

Der Koran

1) Die Form

In der Vorstellung vieler Menschen existiert der Koran in Form eines Buches. Zwischen den Buchdeckeln befindet sich ein Text, der in 114 Suren gegliedert ist, die wiederum aus einzelnen Versen bestehen. Das arabische Wort für Koranvers lautet *āya* (Pl. *āyāt*) und bedeutet zunächst „Zeichen“. Im Koran benennt das Wort eine „Beglaubigung“ der Einzigartigkeit Gottes (16,65) oder einen „Beweis“ bzw. ein „Wunder“ biblischer Überlieferungen, wie z.B. die Rettung der Israeliten durch Moses (26,63-67).¹ An anderen Stellen nähert sich das Wort der Bedeutung „Koranvers“, da das Vorgetragene selbst zum „Zeichen“ oder „Wunder“ wurde (8,31).

Mehrere *āyāt* bilden wiederum eine Sure (*sūra*, Pl. *suwar*). Das Wort könnte koranischer Prägung, aus dem hebräischen *šūrā* für „Reihe“ oder aus dem Syrischen von *surṭa* für „Schrift“ abgeleitet sein.² Nachkoranisch verwendete man *sūra* als Terminus für einen abgeschlossenen Vortragstext. Hartmut Bobzin formuliert treffend, dass eine Sure gleichsam „ein Koran im kleinen“ sei.³

Demnach bezeichnet der Text zwischen den beiden Buchdeckeln, der Koran (*qurʿān*), den Vortragstext als Ganzes. Doch während der Korangenesse wurden die drei Begriffe (*qurʿān*, *sūra*, *āya*) teilweise parallel verwendet. So stammt das Wort *qurʿān* vom arabischen Verb *qaraʿa*, welches „rezitieren“ oder „vortragen“ bedeutet. Die Gleichsetzung von Koran mit Buch funktioniert somit nicht. Dies wird deutlich, sobald man die 70 Stellen, an denen das Wort *qurʿān* vorkommt, untersucht. So bezeichnet z.B. in Sure 17,78 der Begriff *qurʿān* eine Rezitation:

*Verrichte das Gebet (ṣalāt) vom Niedergang der Sonne an bis zum Einbruch der Nachtfinsternis, und den „Koran“ der Morgendämmerung.*⁴

Es zeigt sich, dass der Koran in seinem Selbstverständnis weit über die Form eines Buches oder eines Erzähltextes hinausreicht. Angelika Neuwirth spricht vom Koran als „Verkündigung“, die sich über zwei Jahrzehnte hinzog, in der sich verschiedene Sprachstile ablösen – von der poetischen zu einer eher prosaischen Rede – und die dennoch von einer formalen und gedanklichen Kontinuität gekennzeichnet ist.⁵ So erscheine der Koran zunächst unverbunden mit der ihm vorausgehenden arabischen Literatur und isoliert von benachbarten jüdischen und christlichen Literaturen. Der Koran stehe „als Verkündigung in mantischer Rede“ wie ein „erratischer Block“⁶ in der Literaturlandschaft. Eine Sprache voller Metaphorik und mit eigenen ästhetischen und semantischen Regeln macht das Verständnis ohne Hintergrundwissen nicht einfacher. Auch die Chronologie folgt nicht einer narrativen Logik und erschwert somit eine kontinuierliche Lektüre, die man von Erzähltexten gewohnt sein mag. Nicht umsonst propagieren Muslime, dass die Botschaft erst durch die Rezitation zum Klingen und zum Tragen komme, sozusagen zum Leben erweckt würde. Bestärkt wird dies durch den Umstand, dass im Koran der Reim ein Kompositionsmittel ist. Dabei folgt der Reim eigenen, von der Poesie unabhängigen, Formgesetzen.⁷

So bleibt zum formalen Aufbau des Korans lediglich das schon Bekannte zu sagen; dass er eben über 114 Suren verfügt, die grob nach ihrer Länge geordnet sind. Eröffnet wird das Buch mit der al-Fatiha (al-Fātiḥa), „der Eröffnenden“. Sie ist die am häufigsten gesprochene Sure, da sie regelmäßig in den Ritualgebeten, aber auch zum Abschluss von Bittgebeten gesprochen wird. Sie ähnelt im Aufbau dem „Vater unser“. Im ersten Teil der Sure dankt und lobpreist man Gott, danach bittet man um Hilfe und den rechten Weg. Die darauffolgende zweite Sure „die Kuh“ (*al-baqara*), in Erinnerung an das biblische Goldene Kalb, ist mit 286 Versen die längste Sure des Korans. Danach folgt die Anordnung der Suren weitgehend in abnehmender Länge.

2) Vom Umgang mit dem Koran

Der Koran begegnet Muslimen im Alltag vor allem als gesprochenes Wort, als Rezitation in den verschiedenen Medien, in der Moschee oder auch in Form der Kalligrafie. Die metaphorische Sprache

¹ Vgl. Hartmut Bobzin, *Der Koran. Eine Einführung*, 7. Aufl., München 2007, S. 23f.

² Vgl. Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 5. Aufl., Stuttgart 1993, S. 358.

³ Bobzin 2007, S. 22.

⁴ Vgl. Bobzin 2007, S. 18-21, Koranzitat nach Bobzin 2007, S. 19.

⁵ Vgl. Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin 2010, S. 25-28.

⁶ Ebd., S. 46.

⁷ Ebd., S. 313-331.

