

Angelika Neuwirth

# Eine „religiöse Mutation der Spätantike“: Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refigurationen pagan-arabischer Ideale nach biblischen Modellen

## Zusammenfassung

Der Artikel verfolgt die ‚Migration‘ der Gemeinde Muhammads aus ihrem tribal orientierten arabischen Milieu in die Textwelt der biblischen Tradition. In Auseinandersetzung mit der paganen Gesellschaftsordnung und ihrem Wertekanon ersetzte die koranische Gemeinde bereits während der mekkanischen Wirkungszeit des Propheten die vorherrschende Stammesloyalität durch ein spirituelles Treueverhältnis mit Gott. Biblische Figuren wurden zu Vorbildern, allen voran Abraham, der sich von seinem – dem Götzendienst anhängenden – Clan distanziert hatte. Nach ihrer Niederlassung in Medina fand sich die Gemeinde mit einem neuen, biblischen Clankonzept konfrontiert: demjenigen der Nachkommen Abrahams, die den Anspruch auf einen privilegierten Status aufgrund der ‚Verdienste der Väter‘ erhoben. In einem weiteren Verhandlungsprozess wird daher ein neues Bild von Abraham geprägt, den die Gemeinde als ausschließlich spirituelles Rollenmodell versteht, losgelöst von seinen genealogischen Nachkommen, vielmehr integriert in eine Gemeinschaft der Propheten, die in dieser Phase an die Stelle der physischen Vorfahren der Gemeinde getreten waren und als die wirklichen Ahnen der Gläubigen Anerkennung genossen.

Keywords: Genealogie; Bibel; Koran; spätantikes Arabien; Abraham.

The paper traces the migration of Muhammad’s community out of its tribally oriented milieu into the textual world of the biblical tradition. By negotiating with the pagan social order and value systems, the Qur’anic community had already, during the prophet’s Meccan ministry, succeeded in superseding the prevailing tribal order with a new spiritual loyalty towards God. Biblical figures served as role models, most importantly Abraham, who rejected his pagan clan. After establishing themselves in Medina the members of the community found themselves vis-à-vis a new, Biblical concept of clan: the children of Abraham, who

Almut-Barbara Renger, Isabel Toral-Niehoff (eds.) | Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel | Berlin Studies of the Ancient World 29 (ISBN 978-3-9816384-0-0; URN urn:nbn:de:kobv:11-100213576) | [www.edition-topoi.de](http://www.edition-topoi.de)

claim the privilege of benefiting from the ‘merits of their fathers.’ In a new process of negotiation a new image of Abraham was coined, portraying him as an exclusively spiritual role model, isolated from his genealogical offspring and integrated into a community of prophets, who by then had replaced the community’s physical forefathers and been acknowledged as the true forbears of the believers.

Keywords: Genealogy; Bible; Quran; late antique Arabia; Abraham.

*Inna akramakum ‘inda llāhi atqākum*, „Der Vornehmste unter euch bei Gott ist der am meisten Gottesfürchtige“ – mit diesem Koranzitat<sup>1</sup> als Devise traten die Kharidjiten, eine frühislamische Oppositionspartei,<sup>2</sup> im 7. Jahrhundert in die Arena des Streits um die legitime Herrschaft über das neue islamische Staatswesen. Sie sollten letztlich unterliegen – trotz der koranischen Legitimation ihres revolutionären Anspruchs: Das Motto entsprach der im Koran verkündeten Überzeugung, dass sich der Rang des Menschen nicht – wie von den paganen Arabern hochgehalten – auf seine genealogische Herkunft, sondern auf seine persönliche Frömmigkeit, *taqwā*, dem spätantiken christlichen *eusebeia* entsprechend, gründe. Der Gedanke war revolutionär, denn die gegenteilige Position, die Einschätzung des Menschen als „vornehm“, *karīm*, gemäß seiner genealogischen Herkunft, bildete das Zentrum des beduinisch geprägten arabischen Wertekanons. Sie ist zahllose Male in dem zentralen literarischen Medium der Zeit, der altarabischen Ode, *Qaṣīda*, gestaltet worden, deren Schlussteil in der Regel einem Preis des Stammes, dem der Dichter sich zurechnet, einer *mufākbara*, gilt. Es ist daher kein Wunder, dass sich bald nach dem Abschluss der Verkündigung des Koran mit dem Tod des Propheten 632 die alte pagane Position wieder durchsetzen sollte und sogar politisch implementiert wurde: Mit Mu‘āwiya, einem prominenten Angehörigen des mekkanischen Clans der Banū Umayya, ließ sich 661 eine Persönlichkeit als Herrscher huldigen, der den Machtwillen zur Gründung einer Dynastie mitbrachte. Unter den das Jahrhundert von 661–750 hindurch regierenden Umayyaden nahm die arabische Herrschaft über den Vorderen Orient Maßstäbe eines Weltreichs an. In diesem ‚Vielvölkerstaat‘ stand tribales Denken so hoch im Kurs, dass der soziale Aufstieg von Nicht-Arabern durch ihre Konversion allein noch nicht voll gewährleistet, sondern zusätzlich an die Bedingung eines Klientelverhältnisses zu einem arabischen Stamm geknüpft war. Gleichzeitig wurde intensiv für die Arabisierung der staatlichen Repräsentation Sorge getra-

1 Es stammt aus Q 49:13, einem medizinischen Vers, der die Realität von Stämmen und Völkern auf ein Instrument göttlicher Belehrung herabstufte, wahren Adel aber nicht mit Abstammung, sondern mit Frömmigkeit verbindet. Die Hadithliteratur bezeugt zahlreiche Aussprüche von Prophe-

tengenossen, die als Konsequenz der Ablehnung dynastischer Ansprüche verlangen, ein Muslim müsse selbst einem abessinischen Sklaven gehorchen; siehe dazu Bashear 1997, 88–93.

2 Ess 1992, 404–416 und öfter.

gen,<sup>3</sup> ein Prozess, der die offizielle Publikation des Koran<sup>4</sup> ebenso einschloss wie die Konstruktion und Fixierung von Genealogien der arabischen Stämme.<sup>5</sup> Stammesgeschichte entschied in der Zeit der Eroberungen nicht nur über Prestige, sondern auch über materielle Privilegien. Die gleichzeitig angestrebte Einbettung der arabischen Geschichte in eine biblische Weltgeschichte<sup>6</sup> durch Rückverlängerung der arabischen Stammbäume in die biblische Zeit hinein wiederum war geeignet, die Empfänger des arabischen Koran auch für die christlich oder jüdisch akkulturierten Bevölkerungsgruppen als eine in der biblischen Tradition stehende Gemeinschaft auszuweisen.

Wenn auch erst nach einem mehr als ein Jahrzehnt andauernden Konflikt gelang es den Umayyaden schließlich, die Kharidjiten auszuschalten. Dennoch: Indem mit ihrer Herrschaft das Prinzip der genealogischen Abstammung über das Prinzip der individuellen Frömmigkeit triumphierte, wurde eine zentrale Errungenschaft der koranischen Verkündigung wieder preisgegeben: die Ersetzung von genealogischen Loyalitäten durch religiöse. Das politische Scheitern<sup>7</sup> darf aber nicht vergessen machen, dass dieser koranische Paradigmenwechsel einen ideologischen Durchbruch markiert, der – wie gezeigt werden soll – für den Islam als Teil jener Wende gelten kann, die Guy Stroumsa überzeugend als ein Bündel von „religiösen Mutationen der Spätantike“<sup>8</sup> beschrieben hat. Der Prozess der innerkoranischen Durchsetzung des spätantiken Paradigmas, der nicht ohne Umwege und sogar innere Widersprüche abgelaufen ist, soll Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

Dabei wird die zweite Achse des Symposienthemas, ‚Migration‘; weniger als historischer Faktor von Transformation Aufmerksamkeit beanspruchen, als sich vielmehr als durchgängiger Subtext für die zu beschreibende Entwicklung erweisen. Der Koran selbst lässt sich auf weite Strecken als eine typologische Neulektüre des Buches Exodus verstehen, es ist daher nicht unangemessen, von einer Migration der Anhänger des Verkünders aus dem Identitätsparadigma paganer Blutsverwandtschaft in das neue Paradigma einer spirituell begründeten Solidaritätsgemeinschaft zu sprechen,<sup>9</sup> oder von einer Migration aus der realen paganen Welt in eine imaginierte biblische Textwelt.

3 Siehe zu den sozialen und politischen Verhältnissen Hawting 1986.

4 Hamdan 2006.

5 Über die Bedeutung von Genealogie vor dem Islam und in frühislamischer Zeit sowie die bedeutendsten Genealogen, Muḥammad b. al-Sāʿib al-Kalbī (st. 763) und Abū l-Mundhir Hishām b. Muḥammad al-Kalbī (st. 819 o. 821) informiert die Einleitung zu Caskel 1966, 19–81; vgl. auch „Nasab“ von F. Rosenthal in Bearman u. a. 1960–2005.

6 Toral-Niehoff in diesem Band; Caskel 1966, 39–41.

7 Die Entwicklung konnte den von den observanten Muslimen weiterhin vertretenen Primat der Frömmigkeit und Gottesnähe über den genealogisch begründeten Adel nicht wirklich erschüttern, legte aber für Jahrhunderte die Basis für eine tief eingewurzelte Skepsis der Religionsgelehrten gegenüber den jeweils Herrschenden.

8 Stroumsa 2011.

9 Neuwirth 2010, 342–344.

Eine kurze erklärende Vorbemerkung zu der folgenden Diskussion von Korantexten ist hier am Platze: Der Koran wird in dieser Studie diachron gelesen,<sup>10</sup> d. h. nicht unter Zugrundelegung der überlieferten Sequenz der Suren im kanonischen Text, sondern entlang einer historisch-kritisch rekonstruierten Folge,<sup>11</sup> die in dem an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften angesiedelten Projekt *Corpus Coranicum*<sup>12</sup> erarbeitet wird. Diese Surenfolge,<sup>13</sup> die den Text in früh-, mittel- und spätmekkanische sowie medinische Suren gliedert, bildet nicht die Faktur des nachmaligen Koran-Buches, *muṣḥaf*, ab, sondern reflektiert den Prozess der der Kodifizierung vorausgehenden Koranverkündigung, der als eine offene, Versuch und Irrtum ausgesetzte Debatte zwischen einem Verkünder und seinen Hörern zu verstehen ist. Dieser gegenüber der üblichen ‚Auswertung‘ des Korantexts für die Rekonstruktion der Frühislamgeschichte gänzlich neue Zugang setzt neben dem Verkünder selbst noch weitere an der Genese des Koran beteiligte Akteure voraus: spätantik gebildete Hörer, deren Konsensfindung über die im Koran verhandelten Theologumena der Text spiegelt. Diese Hörer stehen noch nicht in einem islamischen Erwartungshorizont, sie werden erst durch ihre Absorption der koranischen Debatten sukzessive zu den später als ‚Muslime‘ bezeichneten Gläubigen. Entsprechend wird – anders als in der traditionellen Forschung, die von Muhammad als dem Autor des Koran ausgeht – von ‚dem Verkünder‘ und ‚den Hörern‘ gesprochen, die als Gesprächspartner in einer gemeinsamen Debatte an Entstehung und Wachstum des Koran beteiligt sind.

