religionen sichtbarer als dort. Wahrscheinlich hat ein künstlicher Effekt eines Erlebnisses der visuellen Repräsentation der drei Religionen, die auf der theoretischen

Ebene viele Gemeinsamkeiten haben, die Frage nach dem Verhältnis des Korans mit dem Judentum sowie dem Christentum aufkommen lassen. Sie sagt:

„Die Erfahrung von Koranrezitation als klar heraushörbarer Stimme in einem Konzert liturgischer Gesänge und von Koranschrift als eigener, abstrakt-geometrischer Repräsentationsform unter allgegenwärtigen religiösen Bildern, gehört dort zum Alltag, so dass sich mir der Koran nie anders als im Ensemble von verwandten heiligen Schriften darbot.“<sup>78</sup>

Es folgte dem ersten langen Aufenthalt – wo sich eventuell ihr Interesse herauskristallisierte – ein zweiter Aufenthalt, in dem sie eine Menge Zeit nicht nur Arabisch gesprochen hat, sondern sich auch mit der arabischen Kultur beschäftigte. Nicht weniger relevant für ihre gedankliche Entwicklung war ihre Lehrtätigkeiten an den deutschen Universitäten.<sup>79</sup> Dort bemerkte sie, dass die Koranforschung unter bestimmten Umständen erfolgte, vor allem in Bezug auf die östliche und westliche Forschung, wo Forscher auf beiden Seiten so forschen, als ob die andere Seite gar nicht existieren würde. Dennoch befindet sich nach Neuwirths Meinung auch die europäische Koranforschung in einer schwierigen Situation. Denn „die westliche Forschung zum Koran ist nicht nur fast unüberschaubar verzweigt, sie ist mit ihren einander oft diametral widersprechenden Einzelthesen auch hochgradig kontrovers.“<sup>80</sup> Deswegen sollte die in diesem Buch geleistete „kritische Diskussion moderner Forschungsbeiträge (...) etwas Ordnung in die methodisch heterogene und in verschiedene Lager gespaltene westliche Forschung bringen.“<sup>81</sup> Abgesehen von ihrem wissenschaftlichen Beitrag für die europäische Koranforschung will Neuwirth den normalen westlichen Leser auch eine neue Wahrnehmung des Korans vermitteln. So ist der Koran nicht mehr als ein fremdes islamisches Buch zu betrachten, vielmehr sollte Neuwirths neue Betrachtungsweise des Korans ein neues Licht auf die christliche religiöse Geschichte werfen, wobei der Koran diese Geschichte mitgestaltet bzw. beeinflusst haben sollte. Deswegen möchte der Name dieses Buchs dem Zweck dienen, „westliche Leser auf diese enge Verbindung des Korans zu einer – wie selbstverständlich – für die europäische Identität reklamierten Epoche aufmerksam zu machen.“<sup>82</sup> Dass dieses Werk sich wie die nachfolgenden Koran-

---

<sup>78</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 13.

<sup>79</sup> *Ibid.*, S. 14.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> *Ibid.*, S. 20.

<sup>82</sup> *Ibid.*, S. 22.

Handkommentare – bis jetzt sind bereits zwei Bände erschienen – an der historisch-kritischen Methode der Textanalyse orientiert, soll es auch für Muslime interessant machen. Denn diese historisch-kritischen Methoden wurden längst vor ihrer Verwendung am Koran bereits in der europäischen literarischen Textforschung benutzt. Dementsprechend sollte ihre disziplinierte Anwendung nach Neuwirths Meinung neue Erkenntnisse mit sich bringen.<sup>83</sup> Zwar ist die von Neuwirth geübte Kritik an der westlichen Koranforschung für sie ein Ziel, dennoch ist es nicht das Hauptziel. Mit ihrer Kritik verbindet sie zugleich ihre Darstellung und Argumentation ihrer neuen Vorstellung von der Koranentstehung, und zwar:

„[die] mündliche Verkündigung, die Interaktion zwischen Sprecher und Hörern, ihre Verhandlung älterer Traditionen, die gewissermaßen unter der Endgestalt der kanonisierten Offenbarungsschrift verborgen ist, freizulegen ist ein zentrales Ziel dieses Buches.“<sup>84</sup>

So gibt die Autorin damit eine allgemeine grobe Ahnung von ihrer Theorie, wobei sie im Laufe des Buches schrittweise mehr Details und Beispiele der Anwendung dieser Herangehensweise erwähnt und erklärt. Der Sinn bzw. Nutzen dieser Theorie ist es, die Entstehungsgeschichte des Islam nur durch den „literarisch herausragender[n] und intellektuell herausfordernder[n]“<sup>85</sup> Korantext zu erschließen, was sie Gründungsdokument nennt. Selbst wenn es kompliziert ist, dieses Ziel mit dieser Methode zu erreichen, bleibt es für Neuwirth die einzige glaubhafte Methode. Denn „spätere Geschichtszeugnisse wie die Prophetenbiographie reflektieren den bereits erreichten Sieg des Islam, dem sie ihrerseits literarische Gestalt verleihen.“<sup>86</sup> Daher würden sie kein klares Bild von der früheren Geschichte der Islamentstehung vermitteln. Diese Einstellung von Neuwirth den islamischen Angaben gegenüber mag ihren sparsamen Umgang mit der islamischen Tradition nachvollziehbar machen, was sich in ihren Werken wie im Corpus Coranicum deutlich widerspiegelt. Diese Konzentration auf den Text nur in seiner Entstehungsphase bedingt nach Neuwirth neue Ansätze bezüglich der Auslegung und Erklärung des koranischen Texts zu entwickeln. Dazu setzt diese Konzentration voraus, den Koran nicht in seiner Endgestalt anzunehmen, sondern ihn in

---

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid., S. 20.

<sup>85</sup> Ibid., S. 101.

<sup>86</sup> Ibid., S. 19.

der Zeit zu untersuchen, in der er noch nicht ein Buch geworden war, wobei der Koran ihrer Meinung nach eine gesprochene Verlautbarung bzw. Mitteilung gewesen sei.

„Denn es ist nicht die überlieferte >anthologische< Textgestalt mit ihren der Textlänge nach angeordneten 114 Suren, in die sich die entstehende neue Religion eingeschrieben hat, sondern die Vorform dieses Textes: die seiner Kodifizierung vorausgehende mündliche Verkündigung.“<sup>87</sup>

Denn wenn man von einem fertigen Buch ausgehe, übersehe man ihrer Meinung nach den Entstehungsprozess und versucht daher auch nicht, den Text zu hinterfragen. So fängt man an, wo man eigentlich enden sollte. Deshalb nennt sie diese Herangehensweise „Kopfgeburt“. Auffällig ist, dass Neuwirth in diesem Buch kein einziges Kapitel für ihre Annahme „Der Koran als Text der Spätantike“ verwendete. Vielmehr ist sie – wie auch ihre Theorie „Der Koran als Kommunikationsprozess“ – an verschiedenen Stellen zu sehen. Zwar mag diese Wiederholung dem Leser unwichtig erscheinen, es ist aber nach Neuwirths Auffassung hinzunehmen, „um die Einzelkapitel in sich verständlich zu halten.“<sup>88</sup> In diesem Buch, wie auch in den anderen, begnügte sich die Autorin bei Koranzitaten nicht nur mit einer Übersetzung des jeweiligen Verses. Vor die Übersetzung schrieb sie den Vers auf Arabisch mit lateinischen Buchstaben. Doch was kann das dem Leser, der kein Arabisch versteht, nützen? Eigentlich will Neuwirth damit der „sprachlichen Einkleidung“<sup>89</sup> des Korans mehr Raum als sonst geben, denn sie ist für sie nicht nur sprachliche Ausdrucksweise, sondern ein elementares Stück der koranischen Aussagen. Und dementsprechend bezieht sich die literarische Kritik auf sie selbst.<sup>90</sup>

Im Rahmen dieser Arbeit werden allerdings nur fünf Punkte, die Neuwirth in ihrem Werk behandelte, ausführlich dargestellt. Vor dieser Darstellung werden jedoch die Neuwirthschen Korankommentare kurz präsentiert.

### 2.2.3 Das Werk „Der Koran ein Handkommentar“

Der Kommentar ist die praktische Anwendung der im Buch „Der Koran als Text der Spätantike“ dargestellten Methoden und Theorien über die Koranforschung. Dazu sollten noch vier Bände erscheinen, die sich mit den mittel- und spätmekkanischen Suren sowie

---

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid., S. 15.

<sup>89</sup> Ibid., S. 16.

<sup>90</sup> Ibid.

den früh- und spätmedinensischen Suren beschäftigen. Mit dem Begriff „Handkommentar“ wollte die Autorin auf einen Punkt hinweisen, und zwar dass sie in ihrer Arbeit nur die unbedingt zum Verstehen des Textes wichtigen Informationen erwähnt.<sup>91</sup> Die Autorin weist darauf hin, dass ihr Kommentar – wie auch der Einführungsband „Der Koran als Text der Spätantike“ – sich an europäischen traditionellen Methoden der Bearbeitung von historischen Texten orientiert. Hier kann man zwischen zwei Arten von Hermeneutik unterscheiden, der europäischen, die ihren Weg zur Koranforschung im 19. Jahrhundert gefunden hat, und der arabischen Hermeneutik, die bereits seit langem in von Muslimen verfassten Studien zu finden ist. Die Autorin glaubt zu Recht, dass die zweite Art mehr an Bedeutung gewinnt, weil sie viel mehr Muslime beeinflusst hat und beeinflusst. Den Koran als „isoliertes Stück“ zu betrachten, hält sie für falsch. So ist es auch falsch, die lange islamische Deutungstradition des Korans ganz zu ignorieren oder nur auswählend unter die Lupe zu nehmen. Daher will dieser Kommentar, „den Koran als die Mitschrift einer Verkündigung“ oder „als textuellen Niederschlag einer Gemeindebildung“<sup>92</sup> darstellen.<sup>93</sup> Dementsprechend bearbeitet der Kommentar die Suren nicht in ihrer im Koran vorgegebenen Reihenfolge, sondern fängt mit den Suren an, die von Nöldeke als frühmekkanische Suren eingeordnet worden sind. Neuwirth will allerdings nicht bei Nöldekes Unterteilung von Suren bleiben, sondern versuchen, einen Schritt weiterzugehen. So hat sie die frühmekkanischen Suren weiter in vier Gruppen unterteilt. Diese weitere Unterteilung der Suren ist nach Neuwirth möglich, wenn man zuerst „die Mündlichkeit des Koran ernstnimmt“ und die Entwicklung der Suren als „neue[.] Etappen der Verkündigung, die etwas bereits Mitgeteiltes weiter entfalten“<sup>94</sup> ansieht. Als Beispiel für diese neue Etappen ist

„der Übergang von noch ganz auf den Verkünder selbst konzentrierten zu kollektiv ausgerichteten, allmählich auch moralische Kritik artikulierenden Texten, die dann graduell ein Interesse an Eschatologie, verbunden mit Schöpfungstheologie, entwickeln.“

---

<sup>91</sup> Angelika Neuwirth, *Der Koran: Handkommentar mit Übersetzung*, Berlin 2011, S. 9.

<sup>92</sup> *Ibid.*, S. 23.

<sup>93</sup> *Ibid.*, S. 15.

<sup>94</sup> *Ibid.*, S. 16.

In der Einleitung dieses Buches spricht Neuwirth über die vorherigen Korankommentare. Zwar zeichnet sich Paret's Kommentar durch seine Ausführlichkeit und dadurch aus, dass er die bis zu seiner Zeit erschienenen Koranstudien gesammelt und reflektiert hat, dennoch kritisiert Neuwirth Paret's Vorstellung von einem von einer Person erfundenen Text bzw. die Vorstellung, dass der Prophet den Koran verfasst hätte. Außerdem führt Paret die Suren nach koranischer Reihenfolge, das heißt nicht nach Nöldekes historischer Unterteilung der Suren. Neuwirth glaubt, dass Paret damit einer verkürzten, die Spannung zwischen einzelnen Texten auslöschenden Lektüre Tor und Tür geöffnet hat.<sup>95</sup>

Diese Herangehensweise wurde von Neuwirth auch in Bezug auf den von Adel Theodor Khoury geschriebenen Kommentar kritisiert. Sein Kommentar ähnelt stark den traditionellen islamischen Kommentaren. Daher spielen die islamischen Gegebenheiten für seinen Kommentar die entscheidende Rolle. Deswegen braucht man nach Neuwirth's Meinung nicht mehr die traditionellen Kommentare anzuwenden, wenn man Khoury's Kommentar hat. „Um Khoury's Kommentar sinnvoll zu nutzen, bedürfte es einer Einführung in der Hermeneutik der innerislamischen Exegese, die in der Tat ein dringendes Desiderat ist.“<sup>96</sup>

Neben den Kommentaren von Paret und Khoury nimmt die Autorin den Kommentar von Richard Bells in den Blick, der posthum erschienen ist. Bells verfasste eine englische Übersetzung des Korans, diese Übersetzung wurde von Bells selber und dann später von anderen Forschern mit Beiträgen sehr oft zu den komplizierten Ausschnitten des Textes ergänzt. Zwar schätzt Neuwirth Bells Erklärung von schwer zu deutenden Koranstellen, die in ihrer Ausdruckweise unklar sind. Dennoch kritisiert sie seine Vorstellung von der Koranentstehung:

„er blieb vor allem in der Vorentscheidung befangen, der Koran sei das Ergebnis der Redaktion verstreuter schriftlicher Aufzeichnungen, so daß er die mündliche Komposition und damit die Polyphonie des Textes nicht wahrnehmen konnte.“<sup>97</sup>

Die „Encyclopaedia of the Qur'ān“, die von Jane Dammen McAuliffe in der Zeit von 2001 bis 2007 herausgegeben wurde, ist für Neuwirth von erheblicher Bedeutung. Die

---

<sup>95</sup> Ibid., S. 28.

<sup>96</sup> Ibid., S. 30.

<sup>97</sup> Ibid., S. 32.

sich in dieser Encyclopaedia befindenden Aufsätze beschäftigen sich mit dem Koran auf unterschiedlichen Ebenen. Man versuchte außerdem, in einem „Übersichtsartikel“ die Themen zu erschließen, die eine Sure widerspiegeln, was für Neuwirth eine wichtige Entwicklung in den Koranstudien ist.<sup>98</sup>

Neuwirth meint im Vorwort, dass ihr Handkommentar nicht nur für Orientwissenschaftler geschrieben ist. Er ist zugleich für Religionswissenschaftler oder Theologen verfasst. Denn das Buch „Der Koran als Text der Spätantike“ hat bei diesen Gruppen auch eine große Aufmerksamkeit erregt. Unter den Zielgruppen befinden sich auch islamische Theologen, die an deutschen Universitäten für islamische Theologie tätig sind, weil das Buch ihnen eine Darstellung über die theologische Entwicklung nur anhand des Textes zur Verfügung stellen sollte.<sup>99</sup>

#### 2.2.4 Neuwirths Kommentar zu den frühmittelmeckkanischen Suren

Mit Hilfe von Tolou Khademsharieh, Ali Aghaei und Unterstützung von Dirk Hartwig hat Neuwirth dieses Werk verfasst und im Jahr 2017 veröffentlicht, daher ist es das jüngste Buch von Neuwirth. Dieses Werk ist vor allem die Fortsetzung von Neuwirths Vorhaben, einen literaturkritischen und wissenschaftlichen Kommentar über die meckkanischen Suren zu verfassen. Während der erste Handkommentar sich mit den frühmeckkanischen Suren beschäftigt, beschäftigt sich der zweite mit den frühmittelmeckkanische Suren. Diese Suren kategorisierte Neuwirth wie folgt:

Suren 1. (al-fātiḥa)

Surengruppe I: 54. (al-Qamar) 37. (aṣ-ṣāffāt) 15. (al-Ḥiğr) 50. (Qāf)

Surengruppe II: 20. (ṭāhā) 26. aš-šu‘arā 71. (Nūḥ) 44. (ad-duḥān)

Einzelsuren: 76. (al-‘insān ) 38. (Ṣād) 19. (Maryam)

Dieser zweite Band des Handkommentars unterscheidet sich nach Neuwirth von seinem Vorgänger durch seine Ziele. Wenn Philologie, Semantik und Analyse der stilistischen Zusammensetzung der Suren für den ersten Band prägend waren, will dieser Band nach

---

<sup>98</sup> Ibid., S. 33.

<sup>99</sup> Ibid., S. 9-10.

Neuwirth dazu das Theologische in diesen Suren hervorheben.<sup>100</sup> Anlässe für diese neue Entwicklung bzw. diesen neuen Schwerpunkt des Buches ist nach Neuwirth das steigende Interesse auch von Nicht-Muslimen an der Koranbedeutung sowie die ernsthaft aktuellen Fragen bezüglich der islamischen-christlichen bzw. Koran-Bibel Relation und der gegenwärtige Zustand des Islam bzw. der Muslime in Europa. Daher sind die Biblisierung und „Arabisierung des Weltbildes“<sup>101</sup> die großen Entwicklungen, die Neuwirth in diesem Kommentar schlüssig sichtbar machen möchte.<sup>102</sup> Diese Ansätze sind für Neuwirth angesichts der in diesem Werk kommentierten Suren sehr geeignet, denn

„mit diesen Suren treten wir in die formative, diskursiv geprägte Phase der Korangenese ein. Hier werden die Weichen gestellt für diejenige Theologie, mit der sich die koranische Botschaft in ihrem Entstehungsmilieu schließlich durchsetzen sollte“<sup>103</sup>

Außerdem will Neuwirth, was für Vernon Robbins in seinen Untersuchungen zum Neuen Testament notwendig erschien, in ihrem Kommentar anwenden. Demzufolge soll der Kommentar „neben historischen auch sozialwissenschaftliche, anthropologische und vor allem rhetorische Ansätze verfolgen.“<sup>104</sup> Nicht zu vergessen ist auch der Ansatz, „die im Koran nachweisbaren Diskursfolgen (...), die den Weg hin zu einer Identitätskonstruktion der Gemeinde markieren“<sup>105</sup>, hervorzuheben.

Die Suren dieser Periode – also die mittelmekkanischen – wurden auch unter der Abteilung „Kommentar“ im Projekt Corpus Coranicum unter Neuwirths Leitung verfasst. Dennoch will die Autorin zwischen dem sich in ihrem Buch befindenden Kommentar und dem Kommentar im Corpus Coranicum unterscheiden. Neuwirth meint:

„Während der Fokus bei den dortigen Erklärungen im Einklang mit der deutlichen Privilegierung der Textgeschichte im Corpus Coranicum auf der philologischen und überlieferungsgeschichtlichen Seite liegt, geht es uns im ‚Handkommentar‘ zu den

---

<sup>100</sup> Angelika Neuwirth, Der Koran, Berlin 2017, S. 9.

<sup>101</sup> Ibid., S. 12.

<sup>102</sup> Ibid., S. 11.

<sup>103</sup> Ibid., S. 13.

<sup>104</sup> Ibid., S. 22.

<sup>105</sup> Ibid., S. 23.

frühmittelmeckanischen (aber auch den späteren) Suren um eine vor allem hermeneutisch, theologiegeschichtlich und literaturwissenschaftlich ausgerichtete Texterklärung.“<sup>106</sup>

Allerdings zeigt ein Vergleich zwischen den beiden Kommentaren, dass der Inhalt zum großen Teil identisch ist. Als Beispiel nehmen wird Sure 54. Während Teile des Kommentares wie Literarkritik, Komposition, entwicklungsgeschichtliche Einordnung, Inhalt und Struktur, Situativität und Hörererwartungen wortwörtlich identisch sind, unterscheidet sich der kursorische Kommentar leicht. Man hat beispielsweise ein Wort durch ein anderes ersetzt, zum Beispiel ist der Satz „im Sinne einer poetisch-bildlichen Formulierung für den bekannten Sachverhalt folgen will“ in Neuwirths Buch so formuliert: „im Sinne einer poetisch-bildlichen Einkleidung des bekannten Phänomens folgen will.“<sup>107</sup> Oder man hat einen Satz bzw. einen Abschnitt anders formuliert, ausführlicher erklärt oder an einem anderen Ort angeführt. So steht beispielsweise im Corpus Coranicum:

„Die Textsorte steht im Koran jedoch in einem ganz anderen Kontext, insofern sie die dereinstige Aufdeckung der inneren Situation des Menschen ankündigt: ‘alimat nafsun mā qaddamat wa-’ahḥarat ((dann) weiß eine Seele, was sie getan und was sie unterlassen hat‘), während es in Q 54 – noch anders – um die Gegenwart konkreter Gegner geht.“<sup>108</sup>

Während es im Neuwirths Buch so steht:

„Allerdings verfolgt die Textsorte im Koran ein ganz anderes Ziel, ihre sachliche und bildliche Referenz steht eher für negative als für positive Intertextualität. Denn die koranischen Voraussagen kündigen keine neue Zeit an, sondern versprechen einzig innere Entwicklung des Menschen, die Aufdeckung seiner im Leben vollbrachten Taten. So endet die idha-Serie in Q82:5. (...) der Surenanfang von 54 gehört einer ganz anderen Textsorte zu, der emphatischen Mitteilung eines Sachverhalts an konkrete Gegner.“<sup>109</sup>

### 2.2.5 Der Koran als Text der Spätantike – ein Perspektivenwechsel

Der Begriff der Spätantike wurde von Peter Browan ins Leben gerufen. Der bekannte Historiker hat zwar ausführlich die Ausbreitung des Christentums dokumentiert, dennoch sah er den Islam bzw. den Koran nicht als Mitgestalter der spätantiken Weltanschauung an. Der Islam ist für ihn vielmehr „eine eigenständige arabische Kultur, die sich dem

---

<sup>106</sup> Ibid., S. 17.

