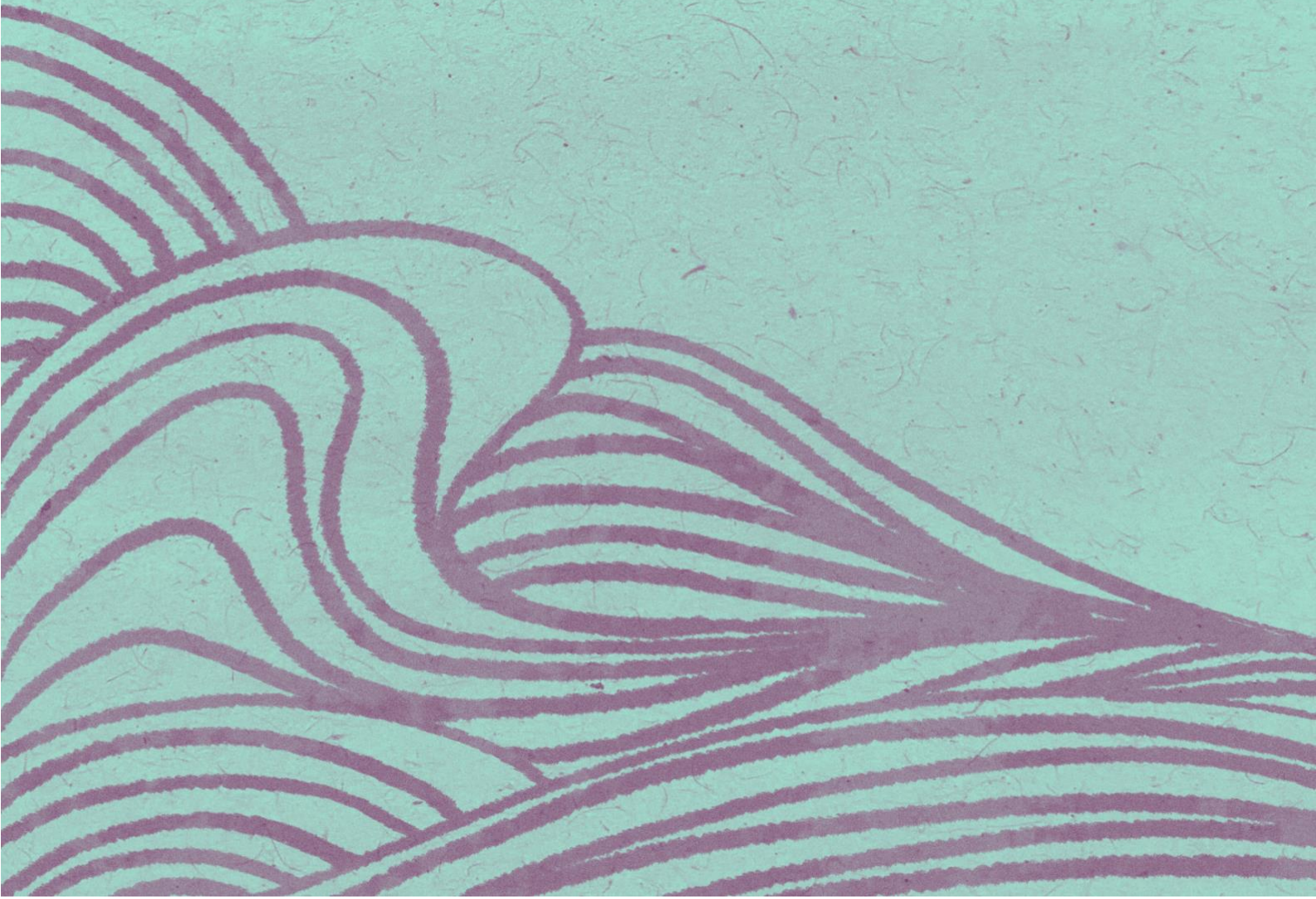


# **Der Koran als Text der Spätantike**

## **Kommentarausschnitt**

Mit freundlicher Genehmigung des Verlags der Weltreligionen.



ANGELIKA NEUWIRTH  
DER KORAN  
ALS TEXT DER  
SPÄTANTIKE

EIN EUROPÄISCHER  
ZUGANG

VERLAG DER  
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die  
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet abrufbar.  
<http://dnb.ddb.de>

© Verlag der Weltreligionen  
im Insel Verlag Berlin 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Einband: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen

Printed in Germany

Erste Auflage 2010

ISBN 978-3-458-71026-4

1 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

DER KORAN ALS TEXT  
DER SPÄTANTIKE  
EIN EUROPÄISCHER ZUGANG

*Meiner Familie*

## X KORAN UND BIBEL

### I ÄHNLICHKEITEN, UNÄHNLICHKEITEN

#### *Biblisches Erzählen – koranisches Drama*

Das Verhältnis zwischen Koran und Bibel<sup>1</sup> ist nicht einfach zu bestimmen. Bereits der literarischen Form nach scheinen beide weit voneinander entfernt zu sein: Anders als die Bibel ist der überlieferte Koran kein fortlaufend lesbarer Text. Auch erzählt er nicht – chronologisch strukturiert – Heilsgeschichte von der Schöpfung bis in die Zeit der Niederschrift des Textes, wie das *grosso modo* für die hebräische Bibel gilt, wo ein Weltendrama mit den Akten Schöpfung – Erwählung – Exodus und Landnahme – Exil und Erlösungsverheißung entfaltet wird. Der Koran entwirft kein vergleichbar großartiges Bild von Geschichte, obwohl auch er der Weltschöpfung und der Geschichte des erwählten Volkes einen bedeutenden Platz einräumt und obwohl sich die koranische Gemeinde selbst schon früh als ein neues – von einem Mose verwandten Propheten geführtes – Gottesvolk, ähnlich den Israeliten, versteht. Anders als die hebräische Bibel bietet er auch kein klar auf einzelne Bücher verteiltes Spektrum von erzählenden, prophetischen, poetischen und weisheitlichen Texten, vielmehr verbindet er verschiedenste Textsorten zu der neuen, vom Koran allein repräsentierten Gattung ›Sure‹. Auch referiert und deu-

---

<sup>1</sup> Dieses Kapitel konzentriert sich auf Fragen, die in der Bibelwissenschaft bereits bearbeitet, aber noch nicht an den Koran gestellt worden sind. Die innerkoranische Entwicklung der gemeindlichen Wahrnehmung der Bibel wird anderswo diskutiert, siehe Kap. 8 und 9 sowie Kap. 3, S. 200–205.

tet der Koran nicht im Stil der Evangelien das Leben und Wirken eines charismatischen, gottgesandten Verkünders und seine Gemeindegründung bis hin zu seinem, sein Werk beschließenden Tod. Obwohl der Koran das maßgebliche Dokument der islamischen Gemeindebildung ist und sich für seine Verkündigung auf einen Sprecher mit Anspruch auf göttliche Inspiration beruft, bietet er doch weder eine Gemeindegeschichte noch die Biographie seines Verkünders. Statt heilsgeschichtliche *Vergangenheit* auszubreiten, beschwört er vielmehr in seinen frühen Texten die eschatologische *Zukunft* herauf und debattiert in seinen späteren Teilen die Implementierung der durch Schrift verbürgten monotheistischen Gesellschaftsordnung in der *Gegenwart*.

