

ZWEITER TEIL

OFFENBARUNG UND GESCHICHTE

ZUM VERHÄLTNIS VON PROPHETISMUS

UND GESCHICHTSDEUTUNG IM KORAN

I - DIE BERUFUNGSGESCHICHTE MOHAMMEDS

Für die Darstellung und Untersuchung der Umstände der Erwählung und Berufung Mohammeds¹ kommen drei Quellen in Betracht: die entsprechenden Stellen im Koran, der Bericht über den Beginn der Offenbarung in der Biographie Mohammeds von Ibn Ishaq und die Wiedergabe des Berichtes im Geschichtswerk Tabaris². Die koranischen Bezüge sind gewiß in ihrer Einmaligkeit und Unmittelbarkeit trotz ihrer typischen Kürze und Dichte substantiell und unersetzbar. Der Berufsbericht Ibn Ishaqs ist

-
1. Es gibt eine ganze Reihe von islamwissenschaftlich konzipierten Biographien des Propheten, die jeweils verschieden brauchbar sind. Für jede Beschäftigung mit dem Leben Mohammeds und der islamischen Gründungsgeschichte sind die beiden Bände "Mohammed at Mecca", Oxford 1953 und "Mohammed at Medina", Oxford 1956 von W. Montgomery Watt unentbehrlich, wegen der darin eingearbeiteten zahlreichen Quellen und Belege aus der islamischen und vorislamischen Tradition. "Das Leben Muhammads" von Frants Buhl, 1903 in Kopenhagen und 1954 in der deutschen Fassung in Göttingen erschienen, ist - trotz mancher einseitigen Urteile, die auf mangelhafter religionsgeschichtlicher Interpretation beruhen - ebenfalls durch vorzügliche Verarbeitung des historischen und sozialgeschichtlichen Materials immer noch sehr wertvoll. Für den gegenwärtigen Stand der Verhandlung der Themen seien die folgenden Monographien genannt. "Der Islam I, Mohammed und die Frühzeit, Islamisches Recht, Religiöses Leben" von W. Montgomery Watt und Alford T. Welch, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1980. Dieser Band zeichnet sich durch seinen aktuellen Stand der islamwissenschaftlichen Forschung aus und darüber hinaus stellt er eine komprimierte Fassung der oben erwähnten Werke von W.M. Watt dar. Eine ausgezeichnete, sich möglichst des polemischen Gestus enthaltende, den zeitgenössisch-weltgeschichtlichen Rahmen berücksichtigende Biographie ist Maxime Rodinsons "Mohammed", 1975, Luzern und Frankfurt/M.
 2. Ibn Ishaq, das Leben des Propheten, aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Stuttgart 1982. Eine andere, vom arabischen Geschichtsschreiber Waqidi (gest. 823 n. Chr.) verfaßte Biographie des Propheten behandelt die medinische Zeit; vgl. auch The History of al-Tabari, Vol. VI, pp. 67-76, New York 1988.

zwar erst über ein Jahrhundert nach dem Tode Mohammeds niedergeschrieben, dennoch erlauben die Stellung und Verwertungsweise der Koranzitate im Text die Annahme großer Zuverlässigkeit des Inhalts. Der Bericht, den Tabari zitiert, gibt generell und abgesehen von einigen geringfügigen Abweichungen in wenigen Details, im wesentlichen dieselben Situationen wieder.

In dieser Untersuchung werde ich die verschiedenen Berichtsquellen in ihren Unterschieden, die sowohl muslimischen Theologen als auch Islamwissenschaftlern als Anlaß zu polemischen Auseinandersetzungen gedient haben - wenn auch jeweils mit völlig verschiedenen Interessen - nicht zum Gegenstand historischer Quellenkritik nehmen, da gerade diese Unterschiede - nebenher - sich als unterstützend und bestätigend in meiner Interpretation des koranischen Offenbarungsereignisses erweisen werden. Denn die Berichtsteile, die über die im Koran überlieferten Mitteilungen hinausgehen, lassen sich durchaus in ihrer Struktur und ihrem Inhalt in der Tradition der Heiligenviten theologisch und religionshistorisch bestimmen und auswerten.

II - ZUR STRUKTUR DER UROFFENBARUNG KORANS

In der Biographie Ibn Ishaqs lesen wir:

"Als Allah Mohammed ehren und sich der Menschen erbarmen wollte, begann das Prophetentum Mohammeds damit, daß er wahre Erscheinungen im Traum hatte - wie die anbrechende Morgenröte - und daß er die Einsamkeit über alles liebte...

Als nun das Jahr seiner Sendung kam, begab er sich wie gewöhnlich mit den Seinen im Monat Ramadan nach dem Berge Hira. In der Nacht, in welcher Allah ihn in Barmherzigkeit gegen seine Diener mit einer Botschaft ehrte, brachte ihm der Erzengel Gabriel den Befehl Allahs.

'Ich schlief', so erzählte Mohammed selbst, 'als er mir ein beschriebenes seidenes Tuch brachte und sprach: Lies! - Ich antwortete: Ich kann nicht lesen! - Da drückte er mich in das Tuch, daß ich glaubte, ich müßte sterben.

Dann ließ er mich los und sagte wiederum: Lies! - Als ich wieder entgegnete, ich könne nicht lesen, bedeckte er mich nochmals mit dem Tuch, daß ich fast den Geist aufgab; dann ließ er mich los und wiederholte seinen Befehl.

Ich fragte ihn, was ich lesen solle, aus Furcht, er werde mich wie zuvor behandeln, da sprach er: Lies! Im Namen deines Herrn, der erschaffen hat! Erschaffen hat den Menschen aus einem Blutklümpchen. Lies! Und dein Herr ist allgütig, der die Feder (schreiben) gelehrt, gelehrt den Menschen, was er nicht gewußt!

Ich las nun und Gabriel verließ mich wieder. Hierauf erwachte ich, und mir war, als stünden diese Worte in mein Herz geschrieben! Ich trat aus der Höhle und stand auf der Mitte des Berges, da hörte ich eine Stimme vom Himmel, die mir zurief: Mohammed! Du bist der Gesandte Allahs, und ich bin Gabriel!

Ich blieb stehen und schaute auf und ging weder zurück noch vor. Dann wendete ich mich ab von ihm, aber nach welcher Seite ich auch blickte, immer sah ich ihn vor mir. So blieb ich

stehen, ohne vor oder zurück zu gehen, bis der Engel wegging, - dann kehrte ich zu den Meinen zurück..."³.

Dieser Bericht weist Züge auf, die durchaus die Annahme einer inneren Verwandtschaft mit anderen Offenbarungserfahrungen nahelegen. Das zentrale und alle anderen Motive dirigierende Thema ist das von der Erschütterung durch die Erfahrung des Heiligen. Hierfür Beispiele aus der Geschichte der Religionen anzuführen wäre müßig, da keine Religionsstiftung ohne diese Erfahrung überliefert ist, seien es die Orakelkulte des gesamten Altertums, sei es die israelitische Tradition. Aber das, was die erschütternde Konfrontation mit dem Heiligen in der Tradition der theistischen Religionen spezifisch auszeichnet, ist der Sakramentsbegriff, der durch jene Erfahrung konstituiert wird und gewissermaßen die Realrepräsentation der Offenbarung ausmacht. Im folgenden soll diese These erläutert werden.

Die im Bericht Ibn Ishaqs durchweg greifbaren Strukturen lassen ihn als das Protokoll eines Initiations- und Mysterienereignisses lesen. Die darin vorkommenden Motive weisen in Form und Inhalt auf parallele Überlieferungen zurück, die uns aus dem Alten und Neuen Testament bekannt sind. Mohammed, der im Handelsdienst für seine spätere Ehefrau Khadiga sich als ein zuverlässiger und erfolgreicher Kaufmann einen Namen gemacht hat und aufgrund seines materiellen Wohlstandes sich erlauben kann, sich von den Zwängen des Broterwerbs freizumachen, beschäftigt sich mit Fragen, die ihn aus der Sphäre der Tradition der Väter in eine geahnte, aber nicht greifbare Realität hinauszuführen geeignet sind. Als zeitweiliger, sich asketischen und meditativen Neigungen ergebender Eremit, seinen mekkanischen Zeitgenossen bereits in der Gestalt der gottsuchenden Hanif keine unbekannte Figur, kehrt sich Mohammed von der *vita activa* der *vita contemplativa* zu, um auf Fragen, die auch einen "Gewinn" aus der Zeit seiner geschäftlichen Reisetätigkeit bedeuteten, befriedigende Antworten zu finden. Wenn man sich daran erinnert, daß Mohammed in seinem 25. Lebensjahr durch die Heirat Khadigas sich von materiellen Sorgen freimachen konnte und - nach weitgehend übereinstimmender Meinung der Historiker - erst in seinem 40. Lebensjahr seine Berufung zum Prophetenamt erhielt, so stellt sich die bedrängend-beunruhigende Frage, was ihn in der anderthalb Jahrzehnte dauernden Latenzzeit beschäftigt haben mag? Diese Zeit scheint die dunkelste Phase in seinem Leben zu sein, in der biographisch die wenigsten Anhalte überliefert sind⁴.

Das Alter, in dem die Berufung an Mohammed erging, das 40. Lebensjahr, knüpft an die sozusagen klassische, in verschiedensten Figurationen überlieferte Offenbarungszahl *par excellence*, so aus der Geschichte der Offenbarung an Mose in 2. Mose, 24.18:

"Da ging Mose mitten in die Wolke hinein. Und Mose stieg auf den Berg und blieb vierzig

3. Ibn Ishaq, a.a.O., S.42 ff.

4. Mit Blick auf die gleich auszuführenden Motive in der Biographie des Propheten könnte in diesem Zusammenhang von einer vorbreitenden initiationsperiode gesprochen werden, nämlich einer Initiation nicht nur in der realen Höhle, sondern auch in der biographisch-meditativen "Höhle".

