

Der Koran

Verlag der WELT
RELIGIONEN

Band 2/1: Frühmittel-
mekkanische Suren

VDR

DER KORAN
BAND 2/1
FRÜHMITTEL-
MEKKANISCHE
SUREN

DAS NEUE GOTTESVOLK: »BIBLISIERUNG«
DES ALTARABISCHEN WELTBILDES

HANDKOMMENTAR
MIT ÜBERSETZUNG VON
ANGELIKA NEUWIRTH

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Die Ausgabe wird gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

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

Erste Auflage 2017
© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Berlin 2011
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.
Einband: Hermann Michels und Regina Göllner
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Bindung: Conzella Verlagsbuchbinderei
Printed in Germany
ISBN 978-3-458-70039-5

DER KORAN
FRÜHMITTELMEKKANISCHE SUREN

*Meinen Lehrern in der Philologie
Anton Spitaler, David Flusser, Hava Lazarus-Yafeh,
Yacob M. Kister und Abdarrahman al-Duri
in dankbarer Erinnerung*

INHALT

Vorwort	9
Einleitung	21
Frühmittelmekkanische Suren	
Q 1 <i>al-fātiḥa</i> – Die Eröffnende	85
Surengruppe I	103
Q 54 <i>al-qamar</i> – Der Mond	105
Q 37 <i>aṣ-ṣāffāt</i> – Die in Reihen Schreitenden	147
Q 15 <i>al-Hidjr</i> – Egra	217
Q 50 <i>qāf</i> – Qāf	267
Surengruppe II	301
Q 20 <i>ṭā hā</i> – Ṭāhā	303
Q 26 <i>al-shu‘arā’</i> – Die Dichter	377
Q 71 <i>Nūḥ</i> – Noah	448
Q 44 <i>al-dukhān</i> – Der Rauch	463
Einzelsuren	499
Q 76 <i>al-insān</i> – Der Mensch	501
Q 38 <i>Ṣād</i> – Ṣād	522
Q 19 <i>Maryam</i> – Maria	584
Abkürzungen	659
Literaturverzeichnis	661
Stellenverzeichnis	685
Sachverzeichnis	698
Verzeichnis der sekundären Zusätze zu den frühmittelekkanischen Suren (in chronologischer Surenfolge)	701
Zur Transliteration	705
Die Suren in der überlieferten Reihenfolge	706
Inhaltsverzeichnis	707

VORWORT

Wozu heute ein Korankommentar? Die Antwort hätte für den 2011 erschienenen ersten Band des Handkommentars noch ganz anders gelautet, als sie sich für den jetzt vorgelegten zweiten Band ausnehmen muß. Während noch vor einigen Jahren das philologische Desiderat im Vordergrund stand – es ging weitgehend um sprachlich-stilistische Probleme und die Ausleuchtung von semantischen Unklarheiten, die in den frühen, in ihrer Kürze oft enigmatischen Suren besonders zahlreich auftreten –, stehen wir heute vor neuen Herausforderungen. In einer Situation, in der die Frage nach der Bedeutung des Koran muslimische und nichtmuslimische Kreise gleichermaßen beschäftigt, kann sich der Kommentar nicht mehr als ein primär auf Sach- und Formerklärung konzentriertes ›arabistisches‹ Projekt verstehen, sondern ist zugleich ein Projekt der Theologiegeschichte geworden. Heute brennt die Frage auf der Haut, in welchem Verhältnis der Islam, und damit vor allem der Koran, der heute sowohl in der islamischen als auch in der westlichen Öffentlichkeit gewöhnlich als Kronzeuge für den Islam aufgerufen wird, zur biblischen Tradition steht. Ist er Teil der für das spätere Europa formativen spätantiken Mittelmeerkultur, hat er zu ihr eventuell auch selbst diskursiv beigetragen? Oder dominiert in seiner Botschaft das Lokaleigene, die vormontheistische heroische, ja sogar kämpferische Kultur Arabiens?

