

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	112 (2018)
Artikel:	Verzauberung und Wieder-Entzauberung : wie sich die koranische Verkündigung von ihrem christlichen Herkunfts米尔ieu abstößt
Autor:	Neuwirth, Angelika
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-842391

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 29.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Verzauberung und Wieder-Entzauberung: Wie sich die koranische Verkündigung von ihrem christlichen Herkunfts米尔ie abstößt

Angelika Neuwirth

Nicht ein antagonistisches, sondern ein dialektisches Verhältnis zur christlichen Tradition soll im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen, die den Koran als Dokument der Spätantike beleuchten wollen. Der Koran, obschon in seinen späten Verkündigungen nicht frei von Polemik gegen einzelne christliche Glaubensartikel und folglich in der Geschichte oft als antichristliche Polemik behandelt,¹ weist in seinen frühen Phasen eine so unverkennbare Nähe zu christlichen Traditionen auf, dass immer wieder über seine «Abhängigkeit» vom Christentum spekuliert worden ist. In neuerer Zeit wird er sogar aufgrund lexikalischer und begrifflicher Ähnlichkeiten weitenteils als arabische Wiedergabe spätantiker syrisch-sprachiger Bußpredigten verstanden. Nicht zuletzt um einer vorschnellen Behauptung von Übereinstimmungen Abhängigkeiten zu begegnen, lohnt es sich, die frühen Suren als Dokumente einer innovativen Bibelrezeption, die zwar mit christlicher Hermeneutik arbeitet, christliche Deutungen aber gerade einer neuen, für die koranische Botschaft konstitutiven Stoßrichtung unterwirft, in den Blick zu nehmen. Auch in den späteren Verkündigungen, die diesen Prozess teilweise zurücknehmen, geht es weniger um die Refutation konkreter Theologumena als um die Rücknahme der besonderen – typologisch geprägten – Hermeneutik zugunsten einer diesseits-orientierten, «pragmatischen» Umdeutung biblischen Wissens.

Man muss sich dazu präsent halten, dass der Koran ein Spätankömmling in der Religionsgeschichte ist. Seine Entstehungsepoke, die Spätantike, ist am ehesten als Denkraum zu verstehen, in dem Gelehrte verschiedener Provenienz

¹ Diese hier gewählte Fokussierung mag überraschen, denn der Koran hat in der europäischen Wahrnehmung eine lange Geschichte gerade als Polemik *adversus Christianos*. Siehe etwa für die Reformationszeit Hartmut Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Beirut 1995.

einem ähnlichen Projekt nachgehen: der Re-Lektüre ihrer jeweiligen «antiken», kanonischen Texte unter der neuen Perspektive der Logos-Theologie. Gott handelt nach dem Verständnis der spätantiken Denker nicht mehr allein, sondern durch das Wort, «unter Zuhilfenahme des Wortes», des Logos. Diese zwischen Gott und Menschen vermittelnde Kraft hat der empirischen Welt eine epistemische Dimension verliehen, und sie zugleich mit Referenzen auf die Transzendenz «spiritualisiert». So erscheinen die beiden großen traumatischen Ereignisse, die der Entwicklung der beiden älteren Religionen einen entscheidenden Anstoß gegeben hatten, die Kreuzigung Jesu und die Zerstörung des Tempels, bereits in ihrer spirituellen Verklärung: die Kreuzigung ist durch die Auferstehung aufgehoben, die Zerstörung des Tempels hat neue Tempel-Vorstellungen generiert, die den Kult zur verbalen Frömmigkeit hin öffnen und dem Tempel als Monument eine transzendentale Abbildung zuordnen. Vor allem werden aber biblische Erzählungen neu gelesen; biblische Gestalten und Narrative werden zu Typen der in der Jetztzeit erlebten Akteure und Events. – Diese konsequente hermeneutische Orientierung an einer als exemplarisch wahrgenommenen biblischen Textwelt wird in der späteren Koran-Verkündigung erweicht. Zumindest eine biblische Gestalt, Abraham, wird aus der Textwelt in die Realwelt eingeht und spielt eine gestaltende Rolle bei der Herausbildung einer eigenen Identität der neuen Glaubensgemeinde. Dies wird möglich durch die in Medina angenommene Orientierung an der in die Gegenrichtung strebenden jüdischen Hermeneutik. Um beide Kräfte und ihre Auswirkungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, bietet sich die analytische Kategorie der Anziehung und Abstoßung an.

Anziehung und Abstoßung sind dank der Studien von Peter Schäfer² und anderen Forschern³ längst als die formativen Kräfte hinter der Herausbildung der beiden Religionskulturen Judentum und Christentum erkannt. Diesem Kräftekspiel zwischen Religionskulturen auch für die Genese des Islam nachzugehen ist dagegen eine noch immer offene Herausforderung, die hier aufgegriffen werden soll. Dabei wird aber nicht, wie in der Islamwissenschaft und der von ihr abhängigen Theologie-Geschichte noch immer üblich,⁴ vom Koran als dem auktorial

² Siehe zuletzt Peter Schäfer, *Die Entstehung des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010, siehe jetzt auch: *Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung*, Tübingen 2015.

³ Die These wird auch von den Arbeiten von Daniel Boyarin und Guy Stroumsa unterstützt. Dass diese beiden Kräfte den «Denkraum Spätantike» beherrschen, zeigt der Sammelband, Nora Schmidt/Nora Katharina Schmid/Angelika Neuwirth (Hg.), *Denkraum Spätantike. Reflektionen von Antiken im Umfeld des Koran*, Wiesbaden 2016.

⁴ Diese von den klassischen Koranforschern, wie Heribert Busse, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt 1988, und Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart²1977 vertretene Sicht hat inzwischen auch in Nachbardis-

intendierten Werk Muhammads ausgegangen, noch auch von einem vorgefassten Projekt Muhammads, eine neue biblische Religion zu begründen, in die er folglich zentrale jüdische und christliche Elemente aufzunehmen hatte. Denn der literarische Charakter des Koran selbst schließt eine vorbedachte Auffassung durch einen Autor aus. Vielmehr bildet der Text einen bis zum Schluss in Bewegung befindlichen Prozess der Verhandlung ab, bei der – mündlich kursierende – biblische Traditionen von der Hörergemeinde debattiert wurden, und nicht selten sogar bereits ‹publizierte›, d.h. in ihre koranische, poetische Form gebrachte Aussagen durch Zusätze modifiziert wurden, mit denen einer neuen Hörersituation Rechnung getragen werden konnte.⁵ Die koranische Entwicklung spiegelt also gleichzeitig eine Textgenese und eine Gemeindebildung. Geht man – wie immer noch die Regel – von der «Werk-Muhammads-Vorstellung», d.h. vom Koran als einem *fait accompli*, aus, unterwirft man den Text einer sinnverzerrenden Hermeneutik, indem man a-synchrone Aussagen – frühe Verkündigungen und ihre späteren Modifikationen – als gleichzeitig und semantisch gleichrangig behandelt. Der Zugang zum Koran als auktorialem Text verstellt den Blick auf seine Sonderstellung als Transkript einer Religionsgenese.

Der folgende Beitrag will diesen Prozess der gleichzeitigen Text- und Gemeindebildung anhand der Entwicklung der Abraham-Gestalt im Koran nachzeichnen. Denn an Abraham, der zunächst typologisch-christlich kodiert ist; später aber in der Auseinandersetzung mit jüdischen Gesprächspartnern als historische Figur in einen genealogischen Diskurs einbezogen wird, lässt sich das Kräftespiel von Anziehung und Abstoßung christlicher Subtexte besonders deutlich machen. Dass die – die mekkanischen Suren dominierende – Hermeneutik der Typologie in der Spätantike ein entscheidendes Kriterium für die Gültigkeit von sakraler Rede war, zeigt die Kritik eines frühen christlichen Theologen, Johannes von Damaskus, der dem Koran die Teilhabe an der typologischen Hermeneutik gerade heraus verweigert und damit ein für die gesamte Rezeptionsgeschichte verhängnisvolles Vorurteil gegen den Koran und den Islam in die Welt setzt. Der Beitrag beginnt mit diesem offenbar neuralgischen Punkt und schreitet dann zu der Demonstration von Anziehung und Abstoßung christlicher Subtexte in den sukzessiven Abraham-Episoden fort.

ziplinen wie Theologie-Geschichte Eingang gefunden, siehe etwa Thomas Hieke, Abraham im Islam, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12288/> (06.03.2018).

⁵ Nicolai Sinai, The Qur'an as Process in: Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx (Hg.), *The Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden 2010, 407–440, vgl. allgemein Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010.

Ein polemischer Topos und seine Auswirkungen

Das wichtige oben monierte Desiderat: die in der westlichen Forschung bis heute fehlende Akzeptanz des Koran als einer zunächst mündlichen Kommunikation, ist anderswo durchaus erfüllt worden. Die Anerkennung als «Lehre» ist dem Koran in ostkirchlichen Kreisen nie versagt worden. Nur so erklärt sich, dass die koranische «Lehre» hier gleich von ihrem ersten Kritiker als Irrlehre disqualifiziert werden konnte. Johannes von Damaskus, ein arabisch-kundiger spätantiker Theologe, hat den Koran bereits wenige Jahrzehnte nach der Publikation des Textes (ca. 655)⁶ in seiner häresiologischen Summa *Pege Gnoeos* als eine antichristlich-polemische Schrift, verfasst von einem «falschen Propheten», angeprangert:⁷

«Schließlich gibt es auch noch die bis heute einflussreiche Irrlehre der Ismaeliten, ein Vorläufer des Antichristen. Sie leitet sich von Ismael her, der dem Abraham von Hagar geboren wurde: Deshalb werden sie Hagarener oder Ismaeliten genannt. Sarazenen aber nennt man sie ‹nach der Etymologie› ‹Sara-leer›, weil Hagar zu dem Engel gesagt hat: ‹Sara hat mich leer fortgeschickt.› Diese nun waren Götzendiener und beteten den Morgenstern und ‹die Göttin› Aphrodite an, die sie in ihrer Sprache auch Khabar nannten, das bedeutet ‹Die Große›. Bis zur Zeit des ‹Kaisers› Herakleios nun waren sie offenbar Götzendiener, seitdem aber (und bis heute) erwuchs ihnen ein falscher Prophet (pseudoprophetes), Muḥammad mit Namen, der, nachdem er mit dem Alten und Neuen Testament Bekanntschaft gemacht und anscheinend mit einem arianischen Mönch Umgang gepflegt hatte, eine eigene Häresie schuf. Um beim Volk den Anschein der Gottesfurcht zu erwecken, verbreitete er zum Schein das Gerücht, vom Himmel sei eine Schrift von Gott zu ihm herabgekommen. Indem er in dem von ihm ‹stammenden› Buch einige Lehrsätze aufstellte, die ‹freilich› lächerlich sind, lehrte er sie auf diese Weise die Ehrfurcht! ‹vor Gott›.»