<sup>107</sup> Ibid., S. 115.

<sup>108</sup> Corpus Coranicum.

<sup>109</sup> Angelika Neuwirth, Der Koran, Berlin 2017, S. 116.

„Geniestreich Mohammeds“ verdanke“. <sup>110</sup>Dieses „eurozentrische“ Verstehen der Spätantike wurde von Neuwirth, und zwar nach dem aktuellen Standpunkt der theologischen Forschung in Frage gestellt.<sup>111</sup> Dass der Koran als eine muslimische Angelegenheit betrachtet wurde, ist für Neuwirth nicht falsch, zugleich aber nicht umfassend, das heißt nur aus einem Blickwinkel heraus betrachtet. Aus einem anderen Blickwinkel betrachtet, kann die Frage gestellt werden, ob der Koran sich in seiner Zeit lediglich mit muslimischen religiösen Fragen beschäftigte. So deckt nach Neuwirths Meinung die koranische Auseinandersetzung mit dem vor allem Judentum, Christentum und dem arabischen Heidentum einen essentiellen Teil dieser Religionen ab und „hat (...) die vorausgehenden Texte ein für alle Mal intertextuell durchwirkt.“<sup>112</sup> Diese Mitwirkung des Korans im Judentum sowie Christentum lässt Neuwirth davon ausgehen, dass der Koran als „Dokument spätantiker theologischer Debatten“ auch zu lesen und seine Position „über die Grenzen seiner islamischen Rezeptionsgeschichte hinweg, in unserer eigenen Theologiegeschichte zu reflektieren“ sei.<sup>113</sup> Dementsprechend gilt es für Neuwirth, die islamische Exklusivität des Korans aufzuheben. Daher solle es sich in der Forschung nicht um eine „islamische Offenbarung“, sondern um eine „koranische Verkündigung“ handeln.<sup>114</sup> Als Beweis bzw. Rechtfertigung für diese Herangehensweise bezieht sich Neuwirth auf eine von ihr reklamierte Phase, in der der Koran noch nicht als Kodex manifestiert werden sollte. „Denn in seiner vorkanonischen mündlichen Manifestation kann der Korantext noch nicht als exklusiv >islamisch< gelten, er ist vielmehr noch integraler Teil der Debattenkultur der Spätantike.“<sup>115</sup> Die Frage, die sich herbei stellt, ist: Welchen Unterschied kann diese Annahme, die Neuwirth als „Drehung der Perspektive um 180 Grad“<sup>116</sup> beschreibt, in der europäischen Koranforschung machen? Anscheinend will Neuwirth mit ihrer Vorstellung einerseits die Hürden zwischen Koranforschern und dem Koran als einem fremden Buch oder einem Buch einer

---

<sup>110</sup> Dirk Pilz, Analyse: Der Koran ist Teil des europäischen Wissenskanons, <https://www.berliner-zeitung.de/kultur/analyse--der-koran-ist-teil-des-europaeischen-wissenskanons-27955990> (letzter Aufruf 07.10.2018).

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 67.

<sup>113</sup> Ibid., S. 120.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid., S. 19f.

<sup>116</sup> Ibid., S. 15.

fremden Religion relativieren bzw. aufheben. So soll der Koran als ein Dokument der religiösen Debatten der Spätantike wahrgenommen werden:

„dem europäischen, in der westlich-christlichen Tradition stehenden Leser eine neue Sicht auf seine eigene Theologie- und Geistesgeschichte eröffnen und ihn ermutigen, den Koran als Teil der Rezeptionsgeschichte seiner eigenen vertrauten Texte zu begreifen.“<sup>117</sup>

Andererseits oder auch als Ergebnis dieser neuen Wahrnehmung vom Koran als Teil der eigenen europäischen religiösen Geschichte soll der Koran hinsichtlich der wissenschaftlichen Untersuchungen gleichrangig wie die Bibel erforscht werden.<sup>118</sup> Über diese Sensibilisierung der europäischen Forschung für den Koran, die Neuwirth mit ihrem Buch erreichen will, hinaus, sollte der Koran nicht als isoliertes Buch und nur mit einigen Akteuren der Spätantike untersucht werden, sondern „vor dem Hintergrund der pluralen Kulturen der Spätantike historisch“<sup>119</sup> gelesen werden. Erwähnenswert ist, dass es nach Neuwirth nicht nur für europäische Leser bzw. Forscher wichtig ist, den Koran als Text der Spätantike wahrzunehmen, sondern es ist auch für muslimische Leser nützlich. Denn dies verschafft „neue historische Relevanz für den muslimischen Leser, der die gesamte vom Koran mitgestaltete Debattenkultur der Spätantike mit Fug und Recht als Teil seiner eigenen Geistesgeschichte reklamieren kann.“<sup>120</sup>

Im neuesten Buch von Neuwirth, dem zweiten Band des Handkommentars, beschäftigt sie sich noch einmal mit der Frage nach der Rolle des Korans in der Spätantike. Sie fragt: Ist der Koran ein

„Teil der für das spätere Europa formativen spätantiken Mittelmeerkultur, hat er zu ihr eventuell auch selbst diskursiv beigetragen? Oder dominiert in seiner Botschaft das Lokal-Eigene, die vormonothetische heroische, ja sogar kämpferische Kultur Arabiens?“<sup>121</sup>

Diese verbreitete zweiteilige Vorstellung der Spätantike ist für Neuwirth nur äußerlich und geht nicht in die Tiefe der Kernfrage. Außerdem produziert diese Vorstellung ein Image der Umwelt des Korans, das sehr trivial und historisch nicht zutreffend sei. Denn nach Neuwirth sind die Weltanschauungen der Spätantike eher eine Vermischung

---

<sup>117</sup> Ibid., S. 22.

<sup>118</sup> Ibid., S. 23.

<sup>119</sup> Ibid., S. 76.

<sup>120</sup> Ibid., S. 24.

<sup>121</sup> Neuwirth, Der Koran, 2017, S. 9.

verschiedener Religionen oder philosophischer Lehren, deren Heterogenität an religiösen Auseinandersetzungen beteiligt war oder da zu sehen ist. Daher wird diese heterogene Spätantike immer mehr als ein „Denkraum“ identifiziert. Das heißt, dass die Rede nicht mehr von „Großmachtspolitik“, sondern von „Textpolitik“ sein sollte. So verliert allmählich die Ansicht, nach der man bezüglich der Spätantike nach „Gleich- und Ungleichzeitigkeiten“<sup>122</sup> sucht, an Bedeutung. Dementsprechend solle „Korangenese also in einen möglichst weiten, vor allem aber noch dynamisch aufgeladenen Kontext“ gestellt werden<sup>123</sup> gestellt werden. Wenn die Spätantike als Textpolitik wahrzunehmen sei, wie kann man diese in Bezug auf den Koran verstehen? Die Erklärung dieser Textpolitik befindet sich in Neuwirths Buch „Koranforschung, eine politische Philologie?“ Für Neuwirth ist diese Politik der Philologie sehr alt und basiert auf „Strategien der Privilegierung und Ausgrenzung.“<sup>124</sup> Und der Koran

„schafft hier durch Privilegierung bestimmter biblischer Tradition und Ausgrenzung bestimmter anderer, nicht zuletzt auch durch den Wiedereinsatz von bereits in der jüdischen-christlichen Bibel-Kontroverse gebrauchten polemischen Waffen, neue Orientierungen.“<sup>125</sup>

Wenn Neuwirth in ihren Werken die Koran-Interaktion mit dem Denken der Spätantike zeigt, fehlt noch die umgekehrte Interaktion, und zwar die Interaktion, in der der Koran nicht nur die religiöse Debatte in seiner Umwelt, sondern in der europäischen Spätantike eine Rolle gespielt hat. Diese Tatsache zu beleuchten, wäre unumgänglich, um Neuwirths Theorie zu untermauern.

### 2.2.6 Originalität des Korans

Wie bereits erwähnt wurde die jüdische Schule von Neuwirth kritisiert, weil sie den Koran für eine Art Wiederholung bzw. Abschreiben jüdischer Tradition hält. Die gleiche Kritik wendet sie auf fast die gesamte europäische Koranforschung an. So findet sie, dass es nach wie vor die wissenschaftliche Koranforschung belastet, den Koran nur als eine arabische Übersetzung der Bibel wahrzunehmen. Dieses Phänomen nennt sie „Epigonalitätssyndrom“. Dies erklärt sie als Grund für die von manchen Forschern

---

<sup>122</sup> Ibid., S. 10.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Angelika Neuwirth, Koranforschung, eine politische Philologie?: Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, Berlin 2014 (Litterae et theologia; band 4), S. 5.

<sup>125</sup> Ibid.

unterschätzende und grobe Darstellung des Korans. Denn nach dieser Haltung habe „der Koran (...) als schwächere Replik der Bibel nichts wesentlich Neues zu bieten.“<sup>126</sup> Einen anderen Grund für den Vorbehalt dem Koran gegenüber führt Neuwirth auf das säkular geprägt westliche Denken zurück. Denn wenn man den Koran als veränderten Teil der Bibel ansieht, werden die mit dem Lesen einhergehenden religiösen Gedanken auftauchen, die man schon längst für ausgearbeitet hält. Bezüglich des ersten Grundes stellt sich die Frage nach der Ursache des so genannten Epigonalitätssyndroms. Neuwirth macht zwei Ursachen dafür verantwortlich. Die erste ist durch den Status der Bibel in der westlichen Tradition zu verstehen. Denn die Bibel reklamiert für sich eine in der christlichen Tradition weltweit besondere Stelle.

„Nicht zufällig hat sie alle anderen altorientalischen Literaturdenkmäler aus dem Feld geschlagen, so dass unter den Zeugnissen ihrer verschiedenen Entstehungsepochen einzig sie kontinuierlich bis in unsere Zeit gelesen und gelehrt worden ist und noch wird.“<sup>127</sup>

So könnte man angesichts dieser höheren Bedeutung der Bibel keinen anderen konkurrierenden Text hinnehmen. Und so kann, weil die Bibel auf dem ersten Platz liegt, „ein bibelähnliches Buch *nach* der Bibel (...) nur ein blasses Abbild sein.“<sup>128</sup> Die zweite Ursache mag nach Neuwirth an der inhaltlichen „spannungsreichen Nähe“ des Korans zu dem so genannten Buch der Bücher liegen, was selbstverständlicherweise eine gravierende Rolle bei der Vorstellung bezüglich der Beziehung Bibel-Koran spielen mag.<sup>129</sup> Neuwirth findet, dass diese Nähe die westliche Koranforschung negativ beeinflusst. Dennoch will Neuwirth diese Nähe eine positive Rolle spielen lassen, indem sie den Koran wegen seiner Nähe zur Bibel wie die Bibel zu einem Bestandteil des westlichen Wissenskanons macht. Denn der Koran wurzelt „wie jüdische[.] und christliche[.] Handschriften fest in der biblischen Tradition.“<sup>130</sup> Heißt die von Neuwirth ablehnende Kritik der Vorstellung, die den Koran für eine verfälschte Auflage der Bibel hält, dass Neuwirth jene Grundzüge zwischen Koran und Bibel zurückweist? Eigentlich kann ihre Kritik auf keinen Fall meinen, dass der Koran mit der Bibel nichts zu tun hat.

---

<sup>126</sup> Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 40.

<sup>127</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 31.

<sup>128</sup> *Ibid.*, S. 32.

<sup>129</sup> *Ibid.*

<sup>130</sup> Neuwirth, *Koranforschung, eine politische Philologie?*, 2014, S. 1.

Im Gegensatz dazu versucht sie, in ihren Werken die starke Beziehung Koran-Bibel zu verdeutlichen. Dies macht sie nicht nur auf der inhaltlichen Ebene, vielmehr sind auch die Formen und Wortanwendungen von Versen für sie in den Blick zu nehmen, was sie unter anderem in ihren Untersuchungen bezüglich der Psalmen und der frühmekkanischen Suren macht. Demzufolge kann der Unterschied zwischen dem, was sie kritisiert, und dem, was sie macht, vielmehr mit der Vorstellung der Beziehung zwischen Koran und Bibel und der Herangehensweise zu tun haben. Während andere Forscher die Epigonalität zu beweisen versuchen, versucht sie stattdessen, die Verhandlung bzw. Bearbeitung und Entwicklung biblischer Tradition im Koran sichtbar zu machen.<sup>131</sup> Dabei zeichnet sie den Umgang des Korans mit der Bibel als eine Art von „politischer Philologie“, die es aufzudecken gelten sollte.

„Diese komplexe Verhältnis des Koran zur Bibel nachzuzeichnen und überzeugend zu deuten muss eine Hauptaufgabe jeder Koranforschung sein, die ein Verstehen des Koran um seiner selbst willen beabsichtigt.“<sup>132</sup>

Kann man die Denkweise von einem epigonalen Text umgehen, indem man den Koran für eine Fortsetzung der Bibel mit einer exegetischen Funktion bzw. eine Überbrückung von alten biblischen Traditionen hin zu den neuen koranischen Vorstellungen hält? Dies ist nach Neuwirth heutzutage vor allem in der US-amerikanischen Forschung der Trend. Neuwirth findet, dass dieser Versuch nicht zu akzeptieren sei. Denn dabei wird der Koran als eine Apokryphe, also als eine christliche oder jüdische Schrift, die keinen Platz in der Bibel fanden, gesehen, was ihrer Meinung nach nur für einen Text gelten könne, der absichtsvoll vorgeplant von einem einzigen Autor geschrieben ist, was mit Neuwirths Vorstellung von einem durch Kommunikation entstehenden Text nicht zu vereinbaren ist.<sup>133</sup>

### 2.2.7 Entstehung des Koran durch Kommunikation

Die Frage nach dem Verfasser bzw. dem Ursprung des Korans hat die westlichen Koranforscher schon lange beschäftigt. Während manche den Koran für eine verfälschte Abbildung der Bibel halten, halten andere ihn für ein von Muhammed selbst

---

<sup>131</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 43.

<sup>132</sup> Neuwirth, Koranforschung, eine politische Philologie?, 2014, S. 5.

<sup>133</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 32.

geschriebenes Buch oder für ein Buch, dessen Verfasser unbekannt ist bzw. sind. Beide dieser Vorstellungen sind nach Neuwirths Meinung nicht zutreffend. Sie seien „noch weitgehend der teleologischen Vorstellung vom Erscheinen des Koran als einer Urszene verhaftet“. Außerdem „wird dabei der Koran als auktorialer Entwurf, als ein *fait accompli* (...) betrachtet bzw. behandelt.“<sup>134</sup> So hat Neuwirth einerseits andere Theorien über die Koranentstehung widerlegt, andererseits hat sie für die Koranentstehung eine neue Vorstellung entwickelt. Der Koran ist nach Neuwirth nicht als *fait accompli* bzw. als ein fertig hergestelltes Produkt wahrzunehmen, vielmehr sei er ein Ergebnis der dreiundzwanzig Jahre andauernden Kommunikation bzw. Auseinandersetzung des Propheten mit verschiedenen Akteuren seiner Zeit. Deshalb könne die Rede bezüglich der Koranentstehung nicht von einem Autortext sein. Dass andere Forscher diese Theorie über die Koranentstehung nicht entdecken konnten, liegt nach Neuwirth an ihrer voreingenommenen Einstellung dem Koran gegenüber. Denn diese Forscher

„blockieren sich selbst den Zugang zu ihr, da sie die Textbasis zu diesem Untersuchungsschritt, den Koran selbst, vorschnell als späteren Gemeindeerfordernissen genügendes heilsgeschichtliches Konstrukt oder sogar als ideologisch motivierte Überschreibung von älteren > Originaltexte < verwerfen.“<sup>135</sup>

Daher kritisiert sie die von Philologen sehr häufig vertretene Haltung, die bei ihrer Koranuntersuchung nach dem Ursprung oder Urtext des Korans sowie nach „<vom Autor> verwendeten Sprachformen und seinem intellektuellen Hintergrund sucht.“<sup>136</sup> Diese von einem einheitlichen Text oder Autortext ausgehende Haltung solle nach Neuwirth eine philologische Koranuntersuchung negativ beeinflussen. Denn mit einer solchen Untersuchung

„wird die schriftliche Fassung des Koran oft als Einheit und nach Kriterien schriftlich komponierter und rezipierter Literatur beurteilt, was zur Vernachlässigung der unterschiedlichen Entstehungskontexte, Funktionen und Formen der ursprünglich voneinander unabhängigen Einzeltexte führt.“<sup>137</sup>

---

<sup>134</sup> Ibid., S. 38.

<sup>135</sup> Ibid., S. 108.

<sup>136</sup> Ibid., S. 198.

<sup>137</sup> Ibid.

Zugleich findet Neuwirth darin keinen Widerspruch, wenn man davon ausgehe, dass allein der Prophet den koranischen Text verfasst hätte. Denn hier gehe es nicht nur um die literarischen Gestalt oder den sprachlichen Stil des Korans, vielmehr geht es hier um Themen, Gedanken, Fragen und Antworten bzw. den allgemeinen Inhalt des Korans. So muss „Muhammads Rolle (...) demzufolge eher als die eines Katalysatoren und letztendlich Formgebers und weniger als die eines Autors im herkömmlichen Sinne konzeptualisiert werden.“<sup>138</sup>

Neuwirth zufolge hat sich der Koran in zwei bzw. drei Phasen entwickelt, bevor er in seiner Endgestalt erschien. Die erste Phase ist die oben beschriebene Kommunikation bzw. Interaktion, die zwanzig Jahre dauerte, wobei zugleich die Kanonisierung dieser Kommunikation erfolgte, dann wurde der bereits kanonisierte Text aufgeschrieben.<sup>139</sup>

„zwischen der Aussage des Korantextes und seiner späteren Deutung liegt der Einschnitt der Kanonisierung, die eine Wandlung in seiner Wahrnehmung bewirkt: Aus dem historisch-dialogischen Charakter des Koran als Religionsgespräch mit anderen und über andere ist mit der Kanonisierung ein göttlicher Monolog geworden.“<sup>140</sup>

Die Unterscheidung zwischen der mündlichen Phase, in der die Kommunikation überwiegend oral weitergegeben wurde, und der „schriftgestützten Phase“, die wie erwähnt später passierte, solle, so Neuwirth, eine große Beachtung verdienen, und zwar weil es dabei „um unterschiedliche Konfigurationen des Textes im Bewusstsein der Rezipienten geht.“<sup>141</sup> Denn diese Kommunikationstheorie sollte sich nach Neuwirth in der ersten bzw. vorkanonischen Phase ereignet haben. In dieser Phase war der Koran ein „Drama, eine noch im Fluss befindliche Interaktion zwischen einem Verkünder und seiner Gemeinde.“<sup>142</sup> Dass dieser Unterschied in der Forschung kaum betrachtet wurde, liegt nach Neuwirth unter anderem daran, dass es nicht so viele Zeit zwischen den beiden Phasen gegeben habe.<sup>143</sup> Neuwirth findet in den in der islamischen Tradition für den Koran angewendeten Wörtern eine Verstärkung dieser Haltung. Für sie bedeutet das Wort

---

<sup>138</sup> Neuwirth, *Der Koran*, 2011, S. 18.

<sup>139</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 121.

<sup>140</sup> *Ibid.*, S. 197.

<sup>141</sup> *Ibid.*, S. 189f.

<sup>142</sup> *Ibid.*, S. 197.

<sup>143</sup> *Ibid.*, S. 189.