Tage und vierzig Nächte auf dem Berg"⁵,
oder in der Geschichte der Offenbarung an Elia⁶ in 1. Könige, 19.8:

"Da stand er auf, aß und trank und wanderte kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte, bis an den Gottesberg Horeb."

Auch nicht zuletzt wegen der bloßen Übereinstimmung der Zahlen dürfte die der Bergpredigt Jesu' in Mat. 4.1f unmittelbar vorausgehende Versuchungsgeschichte als seine eigentliche Berufungsoffenbarung betrachtet werden:

"Dann wurde Jesus vom Geist in die Wüste geführt. Und als er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn nachher."

Mit der Lebensalterzahl vierzig wird in der muslimischen Überlieferung das Zahlenmotiv gewissermaßen in die Inhaltsstruktur der Prophetenvita eingetragen.

Asketische Übungen sind regelmäßig als Vorstufe zur Herstellung der Empfänglichkeit für das Heilige beschrieben, sie sind als rituelle Reinigungsleistungen die Brücke, die den Verkehr zwischen diesseitiger Realität und der Offenbarungsdignität, die Kluft zwischen kreatürlicher Vereinzelung und Gottes unendlicher Vermittlungsmacht zu schließen ermöglicht. Sie stellen die abstrakteste und kultivierteste Form von Initiationsriten dar⁷.

Wie in allen diesen Traditions Vorbildern spielt der Offenbarungsberg auch im Bericht des Ibn Ishaq die Rolle der Lokalisierung der Uroffenbarung⁸. Auch die Höhle

5. Vgl. auch ebda. 34.28.

6. Die Geschichte um Elias' Berufung und Wirkung wird in dieser Arbeit noch eingehender behandelt werden müssen (vgl. unten S. 89ff). Dort wird auch die koranische Rezeptionsweise der Post- und Präfiguration exemplarisch durchgeführt.

7. Religionshistorisch gesehen dürften solche Riten, hier in ihrer verfeinerten und individualisierten Form, aus früheren Besänftigungs- und (Für-)Bittkulten, sozialhistorisch wiederum aus den Situationen der realen und stellvertretenden Unterwerfungsgesten und als Petitumfigur gegenüber dem erzürnten Patriarchen oder dem siegreichen Kriegsherrn hervorgegangen sein.

8. Es sei kurz die bedingte Abweichung von diesem Schema in der vita Christi erläutert: In der christlichen Tradition werden die verschiedenen Aspekte des hier verhandelten Themas in einer geradezu systematisch zu nennenden Ordnung über die einzelnen Abschnitte im Leben und Wirken Jesu Christi verteilt und die heilsgeschichtlichen Motive einerseits vervielfacht und andererseits - mit Hilfe von dramatisch-rhetorischen Kompositionstechniken - strukturell und stofflich variiert und intensiviert. So wären, das Offenbarungsmotiv betreffend, die annuntiatio Mariae, die Wundertaten Jesu' bis hin zu den apokalyptischen Erscheinungen bei seinem Tode, die Wiederauferstehung und das Pfingstwunder zu nennen, diese alle können als "durchgeführte" Elemente des Offenbarungsmotivs interpretiert werden. Durch diese "Verbiographisierung" der Heilsgeschichte gewinnen die Darstellungen der Evangelien eine enorme sozialgeschichtlich objektive Dimension. In der christlichen Heiligengeschichte dürften wohl auch etwa die Stigmata-Wunder ihre Wirkung der gleichen Dynamik, der des Offenbarungsmotivs, entlehnt haben.

ist ein relativ konstantes Motiv bei Offenbarungsereignissen⁹. Als Beispiel sei die noch einmal aus 1. Könige, 19.9 die Offenbarung an Elia zitiert:

"Dort ging er in eine Höhle hinein und blieb darin übernachten. Und siehe, da erging an ihn das Wort des Herrn...".

Nun mag die Intention für diese Interpretation der koranischen Uroffenbarung hinreichend verdeutlicht worden sein: es liegt - um es mit der entsprechenden religionswissenschaftlichen Kategorie zu benennen - ein Offenbarungsmysterium vor; dieses soll im folgenden in seinen Strukturen und spezifischen Inhalten untersucht werden.

Zunächst wird in der Überlieferung nach Ibn Ishaq von visionären Traumerscheinungen berichtet, die äußerlich den Erfolg Mohammeds in seinen einsamen, asketischen und meditativen Übungen, die er unternommen hat und "die er über alles liebte", ankündigen. Diese Visionen werden näher als "ar-ru'ya *sadiqa*" bezeichnet, was soviel wie wahre oder wahrhaftige Träume bedeutet. Die Anwendung des Adjektivs *wahr* für Träume zeigt an, daß diese von einer ganz anderen Qualität sind als andere Träume. Und wenn schon Träume wahre, also reale Träume sind, dann müssen sie in ihrer Realität anders gegründet sein als nur die "einfache" Realität, also eine Realität höheren Grades bezeichnen. Dies ist aber nicht nur als Redeweise gemeint, denn es heißt im Text weiter: "... wie die anbrechende Morgenröte...". Die Realität, hier als täglicher, gewöhnlicher Vorgang der Bewegung der Gestirne, also das Anbrechen der Morgenröte, erhält einen vierfachen Charakter, als Teil des Ganzen Repräsentant des kosmischen Vorgangs¹⁰, offener Ausdruck für den allmählichen inneren Entwicklungsprozeß Mohammeds in die Sphäre der prophetischen

9. Offensichtlich trägt das Höhlenmotiv, als Abwandlung des weit älteren, schon in prähistorischer Zeit symbolisch gebrauchten Realvorgangs der Schoßgeburt, die Bedeutung des symbolisierten Verhältnisses von Innen und Außen, also von Diesseits und Jenseits, Realität und Offenbarung. Natürlich wäre dabei auch das Motiv des Übergangs aus dem Dunkel des Mutterleibs in das Helle der Außenwelt, das Sehenkönnen des auf diese Weise sich autonomisierenden Subjekts nicht außer Acht zu lassen. Auch hier spielt das historische Moment von Aneignung und Umverwandlung eines zentralen Elements aus den Muttergöttinnen-Kulten durch die patriarchal-prophetische Kultvisionstechnik eine vermittelnde Rolle. Hier liegt wohl auch der Grund für die enorme Spannung zwischen den Ansprüchen der Propheten und Prophetinnen, Mystikern und Mystikerinnen einerseits und den Priesterpatriarchen andererseits, was das Verhältnis von Offenbarung und Dogma in der Geschichte der Religionen betrifft. Interessant wäre die Untersuchung der Geschichte von Vermittlungstechnik und Vermittlungsbegriff in deren mutterkultgeschichtlichen Bestimmungen.

10. Etwas von dieser Erfahrung der kosmischen, als jenseits der zivilisatorischen Entfremdungsnegationssymbolik stehenden Realität wird in der schönen deutschen Redewendung "in aller Herr Gotts Frühe" noch fortbewahrt. Wiewohl anzunehmen wäre, daß der Ursprung des Idioms in der agrikulurellen Sphäre liegen dürfte, so scheint die Pointe daran noch mehr zuzutreffen als ehemals. Man müßte nur einmal früh morgens die verlassen Straßen der Stadt sich vergegenwärtigen, bevor das städtische Leben und Wirken das leise Wehen und die Spuren der Naturgrundlage der Zivilisation in hektische Triebhaftigkeit verwandelt hat.

Erleuchtung, Naturmetapher, die schon immer für Anspruch und Bedürfnis nach Aufklärung eingestanden ist, und schließlich Eintragung des Mysteriums in einen Zusammenhang, der alle genannten Momente enthält und zudem aus der privaten Sphäre und als Angelegenheit eines kontemplativ veranlagten, für sich meditierenden Kaufmanns herausführt, nämlich die Verwandlung der Natur als Vorzeichen einer Neugeburt der Geschichte in der Geschichte. Das Motiv der Naturverwandlung als Geschichtsereignis, oder vielmehr als Markierungszeichen für Neubeginn und kosmische Konstitution einer neuen Geschichtszeit ist im Grunde Gegenstand jeder Mythologie und jedes Mysteriums. Doch das spezifische, jüdisch-prophetische Anliegen des Offenbarungsmysteriums besteht in seiner Qualität, nicht jenseits der Realgeschichte ein Neues zu konstituieren, sondern in der Geschichte¹¹. Und diese Qualität könnte am besten bezeichnet werden mit dem immanenten Anspruch des prophetischen Offenbarungsmysteriums, verallgemeinerbar zu sein¹². Dies ist der Triebgrund im Öffentlichkeitscharakter der prophetischen Sendung.

Weiter wird im Text Ibn Ishaks berichtet vom Höhlenaufenthalt¹³ Mohammeds auf dem Berge Hira in der Nacht. Bis hierher dürfte der Text, soweit er von der Person Mohammeds handelt, als ein Initiationsbericht betrachtet werden, wie solche Berichte aus der religionsgeschichtlichen Literatur bekannt sind. Jeder Initiationsritus meint die - unter gegebener sozialer Realität - definierbare, weil im Ritus gemeinte Erfahrung des Heiligen, die Einigung mit dem Grund der Wirklichkeit. Die Etymologie des Wortes gibt aber noch Auskunft über den Realgrund des Begriffs. Itio heißt gehen und Gang, initium Eintritt, Eingang und Anfang. Initio meint einweihen, oder den Stand des Eingeweihten als römisches Privileg der Bürger festhalten. Initial ist das, womit ein Beginn gekennzeichnet oder ermöglicht wird, und von hierher die heute noch oder gerade heute so gebräuchliche Anwendung der Wortableitung Initiative-ergreifen. Hierbei ist die Dialektik von Ergriffenheit in Kult und Alltagssprache am unmittelbarsten deutlich: Wer wen ergreift, ist gar nicht auszumachen, wenn berücksichtigt wird, daß die Situationen, in denen die Wortverbindung gebraucht wird, auf welchem Stufengrad auch immer, sich auf eine Tat beziehen, die andere zu begehen sich scheuen oder nicht den Mut aufbringen.