## I Eine neue Loyalität: der Status des Verkünders außerhalb einer Genealogie (Frühmekka)

Die Geschichte der Auseinandersetzung mit dem im altarabischen Wertekanon hoch angesiedelten Genealogieprinzip, *nasab*, und damit mit dem Problem der Familienverbundenheit, beginnt früh. Sie geht der koranischen Reflektion über die ideale Regelung des Haushalts, die Behandlung von Frauen, Kindern und anderen Angehörigen, den Umgang mit der Geschlechtsverschiedenheit, lange voraus.<sup>14</sup> Bereits eine der ersten Suren des Koran, die sog. Trostsure Q 108 *al-kawthar*, „Die Fülle“, steigt in diese Diskussion ein.<sup>15</sup> In ihr wird eine gegnerische Unterstellung abgewehrt, die – der plausibelsten

10 Neuwirth 2010, 19–67.

11 Die Rekonstruktion liegt für die frühesten Suren bereits vor; siehe Neuwirth 2011b.

12 Siehe dazu Marx 2008.

13 Zu den bisher erreichten Rekonstruktionen siehe Neuwirth 2011b, 15–72.

14 Siehe zu diesen Regelungen, die vor dem Hintergrund der verschiedenen von Brown 1988

dargestellten Vorstellungen und Praktiken in der nahöstlichen Spätantike gesehen werden müssen, die Einleitung zu Neuwirth, *Der Koran II* (in Vorbereitung).

15 Zu einer ausführlichen Analyse siehe Neuwirth 2011b, 106–112.

Deutung zufolge – auf die Bloßstellung des Verkünders als von einem Familienverband isoliert, als ‚abgeschnitten‘, zielt.

Sure 108 „Die Fülle“

- 1 Wahrlich wir geben dir Fülle (*kawthar*)!
- 2 So bete zu deinem Herrn und opfere!
- 3 Dein Hasser ist der Abgeschnittene!

Mit der triumphalen Eingangsfeststellung einer besonderen Privilegierung des Angesprochenen stellt die Sure zugleich die Bewältigung einer Krise fest: Der in der Anfangsaussage in Wir-Rede konstatierte Gunsterweis Gottes (V.1: „Fülle“) ist zwar unbestimmt belassen, durch die morphologische Intensivform *kawthar* aber deutlich als großzügig und beglückend gekennzeichnet. Er ist am ehesten im Sinne einer spirituellen Erfüllung, verkörpert in der neu eröffneten Kraft zur Verkündigung, zu verstehen. Diese Ermächtigung des Verkünders durch spirituelle Fülle wiegt den mit V.3 – in Projektion auf einen aggressiven Gegner – in Erinnerung gebrachten Mangel an Einbettung in einen schützenden und mächtigen Familienclan (*nasab*) auf. Die Erfahrung göttlich gewährter, geistiger Privilegierung des Individuums tritt an die Stelle genealogisch verbürgten Elitebewusstseins.<sup>16</sup> Die hier für den angesprochenen Nachsprecher, „du“, attestierte Selbstrealisierung als in einer direkten Verbindung zu Gott stehend, verweist ihn unter die von der „Sorge um das Selbst“ *epimeleia beoutou*,<sup>17</sup> erfüllten Frommen der Spätantike.

Die Auseinandersetzung geht weiter: In der nur wenig späteren – bereits an ein öffentliches „ihr“ gerichteten – Sure 102 *al-takāthur*, „Die Gier nach Fülle“, schlägt der Verkünder mit einer polemischen Ansprache zurück: Die paganen Angesprochenen – das ist sein Vorwurf – befinden sich ihrerseits in einer Mangelsituation, sie sind von der Obsession für die Mehrung (und damit Erhöhung des Ansehens) ihrer Familienverbände so ‚in Bann gehalten‘, dass sie sich dem Ahnenkult hingeben, „die Gräber aufsuchen“,<sup>18</sup> statt in die eigene eschatologische Zukunft zu schauen:

Q 102 „Die Gier nach Fülle“

- 1 Euch hält in Bann die Gier nach Fülle,
- 2 bis hin dazu, dass ihr sogar die Grabmäler aufsucht!

16 Siehe dazu Neuwirth 2011b, 125–132.

17 Siehe dazu Stroumsa 2011, 15–52.

18 Gedacht ist mit Wahrscheinlichkeit an den spätantiken Brauch, Gedächtnismähler an den Grabstätten der Ahnen abzuhalten. Familiengräberkomplexe, verbunden mit Räumen für

kollektive Mähler, sind vielfach bekannt, so etwa im palästinischen Bet Guvrin oder im nabatäischen Petra. – Zu der üblichen Deutung des Verses im Sinne von „bis ihr ins Grab sinkt“ siehe den Kommentar zur Sure, Neuwirth 2011b, 106–112.

- 3 Doch nein, ihr werdet es zu wissen bekommen!
- 4 Nochmals: nein, ihr werdet es zu wissen bekommen!
- 5 Nein, wenn ihr schon sicheres Wissen hättet –
- 6 ihr würdet den Feuerbrand vor euch sehen!
- 7 Und: ihr werdet ihn mit klarster Deutlichkeit sehen,
- 8 und: jenen Tags werdet ihr befragt nach der Annehmlichkeit!

Mit ihrem rückwärtsgewandten Vätergedenken (V.2) schneiden sie sich – im Interesse eines durch die Vätertradition sanktionierten hedonistischen Lebensgenusses (V.8) – selbst von dem Wissen ab, das sie brauchten, um die Problematik ihrer Option, ihre verhängnisvolle eschatologische Zukunft, zu erkennen. Eine Nähe zu ihren Ahnen wird den paganen Zeitgenossen des Verkünders auch später immer wieder bescheinigt, so wehren sie gerade von ihren toten Vätern die Möglichkeit der Auferweckung ab (Q 56:47f. und später öfter): „sollen wir etwa erweckt werden – und unsere Väter und Vorväter?“. Die Erweckung, die alle Menschen gleich macht, würde die ihren Vätern auch noch nach dem Tod eignende Rangstellung ja einebnen. Dagegen wehren sich die paganen Hörer die gesamte Dauer der Verkündigung hindurch. Noch in Medina kann (Q 2:200) von den Mekka-Pilgern gefordert werden, dass sie Gottes gedenken sollen, „wie sie ihrer Väter gedenken, oder noch mehr“. Der Same für diese Auseinandersetzung ist jedoch bereits in Frühmekka gestreut. Sie wird zunächst unterschwellig, unter Zuhilfenahme einer sprachlichen Pointe, geführt: Es scheint kaum ein Zufall, dass die beiden zeitlich nahe zusammengehörigen Suren Q 108 und 102 jeweils mit einem auffälligen Derivat der Wurzel KTHR (*kawthar*, Q 108:1; *takāthur*, Q 102:1) operieren. Ein über die Surengrenzen hinweg reichendes Wortspiel scheint das dialektische Verhältnis zwischen den beiden Manifestationen von „Fülle“ markieren zu sollen. Die hier als ‚Obsession‘ gemaßregelte Orientierung an innerweltlicher Fülle, der Stärke der die Väter einschließenden Großfamilie und damit eines sorglosen Lebensgenusses, wird – im Bild des am Jüngsten Tag ganz auf sich gestellten Einzelnen (s. u. zu Q 80, 70) – die gesamte mekkanische Zeit hindurch kontinuierlich wieder präsent gemacht und als Sackgasse erwiesen werden.<sup>19</sup>

### 1.1 Exkurs: Genealogische Orientierung als Rückgrat paganer Identität?

In der neueren Religionswissenschaft versteht man den Übergang von der Antike zur Spätantike nicht mehr primär als Übergang von einem paganen zu einem monotheistischen Kult. Guy Stroumsa<sup>20</sup> hat kürzlich ein differenziertes Gegenmodell aufgestellt,

<sup>19</sup> Vgl. Neuwirth 2011b, 49–50.

<sup>20</sup> Stroumsa 2011.

das den Übergang als einen mehrfachen „Mutationsprozess“ beschreibt: An die Stelle eines öffentlichen identitätstragenden Kultes tritt die „Sorge des einzelnen um sich selbst“; es bildet sich ein neuer Religionstyp heraus, der auf der Schrift als höchster Autorität beruht. An Stelle der öffentlich dargebrachten Tieropfer treten neue religiöse Praktiken, vor allem die persönliche Hinwendung zu Gott in Gebet und Askese. Diese Verschiebungen führen zu einer Neudefinition der Religionsgemeinschaft, die von einer ‚Zivilreligion‘ zu einer „von Individuen freiwillig gebildeten und auf einem gemeinsamen Glauben gegründeten“<sup>21</sup> ‚kommunitären Religion‘ mutiert. Obwohl Stroumsa den Islam bewusst nur gelegentlich heranzieht und die innerkoranischen Wandlungsprozesse aus seiner Betrachtung ausschließt,<sup>22</sup> erscheinen seine Beobachtungen auch für die religionsgeschichtliche Analyse des koranischen Kommunikationsprozesses wegweisend. Denn auch im Koran bildet sich eine Verlagerung der Autorität ab, die sich in den von Stroumsa aufgestellten Kategorien beschreiben lässt, nur dass im Falle des koranischen Wandlungsprozesses das pagane Modell weniger in Kultpraktiken als – das ist die These dieses Beitrags – in genealogischen Orientierungen manifest ist. An die Stelle dieser genealogischen Autorität tritt die Autorität einer spirituellen Herkunft und – von einer bestimmten Diskussionsstufe an – das Bewusstsein der Zugehörigkeit zum Gottesvolk. Insofern sich der Koran für den selbstreferentiell beschriebenen Wandlungsprozess mehrfach auf den Exodus als Modell beruft, kann man also mit Fug und Recht von einer ‚Migration‘ der Anhänger des Verkünders aus der paganen Orientierung an Blutsverwandtschaft in eine spirituelle Loyalitätsgemeinschaft sprechen.

Es ist bemerkenswert, dass Q 108, die mit der spirituellen Erfüllung, *kawthar*, ein Gegengewicht zur genealogischen Abkunft einführt, auch zu zwei kultischen Handlungen aufruft: „bete zu deinem Herrn und opfere“. Wir wissen sehr wenig Verbürgtes über den vorislamischen Kult,<sup>23</sup> den die koranische Botschaft durch eine stark liturgisch geprägte Frömmigkeit überlagert.<sup>24</sup> Der Aufruf zum Opfern erfordert also eine Erklärung. Zwar sind uns Formulare zur Anrufung bestimmter tribaler Gottheiten, sog. *Talbiya*-Formeln<sup>25</sup> überliefert, die auf der alljährlichen Wallfahrt zu den Heiligtümern in und um Mekka in Gebrauch waren, und die nahelegen, dass – wie in der paganen Antike allgemein üblich – der altarabische – in einer Opferhandlung kulminierende – Kult nicht zuletzt der Identitätsaffirmation der Stammesgesellschaften diene. In der Tat suggeriert ja die Mekka-Wallfahrt, der *Hadjj*, selbst noch in seiner islamischen Form äußerlich

21 Stroumsa 2011, 28.

22 Ein Hindernis an der Wahrnehmung der entscheidenden Transformationsprozesse im Koran ist die folgenschwere Fehllektüre Walter Burkerts, der in seinem bahnbrechenden Werk *Homo Necans*, 1972, 19, die Aufrechterhaltung des Tierschlachtens bei der Wallfahrt irrtümlich als Bestätigung des theologischen Opferdiskurses liest – so zitiert bei

Stroumsa 2011, 88, obwohl der einschlägige Vers Q 22,36f. ausdrücklich von der Alleingültigkeit der Frömmigkeit, aus der heraus die Schlachtung vollzogen wird, spricht, siehe dazu Neuwirth 2010, 554–557.