Diese oft gestellte Frage berührt mit ihrer dichotomischen Sicht natürlich nur die Oberfläche des Problems. Sie bezeugt ein stark vereinfachtes, geschichtsfernes Bild der Entstehungssituation des Koran. Denn spätantike Religionskulturen sind insgesamt synkretistisch geprägt, heterogene Traditionen liegen hier nicht geschlossen vor, sondern sind in

Debatten involviert. Spätantike wird immer deutlicher als ein »Denkraum« erkennbar, der nicht durch Großmacht-politik, sondern durch »Textpolitik« bestimmt ist. Man kommt im Gefolge des in den siebziger Jahren angebahnten »spacial turn«¹ immer mehr ab von dem lange dominierenden Denken in Gleich- und Ungleichzeitigkeiten.² »Auch die Spätantike als Denkraum kann <...> nicht mehr als in und aus sich selbst existierender ›Container‹ <...> gedacht werden, sondern nur als Produkt sozialer Beziehung und zugleich als Produzent sozialer Beziehungen.«³ Man hat die Korangeneese also in einen möglichst weiten, vor allem aber noch dynamisch aufgeladenen Kontext zu stellen. Die Erforschung des frühen Christentums kann Licht auf das koranische Problem werfen. Hans Jonas etwa, der ein breites Spektrum gnostischer Texte philosophisch erschlossen hat,⁴ betont die weit über das Antiquarische hinausgehende Bedeutung selbst von extrem fremd anmutenden, da oft vernunftwidrigen, gewaltoffenen Traditionen, die nicht kanonisch geworden sind, für das Verständnis der Anfänge des Christentums. Für die Anfänge des Islam steht eine entsprechend breite Kontextualisierung noch aus. Auch hier wird ein angemessenes Verständnis der mit dem Koran getroffenen theologischen Entscheidungen erst möglich sein, wenn aufgedeckt ist, »was einst mit [ihnen] <...> um die

-
- 1 Siehe dazu grundlegend Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris 1974.
 - 2 Siehe die Kritik von Achim Landwehr, »Von der ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen«, in: *Historische Zeitschrift* 295 (2012), S. 1-34.
 - 3 »Einleitung« zu dem Sammelband *Spätantike. Von einer Epoche zum Denkraum*, hg. von Nora Schmidt, Nora Katharina Schmid und Angelika Neuwirth, Berlin 2016, S. 1-35.
 - 4 Hans Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, übersetzt von Christian Wiese, Frankfurt/M. 1999 = Frankfurt/M. und Leipzig 2008 [ursprünglich erschienen auf englisch als *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1958, erweiterte Ausgabe 1963].

Seele des Menschen rang«.⁵ Die oft getroffene Feststellung des Fehlens von Referenzen auf außerkanonische, noch über die Apokryphen hinausgehende Traditionen im Korantext muß nicht auf ihre Abwesenheit in den die Umwelt des Koran beherrschenden Diskursen deuten. Neben der in der Forschung schon viel beachteten positiven – biblischen oder lokal-arabisch poetischen – Intertextualität ist auch mit einer ›negativen Intertextualität‹ zu rechnen, mit dem bewußten Verschweigen von abzulehnenden Denkrichtungen, mit Jonas zu sprechen: »Obwohl sie [die Gnosis] der Ablehnung verfiel <...>, stellt <...> sie eine der Möglichkeiten dar, die sich damals am Scheideweg der Glaubensbekenntnisse boten.«⁶