Der Inhalt der Uroffenbarung, den Ibn Ishaq mitteilt, ist das direkte Zitat der ersten fünf Verse der 96. Sure im Koran, die seitens der muslimischen Theologen und der Islamwissenschaftler mehrheitlich als die erste koranische Verkündigung angesehen wird¹⁴.

11. Vgl. Paul Tillich, das Wesen der Religion, in: Ges. Werke, Bd. I, S. 353f, Stuttgart 1959.

12. Vgl. die in der Anm.7 angedeutete Beziehung zwischen Vermittlung, Offenbarung und Gebärpotenz der Mutter-Göttinnen.

13. In der vorislamischen Zeit funktionierte die Kaaba als Orakelkammer, hierzu vgl. Grimme, Mohammed, S.45, München 1904.

14. Vgl. "Geschichte des Qorans" von Theodor Nöldeke, zweite Auflage, bearbeitet von Friedrich Schwally, erster Teil, Über den Ursprung des Qorans, Leipzig 1909, S.78. Auch die Meinungsdivergenz (angeben!) darüber, ob die 74. Sure als die Erstoffenbarung zu gelten habe, ändert an meiner Interpretation nichts, als die Anfangsverse jener Sure der Sache nach genau die gleiche Deutung zulassen, worüber später näheres ausgeführt werden

Schon das erste Wort in dieser Sure,

"Lies!"¹⁵,

ist eine Tradition und damit Geschichte als heilsgeschichtliches Kontinuum zitierendes Gebilde. Im Buch Jesaja, Kap. 40, Vers 6 heißt es:

"Eines Rufenden Stimme: `Predige!' Da sprach ich: `Was denn soll ich predigen?'..."¹⁶.

Darüber hinaus wird schon hier der Islam als eine Religion der Schrift, als eine Buchreligion bestimmt. Aber es ist eine eigenartige Dialektik in diesem Anfang enthalten, da die Anknüpfung an jenes Kontinuum zugleich den Bruch mit den Überlieferungen der Ahnenreligion der Väter herbeirufen muß, ja durch diesen erst überhaupt verständlich wird¹⁷. So wird dies später im Koran, um nur zwei Beispiele anzuführen, in den Suren 66^{25,1} und 97^{3,2} anhand eines mehrdeutigen Begriffs, des *furqan*¹⁸ konkretisiert. Das Wort bedeutet in seinen koranischen Versionen sowohl Offenbarung, Errettung¹⁹, Entscheidung und vor allem Unterscheidung, und wird auch mit *dem* Buch, also dem Koran, direkt gleichgesetzt. In der 25. Sure, die in der vorliegenden Redaktion gar mit "furqan" betitelt ist, lautet schon der erste Vers:

wird.

15. Im Koran lautet der Imperativ *iqra-e*, was von Max Henning in der 27. Anm. seiner Koranübersetzung mit "Rezitiere!" mit Recht als angemessenere Leseweise empfohlen wird. Allerdings reicht die Begründung Hennings für seine Empfehlung, trotz ihrer Richtigkeit nicht aus; weitere Argumente werden später erörtert werden.

16. Warum Nöldeke die Verwandtschaft mit Jes. 40.6 als "eine sehr verdächtige" bezeichnen muß - a.a.O. S.77f-, darüber gibt er keine Auskunft, vgl. hierzu die Anmerkung 4.

17. Drei Dimensionen im Wort "Lies" können unterschieden werden:

- 1- als teilhabend am Medium der immer wieder im Koran als rational und sinnvoll geplanten und realisierten Schöpfung. Dieses Motiv wird durch die literarische Gestaltung des Koran-Textes in Versprosa-Form als ordnendes und sinnvoll gesetztes Sprachgebilde wiedergespiegelt.
- 2- Schon als rationales und verbindliches Wort bietet es Rückhalt gegen die potentielle Gefahr des Rückfalls in Mysterienveranstaltung.
- 3- Im weiteren Zusammenhang mit Vers 3 bedeutet das Wort lesen, memorieren, erinnern als die Weise der Selbstwahrnehmung nach einer Initiation, die Brücke zur Realität, durch das 'Sagen' des Wortes als Schöpfungsworts, wiewohl das Lehren der Feder durch Gott als generelles Symbol für Möglichkeit und Vermögen des Menschen entsteht, an der Schöpfung Teil zu haben.

18. Zur Deutung von *furqan* in der islamwissenschaftlichen Literatur siehe Parets Kommentar zu 2.53.

19. Von besonderem Interesse ist der Vergleich dieser Bedeutung *forqans* mit dem neutestamentlich christologischen Begriff *apolytrosis*, Loskaufung, Erlösung, Errettung.

"Gesegnet sei der, welcher die Unterscheidung hinabsandte auf seinen Diener, auf daß er aller Welt (richtiger: den Weltenbewohnern, lel-alameina) ein Warner sei",

und in 3.5 heißt es:

"Herabgesandt hat er auf dich das Buch in Wahrheit, bestätigend, was ihm vorausging. Und herabsandte er die Tora und das Evangelium zuvor als eine Leitung für die Menschen und sandte (nun) die Unterscheidung".

Nachdem der Bericht über Mohammeds Auserwählung und Berufung als eine initiatorische Mysterienoffenbarung in der Prophetentradition an Plausibilität gewonnen hat, läßt sich dessen Fortgang mit weniger Interpretationsaufwand nachvollziehen. Der Aufforderung, Mohammed solle das beschriebene, seidene Tuch²⁰ lesen, folgt Mohammeds Antwort, er könne nicht lesen²¹. Dann wird eine Szene beschrieben, die gewissermaßen das Herzstück dieses und sonst eines jedes Mysteriums genannt zu werden verdient: der Glaube, wirklich dem Tode ausgeliefert zu sein, dem gerade durch die Initiation im Mysterium entronnen wird, denn ohne Sterben keine Neugeburt²². Daß eine dreimalige Aufforderung an Mohammed ergehen muß, bis er ihr Folge leistet, ist zahlensymbolisch eine Selbstverständlichkeit, die wohl keiner weiteren Erläuterung bedarf! Die Furcht vor dem Sterben, die kaum Wahl zu nennende Reaktion leitet aus dem Mittelteil des Mysteriums hinüber zur Verwandlung und Neugeburt. Nach dem Erwachen sei es Mohammed so gewesen, als seien die Worte ihm ins Herz geschrieben. Dies ist der Ausdruck für eine innere Verwandlung, Ausdruck dafür, daß der angehende Prophet Mohammed nicht mehr der Kaufmann Mohammed sein wird. Wir werden später Gelegenheit haben, dies anhand der koranischen Offenbarungen nachzuprüfen, zugleich ein Prüfstein für die innere Wahrheit der Überlieferung Ibn Ishaks. Das Heraustreten aus der Offenbarungshöhle trägt an sich die Bedeutung einer symbolischen Neugeburt, die das Heraustreten aus dem Stand der Unwissenheit der historischen Epoche, die später als das Zeitalter der arabischen "Jahilija", eben der Unwissenheit bezeichnet wurde, und das Eintreten in die Geschichte als Heilsgeschichte meint.

Der Zuruf der himmlischen Stimme an Mohammed, er sei der Gesandte Allahs, ist, nach geglückter Initiation, die Einsetzungsszene in der islamischen Tradition par excellence, abgeschlossen erst bei der letzten Pilgerfahrt

Wie vorhin erwähnt, unterscheidet sich die prophetische Verkündigung von anderen Mysterien- und Orakel-Offenbarungen in ihrem Verallgemeinerungsanspruch; die folgende Passage in Ibn Ishaks Bericht gilt diesem. Das auf der Stelle wie verwurzelt Stehenbleiben, weder-zurück-noch-vorwärtsgehen-Können, bezieht sich auf die später

20. Die Wahl eines seidenen Tuches führt uns hier in die Sphäre der reichen mekkanischen Kaufleute, und dessen mitgemeinte stoffliche Vornehmheit steht ein als Ausdruck für die kulturtheologische Konstitution eines exklusiven Monotheismus.

21 Aus Interesse an möglichst flüssiger Behandlung des unmittelbaren Themas seien Erklärungen zu diesem Motiv an anderer Stelle nachzutragen erlaubt!

22. Nach einem Interpretationstopos, den Klaus Heinrich häufig in seinen Dahlemer Vorlesungen formuliert hat.

zu leistende Standhaftigkeit in den Mühsalen und Widrigkeiten des zu übernehmenden Amtes, und sich vom Anblick der Erscheinung des Erzengels abwenden wollen, muß mißlingen, da jene Erscheinung ortsunabhängig ist und damit die universale Dimension der Botschaft behauptet. Dies ist die traditionelle Wurzel und die potentielle Konstitution für die spätere Weltreligion. Es zeugt von theologischem Formsinn, und so wird es erst recht verständlich, warum Ibn Ishaq den Schlußteil seines Berichtes mit einem Koranzitat einleitet, nämlich mit dem 181. Vers der zweiten Sure, in dem ebenfalls jene beiden Motive der Offenbarung Korans "...als eine Leitung für die Menschen...", also ohne Einschränkung etwa auf die arabischen Zeitgenossen Mohammeds, und "... als Zeugnis der Leitung und Unterscheidung...", also als Zeichen für den Beginn einer neuen heilsgeschichtlichen Epoche, hervorgehoben werden.