Und doch ist der Koran seiner Diktion nach an biblischen Modellen orientierte Rede, mehr noch: Er ist in Gänze »Prophetenrede«. Denn was im Fall der hebräischen Bibel erst im nachhinein exegetisch verfügt wurde: die Umdeutung aller Teile des Corpus in eine auf Inspiration fußende Prophetie<sup>2</sup> ist im Koran bereits vorausgesetzt: Der Koran beansprucht nicht nur den Rang von Prophetenrede, sondern gibt sich bereits durch seine über den gesamten Text durchgehaltene Du-Ansprache als mantische Rede zu erkennen und orientiert sich strukturell selbst in seinen poetischen und in geringerem Maße sogar in seinen narrativen Texten an den Gesetzen der appellatorischen<sup>3</sup> Überzeugungsrede. Da der Text aber auch Gegenrede referiert, zuweilen sogar zitiert, wäre der Koran in seiner vorkanonischen Gestalt der Verkündigung gattungsmäßig auch nicht – wie etwa der Pentateuch und die historischen Bücher der Bibel – als Erzählung<sup>4</sup> zu klassifizieren, son-

2 Siehe James Kugel, »Poets and Prophets«.

3 Der Terminus »appellatorisch« wurde von Bühler, *Sprachtheorie*, eingeführt, der Sprache nach den Kategorien Darstellung, Kundgabe und Appell klassifiziert.

4 Zur Erzähltechnik der Bibel siehe vor allem Alter, *Biblical Narrative*, und Alter, Kermodé (Hg.), *Literary Guide to the Bible*; jetzt auch Sternberg, *Poetics of Biblical Narrative*.

dern steht viel eher, insofern der schon früh einsetzende Austausch des Sprechers mit Hörern bis zum Abschluß der Verkündigung andauert, dem Drama nahe.

»Drama« ist im Fall des Koran natürlich nicht eins zu eins mit der fiktionalen Gattung gleichbedeutend. Denn mit dem Koran haben wir ein besonderes Drama vor uns, das die Protagonisten zumeist nicht direkt sprechen läßt, sondern ihre Rede zuweilen zitiert, sie aber noch öfter referiert, ein Drama also, das von einem Beobachter »wiedergegeben« wird, der aber nicht nur spricht, sondern auch selbst in das Drama involviert ist. Denn der Koran ist Ich- oder Wir-Rede eines als transzendent wahrgenommenen Sprechers an ein innerweltliches Du, den Verkünder, der seinerseits eine Hörerschaft anspricht – wenn dieses Kommunikationsszenario auch in den frühesten Suren noch nicht immer vollständig besetzt ist. Die Stimme des Ich- bzw. Wir-Sprechers, die den Gang des Dramas anstößt, kommt zwar nicht von der Bühne selbst, sondern spricht aus dem »Off« der Transzendenz. Doch ist sie es, die in vielen Fällen, sobald die Anrede in Verkündigung umgesetzt ist, d. h. sobald sich der Verkünder mit der erhaltenen Botschaft an seine Hörer wendet, in kommentierender Rede zur aktuellen Annahme oder Ablehnung der Botschaft Stellung nimmt.<sup>5</sup> Vor allem aber ist sie zugleich die Stimme des maßgeblichen Akteurs in dem Drama selbst: Gott ist Sprecher und zugleich an dem Berichteten selbst als Handelnder beteiligt. Dieses mehrstufige Kommunikations- und Interaktionsszenario, das den Typus der dialogischen prophetischen Rede gewissermaßen auf die Spitze treibt, kann als das entscheidende formale Merkmal des Koran gelten, das in der Bibel so keine Entsprechung hat.

Angesichts dieser besonderen Kommunikationssituation ist der Koran biblischen Schriften niemals wirklich ähnlich, wenn er auch in den verschiedenen Phasen seiner Genese einzelnen Teilcorpora sehr nahe kommt. So könnte man ihn von seiner Form her in seiner frühen Phase am ehesten mit den

---

<sup>5</sup> Siehe Kap. 6, S. 355-357.

Psalmen vergleichen.<sup>6</sup> Wie der Psalter besteht auch der frühe Koran aus kurzen, knapp formulierten Versen in dichterischer Sprache, die inhaltlich wie die Psalmen Gotteslob, Gebete, aber auch Klage eines exemplarischen Frommen formulieren. In beiden Corpora verrät die Struktur der Verse eindeutig eine Bestimmung zur Verlautbarung, mit hoher Wahrscheinlichkeit sogar zu einer Rezitation mit Kantilene. Die späteren Suren sind demgegenüber nicht nur thematisch komplexer, sondern auch aus verschiedenen Textsorten mit je eigenen Topoi und Formeln zusammengesetzt. Sie sind, auf ihre Themen- und Gattungsfolge hin betrachtet, nicht mehr biblischen, sondern eher liturgischen Textensembles vergleichbar. Das wird besonders deutlich an den dreiteiligen mittelmekkanischen Suren, die mit ihrer in der Regel befolgten Sequenz »appellatorischer Eingangsteil – Erzählung – appellatorischer Schlußteil« einem monotheistischen Wortgottesdienst entsprechen, der – antiphonisch beginnend und endend – ebenfalls eine narrative »Lesung« ins Zentrum stellt.<sup>7</sup> Erst gegen Ende der Entwicklung begegnen wieder Formen, die an biblische Vorbilder erinnern, etwa die medizinische »Rede-Sure«, die biblische Prophetenreden evoziert, und schließlich die »Langsure«, die einem ganzen biblischen Buch zu entsprechen scheint.<sup>8</sup>

### *Exegetische Stoßrichtung*

Aber auch diese an der Oberfläche feststellbaren Ähnlichkeiten werden wieder relativiert durch eine den gesamten Koran beherrschende Grundhaltung, die in den biblischen Büchern noch nicht denkbar wäre: das exegetische Interesse. Der Koran will nach Aussage der mekkanischen Suren nicht Neues bringen, sondern bereits früher Verkündetes in eine

6 Siehe dazu Neuwirth, »Psalmen«; vgl. Kap. 7, S. 398-408.

7 Siehe Kap. 6, S. 360-362.

8 Siehe Kap. 6, S. 379-383.



neue Sprache kleiden, um eine Sprachgemeinschaft zu erreichen, zu der frühere Offenbarungen noch nicht gekommen waren: »Damit du ein Volk warnst, dessen Väter nicht gewarnt wurden, so daß sie bedachtlos sind.« (Q 36:6) Noch deutlicher wird dies an dem Anspruch des Koran auf *tafsīl al-kitāb*, auf »die (situationsgemäße) Darlegung, die Auslegung, der (himmlischen) Schrift«, der etwa in Q 10:37 geäußert wird: »Diese Lesung ist nicht einfach ohne Gottes Zutun ersonnen, vielmehr ist sie eine Bestätigung dessen, was vor ihr war, und eine Auslegung der Schrift (*tafsīl al-kitāb*), an der kein Zweifel ist, vom Herrn der Welten.«<sup>9</sup> Damit ist nicht nur eine paränetische, sondern auch eine exegetische Stoßrichtung vorgegeben, die sich besonders in der Neuformulierung älterer Traditionen zeigt. Biblische Geschichten werden nicht um ihrer selbst willen, sondern mit einem besonderen exegetischen Interesse neu erzählt, ihre oft als elliptisch beanstandete Erzählweise ist in diesem selektiven Interesse begründet.