Die in der Öffentlichkeit oft als Frage aufgeworfene Alternative ›universal spätantik‹ oder ›lokal-arabisch‹ beherrscht – in sublimerer Form – auch die gegenwärtige Koranforschung, in der Verfechter einer bis zur sklavischen Abhängigkeit reichenden Nähe des Koran zur Bibel Kontrahenten gegenüberstehen, die vielmehr die ›Arabizität‹ des Koran für ausschlaggebend erachten und den Koran aus der biblischen Tradition herauslösen wollen. Gewiß ist, wie Aziz al-Azmeh betont, das in der frühislamischen Geschichtsschreibung reflektierte und in der archäologischen Forschung dokumentierte arabische Milieu wesentlich schwerer zu gewichten, als es bisher geschieht,⁷ doch gilt das für die verschiedenen Entstehungsperioden des Koran in verschiedenem Grade. Erst der diachrone Blick auf den Koran kann den im Text reflektierten dialektischen Prozeß der ›Biblisie-

5 Jonas, *Gnosis*, S. 12. Die von Josef van Ess in *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 Bde., Berlin 1991-1997, erschlossenen frühislamischen theologischen Diskussionen können ein Licht auch auf die Situation vor dem Koran werfen.

6 Jonas, *Gnosis*, S. 12.

7 Aziz al-Azmeh, *The Emergence of Islam in Late Antiquity. Allah and His People*, Cambridge 2014; Aziz al-Azmeh, *The Arabs and Islam in Late Antiquity. A Critique of Approaches to Arabic Sources*, Berlin 2014.

runge und Arabisierung des Weltbilds überzeugend erkennbar machen. Der Kommentar wird sich mit dieser Entwicklung auseinandersetzen.

Denn die Auseinandersetzung ist keineswegs eine rein akademische Querele. Zur Debatte steht vielmehr eine in der Gegenwart virulente Malaise, die Ratlosigkeit vor der Frage, wie der Koran für unsere Zeit angemessen zu lesen ist,⁸ welche gegenwärtigen Lesarten ›wissenschaftlich haltbar‹ sind und welche nicht. Hier treten neben den Verfechtern einer biblisch-kontextualisierten bzw. einer eher arabisch eingebetteten Lektüre aber insbesondere Zweifler an einem historischen Zugang als solchem auf, die vor allem unter den muslimischen Gelehrten zu finden sind. Es bietet sich heute das groteske Bild von zwei Forschergemeinschaften, deren Ansätze hermeneutisch unvereinbar erscheinen. Da der gegenwärtige akademische Korandiskurs von der in der Bibelwissenschaft entwickelten historischen Hermeneutik beherrscht ist, auf der auch eine große Zahl von für die Forschung unentbehrlichen Referenzwerken aufbaut, befinden sich die muslimischen Forscher gegenüber ihren westlichen Partnern argumentativ von vornherein im Nachteil. Ihnen fehlen die erforderlichen philologischen Argumentationshilfen, um die Hypothesen ihrer historisch ausgerüsteten Kollegen verifizieren oder falsifizieren zu können. Diese Pattsituation verlangt nach einer Neureflexion der Koranforschung als solcher. Der Mangel an verlässlichen Referenzwerken betrifft ja nicht nur die aus der Debatte weitgehend ausgeschlossenen muslimischen Forscher, sondern ebenso die theologisch interessierten Koranleser in der außermuslimischen Gesellschaft. Dringend benötigt wird noch immer ein historisches Lexikon, wie es für die Bibel in vielfacher Ausführung vorliegt, zu dem aber für den Koran in der westlichen Forschung nur verstreute Einzelstudien zur Verfü-

8 Siehe dazu Katajun Amirpur, *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013.

gung stehen.⁹ Lexika sind – da sie sich auf Datenpräsentation beschränken und keine Deutungen vorgeben – ein universal akzeptiertes Werkzeug der Forschung, das auch den innerislamischen Zugängen eine sichere Grundlage unterlegen würde.