23 Wellhausen 1927, 111; Hawting 2006.

24 Vgl. Neuwirth 1996b, 69–106.

25 Seidensticker 2009.

das Bild eines Kultes, der die anderswo – nicht zuletzt infolge der Zerstörung des Jerusalemer Tempels – vollzogene Wende von der kollektiven Ritualität zur persönlichen Frömmigkeit nicht konsequent durchgemacht hat. Was man angesichts der verschiedenen aus dem Heidentum beibehaltenen Riten aber leicht übersieht ist, dass der Koran in seiner neuen *overall*-Deutung des *Hadidj* als einer Stiftung Abrahams (Q 22:26f.) eine entscheidende Sublimierung der Riten vornimmt, also den Schritt von einer auf der Einhaltung des Ritus beruhenden Religionsform – Stroumsas „ziviler Religion“ – hin zu einer „kommunitären Religion“, in der der Glaube eine unabhängige Rolle spielt, durchaus vollzogen hat. Die beiden in Q 108 genannten Kulthandlungen, von denen die erste bereits eine liturgische ist, die zweite, die Opferdarbringung, später, in Q 22:36f., ausdrücklich von jeder mythischen Dimension entleert (s. u.) wird, verweisen offenbar bereits auf persönliche Hinwendungen zu dem einen, mit „Herr“ angerufenen Gott. Die Anweisung an den Verkünder, die beiden Handlungen zu vollziehen, appelliert an seine individuell praktizierte Frömmigkeit. Zumindest bei dem Verkünder und seinen Anhängern ist also die Umdeutung derjenigen Praxis, die die Stammesgesellschaft besonders fest zusammenklammert, nämlich der kollektive Ritenvollzug bei den großen Festen und zu den liturgisch relevanten Tageszeiten, in individuelle Akte der Frömmigkeit gegenüber dem einen, als „Herr der Welten“ verehrten Gott als bereits vollzogen vorauszusetzen. Dass an der Kaaba nicht konventioneller Tempeldienst im Sinne regelmäßiger blutiger Tieropfer geleistet wurde, sondern der tägliche Kult bereits in Gebetsübungen bestand, geht aus Studien von Uri Rubin hervor.<sup>26</sup>

Dennoch berechtigt eine wichtige Differenz zwischen dem Verkünder und seinen Gegnern von einer ‚paganen Umgebung‘<sup>27</sup> zu sprechen: die dezidierte Orientierung des Verkünders und seiner Anhänger an der ‚Schrift‘ als Autoritätsquelle – Stroumsas „Durchdringen der Buchreligion“ –, in deren jüdischer und christlicher Ausformung sich das Fortleben des Menschen in der zukünftigen Welt bereits als unumstößliche

26 Rubin 1986.

27 Man mag diesen Zeitgenossen des Propheten allenfalls eine synkretistische Religiosität zugestehen, da sie offenbar mit wichtigen biblischen Glaubensinhalten vertraut sind. – Patricia Crone (Crone 2010) hat – nach Hawting 1999 – wieder versucht, in den paganen Gegnern des Verkünders Monotheisten zu identifizieren und damit ein paganes Umfeld in Abrede zu stellen. Die Arbeiten beider Forscher basieren auf rein synchronen Untersuchungen des Koran als eines hinsichtlich seiner Zeit- und Ortskoordinaten unbestimmten Textes. Indem beide den Text als statisches Kontinuum behandeln, verzichten sie auf den Versuch, Entwicklungsprozesse aufzuspüren. Gleichzeitig

lassen sie die Implikationen von polemischer Rede außer Acht, die nicht unbedingt Tatsachen beschreibt, sondern sie eigenwillig auslegt und unter Umständen sogar Konzepte ‚erfindet‘. Das Modell der von Stroumsa 2011 offengelegten – für die Herausbildung einer spätantiken Kultur charakteristischen – Transformationsprozesse erlaubt bei diachroner Lektüre des Koran, auch literarische Kriterien in die Argumentation einzubeziehen. Vor allem erfahren hier Unterscheidungskriterien wie „Sorge um das Selbst“, Jenseitsglaube und allen voran die Akzeptanz der Autorität ‚Schrift‘; die bei den Koran-skeptischen Forschern unbeachtet bleiben, angemessene Bedeutung.



Wahrheit festgesetzt hatte. Dieser ‚Schrift‘ entspricht aufseiten der Gegner, die die Totenerweckung verwerfen, keine vergleichbare transzendente Autorität. Während die Anhänger des Verkünders, die mit liturgischen Texttraditionen, vor allem den Psalmen, schon vertraut sind, der ‚Schriftreligion‘ von Anfang an bereits nahestehen,<sup>28</sup> sind die Gegner gerade diesem Paradigma gegenüber verschlossen, wenn sie sich auch bereits eine Anzahl von rituellen Formen aus der Praxis der Schriftreligionen zu eigen gemacht zu haben scheinen. Folgt man Uri Rubin in der Annahme, dass anfangs eine Kultgemeinschaft mit den Paganen bestand, aus der sich die Anhänger des Verkünders durch Ansetzung neuer Gebetszeiten zurückzogen,<sup>29</sup> so impliziert das, dass die paganen Zeitgenossen des Verkünders ebenfalls bereits verbale, von Körpersprache begleitete gottesdienstliche Formen an die Stelle des täglichen kollektiven Opferkults gestellt hatten, wenn sie ihren Gottesdienst auch nicht allein dem als „Herrn der Welten“ verehrten einen Gott darbrachten.<sup>30</sup>

Die frühesten Suren, die sog. Trost- bzw. Danksuren,<sup>31</sup> sprechen denn auch noch keinen offenen Konflikt an – ein solcher ergab sich jedoch mit der bald folgenden Propagierung eines entscheidenden neuen Theologumenons, das den überkommenen, am tribalen Denken orientierten Wertekanon von den Grundfesten her erschütterte: die mit der Autorität von Schrift verbundene Verheißung des Gerichtstags.

## 2 Entmachtung des Clansystems: Individuelle Verantwortung versus kollektive Haftung (Frühmekka)

Denn – um eine klassische Darstellung des Kulturwissenschaftlers Gustav von Grunebaum zu zitieren:

Die Furcht vor dem Gericht, das mit dem Ende dieser Welt eintreten würde, war, wenn nicht der stärkste, so doch der im Augenblick unwiderstehlichste Beweggrund der Predigt des Propheten und der Aufmerksamkeit seiner Zuhörerschaft. Das Maß, mit dem der Araber, wie ihm gesagt wurde, gerichtet werden würde, war nicht das, nach welchem er in den Fußstapfen seiner Väter gehandelt und sich selbst beurteilt hatte. Mit leichter Übertreibung kann man sagen, dass erst mit Muhammad die Sünde als persönliche Aneignung des Bösen in das Leben desjenigen eintrat, der von christlichen, jüdischen oder iranischen Gedanken unberührt geblieben war.<sup>32</sup>

28 Für die Etablierung der Schrift als höchste Autorität in der frühen Verkündigung siehe Neuwirth (im Druck b).

29 Rubin 1987.

30 Neuwirth 1996b.

31 Neuwirth 2011b, 44–50.

32 Von Grunebaum 1969, 34, siehe dazu Neuwirth (im Druck a).

Gut und Böse, Recht und Unrecht waren vorher in Kategorien der Nützlichkeit für Ehre und Ansehen des Stammes messbar gewesen, ein System, das umgekehrt für den Einzelnen Schutz und Prestige gewährleistete. Es ist diese Aufgehobenheit im Clan, deren Verlust – wie einige frühe Korantexte in Anlehnung an Evangelientexte zeigen – am Jüngsten Tag die letztlich Machtlosigkeit des Systems offenlegt. In Q 80<sup>33</sup> heißt es:

- 33 Wenn einst die Dröhnende kommt,  
 34 am Tag, da ein Mann vor seinem Bruder flieht,  
 35 seiner Mutter und seinem Vater,  
 36 seiner Gefährtin und seinen Söhnen –  
 37 An jenem Tag hat jeder von ihnen mit sich selbst genug zu tun!

Wenn die Realisierung der „Sorge um das Selbst“ (V.37) hier auch erst für den Jüngsten Tag prophezeit wird, so ist sie dem Einzelnen doch schon in seinem Erdenleben aufgegeben. Ihre Kontrastierung mit der im paganen System prioritären Sorge um die Befriedigung des Stammeskollektivs ist besonders geeignet, die herkömmlichen Selbstverständlichkeiten zu erschüttern. Der Gedanke des angesichts der Dringlichkeit der persönlichen Eschatologie letztlich machtlosen tribalen Systems wird noch drastischer in Q 70 formuliert:

- 8 Am Tag, an dem die Himmel zu flüssigem Metall werden  
 9 und die Berge zu Flocken,  
 10 wo kein Freund mehr nach dem Freund fragt;  
 11 dann werden sie einander zu sehen bekommen,  
 der Sünder wünschte dann,  
 er könnte sich von der Strafe freikaufen mit seinen Söhnen,  
 12 seiner Gefährtin, seinem Bruder,  
 13 und seiner Verwandtschaft insgesamt, die ihm Zuflucht gewährte,  
 14 und wem auch immer auf Erden, wenn er dadurch gerettet würde.<sup>34</sup>

Denn die vom Clansystem verbürgten Werte sind im neuen Denken durch andere ersetzt. Mit der Forderung der „Sorge um das Selbst“, mit der sich der einzelne auf das eschatologische Gericht vorbereitet, ist ein neuer Wertekanon verbunden, der nicht das

33 Siehe zur Sure Neuwirth 2011b, 378–394.

34 Zu der hier vorgenommenen drastischen Steigerung des Evangeliengleichnisses Mt 18, 21–35, in dem

der Schuldner mit allen Mitteln den Verkauf seiner Familie in die Sklaverei abzuwenden versucht, siehe Neuwirth 2011b, 437–444.

Eigene, sondern das Fremde, nicht die Prestige verbürgenden Angehörigen, sondern gerade die nicht Privilegierten außerhalb des eigenen Clans zu erstrangigen Adressaten der neuen Frommen erhebt: Q 90<sup>35</sup> entwickelt entlang dem Bild des Weges ein Szenario praktisch erwiesener Frömmigkeit, bei der das Almosengeben an Fremde, das in mittel-mekkanischer Zeit fester Topos der Tugendkataloge<sup>36</sup> wird, eine wichtige Rolle spielt. War es im altarabischen paganen Paradigma die überschwängliche Großzügigkeit (*djūd*) gegenüber Freunden, so wird es im neuen Wertekanon nach dem Vorbild vor allem der christlichen Frömmigkeit die Wohltätigkeit, nicht zuletzt gegenüber Fremden, die gefordert ist. Zugleich affirmiert die Sure die gottgewollte Gründung der menschlichen Gemeinschaft auf den Akt der Fortpflanzung, eine in der patristischen Diskussion heftig umstrittene Position.