Diese elliptische Form, so sperrig sie auch dem modernen Leser erscheinen mag, ist im koranischen Kontext vertretbar, weil die Inhalte den Hörern zumindest im Groben vertraut gewesen sein dürften. Nicolai Sinai weist darauf hin, »dass vor allem frühe Korantexte, in denen noch keine ausgedehnten Erzählungen vorkommen, (...) wohl innerhalb eines außerkoranischen Wissenshorizontes rezipiert worden sind. Die Tatsache, dass der Koran im weiteren Verlauf (...) recht ausführliche Schilderungen der betreffenden Personen und Geschehnisse gibt, weist darauf hin, dass dieser außerkoranische Verständnishorizont nach und nach durch einen innerkoranischen Horizont – das Nebeneinander komplementärer Versionen innerhalb eines gemeindeweit als kanonisch anerkannten Textkorpus – ersetzt werden sollte: Die mekkanischen Korantexte machen sich den ursprünglich textexternen Verständnishorizont ihrer Hörer selektiv zu eigen, um ihn damit nicht nur in seinen theologisch-moralischen Implikationen zu kontrol-

9 Siehe dazu Sinai, »Qur'ānic self-referentiality«, vgl. Kap. 2, S. 137-145.

lieren, sondern auch innerhalb der koranischen Gemeinde zu normieren.«<sup>10</sup>

In dieselbe paränetische Richtung wie die Mehrfacherzählung gleicher Geschichten geht auch die Umschreibung von Psalmtexten, die der Koran von reinen Hymnen in belehrende Argumentationen umformt: Auch hier ist eine Normierung der theologisch-moralischen Implikationen im Spiel: Nicht der Mensch preist – wie im Psalm – Gott als Schöpfer, sondern Gott selbst erinnert den Menschen an seine Schöpfungsakte, die diesen zu seiner Alleinverehrung verpflichten. Auch wenn sich der Koran später aus der Konstruktion einer bloßen Nachfolge, einer primär auslegenden Beziehung zu den früheren Botschaften löst und mit dem Transfer von Theologumena aus der Geschichte der Israeliten und des Heiligen Landes in den Wirkungsbereich des Propheten auf der arabischen Halbinsel eine gegenüber den früheren Schriften radikal neue Richtung einschlägt, bleibt doch selbst diese großangelegte Identitätskonstruktion noch ein exegetisches Projekt. Wenn in den frühen Koranteilen biblische und nachbiblische Einzeltexte exegetisch verhandelt wurden – man denke etwa an die Berufung Moses, die im Bericht über eine Vision Muhammads in Sure 53 eine koranische Fortschreibung erfährt<sup>11</sup> –, so zeigen die späteren Koranteile den Prozeß einer exegetischen Aneignung und Verflechtung ganzer biblischer Diskurse, die im Koran eine neue Wertigkeit erhalten. So verstanden reflektiert beispielsweise die Festlegung der Gebetsrichtung nach Mekka eine Neubesinnung auf den Prototyp der salomonischen Tempelweihe. Ähnlich spiegelt der im Koran reformierte Kaabakult die biblisch-prophetische, vor allem aber nachbiblische Abwertung des Opfers zugunsten der allein maßgeblichen Gottesfurcht wider.<sup>12</sup> Daß dabei der Umgang mit biblischen und nachbiblischen Referenzen oft in die Form eines Arguments gekleidet wird, ist nicht ver-

<sup>10</sup> Sinai, *Studien zur Koraninterpretation*, S. 83.

<sup>11</sup> Vgl. Kap. 2, S. 125–130, und Kap. 11, S. 653–658.

<sup>12</sup> Vgl. Kap. 9, S. 554–557.

wunderlich; denn die koranische Botschaft entsteht in einer Zeit, in der in ihrem weiteren Milieu massiv exegetische Literatur produziert wurde, die den jeweiligen Religionstraditionen erst ihre exklusive Prägung gegeben hat.<sup>13</sup>

*Was ist zu vergleichen?*

Es mag diese Unähnlichkeit sein, die von einem Vergleich zwischen Bibel und Koran bis jetzt abgeschreckt hat. Alle bisherigen Nachschlagewerke<sup>14</sup> kontextualisieren den Koran mit einzelnen Teilen der Bibel, nicht aber mit dem gesamten Textcorpus. Das Problem der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit der beiden Textcorpora als Großen Traditionen wird gar nicht erkannt, wenn selbst Sammelbände mit der expliziten Themenstellung Bibel und Koran<sup>15</sup> ihrem eigenen anspruchsvollen Programm zum Trotz vor allem mit akzidentellen Gemeinsamkeiten befaßt sind. Auch die bei weitem gründlichste und umfassendste Nebeneinanderstellung von biblischen und

13 Vgl. Kap. 13, S. 723-730.

14 So verweisen die beiden neuesten Sachlexika zum Koran, McAuliffe (Hg.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, und Amir-Moezzi, *Dictionnaire*, zwar auf biblische Bücher, enthalten aber keinen Artikel zum Verhältnis von Koran und Bibel. Ebenso wenig gehen die Einführungswerke Robinson, *Discovering the Qur'an*, Paret, *Mohammed und der Koran*, Bobzin, *Koran*, und Cook, *Der Koran*, auf das Verhältnis ein.

15 Reeves (Hg.), *Bible and Qur'an*, beschränkt sich – mit der Ausnahme eines einzigen Aufsatzes – auf Nachweise gemeinsamer Inhalte, Begriffe bzw. literarischer Gattungen, soweit nicht überhaupt Bibel und Koranexegese kontextualisiert werden. – Irreführend ist der Titel der Aufsatzsammlung von Seale (Hg.), *Qur'an and Bible*, der ganz heterogene bibel-, koran- und islamspezifische Arbeiten zusammenträgt. Nicht über Einzelbeobachtungen hinaus gehen auch die zu biblischen Themen Stellung nehmenden Artikel in McAuliffe (Hg.), *The Cambridge Companion*, und Rippin (Hg.), *The Blackwell Companion to the Qur'an*.