Auf dieses Lexikon hätte auch der heute vor allem benötigte (religions)historisch-literaturwissenschaftliche Koran-kommentar zurückgreifen sollen. Dieser Kommentar, von dem hier der zweite Teil vorgelegt wird, muß nun in Ermangelung eines solchen Lexikons notgedrungen auf – oft eigens erst anzustellenden – Einzelstudien aufbauen. Er enthält daher im Kern bereits relevante lexikographische Daten und legt einen wichtigen Akzent auf die Begriffsentwicklung. Diese wiederum basiert auf der Kontextualisierung des Korantexts mit nicht nur nachbiblischen, sondern auch lokal-arabischen Traditionen, denen in diesem zweiten Teil des Kommentars erhöhte Aufmerksamkeit gilt.

Daß die heute besonders virulenten Fragestellungen nach der Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit von Korandeutungen, nach der Nachprüfbarkeit von Auslegungen, uns gerade in derjenigen Phase der Kommentrarbeit herausfordern, in der es um die mittelmekkanischen Suren geht, kann als eine glückliche Fügung angesehen werden. Denn mit diesen Suren treten wir in die formative, diskursiv geprägte Phase der Korangnese ein. Hier werden die Weichen gestellt für diejenige Theologie, mit der sich die koranische Botschaft in ihrem Entstehungsmilieu schließlich durchsetzen sollte. Diese Theologie, die der Verkünder und seine Ge-

9 Elemente des Koranlexikons liegen bereits vor: Josef Horowitz, »Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran«, in: *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), S. 145-227 (Nachdruck Hildesheim 1964); Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān*, Baroda 1938; siehe jetzt auch Martin R. Zammit, *A Comparative Lexical Study of Qurʾānic Arabic*, Leiden 2002; Muhammad Badawi, Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qurʾānic Usage*, Leiden 2008; und Arne A. Ambros, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden 2004.

meinde konsensuell teilen, ist – auch wenn sie wenig später, mit der Erweiterung des theologischen Horizonts im ausgedehnten islamischen Herrschaftsgebiet, substantielle Veränderungen durchmachte – von grundlegender Bedeutung für das gegenwärtig erforderte Neudenken, das sich ja wieder zunehmend am Koran orientiert.

Denn es ist das revolutionär Neue, das der Koran in die Debattenlandschaft seiner Zeit einbrachte, was heute, wo lange hingegenommene Strategien der Exklusion ganzer Kulturepochen wie die des von der Orthodoxie als ›barbarisch, ›unwissend‹ verschrienen Vorislam, der *Djābiliya*, in sich zusammenfallen und vielmehr von einer Arabien einschließenden Spätantike ausgegangen wird,¹⁰ wieder gefragt ist. Dieses ›Neue‹ kommt vor allem in der mittelmekkanischen Zeit zur Geltung. Das zeigt sich deutlich bereits an der Form der mittelmekkanischen Suren, die nun eine gegenüber den frühmekkanischen neue Gattung darstellen. Auffallend ist dabei, daß sie nicht nur ihrem Umfang nach in der Regel erheblich ausladender sind, sondern auch nicht mehr durchgehend poetisch, vielmehr zunehmend narrativ und diskursiv geprägt sind. Mantische Botschaften sind nicht mehr auf die Ausdrucksmittel der Dichter und Seher angewiesen; sie können auf neue Autorisierungen zurückgreifen. Zwar ist der Übergang fließend, denn auch bereits die letzten als frühmekkanisch eingestuften Suren enthielten kurzgefaßte Erzählungen, doch erhält die Erzählung in Mittelmekka einen gänzlich neuen Stellenwert. Sie porträtiert immer wieder den neuen Typus des Vermittlers zwischen der realen und der transzendenten Welt, den Typus des Propheten, der seine Autorität aus seiner Verbindung zur transzendenten Schrift schöpft und dessen Verkündigung daher schriftreferentiell, selbst ›Schrift‹, ist. Diese Instanz, die alle früheren Modelle

10 Siehe dazu die Kulturkritik von Samir Kassir, *Das arabische Unglück*, aus dem Französischen von Ulrich Kunzmann, Berlin 2006 (ursprünglich erschienen als *Considérations sur le malheur arabe*, Arles 2004) und den Sammelband *Spätantike* (siehe oben Anm. 3).

der Vermittlung zwischen der realen und der übernatürlichen Welt ersetzt, wird nun zur einzig legitimen Referenz für die Wahrheit der monotheistischen Botschaft; alle koranischen Aussagen sind von nun an in eine Prophetologie eingebettet.