Bernd Ridwan Bauknecht, *Der Koran*, in Clauß Peter Sajak (Hg.): *Heilige Schriften, Texte-Themen-Traditionen, Lernen im Dialog - Heft 3*, Paderborn 2015, S. 26-33.

lässt an etlichen Stellen ein kompaktes „Bild“ entstehen, weshalb bereits klassische Koranglehrte den Text als „hypertextuell strukturierten nichtlinearen Text“⁸ wahrnahmen. Verstärkt wird diese Wirkung des Textes durch das Stilmittel der arabischen Sprache mit möglichst wenig Mitteln, Vieles zu sagen, das bewusst auch mehrdeutig verstanden werden soll.⁹

Die Rezitation bietet nunmehr eine Möglichkeit diese Bilder haptisch sichtbar zu machen. In Anlehnung an den katholischen Theologen Eugen Drewermann könnte man es als ein Mittel bezeichnen, um den „garstig breiten Graben“¹⁰ zwischen der Zeit der Offenbarung und dem Heute zu überwinden und die eigene Seele zum Klingen zu bringen.¹¹

Die Ästhetik des Korans sei, so formuliert Nawid Kermani in „Gott ist schön“, in der Rezeption angelegt, die sich „auf die sinnliche Erscheinungsweise“ beziehe. „Eine ‚ästhetische‘ Erkenntnis“ sei „demnach eine Erkenntnis durch die Sinne, nicht eine [...] deutliche Vernunftkenntnis“¹²

Bereits der Prophet selbst hat dies laut einem Hadith (*ḥadīṭ*, „Nachricht“ von oder über Prophet Muhammad) zum Ausdruck gebracht:

„Der Gläubige, der den Koran rezitiert und nach ihm handelt, gleicht der Zitrusfrucht: Ihr Duft ist angenehm, und sie schmeckt gut [...]“¹³

Früh entwickelte sich die „Lehre der Lesarten“ (*‘ilm ul-qirā’a*), welche den Text auf Varianten hin untersuchte, die aufgrund von Konsonantenverdoppelung oder unterschiedlich tradierter Konsonanten und Vokalisation entstehen konnten. Eine Disziplin innerhalb der *‘ilm ul-qirā’a* ist die Kunst der schönen Rezitation (*taǧwīd*), die festen Regeln bezüglich des Sprechtempos, der Aussprache, Pausen und dem Einhalten syntaktischer und inhaltlicher Einheiten folgt.

Als die beiden größten Wissenszweige bildeten sich die Kalam- und die Fiqh-Gelehrsamkeit heraus. Kalam (*kalām*, „Rede“) wird oft als spekulative Theologie übersetzt, beinhaltet aber ebenso Themen aus der Philosophie, der Systematischen Theologie und der Dogmatik. Ilm ul-Fiqh (*‘ilm ul-fiqh*) ist die „Lehre des Verstehens“ und wird meist mit „Islamische Jurisprudenz“ übersetzt. Diese Verstehens- oder Rechtslehre mit Alltagsbezug untersucht Koran und Hadith hinsichtlich gottesdienstlicher Handlungen (*‘ibādat*) und des menschlichen Zusammenlebens (*mu‘āmalāt*). Darüber hinaus entwickelten sich noch weitere Wissenszweige wie die Exegese (*tafsīr*), *Asbāb an-nuzūl* („Anlässe des Herabkommens“) und Hadith-Literatur (*ḥadīṭ*, Pl. *aḥādīṭ*, „Nachricht“, „Erzählung“). *Asbāb an-nuzūl* fragt nach den Offenbarungsanlässen; stellt also die Frage nach dem kontextualen und historischen Anlass (*sabab*, Pl. *asbāb*) für die Offenbarung eines Verses oder Abschnittes. Die Hadithgelehrten wiederum befassten sich mit den Aussagen von oder über den Propheten Muhammad.

Muslime verwenden noch eine Reihe anderer Bezeichnungen für den Koran. Oft bezeichnet man ihn schlicht als *kitāb* (Schrift, Buch), in Bezug auf seine Wirkmächtigkeit als *nūr* (Licht), *rūh* (Geist), *haqq* (Wahrheit), *bayn* (Klärung) oder auch als *furqān* (Unterscheidung) und *hudā* (Rechtleitung). Die Bezeichnung *dīkr* (Erinnerung) macht deutlich, dass man sich mit dem Koran an eine Botschaft erinnern soll, die im Kern bereits bekannt ist und die nur der Wiedererinnerung bedarf.¹⁴

Sprechen Muslime vom Koran so wird ihm oft das ehrende Beiwort *karīm* hinzugefügt, was soviel wie „edel, geehrt“ bedeutet: der edle Koran. Auffallend ist, dass die Bezeichnung „Heiliger Koran“, wie sie oft (auch von Muslimen) im Deutschen oder in anderen europäischen Sprachen verwendet wird, im Arabischen, Türkischen bzw. im originären Sprachkontext der Muslime nicht existiert. Mohsen Mirmehdi stellt fest, dass es aufgrund der Logopräsens Gottes keine Differenz zwischen heiligen und nicht-heiligen Stellen innerhalb der Schrift gäbe, da „nämlich eine substantielle Differenz zwischen Heiligem und Nicht-Heiligem in der Realität vor Gott, dem allmächtigen Schöpfer, keinen Bestand

⁸ Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin 2011, S. 113

⁹ Vgl. Neuwirth 2010, S. 531

Vgl. Bauer, *Spricht Gott mehrdeutig?*, in Bauer 2011, S. 54-114.

¹⁰ Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldsheiner Konferenz, *Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992, S. 2

¹¹ Vgl. ebd., S.33

¹² Nawid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München 1999, S. 12.

¹³ In: Sahih al-Buchari (*ṣaḥīḥ al-buḥārī*)

¹⁴ Vgl. Bobzin 2007, S. 18.

