

**NEUWIRTH, ANGELIKA, *Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte.***  
**Veröffentlichungen der Papst-Benedikt XVI.-**  
**Gastprofessur an der Fakultät für Katholische**  
**Theologie der Universität Regensburg. – Freiburg:**  
**Herder 2017. 264 S. Ln. ISBN 978-3-451-34972-0**



Die bekannte Berliner Arabistin Angelika Neuwirth legt mit dieser fulminanten Schrift einen neuerlichen Versuch vor, den Koran als Gesprächspartner christlicher Theologie ins Blickfeld zu rücken. Ihr erklärtes Ziel ist es entsprechend, den Koran in unsere Mitte zu stellen und zwar konkret „in die Mitte unserer eigenen christlichen Gründungsgeschichte“ (7). Sie profiliert dabei die Spätantike und ihre Debattenkultur als einen Denkraum der „Verinnerlichung von religiösem Wissen“ (8), der typologisch mit biblischen Stoffen arbeitet (222, 234) und im Einklang mit dem griechischen Denken für eine neue Konzentration auf das Nachdenken eintritt (38). Der Koran wird so sichtbar als Beitrag zur christlichen und europäischen Debattenkultur.

Originell und ausgesprochen anregend ist Neuwirths Vorschlag, schon beim Koran selbst von einer Doppelbewegung der Ver- und Entzauberung der Welt auszugehen. Von einer Verzauberung spricht sie insbesondere im Blick auf die mekkanischen Suren des Korans, weil diese eine spirituelle, das rational fassbare transzendierende Tiefendimension der Wirklichkeit aufschließen (7) und einer neuen Dimension der Innerlichkeit „der empfundenen Nähe Gottes im Wort“ (18) den Weg bereiten. Während die paganen Hörer des Korans ganz auf die empirische Realwelt eingelassen sind, bietet der Koran insofern eine Verzauberung der Welt, als er diese Alltagswelt „in eine eschatologisch eingebettete, spiritualisierte Welt der Gläubigen“ einholt (11). Auf diese Weise entstehe eine eschatologisch kodierte, spirituelle Gegenwelt zur empirischen Realität (40) mit den Propheten als ihrem Personal (44).

Doch schon im Koran selbst – genauer gesagt in den medinischen Suren – findet sich eine Gegenbewegung zu dieser Verzauberung. In Auseinandersetzung mit jüdischen Gebildeten in Medina kann man so etwas wie eine Rationalisierung und „Veralltäglichung von Teilen der koranischen Rede“ konstatieren (8). Diese Entzauberung folgt dem rabbinisch gut bezeugten jüdischen Gedanken, dass die Tora nicht mehr im Himmel ist und deshalb die Aushandlungsprozesse zu ihrer Deutung hier auf der Erde stattfinden müssen (9). Auch die Verschriftlichung des Korans kann als Teil dieser Entzauberung angesehen werden. Vor allem

aber liegt das Moment der Entzauberung in der exegetischen „Veralltäglichung“ der spirituell besetzten Figuren und Gedankenfiguren, die nun nach dem Vorgang der jüdischen Exegese in die empirische Welt hereingeholt wurden.“ (254f). Wird die biblische Geschichte in Mekka zunächst in eine spirituell abgehobene Parallelwelt aufgehoben (229), geht es dem Koran jetzt um die Erdung dieser Geschichte, insbesondere durch die Entallegorisierung christlicher Traditionen (197) und damit durch die theologische Entschärfung vorgegebener Diskurse (131). Der Koran leistet also beides: spirituelle Aufladung der Wirklichkeit und die Rationalisierung der so vorgenommenen Leistungen der Verzauberung der Welt. Gerade diese Doppelbewegung macht den Koran so interessant für die Moderne, die eigentlich nur in einem ambigen Verhältnis zu religiösen Weltdeutungen stehen kann und so besonders herausgefordert ist, wenn sie den Weg der Verzauberung und Dechiffrierung in der Bewegung derselben normativen Texte abgebildet sieht.