III - DIE DISKUSSION ÜBER DEN HAUPTINHALT DER FRÜHEN OFFENBARUNGEN IM KORAN

Es sei erlaubt, statt eines langen Referats über die Positionen aus der wichtigsten islamwissenschaftlichen Literatur zu diesem Thema im folgenden jene Positionen in ihrem Kern anzuführen:

Übersicht über die Diskussion des Hauptinhalts der ersten Offenbarungen im Koran:

1868:

Alfred von Kremer: allmähliche Entwicklung des Begriffes eines allmächtigen Gottes

1886:

Snouck Hurgronje: nicht Monotheismus sondern der Gerichtsgedanke 1910:

Ignaz Goldziher: Gerichtsgedanke mit Aufforderung der Unterwerfung unter Gottes Macht.

1926:

Richard Bell: Nicht das Gerichtsmotiv, sondern Botschaft vom gütigen Schöpfergott.

1929: Frants Buhl: "... anfänglich durchaus nicht Mohammeds Absicht, eine neue Religion zu stiften, sondern nur auf der Grundlage der früheren Offenbarungsreligionen sein Volk zu warnen und es aus dem kommenden Strafgericht

zu retten"

1932: Tor Andrae: Der Monotheismus spielt keine wesentliche Rolle, da schon ein "primitiver Monotheismus" vorhanden, sondern das Gerichtsmotiv.

1936: Johann Fück: Gerichtsgedanke, aber "nationalarabischer Monotheismus" im Hintergrund.

1956: Hariss Birkeland: "That the fundamental religious experience of Muhammed was not that of monotheism is generally recognized by Western scholars today ... it was not the approaching day of Judgment either...", sondern, "... the recognition of God's merciful guidance in the life of himself and his people, that means in history".

Alle diese Positionen²³ berufen sich auf dieselben, frühen Offenbarungen. Die unterschiedlichen Auffassungen sind wohl durch den jeweiligen Begriff von Monotheismus vorbestimmt, aber diese Begriffe werden explizit nicht erläutert, und nicht am koranischen Text ausgearbeitet, was von unmittelbarem Interesse für eine angemessene Antwort auf die gestellte Frage wäre. Jede dieser Positionen ist gewiß in sich richtig. Eigentlich besagen sie alle das selbe, zum Teil tautologisch; deshalb bedarf es einer anderen Untersuchungsmethode, um die Frage angemessener zu beantworten.

Diese Methode kann, um nicht einem konfessionell und theologisch vorgeprägten Offenbarungsbegriff folgen zu müssen, nur eine religionsphilosophische sein, die nicht die theologische und philologische Leistung unberücksichtigt läßt, sondern sie für das vorliegende Thema fruchtbar macht.

Diese Positionen werden alle dann in ihrem Inhalt interessant, wenn man versucht, in Weiterführung des Ansatzes von Birkeland, einen Geschichtsbegriff aus den ersten Suren zu rekonstruieren, der in sich sowohl die Begriffe Monotheismus und Gericht

23. Obige Positionen sind den folgenden Büchern und Aufsätzen entnommen:

Alfred von Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig 1878.

Snouck Hurgronje: Verspreide Geschriften I, Bonn und Leipzig 1886.

Ignaz Goldziher: in: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, umgearbeitet von Franz Babinger, Heidelberg 1925.

Richard Bell: The Origins of Islam in its Christian Environment, London 1926, pp. 69-90; Mohammed's Call, in: The Moslem World, 24 1934, pp. 13-19; Muhammad's Visions, ebda., pp. 145-254; Muhammed and Previous Messengers, ebda., pp.330-340; The Beginnings of Muhammad's Religious Activity, in: Glasgow University Oriental Society Transactions, Vol. VII, Years 1934 and 1935, Glasgow 1936, pp. 16-24; The Development of Muhammed's Teaching and Prophetic Consciousness, A Public Lecture delivered at the School of Oriental Studies, Nov. 16 1934, in: The S.O.S. Bulletin, Kairo, June 1935, pp.1-9; Introduction to the Qur'an, Ediburgh 1953, pp. 106f., 115f., 119, 127f.

Frants Buhl: Das Leben Muhammeds, 1955², S. 144, vgl. auch S. 132ff. und S. 149, Anm. 58.

Tor Andrae: Mohammad, sein Leben und sein Glaube, Göttingen 1932.

Johann Fück: Die Originalität des arabischen Propheten in: ZDMG, 90 (1936), S. 509-525.

Hariss Birkeland: The Lord Guideth, Oslo 1956, p.5.

Es wäre durchaus aufschlußreich, die zeitgeschichtliche Bedingtheit dieser Positionen näher zu beleuchten. So zum Beispiel fallen die Positionen aus der Zeit der Jahrhundertwende bis in die 30.er Jahre durch ihre Betonung des Motivs des nahenden Endgerichts auf, was den Einfluß der expressionistischen Endzeiterwartung vermuten läßt.

als auch den der Prophetie überhaupt enthält. Es wird sich zeigen, daß erst anhand dieses Begriffs möglich sein wird, den Prozeß der Fortbildung und Umgestaltung jener Begriffe, gewissermaßen ihre Vergeschichtlichung, innerhalb des Korans und später, in der muslimischen Theologie darzustellen.

Mit Hilfe eines solchen Geschichtsbegriffes soll die These belegt werden, daß das nächste Anliegen der Offenbarung in den ersten Suren die Eintragung des prophetischen Prinzips in das Geschichtsverständnis der Mekkaner war, d.h. die Konstitution eines sozialen Geschichtsbegriffes anstelle der tradierten aber unwirksam gewordenen Stammesgeschichte: Geschichtsdeutung von der Zukunft her und nicht in die Vergangenheit hinein.

Bei der Behandlung dieses Themas unterlassen es die genannten Autoren, zwischen der Intention und der Weise und Mitteln zu unterscheiden, mit deren Hilfe jene Intention zum Ausdruck gebracht wird.

Von besonderer Schwierigkeit erweist sich bei dieser Unterscheidung das Verhältnis der koranischen Offenbarung zum Alten und Neuen Testament. Zwar ist dieser Frage seitens der Islamwissenschaft besonders im 19. und im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts intensive Aufmerksamkeit gewidmet worden, jedoch geschah dies in der Hauptsache im Sinne der konfessionellen und dogmatischen Wahrheitsfindung, und nicht mit Hilfe einer religionsphilosophischen Methode, die die Unterscheidung zwischen der Intention und ihrer jeweiligen Konkretion nach geschichtlichen Bedingungen erlauben würde. Es kann sich in der vorliegenden Arbeit nicht darum handeln, die großen Leistungen der Islamwissenschaft zu schmälern; sie hat, was die historischen, text- und quellenkritischen, philologischen, religions- und sozialgeschichtlichen Disziplinen angeht, enorme und unersetzbare Kenntnisse und Erkenntnisse zur islamischen Zivilisationsgeschichte beigebracht. Doch das Problem liegt viel tiefer in der neuzeitlichen Sozialgeschichte des europäischen Abendlandes begründet. Es ist hier nicht der Ort, auf diesen Problemzusammenhang näher einzugehen. Es sei jedoch erlaubt, nur sporadisch, mit Hilfe des Begriffes "Orientalismus" den Kern des erwähnten Problems zu streifen.

Keines der Phänomene, die Edward W. Said in seinem überaus materialreichen und sensiblen Buch, mit dem knappen Titel *Orientalismus*²⁴ beschreibt und analysiert, ist als das eines speziellen Symptoms in der Konfliktgeschichte von Orient und Okzident, noch als begründet im asymmetrischen Machtverhältnis zwischen Okzident und Orient diagnostizierbar. Denn dies stellte die eine Seite des Phänomens dar; von der anderen Seite ist zu sagen, daß ohne einen im doppelten Sinne verstandenen, also auch inneren Kolonialismus ein äußerer, imperialer nicht möglich ist. Das, was Said im Fokus des Begriffes Orientalismus an Projektionsmechanismen sichtbar macht, stellt das historische Spiegelbild dessen dar, was innerhalb der okzidentalen Sozialgeschichte vorbereitet worden, indem es schon zuvor daselbst geschehen war.

24. Edward W. Said, *Orientalismus*, Berlin; Frankfurt a.M.; Wien 1981. Es ist nicht gleichgültig, daß Said das analytische Instrumentarium und die kulturkritische Methode seiner Untersuchungen in Anlehnung an den französischen Strukturalismus und dessen skeptische Haltung gegenüber der Sozialgeschichte der Neuzeit in Europa durchführt.

Es wäre pure Willkür, die Geschichte der Islamwissenschaft aus dem allgemeinen Wechselzusammenhang von Wissenschaft und Gesellschaft isolieren zu wollen. Zudem wäre es für die Islamwissenschaft ein Akt der sozialen Selbstentmachtung, wollte sie auf den Anspruch anderer Sozial- und Geisteswissenschaften, auf historische Selbstreflexion verzichten.

IV - ZUM INHALT DER ERSTEN OFFENBARUNGEN - THEOLOGIE DER KULTSTIFTUNG

Mit dem ersten Verkündigungswort "iqraé", Lies!, Rezitiere!, wird ein Medium bezeichnet, das eine Doppelfunktion besitzt, da es Verbindungsgrund sein will nach zwei Seiten, nämlich zwischen Gott und seinem Abgesandten, und zwischen dem Abgesandten und seinen Hörern. Die Spekulationen, zu denen die Deutung dieses Wortes Anlaß gibt²⁵, weisen auf das Grundsätzliche dieser Stelle hin, denn dieses Wort könnte gewissermaßen als das Fenster zum Himmel bezeichnet werden, da vom Gelingen oder Mißlingen der darin enthaltenen Aufforderung Fortgewährung oder Abbruch der Offenbarungsgnade abhängen wird.