Q 90 „Die Stadt“:

- 1 Soll ich schwören bei dieser Stadt
- 2 Du bist doch Bewohner dieser Stadt –
- 3 Bei dem, der zeugt und dem was er gezeugt hat
- 4 Wir schufen den Menschen in Beschwernis.
- 5 Glaubst du denn, dass keiner Gewalt über ihn hat?
- 6 Er spricht: ‚ich habe viel Gut vertan‘
- 7 Glaubst du, dass ihn keiner gesehen hat?
- 8 Haben wir ihm nicht zwei Augen eingesetzt
- 9 und eine Zunge und zwei Lippen
- 10 und ihn die beiden hohen Wege hinaufgeführt?
- 11 Er aber hat den Steilweg nicht erklommen.
- 12 Weißt du, was ist der Steilweg?
- 13 Die Losbindung eines Nackens
- 14 oder die Speisung am Tag der Hungersnot,
- 15 einer Waise aus der Verwandtschaft
- 16 oder eines Armen, der im Staub liegt.
- 17 Dann ist er von denen, die glauben ...
- 18 Das sind die Genossen der rechten Hand ...

35 Siehe zur Sure Neuwirth 2011b, 236–252.

36 Siehe z. B. Q 70:22-25, vgl. dazu die Analyse der Sure in Neuwirth 2011b, 431–451.

Die Sure wird eingeleitet von einer Schwurserie bei der sozialen Organisationsform der Stadt, exemplifiziert an der Stadt Mekka, und dem Zeugungsakt als Stiftung sozialen Zusammenlebens (V.1–3). Denn trotz aller Vorbehalte gegen genealogisch begründete Macht verwirft der Koran doch an keiner Stelle – wie dies einzelne Kirchenväter des 3. bis 5. Jhts. vertreten<sup>37</sup> – die menschliche Fortpflanzung als religiös bedenklich. Im Gegenteil wird sie als Grundlegung und Überlebensbasis der menschlichen Gemeinschaft erkannt. Angesichts der Anerkennung des einen Hausstand gründenden Menschen als des Garanten für das Fortbestehen der Stadt überrascht die als Schwuraussage folgende pessimistische Feststellung der Mangelhaftigkeit des Geschöpfes Mensch (V.4), die sogleich exemplifiziert wird (V.5–7). Der Vorwurf zielt auf seinen Umgang mit Besitz. Das in dem fast wörtlichen Zitat aus der Dichtung (V.6) prahlerisch vertretene Verschwenden steht für die im paganen Kontext vom Dichter-Helden erwartete Großzügigkeit, *djūd*. *Djūd* entspricht keineswegs einem Fehlverhalten, sondern reflektiert ein Ideal des altarabischen Ethos: In zahlreichen Versen der Poesie verteidigt der Dichter-Held seinen „Tadlern“ gegenüber stolz seinen exzessiven – mit den Stammesgenossen geteilten – Lebensgenuss, so etwa der vorislamische Dichter ‘Antara: „Wenn immer ich trinke, dann bis zum Ruin meines Vermögens!“<sup>38</sup>. Mit seiner Anprangerung paganer Verschwendungssucht zeigt der Koranvers aber nur die Spitze des Eisbergs auf, denn anders als es erscheinen könnte, basiert der altarabische Tugendkanon keineswegs auf bloßer Selbstsucht und Leichtfertigkeit, sondern auf heroischer Todesverachtung, auf einem obsessiven Beharren auf der dem Stamm geschuldeten männlichen Ehre – eine Haltung, die mit der koranischen Gottesfurcht, *eusebeia*, angesichts des bevorstehenden Gerichts unvereinbar ist.<sup>39</sup> Die Ausstattung des Menschen mit Organen der Wahrnehmung und des Verstehens (V.9–10) verweist auf das neue Menschenbild als für Leib *und* Seele am jüngsten Tag Rechenschaft schuldig, als der „Sorge um das Selbst“ verpflichtet.

In V.10–11 gibt die Wegmetapher des Steilwegs ein Rätsel auf. Obwohl der Weg als topographisches Detail zunächst auf die eingangs eingeblendete Stadt zu verweisen scheint, zeigen V.13–16, dass der Steilweg intertextuell einen Topos monotheistischer Ethik aufnimmt, siehe vor allem Mt 7, 13–14. Nach einer die Spannung noch steigenden Lehrfrage wird das Rätsel gelöst: Die Beschreitung des Steilwegs besteht in sozialen Leistungen. Der Gedanke der Sklavenbefreiung (V.13), zusammen mit den beiden folgenden der Speisung von verwandten Armen (V.14–15) und der Sorge um den unbekanntenen Bettler (V.17) reflektiert deutlich Jesaja 58, 6–7:

(...) Lass los, die du mit Unrecht gebunden hast, lass ledig, auf die du das Joch gelegt hast! Gib frei, die du bedrückst, reiß jedes Joch weg. Brich dem

37 Siehe dazu Brown 1988, 5–32.

38 Siehe zu diesem Zitat aus ‘Antaras *Mu‘allaqa*, Vers 40, Hamori 1974, 11.

39 Vgl. Neuwirth 2010, 672–722.

Hungrigen dein Brot, und die im Elend ohne Obdach sind, führe ins Haus!  
 Wenn du einen nackt siehst, so kleide ihn, und entzieh dich nicht deinem  
 Fleisch und Blut!

Die drei Akte der Befreiung, der Speisung und der Versorgung von Armen werden im Evangelium, Mt 25, 34ff., von neuem abgerufen, wo Christus diejenigen zu seiner Rechten dafür lobt, dass sie die drei Wohltaten an ihm vollbracht haben. Dagegen lässt er diejenigen zu seiner Linken, die diese Akte verweigert haben, ins Feuer werfen: Mt 25, 41ff. Auch die koranische Referenz auf die „Leute der Rechten“ und „der Linken“ könnte eine Reminiszenz des Matthäus-Textes sein. Ein biblischer Wertekanon, im Evangelium bereits eschatologisch ausgelegt, tritt im Koran an die Stelle des paganen. Die Autorität der – hier freilich noch ungenannten – Schrift entmachtet die paganen, von den Vätern überkommenen Ideale.

### 3 Tausch der genealogischen Bindung gegen eine spirituelle (Mittelmekka)

Die Orientierung an der Schrift, eine weitere „Mutation der Spätantike“, die in mittemekkanischer Zeit beherrschend wird, wo die sich herausbildende Gemeinde das Bewusstsein ihrer Zugehörigkeit zum biblischen Gottesvolk entwickelt, erlaubt ihr nun, das Problem der Genealogie in einen weiteren Kontext zu stellen. Man hat sich jetzt mit der Annahme der Gebetsrichtung nach Jerusalem von dem einheimischen mekkanischen Kult distanziert – eine Wende, die sich auch in der Verkündigung selbst durch die nunmehr an die Stelle altarabischer Szenarien tretende Erzählung biblischer Geschichten reflektiert. Biblische Gestalten werden zu Beispielfiguren. Die im Horizont der *nasab*-verpflichteten Clan-Welt noch als unerhört geltende Abkehr eines Einzelnen von seinem paganen Familienclan, wie sie nun in der Realität vielen der Anhänger der neuen Bewegung abverlangt wurde, deren Angehörige sich nicht bekehren wollten, wird nun zu einer verdienstlichen Leistung erhoben, dies nicht zuletzt mithilfe biblischer Analogien.

Es ist vor allem Abraham,<sup>40</sup> auf den man sich hier berufen kann, insofern er sich – der im Koran vorausgesetzten Lektüre seiner Auszugsgeschichte aus Haran zufolge – beispielgebend von seinen heidnischen Verwandten distanziert hat. Die koranische Abraham-Erzählung in Q 37 besteht aus zwei komplementären Teilen, einer Straf- bzw. Rettungsgeschichte und einer Prüfungsgeschichte. Ihr erster Teil thematisiert zwar die

40 Siehe zu seiner Entwicklung im Koran Sinai 2009 und Neuwirth 2010, 633–652, Neuwirth 2011a.

für koranische Strafliegenden charakteristische Bedrängnis eines Gottgesandten inmitten seines unbotmäßigen Volkes, aus der er unter dramatischen Umständen gerettet wird, doch kreist diese Erzählung um Abrahams aktives Handeln: seine Zerstörung der Götzen, die von seinem Volk und seinem Vater verehrt werden. Diese für das koranische Abraham-Bild zentral wichtige Begebenheit ist biblisch nicht begründet; sie ist haggadischer Herkunft.<sup>41</sup> Während der biblische Abraham-Bericht, Gen 12, mit seinem auf den Ruf Gottes hin unternommenen ‚Auszug‘ aus seiner Heimat einsetzt, hat Abraham im Koran – wie im Midrasch – bereits ein ‚Vorleben‘ in seiner Urheimat: Er tauscht hier – wie es nun auch der Hörergemeinde des Verkünders abverlangt wird – Blutsbande, Genealogie, gegen spirituelle Bande ein. Die Begründung seines Auszugs (V.99), der vor allem ein spiritueller ist – „ich gehe hin zu meinem Herrn“ – mit der Abkehr vom Götzendienst seiner Umwelt wird schon in der frühen jüdischen Exegese aus biblischen Aussagen außerhalb des Genesis-Textes erschlossen.<sup>42</sup> Sie findet sich explizit im Jubiläenbuch,<sup>43</sup> einer in der Spätantike weithin rezipierten Apokryphe aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert. In Q 37:8398 heißt es:

- 83 Von den Seinen (wörtlich: der Art Noachs) war auch Abraham.  
 84 Als er zu seinem Herrn mit lauterem Herzen kam,  
 85 als er zu seinem Vater und zu seinen Leuten sprach: ‚Was betet ihr da an?  
 86 Wendet ihr euch lügnerisch Göttern zu – außer dem einen Gott?  
 87 Was denkt ihr denn vom Herrn der Welten?‘  
 88 Und er blickte auf zu den Sternen  
 89 und sprach: ‚Ich bin krank‘  
 90 Da kehrten sie sich von ihm ab.  
 91 Er aber wandte sich den Götzen zu und sprach: ‚Wollt ihr nicht essen?  
 92 Wie kommt es, dass ihr nicht sprecht?‘  
 93 Und holte aus mit einem Schlag der Rechten gegen sie.  
 94 Da stürmten seine Leute auf ihn los.  
 95 Er sprach: ‚Wollt ihr anbeten, was ihr selbst gemeißelt habt?  
 96 Wo doch Gott euch erschuf und das, was ihr macht?‘  
 97 Sie sprachen: ‚Baut ihm einen Bau  
 und werft ihn ins lodernde Feuer!‘

41 Siehe dazu Speyer 1931, 134–140.

42 Kugel 2007, 90–96.

43 *Jubiläenbuch*, 12:2–4 in Berger 1981, 12:2–4; vgl. auch Speyer 1931, 164–166, 170–171.

98 Sie planten gegen ihn eine List, doch wir machten sie zu den Besiegten.

Die Geschichte von der Götzenzertrümmerung, eine Vindizierung des zweiten Gebots, „du sollst dir kein Bildnis machen ...“ (Ex 20.4–5), die im Koran mehrmals erzählt wird, projiziert den Anstoß, den der Verkünder in seiner Heimatstadt an seinen paganen Gegnern nimmt, die sich für ihr Festhalten an mehreren Gottheiten auf ihre Väter berufen, in die Welt Abrahams. Indem sich Abraham nicht nur von seinem Volk, sondern auch von seinem Vater lossagt, schwört er zugleich dem Prinzip der auf Genealogie gegründeten Loyalitätspflicht, *nasab*, ab. Man kann dieser Lossagung kaum genug Gewicht beimessen. Zwar ist die Begründung von Abrahams Auszug (V.99) mit der Abkehr vom Götzendienst seiner Umwelt nicht neu, doch ist es einzig im Koran der Vater selbst, von dem sich Abraham lossagt. Abraham stiftet nun selbst eine neue Genealogie, die sich aber über das Genetische hinaus auf eine spirituelle Leitfigur, Gott selbst, gründet.