koranischen Themen, Heribert Busses immer noch unverzichtbares Nachschlagewerk *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum* (1991), das in der Nachfolge von Heinrich Speyers enzyklopädischem Werk *Die biblischen Erzählungen im Koran* (1935) systematisch biblische Geschichten mit ihren koranischen Entsprechungen vergleicht, bleibt bei dem hierarchischen Verhältnis zwischen biblischen »Quellen« und ihren koranischen »Bearbeitungen« stehen, ohne der theologischen Signifikanz der besonderen koranischen Bibelrezeption nachzugehen.<sup>16</sup> In neuerer Zeit hat Hans Zirker einige wichtige Anstöße zur synoptischen Betrachtung biblischer und koranischer theologischer Positionen gegeben. Seine Arbeiten basieren jedoch auf einer synchronen Betrachtung des Korantexts, die an dem Prozeß der Verhandlung älterer Traditionen durch den Verkünder und die Gemeinde kein Interesse hat.<sup>17</sup>

Das Fehlen eines systematischen Vergleichs von Bibel und Koran zum einen als literarischen Texten, zum anderen als Zeugnissen sich wandelnder theologischer Konzeptionen erklärt sich am ehesten aus der mangelnden Bereitschaft vieler Forscher, beide, Koran und Bibel, miteinander auf Augenhöhe zu stellen. Die Gründe dafür dürften letztlich in der immer noch gängigen Vorstellung von der Epigonalität des Koran zu suchen sein.<sup>18</sup> Das Epigonalitätsmodell, nach welchem der Koran selektiv Erzählungen und Ideen aus biblischen Büchern oder nachbiblischen Traditionen »aufgenommen« hat,<sup>19</sup> verstellt den Blick auf die volle Dimension der Entsprechung

16 Busse, *Die theologischen Beziehungen*. Thyen, *Bibel und Koran*, beschränkt sich auf die Gegenüberstellung thematisch ähnlicher biblischer und koranischer Texte.

17 Hans Zirker, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*.

18 Siehe dazu zahlreiche Zeugnisse bei Wild, »Schauerliche Öde«; vgl. auch Neuwirth, »De-mythifying Islam«, sowie die Einleitung, S. 37-44.

19 Das von Geiger eingeführte Bild – siehe Kap. 1, S. 76-80 – formt immer noch die Vorstellung vom koranischen Verhältnis zu den älteren Traditionen.

zwischen dem Koran und den beiden Teilcorpora hebräische Bibel und Neues Testament, die als Grundurkunden ihrer respektiven Religionen in einzigartiger Weise den mythisch-metaphorischen Subtext für Denken und Sprache ihrer Gesellschaften liefern.

Diese ›Ausstrahlung‹ der heiligen Schriften steht und fällt jedoch mit der Anerkennung ihrer besonderen – transzendenten oder rein innerweltlichen – Referentialität und damit verbunden der bei ihrer Lektüre zu ziehenden hermeneutischen Register. Dadurch wird die Frage nach der Nachvollziehbarkeit einer über das mit dem Literalsinn Gesagte hinausgehenden Sinnschicht für das Textverständnis auch des Koran unausweichlich. Die im Koran von Anfang an beanspruchte metahistorische Dimension der Rede, die sich in bestimmten Textstrategien manifestiert, erfährt in der kritischen Forschung bis heute in der Regel keine Beachtung.

Für den literaturwissenschaftlichen Umgang mit dieser Dimension sind die Überlegungen des Literaturkritikers Northrup Frye zur Referentialität der Bibel erhellend. Frye hat von der Bibel als dem *Great Code* gesprochen<sup>20</sup> und die biblische ›Kodierung‹ der vormodernen westlichen Literatur an zahlreichen Beispielen aufgezeigt, eine Kodierung, die sich nicht nur aus der veritativen, »wörtlichen«, Lektüre biblischer Texte, sondern häufig aus ihrer symbolischen Lektüre speist, wie sie im christlichen Kontext vor allem mit den Mitteln der Typologie und Allegorie ermöglicht wird.<sup>21</sup>

Die Bibel reflektiert verschiedene Formen des Umgangs mit Sprache, die – so Frye – verschiedene Lektüren erfordern. Frye liest sie als Dokument sukzessiver Stufen einer Bewußtseinsentwicklung. Die erste, ›poetisch/metaphorische‹, ist typisch für eine Phase gesellschaftlicher Entwicklung, in der Dichtung die Hauptquelle kulturellen Wissens ist, nicht zuletzt, weil Verse mnemotechnisch die Bewahrung von Erinne-

20 Frye, *The Great Code*.

21 Inzwischen hat die Suche nach Formen des »Rewriting the Bible« Schule gemacht; siehe Boitani, *The Bible & its Rewritings*.

rung und Tradition am sichersten gewährleisten. Die hier charakteristische Denkfigur der Metapher, die Struktur ›X ist gleich Y, ermöglicht das Sprechen über die in der Welt immanenten numinosen Kräfte, die in den altorientalischen Gesellschaften mit Gottheiten und mythischen Wesen identifiziert werden, wie auch noch zahlreiche Texte der hebräischen Bibel bezeugen.<sup>22</sup> Wenn auch die Ursprünge der Bibel in dieser ersten, ›metaphorischen‹ Phase der Sprache liegen, so bezeugt doch die größere Masse der biblischen Texte bereits die Trennung zwischen poetischem und dialektischem Denken. Sie gehören damit Fryes »Phase der Metonymie« an, in der die Vorstellung eines transzendenten Gottes ins Zentrum der Ordnung der Worte getreten ist. ›Metonymisch‹ bezeichnet dann eine Spielart analogischen Denkens und Schreibens, bei der der verbale Ausdruck »für etwas eingesetzt wird« (X steht für Y), das sich *per se* direkter verbaler Ausdrucksweise entzieht. Hier tritt in Analogie zu Platons Höhlengleichnis eine unsichtbare Welt als maßgebliche Referenz hinter die Realität, so daß viele Aussagen metonymisch, d. h. als ihrem tieferen Sinn nach auf Transzendentes bezogen, gelesen werden müssen.<sup>23</sup> Diese ›religiöse Lektüre‹ wird nach Frye bereits von Teilen der hebräischen Bibel nahegelegt, sie wird für die spätere christlich-theologische Deutung der Texte, nach der die Bibel für ihr volles Verständnis auf eine über den Wortsinn hinausgehende Deutung angewiesen ist, zum universalen Prinzip.