Koran Lesung – nicht wie das Wort Kitab, Buch. Wobei das erste Wort auf die erste Phase hindeutet, also die Zeit vor der Kodifizierung, und das zweite auf den Koran als Kodex. Wie erwähnt hält Neuwirth ihre Theorie, die den Koran als Drama bzw. als Kommunikationsprozess untersuchen will, für die einzige glaubhafte Methode für die Erkundung der frühen islamischen Geschichte. Diese Erkundung nimmt nach Neuwirth zwei Akteure in Anspruch, und zwar die frühe islamische Gemeinde und ihren Begründungstext bzw. den Koran. Weil sich diese Akteure gegenseitig beeinflusst haben und daher zugleich miteinander fortgeschritten sind bzw. sich gestaltet haben, gilt es, die Art dieser gegenseitigen Beziehung sowie ihren Ablauf zu entdecken. So kann letztendlich ein klares Bild, genauer gesagt ein nicht durch einen heilsgeschichtlichen Effekt idealisiertes Bild, gewonnen werden. Dazu sagt sie:

„Es geht darum, die beiden für die Islamgenese formativen großen Entwicklungen, die Entstehung der Gemeinde und die im Koran vereinigte Sammlung von Texten mit kanonischer Autorität, in eine sinnvolle Beziehung zu setzen.“<sup>144</sup>

Dabei stellt sich der berechtigte Einwand, dass im Gegensatz zu dem koranischen Text die Entwicklung der frühen Gemeinde wegen der heilsgeschichtlichen Gestalt nicht im Ganzen wahrnehmbar sei. Also wie würde man die von Neuwirth entworfene Drama-Vorstellung in der Praxis anwenden können, wenn ein Teil dieses Dramas fehlt? Neuwirth versucht anhand eines Beispiels ihre Version zu verdeutlichen. Sie will die Interaktion zwischen dem Koran und der ersten Gemeinde mit einem Telefongespräch vergleichen, wobei man nur eine Seite dieses Gesprächs hört. Diese Seite ist im Falle der Islamentstehung der Koran. Es darf an dieser Stelle nicht vergessen werden, dass Neuwirth nicht alle historischen Informationen muslimischer Herkunft für nicht glaubhaft erklärt. Man kann also zusammenfassend sagen, dass das fehlende Wissen von der Gemeinde-Entwicklung durch eine genaue Analyse des koranischen Texts sowie durch einige historische Informationen der islamischen Tradition und „Bezüge zwischen dem Koran und – möglichst umfassend – all jenen Texten, die zur Zeit seiner Entstehung in seinem Umfeld existierten“<sup>145</sup> gewonnen werden kann. Daher spielen Texte aus dem Umfeld des Korans beim Verstehen der von Neuwirth entwickelten

---

<sup>144</sup> Ibid., S. 107f.

<sup>145</sup> Johannes Twardella, Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang von Angelika Neuwirth, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Jg. 64, 1/2012, S. 75-78 (S. 76).

Kommunikationstheorie eine besondere Rolle. Diese sollen Auskunft über das in der Zeit der koranischen Verkündigung vorhandene Wissen geben. Denn „die im Koran erfüllte Erwartung der Hörer wird ja durch deren Vorwissen bestimmt, die erfolgreiche Kommunikation setzt also ein gemeinsames, vorher in Diskussionen verhandeltes Wissen voraus.“<sup>146</sup>

Bezüglich Neuwirths Vorstellung der Koranentstehung als einer Kommunikation stellt sich zudem die berechtigte Frage nach einer ausführlichen Erklärung bzw. Beschreibung des Ablaufes dieser mündlichen theologischen Auseinandersetzung. Dennoch erklärt sie zuerst nur im Allgemeinen die wichtigsten Stationen dieser Kommunikation, wobei die Anwendung dieser Theorie in ihrer Darstellung der Entwicklung der muslimischen Frühgemeinde sowie ihrem Kommentar zu sehen sind.

Dass dieses Konzept den Koran nicht nur für ein religiöses Buch für Muslime hält, sondern für ein historisches Dokument der Entwicklung der frühen islamischen Gemeinde, mag einen Zusammenhang zwischen ihrer Theorie über den Koran als Text der Spätantike und ihrer Theorie über die Koranentstehung verdeutlichen. Man könnte es also so formulieren: Der Koran ist kein Autortext, sondern ein Kommunikationsprozess, der durch Verhandlung im Laufe der Zeit entstanden ist und nicht nur Muslime betrifft. Daher spiegelt er diese Verhandlung wider, was ihn als historisches Zeugnis der Spätantike gelten lässt.

#### *2.2.7.1 Drama-Theorie in der Praxis: Einige Beispiele*

Dass der Koran durch Interaktion seiner umweltlichen Akteure entstanden sei, ist für Neuwirth nicht nur eine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Korans, vielmehr versucht sie, in der Praxis diese Interaktion zu erschließen und zu zeigen und durch diese Vorstellung den koranischen Text auszulegen. So hat Neuwirth in ihrem Kommentar für jede Sure einen Abschnitt unter dem Titel „Sprecher-Hörer-Interaktion; Autorisierung“ reserviert. In diesem Abschnitt geht es u.a. stets um den Versuch festzustellen, ob die in einem Vers angesprochenen Hörer anwesend bzw. abwesend gewesen wären. Dies will sie durch die Art und Weise, in der der Koran die Anderen anspricht, feststellen. Ein Beispiel ist die Sure 86. Dort glaubt Neuwirth, dass „von anwesenden Hörern nicht

---

<sup>146</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, S. 41.

explizit (...) die Rede [ist]“<sup>147</sup>, „denn Gegner werden mit (sie) eingeführt.“<sup>148</sup> Dennoch ist nach Neuwirth in dieser Sure „eine intendierte Interaktion mit Hörern erkennbar.“<sup>149</sup> Denn der Mensch wurde aufgefordert, auf Gottes Zeichen zu schauen, eine paränetisch stereotypisierte Form der Ermahnung, die den Hörern zu gelten hat. Auch mit den beiden lebhaften Eingangsformeln, den zweimaligen Schwurserien, belegt Neuwirth ihre These. So ähnlich versucht Neuwirth, die Anwesenheit der Hörer in Sure 88 zu beweisen, wobei „einziger Akteur in der Sure Gott selbst ist.“ In Sure 52 findet Neuwirth, dass die Sure zwar keine Gegner anspricht, dennoch heißt das nicht, dass der Verkünder vor niemandem seine Rede gehalten hätte. In diesem Fall glaubt sie, „dass als Vortragpublikum (...) man daher am ehesten mehrheitlich Anhänger des Verkünders annehmen [muss].“<sup>150</sup> Im Falle von Sure 70 findet Neuwirth, dass die rhetorische Gestalt der Sure ein Beweis für die Anwesenheit von Hörern ist.<sup>151</sup> Für Sure 93 bemerkt Neuwirth „eine Verbindung zu Hörern“<sup>152</sup>, und zwar durch die Tatsache, dass die Sure sich auf gesellschaftlich wichtige Angelegenheiten bezieht und dass der Auftakt der Suren in eine Reihe von Schwüren eingekleidet ist, was „für die altarabische Seherpraxis charakteristisch [sei].“<sup>153</sup>

Es kann anhand dieser Beispiele gezeigt werden, dass in vielen Fällen Neuwirths Annahmen auf schwachen Indizien beruhen oder zumeist nicht mit klaren und schlüssigen Beweisen untermauert werden können. Doch dieser vermutliche Charakter der Drama-Theorie ist für Neuwirth hinzunehmen. Denn für sie bleibt diese Theorie „trotz ihres Experimentcharakters, trotz der vielfach in Kauf zu nehmenden Hypothesen“ die einzige Möglichkeit, um die koranische Verkündigung neu zu rekonstruieren.<sup>154</sup>

---

<sup>147</sup> Neuwirth, Der Koran, 2011, S. 329.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Neuwirth, Der Koran, 2011, S. 708.

<sup>151</sup> Ibid., S. 449.

<sup>152</sup> Ibid.

<sup>153</sup> Ibid., S. 86.

<sup>154</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 20.

### 2.2.7.2 Kritik an der Dramatheorie

Nach dem Gesagten zeigt sich deutlich, dass sich Neuwirths Hypothese über die Korangese von allen vorherigen nicht nur unterscheidet, sondern auch sie nicht als wahr gelten kann. Dies gilt für die islamische Vorstellung von einem vom Gott offenbarten Text sowie auch für die verschiedenen westlichen Theorien und erst recht die westlichen Theorien, die den Koran irgendwie als ein Buch – wie man es heute kennt – ansehen und dementsprechend behandeln möchte.<sup>155</sup> Zwar hat die Dramatheorie einen besonderen Vorteil, dass sie „[es] ermöglicht (...), der Komplexität des Entstehungsprozesses des Koran besser gerecht zu werden und Vieles detailliert zu explizieren.“<sup>156</sup> Dennoch wird dieser Theorie vorgeworfen, dass ihre Drama-These nicht ganz zutreffend sei. Denn Neuwirths Vorstellung von einem Kommunikationsprozess vermittelt ein Bild, in dem der Koran neben Anderen nur als ein Teilnehmer der Diskussion dargestellt wird, wo zugleich alle anderen Teilnehmer die gleiche Priorität bzw. Position genossen haben, dass sie sich ständig vom Anfang an bis zum Ende äußern dürfen. „Doch damit wird die Art und Weise verkannt, wie mit der koranischen Rede in dem ‚Gespräch‘ der Spätantike Position bezogen wurde.“<sup>157</sup> Dieser Kritik zufolge war die Beteiligung an dem von Neuwirth postulierten Diskurs angesichts der Selbstvorstellung des Korans bzw. der frühen Gemeinde nicht mehr leicht fortzusetzen. So zeige sich anhand der prophetischen Rede im Koran, dass es hier nicht um prophetische Aussagen gehe, Im Gegensatz dazu sei der Prophet gar nicht der Sprecher, er vermittele Gottes Wort und er gebe es weiter. Daher sei Gott der eigentliche Sprecher.

„Dieser Sprecher sei der Allmächtige, der barmherzige und gnädige Gott. Auch mit ihm könne, ja, solle ein Gespräch geführt werden, doch nicht auf Augenhöhe, sondern im Modus des Gebets und unter der Bedingung des Glaubens.“<sup>158</sup>

Diese Tatsache, dass die koranische Verkündigung keinen Zugang zur Diskussion mit anderen Teilnehmern angeboten hätte, hält Twardella für das wichtigste Element der

---

<sup>155</sup> Twardella, *Der Koran als Text der Spätantike.*, 2012, S. 76.

<sup>156</sup> Ibid.

<sup>157</sup> Ibid.

<sup>158</sup> Ibid., S. 77.

Dramatheorie, was seiner Meinung nach Neuwirth vollkommen außer Acht gelassen hätte:

„dass die Widerrede antizipiert wurde und Einwände unmöglich gemacht werden sollten, ja, dass die koranische Rede gegen Zweifel, die auf äußerst unterschiedliche Weise hätten geäußert werden können (und auch tatsächlich geäußert wurden), systematisch abgedichtet wurde, das bleibt bei Neuwirth völlig außen vor. Obwohl sie den Koran im Entstehen zu rekonstruieren versucht, entgeht ihr all das aufgrund ihrer literaturwissenschaftlichen Herangehensweise.“<sup>159</sup>

Demzufolge sollte zuerst, so Twardella, mit der Analyse „der Struktur der prophetischen Rede begonnen werden“<sup>160</sup>, dann könnte das Dramatische hervorgehoben werden. Mit dem Dramatischen wird eine Phase gemeint, in der die prophetische Rede unter anderem auch von ihren Adressaten diskutiert, angezweifelt und zurückgewiesen werden sollte. Daher findet er die von Neuwirth angenommene Akzeptanz der Gemeinde, dass alles, was der Prophet sagte, richtig sei, nicht plausibel. Zumindest müsste man erst später von solcher Zustimmung der Gemeinde ausgehen. So ist die koranische Verkündigung dabei als eine Gegenmaßnahme zu sehen. Sie ist aufgetreten, um das Drama zu beenden, auf keinen Fall fortzusetzen oder fortsetzen zu lassen. Als „ab einem bestimmten Zeitpunkt das prophetische Wort nicht mehr reichte, [wurde] auf andere Mittel zurückgegriffen.“<sup>161</sup>

### 2.2.8 Der Koran und die Psalmen

Die sich im Alten Testament befindenden Psalmen sind „eine Zusammenstellung von 150 Liedern, Gebeten und Gedichten unterschiedlicher Herkunft und Zeit“<sup>162</sup>, in denen es „um Gott als den Grund und Sinn allen Lebens“<sup>163</sup> geht. Die Mehrheit der Psalmen liegen in Form von „Klage- und Bittgebeten“ vor. Der Psalter als religiöses heiliges Buch wird im Koran als Buch des Propheten David dreimal erwähnt, so lautet 4:163 und 17: 55: „Und dem David haben wir einen Psalter gegeben.“ Vom Inhalt dieses Psalters wird nur einmal explizit gesprochen. 21:105 lautet: „Wir haben doch im Psalter im Anschluß an die Mahnung (oder: im Anschluß an die Erwähnung (Gottes)?) geschrieben, daß meine

---

<sup>159</sup> Ibid., S. 78.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Erich Zenger, Das Buch der Psalmen: Eine Einführung, www.bibelwerk.de (letzter Aufruf 23,04,2018), S. 1.

<sup>163</sup> Ibid.

rechtschaffenen Diener (dereinst) das Land erben werden.“ Als Teil des Alten Testaments wurden diese Psalmen in Bezug auf ihre Beziehung zum Koran untersucht. So zeigt Heinrich Speyer, gest. 1935, mehr als 140 dem Koran ähnliche Züge von Psalmen bzw. „Psalm-Reminiszenzen“, allerdings ohne sie bezüglich ihrer Anwendung und Funktion im Korantext zu analysieren. Neuwirth glaubt, dass die Psalmen als biblischer Text sich von den anderen biblischen Texten unterscheiden. Für sie sind die in erzählender Form darstellenden biblischen Texte und ihre koranischen Reminiszenzen im Gegensatz zu den Psalmen in der Bibel leicht zu bemerken, denn die Gemeinsamkeiten bzw. Ähnlichkeiten verstecken sich nicht hinter der sprachigen Gestalt dieser Texte. So kann man beispielsweise Moses Geschichte im Koran und in der Bibel ohne große Mühe finden und sie dann analysieren. Die ist Anders als bei den Psalmen, denn

„die Psalmen-Intertextualität im Koran betrifft – anders als die Wiederaufnahme sonstiger biblischer Texte – mehr als bestimmte narrative oder theologische Aussagen, sie betrifft die Form, das heißt, die koranische Sprache und literarische Komposition selbst und tangiert damit letztlich die „Arabizität“ des Koran.“<sup>164</sup>

Die Psalmen beeinflussen nach Neuwirths Ansicht den Koran nicht nur durch gedankliche Elemente oder religiöse Ideen, vielmehr spiegeln sie sich in der literarischen Gestalt des Korans wider, „so dass die Psalmenrezeption eine formative Rolle in der Herausbildung jener besonderen koranischen Sprachform beanspruchen kann, die später als unnachahmlich *mujiz* geliefert wurde.“<sup>165</sup> Dieser formativ sprachliche Einfluss wurde nach Neuwirth nicht ausreichend untersucht und wiederum seine bedeutende Rolle besonders bei der Entstehung der frühen Suren nicht ausreichend wertgeschätzt. Dagegen liegt Neuwirth insbesondere im Kommentar zu den frühmekkanischen Suren den Fokus auf die Psalmen, die Reminiszenzen sind daher dort sehr präsent. „Stets geht es ihr darum, zum einen Parallelen herauszuarbeiten, zum anderen aber auch zu bestimmen, was im Koran neu und anders ist.“<sup>166</sup> Dieses große Interesse von Neuwirth an Psalmen hat sich anscheinend auf das Corpus Coranicum ausgewirkt, wobei man dort durch die

---

<sup>164</sup> Angelika Neuwirth, Psalmen- im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136), in: Dirk Hartwig / Walter Homolka / Michael J. Marx / Angelika Neuwirth (Eds.), "Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008 (Ex oriente lux; Bd. 8), S. 157-189 (S. 158).

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>166</sup> Twardella, Der Koran als Text der Spätantike., 2012, S. 76.

Untersuchung von vor allem frühmekkanischen Suren noch zahlreiche dieser ähnlichen Züge erkennen konnte.<sup>167</sup>

### 2.2.9 Koranforschung zwischen Ost und West

Neuwirth verbrachte viel Zeit an arabischen Universitäten und arbeitete dort mit verschiedenen arabischen Kollegen und Kolleginnen zusammen. So mag es sein, dass diese positive Erfahrung sie auf die Beziehung zwischen westlichen und östlichen Wissenschaftlern bezüglich der Koranforschung aufmerksam gemacht hat. Die gegenseitige fehlende Anerkennung prägt nach Neuwirth die Wahrnehmung dieser Forschungstraditionen seit langem und bis heute.

„Es ist verblüffend festzustellen, dass die kritische Koranforschung im 19. und frühen 20. Jahrhundert keinerlei Kenntnis von den mit ihnen zeitgenössischen muslimischen Forscheraktivitäten nahmen, obwohl einzelne herausgebende Forscher (...) eng mit muslimischen Gelehrten zusammenarbeiteten.“<sup>168</sup>

Angesichts dieser Nichtbeachtung stellt sich die Frage nach einer Erklärung. Wenn es um das gleiche Buch, und zwar den Koran geht, sollten sich beide Traditionen ergänzen und nicht einander ignorieren. Dennoch verhindern nach Neuwirths Ansicht pauschale falsche Vorstellungen von beiden Seiten den Schritt zu einem besseren Verständnis. Denn „westliche Forscher werfen Muslimen Befangenheit in theologischen Dogmen vor, muslimische Forscher nehmen ihre westlichen Kollegen als polemisch-triumphalistisch ohne elementare Empathie für den Islam“<sup>169</sup> wahr. Was diese Stigmatisierung verschärft hat, sind nicht zuletzt, wie es Neuwirth formuliert, „Textkriege, die zu einem merklichen Klimasturz in der akademischen Ost-West-Beziehung und zu einem Bruch des gegenseitigen Vertrauens geführt haben.“<sup>170</sup> Für Neuwirth gilt diese Situation nicht nur für die Forschungstradition der klassischen muslimischen Gelehrten, sondern auch für andere muslimische Islamwissenschaftler, deren Ansätze bzw. Art und Weise der Koranforschung nicht weit entfernt von den europäischen Ansätzen sind. Hier ist die Rede vor allem von der ägyptischen Schule, die die sogenannte literarische Exegese

---

<sup>167</sup> Neuwirth, Psalmen- im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136), 2008, S. 158.

<sup>168</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 79.

<sup>169</sup> Ibid., S. 21.

<sup>170</sup> Ibid.

begründete. Bei der Koranauslegung dieser Schule liegt der Fokus auf dem Text selbst, wobei der Text der Ausgangspunkt wie auch der Zielpunkt ist, ohne dabei die geltende traditionelle Auslegung eine große Rolle oder je nachdem überhaupt eine Rolle spielen zu lassen. In dieser Herangehensweise findet Neuwirth relevante Übereinstimmungen mit ihrer Theorie, die den Text zum Zentrum erklärt. Sie merkt zwar an, dass diese Entwicklung der muslimischen Koranforschung im Zusammenhang mit dem gleichzeitigen Beginn der wissenschaftlichen Koranforschung durch Geiger zu betrachten sei. Aber diese zwei Ansätze haben sich in unterschiedliche Richtungen entwickelt. So hat sich „die westliche, historisch-kritische Forschung auf die „Intertexte“, die innerislamische Exegese auf die *Form* des Koran konzentriert.“<sup>171</sup> Dennoch ist der Ausgangspunkt der gleiche, „denn beide neuen Richtungen sind deutlich historisch ausgerichtet, bewegen sich außerhalb des traditionellen islamischen Kommentars und fokussieren den Text selbst.“<sup>172</sup>

Wichtig für das Thema der Beziehung zwischen westlicher und östlicher Koranforschung ist hier, dass diese Bemühungen im Westen nicht durch ihren wissenschaftlichen Ruf bekannt geworden sind, sondern vielmehr durch die von ägyptischen Behörden ergriffenen Maßnahmen gegen Vertreter dieser Schule, wie beispielsweise Nasser Hamed Abu Zeid, der in Ägypten verfolgt wurde und dann nach Deutschland ausgewandert ist.<sup>173</sup> Neuwirth hat daher vor, diesen Bruch mit der östlichen Koranforschung zu beheben:

„Der Koran wird in Ost und West also nach Maßgabe zweier sehr verschiedener Verstehenssysteme interpretiert; beide in ein Gespräch einzubeziehen, ihre Differenzen nicht mehr als Trennungslinien, sondern als epistemisches Potenzial zu begreifen, ist also eine bedeutende Herausforderung an der Islamforschung der Zukunft.“<sup>174</sup>

Auf dem Weg zu der von Neuwirth gewünschten Kooperation der westlichen und östlichen Koranforschung versucht sie u.a. in ihrem Buch „Der Koran als Text der Spätantike“, Kritik an der westlichen Forschung zu üben, um dadurch den Einstieg in die Diskussion mit den muslimischen Wissenschaftlern voranzutreiben.<sup>175</sup> Daher soll der

---

<sup>171</sup> Ibid., S. 76.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid., S. 115.

<sup>174</sup> Neuwirth, *Der Koran*, 2011, S. 10.

<sup>175</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 21.