Dazu wird in mittelmekkanischer Zeit ein neuer – außerhalb des Koran nicht bekannter – Begriff eingeführt: *dhurriyya*, normalerweise mit „Nachkommenschaft“ übersetzt. Das Wort ist abgeleitet von *dharra/dhurra*, „Samenkorn“; und scheint eine lautlich nahe, wenn auch nicht etymologisch begründete Entsprechung zu hebräisch *zera*<sup>c</sup>, „Same“, zu sein. Denn *zera*<sup>c</sup> begegnet in den biblischen Vätergeschichten immer wieder als Umschreibung für ‚Nachkommen‘; der ‚Same Abrahams‘ ist aber vor allem der zentrale Begriff in jener Verheißung, die im biblischen Text das Fazit aus der Opfergeschichte zieht: Gen 22,17: „Ich will dich reichlich segnen und deinen Samen mehren, deine Nachkommen so viel machen wie die Sterne am Himmel und der Sand am Meer“<sup>44</sup>. Das in seiner morphologischen Form im Koran auffällige Wort *dhurriyya*<sup>45</sup> begegnet am häufigsten im Zusammenhang mit Abraham, wenn es auch erstmals nicht in seiner, sondern in Noachs Geschichte vorkommt, Q 37:77, die der Abrahamgeschichte unmittelbar vorausgeht. Die Prägung dieses ‚biblisierenden‘ Konzepts der ‚Nachkommenschaft‘ ermöglicht, die bis dahin übliche Rede von „Söhnen“, *banūn*, die zusammen mit den „Vorfahren“, *ābā*<sup>?</sup>, das Rückgrat des paganen Machtsystems bilden, zu umgehen – eine Supersession des paganen Diskurses durch den entsprechenden biblischen. Sie dürfte mit Wahrscheinlichkeit durch den Kontext der Abrahamgeschichte inspiriert sein. Denn wie im biblischen Bericht so steht auch in der koranischen Abrahamgeschichte die Sohnesverheißung und seine Opferung im Zentrum des Geschehens. Die Ankündigung eines Sohnes war bereits frühmekkanisch, in Q 51:28, ergangen; die etwas spätere Opfer-Erzählung in Q 37 liefert, wie Nicolai Sinai gezeigt hat,<sup>46</sup> nun Argumente

44 Der „Same Abrahams“ ist auch Gegenstand talmudischer Diskussion, siehe Palästinischer Talmud Nedarim 3:8, übersetzt von Neusner 1985, 66–67.

45 Die *-iyya*-Endung findet sich nur an drei koranischen Lexemen, sie verweist in ihrem frühen Gebrauch zumeist auf ein Kollektiv.

46 Sinai 2009, 140–143.

für die Angemessenheit der in Q 51 ohne Begründung ergangenen wunderbaren Auszeichnung Abrahams nach, dem noch im hohen Alter ein Sohn geschenkt wird:

- 99 Er sprach: ich gehe fort zu meinem Herrn, er wird mich leiten  
 100 Mein Herr, schenk mir einen von den Frommen  
 101 Da verkündeten wir ihm einen verständigen Knaben  
 102 Als er bei ihm zu eigenem Streben herangewachsen war, sprach er:  
     „Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfere,  
     so sieh, was du dazu meinst.“  
     Er sprach: „Mein Vater, tu was dir befohlen wird,  
     du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.“  
 103 Als sie sich beide ergeben hatten  
     und er ihn auf die Schläfe niedergeworfen hatte,  
 104 da riefen wir ihn an: „Abraham,  
 105 du hast den Traum erfüllt! So lohnen wir denen, die Gutes tun!  
 106 Dies ist eine deutliche Prüfung.  
 107 Durch ein gewaltiges Schlachtopfertier lösten wir ihn aus,  
 108 und wir hinterließen für die Späteren:  
 109 „Friede sei über Abraham!“  
 110 Er war einer unserer gläubigen Diener.  
 111 So lohnen wir denen, die Gutes tun.

Die zweite Geschichte fokussiert Abrahams Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, die „Bindung des Sohnes“, hebr. *‘Aqedab*, vgl. Gen 22, mit der Abraham erneut seine Höherwertung der spirituellen Bindung gegenüber der familiären unter Beweis stellt. Der Auftrag an Abraham erfolgt – anders als in Gen 22,1 – in einem Traumgesicht. Die im V.102 zum Ausdruck gebrachte – biblisch nicht bezeugte – Bereitschaft des Sohnes, sich selbst an dem Opfer zu beteiligen, entspricht der in der jüdischen Tradition der Spätantike akzeptierten<sup>47</sup> Lesung des Textes im Sinne eines synergetischen Aktes; sie exkulpiert Abraham von der Schuld, den Sohn eigenmächtig seiner persönlichen Gottestreue opfern zu wollen und beseitigt so den Anstoß, dass sich eine vorbildliche

47 Kugel 2007, 126–128.



Prophetengestalt zu einer grausamen Handlung bereitfindet.<sup>48</sup> Die koranische Unterstreichung der Geduld des Sohnes, d. h. seine Bereitschaft, das Leiden undramatisch gelassen hinzunehmen, mag darüberhinaus als Abwehr einer mythischen Aufwertung des Leidens als Heilstat, als Passion im christlichen Sinne, zu verstehen sein.<sup>49</sup>

Dem biblischen Text zufolge wird Abrahams Bereitschaft zur äußersten Hingabe an Gott belohnt mit der Privilegierung seiner Nachkommen, die fortan durch die Verdienste ihrer Väter, *ʿzekhut avot*, gerechtfertigt sein sollen; in Gen 22,18 heißt es: „Durch deinen Samen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du auf meine Stimme gehört hast“<sup>50</sup>. Im koranischen Text dagegen ist von der Auszeichnung der Nachkommenschaft nicht die Rede, nicht einmal der Name des Sohnes<sup>51</sup> wird genannt; vielmehr wird Abraham mit einem ehrenden Segensspruch belohnt, der ihn als Beispielfigur etabliert: Sein Name soll für die neue Gemeinde fortan mit der Eulogie: „Segen über ihn“, *ʿalayhi l-salām*, verbunden werden. An die Stelle der Stiftung einer privilegierenden Genealogie tritt im Koran also die Einsetzung eines spirituellen Vorbilds.

#### 4 Die neue Herausforderung: die genealogische Privilegierung der Juden (Medina)

Die Opfergeschichte um Abraham wird im Koran nur ein einziges Mal erzählt, sie erhält jedoch nach der Hidjra, in der medinischen Debatte um die Wallfahrtsriten, noch einmal eine neue Bewertung.<sup>52</sup> Denn die Emigration der Gemeinde nach Medina im Jahr 622 hatte eine entscheidende Wende eingeleitet. Hier erhalten die älteren mekkanischen Verkündigungen eine neue – religionspolitische – Dimension.<sup>53</sup> In Medina stehen der Verkünder und seine Hörerschaft nicht mehr allein in einer paganen bzw. synkretistischen Umwelt, wo sie frei auf heterogenes religiöses Wissen zurückgreifen können, vielmehr stehen sie jetzt einer jüdischen Gemeinde wie auch gebildeten Christen gegenüber,

48 Zu der bereits frühen jüdischen Umdeutung der biblischen *ʿAqedab*, der Bindung des Sohnes durch Abraham, in einen Akt einvernehmlicher Opferbereitschaft von Vater und Sohn siehe etwa Pseudo-Philo bei Kugel 2007, 127.

49 Vgl. zu der typologischen Deutung der Geschichte in der christlichen Tradition bei Augustinus Kugel 2007, 128, zu den theologischen Implikationen und Auswirkungen dieser Umschreibung siehe Firestone 1990, 116–151; Firestone 1998; Levenson 1993; Neuwirth 2011a.

50 Vgl. Aurelius 2003, 98–111; Schechter 1909, 179–182; Firestone 1990, 135–152; Firestone 1998.

51 Ein mit der Geschichte nicht verbundener späterer Zusatz, V.112f., trägt die Ankündigung der Geburt Isaaks nach. Der Zusatz betont, dass Isaak einen Gerechten (Jakob) und einen „Frevler gegen sich selbst“ (Esau) zu Nachkommen haben wird. Der Zusatz gibt der in Medina eingenommenen Position Ausdruck, nach welcher die Nachkommenschaft Abrahams – entgegen der jüdischen Tradition – nicht als solche gerechtfertigt ist.

52 Siehe dazu Witztum 2009; Sinai 2009; Neuwirth 2010, 637–652.

53 Neuwirth 2010, 510–560.

die das bis dahin als *universales* Bildungsgut erachtete biblische Erbe als *ibr* Erbe für sich beanspruchen. Es ist in diesem Zusammenhang, dass die Opferungsszene auch für die koranische Gemeinde neue Signifikanz gewinnt. Sie wird nun zu einer für die sich entwickelnde islamische Religion zentral wichtigen Begebenheit aufgewertet.

Dazu als Hintergrund: Dem Koran zufolge spielt sich das Abrahamsopfer nicht im Heiligen Land, sondern in der Umgebung von Mekka ab.<sup>54</sup> Denn die lokale Tradition hatte Abraham schon vor dem Auftreten des Verkünders mit der arabischen Halbinsel und konkret mit dem mekkanischen Heiligtum verbunden.<sup>55</sup> Es ist also kein Wunder, dass seine – in der jüdischen Tradition als einzigartiger Treuebeweis gefeierte – Bereitschaft zur Opferung, die den Grundstein für die religiöse Vorrangstellung der Juden vor Nicht-Juden gelegt hatte und die für die Christen die Passion präfigurierte, auch von der koranischen Gemeinde für ihre Geschichte reklamiert wird. Und zwar wird sie mit einem zentralen lokalen religiösen Symbol, mit der Opferhandlung bei der Wallfahrt, verbunden. Einzelne der hergebrachten, vom Verkünder vorgefundenen Kulthandlungen der Wallfahrt, des *Hadjdj*, die in einem kollektiven Opfer kulminieren, wurden während seiner Wirkungszeit in Medina durch koranische Gesetze als Religionspflichten legitimiert. Sie erhalten dabei jedoch eine neue Sinngebung. Abraham selbst gilt nun als Stifter der Wallfahrtsriten, vgl. Q 22:26–27:

26 Als wir Abraham die Stätte des Hauses als Heimstatt anwiesen, ‚Du sollst mir nichts beigesellen; reinige mein Haus für diejenigen, die es umschreiten, die aufrecht stehen, die sich verneigen und sich niederwerfen!

27 Rufe die Menschen zur Wallfahrt auf, dass sie zu dir kommen zu Fuß oder auf allerlei hageren Kamelen reitend, die aus lauter tief eingeschnittenen Passwegen hervorkommen.