In ihrem programmatischen ersten Kapitel *Von der Verkündigung zum Buch* lädt Vf.in dazu ein, den Koran nicht als *fait accompli* in seiner heutigen Gestalt stehen zu lassen, sondern ihn zu dynamisieren, also zurückzufinden zu seiner Verkündigung (17-44). Ihr Ziel ist also, hinter die Archivierung des Korantextes zurück „zu einer Rekonstruktion der Verkündigungsfolge“ zu gelangen (35). Methodisch erfolgt diese Rekonstruktion durch eine literaturwissenschaftliche Analyse des Textes, die seine Entwicklungsverläufe freizulegen vermag. Der Koran erweist sich so als Drama, „dessen einzelne Szenen und Akte auf einander aufbauen und folglich in ihrer vom Spiel geforderten Reihenfolge gelesen werden sollten.“ (36) Im zweiten Kapitel *Das spätantike Milieu der koranischen Prophetie* (45-65) veranschaulicht sie exemplarisch, wie der Koran das spätantike Milieu aufgreift und seine Botschaft in die Bilderwelt der Araber einschreibt.

Kapitel 3 und 4 zeigen, wie der Koran Zeit (67-87) und Raum (89-109) durch sein heilsgeschichtliches, eschatologisch ausgerichtetes Denken füllt. Gegen die vorherrschende zyklische Zeitvorstellung lässt der Koran Gott die Zeit nach vorn in die Ewigkeit und nach hinten in die Präexistenz erweitern (77). Die eschatologische Zeit ist dabei nichts rein Ausständiges, sondern etwas, was hier und jetzt beginnt (85f.) und dessen Wahrheit sich argumentativ belegen lässt. „Hier ist ein Erkenntnisversprechen an die Stelle der Erlösungsverheißung getreten – Christologie ist durch eine epistemische Verheißung ersetzt worden.“ (82) Bei aller hier spürbar werdenden starken Absetzung vom Christentum diagnostiziert Neuwirth im Koran zugleich eine eigene Logostheologie, die sich in die entsprechenden theologischen Entwürfe der Spätantike in Judentum und Christentum

einschreibt. Der Koran argumentiert aber deutlich gegen die Idee einer zweiten Kraft im Himmel. Stattdessen manifestiert sich der koranische Logos „in göttlicher Lehre und in der epistemischen Durchdringung der Schöpfung. ... Da der Logos nicht abgewiesen, sondern angenommen wird, ist die theologische Notwendigkeit der Inkarnation hinfällig.“ (71)

Im Blick auf *Die Neuausfüllung des Raumes* zeigt Neuwirth, wie der Koran Ruinen vergangener Kulturen heilsgeschichtlich zu einem Metanarrativ verbindet, so dass selbst die außerbiblischen Ereignisse und Orte theologisch mit Sinn gefüllt werden (92). Neuwirth sieht hier zu Recht eine „Biblisierung des paganen Denkens“ am Werk (100). Stilistisch wird dabei die emotionale Sprache der Bibel so umformatiert, dass durch sie Mahnung und Argumentation sichtbar wird (108). Umgekehrt kann man aber auch eine „Arabisierung biblischer Vorstellungen“ (118) feststellen, ohne dabei das pagane Ideal eines Auskostens des diesseitigen Lebens zu übernehmen.