Bernd Ridwan Bauknecht, *Der Koran*, in Clauß Peter Sajak (Hg.): *Heilige Schriften, Texte-Themen-Traditionen, Lernen im Dialog - Heft 3*, Paderborn 2015, S. 26-33.

haben könne.¹⁵ Ähnlich diesem Sinne gibt es im Islam auch keine heiligen oder geweihten Orte. Hier finden sich Parallelen zu Martin Luthers reformatorischer Ethik, wie er sie in „Sermon von den guten Werken“ definiert. Dort hebt er die Unterscheidung zwischen edlen und weniger edlen Werken, zwischen kultischem und profanem Handeln auf.¹⁶

Allerdings finden sich sehr wohl Übergangsrituale z.B. zur Koranlesung, zum Gebet oder zum Moscheebesuch, die zumeist durch die Gebetswaschung und die *Basmala*-Formel eingeleitet werden.

Im Unterricht kann passieren, dass Schüler sich weigern, den Koran ohne Gebetswaschung zu berühren. Bekanntlich soll man mit dem Koran respektvoll umgehen und ihn z.B. nicht auf den Boden sondern auf erhöhte Plätze legen. Allerdings scheint es, aufgrund von Unwissenheit zu Übertreibungen zu kommen. Die arabische Niederschrift des Korans nennt man *muṣḥaf*, „Buch, Kodex“. In manchen Kreisen wird der *muṣḥaf* fast schon als eine Art „Fetisch verehrt,“ dem „*baraka* zugeschrieben wird, magische Kräfte“¹⁷. Die koranische Aussage in Sure 56:79, dass das „wohlverwahrte Buch“ nur diejenigen berühren dürfen, die „vollkommen gereinigt sind“, bezieht sich auf die himmlische Urschrift. Dennoch wurde diese Aussage schon bald auf das materielle Schriftstück umgemünzt. Parallel zum Prozess der Vereinheitlichung und Beschränkung von Textvarianten und Lesarten ist eine zunehmende Bedeutung des geschriebenen Korans (*muṣḥaf*) zu beobachten.¹⁸ So erfordert das Berühren des *muṣḥaf* nach klassischer Rechts- und Pflichtenlehre (*‘ilm ul-fiqh*) eine vorher durchgeführte Waschung (*wuḍū’*). Allerdings bezieht sich dies immer auf das arabische Original. Übersetzungen sind davon ausgenommen. Darüber hinaus gibt es wiederum Ausnahmen, wenn nur Teile des arabischen Originals beispielsweise im Zusammenhang mit einem Kommentar auf einem Arbeitsblatt abgedruckt sind. Auch hier ist eine Waschung nicht Voraussetzung.¹⁹ Der Koran darf im arabischen Original ohne Gebetswaschung aus dem Gedächtnis rezitiert werden, sofern dies nicht gottesdienstlichen Handlungen dient. Im Rahmen eines Unterrichts kann der arabische Text auch ohne *wuḍū’* abgelesen werden.²⁰ Nichtmuslime dürfen den *muṣḥaf* ohne Waschung anfassen, sofern eine gute Absicht gewährleistet ist.²¹

3) Zur Bedeutung des Korans

Zunächst war es der Prophet Muhammad (ca. 570-632), der die Botschaft des Korans erhalten hat. Der Koran kennt zwei Begriffe für diesen Vorgang der Offenbarung: „Eingebung“ (*wahy*) und „Herabsendung“ (*tanzīl*). Muhammad wurde demnach ein vorformulierter Text vorgetragen, den er wiedergab. Folgt man der Prophetenbiografie (*sīra*) so erhielt Muhammad im Alter von ca. vierzig Jahren in einem Felsspalt, einer Art Höhle, auf dem Berg Hira (*ḥirā’*) in der Nähe von Mekka die erste „Eingebung“ bzw. „Herabsendung“. Dorthin hatte er sich immer wieder zur inneren Einkehr zurückgezogen. Hier erschien ihm eines Nachts während des Monats Ramadan der Engel Gabriel (*Ġibrīl*) und überbrachte die ersten Verse des Korans (96,1-5).

*Trag vor im Namen deines Herrn, der schuf,
den Menschen aus Anhaftendem schuf!
Trag vor! Denn dein Herr ist's, der hochgeehrte,
der den Menschen mit dem Schreibrohr lehrte,
den Menschen, was er nicht wusste, lehrte.*²²

Der Koran selbst spricht von diesem Ereignis in Sure 97:

*Wir sandten ihn hernieder in der Nacht der Macht.
Weißt du, was ist die Nacht der Macht?
Die Nacht der Macht ist mehr als was*

¹⁵ Mohsen Mirmehdi, *Prolegomena zu einer systematischen Theologie des Koran*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaft der Freien Universität Berlin, Berlin 2000, S. 10.

¹⁶ Vgl. Johannes Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, 7. Aufl., Tübingen 2012, S. 29.

¹⁷ Vgl. Kermani 1999, S. 207.

¹⁸ Vgl. Kermani 1999, S. 207.

¹⁹ Vgl. Ahmad Abdurrahman Reidegeld, *Handbuch Islam. Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*. Katern 2005, S. 189.

²⁰ Vgl. ebd., S. 189f.

²¹ Vgl. ebd., S. 192-194.

²² Übersetzung nach Harmut Bobzin, *Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin*. München 2010.

Bernd Ridwan Bauknecht, *Der Koran*, in Clauß Peter Sajak (Hg.): *Heilige Schriften, Texte-Themen-Traditionen, Lernen im Dialog - Heft 3*, Paderborn 2015, S. 26-33.

In tausend Monden wird vollbracht.