Der imperative Impetus, der diesem Wort anhaftet, bewirkt, daß der Beginn der Offenbarung als eine Zäsur in der Schöpfungsgeschichte erscheinen soll, noch mehr, er bedeutet geradezu die Neuschöpfung der Realität; denn in ihm ist noch der Impuls zur Schöpfung enthalten. Drei Beobachtungen mögen diese Interpretation unterstützen.

Zunächst sei auf die Sure 97 hingewiesen, die chronologisch 14., die also der Berufungszeit sehr nahe steht. Diese Sure ist mit al-qadr betitelt, wesentlich ist aber, daß darin von der Offenbarung Korans in "lailat el-qadr" berichtet wird. "Qadr" bedeutet - vom Verbum 'qadara', bestimmen, vermögen, Macht haben - Macht, Bestimmung und Schicksal²⁶. Zweitens wird in der 17. Sure, aus der zweiten mekkanischen Phase, im 5. oder 6. Jahr nach der Berufung, das Verhältnis von Lesen, Buch und Schicksal - im Zusammenhang des Schöpfungswerks und der Offenbarung vgl. Vers 13 - in den Versen 14f wieder aufgegriffen:

"14...und heraus wollen wir für ihn (d.h. für einen jeden Menschen) holen am Tage der

25. Vgl. Nöldeke/Schwally, a.a.O., S. 81 f.

26. Henning übersetzt den Titel der Sure mit "Die Macht", Paret übersetzt sowohl den Titel als auch die jeweiligen Textstellen des Wortes al-qadr mit Bestimmung, ebenfalls Adel Theodor Khoury; Ludwig Ullmann und die Ahmadiyya-Ausgabe übersetzen Titel und im Text das Wort direkt mit Schicksal, halten sich also vorrangig an die spätere dogmatisch festgelegte Deutung der Theologie!.

Auferstehung ein Buch, das ihm geöffnet vorgelegt werden soll.

Lies dein Buch. Heute genügt deine eigene Seele als Rechnerin wider dich".²⁷

Diese Motivvariante unterscheidet sich vom Original in zweierlei Hinsicht. Erstens richtet sich die Aufforderung nicht wie bei der Berufungsgeschichte allein an eine Person, den künftigen Propheten, sondern an die Gattung Mensch; und zweitens, damit einhergehend, wird das Motiv historisch interpretiert und damit in die Realgeschichte entäußert. Die Interpretation besteht darin, daß die beiden Schöpfungszäsuren, nämlich das Berufungsmysterium und das Gericht gewissermaßen eine neue Epoche der Heilsgeschichte begrenzen, und was jene zwei zusammenhält, sind Offenbarung und Buch²⁸.

Drittens lautet der erste Vers der ersten Sure, "Lies! Im Namen deines Herrn, der erschuf", womit der Name Gottes und die Schöpfung in einen Zusammenhang gebracht werden, der in dieser - fast als ein Kürzel zu nennenden - Formel die Tradition der Einheit von Schöpfungspotenz und Namensmacht repräsentiert²⁹. In der hier vorliegenden Fassung wird sogar der Name dadurch, daß er konkret nicht genannt wird, mit dem Verkündigungsinhalt selber identifiziert. Diese besonders inklusive Intention wird deutlich, wenn der Stellenwert des Gottesnamens der folgenden Stelle aus der 73. Sure, Vers 8 zum Vergleich dient:

"Und gedenke des Namens deines Herrn und weihe dich ihm in Weihe."

Die kultöffentliche Komponente in der ersten Sure ist hier der rituell-persönlichen Frömmigkeit gewichen.

Das Motiv der Schöpfungsmacht erweist sich auch deshalb als das theologische Zentrum jener Sure, weil es im zweiten Vers, durch die rhetorische Figur des synthetischen Parallelismus³⁰ vermittelt, wiederaufgegriffen und hervorgehoben wird:

"Erschuf den Menschen aus geronnenem Blut."

Dies alles will als das Zeichen dafür gelten, daß Gottes Schöpfungstätigkeit in die Realität hineinwirke, wovon hier ein Zeugnis abgelegt wird dadurch, daß der des Lesens unkundige Mohammed durch die Gnade Gottes zum "lesenden, rezitierenden" Propheten neugeschaffen wird:

27. Vers 15 ist der Ahmadiyya-Übersetzung, Rabwah, Pakistan, entnommen.

28. Den hier vorliegenden Motivzusammenhang von Buch und Eschatologie hofft der Autor in einer anderen Arbeit gesondert zu behandeln.

29. Zum Thema Gottesnamen in der islamischen Tradition vgl. Josef van Ess, Der Name Gottes im Islam, in: Der Name Gottes, hrg. v. Heinrich v. Stietencron, Düsseldorf 1975, S. 156 ff. Das Thema der koranischen Theologie wird im nächsten Kapitel ausführlicher verhandelt.

30. Vgl. Angelika Neuwirth, Studien zur Komposition der mekkanischen Suren, Berlin-New York 1981, S. 180.

"Lies, denn dein Herr ist allgütig.

Der die Feder³¹ gelehrt.

Gelehrt den Menschen, was er nicht gewußt".

Das Adjektiv allgütig ist die Wiedergabe des arabischen *àkram*, was soviel wie (all)gütig, edelmütig, großzügig und angesehen bedeuten kann. Mit dem letzten Vers wird der Motivkreis im formalen und inhaltlichen Sinne geschlossen, die Nahtstelle bleibt dabei das Verhältnis von Offenbarung und prophetischer Auserwählung.

Die zweitälteste Offenbarung sind die Verse 1 bis 10 der 74. Sure. Gleich im ersten Vers wird die kultische Dimension der Erstoffenbarung in offenkundiger Anlehnung an die Bräuche der vorislamischen arabischen Orakelpriester zitiert :

"O du (mit deinem Mantel) Bedeckter, steh auf und warne."

Jene Priester hießen Kahin³², sie standen bei kleinen und großen Lebensproblemen den Einzelnen und Stämmen, ob es sich dabei um das Auffinden eines entlaufenen Tieres oder gar um die Entscheidung, einen Kriegszug gegen einen feindlichen Stamm zu unternehmen mit ihrem Rat zur Seite. Kahins entstammten angesehenen Familien und genossen Einfluß und Wirkung oft über die eigenen Stammesgrenzen hinaus. Während einer Schau oder Wahrsagung pflegten sie sich mit Hilfe eines Tuches zu verhüllen; ihre Äußerungen gestalteten sie in der Form von Sage, der gebundenen Rede, deren Technik sie von Berufs wegen beherrschten. In ihrer Wahrsagung sprachen sie sich selber mit Du an, da sie ja medial und im Dienste eines Geistes agierten³³. Aus den hier angeführten und in der Literatur oft erwähnten Daten geht schon, wie so oft in der islamwissenschaftlichen Literatur einseitig, d.h. undifferenziert beurteilt, die religionshistorisch äußere Abhängigkeit Mohammeds von der altarabischen Kulttradition hervor. Es handelt sich hierbei aber nur um eine der Determinanten in der Berufungsgeschichte des Propheten, die allein nicht im entferntesten die historische Bedeutung seiner Sendung erklären kann.

Eine andere Determinante ist die qualitative Umfunktionierung, die jene Bräuche und Kultformen erfahren, indem sie von der Tradition der Ahnenkultreligion gelöst

31. Das Wort für die Schreibfeder im Arabischen, qalam leitet sich wohl aus dem griechischen kalamos, Halm, Rohr, oder eben Schreibrohr, Schreibfeder ab; diese Ableitung läßt manche kultur- und religionshistorische Spekulation zu, deren Bedeutung meines Wissens noch nicht nachgegangen worden ist, ähnlich dem Verhältnis von *namus* und *nomos*.

32. Vgl. Enzyklopädie des Islam, Leiden (Brill) 1913 - 1936, Stichwort Kahin.

33. Über die Religionen der vorislamischen Zeit in Zentralarabien gibt es wenig religionswissenschaftlich brauchbare Literatur. Trotz unvermeidbaren geringfügigen Korrekturen im Einzelnen, ist Julius Wellhausens "Reste arabischen Heidentums", Berlin und Leipzig 1927, 2.Aufl. bis heute der wertvollste interpretierende Beitrag zu diesem Thema geblieben. Für den vorliegenden Zusammenhang siehe ebda. S.130 ff., insbes. S.135. Auch die vorislamische Religion und Gesellschaft Zentralarabiens wird noch ausführlicher diskutiert werden.

und im Sinne der neuen Religion eingesetzt und neu interpretiert werden; und selbst dies betrifft die Kultformen, deren Inhalte durchaus neu zu bestimmen sind. Die folgenden Ausführungen sind diesem Thema gewidmet.

Die Struktur der beiden ersten Verse ist mit denen der Uroffenbarung dahingehend identisch, daß hier die Aufforderung an Mohammed ergeht, die Praxis der Kahin aufzugeben und den Sinn des "Orakels" nicht auf die vorgegebene Realität zu beschränken. Die Aufforderung besteht darin, "aufzustehen", aus der Hülle der Wahrsagertradition herauszuschlüpfen³⁴, zu warnen statt zu beruhigen, die "in sich ruhende Endlichkeit"³⁵ nicht an sich selbst Genüge haben zu lassen. Mit einem Wort, hier wird die Dimension der Transzendenz in die soziale Realität der mekkanischen Kaufmannsgesellschaft eingetragen.

Daß dies im Rahmen einer kultischen und rituellen Neubestimmung zu verstehen ist, geht aus den Versen drei bis fünf hervor:

"Und deinen Herrn, verherrliche (ihn,).
Und deine Kleider, reinige (sie,).
Und den Greuel³⁶, flieh (ihn,)."