In der dritten – »deskriptiv« genannten – Phase setzt sich das individuelle Subjekt der Rede selbst mit seiner sinnlichen Erfahrung der objektiven Welt auseinander. Hier leitet sich das Wahrheitskriterium aus den außertextlichen Quellen der Beschreibung, nicht mehr aus der inneren Stringenz des Argu-

22 Siehe dazu Fishbane, *Biblical Myth*.

23 Siehe dazu Bruns, »Midrash and Allegory«. Bruns betont (S. 637), daß die für die Bibellektüre so zentrale hermeneutische Technik der Allegorie im griechischen Denken lange vor der Entwicklung von Grammatik und Rhetorik eine bereits gängige Praxis war; siehe dazu ausführlich Curtius, *Europäische Literatur*, S. 210–220.

ments ab. Die beherrschende Denkfigur ist nun eine Art Vergleich, »X ist wie Y«; eine »wahre« verbale Struktur ist daher eine solche, die »wie das ist, was sie beschreibt. Diese Denkweise, die – angewandt auf individuelle alltägliche Lebensbereiche – von Anfang an mit den beiden anderen koexistiert und sich folglich auch bereits in beschreibenden Passagen der Bibel reflektiert, wird erst in der Moderne zum Prinzip der Lektüre. Texte kommen erst seit dem 18./19. Jahrhundert ohne eine über den Wortsinn »hinausgehende« symbolische Deutung aus.<sup>24</sup> Diese Haltung gegenüber dem Text, die den Literalsinn in den Vordergrund stellt, geht auf die rigorose Durchsetzung der historisch-kritischen Methode zurück, die die Bibel aus der Theologie herauslöst, um sie exklusiv aus ihrem historischen Kontext heraus zu verstehen.<sup>25</sup> So irreversibel diese Entwicklung sein mag, erlaubt sie – so Frye – doch nicht, biblische Texte insgesamt ungeachtet ihrer verschiedenen hermeneutischen Register über den Leisten der deskriptiven Lektüre zu schlagen, in der das Wort »keine Macht über sein Wortsein hinaus besitzt«.<sup>26</sup>

Fryes Überlegungen werfen Fragen auf, die auch den Koran betreffen; denn was Frye für die zu seiner Zeit dominierenden Tendenzen der Bibellektüre beklagt, ist für den Koran geradezu die Regel: Er wird nicht nur in der Forschung, sondern auch in der gegenwärtigen innerislamischen – orthodoxen – Rezeption ohne Rücksicht auf poetisch-metaphorische oder metonymisch-allegorische Implikationen einfach veritativ gelesen.<sup>27</sup> Die Möglichkeit der von Frye hervorgehobenen poetisch-metaphorischen und sogar der allegorischen Lektüre ist aber prinzipiell auch für den Koran offenzuhalten.

24 Frye, *The Great Code*, S. 3-30.

25 Zu den Implikationen dieser revolutionären Entwicklung siehe Reiser, *Bibelkritik und Auslegung*, S. 1-4.

26 Frye, *The Great Code*, S. 19.

27 Dies gilt nicht so universal für die innerislamische exegetische Tradition, die verschiedene Modelle der »spirituellen« (*bāṭinī*) Exegese kennt.

Fryes Modell, das für die westliche Bibelrezeption entwickelt wurde, ist unverkennbar durch christliche theologische und philosophische Tradition geprägt. Die Übertragbarkeit dieses Modells auf die hebräische Bibel in ihrer jüdischen Rezeption (in der Zeit nach Philo von Alexandria) ist gegenwärtig umstritten,<sup>28</sup> auch wenn moderne jüdische Lektüren häufig dem in der westlichen Literaturgeschichte etablierten Modell folgen. So spricht etwa Robert Alter für die hebräische Bibel – durchaus im Sinne des von Frye dargestellten Oszillierens biblischer Texte zwischen mehreren hermeneutischen Registern – von einer *double canonicity*. Er meint damit den Rang der Bibel als einer sowohl ästhetisch standardsetzenden literarischen als auch theologisch kanonbildenden religiösen Urkunde, die entsprechend auch auf doppelte Weise rezipiert wurde. Wie Alter zeigt, erfüllten dieselben biblischen Bücher, die für die doktrinäre Diskussion, bzw. – wie das Hohelied – bereits für ihre Aufnahme in den Kanon, allegorisiert wurden, für die spätere hebräische Poesie eine literarische Modellfunktion, in welcher sie in ihren stilistischen und bildersprachlichen Details unabhängig von transzendenten Bedeutungsdimensionen rezipiert wurden.<sup>29</sup> Fryes Forderung, innerhalb der hebräischen Bibel selbst für den langwierigen Prozeß der Fortschreibung, der erst zu dem späteren Gesamtcorpus führte, mit einem Oszillieren zwischen verschiedenen hermeneutischen Registern zu rechnen, wird heute von Bibelwissenschaftlern wie James Kugel bekräftigt.<sup>30</sup> Jüdische und christliche Exegeten fordern gegenwärtig eine Neureflexion des Erkenntnispotentials der typologischen und allegorischen Lektüre.<sup>31</sup>

28 Siehe dazu Boyarin, »The Eye in the Torah«.

29 Alter, *Canon and Creativity*, S. 1-61.

30 Vgl. Kugel, *The Bible as It Was*.

31 Siehe dazu das Einleitungskapitel.



## XII KORAN UND POESIE

### I PROPHETIE UND DICHTUNG

Die enge Verwandtschaft zwischen Dichter und Propheten<sup>1</sup> ist nicht erst eine Entdeckung der europäischen Romantik. Sie manifestiert sich bereits in der Antike. Blicken wir auf die biblischen Bücher, die prophetische und poetische Texte enthalten, so läßt – wie James Kugel festhält<sup>2</sup> – bereits die Entscheidung der Redaktion, beide verschiedenen Textblöcken zuzuweisen, auf die Absicht einer Unterscheidung schließen. Kugel<sup>3</sup> sieht diese Absicht noch darin bestätigt, daß die Bücher der »Propheten«, *nevi'im*, sogar ein eigenes Teilkorpus bilden, das von dem der anderen »Schriften«, *ketuwim*, deutlich getrennt ist. Eine ähnliche Distinktion manifestiert sich für ihn in der späteren Markierung von Lesepausen, *te'amim*, die die drei als poetisch rezipierten Bücher, Psalmen, Sprüche und Hiob, die sogenannten *Libri metrici* der Renaissance, durch ein besonderes System der Lesetechnik von den übrigen abheben. Das rabbinische Judentum trifft wenig später auch explizit eine rigorose Abgrenzung zwischen Prophetie und Dichtung. Sie stuft die Dichtung so weit herab, daß beispielsweise die dichterische Aktivität der biblischen Prophetin Debora als eine strafweise verhängte Degradierung von ihrem Rang als Prophetin erklärt werden kann.<sup>4</sup> Unter hellenisierten Juden werden die Grenzen dagegen verwischt. Hier wird sogar eine