Das Gesagte trifft nicht im gleichen Maße für den gesamten Textbereich der mittelmekkanischen Suren zu. Obwohl ein klarer Einschnitt zwischen frühen und späteren mittelmekkanischen Suren schwer zu ziehen ist, empfiehlt es sich aus mehreren Gründen, die mittlere Periode nochmals zu unterteilen und zu den drei von Theodor Nöldeke etablierten Perioden eine weitere hinzuzufügen. Es sind vor allem die ›frühmittelmekkanischen Suren‹, in denen die nun an Bedeutung gewinnenden narrativen Sektionen auch liturgisch eine herausgehobene Position als zentrale Teile der Rezitationseinheit Sure einnehmen. Mit dieser neuen Funktionalität der narrativen Teile entfernt sich die Sure von den früher deutlich an den Psalmen orientierten Kurzsuren. In vielen späteren Suren der mittelmekkanischen Zeit wandert die Position der Erzählung vom Mittelteil in andere Hauptteile, oder sie verschwindet ganz, so daß die für die hier diskutierten frühmittelmekkanischen Suren charakteristische Komposition nicht mehr erkennbar ist.¹¹ Die Einheit Sure – wie sie frühmittelmekkanisch strukturiert ist: hymnische, polemische oder tröstende Einleitung → Erzählung aus der biblischen Tradition → predigtartige Auslegung der Erzählung und Debatte, zumeist einmündend in eine Offenbarungsbestätigung – erweist sich nicht nur als eine eigenständige, in der arabischen Literatur gänzlich neue Gattung. Sie ist auch für den Verlauf der Gemeindeentwicklung höchst relevant. Denn die neue Form dürfte wiederum auf einen neuen ›Sitz im Leben‹ verweisen: Nicht mehr Vigilien

11 Siehe dazu Angelika Neuwirth, »Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon. Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus«, in: *The Qur'an as Text*, hg. von Stefan Wild, Leiden u. a. 1996, S. 69-106.

und tagsüber abgehaltene asketische Gebetsübungen einer kleinen Schar von Gläubigen sind als Rahmen der Rezitation vorzustellen; vielmehr bildet die Surenkomposition nun strukturell den Ablauf vollständiger christlicher oder auch jüdischer Gottesdienste ab und kann somit als eine Art ›Libretto‹ zu einer komplexen gottesdienstlichen Feier verstanden werden. Wenn sich hier der mündliche Charakter auch nicht mehr in poetisch-expressiven Formen niederschlägt, so hat man doch die Mündlichkeit, die Bestimmung der Texte zu öffentlichem Vortrag, stets im Blick zu haben.

Drei Innovationen kennzeichnen also die frühmittelmeckanischen Suren: das neue Autorisierungsparadigma der Prophetie, die liturgische Leistung der Komposition einer kohärenten Gottesdienststruktur und – übergreifend – die Erarbeitung eines neuen Begriffslexikons, das die Biblisierung des arabischen Weltbildes und rückwirkend die Arabisierung biblischer Bilder und Begriffe reflektiert. Es ist nicht zuletzt die aus den beschriebenen Innovationen der frühmittelmeckanischen Suren resultierende Herausforderung, die Tatsache, daß der hier vorgelegte Kommentar eine weitgehend neue Perspektive auf den Text beziehen mußte, die die Aufgabe erheblich kompliziert hat. Hinzu kommen die für die mittelmeckanischen Suren insgesamt erheblich komplexer gewordenen Intertexte, d. h. die angewachsene Zahl von Echos aus den vorausgehenden Traditionen, die zur historischen Erklärung ausgewertet werden mußten; sie haben den Arbeitsaufwand erheblich gesteigert und vor allem den Umfang des schließlich entstandenen Kommentars weit über die geplante Textlänge hinaus anwachsen lassen. Es wurde daher schon allein aus technischen Gründen notwendig, entgegen der bei der Planung des Gesamtkommentars festgelegten Konzeption die Behandlung der mittelmeckanischen Suren auf zwei selbständige Teilbände zu verteilen, auch wenn die Teilung – ähnlich wie im Falle der Trennung zwischen Früh- und Mittelmeckka – nicht zwingend sein mag. Im hier vorgelegten ersten Teilband zu den frühmittelmeckanischen Suren, *HK 2/1*, werden neben der *Fātiḥa* (Sure 1)