Nach Zeit und Raum wendet sich Neuwirth der Spannung von Gerechtigkeit (111-132) und Barmherzigkeit (133-152) in der Gotteslehre zu. So sehr sich der Koran dabei in die spätantike christliche Theologie des Gerichts einschreibt (114), so deutlich ist doch zugleich, dass es auch bereits hier und jetzt um die „Formung der Gemeinde zu einer Solidaritätsgemeinschaft“ (124) geht und dass die göttliche Gerechtigkeit immer mehr Raum im Denken einnimmt (126). Die Barmherzigkeit Gottes erscheint in diesem Kontext weniger als eigenes Theologumenon als vielmehr ganz im Einklang mit der rabbinischen Tradition als komplementäre Eigenschaft Gottes. Das gerade in Mittelmekka so wichtige Projekt der Barmherzigkeit sei immer wieder verbunden „mit seiner Einforderung von Rechenschaft und seiner Rolle als eschatologischer Richter“ (136). Entsprechend kann auch der koranische Dekalog in dieses Spannungsverhältnis verortet werden (153-180). Dem paganen Denken und seiner *carpe-diem*-Mentalität (174) setze der Dekalog ein „Fanal neuen Denkens“ (166) entgegen, ein ethisches Manifest, das sämtliche tribale Strukturen aufbricht.

Im besonders aufschlussreichen achten Kapitel zur *Heiligkeitsachse Mekka-Jerusalem* zeigt Vf.in anschaulich die Entwicklung koranischer Verkündigung im Gespräch mit der biblischen Tradition auf (181-223). Zuerst gehe es dem Koran darum, Muhammad in die Tradition des Mose und die Araber in die Nachfolge Israels zu stellen, so dass in Mekka die Orientierung des Gebets nach Jerusalem selbstverständlich war. In der nächtlichen Entrückung des Propheten wird Muhammad zum neuen Moses stilisiert, der seinen persönlichen Exodus durchlebt (191). Gerade in der mittelmekkanischen Zeit lasse sich eine „zunehmende Entfremdung der Gemeinde von ihrem lokalen kultischen Milieu“ diagnostizieren (194). Ihre Notsituation führe

offenkundig zu dem Versuch, „Mekka gegen ein imaginiertes Heimatland auszutauschen“ (194). Auf diese Weise entstehe die Heiligkeitsachse Mekka-Jerusalem (200f). Doch diese Situation ändert sich im Exil. Ab 622 verlagert sich die Suche nach einem Fixpunkt in die alte Heimat (203); die Achse bricht auseinander und Mekka wird zum neuen Jerusalem (205). Diese Neuentdeckung Mekkas geht einher mit der Stilisierung Abrahams zum sozialen Vorbild der Gemeinde. (232) Abraham wird nach Mekka geholt und die biblische „*counter-history* von der Zugehörigkeit der Gemeinde zu den biblischen Israeliten“ neutralisiert – „durch die Betonung einer abrahamitischen Lokaltradition und die Verbindung zu dem Stammvater der Araber, Ismael“ (238). Auch hier lässt sich also eine Arabisierung des biblischen Weltbildes angesichts der hochgelehrten rabbinischen Diskurse der Juden in Medina erkennen. Besonders markant ist, wie die pagane altarabische Tradition des *ḥadǧj* auf Abraham zurückgeführt wird (246), und die Riten dabei eine gänzlich neue Deutung erhalten „als *imitatio* Abrahams“ (247), also als „Wiederentdeckung eigener Ursprünge im Spiegel einer biblischen Urszene“ (248).

Angelika Neuwirth ist mit diesem Buch ein besonders wichtiges Buch über den Koran für Theologieinteressierte gelungen. Sie zeigt an vielen Beispielen eindrucksvoll auf, wie sich der Koran in die biblische Geschichte einschreibt und von paganen Denkweisen abgrenzt. Zugleich zeigt sie auch Momente der Arabisierung biblischer Stoffe auf. Immer wieder bietet sie längere Koranstellen, die wunderbar historisch kontextualisiert und theologisch erschlossen werden, so dass ihr Buch in besonders gelungener Weise hilft, ins eigene Nachdenken zum Koran zu finden. Das Buch verdient es, für eine Generation von christlichen Theologinnen und Theologen zum Anlass zu werden, um endlich das theologische Gespräch auf Augenhöhe mit dem Koran und der islamischen Tradition zu führen – so wie das Angelika Neuwirth jetzt bereits seit Jahrzehnten unermüdlich fordert.

*Wiedergabe der Rezension von Klaus von Stosch aus ThRv 114 (2018) 167-169.*