Johannes hat damit eine bis heute wirkmächtige Entstehungsnarrative des Islam begründet, die eine dezidiert negative Gegendarstellung zu der etwa gleichzeitig entwickelten innerislamischen Geschichte der Koranentstehung repräsentiert.

Die islamische Position ist in der Prophetenbiographie des Ibn Ishaq⁸ dokumentiert, die Muhammads Mission im Gegenteil als einen Erfolgsprozess beschreibt. Die Koranverkündigung ist für den muslimischen Chronisten eine Be-

⁶ Die islamische Tradition geht von einer Koranredaktion unter dem Kalifen ‘Uthman, um 655, aus, ein Datum, das sich in etwa mit den gegenwärtig gezogenen Schlussfolgerungen aus den ältesten Handschriften deckt, siehe dazu Nicolai Sinai, *Der Koran. Eine Einführung*, Stuttgart 2017, 21-25.

⁷ Johannes Damascenus, *De Haeresibus* (ed. Bonifatius Kotter/ Robert Volk (Hg.), *Die Schriften des Johannes von Damaskos. 7 Bände*), Berlin 1969–2013, hier Bd. I S. 1.

⁸ Ibn Ishaqs Werk wurde von Ibn Hisham (st. 833) redigiert und erweitert: Ibn Hishām, ‘Abd al-Malik, *al-Sira al-nabawīya li-bni Hishām*. (ed. Ahmad Muḥammad Shākir), Cairo 1955. Eine englische Übersetzung liegt vor von Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq’s Sīrat rasūl Allah*, Lahore 1974.

wegung, mit der die arabischen Paganen in die monotheistische Heilsgeschichte eingeholt werden sollten, mit der aber auch die beiden älteren, untereinander zerstrittenen, auf Mose bzw. auf Jesus aufbauenden Religionen durch eine historisch unbelastete, auf Abraham gegründete Glaubenslehre zu ihren gemeinsamen Ursprüngen zurückgeleitet werden sollten. – Johannes (st. 756) schreibt in der ersten Hälfte des 8. Jh. im Kloster Mar Saba in Palästina, unweit der beiden großen christlich geprägten Städte Jerusalem und Damaskus, die beide gerade zu repräsentativen Zentren des neuen islamischen Reiches umgestaltet werden.⁹ Ibn Ishaq (st. 764) schreibt etwa gleichzeitig im arabischen Medina. Welche Narrative hat Recht? Beiden gemeinsam ist das Bewusstsein, dass der Islam in eine Welt hineingeboren wurde, in der Zugehörigkeit zur biblischen Heilsgeschichte eine erstrebenswerte Identität war. Diese Identität hat die neue Gemeinde nach Ibn Ishaqs Zeugnis erfolgreich erworben, während nach Johannes der «falsche Prophet» Muhammad mit seiner Mission und seiner Schrift gescheitert ist.

Dass beide Narrative bis jetzt unvergleichen neben einander stehen, hat mit der dominierenden primär historisch-philologisch ausgerichteten Islamforschung zu tun, die der islamischen Faktengeschichte die Präferenz vor der spätantiken Ideengeschichte gibt. Ibn Ishaqs Darstellung disqualifiziert sich nämlich für die westliche Forschung nicht nur dadurch, dass sie etwa 100 Jahre von den Ereignissen entfernt ist und aus schwer kontrollierbaren Quellen schöpft, sondern auch dadurch, dass Ibn Ishaq den Ereignissen bereits mit einer Deutung unterlegt. Er folgt dabei der repräsentativen Hermeneutik der Spätantike, die Johannes selbst auch exerziert, aber nur der «wahren Prophetie», nicht der «falschen», zugestehen will: nämlich der metaphorischen, nicht einfach empirischen Deutung von Aussagen. Um ein einziges Beispiel zu nennen: Wenn der Koran davon spricht, dass eine Schrift vom Himmel «herabgekommen» ist, so gelten solche Aussagen Johannes als lächerlich, *gelatos axia*¹⁰, obwohl er selbst in seinem Credo bekennt, dass Christus «von den Himmeln herabgekommen» ist. Dass der Koran hier nicht anders als das Credo metaphorisch vom Logos spricht, gesteht er nicht zu. Und doch verdanken sich beide Ausdrucksweisen einer frühen den Logos involvierenden Auslegung von Gen 1, die auch im Prolog des Johannes-Evangeliums zur Sprache kommt.¹¹ Sie sind also nicht im Literal Sinn, sondern schrift-referentiell, man könnte auch sagen: typologisch, eine frühere Aussage auslegend und «erfüllend», zu verstehen. Gott bedient sich

⁹ Siehe zu Jerusalem: Julian Raby, Abdalmalik's Jerusalem, Oxford 1992.

¹⁰ Johannes Damascenus, De Haeresibus (wie Anm. 7), 1.

¹¹ Siehe zu der Deutung des Johannes-Prologs als einer Antwort auf einen Targum zu Gen 1 Daniel Boyarin, The Gospel of the Memra. Jewish binitarianism and the Prologue to John in: Harvard Theological Review, 94,3 (2001), 242–284. Der Koran führt diese Debatte fort, siehe den Kommentar zu Q 55:1–4 in Angelika Neuwirth, Der Koran Bd. I, Berlin 2011, 586–620.

bei der Durchsetzung seines Willens auf Erden – gemäß den biblischen Weisheitsschriften – einer Mittlerfigur, des Logos, der in der Christlichen Tradition inkarniert ist, während er in der islamischen im Wort des Koran verkörpert ist.

Nun gilt Typologie, verstanden als spirituelle Deutung biblischer Figuren und Gedankenfiguren, deren voller Sinn sich erst im Licht der neuen Religionsstiftung «erfüllt» hat, als charakteristisch für das christliche Schriftverständnis, geradezu als eine christliche Prärogative, auf die sogar ein Überlegenheitsanspruch gegenüber dem Judentum basiert worden ist. So führt Origenes das Scheitern der Juden auf ihre literalistische Hermeneutik zurück, auf ihre Weigerung, über die materielle Sprache hinauszugehen und den immateriellen Geist zu entdecken.¹² Das schließlich durchgedrungene Verdikt der Kirchenväter, die Juden seien deshalb nicht *verus Israel*, sondern ein *Israel kata sarka*, ein «fleischliches Israel» geblieben,¹³ gründet letztlich auf der paulinischen Unterscheidung *kata sarka* und *kata pneuma* für literale und figurative Rede.¹⁴ Derselbe Antagonismus «geistig» und «ungeistig», «auf den Wortsinn begrenzt», dürfte sich auch in Johannes' Verdikt gegen den Koran reflektieren, ein Topos antijüdischer Polemik scheint hier fortzuwirken. Doch ist die Unterstellung eines nicht geistigen, sondern nur auf dem literalen Sinn fußenden Bibelverständnisses und damit einer auch nur literal zu verstehenden koranischen Rede gänzlich willkürlich. Im Gegenteil prägt typologisches, an christliche Muster anschließendes Denken bereits die frühesten Teile des Koran und beherrscht die gesamte mekkanische Verkündigung. Dagegen finden sich die von Johannes im weiteren Text monierten und in der christlichen Rezeptionsgeschichte prominent gewordenen wörtlich zu verstehenden polemischen Auseinandersetzungen mit Christen (und Juden) erst in den späten medinischen Teilen des Koran.

Der mit dem für Medina zu beobachtenden weitgehenden Verzicht auf Typologie einhergehenden Distanzierung von Christentum und Judentum voraus gehen also – das ist unsere These – langwierige und prägende Prozesse der Aneignung christlicher Hermeneutik, die dem gesamten Teilcorpus des mekkanischen Koran, d.h. den Verkündigungen aus den Jahren 610–622,¹⁵ einen deutlich spirituell orientierten Charakter verleihen. Die Alltagswelt der Hörer wird dabei von einer als höherwertig erachteten, mit biblischen Figuren besetzten «Textwelt» überwölbt. Man könnte hier – an Max Weber anknüpfend – von

¹² Daniel Boyarin, «This we know to be the carnal Israel». Circumcision and the Erotic Life of God and Israel, in: Daniel Boyarin, Sparks of the Logos. Essays in Rabbinical Hermeneutics, Leiden 2003, 24.

¹³ Daniel Boyarin, Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture, Berkeley 1993.

¹⁴ Röm 7, 5–6, siehe dazu Boyarin, This we know to be the carnal Israel. Circumcision and the erotic life of God and Israel in: Critical Inquiry, 18,3 (1992), 25.

¹⁵ Der von Theodor Nöldeke begründeten klassischen Chronologie folgend unterscheidet man zwischen drei mekkanischen und einer medinischen Periode der Koranverkündigung, siehe Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally/Gothelf Bergsträsser/Otto Pretzl, Die Geschichte des Korantextes, Leipzig 1938, Reprint Hildesheim 1961.

einer «Verzauberung» der bei den paganen Hörern vorgefundenen rein-empirisch wahrgenommenen Welt sprechen,¹⁶ der in der medinischen Phase der Verkündigung, d.h. den Jahren 622–632, wo in dem neu entstehenden Gemeinwesen eine neue Realitätsgebundenheit gefordert ist, durch eine weitreichende «Entzauberung der Welt» abgelöst wird. Die dialektische Entwicklung soll an der für die islamische Religionsgenese zentralen Figur des Abraham¹⁷ aufgezeigt werden.

Abraham als narrative Figur

Mit Abraham beginnt für Juden und Christen biblische Verheißungs-Geschichte,¹⁸ seine Erzählung ist es, die dem Religionen-übergreifenden «abrahamitischen Dreieck», wie Guy Stroumsa es genannt hat,¹⁹ zugrunde liegt, das auch den Koran und Islam einbegreifen soll. Es ist nicht verwunderlich, dass Abraham, der im siebten Jahrhundert längst über seine biblischen Dimensionen hinaus eine lange theologische Geschichte durchlaufen hatte, auch im Koran eine vielgesichtige Figur ist, die in verschiedenen Rollen auftritt. Als solche steht Abraham unter den koranischen Propheten einzig da.

Abrahams erstes Auftreten im Koran knüpft an Gen 18,1–17 an. Die biblische Erzählung berichtet von einer Theophanie: Abraham wird von himmlischen Gästen geehrt, deren Identität er zunächst nicht durchschaut. Sie kommen, um ihm und seiner Gattin, beide bereits im hohen Alter stehend, die Geburt eines Sohnes anzukündigen. Die erste der drei koranischen Versionen, die dieses Ereignis nacherzählen, ist noch frühmekkanisch und daher in kurzen poetischen Versen gehalten (Q 51:24–30):

- ²⁴ Kam zu dir die Kunde von Abrahams Gästen, den geehrten?
- ²⁵ Als sie bei ihm eintraten und sprachen: Friede. Er sprach: Friede.
Unbekannte Leute.
- ²⁶ Da ging er hinein zu den Seinen und brachte ein fettes Kalb herbei
- ²⁷ und setzte es ihnen vor: wollt ihr denn nicht essen?
- ²⁸ Und es überkam ihn Furcht vor ihnen. Sie sprachen: Fürchte dich nicht.