Koran im Westen mit der Bibel gleichrangig wahrgenommen und mit den gleichen Methoden behandelt werden, was sie in ihren Büchern verwirklichen will.<sup>176</sup> So hat sie in ihrem Werk „Der Koran als Text der Spätantike“ vor, dass es

„trotz seines methodengeschichtlich europäisch orientierten Zugangs, nicht bei dem Gespräch mit westlich akkulturierten Lesern stehenbleiben[sollte], sondern gleichzeitig einen Beitrag zu der überfälligen Annäherung von westlicher und innerislamischer Forschung leisten[kann]“<sup>177</sup>

### 2.3 Zwischenfazit

Nach der Darstellung von Neuwirths großen Werken und einigen von ihren Ideen und bevor wir mit dem Projekt Corpus Coranicum beginnen, ist es ratsam, sich noch einmal zusammenfassend mit der Neuwirthschen Auseinandersetzung mit dem Koran zu beschäftigen.

Eigentlich spielen Neuwirths Bemühungen in der Koranforschung eine einflussreiche Rolle oder werden sicherlich in Zukunft diese Rolle spielen. Diese These beruht auf mehreren Gründen. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich Neuwirths wissenschaftliche Bemühungen in drei Aspekte teilen.

Der erste Aspekt ist ihr kritischer Umgang mit der westlichen Koranforschung. Denn Neuwirth hat die gesamte Tradition der westlichen Koranforschung von Geiger bis heute analysiert und dabei gezeigt, was ihrer Meinung nach anzunehmen bzw. wegzulassen sei. Dies zeigt sich zum Beispiel durch ihre Einstellung gegen die Annahme von alten Forschern wie Nöldeke, der den Propheten für den Verfasser des Korans hält, und auch von neuen Forschern wie Wansbroughs, der glaubt, dass der Koran erst im 8. Jahrhundert entstand. Darüber hinaus zeigt sich Neuwirths Kritik durch die Widerlegung der Annahme, die den Koran für eine verfälschte Sammlung biblischer Traditionen hält. Oder sie zeigt sich durch ihre Kritik, dass man die Wissenschaft der jüdischen Schule nicht mehr fortgesetzt hat und sie auch keine Rolle in der Forschung mehr spielen lässt. Außerdem hat Neuwirth die westliche Forschung nicht nur an sich kritisiert, sondern auch bezüglich ihrer Beziehung zur östlichen Koranforschung. Dabei kann nicht übersehen werden, dass Neuwirths Reflexion der westlichen Koranforschung auf einem breiten

---

<sup>176</sup> Ibid., S. 23.

<sup>177</sup> Ibid., S. 102f.

Fundament basiert. Das heißt, dass sich ihre Reflexion des gegenwärtigen Zustandes der Koranforschung nicht nur mit einer Seite oder mit bestimmten Themen beschäftigt, sondern mit möglichst vielen Themen, wie u.a. der Koranentstehung, der Beziehung des Korans mit biblischer Tradition bzw. mit anderen Umwelttexten, der Geschichte des koranischen Textes, Lesarten und noch vielen weiteren Forschungsthemen.

Dennoch könnte diese Reflexion nicht ganz bedeutend sein, wenn Neuwirth sich nur mit der Kritik begnügt und nicht versucht hätte, neue alternative Wege in der Forschung zu gehen. Mit diesem Punkt sind wir beim zweiten Aspekt Neuwirth versucht, Leitlinien für eine neue gesunde Koranforschung zu verankern. Mit ihrer richtungsweisenden Methodik zur Koranforschung, die vor allem in ihrem Werk „Der Koran als Text der Spätantike“ zu sehen ist, will Neuwirth alle ihre Kritikpunkte an den vorherigen Forschungsmethoden positiv wenden. Wenn sie zum Beispiel kritisiert, dass man den Propheten für den Autor des Korans hält, legt sie zugleich ihre Theorie diesbezüglich als Alternative dar. Dies kann auch für die Theorie „Der Koran als Text der Spätantike“ gelten, wobei sie es ablehnt, den Koran als ein isoliertes Buch zu betrachten, und ihn möglichst auf dem Hintergrund seiner Umwelttexte zu lesen versucht.

Doch der erste und zweite Aspekt würden eventuell wiederum ihr Gewicht nicht verdienen, wenn Neuwirth sie nicht in der Forschung praktiziert hätte. Denn diese praktische Anwendung von Neuwirths Herangehensweise zeigte vor allem die Brauchbarkeit und die Fähigkeit der von ihr vertretenen Methoden bei der Koranuntersuchung. So konnte Neuwirth ihre Ideen von abstrakten Theorien hin zu lebhaften Arbeiten führen. Dies ist nicht nur in ihren Korankommentaren zu sehen, denn Neuwirth hat vielmehr in ihrer Auseinandersetzung mit der Koranforschung den Kern eines viel größeren Projektes, und zwar des Corpus Coranicum gelegt. Mit dem hier thematisierten dritten Aspekt erreicht Neuwirth den Höhepunkt ihres wissenschaftlichen Lebens.

Kurz zusammengefasst kann das wissenschaftliche Leben von Neuwirth so dargestellt werden. Am Beginn steht ihre Hinwendung zur Koranforschung durch ihre Promotion, da ist sie 29 Jahre alt. Vorher war sie Arabistin. Bis sie 67 Jahre alt ist, hat sich Neuwirth tiefgehend mit der Koranforschung beschäftigt. Zwar hat sie bis zu dieser Zeit viele wissenschaftliche Vorträge veröffentlicht, aber keine große Monographie bis 2010, als

sie ihr Werk „Der Koran als Text der Spätantike“ veröffentlichte. So ist dieses Buch das Ergebnis einer 38-jährigen Erfahrung im Feld der Koranforschung. 2010 begann Neuwirth mit ihrem Koran-Kommentar. Sie möchte alle frühmekkanischen Suren kommentieren. Zwar hat sie bis jetzt den Kommentar für die frühen und einen Teil der mittelmekkanischen Suren veröffentlicht, dennoch bleibt die Fortsetzung ihres Vorhabens im Hinblick auf ihr Alter von 76 Jahren eine nicht einfache Aufgabe. Denn die Suren werden ja immer länger und verlangen daher mehr Zeit und Kraft.

Die Frage nach dem Ausmaß des Einflusses von Neuwirth auf die westliche oder auch die östliche Koranforschung kann zurzeit nicht genau beantwortet werden. Denn dieser Aspekt braucht Zeit, bis Neuwirths Werke ihre Verbreitung in andere Sprachen gefunden haben und so in anderen Kontexten ein Diskurs-Thema sein können. Dennoch kann man zurzeit von einer pauschalen Akzeptanz von Neuwirths Arbeiten im Feld der deutschen Koranforschung sprechen. So wurde Neuwirth mehrmals geehrt und ihr letztendlich die Aufgabe gegeben, das Projekt Corpus Coranicum zu leiten. Außerdem wird Neuwirth kaum kritisiert, sondern im Gegenteil sehr oft gelobt.

### 3. Corpus Coranicum, eine kontextualisierende Koranforschung

Corpus Coranicum, das derzeit größte Projekt der Koranforschung im deutschen Sprachraum, wurde im Jahr 2007 ins Leben gerufen. Gefördert von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften (BBAW) und unter der Leitung von Michael Marx ist das Projekt auf 18 Jahre ausgelegt und soll somit noch bis zum Jahr 2024 laufen. Das Konzept für das Projekt wurde 2006 von Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai und Michael Marx erstellt.<sup>178</sup> Das Projekt ist durch seine Webseite „corpuscoranicum.de“ immer leicht zugänglich.

Der Fokus des Projekts liegt auf der „Entstehung und (...) Frühgeschichte des Koran.“<sup>179</sup> Dabei soll mehr als ein Ziel erreicht werden. Man hat vor, die Geschichte der Redaktion des koranischen Textes systematisch zu erschließen und kritisch zu bewerten. Dieses Vorhaben wird innerhalb des Projekts in den zwei Themenbereichen „Handschriften“ und „Lesarten“ umgesetzt. Auch Texte aus der Umwelt des Korans dienen dem Corpus

---

<sup>178</sup> Anne Seubert, Corpus Coranicum – Textdokumentation und historisch-kritischer Kommentar zum Koran, Interview mit Marx, Michael, 9.1.2011, S. 1.

<sup>179</sup> Ibid.

Coranicum als Ansatzpunkt. Diese sind im Themenbereich „Umwelttexte“ zu finden. Der vierte Bereich ist der „Kommentar“, in dem es um einen literaturwissenschaftlichen Kommentar des gesamten Korans geht.<sup>180</sup> Mit dem Kommentar sollte „erstmalig die Entwicklung der islamischen Urgemeinde als Interaktion zwischen dem Propheten und ersten Adressaten in Mekka und Medina rekonstruiert“<sup>181</sup> werden. Daraus wird ersichtlich, dass das Projekt den Koran nach Neuwirths Dramatheorie als Mitschrift einer Kommunikation betrachtet. Dazu sagt Sinai: „Wir betrachten den Koran als einen Kommunikationstext, bei dem uns der Prophet bzw. der Verkünder weniger interessiert als die angesprochenen Zuhörer.“<sup>182</sup> Abgesehen von der Dramatheorie vertritt das Projekt – ebenso wie Neuwirth – die Annahme, der Koran sei ein Text der Spätantike, so heißt es im Projekt:

„Die enge Beziehung des Korans zu zahlreichen Umwelttexten und noch mehr der koranische Einsatz von aus diesen Texten ersichtlichen Argumentationsstrategien führt uns vor Augen, dass der Koran – in seinem Entstehungskontext betrachtet – nur als ein Text der Spätantike gedacht werden kann.“<sup>183</sup>

In der Tat wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein ähnliches Projekt von Bergsträsser initiiert. Bergsträsser „beabsichtigte, aus den Photographien der Handschriften die Verse einzeln herauszuschneiden und so ein vollständiges, jederzeit evidentes „corpus coranicum“ herzustellen.“<sup>184</sup> Daher unterscheidet sich Bergsträssers Vorhaben in seinem Ausmaß von dem hier dargestellten Projekt. Während Bergsträssers Projekt sich auf Handschriften und Lesarten beschränkt, will Corpus Coranicum dazu die Umwelttexte sammeln sowie einen ausführlichen literarischen Kommentar verfassen. Allerdings wurde Bergsträssers Projekt nicht beendet, was im späteren Verlauf dieser Arbeit noch thematisiert werden soll.

---

<sup>180</sup> Corpus Coranicum, <http://corpuscoranicum.de/> (letzter Aufruf 30.11.2018).

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Nicolai Sinai / Helga Kaiser, Der Entstehung des Korantextes auf der Spur: Das Projekt „Corpus Coranicum“ in Potsdam, in: *welt und umwelt der bibel*, 1/2010, (S. 7).

<sup>183</sup> Corpus Coranicum.

<sup>184</sup> Otto Pretzl, Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran, in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Jg. 1934, 5, (S. 11).

Zunächst sollen noch einmal die einzelnen Themenbereiche des Corpus Coranicum dargestellt und diskutiert werden.

### 3.1 Handschriften

Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts leitete Gotthelf Bergsträsser an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften das Projekt „Apparatus Criticus“ zum Koran, das von ihm selbst geplant und empfohlen wurde. Dessen Ziel war es, die ältesten Koranhandschriften zu sammeln. Bergsträsser leitete das Projekt vier Jahre lang, in dieser Zeit machte er 12.000 Fotos von Handschriften. Sein Tod im Jahr 1934 verhinderte die Fertigstellung des Projektes unter seiner Leitung. Diese Aufgabe übernahm Otto Pretzl, wobei nach dessen Tod im Jahr 1944 das Projekt stillstand, bis man es 2007 im Rahmen des großen Projekts Corpus Coranicum wiederaufgenommen und weitergeführt hat.<sup>185</sup> Daher bleibt der Grundstein des Projekts Bergsträssers Verdienst, „weil er [Bergsträsser] überhaupt erst die Möglichkeit einer Textkritik des Korans erschlossen und durch die Edition der ältesten Quellenwerke noch die fundamentalen Vorarbeiten dazu geschaffen hat.“<sup>186</sup> Dennoch wurden der Plan bzw. der Ansatz wie auch die Arbeit durch Pretzl und später von Mitarbeitern von Corpus Coranicum verfeinert und weiterentwickelt.

Der Großteil der Handschriften des Projekts von Bergsträsser stammt aus der preußischen Staatsbibliothek, außerdem filmte er während seines Aufenthaltes in Ägypten mehrere kufische Handschriften, die er für wichtig hielt. Dazu kommen zahlreiche in Istanbul befindliche Handschriften, die Hellmut Ritter, gest. 1971, ebenfalls dort gefilmt hat.<sup>187</sup> Dabei wollte Bergsträsser nicht nur fertige Ergebnisse seiner Forschung und Beschäftigung mit dem Projekt liefern, für ihn war es von Bedeutung, dass „die Handschriften jederzeit dem Bearbeiter gegenwärtig sein“<sup>188</sup> können. Dies soll auch im jüngsten Projekt verwirklicht werden. Dennoch war Bergsträssers Entwurf den Koranwissenschaftlern seiner Zeit anscheinend nicht überzeugend genug. Man hat die Brauchbarkeit bzw. Nützlichkeit dieses Projekts bereits in der Diskussion am

---

<sup>185</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 269.

<sup>186</sup> Pretzl, Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran, S. 3.

<sup>187</sup> Ibid., S. 5.

<sup>188</sup> Ibid., S. 11.

Orientalistentag – an dem Bergsträsser seinen Entwurf darstellte – angezweifelt.<sup>189</sup> Daher stellt sich selbstverständlich die Frage nach der Brauchbarkeit des neuen Projekts „Corpus Coranicum“. Nach Bergsträssers Meinung maß man den Koranhandschriften für die Kritik des koranischen Texts nicht den richtigen Wert bei, weil man diesbezüglich durch die überwiegende Meinung der Muslime beeinflusst sei. Denn in der islamischen Tradition schrieb man den Handschriften, so Bergsträsser, „keinerlei Autorität“ zu.<sup>190</sup> Eventuell entstammt das abwertende Urteil der muslimischen Tradition der mündlichen Textweitergabe, die von Anfang an eine zentrale Rolle spielte und den Wert des geschriebenen Textes bedrängt haben soll. Neuwirth stellt fest, dass „das Übergewicht der mündlichen gegenüber der schriftlichen Tradition in der innerkoranischen Überlieferung (...) unverkennbar [ist].“<sup>191</sup> Dazu sagt Bergsträsser:

„Wie bei keinem anderen Buche gingen im Koran zwei Wesensbestandteile, Konsonantentext und Lesung desselben, wie Materie und Form, wie Körper und Seele zusammengehörig nebeneinander her, ohne jemals ihr Eigenleben aufzugeben.“<sup>192</sup>

Nichtsdestotrotz hält Bergsträsser die Berücksichtigung dieser Handschriften für essentiell für eine kritische Ausgabe des koranischen Textes. Denn durch eine tiefe Analyse, so Bergsträsser, lasse sich feststellen, dass „alte Koranautoritäten durchaus auch aus Handschriften geschöpft haben, und zwar nicht nur, wie z. B. ad-Däni im Muqni sehr oft, in Sachen der Orthographie, sondern auch, was den Text selbst anlangt.“<sup>193</sup> Darüber hinaus ist er überzeugt, dass man in den älteren kufischen Handschriften Phasen der Entwicklung des Textes erkennen kann, wobei sich in diesen Phasen noch Lesarten befinden, die später durch das „Durchdringen der geschlossenen Lesungen“ verschwunden sind. So habe man hier „einen „verwissenschaftlichen“ Vulgärtext, dessen Kenntnis zur Ergänzung des Materials der Literatur unentbehrlich ist.“<sup>194</sup> Ähnlich wie Bergsträsser versucht Neuwirth, die Brauchbarkeit einer Untersuchung der koranischen Handschriften zu beweisen. Sie glaubt, „daß wir für die Erfassung der Textformen vor

---

<sup>189</sup> Gotthelf Bergsträsser, Plan eines Apparatus Criticus zum Koran, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1930, 7, (S. 11).

<sup>190</sup> Ibid., S. 8.

<sup>191</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 267.

<sup>192</sup> Pretzl, Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran, S. 3.

<sup>193</sup> Bergsträsser, Plan eines Apparatus Criticus zum Koran, S. 8-9.

<sup>194</sup> Ibid., S. 8f.

dem Durchdringen der geschlossenen Lesungen neben den nichtkanonischen Lesarten auf die älteren Koranhandschriften angewiesen sind.“<sup>195</sup> Allerdings konnte Bergsträsser durch seine Argumentation am Ende von der Wichtigkeit seines Projekts überzeugen. Es hieß:

„Der 6. Deutsche Orientalistentag 1930 in Wien begrüßt den von Herrn Bergsträsser vorgelegten Plan eines kritischen Apparats zum Koran und erklärt, daß seine Durchführung ein dringendes Bedürfnis der Wissenschaft vom Orient darstellt.“<sup>196</sup>

Dass eine Untersuchung der alten Handschriften keine neuen Informationen bezüglich der Lesarten bietet, wurde auch in „Geschichte des Koran“ erwähnt. Denn diese Lesarten könnte man ohnehin in den islamischen traditionellen Werken der Lesarten finden. Außerdem hätten diese Handschriften ab dem 4. islamischen Jahrhundert keine Bedeutung mehr in den islamischen Koranwissenschaften. Doch

„die Erkenntnis von der relativen Geltung der *qir'āt*-Wissenschaft läßt eine erneute Untersuchung der ältesten Koranhandschriften lohnend erscheinen und verspricht, falls nicht-Othman'sche Koranexemplare wirklich nicht zum Vorschein kommen sollten, wenigstens eine Kontrolle der eingegangenen muslimischen Überlieferung und eine Erweiterung unserer Kenntnisse für die Zeit vor der Systematisierung der Koranwissenschaft.“<sup>197</sup>

Allerdings ist man im Corpus Coranicum von der Notwendigkeit einer solchen Sammlung und Bewertung der ältesten koranischen Handschriften überzeugt. Man will dadurch „erstmalig eine historisch gesicherte Textbasis [liefern]“ sowie „die Ermittlung der ältesten erreichbaren nicht rekonstruierten Gestalt des Konsonantentextes (...) ermöglichen.“<sup>198</sup>

Diese Textbasis sei relevant, weil es die verschiedenen Lesarten, die schon von islamischen Lesart-Werken vorhanden sind, in den Handschriften aufzeige. Darüber hinaus solle ein Vergleich dieser Handschriften mit der zurzeit vorherrschenden Lesart von Ḥafṣ neue philologische Kenntnisse zur alten arabischen Sprache bieten. Schließlich

---

<sup>195</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 268.

<sup>196</sup> Bergsträsser, *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*, S. 11.

<sup>197</sup> Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns: Die Geschichte des Qorāntexts: Teil 3. Die Geschichte des Korantexts* / von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig 1938, S. 249.

<sup>198</sup> Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 2013, S. 268.

könne diese Textbasis „den Blick auf die Bedeutung der grammatischen Exegese [öffnen].“ Dennoch fehlen für so eine Textbasis „Arbeitsinstrumente“<sup>199</sup>, wie es im Projekt heißt. Daher war es am Anfang notwendig, eine „textgeschichtliche Dokumentation“<sup>200</sup> zu erstellen.

So stellt das Corpus Coranicum im Bereich „Handschriften“ zahlreiche koranische Handschriften zur Verfügung. Es ist eine fast umfassende Sammlung von Koranhandschriften, die aus der frühen Zeit der Entstehung des Islam bzw. aus der Zeit zwischen dem siebten und zehnten Jahrhundert stammen sollten.<sup>201</sup> Aus zahlreichen Bibliotheken, privaten Sammlungen, Stiftungen oder Zentren aus zahlreichen Ländern wurden Handschriften, die fast immer auf Pergament geschrieben sind, fotografiert und mit den jeweiligen Informationen und deutscher Übersetzung hochgeladen bzw. zur Verfügung gestellt. Bei den erwähnten Informationen handelt es sich um örtliche, zeitliche, schriftstilistische Angaben sowie die Zahl und Größe der Fragmente. Man hat mehr als 100 Fragmente mit modernen Methoden, also durch Radiokarbon, überprüft, um Handschriften genauer datieren zu können. So soll zu diesem Zweck auch die Tinte analysiert werden. Dennoch gibt es noch einige Handschriften, denen keine genaue Datierung zugeschrieben werden konnte, und einige, die aus urheberrechtlichen Gründen nicht dargestellt werden können. Die Suche eines Verses ist angesichts dieser Zahl von Fragmenten – bis jetzt 40 Koranhandschriften – keine schwierige Aufgabe. Entweder gibt man die Zahl der Sure und des Verses ein und findet die möglichen Fragmente von unterschiedlichen Handschriften oder man kann in einer bestimmten Handschrift suchen. Die Herkunftsländer der Handschriften sind sehr unterschiedlich und über die Kontinente verstreut. In Deutschland werden die Handschriften von neun verschiedenen Orten zusammengetragen: Aus dem Museum für Islamische Kunst in Berlin sowie aus der Orientabteilung der Staatsbibliothek, aus der Universitätsbibliothek Tübingen, aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München, aus der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel und aus der Universitätsbibliothek in Frankfurt. Dazu kommen zwei Sammlungen: die Privatsammlung Mark Mersiowskys in Stuttgart und das Gotthelf-

---

<sup>199</sup> Corpus Coranicum.