1 Siehe dazu die erhellenden Ausführungen von Kermani, *Gott ist schön*, S. 342-456.

2 Kugel, »Introduction«, S. 1-25, bes. S. 8f.

3 Ebenda, S. 9.

4 Ebenda, S. 11.

enge Verwandtschaft biblischer literarischer Formen zu solchen der lokalen kulturellen Umwelt behauptet. Noch Josephus vergleicht Mose und David mit griechischen Dichtern, ein Ansatz, der in der frühen Kirche aufgegriffen und fortentwickelt wurde. Kugel zitiert die *Didascalia apostolorum*: »Wenn ihr Geschichten lesen wollt, nehmt die aus den Königsbüchern, wenn ihr Poesie und Weisheit sucht, die Propheten, und für Lieder habt ihr den Psalter.«<sup>5</sup> Er resumiert: »Im westlichen Christentum wurde die Bibel etwas wie Ersatzliteratur, die zeitweise mit den klassischen Texten rivalisierte, obwohl sich auch diese im Curriculum halten konnten; dennoch wurden gelehrte Kirchenmänner wie Hieronymus bis in die Renaissance nicht müde, den literarischen Wert der Schrift über die klassischen Modelle zu erheben.«<sup>6</sup> Die poetische Seite der Prophetie genöß also zeitweise intensive Aufmerksamkeit. Und auch umgekehrt wurde über den prophetischen Charakter bestimmter Dichtung nachgedacht, von Vergils *Vierter Ekloge* bis hin zu den sibyllinischen Büchern. Mit dem Durchdringen des griechischen Begriffs der Inspiration war zum einen ein gemeinsamer Modus der Vermittlung von Prophetie und Poesie benannt. Der Begriff eröffnete darüber hinaus aber auch die Möglichkeit, alle Bücher der hebräischen Bibel als inspiriert und damit als prophetisch zu verstehen – worin Kugel den entscheidenden Schritt hin zur Kanonisierung sieht. Mit dieser Debatte ist das sich auch im Koran abzeichnende Spannungsfeld von Poesie und Prophetie zu verbinden. Dabei stehen uns allerdings weniger explizite Debatten als implizite Zeugnisse, intertextuelle Spuren einer Auseinandersetzung, zur Verfügung. Im folgenden sollen fünf Spielarten von poetisch-prophetischer Intertextualität im Koran vorgestellt werden. Der zentrale Referenztext ist dabei die in der Sprache des Koran selbst gestaltete »altarabische Poesie«.

---

5 Ebenda, S. 13.

6 Ebenda.

*Das koranische Verhältnis zur Dichtung: eine terra incognita*

Während das Verhältnis des Koran zu den benachbarten monotheistischen Traditionen über die verschiedenen Sprachgrenzen hinweg von Beginn der kritischen Koranforschung an im Mittelpunkt des Interesses stand, ist die hochentwickelte und umfassend überlieferte Literatur in seiner Muttersprache, die altarabische Dichtung, kaum je mit dem Koran kontextualisiert worden.<sup>7</sup> Erst in neuerer Zeit wird die Forderung nach einer Verbindung der beiden großen altarabischen Textcorpora in einer gemeinsamen Spätantikeforschung ausdrücklich erhoben.<sup>8</sup> Für die Ausblendung der Dichtung aus der Koranforschung ist nicht zuletzt das sich mit den Namen Taha Hussein<sup>9</sup> und Samuel Margoliouth<sup>10</sup> verbindende Verdikt der nicht verbürgten ›Echtheit‹ der altarabischen Dichtung verantwortlich. Die erst im 8. Jahrhundert systematisch in Angriff genommene Kodifizierung der Dichtung – wie

7 Weder die Einführungswerke Paret, *Mohammed und der Koran*, Bobzin, *Koran*, Cook, *Der Koran*, Déroche, *Le Coran*, noch die beiden ›Companions‹ McAuliffe, *The Cambridge Companion*, und Rippin, *The Blackwell Companion*, gehen auf die Bedeutung der Dichtung für den Koran ein.

8 Montgomery, »The Empty Ḥidjāz«.

9 Der ägyptische Historiker und Kulturphilosoph stellte 1926 die These auf, die altarabische Dichtung sei weitgehend erst das Produkt späterer Philologen, siehe sein *Fī l-Shi'r al-djābili*.

10 Margoliouth hielt die Poesie für vom Koran beeinflusst und erst in späterer Zeit entstanden, vgl. sein *Mohammed and the Rise of Islam*, S. 60; sowie Margoliouth, »Muhammad«, S. 874, und besonders Margoliouth, »The Origins of Arabic Poetry«. Seine These löste eine Kontroverse aus, in die sich namhafte Forscher seiner Zeit einbrachten, z. B. Lyall, »Some Aspects of Ancient Arabic Poetry«, S. 374; Bräunlich, »Zur Frage der Echtheit«; Bräunlich, »Versuch einer literargeschichtlichen Betrachtungsweise«, S. 826; Brockelmann, GAL I, S. 32f.; Levi Della Vida, »Pre-Islamic Arabia«; Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, S. 83-117 (freundliche Mitteilung von Gottfried Müller, Berlin).

auch der altarabischen Prosa-Heldengeschichten, *aiyām al-ʿarab* – macht für einzelne Forscher noch heute ungeachtet des inzwischen erreichten Konsenses unter Literaturwissenschaftlern deren Authentizität auch als mentalitätshistorische Dokumente verdächtig und liefert ihnen so den Grund für die Nichtbeachtung der gesamten vorislamischen Literatur. Thomas Bauer weist in seinem programmatischen Aufsatz zum Verhältnis zwischen Poesie und Koran<sup>11</sup> auf das weitere Vorurteil hin, die literarischen Texte der altarabischen Poesie seien für die Deutung der religiösen Urkunde Koran unergiebig. Gewiß, die altarabische Dichtung – von derjenigen einzelner Städter wie Umaiya ibn Abī al-Ṣalt<sup>12</sup> abgesehen – enthält wenig religionsgeschichtlich relevante Zeugnisse; aber ebendiese Begrenzung der Vergleichstexte auf religiös orientierte Dichtung ist fragwürdig. »Die altarabischen Texte«, so Bauer, »werden sich als weit ergiebigere Quelle für den kulturellen Hintergrund der Zeit des Propheten erweisen, wenn man erst mit literatur- und kulturwissenschaftlichen Methoden breiteren Zuschnitts an die Dichtung herangeht. Gefragt werden könnte etwa, stärker als dies bisher geschehen, nach kulturellen Mustern, nach Einstellungen, Werten und Moralvorstellungen. Man könnte etwa versuchen, die Konzepte von ›Tugend‹, ›Ehre‹, ›Männlichkeit‹ u. ä. in Koran und Dichtung herauszuarbeiten und die Vorstellungen von Tod<sup>13</sup> und Sexualität und den Ausdruck von Gefühlen wie Furcht, Leid und Freude in

11 Bauer, »The Relevance of Early Arabic Poetry«, S. 702.

12 Zu ihm vgl. Borg, »Umayya b. Abi al-Salt as a Poet«; Seidensticker, »The Authenticity of the Poems«; Montgomery, »Umayya b. Abi ʿl-Salt«; Nöldeke, »Umaiya«. – Es ist allerdings von einer durchaus substantiellen, bisher noch zuwenig beachteten Präsenz von christlicher und jüdischer arabischer Dichtung vor und um die Zeit der Korangenesse auszugehen, vgl. Nöldeke, »Samaual«; Jacobi, »Mukhaḍram«; Dmitriev, »A Christian Arabic Account«; Hainthaler, »ʿAdī ibn Zayd al-ʿIbādī«.