¹⁶ Der Versuch, den Koran als Spiegel dieses dialektischen Prozesses zu lesen, wurde unternommen von Angelika Neuwirth, *Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte*, Freiburg 2017. Dabei basiert die These der «Verzauberung» nicht zuletzt auf expliziten Vorwürfen, die Realität zu «verzaubern», die gegen den Verkünder von seinen paganen Gegnern erhoben werden.

¹⁷ Die Ausführungen basieren auf früheren Arbeiten der Verf., deren Ergebnisse hier erweitert und vertieft werden.

¹⁸ Siehe zu der Dimension Abrahams als Verheißungsträger Hermann Spieckermann, «Ein Vater vieler Völker». Die Verheissungen an Abraham im Alten Testament, in: Reinhard Gregor Kratz/Tilman Nagel, «Abraham, unser Vater». Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2003, 8–21.

¹⁹ Guy Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*, Berlin 2012.

²⁹ Und sie verkündeten ihm einen klugen Knaben.
 Da kam seine Frau herbei,
³⁰ sie schlug sich auf die Wangen und rief: eine unfruchtbare Alte!
 Sie sprachen: so spricht dein Herr. Er ist der Wissende und Weise.

Die kurze Erzählung, die den biblischen Bericht referiert, nimmt zugleich ein altarabisches Abrahambild auf. Denn Abrahams spontane Gastfreundschaft gegenüber ihm ganz unbekannten Gästen bestätigt das beduinisch-arabische Ideal der auch fremden Schutzsuchenden zu erzeugenden Großzügigkeit.

Die Erzählung ist aber vor allem eine Ankündigungsgeschichte, die deutlich auf die christliche Annuntiation verweist. Wie Maria wird Abraham und seiner namenlos bleibenden Gattin – trotz fehlender physischer Voraussetzungen – die Geburt eines Sohnes prophezeit. Zwar folgt der koranische Bericht darin der Genesis-Geschichte, wo Sarah gleichfalls in ihrer Abwesenheit ein Sohn versprochen wird, doch gibt es deutliche Hinweise auf eine spätantike, aus der christlich-exegetischen Tradition bekannte Einfärbung des Textes.²⁰ Nicht nur die Darstellung der Fremden als Engelwesen, erkennbar an ihrer – biblisch nicht vorgegebenen – Verweigerung der Speise, die sowohl der jüdischen als auch der christlichen Tradition zufolge auf ihre Engelnatur deutet, auch die aus der Ankündigung der Geburt Jesu in Lk 1,30 bekannte Replik «Fürchte dich nicht» (V. 28) lässt auf christliche Vermittlung der Geschichte schließen.

Die biblisch erzählte Begebenheit der Erscheinung Gottes in Gestalt mehrerer Boten bei Abraham in Mamre reflektiert in ihrer koranischen Wiedergabe also bereits eine exegetische Bearbeitung. Im Koran ist auch nicht von Gott selbst (Gen 18,1) als Besucher die Rede, sondern von Anfang an von einer Mehrzahl von Gästen (V. 24), die nach christlicher Auslegung der Geschichte die Trinität verkörpern. Ephrem von Nisibis zieht nur die christologische Konsequenz, wenn er die biblische Isaak-Ankündigung als Präfiguration der Ankündigung der Geburt Jesu darstellt.²¹ Im Koran bleiben diese typologischen Assoziationen christologisch funktionslos – Abraham und Sarah im Koran sind nicht Präfigurationen Marias – doch wird Abraham durch die am Modell der Christus-Ankündigung orientierte Erzählung der Sohnesankündigung zu einem neuen Typus von Verheißungsträger – nicht im jüdischen Sinne als Ahnherr eines Volkes, aber doch als Vater- und Vorbildfigur.

²⁰ Eine andere Version der Erzählung in Q 11: 69–76, die das ungläubige Lachen Saras, V.71, über die Ankündigung als den Ausdruck ihrer Vorfreude über die mit der Geburt Isaaks typologisch angekündigte Geburt des Erlösers deutet, ist von G. Reynolds untersucht worden, siehe, Gabriel Reynolds, *Reading the Qur'an as Homily. The Case of Sarah's Laughter*, in: Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx (Hg.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, Leiden 2010, 585–594.

²¹ Ephrem, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodus. Commentarii* (ed. R.M. Tonneau), Leuven 1955, 75.

Die Abraham-Erzählung ist eine erste koranische Momentaufnahme seines Wirkens. Sie wird isoliert von ihrem biblischen Kontext erzählt, wo Abraham im unmittelbar vorausgehenden Kapitel, Gen 17, den Bund der Beschneidung vollzogen und eine zahlreiche Nachkommenschaft versprochen bekommen hat. Was biblisch der Anfang einer großen Verheißung ist: die Ankündigung der Geburt eines Sohnes – bleibt im Koran auf eine «okkasionelle» wunderbare Zuwendung an den Gerechten Abraham begrenzt. In keiner der drei koranischen Versionen der Geschichte ist von einer zahlreichen Nachkommenschaft Abrahams mit einer signifikanten Rolle für das Gottesvolk in der Weltgeschichte die Rede, wie sie biblisch (Gen 17,16) zur Ankündigung gehört. Die «Entbettung» Abrahams aus dem biblisch vorgegebenen genealogischen Diskurs ist aber nicht einfach narrativer Verzicht auf ein Detail, sondern ist als «negative Intertextualität»²² zu verstehen.²³ Denn obwohl auch frühere spätantike Schriften Abraham unter Ausblendung der Genealogie als vorbildliches Individuum feiern,²⁴ hat erst die koranische Darstellung Abrahams Person gänzlich aus ihrer national-historischen Verankerung gelöst und in eine geschichtsferne – man könnte sagen: spirituell abgehobene – «Parallelwelt» gestellt.

Die Gastfreundschaftsgeschichte hat in der – vielleicht auch der Gemeinde zugänglichen – christlichen Tradition häufigen bildlichen Niederschlag gefunden, besonders in dem Ikonentypus der «Philoxenie», der drei mit der Trinität identifizierte Besucher darstellt. Die Prominenz des Motivs hat aber auch zu tun mit der in der christlichen Theologie brennenden Frage nach der Inklusivität von Abrahams Gastfreundschaft,²⁵ die in der frühen Abraham-Perikope noch nicht im Blickfeld steht, später aber für das Abraham-Bild umso wichtiger wird, die Frage: Wie wirkt sich Abrahams «nicht-von-vornherein-jüdische-Identität» auf seine Gastfreundschaft aus?

²² Thomas Bauer hat den Begriff der «negativen Intertextualität» in die Koranforschung eingeführt, siehe Thomas Bauer, *The Relevance of Early Arabic Poetry for Qur’anic Studies. Including Observations on Kull and on Q 22:27, 26:225, and 52:31*, in: Angelika Neuwirth/Nicolai Sinai/Michael Marx (Hg.) *The Qur’ān in Context. Historical and literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden 2010. Diese Analysekategorie ermöglicht, die für die koranische Entwicklung gerade bedeutenden Exklusionen von vorgefundenen Theologumena zu erkennen und die koranischen Innovationen als Antworten wahrzunehmen.

²³ Angelika Neuwirth, Eine «religiöse Mutation der Spätantike». Von tribaler Genealogie zum Gottesbund. Koranische Refiguration tribaler Ideale nach biblischen Modellen, in: Almut-Barbara Renger/Isabel Toral-Niehoff (Hg.), *Genealogie und Migrationsmythen im antiken Mittelmeerraum und auf der Arabischen Halbinsel*, Berlin 2014, 201–230.

²⁴ Siehe etwa Philo, *De Abrahamo*, in: Leopold Cohn (Hg.), *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung Band I*, Berlin 2. Auflage 1962, 91–152, und Ephrem a.a.O. (wie Anm. 21).

²⁵ Siehe Salomon Buber (Hg.), *Midrasch Tanchuma. Ein aggadischer Commentar zum Pentateuch von Rabbi Tanchuma ben Rabbi Abba*, Wilna 1885. lekh lekha 6, und bT Sukka 49b, Hagiga 3a.

Abraham bewirtet die himmlischen Gäste, zwar nachdem er kurz vorher seine Beschneidung vollzogen hatte, jedoch schon in einem sehr hohen Alter stehend, von dem er 99 Jahre außerhalb des Bundes durch die Beschneidung gelebt hatte. Nach jüdischer Tradition ist Abrahams Gastfreundschaft – im weiteren Sinne der spirituellen Gastfreundschaft –, sein Aufruf zur Verehrung des einen Gottes, inklusiv, er ist nicht auf Juden begrenzt. Paulus, selbst Zeitgenosse der rabbinischen Tradition, hat den Kreis derjenigen, die Anspruch auf Abrahams Gastfreundschaft haben, noch entscheidend erweitert. Im Römerbrief hat er aus Abrahams Gastfreundschaft eine Einladung gerade der Nicht-Juden, der Nicht-Beschnittenen, in den Abrahamsbund hineingelesen und damit den nicht-jüdisch-stämmigen, hellenistischen Christen die Aufnahme in die neue Glaubensbewegung ermöglicht, siehe Röm 4,9–16.

Nicht erst kraft des physischen Zeichens, sondern wegen seines bereits vorher gelebten unverbrüchlichen Gottvertrauens ist Abraham Vorbild. «Durch den Glauben» sind auch spirituelle Kinder Abrahams als solche gerechtfertigt. Die in Q 51 noch nicht als Inklusionsfigur fokussierte Gastfreundschaft wird später für die entstehende islamische Identität grundlegend werden. Sie wird den Schlüsselbegriff für die Selbstwahrnehmung der Gemeinde liefern, die sich als *millat Ibrahim*, als «Bundesgemeinde Abrahams», als «Kreis der Gastfreunde Abrahams», bezeichnen wird.

Mekka und die Biblisierung des paganen Weltbilds

Der biblischen Abraham-Biographie folgend müsste nun die *Akedah*, Abrahams Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes, folgen. Stattdessen wird zunächst – in Q 37:89–98 – aber eine Begebenheit erzählt, die in Abrahams Vorgeschichte in Haran zurückreicht: seine Zerstörung der Götzen seines Vaters.²⁶ Dieser Begebenheit kommt in der Makkabäerzeit besondere Bedeutung zu, wo man dem Inklusivismus des hellenistischen Judentums entgegentreten musste: Das Jubiläenbuch, aus dem 2. vorchristlichen Jht. stammend, führt die Geschichte im Zusammenhang einer generellen Denigrierung der vorjüdischen Verhältnisse an.²⁷ In der Spätantike wird sie philosophisch ausgelegt: Philo liest aus ihr eine Umkehrung der Migrationsrichtung Abrahams heraus: dieser wandert nicht aus der Heimat in ein fremdes Land aus, sondern aus der Fremde in die Heimat ein.²⁸ In der koranischen Verkündigung, wo sie siebenmal erzählt wird, erhält die Bege-

²⁶ Siehe zur Sure den Kommentar zu Q 37 in: Angelika Neuwirth, Der Koran Bd. 2/1 Früh-mittelmekkanische Suren, Berlin 2017, 147–216. Zu der aus der Haggadah bekannten Erzählung vgl. Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qur'an, Gräfenhainichen 1931, 139f.