Der Akzent wird deutlich auf den Mysteriencharakter der Sendung gelegt: Reinigung und Neugeburt.

Die Realität wird auf einer Ebene neu bestimmt, die aus den tradierten sozialen und religiösen Kultzusammenhängen herausführt. Der Vers sechs, dem Sinn nach das Herzstück jeder prophetischen Sendung, lautet:

"Und spende nicht, um mehr zu empfahn."

Dieser Satz zitiert die Opferkultsphäre, in der Absicht, den Bruch mit dem Glauben der Väter, d.h. den Austritt aus der bestehenden Kult- und untrennbar davon der bestehenden Sozialordnung anzukündigen³⁷. Konstituiert wird eine Instanz, die die Opferprozeduren nicht nach der Mechanik der klassischen do-ut-des-Formel regelt,

34. Tabari berichtet, Mohammed sei nach dem Empfang der Uroffenbarung vom Zweifel geplagt worden, von unwahren Visionen heimgesucht zu sein, vgl. a.a.O. Vol.II, S.205.

35. Vgl. Tillich, Kairos in: Gesammelte Werke, Bd.VII, S. 35.

36. Das Wort, das Henning mit Greuel und in einer Anmerkung als Alternative mit Götzendienst übersetzt, "rugz" bedeutet wörtlich Schmutz, Unreinheit. Es gibt eine Reihe von Deutungen dieses Wortes in der moslemischen Koranexegese, von der praktisch-rituellen bis zur mystischen. Mit der Übersetzung von "rugz" als Götzendienst wird dem religionshistorischen Zusammenhang insofern Genüge getan, als es im 5. Mose 7.24 heißt: "Die Bilder ihrer Götter sollt ihr verbrennen: du sollst nicht nach dem Silber und nach dem Gold, das daran ist, verlangen und es an dich nehmen, auf daß es nicht zum Fallstrick für dich werde; denn solches ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel" (Zwingli).

37. Dieser Vers könnte als eine klassische Formel der Forderung nach Abschaffung von Opfern angesehen werden. Näheres und spezifisches hiezu muß einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben.

sondern als die Folge einer für die Menschen Instrumentel nicht erreichbaren, transzendenten Gnadenwirkung³⁸. Demnach heißt es konsequenterweise im Vers 7:

"Und harr auf deinen Herrn in Geduld."

Die historische Bedeutung dieser Kulturneuerungsforderung wird deutlich, wenn an die Krise der vorislamischen Gesellschaft erinnert wird; in der Transformation von der alten Stammesordnung zur neuen oligarchischen Händlerrepublik konnten die sozialen Belange der einzelnen und der Gesamtheit nicht mehr nach den integrierenden Bräuchen des "Stammeshumanismus" geregelt werden, sondern nur nach dem abstrakteren merkantilen Mechanismus der freien, kommerziellen Konkurrenz³⁹. Diese Entwicklung hatte einerseits ein im nomadischen Stammesleben unbekanntes ökonomisches Gefälle entstehen lassen und damit zur Bildung von Fraktionen von reicheren und ärmeren Koreischiten geführt. Auf der anderen Seite waren die solidarischen Verkehrsformen, durch die Bedingungen der nomadischen Lebensweise und die Bedingungen der Wüste im Verlauf von Jahrhunderten errungen und als allgemein anerkannte Normen durchgesetzt und akzeptiert, infungibel und 'unrentabel' geworden⁴⁰. Die ärmeren Mitglieder des Stammes konnten angesichts der ökonomischen Übermacht der reichen Stammesoberschicht ihre Ansprüche gegen diese nicht erfüllen. Mit einem Wort, die traditionellen Lebensformen befanden sich in einem fortschreitenden Zerfallsprozeß, ohne daß ein neues Regulativ sich bot.

Die vierte Offenbarung, Sure 106, ist in zweifacher Hinsicht dem Heil Koreischs, des angesehenen mekkanischen Stamms, dem auch Mohammed angehörte, gewidmet:

1. Für die Vereinigung von Koreisch,
2. Für ihre Vereinigung zur Winter- und Sommerkarawane.
3. So mögen sie dienen dem Herrn dieses Hauses, der sie mit Speise versieht gegen den Hunger
4. Und sicher macht vor Furcht⁴¹

38. Eine kurze Überlegung wird ergeben, daß dieser Satz allgemein aus der Sphäre der alltäglichen Gewohnheit, die sozialen Verhältnisse und die Beziehung zwischen den Menschen ausschließlich mit Mitteln der formalen Logik zu regulieren, hinausweist. Der religionshistorische Hintergrund dieses Satzes besteht im prophetischen Existentialismus aus der Tradition der monotheistischen Religionen. ausführen! #

39. Zu diesem Thema siehe die Arbeiten von M. Watt, der auch den Begriff Stammeshumanismus geprägt hat; weiter von Henri Lammens, *La republique marchande dela mecque*, in *Bult. de l' inst. Egypt*, 5. se'rie, 1910/4, p. 24-54.

40. Zur ausführlicheren Beschreibung dieser für den zentralarabischen Raum neuartigen Phänomene vgl. M. Watt, *Islam I*, l.c.p. 69f.

41. Vgl. Paret, *Kom. S. 522f*, jedoch vor allem die Interpretation Birkelands in *op.c.pp* 102 ff. Die Meinung Paret's über Birkelands Interpretation der Verse 3 und 4, dieser lese dabei "zu viel daraus heraus", teile ich freilich nicht. Der Wendung aus dem dritten Vers "Herr dieses Hauses" hat Anlaß zu kontriverten Diskussionen gegeben, dazu vgl. das zweite Kapitel dieser Arbeit.

Der Aufruf zur Vereinigung zeigt die Tatsache der Uneinigkeit des Stammes an, ohne daß hier näher deren Grund erwähnt wird. Zwei Gründe für die Uneinigkeit sind denkbar. Erstens die Verkündigung Mohammeds, die die Stammesmitglieder in Gegner und - wenn auch wenige - Anhänger des Propheten entzweit hatte. Und zweitens die Spannungen und Konflikte, die im Prozeß der materiellen Differenzierungen innerhalb des Stammes entstanden waren. Bei näherer Betrachtung und unter Berücksichtigung der oben angeführten Umstände scheint eine strikte Trennung zwischen diesen beiden Gründen nicht möglich zu sein, vielmehr besteht Grund zur Annahme dafür, daß die Position Mohammeds Ausdruck und Konsequenz des Realwiderspruchs war. Hierin liegt der historische Antriebsgrund in Mohammeds Sendung⁴².

Oft wird in der islamwissenschaftlichen Literatur die koranische Offenbarung nach historistischer Manier auf diesen Aspekt reduziert. Dafür könnten zwei Gründe in Betracht kommen. Erstens die konfessionellen und polemischen Positionen, die noch einen gewissen theologischen "Ballast" aus den Zeiten der feindseligen Verblendung weiterschleppen, oder die säkularisierte Form vom Glauben an die alleinseligmachende eigene religiöse Tradition. Zweitens entspricht jene Reduktion dem allgemeinen szientifischen Trend, geistesgeschichtliche Aspekte in soziologische Methodik aufzulösen.

Der Wortlaut der 104. Sure erinnert an mehrere Stellen aus der Tradition des biblischen Trost- und Ermunterungszuspruchs, wie etwa an Jahwes Worte an das Haus Israel in Hes. 34:25-28:

"Ich werde einen Friedensbund mit ihnen schließen...,
werde den Herbst- und Frühjahrsregen zu seiner Zeit herniedersenden...,
und sie werden nicht mehr vom Hunger dahingerafft werden...,
sie werden sicher wohnen, ohne daß jemand sie aufschreckt";

oder kürzer an das Wort über die Stadt Jerusalem in Jesaja 37:

"34. ...also raunet der Herr! 35. 'Umhegen will ich diese Stadt zu ihrem Heil, um meinetwillen und meinem Diener David zulieb!'"

oder noch allgemeiner an die originäre Formel in Genesis 26, 24:

"...Fürchte dich nicht! Denn ich bin mit dir..."

Die Korrespondenz ist nicht nur formal, sondern auch situativ. Es wäre müßig, hier ein Schriftzitat nachweisen zu wollen: alle Religion ist ein Unternehmen gegen die Angst in der Geschichte und vor der Geschichte.

Wie sehr die Bemühungen des Propheten darauf gerichtet waren, die Bekehrung der Mekkaner mit der Predigt gegen äußere und innere Angst zu verknüpfen, wird aus

42. Einen Überblick aus der Sicht der islamwissenschaftlichen Literatur zu diesem Thema gibt Rudi Paret in seinem Buch: Mohammed und der Koran, Stuttgart 1980, S. 40f.

dem 113. Vers der 16. Sure ersichtlich, in dem ähnliche Motive wiederaufgenommen werden, jedoch mit einer durch inzwischen veränderte Verhältnisse bedingten Verschiebung.

Diese Sure ist in der III. Phase der mekkanischen Offenbarungen und in einer Zeit geoffenbart worden, in der die Feindseligkeiten der Stadtmächtigen gegen Mohammed offen ausgebrochen waren. Zunächst wird im Vers 112 die individuelle Verantwortlichkeit der einzelnen hervorgehoben:

"Eines Tages wird jede Seele kommen und für sich selber rechten, und jeder Seele wird vergolten ihr Tun, und nicht soll ihnen unrecht geschehen."

Dann wird in Vers 113 - nach allgemeiner Ansicht der Kommentatoren - die Situation in Mekka beschrieben:

"Und Allah macht ein Gleichnis: Eine Stadt war sicher und in Frieden, zu der ihre Versorgung in Hülle und Fülle von allen Orten kam. Und sie war undankbar gegen Allahs Gnaden, und da ließ Allah sie schmecken das Gewand des Hungers und der Furcht für ihr Tun."