13 Für eine kurze Kontrastierung von Tod im Kampf in der Dichtung und im Koran siehe Neuwirth, »From Sacrilege to Sacrifice«; zur Trauerdichtung siehe Borg, *Mit Poesie*.

beiden Textgruppen zu untersuchen. Aufgrund solcher Untersuchungen ließe sich sicherlich die ›Originalität des arabischen Propheten,‹<sup>14</sup> die sich ja nicht nur gegenüber den monotheistischen Vorgängerreligionen des Islam, sondern auch gegenüber der arabischen Umwelt erweist, weit präziser fassen als durch einseitige Beschränkung auf religionsgeschichtliche Fragestellungen.«<sup>15</sup> James Montgomery hat an einzelnen Proben die Ergiebigkeit solcher Vergleiche aufgezeigt.<sup>16</sup> Bis heute liegt diese Forschungsrichtung aber noch weitgehend brach – trotz Toshihiko Izutsus wichtigen Studien zu den unterschiedlichen ethischen Positionen in beiden Textcorpora.<sup>17</sup> Denn Izutsus Ergebnisse werden durch seinen Verzicht auf diachrone Behandlung des Koran stark beeinträchtigt und können mit ihren pauschalen Urteilen über den Gesamtkoran kein verlässliches Bild vermitteln.<sup>18</sup> Nur wenige Einzeluntersuchungen beleuchten zentrale Begriffe aus Dichtung und Koran, vor allem Werner Caskels Studie zu ›Schicksal‹<sup>19</sup> und Tilman Seidenstickers Studie zu ›Herz.‹<sup>20</sup> Erste Schritte zu einem mentalitätsgeschichtlichen Vergleich zwischen Dichtung und Koran unternehmen Agnes Imhof mit ihrer Monographie zum Menschenbild einzelner mit Muhammad zeitgenössischer Dichter<sup>21</sup> und

14 So der Titel eines seinerzeit (1936) für die Koranforschung programmatischen Aufsatzes von Fück, »Die Originalität des arabischen Propheten«.

15 Bauer, »The Relevance of Early Arabic Poetry«, S. 702 f.

16 Montgomery, *Vagaries of the Qasidah*, S. 260–208.

17 Izutsu, *The Structure of the Ethical Terms*.

18 Ähnliches gilt für das ebenfalls als Materialsammlung wertvolle Werk von Farrukh, *Das Bild des Frühislam*.

19 Caskel, *Das Schicksal*; siehe dazu jetzt auch Dmitriev, *Das poetische Werk*, S. 105–128.

20 Seidensticker, *Altarabisch »Herz«*, und Seidensticker, *Das Verb sawwama*, wo mit Hilfe der altarabischen Dichtung die Bedeutung eines koranischen Ausdrucks vollständig geklärt werden kann, vgl. auch Seidensticker, »Herumirrende Dichter«.

21 Imhof, *Religiöser Wandel*; Imhof, »The Qurʾān and the Prophet's Poet«.

Ludwig Ammann mit einem Essay über die Art der in der Dichtung einerseits und im Koran andererseits geleisteten Kontingenzbewältigung,<sup>22</sup> auf den im folgenden zurückzukommen sein wird.

Es ist aber nicht nur die »Originalität des (arabischen) Propheten«, die durch die Einbeziehung der Poesie in die Koranforschung an Relief gewinnen kann, es ist vielmehr die innovative, ja revolutionäre Dimension des Korantexts selbst, die erst vor dem Hintergrund der altarabischen Poesie klar in den Blick treten kann. Wie Thomas Bauer<sup>23</sup> – gegen die Standardauffassung der Forschung – betont, ist davon auszugehen, daß Dichtung integraler Teil der Bildung der mekkanischen und dann medinischen Landsleute des Propheten war. Folglich mußte die von der Dichtung gestaltete heroische Weltansicht für die koranische Gemeinde eine ständige Herausforderung und ein zentraler Gegenstand der Auseinandersetzung sein. Um den von der Dichtung vermittelten bzw. diese Dichtung erst schaffenden Idealen, dem anthropozentrischen Ethos des arabischen Heldentums, *murūʿa*, einen neuen gesellschaftlichen Entwurf entgegensetzen zu können, waren in der Gemeinde zentrale Begriffe aus der Welt der Dichtung zu verhandeln und auf ihre Vereinbarkeit mit dem neuen theozentrischen Weltbild zu prüfen. Bauer hat bei seiner Kontrastierung von Poesie und Koran das Kriterium der »negativen Intertextualität« eingeführt, basierend auf der Feststellung, daß im Prozeß der Selbstabgrenzung des Koran gegenüber der Dichtung bestimmte Elemente des dichterischen Kanons bewußt umgangen oder ausgeschlossen wurden. Es lohnt sich, über diese Feststellung eines Fehlens hinaus nach Spuren der Verhandlung solcher Elemente, dem Prozeß ihrer Umformung oder Eliminierung zu suchen. Denn der Koran – so die hier vertretene Hypothese – ist nicht nur ein Gegenentwurf zur Dichtung, sondern in zentralen Punkten auch eine Metamorphose der Dichtung, die Blaupause eines radikalen

---

22 Ammann, *Die Geburt des Islam*.

23 Bauer, »The Relevance of Early Arabic Poetry«.

Umdenkens, das als geistige Leistung einer sich herausbildenden Gemeinde die revolutionäre Dimension der neuen Schrift nicht weniger eindrucksvoll ins Relief bringt als die bereits seit Anbeginn der Forschung fokussierte koranische Amalgamierung biblischer und nachbiblischer Traditionen.

*Inversionen und Subversionen poetischer Rede im Koran*

Denn so verschieden sich der zur Selbstunterwerfung des Menschen unter den Willen Gottes aufrufende Koran gegenüber der heroische Selbstbehauptung einfordernden Dichtung auf den ersten Blick auch ausnimmt, so deutlich zeigt sich doch bei näherem Hinschauen, daß er zentrale von der Poesie gestaltete Werte sehr wohl präsent macht, indem er sie entweder rigoros kritisiert oder verhandelnd in seine Debatten einbezieht. Unter diesen im Koran diskutierten Werten sind die Kardinaltugenden des heroischen Ethos: »Großzügigkeit«, *djūd*, »Tapferkeit«, *ḥamāsa*, und »Ahnestolz«, *nasab*, ebenso zu nennen wie das in der Dichtung leidenschaftlich verfolgte Ziel der Selbst-»Verewigung«, das Streben nach *ḫbulūd*, mit dem der Dichterheld der beherrschenden Wahrnehmung der Vergänglichkeit entgegentritt.<sup>24</sup> Daß diese Ideen auch große Themen des Koran sind, gerät angesichts ihrer nicht kontinuierlichen, sondern eher sporadischen Behandlung, vor allem aber ihrer rigorosen Umdeutung leicht aus dem Blick. In ihrer koranischen Lektüre werden sie in eine neue Anthropologie und Theologie integriert. *Djūd* wird als ein aus der Geschöpflichkeit des Menschen abzuleitendes soziales Handeln im Koran neu konstruiert, der *djūd*-motivierende Ehrbegriff des Helden ist dabei durch die Souveränität Gottes ersetzt. *Ḥamāsa* wird – in ihrer Exaltiertheit gedämpft und in ihrer Wirkung gedehnt – zu der koranischen Kardinaltugend des geduldigen »Ausharrens«, *ṣabr*,<sup>25</sup> verstetigt. *Nasab* schließ-

24 Siehe dazu Ammann, *Die Geburt des Islam*.

25 Vgl. dazu Cragg, *The Event of the Qur'ān*, S. 157-160.

lich verlagert sich im Koran von den biologischen Vorfahren der beduinischen Elite auf die spirituellen Vorfahren der Gemeinde. Genealogie ist koranisch wiederverkörpert in der Sukzession, *dhurriya*, der neuen Garanten von Autorität, der Propheten, deren letzter – nach einem späten koranischen Zeugnis (Q 33:40) – der Verkünder des Koran selbst ist. Diese koranischen Neulektüren sind bisher noch nicht systematisch zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht worden.