²⁷ Siehe dazu Reinhard Gregor Kratz, «Öffne seinen Mund und seine Ohren». Wie Abraham Hebräisch lernte, in: Kratz/Nagel (Hg.), «Abraham, unser Vater» (wie Anm. 18), 53–66.

²⁸ Siehe Philo, De Abrahamo (wie Anm. 24).

benheit wiederum eine neue Bedeutung, bildet nun typologisch die Situation der Gemeinde im paganen Mekka ab.

83 Zu seiner (Noahs) Gemeinschaft gehört auch Abraham.
 84 Als er zu seinem Herrn mit lauterem Herzen kam,
 85 als er zu seinem Vater und zu seinem Volk sprach:
 86 ‹Was ist das, was ihr da verehrt?
 86 Wendet ihr euch lügnerisch Göttern zu –
 statt 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 ihm den Rücken.
 91 Er aber wandte sich den Götzen zu und sprach:
 91 ‹Wollt ihr denn nicht essen?
 92 Was ist mit euch, dass ihr nicht sprecht?›
 93 Und er versetzte ihnen einen Schlag der Rechten.
 94 Da stürmten seine Leute auf ihn los.
 95 Er sprach: ‹Dient ihr etwa dem, 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 in den Brand!›
 98 Sie planten gegen ihn eine List,
 doch wir machten sie zu den Unterlegenen.

Nicht nur der biblische, auch der spätantike Abraham steht für eine Erneuerung: Wenn Abraham im Genesis-Bericht mit seiner Bereitschaft, Heimat und Clan zu verlassen, und seinem grenzenlosen Vertrauen in die göttlichen Verheißungen einen ethisch revolutionären Entwicklungssprung vollzieht, dann vollzieht er im Koran einen nicht weniger revolutionären Entwicklungssprung, hier jedoch epistemisch: durch rigoroses Neudenken. Denn Abrahams Bruch mit seiner Vorgeschichte erfolgt nicht im Gehorsam gegenüber der göttlichen Aufforderung – *lekh lekha* («zieh fort») – sondern ist seine eigene Initiative: er greift aktiv in die a-rationale, obsolete Praxis der Götzenverehrung seiner Umwelt ein – schon für Philo ein Schritt zur Selbstvervollkommenung und Einsicht in die geistige Struktur der Welt. Die koranische Verkündigung geht noch einen Schritt weiter: Indem Abraham die Götzen argumentativ als machtlos erweist, stiftet er die Paganen, die zeitgenössischen wie die späteren, zu theoretischem Nachdenken an, drängt sie zu der Einsicht in den Status des Menschen als Geschöpf des einen Gottes.

Durch seine Zerstörung der Götzen seines Vaters wird Abraham gleichzeitig zu einem sozialen Vorbild für die Gemeinde, die ihrerseits dabei ist, mit der tribalen Kultur ihres Umfelds zu brechen. Wie die Gemeinde tauscht Abraham die genealogische Loyalität zu seinem Vater gegen eine spirituelle, einen Got-

tesbund.²⁹ Er qualifiziert sich damit für seine Rolle als Verheißungsträger, dem nun der bereits in der Gastfreundschaftsgeschichte angekündigte Sohn auch wirklich geschenkt wird.

Es folgt unmittelbar anschließend an die Götzen-Zerstörungs-Erzählung – sehr verknüpft und überhaupt das einzige Mal erzählt – die Akedah-Geschichte. Sie hat die emotional ergreifende biblische Geschichte, Gen 22,1–19, von Abrahams Bereitschaft zur Opferung seines Sohnes auf einen gänzlich undramatischen Bericht reduziert (Q 37:99–109):

99 Er sprach (zu seinem Vater): Ich gehe hin zu meinem Herrn, Er wird mich leiten.
 100 Herr, schenk mir einen von den Frommen!
 101 Da verkündigten wir ihm einen sanften Knaben.
 102 Als er mit ihm soweit gekommen war, den Lauf zu vollziehen,
 sprach er: Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll.
 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 sich die beiden (in Gottes Willen) ergeben hatten,
 und er ihn auf die Schläfe geworfen 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 Schlachtopfer schafften wir Ersatz für ihn,
 108 und wir ließen für die Späteren den Spruch zurück:
 . 109 Segen sei über Abraham!

Die Geschichte sollte den Hörern bekannt gewesen sein, denn sie wird im mekkanischen Kerntext von Q 37, d.h. ohne den später hinzugefügten V. 102 gelesen, narrativ gar nicht voll entfaltet, das Opfer selbst wird nur angedeutet. Auch in dieser Reduktion auf die bloßen Fakten könnte wieder ein Verzicht auf die in der spätantiken Literatur beliebten Erzähldetails zu den psychologischen Verfasstheit der Protagonisten zu sehen sein.³⁰ Auffallend ist, dass der Sohn aktiv an der Handlung beteiligt ist (103). Dies entspricht der rabbinischen Deutung,³¹ wo die biblisch hochdramatische Geschichte ebenfalls entschärft wird, Abrahams Unterordnung der elementarsten menschlichen Beziehung zwischen Vater und Kind unter seine persönliche Gottestreue nicht zugelassen wird. Doch ist die jüdische nicht die radikalste Umdeutung, die die biblische Geschichte in

²⁹ Neuwirth, Eine «religiöse Mutation der Spätantike» (wie Anm. 23).

³⁰ Flavius Josephus, *Flavii Iosephi Antiquitatum Iudaicarum Epitoma*. Edidit Benedictus Niese, Band I, Berlin 1892, 222–236, gibt ausführliche Dialoge zwischen Vater und Sohn wieder.

³¹ Siehe zur Sure Angelika Neuwirth, *Der Koran Bd. 2/1 Frühmittelmekkanische Suren*, Berlin 2017, 147–216. Zu der aus der Haggadah bekannten Erzählung vgl. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran* (wie Anm. 26).

der Spätantike erfahren hat: Wirkmächtig war vor allem die christliche Ummünzung des Geschehens in einen Typus des Sohnesopfers Gottes selbst, der sich bei den Kirchenvätern findet.³² Hier liegt der Akzent auf der Bereitschaft des Sohnes zur Selbstaufopferung. Der koranische Bericht weist noch weitere deutliche Spuren einer vorausgehenden christologisch orientierten Erzählung auf: Aus der Kennzeichnung des Ersatzopfers als «gewaltig» (107) erhellt, dass hier typologisch das Christus-Opfer im Hintergrund steht: Gott hat ein anderes, größeres Opfer vor. Wenn dieser Gedanke im Koran auch theologisch unausgesprochen bleibt, so wird dem Ereignis doch auch in Q 37 wieder eine Verheißungsdimension unterlegt.

Kein Wort fällt in der koranischen Geschichte über die biblische Auszeichnung der «Abraham-Abstammung» als Segnung für alle Völker wie in Gen 22,18: «Durch deine Nachkommen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden, weil du auf meine Stimme gehört hast.» An deren Stelle steht die Einführung einer schlichten Segensformel, die von allen Menschen gesprochen werden kann. Abraham bleibt also Teil der spirituellen «Gegenwelt», noch ohne unmittelbar historische Aktualität.

Gleichwohl ist die Geschichte ein wichtiger Schritt auf dem Weg der Gemeinde zur Konstruktion einer eigenen Identität. Mit dem Abraham-Zyklus aus Q 51 und 37, der die für Judentum und Christentum paradigmatischen Erzählungen des Heimat-Verlassens, des Verheißungsempfangs und der Opferbereitschaft in den Horizont der koranischen Gemeinde holt, wird ein ganz neuer Zugang zur biblischen Vergangenheit eröffnet. Die bis dahin erzählten Geschichten kreisten zumeist um Moses Auseinandersetzung mit Pharao, bildeten also den in der Welt der Gemeinde aktuellen Machtkampf zwischen Tyrann/ Unterdrückern und Prophet ab. Mit Abrahams Eintritt in die koranische Narrative wird nun dieses «einfache» typologische Muster des Abbildens durchbrochen und die Basis für eine andere Typologie, eine «Verheißungstheologie», gelegt, die über das Mose-Paradigma hinausgeht.

Muhammad und Mose

Einige kurze Bemerkungen zu dem konkurrierenden Mose-Paradigma sind erforderlich, um die mit Abrahams Profilierung eintretende Wende zu verdeutlichen. Die Identität der sich herausbildenden Gemeinde wird zunächst in der Nachfolge des Mose-Volkes gesucht. Als Empfänger biblischer Botschaften versteht man sich zunehmend als selbst der biblischen Heilsgeschichte zugehö-

³² Z.B. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 4. übers. und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg 1997, 5, 4–5, siehe für weitere Zeugnisse Thomas Hieke, im frühen Christentum, in: [\(www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12288\)](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/12288) (06.03.2018).

rig, als Fortsetzer der von Mose geführten Israeliten.³³ Wie ist ein solcher Zeitsprung in die biblische Vergangenheit möglich? – Nur dank der bereits vorausgegangenen Verwandlung der historischen Israeliten in ein spirituelles Gottesvolk, dank einer neuen typologischen Lektüre der Bibel. Denn zwischen der biblisch erzählten Geschichte und der spätantiken Deutung steht die erst in der Spätantike etablierte Instanz der «Schrift», *kitab*. Sie genießt bereits in der mittelmekkanischen Verkündigung höchste Autorität; ein Status, der auch im Religionsvergleich Aufmerksamkeit erregt hat. Guy Stroumsa charakterisiert sie so:

«Dieses von Natur aus himmlische Buch kann auf die Erde herniedersteigen und sich sozusagen ‹inkarnieren›, aber es ist im Wesentlichen ewig und funktioniert wie eine Art platonische Idee des Buches, parallel zur geschaffenen Welt und in gewissem Maße als deren Modell.»³⁴

Herabsteigen kann die «Schrift» aber nur durch das Wort der Propheten. Die in der himmlischen Schrift erzählten Geschichten werden damit zu prophetischen «Mitteilungen», nehmen eine a-historisch gottesdienstliche Funktion an. Der narrative Pakt der biblischen Erzählungen hat einem «liturgischen Pakt» Platz gemacht. Das Wort *qur’ān* die Selbstbezeichnung der Verkündigung, meint nichts anderes als die «Lesung» aus einer – nur Propheten zugänglichen – Lesevorlage, einer himmlischen Schrift, der auch die anderen Heiligen Schriften, d.h. die mit ihnen geteilten biblischen Geschichten, entstammen.