Genau an dieser Stelle wird die Schnittstelle der teils zitierten Verse aus dem Buche Ezechiel offensichtlich, nämlich im Zusammenhang mit den Motiven Auserwählung, Offenbarung, Gericht und Verheißung.

Die mysterien- und krisengeladene Berufung und Einsetzung Mohammeds ist die erste Reaktion und Antwort, die im Koran auf die soziale und die Kultkrise gegeben wird im Namen einer Schöpferinstanz, die den in die Angst vor Geschichtslosigkeit, Identitätsverlust und Entfremdung Getriebenen Befreiung verheißt. Die Botschaft Mohammeds war die prophetische Verkündigung, daß Geschichte doch möglich sei, da in ihr nicht die Entfernung von den Ursprüngen, sondern die Fortbewegung zu einem die Ursprünge nicht verleugnenden Ziel, der Herstellung universeller Gerechtigkeit⁴³ stattfindet: daß Geschichte von der Heilsgeschichte nicht getrennt sei.

Der Inhalt der frühen Offenbarungen des Korans kann als ein vorläufiges Stadium der praktischen Auslegung und Anwendung dieser Motive verstanden werden. Während der Verhandlung der weiteren Themen werden wir oft Anlaß finden, die Fortentwicklung jener Motive in der Geschichte der koranischen Offenbarung insgesamt näher zu betrachten und zu interpretieren.

43. Um die Spannung zwischen den Begriffen Geschichte und Heilsgeschichte in einer kurzen Fassung anzudeuten, sei auf den Unterschied zwischen den Begriffen Recht und Gerechtigkeit anhand einer allgemeinen These hinzuweisen erlaubt, daß nämlich das Recht bestenfalls sozialgeschichtlich abstrakt definiert wird, die Gerechtigkeit jedoch existentiell, aus der konkreten Situation sich versteht.

V - ZUR DREIFACHEN GESCHICHTLICHKEIT DES KORANS

Die bisherigen Ausführungen ließen die These belegen, daß der Koran - nicht anders als alle Offenbarungsbücher und -überlieferungen - die Geschichte zum eigentlichen Gegenstand hat. Nun soll im folgenden die besondere Art, wie der Koran die Geschichte thematisiert, untersucht werden.

Die Annäherung an das Problem der Geschichte soll um der systematischen Darstellung willen in drei Schritten versucht werden, die jeweils eine Dimension der Geschichte, nämlich die Gegenwart, die Vergangenheit, die Zukunft und damit den heilsgeschichtlichen Aspekt dieser drei Kategorien vergegenwärtigen sollen.

1. Der aktuelle Gesichtssinn der Offenbarung

Die 73. Sure beginnt mit den Versen:

- "1. O du (im Mantel) Verhüllter,
2. Steh auf zur Nacht bis auf ein kleines:
3. Die Hälfte von ihr oder nimm weg ein kleines
4. Oder füge hinzu zu ihr und trag den Koran in singendem Vortrag vor."

Es soll hier nicht näher auf die Veränderung der Sprache seit den früheren Offenbarungen eingegangen werden. Nicht die Atmosphäre der kultischen Angst-Offenheit und seelischen Unmittelbarkeit ist das bestimmende Moment; diese Qualitäten werden später in die faßbaren und projizierbaren Elemente der rituellen Praxis transformiert.

Der Ausdruck "und trag den Koran in singendem Vortrag vor" ist die Wiedergabe von "wa rattili l-qur'ana tartilan"; rattal bedeutet im vorliegenden Zusammenhang rezitieren oder psalmodieren; der Ausdruck bezieht sich auf die äußere und innere Vortragsweise des Korans⁴⁴. Aber es gibt eine Ableitung des Verbuns, "ratl", was Zug oder Kolonne bedeutet, und es liegt nahe anzunehmen, daß "rattal" eine Sprechweise fordert, die eine Realordnung zum Vorbild hat, etwa einer Karawane oder einer Schlachtordnung, die auf diese Weise reflektiert und angewendet wird. Es liegt auch nahe, daß durch diesen Gebrauch des Ausdruckes an zwei Traditionen angeknüpft wird, einmal als Abstoßung von der orakelnden Undeutlichkeit der Kahin

44. Die verschiedenen anderen Deutungen des Ausdruckes, so Bell: "And arrange the Qur'an distinctly", also die Anordnung der Suren betreffend, oder Tor Andrae: "und trage den Koran in gleichmäßigen Abschnitten vor" (siehe Parets Kommentar, S. 492), ändern nichts wesentliches am Metapherncharakter des Ausdruckes, wie er im folgenden gedeutet werden wird.

und zum anderen als Variante der Überwindung der unsicheren Sprechweise der Propheten, wie etwa in 2. Moses 4.10:

"Moses sprach zum Herrn: 'Bitte, Herr, ich bin kein redengewandter Mann, weder gestern noch vorher, seitdem du zu deinem Knecht redest; vielmehr bin ich schwerfällig mit dem Mund und der Zunge'",

und weiter, nachdem Aaron als der redegabtere von beiden erwähnt wird, heißt es von diesem im Vers 16:

"Er soll dann an deiner Stelle zum Volk sprechen: Er soll dein Mund sein, und du sollst für ihn an Gottes Stelle stehen'."⁴⁵

Diese Vermutung findet zudem eine Bestätigung in zwei inhaltlichen Parallelstellen, nämlich in der chronologisch übernächst geöffneten Sure 25. Denn erstens lauten die Verse 32 und 34:

"Und es sprach der Gesandte: 'Mein Herr siehe, mein Volk hält diesen Koran für eitles Geschwätz, Und es sprechen die Ungläubigen:

'Warum ist nicht der Koran auf einmal auf ihn herabgesandt?' Also (geschah's,) damit wir dein Herz damit festigten, und wir trugen ihn langsam und deutlich vor".

Und zweitens wird im Vers 37 der 25. Sure die oben aus dem 2. Mose zitierte Aufgabenteilung zwischen Moses und Aaron paraphrasiert:

"Und wahrlich, wir gaben Moses die Schrift und gaben ihm seinen Bruder Aaron zum Wesir".

Diese Erläuterungen zu Sure 73.5 führen deutlich vor, wie der aktuelle Geschichtssinn der Offenbarung mit konkretem Bezug auf den frommen Lebenswandel und die korrekte Wahrnehmung des Prophetenamtes vorgegeben ist. Die Offenbarung, dies sei nebenher bemerkt, ist darin mit den existentialistischen Traditionen der Moralphilosophie verwandt, daß sie die Person des Propheten in keinerlei Hinsicht als unbetroffen und außerhalb der Verkündigung befindlich zeigt, oder daß sie, wie gewisse philosophische Richtungen dies zu tun pflegen, über den Kopf der besonderen Person hinweg Erkenntnisse zu gewinnen suchte⁴⁶.

45. Vgl. auch ebda. 6.12: "Und Moses sprach vor dem Herrn: 'siehe, nicht einmal die Kinder Israel haben auf mich gehört; wie sollte wohl der Pharao auf mich hören? Ich bin schwerfällig im Reden'" und ebenfalls 6.30.

46. Vgl. Klaus Heinrich, Parmenides und Jona, Frankfurt am Main, 1966.

2. Der historische Gesichtssinn der Offenbarung

Auch hier sei nur anhand eines Beispiels dieser Bezug der Offenbarung zur Geschichte als Brücke zwischen Gegenwart und Vergangenheit genannt.

Die relativ kurze, aus 55 Versen bestehende Sure 54 enthält außer Einleitung und Schlußteil fünf Strafliegenden aus der Geschichte der bekannten und weniger bekannten Völker, des Volkes Noahs, von Ad, Thamud, des Volkes Luts und des Pharaos⁴⁷. Der Vers 32:

"Und wahrlich, wir machten den Koran leicht zur Ermahnung; gibt es aber einen, der sich ermahnen läßt?"

steht in der Mitte der Sure, verbindet die verschiedenen Strafaktionen Gottes in der Vergangenheit gegen verschiedene Völker mit der Mahnung des Korans für die Gegenwart der Offenbarungszeit; der Vers fungiert gleichermaßen als Resultante und gemeinsamer Nenner für die Beurteilung der Menschheitsgeschichte, in ihm fokussiert sich die Geschichte als nicht eine sinnlose Aufeinanderfolge von sozialen und Naturkatastrophen, sondern als Geschichte von Recht und Unrecht innerhalb der Sozialgeschichte der Völker, die auf diese Weise sinnhafte Kontinuität erhält: die Gegenwart steht im Erkenntniszusammenhang der Vergangenheit.

3. Der eschatologische Gesichtssinn der Offenbarung

In der prophetischen Offenbarung erhalten die beiden Aspekte der Geschichte, Vergangenheit und Gegenwart ihre Ergänzung durch die Eschatologie. Ein frühes Beispiel hierfür bietet die 99. Sure, die in der chronologischen Ordnung die 25. Offenbarung gewesen ist:

1. Wenn die Erde bebt in ihrem Beben,
2. Und die Erde herausgibt ihre Lasten,
3. Und der Mensch spricht: 'Was fehlt ihr?'
4. An jenem Tag wird sie ihre Geschichten erzählen,
5. Weil dein Herr sie inspiriert.
6. An jenem Tage werden die Menschen in Haufen hervorkommen, um ihre Werke zu schauen;

47. Zu den einzelnen Namen und Völkern siehe Parets Kommentar zu 54.9ff; über die spezielle Funktion der Strafliegenden und Prophetengeschichten im Koran siehe weiter unten.

7. Und wer auch nur Gutes im Gewicht eines Stäubchens getan, wird es sehen.
8. Und wer Böses im Gewicht eines Stäubchens getan, wird es sehen".