<sup>200</sup> Ibid.

<sup>201</sup> Ibid.

Bergsträßer-Archiv in Berlin und München. Außerdem wurden Handschriften aus den folgenden Ländern fotografiert:

Dänemark: Kopenhagen, Davids Samling und Dänische Königliche Bibliothek

Niederlande: Leiden, Universitätsbibliothek

Österreich: Wien, Österreichische Nationalbibliothek

Italien: Rom, Vatikanische Apostolische Bibliothek

Irland: Dublin, Chester Beatty Library

Frankreich: Paris, Bibliothèque nationale de France

Großbritannien: London, British Library, Nasser D. al-Khalili Collection; Birmingham, Cadbury Research Library (University of Birmingham), Papyrussammlung George Michaelides; Selly Oak Colleges Library; Oxford; Universitätsbibliothek Cambridge

USA: Philadelphia, Pennsylvania University Museum; Houston, Texas USA Sammlung Wahid Kooros; Washington DC, Freer Gallery of Art; Orientalisches Institut der Universität Chicago

Russland: Sankt Petersburg, Russische Nationalbibliothek; Sankt Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences

Türkei: Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi

Usbekistan: Katta Langar, Mausoleum der 'İşqiyya-Bruderschaft; Buchara, Ibn Sīnā Regional Library; Taschkent, Al-Beruni Institute of Oriental Studies sowie Library of Administration for Muslim Affairs

Kuweit: Mathaf Tāriq Rağab (Tareq Rajab Museum); Dār al-Ātār al-Islāmiyya.

Katar: Doha, Museum of Islamic Art

Jemen: Sanaa, Dār al-maḥṭūṭāt

Bahrain: "Haus des Korans" (bait al-qur'ān)

Palästina: Jerusalem Rockefeller-Museum; Felsendom, Mosaikinschrift

Tunesien: Kairouan, Das Musée national d'art islamique de Raqqada

Ägypten: Kairo, Nationalbibliothek

Indien: Rampur, Raza Library

Iran: Teheran, Malek National Library and Museum, The Golestan Palace Museum und The National Museum

### 3.2 Lesarten

Eine Disziplin innerhalb der islamischen Koranwissenschaft nennt sich die Wissenschaft der Lesarten. Diese beschäftigt sich mit den unterschiedlichen Überlieferungen der

verschiedenen Möglichkeiten, bestimmte koranische Wörter zu lesen. In der islamischen Tradition heißt es, dass Gott diese Lesarten wie den Koran herabsandte, um den Muslimen unterschiedlicher Dialekte das Lesen des Korans zu erleichtern.<sup>202</sup> Daher seien die Lesarten auf den Propheten selbst zurückzuführen. Nöldeke erklärt die Tatsache, dass der Prophet manche Stellen in unterschiedlichen Formen verkündet hatte mit zwei möglichen Theorien. Für ihn liegt dies entweder am Willen des Propheten, den Text besser zu gestalten, oder daran, dass der Prophet vergessen hat, wie er das jeweilige Wort verkündet hatte, und es daher mit einem anderen tauschte.<sup>203</sup> Zugleich glaubt Nöldeke, dass „es Muhammed jedem frei [stellte], den Koran nach seiner Mundart auszusprechen, aber eine solche Verschiedenheit war auf keinen Fall so groß, dass seine Genossen darüber in Streit geraten konnten.“<sup>204</sup> Das heißt, dass nach Nöldekes Meinung die unterschiedlichen Lesarten auch durch die unterschiedlichen arabischen Dialekte erklärt werden können. In der islamischen Tradition heißt es, dass in der Zeit des dritten Kalifen Othman (gest. 656) viele unterschiedliche Lesarten in Kodizes im Umlauf waren. Während Othman eine bestimmte Anzahl an Kodizes zu den offiziellen erklärte, ließ er die verbliebenen zerstören. Erwähnenswert ist hier, dass der osmanische Koran unvokalisiert und die einzelnen Buchstaben unpunktiert waren, was den Text für viele verschiedene Varianten offenließ. Andere Lesarten wurden durch die osmanischen Kodizes verdrängt.

An dieser Stelle sollen einige Beispiele<sup>205</sup> verdeutlichen, wie sich die regelmäßigen (osmanischen) Lesarten voneinander unterscheiden.

- So kann ein singuläres Nomen in anderen Lesungen als Dual bzw. Plural gelesen werden. Wie in 23:8 li-ʿamānātihim. Das Wort li-ʿamānātihim kann nach Lesung von Ibn Kaṭīrā li-ʿamānatihim gelesen werden.
- Manchmal handelt es sich um die Gestalt eines Verbs, beispielsweise, ob ein Verb sich auf die Vergangenheit, die Gegenwart oder die Zukunft bezieht oder im Passiv oder Aktiv steht, wie zum Beispiel in 34:19 „fa-qālū rabbanā bāʿid baina ʿasfārinā“. Das Verb steht hier im Imperativ: „Vergrößere die Wegstrecken unserer Reisen“. So wurde das Wort bāʿid von al-Ḥasan al-Baṣrī, bāʿada, gelesen.

---

<sup>202</sup> Nöldeke Theodor, Geschichte des Qorans, 1909, S. 49.

<sup>203</sup> Ibid., S. 48.

<sup>204</sup> Ibid., S. 51.

<sup>205</sup> Verse oder ihre Übersetzung wurden von Corpus Coranicum zitiert.

Das Verb steht dabei in der Vergangenheitsform, dies wandelt die Bedeutung des Verses in: „Hat die Wegstrecken unserer Reisen vergrößert.“

- Oft handelt es sich um eine andere Vokalisierung, wie in 85:1 „*du l-‘arši l-mağīdu*.“ Das Wort *l-mağīdu* wurde nach *Ḥalaf l-mağīdi* gelesen.
- Manchmal gibt es einen Buchstaben, der in anderen Lesungen nicht vorhanden ist, wie in 92:03: „*wa-mā ḥalaqa ḍ-ḍakara wa-l-’untā*.“ In Ibn Mas‘ūd’s Lesung steht „*wa-l-laḍī*“ anstatt *wa-mā*.
- Es kommt auch vor, dass ein Wort durch ein anderes mit anderer Bedeutung ersetzt wird. In 2:259 kann das Wort *nunšizuhā* nach einer anderen Lesart *nunširuhā* gelesen werden.
- Die Aussprache einzelner Buchstaben kann voneinander abweichen, so zum Beispiel in 93:01. Das Wort *wa-ḍ-ḍuhā* kann nach anderen Lesarten auch *wa-ḍ-ḍuhē* gelesen werden.<sup>206</sup>

Paret teilt die Lesarten in zwei Typen ein. Der erste Typ kann seiner Meinung nach aus philologischer Perspektive erklärt werden, wobei die Mehrheit der Lesarten diesem Typ angehören. Dem zweiten Typ gehören Lesarten an, „die nicht aus dem überlieferten Schriftbild abstrahiert sein können“.<sup>207</sup> Er bezeichnet diesen Typ als „abweichend“. Als Beispiel nennt Paret das Austauschen des Wortes „Wein“ mit dem Wort „Trauben“, das unter anderem in der Ibn Mascūd-Lesart 12:36 vorkommt. Als Schlussfolgerung hält er diese abweichenden Lesarten nicht für Lesarten, sondern für „Varianten“, die sich eher einer Verdeutlichung bzw. Auslegung des Texts bedienen. Für die Entstehung dieser Lesvarianten vermutet Paret anders als Nöldeke, dass „anscheinend (...) man keine Bedenken [hatte], bei der Koranlektüre gelegentlich einmal ein Wort durch ein anderes zu ersetzen, wenn man glaubte, damit den Sinn genauer und verständlicher wiedergeben zu können.“<sup>208</sup>

Die Lesarten, bestehend aus den traditionellen Tafsir- und Qirā’āt-Büchern, zu registrieren, war schon vor dem Corpus Coranicum ein Wunsch von einigen Koranforschern. Durch solch eine Registrierung wollte man herausfinden, wie der Kodex

---

<sup>206</sup> Nur Al-Din Etter, *Olum Al-Koran Al-Kariem*, auf Deutsch: Die Wissenschaften des heiligen Koran, Damaskus 1993, S. 142 und 143.

<sup>207</sup> Paret, *Der Koran als Geschichtsquelle*, (1961), S. 29.

<sup>208</sup> Ibid.

vor der Vereinigung von Othman aussah.<sup>209</sup> So hatte man im Rahmen des bereits erwähnten Projekts der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter Bergsträssers und später Otto Pretzls Leitung vor, alle verschiedenen Lesarten, die durch Handschriften und traditionelle Lesart-Literatur überliefert sind, zu sammeln und dann „[ein] ebenfalls aus den Handschriften gewonnenen kritischen Apparat der Lesevarianten“<sup>210</sup> zu erstellen. Ungefähr zur gleichen Zeit arbeitete der US-amerikanische Semitist Arthur Jeffery, gest. 1959, an einem ähnlichen Vorhaben. Doch wie schon Bergsträsser und Pretzl vor ihm, verstarb er vor Beendigung des Projekts.<sup>211</sup> In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begegneten viele Koranwissenschaftler der Lesartanalyse mit Geringschätzung. Deswegen war „[es] fraglich, ob sich jemand dazu bereitfinden wird, die Arbeit an diesem Projekt wiederaufzunehmen und zu Ende zu führen.“<sup>212</sup> Der Streit um die Sinnhaftigkeit der Lesartenforschung ähnelt dem Streit um die Handschriftenforschung. Hier steht wieder die Frage nach der Brauchbarkeit einer solchen Untersuchung im Vordergrund. Und wieder ist Bergsträsser einer der wichtigsten Vertreter einer umfassenden kritischen Lesartuntersuchung. August Fischer ist der Auffassung, dass Koran-Lesarten „größtenteils weiter nichts sind als Emendationsexperimente philologisch geschulter Koran-Forscher an schwierigeren Stellen des otmanischen Koran-Textes“, daher verdienen sie seiner Meinung nach kein so großes Interesse, wie es der Fall bei Bergsträsser ist.<sup>213</sup>

Allerdings wollte man im Rahmen des Projekt Corpus Coranicum Bergsträssers Vorgaben erfüllen und die Lesarten zusammenstellen. Die Quellen für diese Sammlung sind – wie im Projekt erwähnt – die klassischen Quellen für Lesarten in der islamischen Tradition. Es sind vor allem die alten wie auch klassischen Koranauslegungsbücher bzw. Korankommentare, wie zum Beispiel die von aṭ-Ṭabarī (gest. 923). Dazu kommen wichtige frühe Sprachbücher, wie „Das erste erhaltene Lexikon der arabischen Sprache – das Kitāb al-‘ain – des al-Ḥalīl b. Aḥmad“ (gest. 791). Diese systematische Sammlung der Lesarten ist wie bei der Sammlung und Untersuchung der Handschriften für das Projekt als Textdokumentation zu verstehen. Diese Dokumentation des Textes, die durch

---

<sup>209</sup> Ibid., S. 27.

<sup>210</sup> Ibid., S. 28.

<sup>211</sup> Ibid.

<sup>212</sup> Ibid.

<sup>213</sup> Ibid.

die vom Corpus Coranicum erstellte Datenbank jedem zur Verfügung steht, ist die „Grundlage zu einer historisch-kritischen Sichtweise.“<sup>214</sup> Denn diese zwei Bereiche sorgen für eine sichere Textbasis sowie mehr Auskunft über die Textgeschichte. So soll eine Untersuchung der Lesarten und Handschriften die Relation zwischen den beiden genauer bzw. detaillierter erklären können.

### 3.3 Umwelttexte (TUK)

Im Jahr 1981 nahm das deutsche Projekt „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments“ (TUAT) seinen Anfang. Bis ins Jahr 2001 dauerte das Vorhaben, diese Texte zu sammeln und ins Deutsche zu übersetzen, so dass sie für Forscher, die die Originalsprache dieser Texte nicht können, zugänglich gemacht werden. Die nach und nach veröffentlichten Bände dieser Arbeit bieten vor allem „einen allgemeinen Zugang zu den im östlichen Mittelmeerraum und Iran beheimateten Kulturen.“<sup>215</sup> Ein vergleichbares Vorhaben bezüglich des Korans sollte im Corpus Coranicum im Themenbereich „Umwelttexte“ realisiert werden. Die Gemeinsamkeiten zwischen TUAT und der Datenbank „Texte aus der Umwelt des Koran“ (TUK) lassen sich leicht feststellen. Denn den Titel „Texte aus der Umwelt“ hat man dem TUAT entlehnt.<sup>216</sup> Außerdem ging es bei beiden Projekten um eine Analyse des jeweiligen Kontextes. Allerdings mag in der Tat eine wissenschaftliche Untersuchung des Korans in Relation zu seinen benachbarten Traditionen viel älter als TUK sein. Unter anderem kann Geigers Versuch wohl dazu gezählt werden. Jedoch unterscheidet sich der vom Corpus Coranicum vorgenommene Versuch durch Qualität und Quantität. Denn die jüdische Schule, wie andere gleichartige Arbeiten, haben nach Neuwirths Meinung die Kontextualisierung nur einseitig vollzogen. „Der Koran [wird] zwar systematisch mit christlichen und jüdischen Nachbartraditionen kontextualisiert (...), dass dabei aber sein Verhältnis zu seiner eigenen arabischen Umwelt weitgehend ausgeblendet bleibt.“<sup>217</sup> Allerdings erfolgte die Auseinandersetzung des Korans mit seiner arabischen Umwelt auch früher als TUK. Schon seit der Veröffentlichung von Wellhausens Werk „Reste arabischen Heidentums“ 1897 ist das Interesse an

---

<sup>214</sup> Corpus Coranicum.

<sup>215</sup> Kai Ruffing, Rezension zu: Bock, Burghard (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gesamtedition., <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-8992>.

<sup>216</sup> Ibid.

<sup>217</sup> Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 2013, S. 104.

altarabischen Verhältnissen zum Koran allmählich gestiegen. Dennoch gingen diese Untersuchungen ideologisch nicht in die Tiefe, wie es in Untersuchungen der christlichen und jüdischen Traditionen aus der Umwelt des Korans üblich ist.<sup>218</sup> Das heißt: Die Erforschung der Umwelttexte des Korans war entweder einseitig, wie die Erforschung der biblischen Traditionen im Koran, oder nicht umfassend genug, wie die Erforschung der arabischen und sonstigen Umwelttexte. Außerdem werden nach Sinais Meinung viele historische Befunde aus der Umwelt des Korans bis jetzt nicht ordentlich untersucht. Er meint:

„Die Archäologie dokumentiert auf der arabischen Halbinsel arabische und jüdische Inschriften, Kirchenfunde, römische Gräber und Grabsteine – all das ist für das Studium der Umwelt des Koran ganz wichtig und wurde bislang nicht systematisch ausgewertet.“<sup>219</sup>

Deswegen will Corpus Coranicum diesen Mangel beheben, in dem es alle verfügbaren antiken sowie spätantiken Texte, „die im Koran ein Echo zu finden scheinen“<sup>220</sup>, systematisch sammelt und zur Verfügung stellt. Bei der Sammlung von Umwelttexten sind nicht nur sprachliche oder theologische Ähnlichkeiten zu berücksichtigen, sondern auch „poetische und epigraphische Zeugnisse“.<sup>221</sup>

So werden Texte unterschiedlichster Traditionen, wie „altarabische, altäthiopische (Ge'ez), altsüdarabische (Sabäisch), jüdisch-aramäische, griechische, hebräische, lateinische, mittelpersische, syrisch-aramäische und andere Texte“<sup>222</sup> gesammelt. Um die Befunde all dieser unterschiedlichen Traditionen untersuchen zu können, wurde in TUK ein Netz von Wissenschaftlern aus unterschiedlichen Fachgebieten aufgebaut. So arbeiten im Bereich der Religionswissenschaft Forscher der jüdischen, christlichen und islamischen Religionen sowie ihrer Kulturen und Geschichten. Im Bereich der Sprachwissenschaft arbeiten Wissenschaftler der alt- und neusemitischen sowie der arabischen Sprache und Literatur. Im Bereich der Geschichte arbeiten Forscher der alten und mittelalterlichen Geschichte sowie der Kunstgeschichte, darüber hinaus gibt es auch Spezialisten für Archäologie, Ostkirchenkunde und syrische Literatur der östlichen

---

<sup>218</sup> Ibid., S. 151.

<sup>219</sup> Sinai / Kaiser, Der Entstehung des Korantextes auf der Spur, S. 6.

<sup>220</sup> Corpus Coranicum.

<sup>221</sup> Ibid.

<sup>222</sup> Ibid.

Christenheit. Nach Sinais Vorstellung sollte diese kooperative Arbeit neue Erkenntnisse u.a. der vorislamischen Geschichte liefern, sowohl für diese Fachgebiete als auch für Muslime. Denn diese Geschichte wurde von Muslimen nicht berücksichtigt, ganz im Gegensatz zur islamischen Geschichte.<sup>223</sup>

Die TUK bieten die Texte in ihren ursprünglichen Sprachen sowie ihrer deutschen und manchmal englischen Übersetzung an. Darüber hinaus soll der Text mindestens mit einem koranischen Vers in Verbindung gebracht werden. Denn es wurden Umwelttexte ignoriert, die keine Verknüpfung zu den Inhalten des Korans haben.<sup>224</sup> Über die Art der Beziehung der jeweiligen Koranstelle zu einem Text und weitere Informationen wird ein kleiner Beitrag hinzugefügt. Dass die Umwelttexte in einer eigenen Sektion zu finden sind, obwohl man im Kommentar von ihnen Gebrauch macht, ermöglicht es den Forschern, anhand dieser Texte ihre eigenen Untersuchungen zu machen, ohne im Kommentar lange nach diesen Texten suchen zu müssen.

Die Bedeutsamkeit der TUK ist durch die erklärende Rolle, die diese Texte bei Koranuntersuchungen spielen, offensichtlich. Denn nach der Ansicht von Autoren der TUK „bezieht [der Text] in der Sprache seiner Zeit das Wissen und die Kultur derjenigen ein, an die er gerichtet war.“<sup>225</sup> Daher sollten die Umwelttexte zum Erschließen dieses vom koranischen Text einbezogenen Wissens und der Kultur dienen, um so ein besseres Verständnis des Korans – wie man ihn in seiner Zeit verstanden hat – zu erreichen. Darüber hinaus sollen die TUK das Blickfeld der koranischen Rede in Bezug auf Religion bzw. Kultur widerspiegeln. Dementsprechend sollen die TUK im Endeffekt eine Kontextualisierung des Korans ermöglichen.<sup>226</sup>

Weil diese Verbindung des Korans zu seinen Umwelttexten möglicherweise vermuten lassen mag, dass der Koran nicht mehr als eine gemischte Sammlung dieser Texte sei, hat man in den TUK erwähnt, dass diese Umwelttexte nicht als Urkoran oder als Ursprung des Korans zu verstehen sind. Vielmehr sind diese Umwelttexte „als historische Dokumente, die Begriffe, Diskurse, Erzählungen, Gebete, Konzepte, Materialkultur und

---

<sup>223</sup> Sinai / Kaiser, Der Entstehung des Korantextes auf der Spur, S. 6.

<sup>224</sup> Corpus Coranicum.

<sup>225</sup> Ibid.

<sup>226</sup> Ibid.

Terminologie belegen, die im Koran erwähnt und argumentativ verwendet sind<sup>227</sup>, zu betrachten.

### 3.4 Kommentar

Der Kommentar ist der größte Teil des Corpus Coranicum. Andere Teile des Projekts, wie TUK oder Lesarten, wurden in Kommentaren aufgenommen und für den Kommentar angewendet. In der Abteilung „Kommentar“ befindet sich u.a. ein Beitrag von Sinai.<sup>228</sup> Dieser Beitrag soll u.a. die Ziele, die Herangehensweisen und die Struktur der Abteilung „Kommentar“ beleuchten. Sinai versucht in seiner Einleitung, die Notwendigkeit des Kommentars zu zeigen, indem er vorangegangene Kommentare kritisch reflektiert. Er datiert das erste Aufkommen eines wissenschaftlichen Herangehens an den Koran erst auf die Mitte des 18. Jahrhunderts. Und obwohl seitdem zahlreiche Werke erschienen sind, ist seiner Meinung nach das Versäumnis in der Koranuntersuchung in Bezug auf philologische und wissenschaftliche Textkritik sichtbar. Erkennbar würde es vor allem, wenn die Lage der Koranforschung mit der biblischen Forschung verglichen werden würde. Der Verfasser nennt zwei Gründe für diese defizitäre Situation der Koranforschung. Zum einen gäbe es noch „[keine] kritische Auswertung der mündlichen und schriftlichen Textüberlieferung“. Zum anderen gäbe es bis heute keinen detaillierten Kommentar, der den ganzen Text auf allen Ebenen abdeckt. Für Forscher hätten nur bestimmte Seiten des koranischen Textes im Fokus gestanden, was zugleich dazu geführt hätte, dass die Bearbeitung anderer Facetten zu kurz gekommen ist. Sinai meint:

„Während einzelne koranische Begrifflichkeiten, Vorstellungen und Erzählstoffe – in der Regel solche, die als koranische Entlehnungen aus der jüdisch-christlichen Tradition angesehen werden konnten – von einer ganzen Serie aufeinander aufbauender Publikationen behandelt werden, gleichen große Partien des Korantextes weißen Flecken auf der Landkarte der Wissenschaft und

---

<sup>227</sup> Ibid.