*Die Engel steigen nieder und der Geist in ihr,
Auf ihres Herrn Geheiß, daß alles sei bedacht.*

*Heil ist sie ganz und Friede, bis der Tag erwacht.*²³

Gott selbst stellte sich Muhammad in Erscheinung des Engels Gabriel „als sehr persönliche Kraft“²⁴ vor. Nach diesem Ereignis soll der Prophet gesagt haben:

*„Ich wiederholte die Worte, und als ich geendet hatte, entfernte er sich von mir. Ich aber erwachte und es war mir, als wären mir die Worte ins Herz geschrieben.“*²⁵

In den weiteren rund 23 Jahren bis zum Tode des Propheten im Jahr 632 erhielt er immer wieder Offenbarungen. Die Genese des Korans vollzieht sich von daher in einem dynamischen Prozess innerhalb eines Zeitraums von über zwei Jahrzehnten.

Schon in Mekka und später vor allem in Medina gab es verschiedene Glaubensvorstellungen und Anhänger des Christen- und Judentums. Doch die Herrscherschicht vom Stamme der Quraisch (*Qurais*) vereinte die wirtschaftliche Macht des Handelszentrums mit ihrer okkulten Macht als Begleiter und Beschützer der über 300 Götterstatuen Mekkas. Für sie schien das Diesseits von Nutzen und der Tod etwas Endgültiges zu sein. So heißt es in Sure 45, 24:

*Sie aber sprechen: nichts ist, als dies unser Erdenleben;
Wir leben so und sterben,
Und nichts vertilgt uns als die Zeit.*²⁶

Im Bekenntnis zum Monotheismus und dem Hinweis auf Gottes jenseitige Gerechtigkeit lag sozialer Sprengstoff, denn in diesem Bekenntnis lag vor allem die Forderung nach Egalisierung der Menschen. So war dieser eine Gott gleichermaßen für alle da und konnte von allen angebetet werden, unabhängig von Rang und Status oder der Örtlichkeit. Dieser Gott war und ist jedem einzelnen Menschen näher als die eigene Halsader (50,16), vor ihm haben Frauen und Männer die gleichen Rechte und Pflichten (33,35), er setzt Liebe und Barmherzigkeit zwischen Mann und Frau (30,21) und sein Anliegen ist die Gerechtigkeit unter den Menschen (5,8; 57,25).

So fand die Botschaft in Mekka zunächst viele Anhänger bei den Niedergestellten und Unterdrückten. Die Kernbotschaft, der Monotheismus, wurde zu einem Affront gegen die Macht der Polytheisten und der Okkultisten.

*Sprich: Er ist der eine Gott,²⁷
Der ewige Gott;
Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden,
Und keiner ist ihm gleich.*²⁸

Dabei nimmt der Koran häufig Bezug auf das Juden- und Christentum, die aufgrund ihrer Offenbarungsschriften als „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitāb*) bezeichnet werden. Zum Beispiel heißt es in Sure 29,46:

*Und streitet mit den Leuten der Schrift nur in bester Weise, außer mit denjenigen von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: „Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns herabgesandt worden ist und zu euch herabgesandt worden ist; unser Gott und eurer Gott ist Einer, und wir sind Ihm ergeben.“*²⁹

²³ Übersetzung nach Friedrich Rückert. Hartmut Bobzin (Hg), *Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert*. 4. Aufl., Würzburg 2001.

²⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, Hilal Sezgin, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*. 2. Aufl., Freiburg/Br. 2008, S. 40.

²⁵ Ibn Ishaq, *Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter*. Tübingen/Basel 1976, S. 44.

²⁶ Rückert-Übersetzung.

²⁷ Vgl. *shema` Jisra`el, adonai elohenu adonai ehad*, „Höre Israel: Der Herr, unser Gott, ist einer.“ (Dtn 6,4), hierzu: Neuwirth 2010, S. 763.

²⁸ Sure 112, nach Max Henning in der Ausgabe *Der gnadenreiche Koran*, Publikation der türkischen Religionsstiftung, Türkiye Diyanet Vakfi, Ankara 1995.

²⁹ Sure 29,46, nach Ausgabe König-Fahd-Komplex, Saudi Arabien, übertragen von: Scheich `Abdullāh aş-Şāmit, Frank Bubenheim, Dr. Nedeem Elyas.

Bernd Ridwan Bauknecht, *Der Koran*, in Clauß Peter Sajak (Hg.): *Heilige Schriften, Texte-Themen-Traditionen, Lernen im Dialog - Heft 3*, Paderborn 2015, S. 26-33.

So steht Muhammad nach koranischem Verständnis in einer Reihe von Propheten, die mit Adam beginnt und mit Muhammad „besiegelt“ wird.³⁰ Insgesamt werden im Koran ca. 25 Propheten namentlich genannt. Doch Gott schickte viele weitere Propheten, wie es z.B. in Sure 16:36 heißt:

Zu jeder Gemeinschaft schickten wir einen Gesandten: ‚Dient Gott, und meidet Götzen!‘³¹

Diese prägnante Botschaft wird in besonderer Weise Abraham zugeschrieben. Er wird im Koran als *ḥanīf* bezeichnet. Dieses Wort bedeutet in etwa „Anhänger des rechten Glaubens“ und umschreibt einen Monotheisten. In Sure 3,67 wird der Begriff ergänzt und Ibrahim als *ḥanīf muslim* bezeichnet, was man sowohl als „ergebener *ḥanīf*“ oder als „*ḥanīf*, ein Muslim“ wiedergeben kann.³² Denn Muslim ist das Partizip aktiv von Islam und Islam wird mit „Gottergebenheit“ übersetzt.

Manche Schüler vertreten nun den anachronistischen Standpunkt, dass alle Propheten, also auch Abraham, Moses oder Jesus, Muslime gewesen wären. Hier gilt es zu erwidern, dass sich die Selbstbezeichnung Muslim und die Bezeichnung Islam für eine Religion erst durch die Offenbarung des Korans konstituiert haben. Ibrahim selbst hat sich demnach nicht als „Muslim“ bezeichnet, sondern er war ein „ergebener Rechtgläubiger“ (*ḥanīf muslim*). Deshalb ist zu empfehlen, bei der Koranlektüre die Begriffe „Islam“ und „Muslim“ zum tieferen Verständnis zumindest gedanklich mit „Gottergebenheit“ und „Gottergebener“ zu übersetzen.