folgende elf Suren diskutiert: Q 54, 37, 15, 50, 20, 26, 71, 44, 76, 38, 19. Der zweite Teilband zu den spätmittelmeckanischen Suren, *HK 2/2*, wird die weiteren zehn Suren Q 36, 18, 17, 43, 72, 67, 23, 25, 27, 21 enthalten.

* * *

Der Abfassung des Kommentars gingen zahlreiche wegweisende Gespräche im Projekt Corpus Coranicum an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften voraus, wo ich einer Anzahl von Kollegen, Nora Katharina Schmid, Hannelies Koloska, Emmanouela Grypeou, David Kiltz, Yosef Kouriyhe und vor allem Michael Marx, für die Vermittlung und Diskussion von Intertexten zu Dank verpflichtet bin. Aus den im dortigen Koranprojekt inzwischen digital zugänglich gemachten »Texten aus der Umwelt des Koran« (zitiert als TUK) konnten relevante Beispiele für den hier vorgelegten Kommentar fruchtbar gemacht werden, wie auch umgekehrt für den »Handkommentar 2/1« erarbeitete Surenauslegungen in geraffter Form in das Corpus-Coranicum-Projekt eingeflossen sind. Während der Fokus bei den dortigen Erklärungen im Einklang mit der deutlichen Privilegierung der Textgeschichte im Corpus Coranicum auf der philologischen und überlieferungsgeschichtlichen Seite liegt, geht es uns im »Handkommentar« zu den frühmittelmeckanischen (aber auch den späteren) Suren um eine vor allem hermeneutisch, theologiegeschichtlich und literaturwissenschaftlich ausgerichtete Texterklärung. Viele neue Anregungen und nicht zuletzt methodische Aufschlüsse verdanke ich daher theologischen Kollegen. Besonders anregend war der Austausch mit Karl-Josef Kuschel, Tübingen, Lejla Demiri, Tübingen, Ömer Özsoy, Frankfurt/Main, Felix Körner SJ, Gregoriana, Rom. In Rabat/Marokko hatte ich Gelegenheit, den Kommentar der Kollegengruppe der *al-Rābiṭa al-Muḥammadiya li-l-‘ulamā’* vorzustellen, und wurde dabei auf bis dahin unbeachtete Probleme aufmerksam. Ähnliches gilt für weitere Austauscherfahrungen im Rahmen von Vortragsaktivitäten in

der arabischen bzw. islamischen Welt. Unschätzbar wertvoll waren Gespräche in Beirut, vor allem mit meinen Kollegen Ridwan Al-Sayyed, Lebanese University, Beirut, und Husn Abboud, Haigazian College, Beirut, wie auch mit Bilal Orfali, AUB (American University Beirut). Bei einem Aufenthalt in Iran konnte ich unsere Berliner Thesen im *Merkaḏ-e adyān* (University of Religions and Denominations, Qom) vorstellen und sie zugleich mit christlichen Theologen wie Klaus von Stosch und Reinhold Bernhard diskutieren.