Abrahams Opferhandlung präfiguriert diejenige der Gläubigen. Mit seiner Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes, hat er eine ‚Prüfung‘ bestanden, die ihn nun in den Rang eines Vorbilds, *imām*, erhebt. Diese Auszeichnung erinnert an die biblische Verheißung, zum ‚Vater vieler Völker‘ zu werden, wendet aber die genealogische Verheißung gerade ins Spirituelle. Denn die von Abraham sogleich nach seiner Erhebung in den Rang eines Vorbilds explizit gestellte Frage nach dem Status seiner Nachkommen – die laut biblischer, Gen 22, 18, und jüdischer Tradition durch das von Abraham erworbene ‚Verdienst der Väter‘ privilegiert sind – wird abschlägig beschieden. In Q 2:124 heißt es:

Als Abraham von seinem Herrn mit Worten auf die Probe gestellt wurde und er sie bestand: ‚Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen‘. Da

54 Firestone 2001, 5–11.

55 Nagel 2003, 133–149; Nagel 2008.

sprach Abraham: ‚Und auch Nachkommen von mir?‘ Gott sprach: ‚Die Frevler umfasst mein Bund nicht!‘

Seine Bereitschaft zum Opfer des ihm teuersten Angehörigen bleibt sein großes Verdienst, das ihn zu einem Vorbild an Gottestreue macht – eine Auszeichnung, die ihm bereits in einer frühmekkanischen Sure, Q 53:37, zugesprochen wird, die aber erst im medizinischen Kontext theologisch virulent wird, indem sie den Anlass zu einer entscheidenden ‚Korrektur‘ der jüdischen Interpretation liefert, deren genealogisch begründeten Ansprüche zurückgewiesen werden.

Eine weitere seiner Vorbildrollen besteht in seiner Darbringung eines Ersatzopfers, die nun zur Urszene des islamischen Opferzeremoniells erhoben wird. Allerdings unterliegt den Tieropfern im Koran keinerlei theologischer Sinn. Denn auch die Opferhandlung selbst, die den Höhepunkt der in Medina verhandelten Wallfahrt bildet, wird neu bedacht. Sie wird zwar durch eine indirekte koranische Anweisung sanktioniert, dabei aber zugleich entmythisiert, zu einem Akt der Frömmigkeit, *taqwā*, „Gottesfurcht“, umgedeutet. In Q 22:36–37 heißt es:

36 Die Opfertiere haben wir euch zu Kultsymbolen Gottes gemacht. Ihr habt an ihnen Gutes. Sprecht den Namen Gottes über ihnen aus ...

37 Weder ihr Fleisch noch ihr Blut wird zu Gott gelangen, wohl aber die Gottesfurcht von euch ...

Entgegen der Darstellung Walter Burkerts<sup>56</sup> kann nach dieser ‚Korrektur‘ der Bedeutung der Opferhandlung nicht mehr von einem Opfer im Vollsinn des Wortes die Rede sein. Obwohl die im altarabischen Ritual vorgesehene Tierschlachtung beibehalten wird, kommt ihr selbst keine schuldtilgende Kraft zu, denn nur die Gottesfurcht des einzelnen, aus der heraus die Schlachtung vorgenommen wird, „wird zu Gott gelangen“. Das Opfer, in seiner herkömmlichen Sinnggebung ein Akt der kollektiv relevanten Schuldtilgung, wird zu einem Gehorsamsakt, jeder mythischen Dimension entleert, bei dem einzig die fromme Gesinnung des einzelnen, *taqwā*, *eusebeia*, zählt. Man kann für den Koran selbst also durchaus ein „Ende des Opfers“ im Stroumaschen Sinne, d. h. die Verlagerung eines kollektive Identität affirmierenden Aktes hin zu einem individuellen Akt der Frömmigkeit geltend machen.

56 Burkert 1972, 19. Er liest die Aufrechterhaltung des Tierschlachtens bei der Wallfahrt irrtümlich als Bestätigung des Opferdiskurses (siehe Stroumasa 2011, 88) obwohl der einschlägige Vers Q 22.36–37f.

ausdrücklich von der allein Ausschlag gebenden Frömmigkeit, aus der heraus die Schlachtung vollzogen wird, spricht, siehe dazu Neuwirth 2010, 554–557.

## 5 Implikationen der Personenkonstellation des Abrahamsopfers

Das Opfer wird im Koran jedoch – trotz seiner Entmythisierung – nicht gänzlich entmachtet, denn es erhält durch eine typologische Verbindung neuen Sinn: es wird in den Rang einer abrahamitischen Stiftung erhoben. Die Kulturteilnehmer vollziehen eine *Imitatio Abrahami* – eine unschätzbare religiöse Aufwertung der paganen Wallfahrtsriten, die zugleich eine neue Selbst-Imagination als mit Abraham in derselben Religion verbunden ermöglicht.

Nun ist das Opfer – dessen Vollzug in Medina neu reflektiert wird – im paganen Kontext ein ungemein expressiver Akt, der massiv zur Affirmation von Identität beiträgt. Die besondere Personenkonstellation des Abrahamsopfers, ein opfernder Vater und ein mit-opfernder Sohn, der selbst Opfer ist, kann dabei der Aufmerksamkeit einer für Genealogie hellhörigen Gesellschaft nicht entgehen. Gewiss, Abraham hatte zunächst die genealogische Bindung zugunsten einer spirituellen Bindung *aufgehoben*, indem er seinen Vater verließ und Gott an dessen Stelle setzte. Er hatte dann aber – so konnte man seine *aktive Einbeziehung des Sohnes* in seine Opferhandlung verstehen – der Vater-Sohn-Bindung wieder *zu neuer Bedeutung* verholfen. Damit stiftet er zwar nicht wie im biblischen Kontext eine abrahamitische Linie, wohl aber legitimiert und festigt er die Bindung zwischen Vater und Sohn von neuem. Margaret Elaine Combs-Schilling vertritt die These, dass die mit der Synergie von Vater und Sohn neu hergestellte Verbindung von Genealogie und Opfer mit erheblichem Gewicht zur Verankerung eines patrilinearen Denkens, d. h. der Vorstellung von der sozialen Legitimierung primär durch den Vater, beiträgt.<sup>57</sup> Diese Beobachtung, obwohl aus der traditionellen Opferpraxis einer bestimmten Region (Maghreb) erhoben, könnte auch bereits für die unmittelbaren Empfänger der Verkündigung relevant sein. Combs-Schilling misst der von der koranischen Einbettung des Vater-und-Sohn-Opfers in eine Vater-Verleugnungs-Geschichte erzeugten Dialektik doppelte Wirkung bei: Sie trägt mit der Abkehr von dem der Idolatrie verfallenen Vater zum einen und der Bereitschaft zur Opferung des eigenen Sohnes zum anderen *gleichzeitig* dazu bei, die Signifikanz der patrilinearen Bindung einzugrenzen und sie zu stärken. In Combs-Schillings Worten:

Transzendenz spielt mit, weil Abraham im Koran seinen Vater verleugnen musste, um seinem Gott treu zu sein [...]. Doch unterstreicht der Koran zugleich die Patrilinearität, indem er das höchste Opfer, das Gott von Menschen verlangen kann, als die Aufopferung des wertvollsten Bandes auf Erden beschreibt, dem zwischen Vater und Sohn. Der Opfermythos adelt diese Bindung vor allen anderen. Indem der Koran also gerade die Grenzen der patrilinearen Affiliation

<sup>57</sup> Vgl. Combs-Schilling 1989, 57–58.

unterstreicht [...], untermauert er Patrilinearität, denn es war der Vater, der zusammen mit dem Sohn die Verbindung zum Göttlichen herstellte und so für Vater und Sohn – und damit die Menschheit – ein langes Leben auf Erden und ewiges Leben im Jenseits gewann.<sup>58</sup>

Für die Rezeption des koranischen Abrahamsopfers in späterer Zeit, in der Genealogie und damit auch alte Virilitätsideale von neuem an Wertschätzung gewinnen, ist Combs-Schillings Schlussfolgerung gewiss relevant: Das jährlich von jedem islamischen Familienvater verlangte Opfer bündelt wie ein Prisma die Elemente des sozialen Ideals männlicher Vorherrschaft und patrilinearere Identität.

## 6 Die Macht der Typologie

Man kann aber auch für den Koran selbst noch einen Schritt weiter gehen und davon sprechen, dass das bereits in der mekkanischen Verkündigung Q 37 vorgetragene ‚synergetische Zusammenwirken‘ von Vater und Sohn im Kontext der Abraham in Medina zuerkannten Rolle eines Heiligtumsgründers eine vorher ausgeblendete typologische Deutung von neuem reaktivierte. Die in Q 37 berichtete Opfergeschichte war mit äußerster Nüchternheit erzählt worden. Wohl in Abwehr gegen jegliche Assoziation zur christlichen Passionsgeschichte hatten in ihr Emotionen keinen Platz erhalten. Der anonym bleibende zu Opfernde hatte sich „geduldig“ (V.102) und verständig (vgl. V.101) in seine Rolle gefügt, so dass keine Dramatik aufkam. Vor allem war der Opfernde selbst durch das Einverständnis des Opfers aus dem tragischen Zwang befreit worden, die Loyalität zu einer anderen Person über die eigene Sohnesliebe zu stellen. Weder eine Analogie zur christlichen Passion noch das für die jüdische Tradition maßgebliche „Väterverdienst“, *zekhut avot*, lassen sich mit der in Mekka erzählten koranischen Geschichte verbinden. Die biblisch mit der Begebenheit verbundene Verheißung der besonderen Segnung der Nachkommen Abrahams war in Medina in Q 2:124 sogar explizit in Abrede gestellt worden: Auf die Frage nach der Miterwählung seiner Nachkommenschaft erhält Abraham die Antwort: „Mein Bund umfasst die Frevler nicht“.

Und doch generiert der einmal etablierte Vater-Sohn-Synergismus neue, für den sich herausbildenden Kaaba-Kult wichtige Sinnfiguren. In Q 2:127 ergeht der Auftrag an Abraham und Ismael, das Gotteshaus der Kaaba für die Kultteilnehmer zu errichten (V.125). Der in Q 37 noch nicht namentlich genannte zu Opfernde wird damit nachträglich identifiziert, es ist nicht Isaak, sondern offenbar der den Hörern als Stammvater der Araber bekannte Ismael. Darauf (V.128) folgt Abrahams großes „Kaaba-Weihe-

58 Combs-Schilling 1989, 57–58.

Gebet“; das Abraham und Ismael während ihrer Aufrichtung der Grundmauern der Kaaba sprechen, und das in einigen Zügen analog zu dem Tempelweihegebet Salomos, 1 Kön 8,14-61,<sup>59</sup> formuliert ist. Es kulminiert in einer Bitte um die Vervollkommnung des mekkanischen Gottesdienstes, der in seiner von Abraham gestifteten Form nur aus den Pilgerriten und den für das Gebet erforderlichen Demutshaltungen, der Proskynese, der Verneigung und des Stehens, bestand (Q 2:125), nun aber durch Wortgottesdienst vollendet werden soll. Diese spezifische Bitte (V.129) ist im Koran bereits eine *vaticinatio ex eventu*, ein Gebet, das mit dem Auftreten des Verkünders schon Erfüllung gefunden hat, in Q 2:127–129 heißt es:

127 Damals, als Abraham die Grundmauern des Hauses aufrichtete, und er und Ismael sprachen: Unser Herr, nimm (unser Gebet / unser Opfer?) von uns an! Du bist der Hörende und Sehende.