In diesem Zusammenhang beschäftigt Schüler oftmals die Frage, welche Religion denn nunmehr „die Richtige“ sei. Nicht nur hinsichtlich dieser Frage ist dem Koran ein pluralistischer Ansatz keineswegs fremd. So liest man in Sure 49,13:

O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt.³³

Sehr deutlich wird Sure 2,62:

Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!³⁴

Dieser eindeutige Vers wird fast wörtlich in Sure 5,69 wiederholt. Dort ist er eingebettet zwischen Versen, die sich kritisch zu bestimmten Formen, Praktiken und Auslegungen innerhalb des Judentums und Christentums äußern, weil sie als abweichend von Thora und Evangelium (5,66) betrachtet werden. Dies erleichterte manchen Theologen die Eindeutigkeit des Verses zugunsten eines exklusiven Heilsversprechens, das nur „Muslimen“ vorbehalten wäre, zu entkräften. So scheint manchem Schüler noch heute das Paradies nur der eigenen Gemeinschaft vorbehalten. Hier sollte unter Berücksichtigung der religiösen Sozialisation auf das Religionsverständnis der Schüler entwicklungspsychologisch (J. W. Fowler) eingegangen werden. Letztendlich, so der Koran, liegt die Entscheidung am Tag der Auferstehung bei Gott. „Denn Allah leitet, wen er will“ (22,16), und er entscheidet zwischen den Gläubigen, Juden, Sabier, Christen, Zoroastriern und Polytheisten am Tag der Auferstehung (22,17). Und so fällt es nicht in den Bereich des Menschen über andere zu urteilen. Ein Umstand der die Angelegenheit doch ungemein entkrampft und unser irdisches Dasein entlastet.

4) Text- und Literarkritik

In der vor- und frühislamischen Zeit schlossen sich zwar die mündliche und schriftliche Überlieferung nicht aus, aber die mündliche Überlieferung genoss eindeutig einen Vorrang. So gab es Personen, die den Koran ganz oder in Teilen auswendig kannten, und daneben gab es schriftliche Aufzeichnungen auf Papyrus, Pergament, Palmstengeln oder Tonscherben, die als Gedächtnisstützen für den auswendig gelernten Text dienten.

Als wahrscheinlich gilt eine erste offizielle Redaktion des Textes während der ersten beiden Jahre nach dem Tod des Propheten unter dem Kalifat von Abu Bakr (*Abū Bakr*, reg. 632-634). Dabei kommt

³⁰ Koran, 33:40; Zu diesen Propheten zählen auch Noah (*Nūh*), Abraham (*Ibrāhīm*), Ishaak (*Ishāq*), Ismael (*Ismāʿīl*), Hiob (*Ayyūb*), Jakob (*Yaqūb*), David (*Dawūd*), Salomon (*Sulaymān*), Josef (*Yūsuf*), Moses (*Mūsa*), Aaron (*Hārūn*), Johannes (*Yaḥyā*), Jesus (*ʿĪsā*), um nur einige zu nennen (4:163, 6:84, 3:84).

³¹ Übersetzung nach Bobzin 2010.

³² Vgl. Bobzin 2007, S. 53.

³³ Übersetzung nach König-Fahd-Komplex.

³⁴ Übersetzung nach Bobzin.

neben verschiedenen Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) vor allem Zaid ibn Thābit eine wichtige Rolle zu. Er galt bereits zu Lebzeiten Muhammads als „Schreiber des Propheten“. Der dritte Kalif Uthman (*ʿUṭmān*, reg. 644-656) beauftragte ihn mit zwei weiteren Personen, eine Endredaktion des Textes zu erstellen. Es wurde eine Niederschrift geschaffen, deren Abschriften in die fünf Städte Mekka, Medina, Damaskus, Basra und Kufa geschickt wurden.³⁵

Dieser kanonisierte uthmanische Konsonantentext ist die Vorlage für die erstmals 1923 gedruckte Kairiner Ausgabe, die vielen heutigen Koranexemplaren zugrunde liegt. Allerdings ist der Unterschied zwischen dem uthmanischen Konsonantentext (*rasm*) und der vokalisiertem Kairiner Ausgabe groß. Denn der ursprüngliche Text verfügt nicht über Vokalzeichen und diakritische Zeichen, also Punktierungen an Konsonanten, die diese genau bestimmen. Im Fehlen der Vokalzeichen und der diakritischen Zeichen, die damals schon gebräuchlich waren, sahen spätere Gelehrte wie Ibn al-Jazari (*Ibn al-Ġazārī*, 1350-1429), aber auch Ibn Taymiyya (1263-1328), eine bewusste Entscheidung, damit der niedergeschriebene Text jede Lesung zuließ, die einwandfrei mündlich überliefert war.³⁶ Man spricht von den sieben, zehn und vierzehn Lesarten (*qirāʾa*). Heute gelten die sieben Lesarten als kanonisch, so dass diese Lesarten für die Rezitation akzeptiert sind. Die weiteren Lesarten spielten aber durchaus bei der Exegese (*tafsīr*) eine hermeneutische Rolle. Bereits hier wird deutlich, dass der Text von Gottes offenbartem Wort nicht eindeutig fixiert ist, sondern Varianten und Interpretationen zulässt.³⁷ Die Kairiner Ausgabe folgt nun der Lesart *Ḥafṣ an ʿĀṣim*, die in der irakischen Stadt Kufa beheimatet ist und im Osten der islamischen Welt verbreitet war.