Man mag sich fragen, wie es zu der Wahrnehmung der – hierarchisch hoch über den übrigen Mitteilungen der Verkündigung rangierenden – himmlischen Schrift gekommen ist. Eine plausible Erklärung könnte die Anschauung der Liturgie der Nachbartraditionen liefern. Die aus der himmlischen Schrift mitgeteilten biblischen Geschichten haben in den gottesdienstlichen Feiern der Juden und Christen einen besonderen Status: Sie stehen bei den zeitgenössischen Juden und Christen, als *qeri’at Torah* oder als *anagnosma*, als «Lesung» aus der Bibel, im Mittelpunkt des Zeremoniells. Mehr noch: vor Beginn der Schriftlesung werden die irdischen Manifestationen der himmlischen Schrift, Kodizes und Schriftrollen, in Prozessionen feierlich herumgetragen und von den Gläubigen verehrt, so dass der Rang der Bibel-Vergegenwärtigung durch Lesung vor allen anderen Gottesdiensten außer Frage steht. Nicht dramatisch inszeniert, aber doch im Textverlauf eindeutig hervorgehoben nehmen die biblischen Geschichten seit den mittelmekkanischen Suren auch in der koranischen Verkündigung die zentrale Position ein. Die Suren dieser Zeit sind eben *nicht* Predigten,³⁵ sondern eher ‹Libretti› von vollständigen Gottesdiensten der neuen Gemeinde. Die im Text durch Ein- und Ausleitungen hervorgehobenen biblischen Ge-

³³ Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike (wie Anm 5).

³⁴ Guy Stroumsa, Das Ende des Opferkults, Berlin 2012, 60–61.

³⁵ Reynolds, Reading the Qur’ān as Homily (wie Anm. 20).

schichten³⁶ eröffnen der Gemeinde den Einstieg in die «Parallelwelt» der israelitischen Heilsgeschichte. Diese mentale Bewegung heraus aus der Realität wird in dem mit dem Surenvortrag eng verbundenen Gottesdienstteil des Gebets durch Körpersprache orchestriert: Die Gemeinde markiert ihre Neuorientierung dadurch, dass sie im Gottesdienst dem lokalen Heiligtum, der Kaaba, den Rücken kehrt und sich zum Zentrum des biblischen Heiligen Landes, nach Jerusalem, hin verneigt. Die reale lokale Kaaba, als Ort eines inneren Exils wahrgenommen, wird also mit einem fernen, spirituellen Heiligtum verbunden. Imaginierte, «verzaubernde» Wahrnehmung der Topographie als in eine spirituelle Welt einmündend, befreit von der belastenden empirischen Realität.³⁷

Der Verkünder erlebt sogar eine Traum-Entrückung von Mekka in das visionäre Jerusalem.³⁸ Wenn im Koran auch nur von dem Ausgangs- und dem Ziellort, dem Heiligtum in Mekka und dem Zielpunkt in (oder über) Jerusalem die Rede ist, so wird die Versetzung selbst doch eindeutig mit dem arabischen Wort für Moses befreienden Auszug, den Exodus – mit *<isra’>* – bezeichnet. Beide Heiligtümer, das in Mekka und das in und über Jerusalem, werden dabei – spätantik – als *masjid*, als «Gebetsstätte», d.h. nicht mehr als Tempel, *bait*, sondern als Ort von Liturgie, wahrgenommen: sie bilden eine «Heiligtumsachse», durch die Mekka an der Ausstrahlung Jerusalems als heiliger Ort teilhat.

Abraham als Akteur in der Geschichte

Abraham ist mit diesem neuen Raum-Konzept zunächst nicht verbunden. Anders als Mose³⁹ hat Abraham keine kohärente Vita im Koran, seine Person steht symbolisch für «Gottvertrauen» und beherztes Eintreten für den reinen Gottesdienst. Dennoch wird er, insofern ihm und ihm allein Nachkommen als Führer seines Gottesdienstes gewährt sind, als einziger koranischer Prophet mit einer Zukunftsverheißung für die Geschichte verbunden. Sie bleibt zunächst unterschwellig, da er bis in mittelmekkanische Zeit hinein eine Beispielfigur aus der biblischen *<Schrift-Welt>* bleibt, die sich nicht direkt mit der Realwelt berührt. Doch kurz vor der Auswanderung der Gemeinde nach Medina tritt Abraham unerwartet in die «reale Geschichte» ein. In einem Gebet erbittet er eine segensreiche Zukunft für die Gemeinde (Q 14:35–40):

³⁶ Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike (wie Anm. 5), 321–327.

³⁷ Siehe dazu jetzt Neuwirth, Die koranische Verzauberung (wie Anm. 16).

³⁸ Zu dem vom Propheten Muhammad mit seiner visionären Nachtreise nach Jerusalem vollzogenen «transhistorischen Exodus», *Isra‘*, siehe Neuwirth, Die Koranische Verzauberung (wie Anm. 16), 181–223.

³⁹ Eine Kindheitsgeschichte und Darstellung der Mose-Vita bis zur Idolatrie-Episode bietet Q 20.

- ³⁵ Als Abraham sprach, Herr mach diese Ortschaft sicher! Und lass mich und meine Söhne den Götzendienst meiden! [...]
- ³⁷ Herr, ich habe Leute aus meiner Nachkommenschaft angesiedelt in einem Tal, in dem kein Getreide wächst, damit sie das Gebet verrichten.
- Mach, dass die Herzen der Menschen sich ihnen zuneigen und beschere ihnen Früchte, auf dass sie dir dankbar seien! [...]
- ³⁹ Lob sei Gott, der mir noch im hohen Alter Ismael und Isaak geschenkt hat.
- Mein Herr erhört das Gebet.
- ⁴⁰ Herr gib, dass ich das Gebet verrichte und Leute aus meiner Nachkommenschaft! Herr nimm mein Gebet an!

Typologisch gesehen wird damit eine Segnung nachgeholt, die die Israeliten längst erfahren haben: Nachdem ihm in Gen 15 das Vorauswissen um die nationale Zukunft seiner jüdischen Nachkommen anvertraut worden war, erbittet Abraham nun eine Verheißung auch für seine arabische Nachkommenschaft. Mit dieser Bitte um ein historisches Eingreifen Gottes in die Geschicke der arabischen Nachkommen, d.h. der nachmaligen Glaubensgemeinde qualifiziert sich Abraham – wie das von keiner anderen biblischen Gestalt gilt – als Schutzherr der neuen Gemeinde.

Sure 14 gehört in die Zeit kurz vor der erzwungenen Auswanderung, in der zwei Selbstbilder, das biblisch geprägte der Gemeinde und das eher autochthon-arabische der Gegner des Propheten, auf einander prallen. Mit dem Gebet bietet sich Abraham als eine mögliche Brückenfigur an: Als spirituelles Glaubensvorbild der Gemeinde, d.h. erfahren im Gebet, und gleichzeitig als Stammvater der Araber, d.h. als Garant des Wohlergehens einer Nachkommenschaft, konnte er sich nun auch für seine arabischen Kinder verwenden. Der Text des Gebets ist eine arabische Gegenversion zu Gen 15, wo ihm der Einzug ins verheiße Land für seine Nachkommen über Isaak prophezeit wird. Diesem Einzug soll nun eine Rolle für seine arabischen Nachkommen entsprechen, aber nicht in einem Land, wo Milch und Honig fließt, sondern in einem unfruchtbaren Gebiet, in Mekka, einer Stadt, die nur durch ihr Heiligtum ausgezeichnet ist. Die kurze Versgruppe nimmt typologisch auf die biblische Landverheißung Bezug, die sie invertiert. Wieder wird eine Großverheißung – vorher war es die der zahlreichen Nachkommenschaft, nun ist es die des Einzugs in ein fruchtbare Land – auf minimale Maße zurückgeschnitten. Abraham ist nicht Vater von Nationen, die Anhänger seiner Frömmigkeit sind gerade nicht privilegiert.

Mit dem Rückbezug nicht auf christliche, sondern biblisch-jüdische Tradition, werden zugleich die Grenzen zwischen der ‹Parallel-Welt› und der Realwelt aufgehoben. Mit der Politisierung von Abrahams Prophetenrolle zeichnet sich für Abraham bereits der Sonderstatus eines nicht nur in der Textwelt beheimateten, sondern auch in der Realwelt aktiven Propheten ab, durch die er in medinischer Zeit zur Gründerfigur einer neuen Geschichte werden wird.

Medina und die Arabisierung des biblischen Weltbilds

Spricht man über Medina, so reicht die einfache, für die mekkanische Zeit gültige Vorstellung von der Gemeinde als einer typologisch an biblischen Vorbildern orientierten Betergemeinschaft, die missionarisch für den Eingottglauben eintritt, nicht mehr aus.⁴⁰ Man hat für diese Situation davon auszugehen, dass der Verkünder und seine Hörerschaft nun (622–632) mit gebildeten Mitgliedern einer jüdischen Gemeinde konfrontiert waren, die über ein ungleich tieferes und breiteres Bibelwissen verfügten, als sie selbst. Dieses Wissen war bei ihnen nicht primär Gegenstand frommer Meditation, sondern vor allem gelehrter Verhandlung. Das bekannte rabbinische Prinzip «Nicht im Himmel ist sie (die Torah), sondern auf Erden» – ein Kürzel für die in der jüdischen Tradition bereits erfolgte «Erdung» der Torah durch die Exegese ihrer Ausleger⁴¹ – kann den hermeneutischen Graben ausleuchten, der sich zwischen der neu entdeckten jüdischen Bibellektüre und der bis dahin spirituell wahrgenommenen biblischen Parallelwelt für die Gemeinde auftat.

Denn anders als die Gemeinde besitzen die Juden die Bibel «wörtlich», d.h. sie sind aus ihrem Gottesdienst mit den biblischen Texten verbatim vertraut,⁴² die sie durch eine eigene, für die jüdische Heils- und Nationalgeschichte relevante Auslegung verstehen. Von der Gemeinde für verbürgt gehaltene Wissensbestände aus der spirituellen Parallelwelt werden durch die Begegnung mit der jüdischen Exegese, in der diese eine politische Kontextualisierung erfahren haben, notwendig verfremdet.

Diese in Medina bei den jüdischen Exegeten vorgefundene politische Lektüre von Schrifttexten bleibt nicht unbeachtet. In der Tat ist das auffallendste Merkmal der «neuen» Verkündigung ihre politische Dimension. Nicht nur entstehen nun politische Ansprachen, auch einzelne bereits in Mekka verkündete Texte werden in Medina einer Revision unterzogen, die nachträglich politische Konsequenzen aus dem Mitgeteilten zieht.⁴³

⁴⁰ Zu den medinischen Suren siehe Neuwirth, Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike (wie Anm 5), 510–527.

⁴¹ Die Formel formuliert das Fazit aus einer rabbinischen Debatte über den Status von Text vs. Exegese, aus der die Exegese als höherrang gegenüber dem Text hervorgeht, siehe bT Baba Mezia 59a–b. Siehe dazu Gershom Scholem, Offenbarung und Religion als religiöse Kategorien im Judentum, in: Gershom Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Berlin 1996, 102–104.