Mehrere der in diesen Versen vorliegenden Motive korrespondieren mit solchen aus den Berufungsgeschichten, zumal aus der koranischen Uroffenbarung.

Die Vorgänge sind durchaus als in einem kosmischen Zusammenhang gedacht beschrieben; dafür stehen die symbolischen Motive "Erde" und "Stäubchen"⁴⁸ ein. Die Inspiration richtet sich nicht an einen, als einzelnen Ausgewählten, den Propheten, sondern an die "Erde", die ihrerseits ihre Last bei jenem Beben offenbaren wird; und daß mit der Last die der Geschichte gemeint ist, geht aus dem Vers 4 hervor, da sie, die Erde, dann ihre Geschichten erzählen wird. Die Geschichten der Erde sind aber die Geschichten ihrer Bewohner, die gemäß der universalen Dimension der Eschatologie und gleichsam als Konkretion des Motivs von "Stäubchen" und "Erde", in Haufen hervorkommen werden⁴⁹.

Jedoch ist die Rede von den letzten Dingen, das Bild der endzeitlichen Wiedergeburt der Gattung untrennbar mit dem Gedanken der universellen Verwirklichung des Prinzips der Gerechtigkeit in der Geschichte, der Erfüllung des Versprechens, daß Geschichte innerlich und nach göttlichem Schöpfungsplan schon immer Heilsgeschichte gewesen sei.

Auf diese Weise bildet sich der Kreis, der Symbol ist für den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So dürfte mit Recht die prophetische Verkündigung im Monotheismus als eine spezielle Theorie der Geschichte bezeichnet werden.

Es sei noch einmal daran erinnert, daß die obige Teilung der drei Aspekte der prophetischen Offenbarung aus Gründen systematischer Darstellung vorgenommen wurde und daß die Einheit jener Aspekte bereits in jedem Offenbarungswort gesetzt und mitgemeint ist, so schon im ersten Verkündigungswort im Koran, wie oben dargestellt.

VI - Die prophetische Geschichtsdeutung und die Funktion der Prophetenlegenden im Koran

Ein nicht unwesentlicher Teil der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam war bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jhdts. der Frage gewidmet, inwieweit die

48. Um die universelle Intention der Ausdrücke sich zu vergegenwärtigen, möge man an den päpstlichen Segensspruch "urbi et orbi" denken.

49. Diese Assoziation von Erdbeben und Eschatologie hat offensichtlich die Qualität von einem sogenannten Archetyp, denn sie hat immer wieder als Verbildlichungsmedium der Apokalypse dienen können, so im Buch Isaias, Kapitel 40.3, bis hin zu Max Beckmanns Bild "Das Erdbeben von Messina".

koranischen Offenbarungen von den Inhalten der alttestamentlichen bzw. neutestamentlichen Bücher abhängig seien.

Die jüdischen und christlichen Gelehrten des Mittelalters suchten nach Antworten auf diese Fragen, seitdem sie überhaupt zur Auseinandersetzung mit dem Islam als politischem und kulturellem Machtgebilde genötigt waren⁵⁰.

Bildete in der Epoche des christlichen Mittelalters und noch in der italienischen Renaissance das Zentrum der Beschäftigung mit dem Koran und Islam die Frage nach der angemessenen - und verständlicherweise der apologetischen - Auslegung des Verhältnisses der christologischen Heilslehre zur koranischen Offenbarung, so fand in Europa schon in der Reformation und erst recht mit dem Eintritt in die Epoche der Aufklärung ein Wechsel der Perspektive statt. Führte dort die theologische Methode zur Rechtfertigung der Religion als innerem und äußerem Träger von Reich und Kaisertum, so bildeten hier die politische, und noch mehr die ökonomische Verfassung den Ausgangspunkt und das Ziel, um der Realität gegenüber zu einer wesentlich selbstaffirmativen theoretischen Position zu gelangen, also zu dem, was seither abendländische, oder heute westliche Zivilisation heißt.

Hier muß ein weiterer Faktor erwähnt werden, der sowohl inhaltlich als auch formal die Organisation der Forschung tief beeinflusste, nämlich die historisch-kritische Leben-Jesu-Forschung. So wie hier nach Gültigkeitskriterien des Kerygmas nicht in den Evangelien, sondern in der hieratischen Persönlichkeit gesucht wurde, so - nach einer gewissen zeitlichen Verschiebung - auch in der Beschäftigung mit der koranischen Offenbarung; genauer gesagt, die Forschung konzentrierte sich mehr auf die Lebensumstände des Propheten, es entstand eine historisch-biographische Literatur, die - trotz polemischer Untertöne oder auch deutlicher Ablehnung - insgesamt einen wertvollen Beitrag zur Entstehungsgeschichte des frühen Islam leistete.

Auf der anderen Seite führte die historische Forschungsmethode in der Islamwissenschaft dazu, daß auch hier - wie in der christlichen Schwesterdisziplin - die geschichtlichen Zusammenhänge und die politischen Kraft- und Wirkungsfelder vor und nach der Offenbarungszeit, die das Leben und die Wirkung Mohammeds modifizierten, aufs möglichst genaueste untersucht und beschrieben wurden.

Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. kündigte sich die Wirkung der allgemeinen europäischen Säkularisation auch auf dem Gebiete der Beschäftigung mit dem Islam dahingehend an, daß immer weniger Theologen, dafür aber mehr Islamwissenschaftler sich mit dem Islam beschäftigten, ja sogar das neuentstandene Fach seine speziellen wissenschaftlichen Disziplinen enthielt; auch hier setzte sich das Prinzip der Arbeitsteilung durch.

50. Eine kurze und gute Darstellung dieses Themas ist von Richard W. Southern unter dem Titel *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981, vorgelegt worden. Das Buch ist bereits 1961, nach Vorträgen des Autors an der Harvard University verfaßt, original in Oxford erschienen, und hat 1978 eine Neuauflage erhalten. Das Datum der Erscheinung der deutschsprachigen Ausgabe konnte rechtens, mit oder ohne Absicht, durch den Ausbruch der islamischen Revolution im Iran 1979 eine durchaus sachliche Aktualität für sich beanspruchen. Sinnigerweise schrieb Southern schon 1961 im Vorwort der Erstausgabe: "...ich habe versucht, den Islam der wechselnden Szene des christlichen Abendlandes gegenüberzustellen und die Hoffnungen und Ängste wiederaufleben zu lassen, die dadurch geweckt wurden. Diese Erfahrung ist für uns heute nicht ohne Bedeutung".

Doch verlangten die neugewonnenen Kenntnisse ihren Preis: Wie schon in der christlichen, erkaufte man auch in der islamwissenschaftlichen Forschung die wissenschaftliche Objektivität mit der Aufgabe der theologischen Sinnhaftigkeit.

In der vorliegenden Arbeit soll vermieden werden, das Verhältnis zwischen dem biblischen und koranischen Stoff und den darin enthaltenen Motiven und Figuren mit einem eingeschränkten, historistischen Interesse zu behandeln; vielmehr sollen jene Sinnbeziehungen hervorgehoben, deren Gültigkeitsbereich umrissen und zugleich die in ihnen enthaltenen, inneren Differenzen sichtbar gemacht werden, sowohl in Hinsicht der christlichen und islamischen Theologie wie jeweils im Wechselverhältnis zwischen der Entwicklungsgeschichte der Dogmatik und Realgeschichte.

Dabei bestehen zwei grundsätzliche Schwierigkeiten, die sich genau aus dem zuletzt genannten Wechselverhältnis ergeben haben und heute noch nicht gelöst sind.

Die erste Schwierigkeit besteht darin, daß bislang - und wie bereits erwähnt, in einer modifizierten Gestalt der Auseinandersetzung des christlichen Mittelalters mit dem Islam - die Annahme und der Versuch des Ausweises der relativen Abhängigkeit der koranischen Botschaft von der biblischen im Zentrum der islamwissenschaftlichen Forschung stand; theologisch wurde der Islam im besten Falle als eine christliche Häresie aufgefaßt, und neuzeitlich als ein Betriebsunfall innerhalb oder am Rande der hellenistisch-vorderorientalischen Sozialgeschichte dargestellt.

Die zweite Schwierigkeit ist die Haltung der muslimischen Theologen, denen verständlicherweise die islamwissenschaftliche Position in der Einschätzung des Verhältnisses des Korans zum Alten und Neuen Testament als unakzeptabel erscheinen muß, denn sie setzen die absolute Eigenständigkeit des Korans als Offenbarungsschrift, dem Sinn nach, voraus.

Doch bei näherem Hinschauen stellen sich beide Schwierigkeiten dar als größtenteils Ergebnis von polemisch verfestigten Positionen, und nur zu einem geringeren Teil als unzureichend aufgearbeitete Differenzen, die in der Natur der Sache selbst begründet sind.

Denn das eigentliche Problem ist weder ein neuer Konfliktstoff in der Geschichte der Religionen, noch eine Erfindung und Spezialität der Theologen in der Kontroverse zwischen dem Christentum und dem Islam. Zum ersten sei daran erinnert, daß bei jeder Religionsstiftung der Struktur nach die gleichen dogmatischen Differenzen ausgelöst worden sind, was den Gültigkeitsanspruch und das Selbstverständnis der neuen gegenüber der Vorgängerreligion betraf; etwa wegen des Messiasanspruchs Jesu zwischen den jüdischen und christlichen Schriftgelehrten, um hier nur ein geläufiges Beispiel zu nennen. Und zum zweiten ist die Beziehung zwischen koranischer und biblischer Offenbarung ja bereits Gegenstand der Auseinandersetzung im Koran selbst.

Hier soll in der Behandlung der divergenten Positionen nicht allein in theologischer Absicht verfahren werden, sondern mit kulturtheologischem Interesse und mit Hilfe der religionswissenschaftlichen Methode.