Angelika Neuwirth sieht die Geschichte der Rezeption des Korans durch zwei vorherrschende Blickwinkel gefärbt. Die westliche Forschung muss sich einer Sichtweise entledigen, die den Koran über Jahrhunderte als epigonal, d.h. unschöpferisch und die Bibel nachahmend, betrachtete. Andererseits gilt für die islamische Theologie, den „Koran aus seinem teleologischen Kokon“³⁸ zu lösen. Denn u.a. orientieren sich Interpretationen und Einordnungen an der Biografie des Propheten (*sīra*), die als spätere, teilweise hagiographisch gefärbte Literatur nicht unmittelbar historisch auswertbar ist.

Neuwirth rückt nun die Gemeinde als Hörer des Korans in den Vordergrund. Das Interesse gilt der Diskussion, dem Vorwissen und den Erwartungen der Gemeinde. Es sind Faktoren, die sich über die gesamte Wirkungszeit der Verkündigung im Koran auch niederschlagen.³⁹ Weiterhin interessant sind Textanalysen im Vergleich zu vorkoranisch-arabischen oder biblischen Texten.⁴⁰ So umfasst der Koran eine Anzahl von Textsorten, die er mit der Bibel teilt. Allerdings sind die Erzählungen, prophetischen Reden, Weisheitssprüche und Hymnen nicht auf verschiedene Bücher verteilt, sondern finden sich in kurzen Texteinheiten einzelner Suren und können immer wieder in neuen Ensembles vorkommen.

Auf mögliche Analogien zwischen Jesus und Koran wurde schon früh hingewiesen. Die Menschwerdung des Gotteswortes (griech. *logos*; aramäisch *memra*) wird hierbei mit einer Koranwerdung des Gotteswortes verglichen.⁴¹ Hierbei ist jedoch nicht von einer bloßen Inlibration, einer Buchwerdung toter Buchstaben, sondern von einem inkarnierten Logos als sinnlich wahrnehmbare akustisch-sprachliche Manifestation auszugehen. Schrift fungiert hierbei nur als eine der Medialitäten.⁴² Andreas Obermann weist auf Bezüge zwischen dem Koran und dem Johannes-Prolog hin, in dem im christlichen Kontext am nachhaltigsten der auf der Welt wirkende göttliche Logos identifiziert wird.⁴³

³⁵ Vgl. Bobzin 2007, S. 98-109.

Vgl. Neuwirth 2010, S. 235-246.

³⁶ Vgl. Bauer 2011, S. 75.

³⁷ Vgl. Bauer 2011, S. 74-86.

³⁸ Neuwirth 2010, S. 39.

³⁹ Vgl. Neuwirth 2010, S. 44.

⁴⁰ Vgl. Angelika Neuwirth, *Psalmen – im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136)*, in: Dirk Hartwig, Walter Homolka u.a. (Hg.), *Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*. Würzburg 2008, S. 157-189.

Vgl. Angelika Neuwirth, *Koran und Bibel*, in: Neuwirth 2010, S. 561-612.

⁴¹ Vgl. Neuwirth 2010, S. 159.

⁴² Vgl. ebd., S. 167f.

⁴³ Vgl. Andreas Obermann, *Religion unterrichten zwischen Kirchturm und Minarett. Perspektiven für einen dialogisch-konfessorischen Unterricht der abrahamischen Religionsgemeinschaften an berufsbildenden Schulen*, Christentum und Islam im Dialog Bd. 8, Münster 2006, S. 231-260.

5) Exegese und Hermeneutik

Der Koran als eine sinnlich wahrnehmbare akustisch-sprachliche Manifestation des Wort Gottes ist kein Gesetzestext. Auch wenn die Bedeutungen seiner Worte laut dem klassischen Gelehrten Ibn Jazari (*Ibn Ġazārī*) in die Unendlichkeit weisen, so ist der Umfang des Buches doch begrenzt. Nach der gängigsten Zählung umfasst der Koran 6236 Verse. Die Zahl der „Verse, die auf eine rechtliche Beurteilung schließen lassen“ (*āyāt al-aḥkām*) wird auf eine Zahl zwischen zwei- und fünfhundert geschätzt. So ist der Koran zwar eine wichtige, aber auch sehr beschränkte Rechtsquelle.⁴⁴

Die Scharia (*šarī'a*, „Weg zur Wasserquelle“) gilt als das sogenannte „Islamische Recht“. Aufgabe der Scharia ist zunächst nichts anderes, als den Gottesbezug zwischen Mensch und Gott zu definieren, ähnlich dem *Nomi-natio dei* im Grundgesetz, wonach auf „Gott“ als diejenige für den Menschen unverfügbare Instanz verwiesen wird, vor der er Verantwortung tragen muss.⁴⁵ Die islamische Gelehrsamkeit hat „klassische fünf Güter“ definiert, denen religiöse, soziale, moralische und rechtliche Normen unterzuordnen sind. Diese sind der Schutz des Lebens, des Eigentums, der Vernunft (Bildung), des Glaubens und der Familie.⁴⁶

Die Islamische Jurisprudenz (*fiqh*) wiederum erarbeitet bis in kleinste Details Vorschriften. Prinzipiell sind diese Vorschriften jedoch je nach Ort und Zeit wandelbar.⁴⁷ Diesem Anspruch ist eine historische Lesart des Korans inhärent. Schon während der Korangenesse fand eine spätere prüfende Befragung des Textes statt, welche in der Lehre der Offenbarungsanlässe (*Asbāb an-nuzūl*), die die Frage nach dem historischen Anlass (*sabab*, Pl. *asbāb*) eines Verses oder Abschnittes stellt, weiterentwickelt wurde.