Ein Gastsemester an der Divinity School der University of Chicago erlaubte es mir, meinen Forschungsansatz einigen Klassen von hochmotivierten Studierenden vorzustellen, aus deren kritischer Diskussion ich viel lernen konnte. Der Aufenthalt ermöglichte mir zugleich anregende Gespräche mit Fred Donner, Ahmad Al-Shamsi, Orit Bashkin, NELC (Near Eastern Languages and Civilizations), und mit Michael A. Sells, David Niremberg, Michael Fishbane (Divinity School) und sogar – zusammen mit Michael A. Sells – die Realisierung eines Symposiums »Qur’ānic Studies Today«, das zahlreiche nordamerikanische Kollegen in Chicago zusammenführte, mit denen ich erstmals den historisch-literaturwissenschaftlichen Zugang diskutieren konnte. Ein Sammelband, der diesen Zugang mit verschiedenen nordamerikanischen Ansätzen kontextualisiert, ist inzwischen erschienen.¹²

Ganz anders geartete Anregungen nahm ich von einer Vortragsreise durch Indonesien mit, wo sich die Gelegenheit zu Diskussionen mit Lehrenden und Studierenden an den Universitäten Jakarta und Jogjakarta ergab, die sich mit einer »liberalen« Lektüre des Koran von salafistischen Modellen abgrenzen wollen. Wieder andere Diskussionskontexte boten sich bei einem Vortrag an der Simon Fraser University in Vancouver und mit Kollegen wie Todd Lawson und Issa Boullata bei einem Besuch in Montreal. Erneut haben mich mehrere Jahrgänge von Studierenden des Theologischen

¹² Angelika Neuwirth, Michael A. Sells (Hg.), *Qur’ānic Studies Today*, London und New York 2016.

Studienjahrs an der Dormitio-Abtei Jerusalem mit neuen Fragen konfrontiert. Mit den dort inzwischen etablierten »Christlich-muslimischen Werkwochen« ist ein vorbildliches Forum des Austauschs über zeitgemäße Lektüren heiliger Schriften entstanden, das vor besondere hermeneutische Herausforderungen stellt. Eine Vertiefung der hier angestellten Reflexionen wurde auf einem im Juni 2015 abgehaltenen Symposium des Sonderforschungsbereichs 980 »Episteme in Bewegung« an der Freien Universität Berlin möglich, wo das arabistische Teilprojekt »Von Logos zu Kalām«, mitverantwortet vor allem von Nora Schmidt und Nora Katharina Schmid, internationale Kollegen aus den Feldern der Islamischen Theologie, Judaistik, christlichen Theologie und der Kirchengeschichte zu Gast hatte, um die hermeneutische Kategorie der Typologie interdisziplinär zu diskutieren. Diese Kategorie, die auch für die Kommentrarbeit unentbehrlich ist, steht im Mittelpunkt der diskursiven Arbeit des Teilprojekts, das sich einer neuen Sicht auf die – nun den Koran einbegreifende – Ära der Spätantike widmet. Das dort erarbeitete neue Analysekonzept »Denkraum Spätantike« hat inzwischen in einem Sammelband¹³ Niederschlag gefunden. Einen letzten Schliff erhielt das Manuskript durch Gespräche mit amerikanischen Kollegen, mit denen ich meine Thesen im September 2014 ausführlich diskutieren konnte: Devin Stewart, Vernon K. Robbins, Gordon Newby (Emory University, Atlanta), Sheldon Pollock (Columbia University, New York) und Roger Allen (University of Philadelphia).

Die komplexe Aufgabe der Abfassung des Kommentars wäre aber nicht bewältigt worden ohne die engagierte kritische Mithilfe von Tolou Khademsharieh, Fellow des Mercator Kollegs, und Ali Aghaei, beide Mitarbeiter am Corpus-Coranicum-Projekt der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Ihnen und Dirk Hartwig, Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT),

13 Siehe oben Anm. 3.