<sup>228</sup> Nicolai Sinai wurde 1976 geboren, er hat in Leipzig studiert, 2007 promovierte er in Arabistik an der FU Berlin. seitdem ist er auch Mitarbeiter im Corpus Coranicum. Seit 2011 arbeitet er an der Universität Oxford als Dozent der Islamwissenschaften. Sein Spezialgebiet sind die Koranforschung bzw. die Koranexegese, außerdem liegt sein Interesse in der islamischen Geschichte, Philosophie und Theologie. Zurzeit betreibt er textgeschichtliche Forschung des medinensischen Korans im Licht der Literatur und Kultur der Spätantike. 2009 erschien sein Buch „Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation“. Darüber hinaus hat er eine kommentierte deutsche Übersetzung von Shihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (gest. 1191) und 2011 der Philosophie der Erleuchtung (Ḥikmat al-ishrāq, 2011) verfasst. Siehe: <http://www.zukunftsphilologie.de/ueber-uns/team/kollegium/nicolai-sinai.html>.

Und: [http://www.suhrkamp.de/autoren/nicolai\\_sinai\\_8363.html](http://www.suhrkamp.de/autoren/nicolai_sinai_8363.html) .

sind in der Forschungsgeschichte der letzten hundertfünfzig Jahre höchstens einmal cursorisch gestreift worden.“<sup>229</sup>

Als Beispiel für diese nicht umfassenden Kommentare nennt Sinai den von Paret verfassten Kommentar „Der Koran. Kommentar und Konkordanz“ (1971). Der Kommentar von Paret konzentriert sich – so Sinai – in erster Linie auf relevante Stellen im Koran, wobei er die Suren nach der traditionellen islamischen Reihenfolge kommentiert. Daher wurden die von Paret ausgewählten Stellen von ihm auf der sprachlichen und der terminologischen Ebene bearbeitet bzw. erklärt. Demzufolge bleibt das, was Paret nicht in den Blick genommen hat, außer Acht. Also hat Paret zwar den ganzen Koran kommentiert, dennoch erhielten nicht alle Suren bzw. Stellen die gleiche Bearbeitung. Daher kann, wenn von Paret's Kommentar die Rede ist, nicht von einem ganzheitlichen Koran-Kommentar gesprochen werden, sondern von „[einer] knappe[n], zumeist kontextlose[n] Glossierung schwieriger Lexeme, mehrdeutiger Satzkonstruktionen oder in der islamischen Literatur kontrovers gedeuteter Verse.“<sup>230</sup> Der zweite Versuch, den Koran zu kommentieren, erfolgte durch Richard Bells posthum C. Edmund Bosworth und M. E. J. Richardson. Zwar sei dieser Versuch umfassender als Paret's Kommentar, dennoch ist Sinai der Meinung, dass Bells Hypothesen eine prägende Rolle in seinem Kommentar gespielt haben, wie beispielsweise Bells Annahme, „Reim- oder Themawechsel im Koran seien grundsätzlich als Indizien für eine spätere Zusammenfügung ursprünglich unabhängiger Textfragmente zu werten.“<sup>231</sup> Allerdings enthält Bells Kommentar – so Sinai – sehr nützliche Notizen, wobei „er nur den Forschungsstand bis 1937, dem Erscheinungsjahr des ersten Bandes von Bells Koranübersetzung“<sup>232</sup> berücksichtigt.

Zunächst setzt sich Sinai mit der Tatsache auseinander, dass es seit Paret's Kommentar 1971 für eine lange Zeit einen Mangel an Korankomentaren gäbe. Man hätte nicht den Versuch unternommen, einen ganzheitlichen detaillierten Korankommentar zu verfassen. Dies ergibt sich aus zwei Punkten. Der erste Punkt ist das bereits von Neuwirth thematisierte Epigonalitätssyndrom. Denn den Koran als verfälschte Auslegung der Bibel

---

<sup>229</sup> Nicolai Sinai, Einleitung in den Kommentar zu den frühmekkanischen Suren, <https://corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung>.

<sup>230</sup> Ibid.

<sup>231</sup> Ibid.

<sup>232</sup> Ibid.

wahrzunehmen, hat das Interesse am Koran als Ganzem geschwächt. Dagegen gewinnen nur bestimmte Stellen an Bedeutung, nämlich dort, „wo der Text vorgegebenes Überlieferungsgut reproduziert bzw. ‚missversteht‘“. <sup>233</sup> Der zweite Grund ist für Sinai die von Wansbroughs, Patricia Crones und Michael Cooks vertretene Hypothese, die die historischen Angaben über die Korangeschichte ablehnt und die Koranentstehung auf eine spätere Zeit datiert. Diese Hypothese beeinflusste nach Sinai die Koranforschung nachhaltig. Denn seitdem seien viele Forscher zu der Überzeugung gekommen, dass „das traditionelle islamische Szenario der Korangenesse (...) als ein „heilsgeschichtliches“ Konstrukt ohne reale historische Basis“ anzusehen sei. Daher glaubt Sinai, dass diese Hypothese Anstoß zur Vertiefung der Untersuchung der Koranredaktion hätte geben sollen, um sie nach dieser Hypothese neu konstruieren zu können, wie es der Fall in der Bibelwissenschaft ist. In der Realität verlief es allerdings anders, denn es

„geschah paradoxerweise genau das Gegenteil: Insbesondere im angelsächsischen Raum wurde der Koran jetzt als ein Text ohne bestimmbareren historischen Kontext wahrgenommen, über den man angesichts der von Wansbrough vertretenen Wahrscheinlichkeit einer erst frühabbasidischen Redaktion wenig Genaues sagen zu können meinte.“ <sup>234</sup>

Obwohl Sinai teilweise den Kern von Wansbroughs Vorstellung der Existenz „heilsgeschichtlicher und legendarischer Elemente im frühislamischen Geschichtsbild“ <sup>235</sup> teilt, stimmt er mit ihm nicht darin überein, dass man nicht von allen historischen islamischen Gegebenheiten Gebrauch macht, wie Wansbroughs Schule annimmt. Sinai meint, dass es für die europäische Koranforschung bis zu Wansbroughs Auftritt als sicher galt, dass der Koran in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts von Mohammad auf der arabischen Halbinsel verlautbart worden sei und dass sich dies schon vor der Entstehung des islamischen Reiches, wie auch vor der Entstehung des arabischen Schrifttums ereignet habe. Für Sinai gilt es auch als gesichert, dass man aus traditionell-islamischen, biographischen Werken von Mohammads Leben wenigstens Anhaltspunkte bzw. Grundlagen gewinnen könne. <sup>236</sup> Dagegen fanden diese Annahmen, auf die

---

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> Ibid.

<sup>235</sup> Ibid.

<sup>236</sup> Nicolai Sinai, Das Projekt eines ausführlichen Korankommentars.

Wissenschaftler zuvor vertraut hatten, bei Wansbroughs Schule nicht die geringste Berücksichtigung. Demzufolge hat Wansbroughs Schule

„eine bis heute andauernde und weit verzweigte Kontroverse über die Historizität des traditionellen islamischen Geschichtsbilds und die geschichtliche Einordnung des Korans und der übrigen frühislamischen Literatur ausgelöst.“<sup>237</sup>

Zweifelsohne hält Sinai die Vorstellung Wansbroughs über die Koranredaktion für unzutreffend. Daher hat er in der hier dargestellten Einführung für eine ausführliche Widerlegung dieser Hypothese viel Raum in Anspruch genommen. Anscheinend wollte Sinai in seiner Einführung Wansbroughs Meinung deshalb so ausdrücklich widerlegen, da, falls sie stimmen sollte, der Kommentar immens an Bedeutung verlieren würde. Denn der Kommentar will unter anderem die Geschichte der ersten islamischen Gemeinde durch die Erschließung der Entwicklung der koranischen Rede rekonstruieren. Dies wäre undenkbar, hätte sich der Koran bis zum 9. Jahrhundert in seiner Entstehungsphase befunden. So versucht Sinai die Unstimmigkeit von Wansbroughs Ansicht mit unterschiedlichen Argumenten zu belegen. Für Sinai sind historische Ereignisse, die in islamischen Quellen in allen Konfessionen als wahr gelten, ein Beweis für die Glaubwürdigkeit dieser Ereignisse. Denn falls diese Angaben eine reine Erfindung gewesen wären, hätten andere Konfessionen, besonders mit Hinblick auf ihre oft feindlich geprägten Beziehungen untereinander, diesen widersprochen. Ansonsten hätte es, entspräche Wansbroughs Theorie der Wahrheit, eine bestimmte Gruppe gegeben, die alle niedergeschriebenen Informationen geregelt und nur eine Version erlaubt hätte.<sup>238</sup> Außerdem findet Sinai in der Tatsache, dass die traditionellen Biographien des Propheten charakteristisch sehr verschieden sind, einen weiteren Beleg für die Unstimmigkeit von Wansbroughs Annahme. Denn diese Diversität benötigt unterschiedliche Verfasser bzw. Informationsquellen, was eine von einer Person bzw. mehreren Personen erfundene Geschichte schwer vorstellbar macht. Darüber hinaus findet Sinai in der Abwesenheit von Spuren sich später ereignender, theologischer oder politischer Streitigkeiten innerhalb der islamischen Gemeinschaft ein weiteres Argument dafür, dass der Text bereits seine endgültige Fassung erreicht hatte und nicht mehr änderbar war, bevor diese theologische Problematik aufgekommen ist. Als Beispiel dafür erwähnt er die Auseinandersetzung

---

<sup>237</sup> Ibid.

<sup>238</sup> Ibid.

über das Verständnis von Schicksal und dem freien Willen des Menschen sowie den militärischen Konflikt um das Kalifat. Dass islamische Exegeten Schwierigkeiten mit der Erklärung mehrerer koranischer Begriffe bzw. Passagen hatten, ist für Sinai ein Argument gegen die Spätdatierung des Korans. Denn seiner Meinung nach hätte man, anstatt sich um Erläuterungen dieser umstrittenen Begriffe zu bemühen, sie einfach durch eindeutige ersetzen oder von vornherein auslassen können. „Denn ein Text, der nicht fixiert ist, tendiert dazu, sich dem Sprachwandel anzupassen.“<sup>239</sup> Aus dem Gesagten zieht Sinai den Schluss, dass „der Korantext (...) also etwas Gegebenes [ist], an dem sich spätere Exegeten abarbeiten, anstatt in ihn einzugreifen“. Darüber hinaus stellt Sinai fest, dass im Koran im Gegensatz zu den neutestamentlichen Evangelien keine „narrative[n] Rahmungen“<sup>240</sup> zu finden seien.

„Während die Evangelien die Lehrsprüche und Gleichnisse Jesu jeweils in konkrete Situationen einbetten, die wiederum zu einer übergreifenden biographieähnlichen Sequenz angeordnet werden, zeichnet sich der Koran durch ein gänzlich Fehlen solcher Kontextualisierungen aus.“<sup>241</sup>

Diese Tatsache kann nach Sinai höchstwahrscheinlich dadurch begründet werden, dass die Konsolidierung des koranischen Textes schon früh erfolgte, sodass kein Platz mehr für diese Erzählungen gefunden werden konnte.

Da auch für den Kommentar die islamische Tradition zu beachten ist, stellt sich die Frage, wie der Kommentar mit dieser umgehen soll, was mit anderen Worten der islamischen Tradition entnommen und im Kommentar eingesetzt und was ignoriert wird. Der Versuch, diese Frage zu beantworten, soll im nächsten Abschnitt erfolgen. In seiner Einführung geht Sinai nicht vertieft auf die wissenschaftlichen Methoden des Kommentars ein oder darauf, an welchen Theorien sich der Kommentar orientierte. Vielmehr wurden Werke von Neuwirth im Vergleich zu den oben besprochenen Kommentaren dafür gelobt und zur „methodische[n] Grundlage“<sup>242</sup> des Kommentars erklärt. Im Allgemeinen bedeutet dies, dass Neuwirths Theorien und Vorstellungen über den Koran auch für den Kommentar heranzuziehen sind.

---

<sup>239</sup> Sinai, Einleitung in den Kommentar zu den frühmekkanischen Suren.

<sup>240</sup> Ibid.

<sup>241</sup> Ibid

<sup>242</sup> Ibid

### 3.4.1 Der Kommentar und die islamische Tradition

Eigentlich lässt sich bei der Lektüre des Kommentars feststellen, dass man im Kommentar sehr sparsam mit der islamischen Tradition umgeht. Daher mag es wichtig sein, die Einstellung des Kommentars den islamischen Quellen und anderen Kommentaren gegenüber zu erklären. Denn diese Gegebenheiten würden bei Erschließung und Analyse des koranischen Texts selbstverständlich eine prägende Rolle spielen.

Die muslimischen Werke über die Biographie des Propheten sind nach Sinai nicht vollständig abzulehnen, sondern reflektiert zu betrachten, denn sie können „zumindest Grundzüge“, wenn nicht mehr, geben. Dennoch wurde nicht erklärt, mit welcher Methodik diese Grundzüge festzustellen sind.<sup>243</sup> Anscheinend meint Sinai damit nur bedeutsamere Begebenheiten, wie zum Beispiel, dass der Prophet mit seiner Verkündigung in Mekka im 7. Jahrhundert begann und später nach Medina auswanderte. Es sind also nur grobe Ereignisse, ohne ins Detail zu gehen.

Von der traditionellen islamischen Auslegung, der sogenannten „tafsīr-Literatur“ oder von sprachwissenschaftlichen Werken, sind nur philologische Erklärungen in den Kommentar aufzunehmen, wenn es um die Beleuchtung der sprachlichen Umstände oder Klärung von grammatikalischen Fragen geht. Dies gilt auch für Erläuterungen zur Bedeutung eines Wortes, solange es um die ursprüngliche Bedeutung, also die Bedeutung in vorislamischer bzw. frühislamischer Zeit, geht. Nichtsdestotrotz muss nach Sinai die Anwendung dieser sprachlichen Gegebenheiten kritisch und vorsichtig erfolgen. Damit meint Sinai, dass man „immer auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen hat, dass es sich bei einer stipulierten Bedeutung um eine exegetisch oder dogmatisch motivierte Konstruktion handelt.“<sup>244</sup> Diesen sparsamen Umgang mit der „tafsīr-Literatur“ findet man ebenso bei Neuwirths Kommentar. Der Grund dafür liegt nach Neuwirth daran, dass „im Handkommentar (...) Wert auf eine hermeneutisch konsistente, historische und literaturwissenschaftliche Exegese gelegt [wird], die auf selektive Rückgriffe auf die traditionelle Exegese bewußt verzichtet.“<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Ibid.

<sup>244</sup> Ibid.

<sup>245</sup> Neuwirth, Der Koran, 2011, S. 30.

Die in der „tafsīr-Literatur“ bekannten Überlieferungen über Gründe bzw. Anlässe der Herabsendung mancher Verse bzw. Suren, die so genannten „Offenbarungsanlässe“, sind für den Kommentar nach Sinais Meinung aus zwei Gründen irrelevant und werden dementsprechend nicht herangezogen.<sup>246</sup> Zum einen ist dies so, weil es im Hinblick auf ihre klare, interpretierende Rolle fraglich sei, davon auszugehen zu können, dass es sich dabei nur um echte Erzählungen von wahren ‚Momentaufnahmen‘ der Verkündigung eines Verses handeln kann. Zweitens mag es sein, dass es zur Begrenzung der Aussagen eines Verses kommen kann, wenn man den Vers mit dieser Erzählung in Verbindung bringt und ihn nur mit Blick auf diese Offenbarungsanlässe versteht oder zu verstehen versucht.<sup>247</sup> Diese Vorgehensweise mit der islamischen Tradition ist für Sinai durch den Charakter des Kommentars zu begründen. Denn „der Kommentar [ist] an dem Spektrum historischer Primärbedeutungen des Korans interessiert...“<sup>248</sup> So ist die islamische Tradition nur anzuwenden, wenn sie dem Zweck dienlich sein kann.

### 3.4.2 Ziele des Kommentars

Die Autorinnen und Autoren des Kommentars wollen mehr als ein Ziel erreichen. Das Hauptziel aber

„ist eine historisch kontextualisierende und literaturwissenschaftlich sensibilisierte Interpretation der koranischen Verkündigungen im Rahmen des kulturellen Hintergrundwissens ihrer ersten Hörer.“<sup>249</sup>

Das heißt, man will durch historische Kontextualisierung und literaturwissenschaftliche Methoden erschließen, wie man den Koran in seiner Zeit verstand und welche Bedeutung koranische Elemente, wie unter anderem Begriffe, Gedanken und Gleichnisse hatten.

Deswegen hält Sinai die Forschung im Kommentar für „Rezeptionsforschung“, also verstehende Aufnahme der koranischen Aussagen bzw. Verse in der Zeit der koranischen Verkündigung. In diesem Sinne sollte diese Rezeptionsforschung nach Sinai das Gegenteil von der „Rezeptionsforschung“ von Wansbroughs Schule darstellen. Deshalb

---

<sup>246</sup> Die Offenbarungsanlässe sind bei Neuwirth ebenso wegzulassen. Siehe *ibid.*, S. 39.

<sup>247</sup> Sinai, Einleitung in den Kommentar zu den frühmekkanischen Suren.

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.*

glaubt Sinai, dass im Kommentar nebenbei belegt werden sollte, dass es durch literaturwissenschaftliche Methoden möglich ist zu ermitteln, wie der Koran von der frühen islamischen Gemeinde verstanden wurde. Neben Wansbroughs „Konzeptionsforschung“ hält Sinai eine weitere Tendenz der Koranauslegung für unzutreffend, und zwar den Versuch,

„auf methodisch arbiträre und nicht durch eine systematische Heranziehung innerkoranischer Parallelstellen oder vorkoranischer Intertexte gedeckte Umdeutungen einzelner Verse und Wendungen spektakuläre Revisionen der frühislamischen Geschichte zu gründen“<sup>250</sup>

Um zu belegen, dass es bei diesem Trend sowie bei Wansbroughs an Verlässlichkeit mangelt, will der Kommentar dem Ansatz nachgehen, Grundlagen für eine solide sowie nachhaltige, wissenschaftliche Methode für einen interpretierenden Umgang mit dem Koran darzubieten und durchzuführen. Diese Methode basiert vordergründig auf „eine[r] möglichst umfassende[n] Heranziehung innerkoranischer (insbesondere früherer und gleichzeitiger) Parallelstellen und vorkoranischer Intertexte.“<sup>251</sup> Daher behauptet bzw. beabsichtigt der Kommentar nicht, ein abschließender oder endgültiger Kommentar zu sein. Vielmehr ist er „als eine frühere Debatte bündelnder Ausgangspunkt für weitere Arbeiten und ggf. auch für eine spätere Neukommentierung“ zu betrachten.<sup>252</sup>

Außer der Erschließung der primären Bedeutung des Korans oder auch, um diese Erschließung zu ermöglichen, versucht der Kommentar den Koran in seiner „mutmaßlichen zeitlichen Aufeinanderfolge“<sup>253</sup> zu lesen. Daher verliert die gewöhnliche Surenfolge im Kodex stark an Bedeutung. An ihre Stelle tritt die ungefähre zeitliche Zuordnung. So sollte dadurch eine „Auffassung der internen Struktur“<sup>254</sup> erfolgen und sich der zeitliche Ablauf des Textes herauskristalisieren. Dadurch können darüber hinaus andere Fragen beantwortet werden, wie die Frage nach unterschiedlicher Themenbehandlung von einer Periode zur anderen oder wie der Text auf sprachlicher Ebene angesichts der sinkenden Zahl von Gegnern und der wachsenden Zahl von Befürwortern reagierte. Diese Fragen zu beantworten, sei für den Kommentar durch eine

---

<sup>250</sup> Ibid.

<sup>251</sup> Ibid.

<sup>252</sup> Ibid.

<sup>253</sup> Ibid.

<sup>254</sup> Ibid

zeitliche Ordnung des koranischen Textes möglich. Denn der Kommentar hält den Koran – wie Neuwirth – für einen „literarischen Niederschlag eines aus auseinander hervorgehenden Diskurstadien bestehenden geschichtlichen Prozesses und will eine historische Dynamik sichtbar machen.“<sup>255</sup> Der Koran sei also kein von vornherein feststehendes Buch, vielmehr sei er ein Text, der in den Diskussionen seiner Zeit agiert und auf sie reagiert habe.