In der Neuzeit entfaltete Fazlur Rahman (1919-1988) das sog. Dreischrittmodell. Der erste Schritt geht in der Zeit zurück, um den Text im Kontext der Offenbarung zu verstehen. Der zweite Schritt destilliert aus den so verstandenen Einzelregelungen allgemeingültige ethische Prinzipien. Und im dritten Schritt werden diese so gewonnenen Prinzipien in der heutigen Zeit angewandt.⁴⁸

Weitere Beispiele für eine historische und teils literaturwissenschaftliche Lesart sind Muhammad Schahrur in Syrien, Abdulkarim Sorousch im Iran, Muhammed Abed al-Jabri in Algerien, Hassan Hanafi und Nasr Hamid Abu Zaid aus Ägypten sowie die türkischen Theologen Mehmet Paçacı und Ömer Özsoy, der inzwischen an der Universität in Frankfurt lehrt.

Im Nachgang zur Kontroverse um das vom Münsteraner Professor für Islamische Religionspädagogik Mouhanad Khorchide verfasste und kontrovers aufgenommene Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ wurde im Nebenschauplatz auch die Frage einer historischen Lesart relevant.⁴⁹ Vor allem in der *Islamischen Zeitung* wurde in mehreren Beiträgen über die historische und traditionelle Lesart des Korans diskutiert.⁵⁰

Zu Recht weist Thomas Bauer auf die Gefahr hin, dass die Historisierung des Korans einer Manipulation und Reduktion Tür und Tor öffnen kann. Sie sei eine Verengung auf einen bestimmten historischen Moment und damit eine Aushöhlung des Bedeutungspotenzials. Tatsächlich liegt die Schwierigkeit darin, die Intention des Textes „objektiv“ zu erfassen. Deshalb plädiert Bauer dafür, dem Koran eine „Bedeutungspuralität“ zuzuerkennen, wie dies bereits die klassischen Gelehrten taten.⁵¹

⁴⁴ Vgl. Bauer 2011, S. 143

⁴⁵ Vgl. Hans Michel Heinig, Hendrik Munsonius (Hg.), *100 Begriffe aus dem Staatskirchenrecht*, Tübingen 2012, S. 73.

⁴⁶ Vgl. Ömer Özsoy, *Die fünf Aspekte der Scharia und die Menschenrechte*. In: *Forschung Frankfurt. Das Wissenschaftsmagazin*, Frankfurt/M. 1/2008, S. 24.

Mathias Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, 3. Aufl., München 2011, S. 66.

⁴⁷ Vgl. Bauer 2011, S. 157-181.

⁴⁸ Vgl. Özsoy 2008, S. 27.

Vgl. Felix Körner, *Der Koran ist mehr als die Aufforderung anständig zu sein. Hermeneutische Neuansätze zur historisch-kritischen Auslegung in der Türkei*. In: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Islamverherrlichung. Wenn die Kritik zum Tabu wird*. Wiesbaden 2010, S. 29-44.

⁴⁹ Das Gutachten der Verbände (KRM) äußerte sich kritisch gegenüber einer historischen Lesart. Die Stellungnahme von Mohammed Khallouk für den ZDM wiederum akzeptiert im Grundsatz eine historische Lesart.

⁵⁰ Hakki Arslan, *Die historische und die traditionelle Lesart des Korans*, *Islamische Zeitung (IZ)*, 06.04.2014.

⁵¹ Vgl. Bauer 2011, S. 129f.

Bernd Ridwan Bauknecht, *Der Koran*, in Clauß Peter Sajak (Hg.): *Heilige Schriften, Texte-Themen-Traditionen, Lernen im Dialog - Heft 3*, Paderborn 2015, S. 26-33.

Letztendlich auch angesichts dieser Kritik sind zum besseren Verständnis des Korans eine historisch-kritische Exegese und eine literaturwissenschaftliche Auslegung unumgänglich.⁵²

6) Ausblick für eine Korandidaktik

Für die klassische Gelehrsamkeit bedeutete Vieldeutigkeit eine Gnade Gottes, die der Natur des Menschen entgegen kommt. Variantenlosigkeit sei unnatürlich. Ambiguität könne Erleichterung für den Einzelnen bedeuten, Ansporn für die Wissenschaft und letztendlich erlaube erst Vielfalt, dass Widerspruchsfreiheit zum Kriterium der Wahrheit werden kann.⁵³

Aus dieser Perspektive war und ist der Koran ein Text, dessen Bedeutungsgehalt nie ganz ausgeschöpft wird. Demnach ist der Koran aus pädagogischer Sicht ein Buch, das sich nie zu Ende liest, da sich bei jeder Lektüre die Bedeutung neu erschließen lässt. In Anlehnung an den Bibeldidaktiker Ingo Baldermann könnte man von einem „Buch des Lernens“ sprechen.⁵⁴ Mit diesem persönlichen Zugang dient das Buch der Charakterbildung des Einzelnen, die Voraussetzung sein sollte für ein gerechteres Miteinander.

In diesem Sinne ist die Ambiguität der Auslegung prädestiniert für die pädagogische Arbeit und eine Chance für die Zukunft. Für den Sekundarbereich kann die traditionelle Koranauslegung (*tafsīr*) aufgegriffen und weiterentwickelt werden. Gerade bei häufig diskutierten Versen bietet es sich an, die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten z.B. in Form einer Tabelle abzubilden und transparent zu machen. Anzuregen wäre ein eigenes Kompendium für die Sekundarstufe. Ein gutes Beispiel, das in diese Richtung zeigt, findet sich im Schulbuch *Saphir*. Dort wird der umstrittene Vers 4:34 in zwei verschiedenen Übersetzungen abgebildet, die deutlich zeigen, wie konträr die Bedeutung verstanden und ausgelegt werden kann.⁵⁵

Bisher liegen zwei Koranausgaben für „Kinder und Erwachsene“ vor⁵⁶, die auch im Religionsunterricht eingesetzt werden können. Beide eröffnen aufgrund ihres Aufbaus einen narrativen Zugang. Sie folgen nicht der Gliederung des Originals sondern eigenständigen Zusammenfassungen und einer Gliederung in Themenbereiche.⁵⁷ Verschiedene Koranverse werden unter bestimmte Themenbereiche zusammengefasst, was zumeist einen erzählerischen Text ergibt und einen erleichterten Zugang in die Thematik fördert.