⁴² Eine in Q 7:172–174 den medinischen Juden zugeschriebene Verfälschung eines Torah-Verses, der zunächst unentdeckt bleibt, dann aber durchschaut wird, beruht auf einem Wortspiel, das die wörtliche Kenntnis des Bibelverses seitens der jüdischen Gewährsleute voraussetzt, siehe dazu Dirk Hartwig, Der «Urvertrag» (Q 7:172). Ein rabbinischer Diskurs im Koran, in: Dirk Hartwig/Walter Homolka/Michael Marx/Angelika Neuwirth (Hg.), *Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der Koranforschung*, Würzburg 2008, 191–202.

⁴³ Ein frappierendes Beispiel ist die nachträgliche Umdeutung der Geschichte von der Idolatrie des Goldenen Kalbes, siehe Angelika Neuwirth, *Oral Scriptures in Contact. The*

Unter diesen nachträglich als politisch signifikant erkannten Texten sollte auch und vor allem die für die jüdische Identität zentrale Geschichte von Abrahams Sohnesopfer, die *Akedah*, gewesen sein. Wir können diese ‹Entdeckung› der jüdischen Bedeutungsdimension der *Akedah* durch die koranische Gemeinde nur aus einigen koranischen Texten erschließen, deren Zeugnis aber insofern relevant ist, als sie nur vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit der jüdischen Deutung Sinn ergeben. Die *Akedah*, die in Mekka (Q 37:99–108, ohne 102) noch erbaulich, als beispielhafter Treuebeweis der Person Abrahams, dargestellt worden war, muss jetzt in ihrem vollen theologischen Gewicht erkennbar geworden sein: nämlich als Urszene des jüdischen Opferkults,⁴⁴ so wie sie in der Spätantike wahrgenommen wurde. Mit Abrahams Opferaltar, so die rabbinische Auslegung – war das Fundament für den salomonischen Tempel gelegt worden – eine exklusiv jüdische Angelegenheit.

Was konnte die *Akedah* angesichts dieser bereits erfolgten Vereinnahmung als Teil der jüdischen Kultgeschichte für die neue Gemeinde noch bedeuten? Die Frage tangiert den Status des Gebetsrichtungsziels, Jerusalem. Welche Auswirkungen hatte die neue Deutung der *Akedah* als Gründungseignis des Tempelkults auf das Bild des ja auch für die Gemeinde als Gebetsrichtung und damit als spirituelle Heimat relevanten Jerusalem?

In Mekka hatte der Tempelkult als Institution keine Rolle gespielt, der Jerusalemer Tempel war im Gegenteil bereits nicht mehr räumlich, sondern in seiner spätantiken Sublimierung zu einem kosmischen, spirituellen Heiligtum wahrgekommen worden. Sure 17:1 spricht von einem «ferneren Heiligtum», *al-masjid al-aqsa*, zu dem hin der Prophet in einer visionären Reise versetzt worden war – eine Vorstellung, die an das christliche «Himmlische Jerusalem» anknüpft. Dennoch wird der physische Tempel für die medinische Gemeinde unerwartet zum neuen Modell des monotheistischen Heiligtums: Am Ende der Entwicklung steht die Realität eines aus Stein gebauten Tempels als Zentrum der rituellen Verrichtungen. Die Kaaba kommt wieder zu Ehren, sie wird als kultisches Zentrum der sich nun herausbildenden neuen Religion etabliert.

Man kann diese Wende nicht einschneidend genug einschätzen, denn mit der neuen Heiligtumsvorstellung wandelt sich der Status der bisher im Mittelpunkt der Gebetsliturgie stehenden Jerusalem. Indem nun der jüdische Opferkult als *raison d'être* des irdischen Jerusalem in den Blick trat, fiel die Vorstellung von der mit einem transzendenten Jerusalem verbundenen «ferneren Gebetsstätte», als dem universalen monotheistischen Heiligtum, zu dem hin man seit Jahren seine Gebete ausgerichtet hatte, in sich zusammen. Der Ort war nicht nur als der jüdische Tem-

⁴⁴ Quranic Story of the Golden Calf and its Biblical Subtext between Narrative, Cult, and Inter-communal Debate, in: Angelika Neuwirth, Scripture, poetry and the making of a community: reading the Qur'an as a literary text, Oxford 2014, 306–327.

⁴⁴ Siehe dazu Neuwirth, Die koranische Verzauberung (wie Anm. 16), 225–246.

pel bereits ‹besetzt› mit schwerwiegenden biblischen, exklusiv jüdischen Verheißungen. Er hatte zusätzlich durch seine Gründung durch den jüdischen Erzvater Abraham eine genealogisch-politische Bedeutung erhalten.⁴⁵ Dieses auch politisch vereinnahmte Jerusalemer Heiligtum entsprach nicht mehr der ökumenischen, spirituellen Gebetsstätte, dem «entfernten», d.h. transzendenten Heiligtum, dem *masjid al-aqsa*. Damit geriet die Heiligkeitsachse Mekka-Jerusalem und mit ihr die in der frühen Verkündigung etablierte «spirituelle Parallelwelt» in Erschütterung.

Die qibla-Änderung

Die hier wirksamen Irritationen sind im Koran nicht dokumentiert, wir stoßen statt dessen auf ein *fait accompli*, die Fanal-ähnliche Weisung, die Gebetsrichtung nach Mekka zu verlegen (Q 2:142–145):

- ¹⁴² Die Törichen unter den Menschen werden sprechen:
 ‹Was brachte sie von ihrer Richtung ab, in der sie bisher gebetet haben?›
 Sprich: ‹Gottes ist der Osten und der Westen.
 Er leitet, wen er will, auf einen geraden Weg.›
- ¹⁴³ So machten wir euch zu einer Gemeinde, die in der Mitte steht,
 auf dass ihr Zeugen für die Menschen seid
 und der Gesandte für euch Zeuge sei.
 Wir machten die Richtung, in der du bisher gebetet hast, nur deshalb,
 um zu unterscheiden, wer dem Gesandten folgt
 und wer auf dem Absatz kehrtmacht.
 Wenn es tatsächlich schwer ist,
 dann nicht für die, die Gott geleitet hat.
 Es ist Gott nicht gemäß, dass er euch euren Glauben verlieren lässt.
 Siehe, Gott ist zu den Menschen wahrhaft gütig, barmherzig.
- ¹⁴⁴ Wohl sehen wir, wie du dein Angesicht gen Himmel hin- und herbewegst.
 So wollen wir dir eine Richtung geben, die dein Gefallen findet.
 So wende nun dein Angesicht zur heiligen Anbetungsstätte!
 Wo immer ihr auch seid, kehrt euer Angesicht ihr zu!
 Siehe, denen das Buch gegeben wurde, die wissen wahrlich,
 dass es die Wahrheit ist von ihrem Herrn.
 Gott lässt, was sie tun, nicht unbeachtet.
- ¹⁴⁵ Kämst du auch mit einem jeden möglichen Zeichen zu den Buchbesitzern,
 sie würden deiner Richtung ebenso wenig folgen wie du ihrer,
 wo doch keiner von ihnen der Richtung des anderen folgt.
 Und wenn du ihren Neigungen folgen wolltest,
 nachdem etwas vom Wissen zu dir kam,
 so wärst du wahrlich einer von den Frevlern.

⁴⁵ Siehe dazu Joseph Witztum, The Foundations of the House (Q 2:127), in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 72 (2009), 25–40. Die Übertragung des Abrahamsopfers auf den Tempelberg ist auch Gegenstand von bildlichen Darstellungen, man denke an den Mosaik-Fußboden von Bet Alpha, Baruch Kanael, Die Kunst der antiken Synagoge, Frankfurt 1961, 84.

Dieser frühe Reformschritt der medinischen Gemeinde, traditionell ins Jahr 2 datiert, war als einschneidender Eingriff in das liturgische Leben offenbar eine umstrittene Maßnahme, deren Durchsetzung einer ausführlichen Offenbarung, Q 2:142–145, bedurfte. Wenn die Institution der Gebetsrichtung hin zum Tempel bei den Juden eine nicht nur spirituelle, sondern auch heilsgeschichtlich-politische Dimension besaß, wie dies bereits aus dem in die Exilszeit zu datierenden Tempelweihe-Gebet⁴⁶ hervorgeht, aber noch konkreter dadurch, dass sich der Tempel symbolisch auf den einzigartigen Treueakt des jüdischen Stammvaters Abraham und seines Sohnes gründete – musste auch die neue islamische *qibla* einem heilsgeschichtlichen Anspruch genügen. Aus der Abraham-Fürbitte für seine arabischen Nachkommen in Q 14:35–40 ging bereits seine besondere Verbindung zu Mekka als deren Schutzherr hervor. Mekka verdankte seine Bestimmung als Heiligtum für die arabischen Nachkommen Abrahams dessen Gebet für die Segnung der Stadt und ihrer Bewohner. Es ist von hier ein kurzer Schritt hin zu der Vorstellung, dass die Kaaba – analog zum Jerusalemer Tempel – auch von ihm errichtet wurde.⁴⁷ Die Gründungsgeschichte der Kaaba wird nicht narrativ entfaltet, sie liegt aber zwei – anders nicht sinnvoll verstehbaren – Texten zugrunde.

Der erste ist ein in die mekkanische *Akedah*-Erzählung eingefügter Zusatzvers zu der bereits zitierten Versgruppe Q 37:102, der das unmittelbare Vorspiel zu mekkanischen Heiligtumsstiftung liefert:

¹⁰² Als er (Abraham) mit ihm (seinem Sohn) soweit gekommen war, den Lauf-Ritus zu vollziehen,
sprach er: Mein Sohn, ich sah im Traum, dass ich dich opfern soll.
So sieh, was du dazu meinst.
Er sprach: Mein Vater, tu was dir befohlen wird,
du wirst mich, so Gott will, geduldig finden

Der auf den ersten Blick unauffällige Vers enthält Elemente, die seine biblische Kontextualisierung mit dem Berg Moria unmöglich machen. Das Alter des Sohnes – offenbar als mündig –, wird festgemacht an seiner Fähigkeit, einen der Hadjdj-Riten, den rituellen Lauf zwischen al-Safa und Marwa, zwei kleinen

⁴⁶ Siehe vor allem 1 Kön 8,49–50: «So woltest du ihr Gebet und Flehen hören im Himmel, an dem Ort, wo du wohnst, und ihnen Recht schaffen und woltest vergeben deinem Volk, das an dir gesündigt hat, alle ihre Übertretungen, mit denen sie gegen dich gesündigt haben, und woltest sie Erbarmen finden lassen bei denen, die sie gefangen halten, sodass sie sich ihrer erbarmen.»

⁴⁷ Die von einzelnen Forschern, wie Tilman Nagel, ‹Der erste Muslim›, Abraham in Mekka, in: Kratz/Nagel (Hg.), «Abraham, unser Vater» (wie Anm. 18), 133–149 angenommene, bereits vorkoranische Verbindung Abrahams zu Mekka ist nicht zu erweisen; sie ist zumindest nicht Teil des Bildungshorizonts der Hörer Muhammads gewesen, siehe dazu Nicolai Sinai, Fortschreibung und Auslegung: Studien zur frühen Koraninterpretation, Wiesbaden 2009, 97–151 und Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike (wie Anm 5), 633–651.