Dennoch wurden Suren nicht auf diese Art und Weise im Koran geordnet, sondern in der Regel nach Surenlänge. Diese Reihenfolge maskiert bzw. verhüllt – wie bei Sinai – zum großen Teil

„die inhaltliche und literarische Logik, mit der die durch Muḥammad sukzessive vorgetragenen Verkündigungen auf für ihre Hörerschaft nachvollziehbare Weise aufeinander aufbauten“<sup>256</sup>

Deswegen kann diese sich im Koran befindende Reihenfolge nicht berücksichtigt werden. Dies gilt nicht nur für die Bearbeitung des Kommentars, sondern auch für seine Veröffentlichung bzw. Darstellung auf der Webseite des Projekts.

Die vom Kommentar vertretene historische Einordnung der Suren soll zunächst erläutert werden.

### 3.4.3 Klassifikation der koranischen Suren

Im Kommentar wird grundsätzlich die von Theodor Nöldeke (1836-1930) entwickelte Methode verwendet, welche die Suren zeitlich in vier Perioden unterteilt. Drei von diesen Perioden sind mekkanisch (früh-mittel-spät) und eine ist medinensisch. Hier stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien Nöldeke bei der Ordnung der Suren vorgegangen ist. Nöldeke wollte im Werk „Geschichte des Korans“ feststellen, zu welcher Zeit sich Suren bzw. Verse gebildet haben. Dabei stellten die überlieferten Angaben bezüglich der Geschichte und Exegese seinen ersten Anhaltspunkt dar. Für ihn sind diese geschichtlichen Angaben glaubwürdig, jedoch nur wenn sie sich auf große einflussreiche Geschehen beziehen, wie beispielsweise Sure 8, die von Baders Schlacht handelt.<sup>257</sup>

---

<sup>255</sup> Corpus Coranicum.

<sup>256</sup> Ibid.

<sup>257</sup> Nöldeke Theodor, Geschichte des Qorans, 1909, S. 58.

Allerdings trifft dies, Nöldekes Meinung nach, nur auf wenige Begebenheiten zu und bezieht sich nur auf die medinensische Periode. „Denn in Mekka, wo von Muhammed keine großen geschichtlichen Ereignisse ausgingen, nahm er auch wenig Anteil an solchen.“<sup>258</sup> Die in traditionellen historischen und exegetischen Berichten befindlichen Informationen über irrelevante Geschehen sind daher für Nöldeke stark anzuzweifeln. Vielmehr sind diese Berichte für ihn ein Versuch, eine Stelle zu deuten.<sup>259</sup> Dabei kritisiert Nöldeke die islamische, chronologische Einordnung der Suren in mekkanische und medinensische, denn man habe sie nur anhand des Beginns der Sure klassifiziert, ohne dabei die nachfolgenden Verse zu beachten.<sup>260</sup> Außerdem könne diese Klassifikation keine präzise chronologische Reihenfolge über frühere Suren bieten.<sup>261</sup>

„Denn in ihnen allen werden Suren, welche sich durch verschiedene sichere Zeichen als sehr alt zu erkennen geben, hinter viel spätere gestellt, ja unzweifelhaft mekkanische zu medinischen gemacht.“<sup>262</sup>

Daraus schließt Nöldeke, dass man nie allein durch diese muslimischen Angaben zu etablierten oder wahren Ergebnissen kommen könnte.<sup>263</sup> Daher wollte Nöldeke nach anderen sichereren Methoden einer zeitlichen Einordnung suchen. So fand er, dass eine präzise Betrachtung und Überprüfung des koranischen Inhalts sowie seiner „Sprache“ eine zeitliche Einteilung ermöglichen.<sup>264</sup> Je mehr temperamentvolle Sprache in einer Sure zu finden ist und je schneller sie zwischen unterschiedlichen Themen wechselt, umso früher muss die Sure entstanden sein.<sup>265</sup> Dennoch erfolgte diese Entwicklung zwischen den früheren und späteren Suren nicht plötzlich, sondern nach und nach, was auch verschiedene Stufen selbst innerhalb der früheren Suren sichtbar macht.<sup>266</sup> Dazu will Nöldeke als Hilfsmittel zur Unterscheidung der verschiedenen Perioden die Sprachanwendung berücksichtigen, wie beispielsweise bestimmte Redewendungen, die

---

<sup>258</sup> Ibid.

<sup>259</sup> Ibid.

<sup>260</sup> Ibid., S. 59.

<sup>261</sup> Ibid., S. 62.

<sup>262</sup> Ibid.

<sup>263</sup> Ibid., S. 63.

<sup>264</sup> Ibid.

<sup>265</sup> Ibid.

<sup>266</sup> Ibid.

ausschließlich oder häufiger in einer Periode auftauchen.<sup>267</sup> Zusätzlich zum sprachlichen Charakter spielt für Nöldeke die Verslänge eine wichtige Rolle:

„Denn die bewegte, rhythmische, dem echten Sag' näher stehende, Rede der älteren Zeit hat weit mehr Ruhepunkte nötig, als die nach und nach zur reinen Prosa werdende der späteren.“<sup>268</sup>

Diese Methoden der zeitlichen Ordnung der Suren wurden von Neuwirth, ebenso, wie vom Corpus Coranicum im Kommentar übernommen und erweitert. So wurde die erste Periode, nämlich die frühmekkanische abermals in vier Gruppen von Suren unterteilt. Diese Gruppen sind I, II, IIIa, IIIb. Sinai zufolge unterscheiden sich diese frühmekkanischen Suren literarisch, thematisch und formal, was eine weitere Einordnung ermöglicht. So glaubt er, dass die später verkündeten Suren immer komplexer wurden. Diese zunehmende Komplexität ist allerdings ein Ergebnis und kein Kriterium, weil sich der Kommentar – wie auch Nöldeke – vor allem an „durchschnittliche[r] Verslänge“<sup>269</sup> und Surenlänge orientiert. Außerdem wurden formale, inhaltliche und terminologische Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede berücksichtigt,<sup>270</sup> beispielsweise:

„Für Gruppe II etwa sind kosmische Schwurserien charakteristisch, für Gruppe IIIb die Beschreibung der koranischen Offenbarungen als „Kunde“ (ḥadīṭ) und der Rekurs auf die dem Verkünder von Gott verliehene „Vollmacht“ (sulṭān), für IIIa und IIIb gemeinsam die Bezeichnung des Weltendes durch Ableitungen von der Wurzel w-q-‘.“<sup>271</sup>

Bei der Betrachtung dieses Beispiels wird deutlich, dass Suren, die mehrere Gemeinsamkeiten haben oder eine gewisse Ähnlichkeit aufweisen, in einer Gruppe zusammengestellt wurden. So sprach bereits Nöldeke über die Möglichkeit einer solchen Gruppierung der frühmekkanischen Suren, doch ließ sich für ihn damals keine zeitliche Ordnung feststellen. Er meint:

„Daß sich unter den mekkanischen Suren zwar einzelne Gruppen ausscheiden lassen, nicht aber eine im einzelnen irgend genaue chronologische Anordnung aufgestellt werden kann, ist mir immer klarer geworden, je genauer ich im Lauf vieler Jahre den Qorān untersucht habe. Manches

---

<sup>267</sup> Ibid.

<sup>268</sup> Ibid.

<sup>269</sup> Nicolai Sinai, Versuch einer chronologischen Binnenklassifikation der frühmekkanischen Suren, <https://corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung>.

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>271</sup> Ibid.

Indicium, das ich mir zu diesem Zwecke gemerkt hatte, hat sich als unzuverlässig herausgestellt, und manche Behauptung, die ich früher als ziemlich gewiß ausgab, erwies sich bei wiederholter und sorgfältigerer Prüfung als unsicher.<sup>272</sup>

Dennoch will Sinai „trotz Nöldekes Skepsis“<sup>273</sup> den Versuch unternehmen, eine chronologische Reihenfolge der frühmekkanischen Suren festzustellen. So sind die frühmekkanischen Suren im Kommentar nach dieser Ordnung zu sehen:

Suren der Gruppe I: 94 , 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111.

Suren der Gruppe II: 81, 82, 84, 85, 86, 87, , 89, 90, 91, 92, 96.

Suren der Gruppe IIIa: 53, 74, 75, 77, 78, 79, 80.

Suren der Gruppe IIIb: 51, 52, 55, 56, 68, 69, 70, 73, 83.

Im Allgemeinen, also ohne die genaue Reihenfolge zu berücksichtigen, stuft Nöldeke all diese Suren als frühmekkanische Suren ein. Dennoch fehlen hier die Suren 1, 113 und 114. Denn Sure 1 wurde von Nöldeke als mittelmekkanisch eingeordnet. Die Suren 113 und 114 gelten für Nöldeke als frühmekkanisch, sind allerdings im Kommentar gar nicht zu finden.

Mittelmekkanische Suren:

1, 54, 37, 15, 50, 20, 26, 76, 44, 71, 38, 36, 19, 18, 17, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 27.

All diese Suren, bis auf Sure 1, sind für Nöldeke ebenfalls mittelmekkanische Suren, wobei sich die Reihenfolge ändert.

Spätmekkanische Suren:

32, 45, 30, 40, 29, 16, 41, 39, 11, 14, 12, 28, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13.

Diese Suren wurden wie die mittelmekkanischen von Nöldeke als spätmekkanisch eingeordnet, allerdings in einer anderen Reihenfolge. Im Kontrast zur islamischen Einordnung, die nur zwischen mekkanisch und medinensisch unterschied, wurden dort

---

<sup>272</sup> Nöldeke Theodor, Geschichte des Qorans, 1909, S. 74.

<sup>273</sup> Nicolai Sinai, Versuch einer chronologischen Binnenklassifikation der frühmekkanischen Suren, <https://corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung>.

all diese Suren einfach als mekkanisch bezeichnet, mit Ausnahme der Suren 99 und 13. Diese wurden als medinensisch bezeichnet.<sup>274</sup>

Medinensische Suren:

2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5

Diese Suren wurden entsprechend der islamischen Tradition ohne eine Änderung von Nöldeke als medinensisch in den Kommentar übernommen.

#### 3.4.4 Gestalt des Kommentars

Der Kommentar zu jeder Sure teilt sich in sechs Abschnitte. Zu Beginn wird der arabische Originaltext der Sure neben einer deutschen Übersetzung dargestellt. Dann folgen in der Regel Anmerkungen, cursorischer Kommentar, Datierung, Literarkritik und dann schließlich der Aufbau und Inhalt. Allerdings wird diese Struktur nur bei den frühmekkanischen Suren angewandt. Denn im Kommentar zu den mittelmekkanischen Suren fehlen manche dieser Kategorien, wobei andere ihren Platz einnehmen. An die Darstellung des Textes der Sure schließen sich normalerweise Literarkritik, Textkritik, Komposition und cursorischer Kommentar an. Im Anschluss daran behandelt der Hauptbereich mit dem Titel „Analyse und Deutung“ die entwicklungsgeschichtliche Einordnung, Inhalt und Struktur ebenso wie Situativität und Hörererwartungen. Diese uneinheitliche Gestalt ist anscheinend auf das Team zurückzuführen. So ist in den frühmekkanischen Suren Nicolai Sinai der Hauptverfasser. Mit ihm mitgearbeitet hat Nora K. Schmid. Dabei wandten beide – wie im Kommentar steht – Neuwirths Vorarbeiten an. Bei den mittelmekkanischen Suren allerdings übernahm Neuwirth die Leitung. Aus diesem Grund ist vermutlich die Kommentarstruktur bei den mittelmekkanischen Suren fast dieselbe wie die des Kommentars von Neuwirth in ihren Werken. Man änderte nur die Bezeichnung „Sprecher-Hörer-Interaktion; Autorisierung“ aus Neuwirths Buch in die Überschrift „Situativität und Hörererwartungen“. Mit Neuwirth arbeiteten Ali Aghaei und Tolou Khademalsharieh, hierbei wurde die Übersetzung Sinais herangezogen. Bis Ende 2018 wurden die frühmekkanischen Suren

---

<sup>274</sup> Für die islamische traditionelle Einordnung der Suren siehe im Corpus Coranicum den Korandruck von Kairo aus dem Jahr 1924. Dort wird am Anfang jeder Sure erwähnt, ob die Sure mekkanisch bzw. medinensisch ist.

und fast alle mittelmekkanischen – außer Sure 72 und 67 – bearbeitet bzw. kommentiert. Auffällig ist dabei, dass die letzten drei Suren 112, 113 und 114 weder im Kommentar noch in Neuwirths Buch zu finden sind. Man hat diese drei Suren keiner Periode zugeteilt, als ob es sie nicht gäbe. Außerdem ist Sure 109 anscheinend aus Versehen unbeachtet geblieben. Um den unterschiedlichen Aufbau des Kommentars bei frühmekkanischen und mittelmekkanischen Suren zu verdeutlichen, werden hier beide Strukturen nebeneinander aufgelistet.

Frühmekkanische Suren	Mittelmekkanische Suren
Text	Text
Anmerkungen	Literarkritik
Kursorischer Kommentar	Textkritik
Datierung	Komposition
Literarkritik	Kursorischer Kommentar
Aufbau und Inhalt	Analyse und Deutung:
	- entwicklungsgeschichtliche
	- Einordnung
	- Inhalt und Struktur
	- Situativität und Hörererwartungen

#### 3.4.4.1 Datierung

Der Abschnitt Datierung gibt dem Leser Auskunft über die vermutete zeitliche Zuordnung der betroffenen Sure in Bezug auf den gesamten Koran sowie auf Nöldekes Zuordnung der Suren in vier Gruppen. Beispielsweise steht in Bezug zur Datierung der Sure 91 im Kommentar:

„Die Sure ist im Hinblick auf ihre Gesamtlänge und durchschnittliche Verslänge (9,9 Silben, sofern man – wie weiter unten begründet – [V. 14](#) als Doppelvers ansieht) in Gruppe II der frühmekkanischen Texte einzuordnen. Sie gehört eng mit [Sure 92](#) zusammen, die durch einen ähnlich gebauten Schwur eingeleitet wird (s. Stellenkommentar zu V. 1–10 und V. 1–8). Beide Texte lassen sich – wie auch [Q 89](#) – bereits in Gesätze unterteilen, ja sogar in zusammenhängende Gesätzfolgen, welche die Gliederung späterer Texte in (allerdings deutlich längere) Hauptteile antizipieren.“<sup>275</sup>

---

<sup>275</sup> Corpus Coranicum.

#### 3.4.4.2 Literarkritik

Im Abschnitt Literarkritik will der Kommentar der Frage nachgehen, ob andere Verse erst im späteren Verlauf der jeweiligen Sure hinzugefügt wurden, ob also ein Vers bzw. mehrere Verse nicht zeitgleich mit den anderen Versen der Sure verkündet worden sind, sondern mit zeitlichem Abstand. Um diese vom Kommentar als Einschübe bezeichneten Verse zu erkennen, gelten nach Sinai mehrere Anhaltspunkte als Hinweis für einen späteren Einschub. Ein Vers gilt als später eingefügt, wenn mehr als einer dieser Anhaltspunkte zu finden sind. Diese Anhaltspunkte betreffen die terminologische Struktur der Sure, beispielsweise wenn ein Vers in seiner Länge die anderen Verse überschreitet oder wenn die terminologische Struktur eines Verses der Struktur einer späteren Periode ähnelte. Außerdem wird der gedankliche Verlauf der Sure berücksichtigt. Dementsprechend gilt ein Vers, wenn er nicht in den gedanklichen Verlauf passt oder wenn der Text auf den Vers verzichten kann, ohne dadurch den gedanklichen Verlauf zu stören, als ein Indiz einer späteren Einfügung. Außerdem gilt es als Indiz für einen Einschub, wenn es Ähnlichkeiten zwischen der betroffenen Stelle und Einschüben von anderen Stellen gibt. Zuletzt liegt die Vermutung eines späteren Einschubs nahe, wenn die betroffene Stelle zur Erklärung des Textes dient oder einen theologischen Zweck innehat, wie beispielsweise „dogmatische Korrektur, Beseitigung eines Verständnisproblems, Anpassung des Textes an veränderte Umstände.“<sup>276</sup>

#### 3.4.4.3 Inhalt des Abschnitts Anmerkungen

Der Abschnitt „Anmerkung“ ist – so Sinai – für die Sicherung des Texts und seine deutsche Übersetzung gedacht. So werden in der Anmerkung „lexikalische und grammatikalische Einzelprobleme und in diesem Rahmen auch de[r] etymologische[.] Hintergrund bestimmter Lexeme“<sup>277</sup> erläutert. Es thematisiert also die Bedeutungen, die ein Begriff tragen kann sowie die Geschichte und Herkunft eines Wortes. Elemente, die in derselben oder einer ähnlichen Form an anderen Stellen des Textes auftauchen, werden in der Anmerkung erwähnt. Als Basis für diesen Schritt gilt Parets Konkordanz, allerdings werden auch andere Quellen herangezogen, wenn es nötig erscheint. Dennoch gelten für den Kommentar diese Stellen nur dann als Parallelstellen, wenn sich diese Stellen in

---

<sup>276</sup> Sinai, Einleitung in den Kommentar zu den frühmekkanischen Suren.

<sup>277</sup> Ibid.

derselben Periode befinden. Das heißt Parallelstellen aus anderen Perioden werden nicht berücksichtigt.<sup>278</sup>

Im Folgenden wird hier näher auf den Abschnitt „Anmerkung“ eingegangen, um verstehen zu können, welche Untersuchungsschritte man in diesem Bereich erwarten kann. Dabei werden zu jedem Punkt Beispiele genannt, um den Prozess nachvollziehbarer zu machen und einen direkten Einblick in den Kommentar zu ermöglichen. So findet sich bei den Anmerkungen unter anderem Folgendes:

1. Es werden verschiedene Meinungen zur Bedeutung eines koranischen Wortes oder seiner deutschen Übersetzungen dargestellt, diskutiert und zugleich anhand der Diskussion beurteilt. Dann wird eine Bedeutung bzw. Übersetzung für anscheinend richtig erklärt oder es werden alle vorhandenen Meinungen abgelehnt und eine neue Bedeutung bzw. Übersetzung eingeführt.

Als Beispiel hierfür kann die Übersetzung vom Wort „Kauṭar“ von Sure 108 dienen.

„Kauṭar „ist eigentlich ein Adjektiv und bedeutet ‚viel, reichlich, in Fülle‘; [...] daher ist es der massenhafte Staub (Diwān der Huḍailiten 92 V. 44); also hier ‚das Reichliche, die Fülle‘“ (GdQ, Bd. 1, 92, Anm. 4; vgl. WKAS, s. v. k-t-r, mit weiteren Belegen).“

Dennoch hat Luxenberg dazu eine andere Meinung, und zwar:

„Luxenberg (2000, 304-310) liest kūtār statt kauṭar und betrachtet dies als Arabisierung von syr. kuttārā, womit die „Tugend der Beständigkeit“ gemeint sei. Tatsächlich bedeutet syr. kattar ‚bleiben, fortfahren, warten, verharren etc.‘“

Allerdings wurde Luxenbergs Feststellung widerlegt, denn

„das Substantiv kuttārā [ist] offenbar nur im temporalen Sinne von „Dauer, Frist“ und nicht in ethischen Zusammenhängen als Tugendbegriff belegt (vgl. Payne Smith 1879-1901, Bd. 1, 1859);“

Dazu wird im Kommentar eine bestimmte Arbeitsweise von Luxenberg kritisiert. Dazu heißt es:

„Hier macht sich auf fatale Weise Luxenbergs Tendenz bemerkbar, von ihm postulierte Bedeutungen eines Ausdrucks nicht durch konkrete Textbeispiele aus der vorkoranischen

---

<sup>278</sup> Ibid.

syrischen Literatur zu belegen, sondern stattdessen lediglich auf Wörterbucheinträge zu rekurren. Zudem hat Luxenbergs Emendation des Ausdrucks zu *kūtar* zur Folge, dass der erste Vers das im *textus receptus* vorhandene Reimschema 3KK3r durchbrechen würde – zumindest in formaler Hinsicht hätte die Emendation also einen Verlust und nicht einen Gewinn an Kohärenz zur Folge.“

Im Kommentar wird deshalb eine andere Empfehlung gemacht: „Angesichts der von Nöldeke angeführten Belegstelle aus der Dichtung ist deshalb an der traditionellen Übersetzung „Fülle“ festzuhalten.“

2. Verschiedene koranische Gebrauchsweisen eines Worts werden dargestellt, wie zum Beispiel das Wort „*kaḏḏaba*“

„Das Verb *kaḏḏaba* (...) wird koranisch auf zweierlei Weise gebraucht: Zusammen mit einem Akkusativobjekt bedeutet es „jemanden zum Lügner erklären“ (vgl. 91:14 und mittelmekkanisch 54:9), zusammen mit der Präposition *bi-* bedeutet es „etwas zur Lüge erklären“ (vgl. 74:46: *wa-kunnā nukāḏḏibu bi-yaumi d-dīn*, und 107:1: *'a-ra'aita llaḏī yukaḏḏibu bi-d-dīn*; mit anderen Objekten als *ad-dīn / yaum ad-dīn* steht *kaḏḏaba bi-* in 92:9, 83:12.17, 78:28, 77:29, 69:4, 68:44, 55:13 und öfter, 55:43, 52:14...). Auffällig am vorliegenden Vers ist nun, dass *kaḏḏaba* hier sowohl transitiv als auch mit der Präposition *bi* konstruiert wird. Eine Parallele hierzu liegt in 25:19 vor, wo das transitive *kaḏḏaba* zu Grunde liegt (*kaḏḏabūkum bi-mā taqūlūn*, „Sie haben euch hinsichtlich dessen, was ihr sagt, der Lüge geziehen“). Birkeland 1937 argumentiert deshalb dafür, 95:7 analog zu 25:19 zu übersetzen (mit *kaḏḏaba* = „jemanden zum Lügner erklären“ und *bi-* als zusätzlicher Bereichsangabe... „Was könnte dich danach hinsichtlich des Gerichts noch der Lüge zeihen?““

3. Bei wenigen wird die in der islamischen Tradition der Koranauslegung übliche Bedeutung oder der Bezug eines koranischen Worts, wie auch der Offenbarungsanlass eines Verses bzw. einer Sure erwähnt und bewertet.
4. Es werden verschiedene Lesarten erwähnt und eine zur Ursprünglichen erklärt. Die unterschiedlichen Lesarten werden in der Anmerkung nur erwähnt, wenn sie für die Bedeutung der betroffenen Stelle eine Rolle spielen. Dabei wird der Versuch unternommen, „die jeweils wahrscheinlichere Lesart zu bestimmen.“<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> Ibid.