Eine spezifische Korandidaktik gilt es noch zu entwickeln. Die bisher zugelassenen Schulbücher zeigen erste Ansätze und Möglichkeiten.⁵⁸ Gelungen sind behutsam eingesetzte und kindgerecht übersetzte Koranverse in „*Miteinander auf dem Weg 1/2*“, die Raum für eigene Gedanken und zur Reflektion lassen. Ein für die Primarstufe verständlicher Text zur Korangenesse und eine schöne kindgerechte Übersetzung zum Thema finden sich in „*Die schöne Quelle*“.⁵⁹ In der Reihe „*Mein Islambuch*“ erscheinen Koranzitate öfters als schmückende Illustrationen der thematischen Einheiten. Hier besteht die Gefahr, dass Koranverse wie ein erhobener Zeigefinger wirken, um den Aussagen eine göttliche Legitimation zu verleihen.

Im Extremfall wird sogar Ornamentik mit Inhalt verwechselt; so zum Beispiel, wenn in einem Schulbuch für Klasse 4 die Brücke Sirat beschrieben wird: „scharf wie eine Rasierklinge“, „Menschen

⁵² Vgl. Helmut Utzschneider, Stefan Ark Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 3. Aufl., München 2008.

⁵³ Bauer 2011, *Spricht Gott mit Varianten?*, S. 54-114.

⁵⁴ Ingo Baldermann, *Einführung in die biblische Didaktik*, 4. Auflage, Darmstadt 2011.

⁵⁵ Lamya Kaddor, Rabeya Müller, Harry Harun Behr (Hg.), *Saphir 7/8, Islamisches Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime*. München 2011, S. 61. Bei der zweiten Übersetzung wird sogar auf eine mögliche Variation in der Vokalisation hingewiesen (*adrubūhunna* statt *adribūhunna*).

⁵⁶ 1) Lamya Kaddor, Rabeya Müller, *Der Koran für Kinder und Erwachsene*, München 2008. Deutsche Übersetzung mit arabischem Original. Sprachlich ist das Buch für junge Erwachsene und Jugendliche geeignet, aber nicht für Kinder.

2) Hamideh Mohagheghi, Dietrich Steinwede, *Was der Koran uns sagt. Für Kinder in einfacher Sprache*. Die Stärke des Buches liegt in der Verständlichkeit und ist somit für den Primarbereich geeignet.

⁵⁷ Schöpfung, Propheten, Gottesbild, Zusammenleben, Jenseits usw.

⁵⁸ - *Mein Islambuch*, für Kl. 1/2 (2009), Kl. 3 (2011), Kl. 4 (2013), Oldenburg Verlag, München.

- *Miteinander auf dem Weg*, für Kl. 1/2 (2012), Klett Verlag, Stuttgart.

- *Die schöne Quelle*, für Kl. 3 (2008), Önel Verlag, Köln

⁵⁹ *Die schöne Quelle*, S. 20f.

Bernd Ridwan Bauknecht, *Der Koran*, in Clauß Peter Sajak (Hg.): *Heilige Schriften, Texte-Themen-Traditionen, Lernen im Dialog - Heft 3*, Paderborn 2015, S. 26-33.

mit vielen Sünden werden hinabstürzen und ihre Strafe in der Hölle verbüßen.“⁶⁰ Hier wird eine Art ‚naturwissenschaftlicher‘ Zustand beschrieben, den die Kinder zu glauben haben.⁶¹ Doch eigentlich beschreibt dieses außerkoranische Bild, das für Erwachsene bestimmt ist, inhaltlich die Thematik von Gewissen und Gerechtigkeit. Dieses Thema müsste im Vordergrund stehen und darüber sollte reflektiert werden. Das Bild „Sirat“ wäre deshalb erst in höheren Klassen als möglicher Impuls sinnvoll.

Vielmehr sollte die Bildsprache des Korans für eine mehrdimensionale Betrachtung genutzt werden. Gerade die Metaphorik kann den Einzelnen innerlich bewegen und Räume für Neues eröffnen. An dieser Stelle müsste die Religionspädagogik eine Methodik für assoziative Zugänge zum Koran entwickeln, was einen Diskurs über Möglichkeiten und Grenzen einer Symboldidaktik voraussetzen würde. Als Beispiel sei der Lichtvers genannt, mit dem man sehr gut über die Bedeutung von Licht (Leben, Wissen, Geborgenheit, Rechtleitung usw.) und Finsternis (Unwissenheit, Angst, Irregehen usw.) reflektieren kann.

*Gott ist das Licht der Himmel und der Erde
Sein Licht ist einer Nische gleich, in welcher eine Leuchte steht.
Die Leuchte ist in einem Glas, das Glas gleicht einem funkelnden Stern,
entflammt von einem segensreichen Ölbaum, nicht östlich und nicht westlich.
[...] Licht über Licht! Gott leitet, wen er will, zu seinem Licht.
Gott prägt Gleichnisse für die Menschen und Gott weiß alle Dinge.*

(24,35)

⁶⁰ *Mein Islambuch, Kl.4, S. 53.*

⁶¹ Dabei wird im Koran die Brücke Sirat nicht einmal erwähnt. Das Bild entstammt der nachkoranischen teleologischen Literatur.