Heiligtümern in der Umgebung Mekkas, mit zu vollziehen. Diese Angabe verlegt die Handlung der *Akedah* vom Berg Moria (bzw. wenn wir der rabbinischen Interpretation folgen: vom Tempelberg) auf die arabische Halbinsel. Abraham befindet sich mit seinem Sohn auf der Pilgerfahrt, dem *Hadjdj*, in Mekka, er ist im Begriff, den «Lauf-Ritus» zu vollziehen, der dem Abschluss-Ritus der Opferung vorausgeht, als er in einem Traum den Auftrag zur Opferung des Sohnes erhält. Er zieht den Sohn zurate und erhält dessen Zustimmung. Wo fand jedoch das Opfer statt? Diese Frage wird in einer Fortsetzung des kurzen Vater-Sohn Dialogs in Sure 2:127-129 beantwortet, wo die beiden Patriarchen während ihrer Opfervorbereitungen ein Gebet sprechen, das faktisch den Gründungsakt der Kaaba besiegt (Q 2:127–129):

- ¹²⁷ Als Abraham die Grundmauern des Tempels (bait) aufrichtete,
sprachen er und Ismael:
«Unser Herr nimm (unser Opfer?) von uns an!
Du bist der Hörende, der Sehende.
- ¹²⁸ [...] Weise uns in unsere Riten ein und wende dich uns zu!
Du bist der, der sich zukehrt, der Barmherzige.
- ¹²⁹ Unser Herr, lass unter ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte auftreten,
der ihnen deine Zeichen (Verse) vorträgt
und sie die Schrift und die Weisheit lehrt und sie läutert.
Du bist der Mächtige, der Weise».

Wie Joseph Witztum⁴⁸ gezeigt hat, liegt hier eine koranische Reinszenierung der *Akedah* vor, in deren Zentrum die Bauaktivität und das Gebet der beiden Patriarchen steht. Beide sind gemeinsam aktiv. Hier ist es der arabische Sohn, der mitwirkt und damit dem Kaaba-Kult eine gleichzeitig biblische und arabische Genealogie verschafft.

Nachdem Mekka bereits den Rang als Gebetsrichtung, als Sammelpunkt aller im Exil gesprochenen Gebete von Jerusalem geerbt hatte, erbt Mekka mit diesem Gebet (V.129) noch einen weiteren Ruhmestitel Jerusalems, den des Ausgangsortes von Wortgottesdienst. Mekka ist damit zu einem neuen Jerusalem geworden, das der axialen Verbindung zu «ferneren Gebetsstätte» nicht mehr bedarf. Sein Heiligtum ist nun ein unabhängig-nationaler, ein Tempel, *bait*, das, insofern auf Abraham zurückgehend, sogar der ältere gegenüber dem Tempel in Jerusalem ist (Q 3:96):

- ⁹⁶ Der erste Tempel, bait, der den Menschen errichtet wurde,
ist der in Bakka (d.h. Mekka) – als Segen und Rechtleitung für die Welten.

⁴⁸ Joseph Witztum, The Foundations of the House (Q 2:127), in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 72 (2009), 25–40.

Damit hat sich der Blick auf die Heiligtümer gewendet: Sie sind nicht mehr spirituelle Endpunkte einer imaginierten Heiligkeitsachse Mekka-Jerusalem, sondern sind für die Argumentation «entzaubert» zu realen «Tempeln» innerhalb von Nationalgeschichten geworden. Insofern aber die Heiligkeit der einstigen Achse nun an dem einen Punkt Mekka zusammenfließt, insofern Mekka die Heiligkeitszeichen Jerusalems, Ursprungsort von Prophetie und Schrift zu sein, erbt, bleibt seine besondere Aura des Heiligen – nun mit der Kaaba verbunden – für den Kult erhalten. Der «Typus» Jerusalem mit seiner Verbindung zu den Israeliten ist durch den «Antitypus» Mekka, dessen Heiligtum von Abraham ge-gründet ist, überlagert – oder aus anderer Perspektive: neu verkörpert worden.

Millat Ibrahim – die neue «Gastfreundschaft Abrahams»

Mit der Verbindung des Kaaba-Kults mit Abraham beginnt die politische Geschichte Abrahams für den entstehenden Islam. Sie wird in der Forschung oft als einem Kalkül, einem diplomatischen Schachzug verdankt, dargestellt: Die neue politische Errungenschaft der Vereinigung der paganen Araber unter dem nun abrahamitisch verstandenen Kult an der Kaaba ruht aber vor allem auf einem neuen Denken. Die Situation des Verkünders in Medina ähnelt der des Paulus, dem es darum ging, die Abraham-Gastfreundschaft auf die nicht-jüdischen angehenden Christen zu erweitern.⁴⁹ Dies allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass Abraham für Paulus bereits eine «Figur der Exegese» gewesen war und nicht – wie im Falle der mekkanischen Verkündigung – eine Gestalt aus der zeitenthobenen spirituellen Parallel-Welt. Wenn die medinische Argumentation an paulinische Muster anknüpft oder ähnliche Muster entwickelt, so vollzieht sie damit den Schritt der anderswo bereits vollzogenen Umdeutung Abrahams nach. Abraham ist in der Spätantike nicht mehr primär biblische Gestalt, sondern eine exegetisch verfügbare Sinnfigur. Hier erweist sich nun die anderswo viel diskutierte «Gastfreundschaft» als tragfähig. Es ging darum, die neue Gemeinde als «Angehörige Abrahams», «Gastfreunde Abrahams» (*millat⁵⁰ Ibrahim*) zu erwiesen; ein Gedanke, der schon in Abrahams Zusicherung in seinem Gebet für Mekka in Q 14:36 angesprochen worden war, wo es heißt: «wenn einer mir folgt, so gehört er zu mir».

Es waren nun Argumente für die Inklusivität von Abrahams Gastfreundschaft zu entwickeln, die auch die neue Gemeinde einfassen konnte. Dazu waren neben

⁴⁹ Erik Aurelius, «Durch den Glauben gehorsam – durch Werke gerecht», in: Kratz/Nagel (Hg.), «Abraham, unser Vater» (wie Anm. 18), 98–111.

⁵⁰ «Millat Ibrahim»: Die Etymologie des koranischen Neologismus *«milla»* ist umstritten. Die häufig vertretene Ableitung aus aramäisch *«meltha»*, «Wort» steht in keinem direkten Zusammenhang mit der Figur Abrahams. Vielmehr dürfte dessen wichtigste Errungenschaft, der «Bund aus der Beschneidung», *«berit mila»*, hinter dem Kürzel *«mila»*, arab. *«milla»* stehen, die im Koran für eine weiter reichende Bundeszusammengehörigkeit reklamiert wird.

dem jüdischen Gedanken der Privilegiertheit der jüdischen Abrahamskinder auch christliche Ansprüche zu entkräften: Abrahamskindschaft – heißt es in Q 3:65, 67f. – ist durch keine Schrift verbrieft, denn seine Frömmigkeit geht der Entstehung der Buch-Religionen voraus.

- ⁶⁷ Ihr Leute der Schrift, was streitet ihr euch über Abraham,
wo doch Torah und Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden?
/⟨...⟩/ Abraham war nicht Jude, noch Christ.
Er war ein gottergebener ḥanīf [d. h. ein Gottesdiener aus den Völkern]. [...]
- ⁶⁸ Die Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind die, die ihm gefolgt
sind und dieser Prophet, und die, die gläubig sind!
Gott ist der Freund der Gläubigen.

Offenbar ist der kontrovers wahrgenommene jüdische und gleichzeitig christliche Anspruch auf Abraham nun auch im Bewusstsein der Gemeinde zum Anstoß geworden. In dieser Auseinandersetzung beansprucht die Gemeinde ihren eigenen Platz: nämlich als spirituelle – nicht durch historische Konfessionsentwicklung erst dazu aufgestiegene – Abrahamsgemeinschaft, als *millat Ibrahim*.

Dieser Sinnzuwachs der Gestalt Abrahams, die bereits erfolgte Erfüllung seiner Gebete und seine Präzedenz vor den etablierten Religionen, koinzidiert mit der Herausbildung eines neuen Selbstbilds des Verkünders. Aus dem Apostel, dem «Gesandten» (*rasūl*) Muhammad, der in Mekka einen «eschatologischen Ökumenismus» vertrat, ist in Medina ein «Prophet» (*nabī*) mit einer präronciert eigenen religionspolitischen Botschaft geworden. Er ist aber nicht nur ein Prophet *aus* der biblischen Tradition, er ist gleichzeitig ein Prophet aus einer Gegentradition, der Gemeinschaft der bereits von Paulus geadelten Frommen «aus den Völkern». Er nimmt zu Ende seiner Laufbahn den Titel eines *nabī ummī*, eines «Propheten aus den Völkern» (ein arabischer *pun* aus hebräisch *nabi me-ummot ha-‘olam*) an, so heißt es in Q 7:157f.:

- ¹⁵⁷ Ich werde meine Barmherzigkeit gewähren, denen die gottesfürchtig sind ...
und die dem Gesandten, dem Propheten aus den Völkern (*nabi ummi*), folgen,
den sie bei sich in der Torah und im Evangelium verzeichnet finden,
der ihnen gebietet was recht ist und verbietet was verwerlich ist
und der die guten Dinge für erlaubt, die schlechten für verboten erklärt
und die drückende Verpflichtung
und die Fesseln, die auf ihnen lagen, abnimmt.
- ¹⁵⁸ Sprich: Ich bin der Gesandte Gottes,
des Herrschers über Himmel und Erde, an euch alle,
kein Gott außer ihm!
Er macht lebendig und lässt sterben.
Darum glaubt an Gott und den Propheten aus den Völkern
und folgt ihm!

Hier stehen die Nicht-Juden, die «Völker», beideren, den Juden und den Christen, gegenüber. Umso leichter sind sie selbst zu identifizieren, nämlich als die Bewohner der arabischen Halbinsel, die keiner der beiden großen Religionen angehören. Sie, die am Anfang der koranischen Entwicklung noch uneingeschränkt ihre Vorbilder in Juden und Christen sahen, lassen diese nun hinter sich zurück und behaupten, selbst die neue ideale Gemeinde, d.h. Nacheiferer Abrahams zu sein, seiner Gemeinschaft (*milla*), seiner Gastfreundschaft, anzugehören – eine Selbsteinschätzung, die an die paulinische erinnert.

Die Etablierung einer abrahamitischen «Gemeinde aus den Völkern» auf der Halbinsel ist dabei kein bloßer Anspruch: Der durch die christliche Exegese der Bibel geprägten «Verzauberung der Welt» in der mekkanischen Verkündigung folgte ja in Medina eine exegetische «Veralltäglichung» einer «Entzauberung», der spirituell besetzten Figuren und Gedankenfiguren, die nun nach dem Vorgang der jüdischen Exegese⁵¹ in die empirische Welt hereingeholt wurden. Abraham ist am Ende der Verkündigung gar nicht mehr Teil der biblischen «Parallel-Welt», sondern vollends Teil der lokalen Geschichte geworden, die nun ihrerseits zu einer parabiblischen Geschichte geworden ist.