„Statt yadu‘u wird auch die Lesart yada‘u (von waḍa‘a) tradiert (Mu‘ğam, ad loc.). Für die Mehrheitslesung yadu‘u spricht jedoch, dass das schärfere „wegstoßen“ inhaltlich angemessener scheint und auch im folgenden Vers eine geminierte Wurzel (ḥaḍḍa) gebraucht wird.“

„Ibn Mas‘ūd liest takhar, „schelten“, statt taqhar, „unterdrücken, Unrecht tun“ (Mu‘ğam, ad loc.; vgl. Birkeland 1956, 34). Die Variante ist offenkundig aus mündlicher Textweitergabe zu erklären. Welche Lesart ursprünglicher ist, lässt sich kaum entscheiden. Allerdings entspricht taqhar eher dem prophetischen Topos der Unterdrückung von Witwen und Waisen (s. den Kommentar zu Q 107).“

5. Unterschiede der Verszahlen und ihre Konsequenzen. Dazu beschäftigt sich die Anmerkung mit der Nummerierung der Verse in einer Sure, wenn es darüber unterschiedliche Meinungen gibt.<sup>280</sup>

„Die Verszähltraditionen von Damaskus, Mekka und Medina setzen nach yurā‘ūn keinen Versschluss (Spitaler, Verszählung, 73); formkritisch ist dies deshalb plausibel, weil auch in dem Wehspruch 83:1-3 auf einen kürzeren Einleitungsvers ein relativischer Lasterkatalog aus zwei längeren Versen folgt (Neuwirth, Studien, 36). Akzeptiert man trotz der allerdings vorhandenen Reimpotenz yurā‘ūn die Zusammenziehung von V. 6.7, so ergibt sich für Sure 107 ein symmetrischer Aufbau von zwei Dreiergruppen.“

6. Bezüge zu Texten aus der Umwelt des Korans, wie die arabische Tradition oder die alte arabische Dichtung, so zum Beispiel in Sure 88, die Anmerkung zu Vers 8 bis 16.

„Wie Horovitz gezeigt hat, sind die koranischen Paradiesbeschreibungen den Schilderungen irdischer Trinkgelage in der altarabischen Dichtung nachempfunden. Dort findet sich insbesondere das in V. 14 gebrauchte Wort kūb, „Becher“. Ein Gedicht Ḥassān b. Tābits erwähnt überdies die zarābī, „Teppiche“, auf denen das Gelage stattfindet (Horovitz 1923, 65, 71). Auch das Lagern der Seligen auf Ruhekissen (anderswo im Koran als ‘arā‘ik bezeichnet, in 88:13 surur genannt) hat Parallelen in der Dichtung (Horovitz 1923, 70 f.).“

#### 3.4.4.4 *Kursorischer Kommentar*

Der kursorische Kommentar nimmt die ganze Sure als eine Einheit in den Fokus, versucht, die Sure thematisch Abschnitt für Abschnitt zu analysieren, und zeigt, wie zwei Themen in einer Sure miteinander rhetorisch oder thematisch verbunden sind und worauf möglicherweise das Augenmerk in einer Sure liegt. Dabei werden hier auch Züge und

---

<sup>280</sup> Ibid.

Überschneidungen zu anderen Suren gezeigt. Als Beispiel dient hier der kursorische Kommentar zu Sure 87, Vers 9 bis 15.

„Das zweite Gesätz beginnt wie das erste mit einem Aufruf an den Verkünder: Während dieser in V. 1 zum Gotteslob – vielleicht im Rahmen von Gebetsübungen innerhalb seiner engsten Anhängerschaft – aufgefordert wird, soll er nun zu einer weiteren Öffentlichkeit sprechen und sie „ermahnen“. V. 9 konkretisiert damit die am Ende des Anfangsgesäzes stehende Offenbarungsankündigung: Die in V. 6 verheißenen Offenbarungen sind zur „Mahnung“ einer Hörerschaft und damit nicht allein für den Offenbarungsempfänger selbst bestimmt.“

#### *3.4.4.5 Aufbau und Inhalt*

Im Abschnitt „Aufbau und Inhalt“ werden die Textsorten, die zusammen einen Abschnitt bilden, gegliedert und dargestellt. Die Abschnitte bilden wiederum eine Sure, wobei es Suren gibt, die nur aus einem Abschnitt bestehen. Die Textsorten bezeichnen den Typus des Verses, wie zum Beispiel Schwurserie, Verfluchung, theologische Prädikation und Strafreminiszenz. Dazu wird auch der Reim der Sure analysiert. Bei dieser Gliederung und Erschließung von Textsorten spielen die in den vorherigen Abschnitten bearbeiteten Gegebenheiten eine fundamentale Rolle.<sup>281</sup> Die Analyse der literarischen Form und die Gliederung einer Sure basieren im Wesentlichen auf Neuwirths Werk „Studien zur Komposition der mekkanischen Suren“, dennoch wurden einige Kleinigkeiten revidiert.<sup>282</sup> Man will durch den Aufbau einer Sure zeigen, wie Themen dieser Sure zusammenhängen. Ein Beispiel ist Sure 100:

„Die Sure besteht aus einer Schwurserie mit paränetisch erweiterter Aussage und angeschlossenem eschatologischen Temporalsatz (mit Nachsatz). Der Text weist zwar insgesamt vier verschiedene Reime auf, doch unterscheiden sich die Ausgänge von V. 1-5 (3Kḥā, 3K'ā) einerseits und V. 6-11 (3K2d, 3K2r) andererseits jeweils nur in ihren Konsonanten.“

Dass im Kommentar die philologischen bzw. sprachlichen Umstände unter dem Abschnitt „Anmerkung“ getrennt von der literarischen und thematischen Analyse dargestellt wurden, hat nach Sinai den Nutzen, dass jeder Teil des Kommentars getrennt von den anderen Teilen betrachtet werden kann.

---

<sup>281</sup> Ibid.

<sup>282</sup> Ibid.

„Die „Anmerkungen“ bieten also philologische Nebenrechnungen, die recht trocken sein können, dafür jedoch einen vergleichsweise hohen intersubjektiven Geltungsanspruch erheben können, die „Analyse“ hingegen entwickelt einen thematischen Lektürevorschlag unter anderen möglichen.“<sup>283</sup>

#### 4. Schlussreflexion und Fazit

Wie in der Einleitung erwähnt, möchte diese Arbeit eruieren, inwieweit Neuwirths Ideen in das Corpus Coranicum einfließen, welchen Einfluss also mit anderen Worten, Neuwirths Werke auf das Corpus Coranicum haben. Am Ende dieser Arbeit und nach der Darstellung des Corpus Coranicum und Neuwirths Auseinandersetzung mit dem Koran kann man davon ausgehen, dass Neuwirths Rolle sowie ihr Einfluss auf das Corpus Coranicum kaum zu überschätzen sind. Zunächst soll diese These begründet und erläutert werden.

Zuerst möchte ich die Ziele, die das Corpus Coranicum verwirklichen möchte, in zwei Teile gliedern. Der erste Teil bzw. die erste Aufgabe ist das Vollziehen des alten Corpus Coranicum, welches von Bergsträsser und Pretzl ins Leben gerufen wurde und sich mit den koranischen Handschriften sowie Lesarten beschäftigte. Neuwirths Arbeiten können bei der Durchführung dieser ersten Aufgabe keine große Rolle zugeschrieben werden, da die Leitlinien dieser Aufgabe schon von Bergsträsser und Pretzl gesetzt wurden. Außerdem setzte sich Neuwirth mit dem Thema Handschriften und Lesarten in ihren koranischen Forschungen nicht intensiv auseinander. So sollten die Lesarten in ihrem Kommentar „aus arbeitsökonomischen Gründen nur in Fällen der bereits erkannten Problematik einer Textstelle berücksichtigt werden.“<sup>284</sup>

Der zweite Teil bzw. die zweite Aufgabe von Corpus Coranicum, die in den Bereichen „Umwelttext“ und „Kommentar“ zu sehen ist, hat im Gegensatz zum ersten Teil mit dem alten Corpus Coranicum von Bergsträsser so gut wie nichts zu tun. Daher weicht Corpus Coranicum in seinem Kommentar und seiner Datenbank der Umwelttexte von Bergsträssers Projekt ab und orientiert sich massiv an Neuwirths Werken.

Die Sammlung der Lesarten kann im Hinblick auf die schon vorhandenen Lesartwerke oder ähnliche Webseiten nur für diejenigen etwas Neues bieten, die die arabische Schrift

---

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Neuwirth, Der Koran, 2011, S. 31.

nicht lesen können. Und abgesehen von ihrer Brauchbarkeit für die Untersuchung der koranischen Textgeschichte liefern sie auch der heutigen wissenschaftlichen Debatte um den Koran keine neuen Erkenntnisse. Außerdem sind Bilder von mehreren Handschriften aus urheberrechtlichen Gründen auf der Webseite nicht zu sehen.

Die Datenbank TUK zeichnet sich durch ihre umfassende Sammlung aller Texte aus, die Züge des Korans aufweisen, und mit der Funktion, dass diese Texte gemeinsam mit dem betroffenen Vers aufgeführt sind. Darüber hinaus wird in einer Anmerkung die Verbindung zwischen Text und Vers bzw. Versen thematisiert. Dabei werden auch Meinungen berücksichtigt, die sich in traditionellen, westlichen Werken, wie zum Beispiel bei Geiger, finden lassen. Dieses Vorgehen mag den Weg für kommende Studien ebnen, die sich um die Forschung an koranischen Umwelttexten bemühen.

Neuwirths Einfluss auf die Umwelttextsammlung ist weniger in der Sammlung selbst zu sehen, sondern vielmehr in der Idee, alle Umwelttexte des Korans unter dem Dach des Corpus Coranicum zu sammeln. Neuwirth betont die Wichtigkeit einer solchen Sammlung, da die Umwelttexte besonders bei der Erschließung der primären Bedeutung des Korans für sie von großer Relevanz sind. Außerdem spielen die Umwelttexte des Korans eine zentrale Rolle in ihrem Kommentar, wie sie zum Beispiel die Psalmen in ihrem Kommentar zu den frühmekkanischen Suren bearbeitet hat.

Doch Neuwirths bemerkenswertester Einfluss auf Corpus Coranicum ist im Bereich „Kommentar“ klar zu erkennen. Am deutlichsten wird es im Kommentar zu den frühmittelmekkanischen Suren, denn während Neuwirths Werke nur die wissenschaftliche Grundlage für den Kommentar zu den frühmekkanischen Suren stellen sollten, ist der Kommentar zu den mittelmekkanischen Suren eine fast unveränderte Ausgabe von Neuwirths Handkommentar zu den mittelmekkanischen Suren. Kritisch über den Kommentar zu sprechen, kann an dieser Stelle nur unter Berücksichtigung der Unvollständigkeit erfolgen, da die übrigen mekkanischen, sowie die medinensischen Suren im Kommentar bis dato noch nicht behandelt wurden.

Dass der Kommentar des Corpus Coranicum bis jetzt auf einheitlichen Grundlagen basiert bzw. die gleiche Herangehensweise an den Koran hat, kann zugleich einen Vorteil und einen Nachteil darstellen: Ein Vorteil für den Leser besteht darin, dass der Kommentar konstant einer einheitlichen Linie folgt, ein Nachteil ist, dass es dadurch zur

Ausgrenzung anderer Meinungen, Ansichten und Vorgehensweisen kommt. Daher wäre es für den Kommentar bereichernder, wenn der Kommentar sich für andere Forschungen und wissenschaftliche Beiträge öffnen würde. So bestünde zum Beispiel die Möglichkeit, im Bereich „Kommentar“ Platz für Anmerkungen, Notizen oder Fragen von Lesern zu schaffen. Zwar würde dieser Schritt mehr Aufwand in Anspruch nehmen, doch würde dadurch aus dem Kommentar ein lebendiger, wissenschaftlicher Austauschort. Außerdem könnte er durch die verschiedenen Meinungen und Perspektiven besser reflektiert werden.

Wenn Corpus Coranicum eine Rolle außerhalb des deutschsprachigen Raumes spielen möchte, sollte das Projekt und vor allem der Bereich „Kommentar“ in andere Sprachen übersetzt werden. Eine englische Version könnte vielen Forschern einen Zugang zum Projekt bieten und eine arabische Version könnte ein enormer Schritt auf dem Weg zur besseren Kooperation mit der östlichen traditionellen Koranforschung sein.

Unbeantwortet bleibt dennoch die Frage nach der Bedeutsamkeit oder der Rolle, die Corpus Coranicum in unserer Zeit spielen kann bzw. will. Angenommen die primäre Bedeutung des Korans könnte durch die Umwelttexte und die Methoden der Literaturwissenschaft erfasst werden, welchen Mehrwert würde dies der heutigen Debatte um den Islam liefern oder wie könnte man aufbauend auf den Ergebnissen des Corpus Coranicum wissenschaftliche Beiträge schaffen und Erkenntnisse gewinnen, die der muslimischen sowie der europäischen Gesellschaft, in der viele Muslime leben, neue Anregungen liefern?

## Literaturverzeichnis

- 1 Ludwig Ammann, Der altarabische weltanschauliche und religiöse Kontext des Koran, in: Dirk Hartwig / Walter Homolka / Michael J. Marx / Angelika Neuwirth (Eds.), "Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008 (Ex oriente lux; Bd. 8), S. 222-233.
- 2 Anne Seubert, Corpus Coranicum – Textdokumentation und historisch-kritischer Kommentar zum Koran, Interview mit Marx, Michael, 9.1.2011.
- 3 Karen Armstrong / Barbara Schaden, Im Kampf für Gott: Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004.
- 4 Riḍwān Assaiyid, المستشرقون الألمان // al-Mustašriqūn al-Almān: An-nuṣū' wa-'t-ta'ḫīr wa-'l-maṣā'ir, Bairūt, Lubnān 2016.
- 5 Gotthelf Bergsträßer, Plan eines Apparatus Criticus zum Koran, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1930, 7. S. 1-11
- 6 Hartmut Bobzin, Der Koran: Eine Einführung, München 2007 (Beck'sche Reihe C.-H.-Beck-Wissen; Bd. 2109).
- 7 Corpus Coranicum, <http://corpuscoranicum.de/> (letzter Aufruf 30.11.2018).
- 8 Nur Al-Din Etter, Olum Al-Koran Al-Kariem, auf Deutsch : Die Wissenschaften des heiligen Koran, Damaskus 1993.
- 9 Johann Fück, Die Originalität des arabischen Propheten, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft: ZDMG, 90. S. 509-525.
- 10 Dirk Hartwig, Die „Wissenschaft des Judentums“ und die Anfänge der kritischen Koranforschung: Perspektiven einer modernen Koranhermeneutik, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, S. 234-256.
- 11 Dirk Hartwig / Walter Homolka / Michael J. Marx / Angelika Neuwirth (Hg.), "Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008 (Ex Oriente Lux; Bd. 8).
- 12 Hartwig Hirschfeld, Jüdische Elemente im Korân: Ein Beitrag zur Koranforschung, Berlin 1878.

- 13 Tilman Nagel, Review: Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, in: Die Welt des Islams XXII, 1984, S. 202-204.
- 14 Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang.
- 15 Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin 1981 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients; N.F., 10).
- 16 Angelika Neuwirth, Psalmen - im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136), in: Dirk Hartwig / Walter Homolka / Michael J. Marx / Angelika Neuwirth (Eds.), "Im vollen Licht der Geschichte": Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008 (Ex oriente lux; Bd. 8), S. 157-189.
- 17 Angelika Neuwirth, Der Koran: Handkommentar mit Übersetzung, Berlin 2011.
- 18 Angelika Neuwirth, Der Prophet Muhammad: Ikone eines Rebellen im Wahrheitsstreit oder Tabula rasa für den Empfang göttlicher Wahrheit, in: Daniel Weidner / Stefan Willer (Hg.), Prophetie und Prognostik: Verfügungen über Zukunft in Wissenschaften, Religionen und Künsten, München 2013 (Trajekte), S. 229-239.
- 19 Angelika Neuwirth, Koranforschung, eine politische Philologie?: Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, Berlin 2014 (Litterae et theologia; Band 4).
- 20 Angelika Neuwirth, Der Koran, Berlin 2017.
- 21 Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorāns: Die Geschichte des Qorāntexts: Teil 3. Die Geschichte des Korantexts / von G. Bergsträsser und O. Pretzl, Leipzig 1938.
- 22 Nöldeke Theodor, Geschichte des Qorans, Leipzig 1909.
- 23 Rudi Paret, Der Koran als Geschichtsquelle, in: Der Islam, Vol. 37 Issue 1-3, (1961), S. 24-42.
- 24 Rudi Paret, Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten: deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke, Wiesbaden 1966.
- 25 Dirk Pilz, Analyse: Der Koran ist Teil des europäischen Wissenskanons, <https://www.berliner-zeitung.de/kultur/analyse--der-koran-ist-teil-des-europaeischen-wissenskanons-27955990> (letzter Aufruf 07.10.2018).

- 26 Otto Pretzl, Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran, in: Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Jg. 1934, 5.
- 27 Kai Ruffing, Rezension zu: Bock, Burghard (Hrsg.): Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gesamtedition.,  
<https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-8992>.
- 28 Edward W. Said, al-ʿIstiṣrāq: Al-mafāhīm al-ġarbiyyia li-š-šarq, al-Qāhira 2006.
- 29 Joseph Schacht / C. E. Bosworth (Hg.), Das Vermächtnis des Islams, München 1983 (dtv).
- 30 Nicolai Sinai, Das Projekt eines ausführlichen Korankommentars.
- 31 Nicolai Sinai, Einleitung in den Kommentar zu den frühmekkanischen Suren, <https://corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung>. letzter Zugriff (28.12.18)
- 32 Nicolai Sinai, Versuch einer chronologischen Binnenklassifikation der frühmekkanischen Suren, <https://corpuscoranicum.de/kommentar/einleitung>. letzter Zugriff (28.12.18)
- 33 Nicolai Sinai / Helga Kaiser, Der Entstehung des Korantextes auf der Spur: Das Projekt „Corpus Coranicum“ in Potsdam, in: welt und umwelt der bibel, 1/2010. S. 2-7.
- 34 Ursula Spuler-Stegemann, Die 101 wichtigsten Fragen - Islam, München 2017 (Beck Paperback; v.7005).
- 35 Dr. Gorg Tamer, Die arabische Übersetzung von Geschichte des Qurans, Beirut 2004.
- 36 Johannes Twardella, Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang Angelika Neuwirth, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte., Jg. 64, 1/2012, S. 75-78.
- 37 Erich Zenger, Das Buch der Psalmen: Eine Einführung, [www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de) (letzter Aufruf 23.04.2018).

## MUSTER DER ERKLÄRUNG ÜBER DIE URHEBERSCHAFT

Ich versichere hiermit an Eides statt, dass ich meine Masterarbeit zur Erlangung des Grades Master of Arts (M.A.) selbst verfasst, ganz oder in Teilen noch nicht als Prüfungsleistung vorgelegt und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Sämtliche Stellen der Arbeit, die benutzten Werken im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen sind, habe ich durch Quellenangaben kenntlich gemacht. Dies gilt auch für Zeichnungen, Skizzen, bildliche Darstellungen und dergleichen sowie für Quellen aus dem Internet. Mir ist bewusst, dass es sich bei Plagiarismus um akademisches Fehlverhalten handelt, das sanktioniert werden kann.

***Marburg den 28.12.18***

---

Ort, Datum

---

Unterschrift der Kandidatin/des Kandidaten