128 Unser Herr, gib, dass wir dir ergeben (*muslimūna*) sind, und lass Menschen aus unserer Nachkommenschaft zu einer dir ergebenen Gemeinde (*umma muslima*) werden. Weise uns in unsere Riten ein, und wende dich uns gnädig wieder zu! Du bist der Gnädige, der Barmherzige.

129 Unser Herr, lass unter ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte auftreten, der ihnen deine Verse verliest, und sie die Schrift und die Weisheit lehrt und sie läutert. Du bist der Mächtige, der Weise.

Weder die Begebenheit der Errichtung der Kaaba durch Abraham und Ismael noch ihr Gebet sind biblisch begründet. Und doch sind sie keineswegs, wie in der Forschung lange vorausgesetzt, eine koranische *ad-hoc*-Konstruktion, sondern – wie Joseph Witztum<sup>60</sup> überzeugend gezeigt hat – eine koranische Reinszenierung der vielschichtigen spätantiken Abrahamvita. Um dies zu demonstrieren, kontextualisiert Witztum einerseits die Bauaktivität der beiden Patriarchen (V.127), zum anderen das von ihnen gesprochene Gebet mit rabbinischen und christlichen Traditionen. Während es im Koran um den Bau eines Heiligtums geht, steht in den Vorgängertraditionen stets ein Altar zur Debatte: Bereits Josephus (1. Jh.) lässt Isaak am Bau des Altars beteiligt sein, auf dem er geopfert werden soll.<sup>61</sup> Doch steht die Beteiligung des Sohnes an gerade diesem Altarbau noch stärker im Mittelpunkt christlicher Traditionen, wie verschiedene syrische und griechische Homilien aus dem 4. und 5. Jahrhundert zeigen, die die Begebenheit christologisch interpretieren: Vater und Sohn, die „weisen Architekten des Glaubens“, bauen auf Golgatha gemeinsam den Altar, auf dem das erlösende Sohnesopfer dargebracht werden soll. Die auf Grund ihrer christologischen Relevanz weitverbreitete typologische

59 Neuwirth 1996a, 93–116, 483–495.

61 Witztum 2009, 29.

60 Witztum 2009, 25–40. Siehe auch Sinai 2009, 142.

Version der Opfer-Geschichte hat, wie Witztum zeigen kann, Spuren im Koran hinterlassen. Angesichts ihrer weiten Verbreitung dürfte sie als Katalysator für die koranische Darstellung des Baus der Kaaba gewirkt haben. Die Grundstrukturen, die Abraham und Ismael für die Kaaba legen, sind der Altar, auf dem der Sohn hätte geopfert werden sollen. Wie der Jerusalemer Tempel auf der Grundlage des abrahamitischen Opferaltars errichtet wurde, so analog auch die Kaaba.

Es fällt jedoch auf, dass die Geschichte im Koran unter Ausblendung allegorischer Merkmale erzählt wird; sie trägt der unausgesprochenen Erkenntnis Rechnung, dass große monotheistische Heiligtümer auf der Grundlage eines Opfer-Synergismus Abrahams und seines Sohnes aufzubauen haben. Sie dürfte nicht zuletzt auch dazu dienen, den nunmehr in den Vordergrund gestellten Abrahamssohn Ismael – unter eindeutiger Ausgrenzung des im jüdischen Kontext etablierten Isaak – an der Heiligtumsgründung zu beteiligen.<sup>62</sup> Auf einen solchen nur polemisch-exklusivistischen Hintergrund verweist die Tatsache, dass die Ismael- Genealogie im Koran theologisch gänzlich ungenutzt bleibt.

Typologische Referenzen sind aber dennoch unverkennbar: Expliziert man die Strukturähnlichkeiten der drei in der Spätantike diskutierten Vater-Sohn-Synergismen bei der Errichtung des jeweiligen Heiligtums, so ist Ismael an der mekkanischen Kaaba-Gründung beteiligt wie Isaak an der Gründung der Opferstätte von Moria beteiligt war oder wie – den typologisierenden Homilien zufolge – der Gottessohn an der Gründung der Opferstätte von Golgatha beteiligt war. Und doch ist dieser Vergleich nicht ganz angemessen: Im Koran fehlt dem Vater-Sohn-Synergismus jede mythische Dimension, die in den beiden anderen Traditionen durch den theologisch schwerwiegenden Opfergedanken erzeugt wird. Man könnte hier wie auch sonst oft im Koran von einer Entmythisierung<sup>63</sup> sprechen, d. h. von der Zurückschneidung einer christologisch relevanten Geschichte auf ihren bloßen narrativen Plot, der allerdings durch die Beibehaltung von Referenzen an der Autorität des alten Textes weiter teilhat.

## 7 Eine *counter genealogy*: die Prophetensukzession (Medina)

Ahnenstolz und Vätertradition, *nasab*, sind im Koran, wie wir sahen, von Anfang an negativ konnotiert. In dem einleitend evozierten Koranvers Q 49:13 wird die Existenz von Stämmen und Völkern zu einem bloßen Instrument göttlicher Belehrung herabgestuft, es heißt da:

62 Siehe dazu Caskel 1966, 39.

63 Neuwirth 2010, 561–612.

Ihr Menschen! Wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr euch unter einander erkennt. Der Vornehmste unter euch bei Gott ist der am meisten gottesfürchtige. Gott ist wissend, weise.

Nicht Prestige, sondern pragmatischer Nutzen liegt der Stammesorganisation zugrunde. Mit der Marginalisierung von Geschichte und Stammesgeschichte bedarf es nun anderer Anbindungen, die dem neuen Erwählungsbewusstsein historische Tiefe geben. Das alte Väter-Modell der paganen Umwelt des Verkünders wird bereits in Mekka ersetzt durch neue Orientierungen: Für den Verkünder und seine Hörer, die sich in die Tradition des biblischen Gottesvolkes stellen, ersetzen die früheren Gottesboten als ‚spirituellen Vorfahren‘ die angestammte genealogisch begründete Familie.<sup>64</sup> Sie bilden am Ende der Entwicklung eine „Ahnenreihe von Erwählten“, eine „Prophetensukzession“. Denn in Medina wird über ihre Zusammengehörigkeit hinaus ihre Erwählung sichergestellt, dies geschieht besonders programmatisch in Q 3:33f.:

33 Gott erwählte Adam und Noach, das Haus Abraham und das Haus Amram  
vor allen Menschen

34 die einen Nachkommen (*dhurriyya*) der anderen, Gott ist erhörend und weise.

Diese Kette lässt sich allein-genealogisch nicht befriedigend deuten: Adam und Noach als die Urväter der Menschheit insgesamt sind auch genetisch miteinander verwandt. Das Haus Abraham, die Abraham-Nachkommen, stehen nach biblischen Aussagen noch in derselben Linie. Dagegen schließt das Haus Amram, das im Koran für die Heilige Familie und die christliche Traditionslinie steht,<sup>65</sup> eine Reihe von zwischentestamentlichen Figuren ein, die zumindest ihrer religiösen Ausrichtung nach den Abrahamiten eher fern stehen. Sie alle werden in Q 3:33f. aber zu einer mit Adam und Noach zusammengehörigen Ahnen-Reihe zusammengeschlossen. *Dhurriyya* meint hier also mehr als genetische Verwandtschaft. Was die vier zusammenhält, ist primär offenbar ihr Rang als Bundespartner Gottes. Denn sie figurieren – mit leichter Abwandlung – auch in christlichen Bundesschluss-Listen.<sup>66</sup> Die ‚Abstammung‘, die hier mit der Bezeichnung *dhurriyya* postuliert wird, wird also auf das Niveau einer gemeinsamen Erwählung erhoben. Nachdem bereits in Q 3:33f. eine Reihe von Propheten und Prophetenfamilien als „Erwählte“ aufgeführt worden waren, wird der Verkünder schließlich selbst in ihre Reihe aufgenommen. Wenn sie in Q 3:33f. noch als genealogisch zusammengehörig

64 Neuwirth 2011b, 365–367.

65 Neuwirth 2009.

66 Vgl. etwa die von Samir 2008, 141–162, angeführte Prophetensukzession bei Buṭrus al Bayt Raʿī

(Pseudo-Eurtychios), die lediglich Mose anstelle des Hauses Amram aufführt; vgl. dazu Neuwirth 2009.



*dhurriyyata ba‘dihim min ba‘d*, „die einen Nachkommen der anderen“, betrachtet wurden, so entfällt dieses Kriterium der gemeinsamen Abstammung schließlich.<sup>67</sup> Was zählt ist der Gottesbund. Eine Prophetensukzession, eine Familie der Erwählten, ist an die Stelle des weltlichen Stammesverbandes getreten.<sup>68</sup> Der Koran setzt der Stammesgeschichte mit der Prophetensukzession eine *counter history* entgegen.

Am Ende der Entwicklung wird Abraham dabei die führende Rolle einnehmen. Er wird zum spirituellen Ahnherrn einer durch die Propheten legitimierten Gemeinschaft, er steht einem „Haus“, einer Glaubensgemeinschaft vor, die nun nicht mehr wie noch im Prophetenerwählungsvers Q 3:33f. einseitig auf die Juden bezogen wird, sondern im Gegenteil, diesen streitig gemacht und sogar gegen sie neu konstruiert wird. Denn in der spätmedinischen Zeit wird Abraham als der erste reine Gottesdiener, *ḥanīf*, erkannt, der noch ohne die Rechtleitung durch das mosaische Gesetz zu einer Alleinverehrung Gottes gelangt, ein „Gerechter aus den (Heiden-)Völkern“, *ummi*, gewissermaßen, ganz im paulinischen Sinne von Gal 2, 6–19. Als Ahnherr einer auf dieses Ideal hin konstruierten Gemeinschaft, des „Hauses Abraham“, *Āl Ibrāhīm*, wird Abraham nach dem Tode des Propheten als einzige biblische Figur in das Formular des täglichen Gebets der Muslime aufgenommen, wo es am Schluss heißt:

Gott, segne Muhammad und das Haus Muhammad

wie du gesegnet hast Abraham und das Haus Abraham!

Wer das „Haus Abraham“ konstituiert, bleibt dabei ungesagt, es wird aber mit keinem Wort auf die Linie des Stammvaters der Araber bezogen, geschweige denn auf sie eingegrenzt. Im Gegenteil: Abraham ist das Vorbild des Verkünders, das Haus Abraham ist folglich der Nukleus jener Religionsgemeinschaft, die nun, am Ende der Entwicklung, durch die von Abraham im Gebet (Q 2:127–129) erflachte Implementierung eines Wortgottesdienstes erneuert wird. Sie ist nicht genealogisch, sondern spirituell und damit universal begründet. Was einmal das Privileg genealogischer Nachkommen war: am Verdienst Abrahams zu partizipieren (Gen 22, 17), wird jetzt in Form eines Gebets für alle Frommen erflacht. Damit ist der Weg aus dem realen, genealogisch dominierten Mekka über das mit den biblischen Erzählungen in der Imagination beschworene spirituelle Jerusalem bis hin zu einem ‚neuen Jerusalem‘; dem nun ganz und gar biblisch-kodierten Mekka, der Heimat Abrahams, zu Ende beschritten. Mit der Positionierung des schließlich als erstrangiges Vorbild angesehenen Abraham als Gründer des mekkanischen Zentralheiligtums wird schließlich sogar eine biblisch massiv mit genealogischen Assoziationen besetzte Person zu einem Triumphator über Genealogie erhoben.