Er ist zugleich aus einer biblischen zu einer «spätantiken Figur» geworden, zu einem für die Exegese zur Verfügung stehenden Sinnträger. Es ist diese bereits innerweltlich «verfügbare», da zu einem exegetischen Faktor abstrahierte Abraham-Figur, die sich durch die Zeiten als Brückenfigur geeignet hat und noch eignet. Nicht mehr wie in den *Philoxenie*-Geschichten vom Geheimnis des Numinosen umflost, sondern selbst historisch aktiv werdend, kann Abraham nun eineexegetische Funktion übernehmen, nämlich Gastfreundschaft an Nichtjuden leisten, seinen Gottesbund für sie öffnen. Er wird, indem er nun fest für die Realwelt reklamiert wird, zum eigentlichen «Begründer» der sich herausbildenden neuen Religion, die der Verkünder Muhammad nur vervollkommnet. Er ist damit der Anfangspunkt einer religionshistorischen Achse, deren Endpunkt Muhammad besetzt. Abraham – nicht Mose und nicht Jesus – ist deswegen auch die einzige biblische Referenz im täglichen Gebet der Gemeinde, das eine Litanei enthält, die Abraham und Muhammad, die beiden «Architekten» der neuen Religion über ihr vorher aufrechterhaltenes typologisches Verhältnis hinaus in ein Sukzessionsverhältnis stellt, durch das nun Abraham definitiv zu einer innerweltlichen Figur wird:

Gott, segne Muhammad und das Haus Muhammad,
wie du Abraham und das Haus Abraham gesegnet hast.

⁵¹ Sie wird auf eine Formel gebracht in dem talmudischen Verdikt «Denn nicht im Himmel ist sie (die Torah), sondern auf Erden», mit dem eine rabbinische Erzählung endet, die die Höherrangigkeit der Exegese gegenüber dem Text vertritt, siehe bT Baba Mezia 59a–b. Siehe dazu Scholem, Offenbarung und Religion als religiöse Kategorien (wie Anm. 41), 102–104.

Und gib Heil Muhammad und dem Haus Muhammad,
wie du Abraham und dem Haus Abraham Heil gegeben hast.

Hiermit ist der Prozess der Abstoßung von der christlichen Tradition abgeschlossen. Wenngleich mit der Zentralisierung Abrahams noch dem paulinischen Konzept der Rehabilitierung der Gläubigen «aus den Völkern», der im Koran *ummiyun* genannten neuen Monotheisten, Rechnung getragen wird, so ist doch die Lokalisierung des neuen Zentrums in das mit dem biblischen Abraham verbundene Arabien ein deutlicher Indikator einer Wende: Die nun erfolgende Verlegung der *Topographia sacra* nach Arabien, das damit eine Re-Biblisierung erfährt, ist eine Abkehr von Gedächtnisorten der christlichen Bibel, insbesondere dem zwischen Realität und Transzendenz oszillierenden Jerusalem. Obwohl in der Gebetsformel kaum primär an genealogische, sondern an spirituelle Nachkommen gedacht sein sollte, – es geht nicht um den im Koran ganz marginalen Abraham-Sohn Ismael – steht Abraham, der sich ja bereits früh als Schutzherr der neuen mekkanischen Gemeinde qualifiziert hatte und der mit seiner Erneuerung der Hadjdj-Riten zum Gründer des mekkanischen Heiligen Bezirks erkennbar geworden war, auf arabischem Boden.

Die Gebetsformel weist den Islam als eine auf den Abrahamsbund gegründete Religion aus. Die Gemeinde hat sich damit definitiv aus ihrer christlich geprägten Verankerung, der typologisch mit christlichen Sinnfiguren unterlegten Lektüre biblischer Geschichten gelöst. Im Hintergrund steht nicht mehr die von vielen Geschichten unterschwellig mitgetragene Verheißung einer Erlösung. Vielmehr ist, mit der Identifikation des letztgültigen Heilsvermittlers als eines Abraham nachstrebenden Gastfreunds der Völker, Muhammad selbst ins Zentrum getreten. Dabei hat sich eine neue – legitime – Genealogie herausgebildet, eine Prophetensukzession.

Stellt man diese Gebetsformel ernsthaft in den Kontext des heute viel beschworenen abrahamitischen Dreiecks, so muss auch ihr theologischer Anspruch zur Kenntnis genommen werden: sie reklamiert unüberhörbar den Einlass auch des Propheten Muhammad in die abrahamitische Gastfreundschaft, also die Aufnahme des Islam zusammen mit seinem Verkünder unter die abrahamitischen Geschwister-Religionen – ein Anspruch, der immer noch nicht wirklich wahrgenommen wird.

Verzauberung und Wieder-Entzauberung: Wie sich die koranische Verkündigung von ihrem christlichen Herkunfts米尔ie abstößt

Der Koran als ganzer bildet sukzessiv eine Annäherung und eine Distanzierung der Hörergemeinde von ihrem christlich geprägten Herkunfts米尔ie ab. Die Verkündigung in der mekkanischen Phase (610–622) folgt christlichen exegetischen Mustern. Biblische Narrative werden typologisch auf ihre Verheißungsdimension hin gelesen und als Versprechen eines göttlichen Eingreifens auch in die Notsituation der Gemeinde verstanden. Insofern damit die Alltagswelt der Hörer von einer als höherrangig erachteten, mit biblischen Figuren besetzten «Textwelt» überwölbt wird, lässt sich – an Max Weber anknüpfend – von einer «Verzauberung der Welt» sprechen. Ihr folgt eine Entzauberung. Die Verzögerung des göttlichen Eingreifens führt während der Kohabitation mit gebildeten Juden in Medina (622–632) zu einer «Erdung» der Textwelt; die nunmehr in Anlehnung an eine jüdische Maxime dem irdischen Zugriff geöffnet wird. Biblische Gestalten, bis dahin spiritualisiert überhöht, treten in die Wirklichkeit ein und handeln als historische Akteure. Die spirituelle, vom christlichen Denken geprägte Weltsicht wird zugunsten einer – sich auch politisch niederschlagenden – neuen Realitätsgebundenheit revidiert. Die Entwicklung der Gemeinde aus einer an den Traditionen des Heiligen Landes orientierten Betergemeinschaft zu einer in Arabien verwurzelten Kultgemeinschaft mit eigener Identität wird am Beispiel der Abraham-Gestalt verfolgt.

Koran – Abraham – Verzauberung/Entzauberung – Typologie – biblische Narrative – Arabien – Heiliges Land.

Enchantement et désenchantement: Comment la révélation coranique se distancie de son milieu d'origine chrétien

Le coran représente en soi un rapprochement et une distanciation successifs de la communauté de son milieu d'origine chrétien. La proclamation au cours de la période de La Mecque (610–622) suit des motifs de l'exégèse chrétienne. Des récits bibliques sont lus typologiquement dans une perspective de promesse et compris comme serment d'une action divine en faveur de la situation d'urgence de la communauté. Ainsi le quotidien des adeptes est enveloppé d'un «monde textuel» supérieur, peuplé de figures bibliques, ce qui – en faisant référence à Max Weber – amène à parler d'un «enchantement du monde»; suivi d'un désenchantement. Au cours de la cohabitation avec des juifs érudits à Médine (622–632), le retard de l'action divine mène à une «mise à terre» du monde textuel; qui est désormais ouvert à l'accès terrestre, sur le modèle d'une maxime juive. Des figures bibliques, jusqu'alors élevées spirituellement, entrent dans la réalité et agissent en tant qu'acteurs historiques. La vision du monde spirituelle, empreinte du christianisme, est révisée en faveur d'une nouvelle dépendance de la réalité – se reflétant également dans le milieu politique. L'auteure montre à l'exemple de la figure d'Abraham comment une communauté de prière liée aux traditions de la Terre sainte devient une communauté cultuelle avec sa propre identité bien ancrée dans le monde arabe.

Coran – Abraham – enchantement/désenchantement – typologie – récits bibliques – monde arabe – Terre sainte.

Incantamento e reincantamento: come l'annunciazione coranica si distanza dalla sua origine cristiana

Il Corano nel suo insieme costituisce in successione un avvicinamento e un allontanamento della comunità d'ascolto dal loro milie d'origine influenzato dal cristianesimo. L'annuncio nella fase della Mecca (610–622) segue modelli esegetici cristiani. Le narrative bibliche sono lette tipologicamente nella loro dimensione di promessa e comprese anche come garanzia di un intervento divino in una situazione di bisogno della comunità. Poiché in questo modo il mondo quotidiano degli ascoltatori è sovrastato da un «mondo

del libro», occupato da figure bibliche e considerato superiore, si può parlare – riaggiandosi a Max Weber – di un «incantamento del mondo». A questo segue un disincanto. Il ritardo dell'intervento divino porta durante la coabitazione in Medina con Ebrei istruiti (622–632) ad un «atterraggio» del «mondo del libro»; questo ora in appoggio a una massima ebrea si apre a un accesso terrestre. Figure bibliche, fino ad ora idealizzate spiritualmente, entrano nella realtà e agiscono come attori storici. La visione del mondo spirituale, modellata dal pensiero cristiano, viene rivista a favore di un nuovo legame con la realtà, che si riflette anche a livello politico. Il passaggio da comunità di preghiera legata alla tradizione della Terra Santa a comunità culturale radicata in Arabia con una propria identità è seguito attraverso l'esempio della figura di Abramo.

Corano – Abramo – Incantamento/Disincanto – Tipologia – Narrativa biblica – Arabia – Terra Santa.

Enchantment and re-disenchantment: How the announcement of the Koran diverges from its milieu of Christian origins

The Koran as a whole represents simultaneously a successive approach and a distance-taking by its audience with respect to its original Christian milieu. The announcement in the period of Mecca (610–622) follows Christian exegetical patterns. Biblical narratives are read typologically in the perspective of their dimension of promise and are understood also as a promise of divine intervention in case of an emergency for the community. Since the listeners' everyday experience of the world is vaulted by a *Textwelt* considered as an «upper order» and full of biblical figures, one can speak of an «enchantment of the world», as Max Weber puts it. However, a disenchantment follows. The delay of the divine intervention leads to a «grounding» of the *Textwelt* during the period of the community's cohabitation with sophisticated Jews in Medina (622–632). The *Textwelt* is, from now on, opened up to an earthly access, as if following to a Jewish maxim. Biblical figures that were idealized until then enter into the earthly reality and act as historical agents. The spiritual view of the world, until then impressed by a Christian thinking, is reviewed by a new ligation to reality that is reflected also in political contexts. The development of the community from a prayer community that is orientated toward the Holy Land into a cult community with its rootedness in Arabia and with its own identity is exemplified by the figure of Abraham.

Koran – Abraham – enchantment/disenchantment – typology – biblical narratives – Arabia – Holy Land.

Angelika Neuwirth, Prof. Dr., Lehrstuhls für Arabistik an der Freien Universität Berlin.