Will man schon beim gegenwärtigen Forschungsstand etwas über das Verhältnis zwischen Koran und Dichtung aussagen, so bietet sich an, zunächst vom Koran selbst auszugehen und explizite wie implizite koranische Verweise auf Dichtung zu prüfen. In einigen frühen Suren wehrt der Verkünder selbst Unterstellungen von Gegnern ab, die ihn als *shā'ir*, »Dichter«, oder *kāhin*, »Seher«, diskreditieren wollen. Diese Auseinandersetzung mit den – durch die Verkündigung mit ihrem exklusiven Wahrheitsanspruch – problematisch gewordenen Gegenmodellen öffentlichen Sprechens ist insofern relevant, als sie die Wahrnehmung von Dichtung und mantischer Rede in der altarabischen Gesellschaft beleuchten. Noch sprechendere Zeugnisse für die faktische Macht der dichterischen Rede sind aber die Fälle von Poesie-Intertextualität im Koran selbst, wo poetische Topoi neu verhandelt werden, wie eine erste Skizze der koranischen Verhandlung von Großzügigkeit, *djūd*, zeigen soll.

Thomas Bauers »negative Intertextualität« betrifft nicht zuletzt poetische Formmerkmale, die im Koran vermieden werden.<sup>26</sup> In der Tat ist koranische Rede nicht Poesie im konventionellen Sinne. Dennoch könnte man aus einer allgemeineren Dichtungserfahrung heraus bei zahlreichen Korantexten von einer neuen Form religiöser Dichtung sprechen. Denn es läßt sich im Koran eine zur metrisch gebundenen Monoreim-Dichtung alternative, durchaus das Prädikat »poetisch« verdienende Praxis ausmachen, die in den kurzen frühmekkani-

<sup>26</sup> Siehe Bauer, »The Relevance of Early Arabic Poetry«.



schen Suren operativ ist. Dort vermag sie durch den gleichzeitigen Einsatz von semantischen, morphologischen und phonetischen Referenzen auf kleinstem Raum – die Texte bleiben auf wenige Verse begrenzt – eine innovative Form der Aussage zu generieren. Schreitet man von diesen eher kleinteiligen Gemeinsamkeiten bzw. Unterschieden zu den grundlegend-mentalitätsgeschichtlichen Fragen fort, so ist – in Weiterführung von Ludwig Ammanns Versuch – der koranische Anspruch auf Übernahme der von der Poesie so lange behaupteten Funktion der Kontingenzbewältigung zu diskutieren.

Altarabische Dichtung verdient aber nicht nur als Literaturcorpus, dessen bereits vorliegende Gedichte Teil des »Bildungskanons« der Hörer des Verkünders sind, das erhöhte Interesse der Koranforschung. Poesie als autoritativer Ausdruck mentaler, sozialer und politischer Befindlichkeit wirkt auch in der Geschichte der Verkündigung selbst. Denn während der Wirkungszeit des Verkünders treten individuelle Dichter in Erscheinung, die ihre angestammte Funktion als öffentliche Sprecher in Konkurrenz zu ihm als dem neuen Sprecher – oder zu seiner Unterstützung – in Anschlag bringen. Von ihnen ist im Koran zweimal explizit die Rede, Q 26:224-226 und Q 26:227. Bauers Revision der bisherigen Deutungen der Verse 224-226 stellt einen Versuch dar, die gesamte Sure 26, »Die Dichter«, in ihrer Stoßrichtung gegen die »Unwahrhaftigkeit« der Dichtung – in Kontrast zur »Wahrhaftigkeit« manischer Rede – genauer zu erfassen.

Noch unter einem weiteren Aspekt kann das Verhältnis von Dichtung und Koran untersucht werden: Ein traditions- geschichtlich einzigartiger Glücksfall will es, daß uns zusätzlich zu den koranischen Zeugnissen auch Texte der mit dem Verkünder in Medina in Interaktion stehenden Dichter selbst überliefert sind, die als koranische »Paratexte«, als Parallelzeugnisse für koranische Beurteilungen der sozialen, vor allem aber auch der atmosphärischen Situation in Medina, relevant sind. In einigen Fällen werfen sie sogar Licht auf bestimmte im Koran nur evozierte politische Ereignisse. Sie wurden bisher in der Koranforschung nicht konsequent beachtet, obwohl

einige der hier zur Debatte stehenden Ereignisse – Verunglimpfungen des Propheten und ein Auftragsmord an Dichtern – als Teil der Prophetenvita längst zur Kenntnis genommen worden sind. Eine gründliche Analyse der einschlägigen Gedichte bietet jetzt die Studie von Agnes Imhof,<sup>27</sup> auf die hier anstelle einer eigenen Darstellung verwiesen werden kann.

## 2 DAS AMBIVALENTE ERBE VON DICHTERTUM UND SEHERTUM<sup>28</sup>

»Der prophetische Typus, den er [Muhammad] repräsentiert, ist nicht leicht zu fassen. Von Visionen ist im Koran die Rede, aber wir wissen nicht, ob sie am Anfang seines Auftretens standen. Ekstatische Erlebnisse werden berichtet; Muhammad hat sich dabei anscheinend verhüllt, wie wir dies auch sonst von Visionären wissen. Aber der Koran gibt nur Andeutungen, und die spätere Exegese hat sie manchmal weiter verdunkelt. (...) Das einzige sichere Kriterium, das wir in Händen halten, ist die Diktion: kurze, häufig elliptisch verkürzte Aussagen, an Aufschreie erinnernd und von rätselhaften Schwurformeln eingeleitet, zusammengehalten von eindringlichen Prosareimen, packende Bilder, in Engführung hintereinander gebracht – der Stil der Wahrsager, wie die Araber sie kannten. Ihnen ist Muhammad wohl auch in seinem Auftreten am ehesten verwandt; von Prophetie im alttestamentlichen Sinne wußte er gar nichts (...). Mit Wahrsagern oder Besessenen haben ihn darum auch seine Zeitgenossen meist verglichen – oder mit den Dichtern, die man sich gleichfalls als besessen, von einem Dschinn inspiriert vorstellt. Er selbst hat dies entrüstet von sich gewiesen, wohl gerade weil er sich der bedrückenden Nähe dieser falschen Vorbilder bewußt

<sup>27</sup> Imhof, *Religiöser Wandel*.

<sup>28</sup> Siehe dazu allgemein Neuwirth, »Der historische Muhammad im Spiegel des Koran«.