67 So im medizinischen Zusatz zu der mittelmekkanischen Sure Q 19:58.

68 Siehe dazu Neuwirth 2010, 230–234.

## 8 Résumé

Der Obertitel des Beitrags „Eine religiöse Mutation der Spätantike“ kündigte den Versuch an, die Korangese in das von Guy Stroumsa entworfene Szenario der „religiösen Mutationen der Spätantike“ einzuordnen. Der Koran wird in einer Zeit verkündet, in der die halbinselarabische Gesellschaft bereits dabei ist, sich kultisch umzustellen, d. h. von einem rituell dominierten Wallfahrts- und Opferkult zu einem auf individuelle Frömmigkeit gegründeten verbalen Gottesdienst überzugehen. Die Gruppe um den Verkünder ist auf dieser Wanderung einen entscheidenden Schritt voraus, denn ihre „Sorge um das Selbst“, reflektiert sich bereits deutlich in ihrer eschatologisch begründeten Verantwortung für eigenes Handeln. Ihr liturgisches Engagement, ihre Befolgung von Askese und monastischen Tugenden, vor allem ihre Orientierung am Vorbild der ‚Schriftreligion‘ distinguieren sie als neue Gemeinde, als ‚kommunitäre Religion‘. Die ihnen entgegentretende Opposition ist ihrerseits von der spätantiken Neuorientierung nicht unberührt, so dass ihre traditionellen Gottheiten im Laufe der Debatte bereits ihren Rang als Teile eines Pantheons verlieren und in Engel umgedeutet werden. Was an den Gegnern jedoch ‚pagan‘ geblieben ist, ist ihr Ahnenstolz, ihre nicht zuletzt durch die profane Poesie artikulierte anthropozentrische Orientierung an einer zugleich heroischen und hedonistischen Lebensführung in den Bahnen der Stammesethik. In der Auseinandersetzung mit ihnen um die maßgebliche Loyalität beruft sich der Verkünder zunehmend auf heilsgeschichtliche Präzedenzen für den nun, in Mekka, geforderten ‚Übertritt‘ aus der Clan- in die Religionsgemeindebindung.

Als Vorbild bietet sich allen voran Abraham an, der sich seinerseits aus den Fesseln genealogischer Loyalität befreit und zu einer individuellen Bindung an Gott gefunden hatte. Derselbe Abraham wird in medinischer Zeit im Zuge der Auseinandersetzung mit jüdischen und christlichen Gebildeten zu einer Gründerfigur erhoben, als die er in einer – bereits in den beiden Vorgängertraditionen präfigurierten – Synergie mit seinem Sohn die Grundlage für das mekkanische Heiligtum und die dort zu zelebrierenden Riten legt. Diese Gründerrolle verbindet sich jedoch mit einer entscheidenden Traditionskorrektur: Der in seiner Mimesis von der Gemeinde vollzogene Akt der Opferung besitzt keinerlei mythische Implikation mehr, er ist bereits ein sublimiertes Opfer. Vor allem aber wird jede Assoziation des Abraham-Opfers zu genealogischen Privilegien nicht nur für die Juden, die einen solchen Anspruch erheben, sondern gleichzeitig auch für die Araber blockiert, die analog zu dem jüdischen Vorgang ein eigenes ‚Verdienst der Väter‘; einen entsprechenden Anspruch aus ihrer Genealogie hätten ableiten können. Aus einem Stammesidentität affirmierenden Kult wird eine Abraham-Nachfolge des einzelnen Frommen. Genealogie als Orientierung der Gesellschaft wird entmachtet, sie wird sublimiert zu der Vorstellung einer spirituell determinierten Prophetengenealogie, in der Abraham die zentrale Rolle spielt. Abrahams Religionsstiftung ist – ganz im

Sinne spätantiker Vorstellungen – universal und allein auf persönliche Frömmigkeit gegründet.

## Bibliographie

### Aurelius 2003

Erik Aurelius. „Durch den Glauben gehorsam – durch Werke gerecht: Streit um Abraham im Neuen Testament“. In *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*. Hrsg. von R. G. Kratz und T. Nagel. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003, 98–111.

### Bashear 1997

Suliman Bashear. *Arabs and Others in Early Islam*. Princeton und New Jersey: Darwin Press, 1997.

### Bearman u. a. 1960–2005

P. Bearman u. a., Hrsg. *Encyclopaedia of Islam Online (EI Online)*. Bd. 2. Leiden: E.J. Brill, 1960–2005. URL: <http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2>.

### Berger 1981

Klaus Berger. *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Bd. II, Lfg. 3: Das Buch der Jubiläen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1981.

### Brown 1988

Peter Brown. *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

### Burkert 1972

Walter Burkert. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1972.

### Caskel 1966

Werner Caskel. *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī*. Leiden: Brill, 1966.

### Combs-Schilling 1989

Elaine M. Combs-Schilling. *Sacred Performance. Islam, Sexuality and Sacrifice*. New York: Columbia University Press, 1989.

### Crone 2010

Patricia Crone. „The Religion of the Qur’ānic Pagans. God and the Lesser Deities“. *Arabica* 57 (2010), 151–200.

### Ess 1992

Josef van Ess. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.

### Firestone 1990

Reuven Firestone. *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany: State University of New York Press, 1990.

### Firestone 1998

Reuven Firestone. „Merit, Mimesis, and Martyrdom. Aspects of Shi‘ite Meta-Historical Exegesis on Abraham’s Sacrifice in Light of Jewish, Christian, and Sunni Muslim Tradition“. *Journal of the American Academy of Religion* 66 (1998), 93–116.

### Firestone 2001

Reuven Firestone. „Abraham“. In *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Hrsg. von J. D. McAuliffe. Leiden: Brill, 2001, 5–11.

### Grunebaum 1969

Gustav von Grunebaum. „Die Erfahrung des Heiligen und die Auffassung vom Menschen“. In *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Hrsg. von G. von Grunebaum. Zürich und Stuttgart: Artemis, 1969, 29–47.

### Hamdan 2006

Omar Hamdan. *Studien zur Kanonisierung des Korantextes. Al-Ḥasan al Baṣrī’s Beiträge zur Geschichte des Korans*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.

### Hamori 1974

Andras Hamori. *On The Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

### Hawting 1986

Gerald Hawting. *The First Dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate AD 661–750*. London: Southern Illinois University Press, 1986.

**Hawting 1999**

Gerald Hawting. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

**Hawting 2006**

Gerald Hawting. *The Development of Islamic Ritual*. Aldershot und Burlington: Ashgate Publishing, 2006.

**Kugel 2007**

James Kugel. *How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now*. New York: Free Press, 2007.

**Levenson 1993**

Jon D. Levenson. *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*. New Haven: Yale University Press, 1993.

**Marx 2008**

Michael Marx. „Ein Koranforschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums. Zur Programmatik des Akademienvorhabens *Corpus Coranicum*“. In *„Im vollen Licht der Geschichte“ – Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*. Hrsg. von D. Hartwig u. a. Würzburg: Ergon, 2008, 41–54.

**Nagel 2003**

Tilman Nagel. „Der erste Muslim. Abraham in Mekka“. In *Abraham, unser Vater. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam*. Hrsg. von R. G. Kratz und T. Nagel. Göttingen: Wallstein Verlag, 2003.

**Nagel 2008**

Tilman Nagel. *Mohammed. Leben und Legende*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2008.

**Neusner 1985**

Jacob Neusner. *The Talmud of the Land of Israel. Bd. 23: Nedarim*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

**Neuwirth 1996a**

Angelika Neuwirth. „The Spiritual Meaning of Jerusalem in Islam“. In *City of the Great King. Jerusalem from David to the Present*. Hrsg. von N. Rosovsky. Cambridge und London: Harvard University Press, 1996, 93–116, 483–495.

**Neuwirth 1996b**

Angelika Neuwirth. „Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zur Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus“. In *The Qur'an as Text*. Hrsg. von S. Wild. Leiden: Brill, 1996, 69–106.

**Neuwirth 2009**

Angelika Neuwirth. „The House of Abraham and the House of Amram. Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism“. In *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*. Leiden: Brill, 2009.

**Neuwirth 2010**

Angelika Neuwirth. *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang (KTS)*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

**Neuwirth 2011a**

Angelika Neuwirth. „Biblische Passionen als Herausforderung. Verhandlung, emotionale Entschärfung und Rekonstruktion des Abrahamsopfers im Koran“. *Paragrana* 20 (2011), 17–27.

**Neuwirth 2011b**

Angelika Neuwirth. *Der Koran I. Frühmekkanische Suren (HK 1)*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

**Neuwirth (im Druck a)**

Angelika Neuwirth. „A Discovery of Evil in the Qur'an?“. In *Scripture, Poetry, and the Making of a Community*. Hrsg. von A. Neuwirth. Oxford: Oxford University Press, 2013. Im Druck.

**Neuwirth (im Druck b)**

Angelika Neuwirth. „The Discovery of Writing“. In *Scripture, Poetry, and the Making of a Community*. Hrsg. von A. Neuwirth. Oxford: Oxford University Press, 2013. Im Druck.

**Rubin 1986**

Uri Rubin. „The Ka'ba. Aspects of its Ritual Function and Position in Pre-Islamic and Early-Islamic Times“. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8 (1986), 97–131.

**Rubin 1987**

Uri Rubin. „Morning and Evening Prayers in Early Islam“. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 40–64.

**Samir 2008**

Samir Khalil Samir. „The Theological Christian Influence on the Qurʾān. A Reflection“. In *The Qurʾān in its Historical Context*. Hrsg. von G. S. Reynolds. London: Routledge Chapman & Hall, 2008, 141–162.

**Schechter 1909**

Salomon Schechter. *Some Aspects of Rabbinic Theology*. New York: The Macmillan Company, 1909.

**Seidensticker 2009**

Tilman Seidensticker. „Sources for the History of Pre-Islamic Religion“. In *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*. Hrsg. von A. Neuwirth, N. Sinai und M. Marx. Leiden: Brill, 2009.

ANGELIKA NEUWIRTH

Jg. 1943, Dr. phil. (Göttingen 1972), Habilitation (München 1979), ist Professorin für Arabistik an der Freien Universität Berlin und Leiterin des Projekts „Corpus Coranicum. Überlieferung und Historisch-literaturwissenschaftlicher Kommentar“. Arbeitsschwerpunkte: Koran und Spätantike, Literatur des arabisch-israelischen Konflikts.

**Sinai 2009**

Nikolai Sinai. *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

**Speyer 1931**

Heinrich Speyer. *Biblische Erzählungen im Qoran*. Gräfenhainichen: Olms, 1931.

**Stroumsa 2011**

Guy G. Stroumsa. *Das Ende des Opferkults. Die religiösen Mutationen der Spätantike*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.

**Wellhausen 1927**

Julius Wellhausen. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Walter de Gruyter, 1927.

**Witztum 2009**

Joseph Witztum. „The Foundations of the House (Q 2:127)“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 72 (2009), 25–40.

Prof. Dr. Angelika Neuwirth  
Freie Universität Berlin  
Seminar für Semitistik und Arabistik  
Altensteinstraße 34  
14195 Berlin  
E-Mail: angelikaneuwirth@hotmail.com