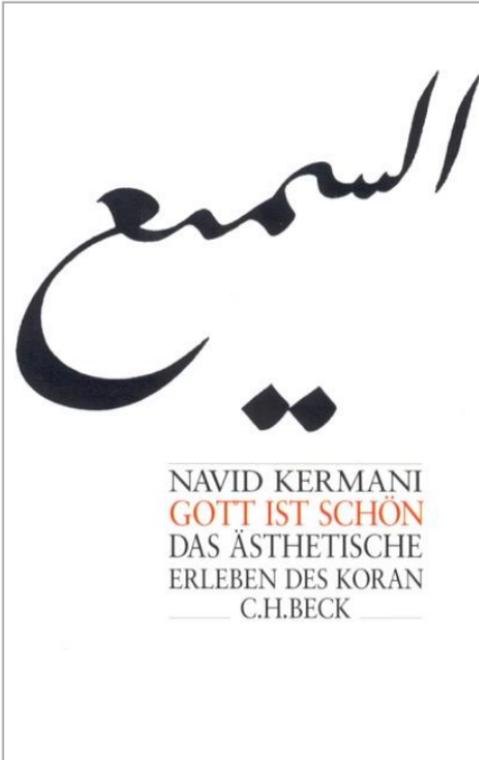


**Unverkäufliche Leseprobe**



**Navid Kermani**

**Gott ist schön**

Das ästhetische Erleben des Koran

546 Seiten. Broschiert

ISBN: 978-3-406-46738-7

Weitere Informationen finden Sie hier:

<http://www.chbeck.de/21017>

## VORREDE

Religionen haben ihre Ästhetik. Sie sind nicht Ansammlungen schlüssig begründeter Normen, Wertvorstellungen, Grundsätze und Lehren, sondern sprechen in Mythen und damit in Bildern, kaum in abstrakten Begriffen, binden ihre Anhänger weniger durch die Logik ihrer Argumente als die Ausstrahlung ihrer Träger, die Poesie ihrer Texte, die Anziehung ihrer Klänge, Formen, Rituale, ja ihrer Räume, Farben, Gerüche. Die Erkenntnisse, auf die sie gehen, werden durch sinnliche Erfahrungen mehr als durch gedankliche Überlegung hervorgerufen, sind ästhetischer eher als diskursiver Art. Die Vorgänge, die ihre Praxis ausmachen, sind keine Lehrveranstaltungen, vielmehr Ereignisse, die den Gläubigen physisch nicht weniger als geistig bewegen. Dies ist in allen Religionen so, und es ist nichts Neues.

Wendet man sich allerdings dem Islam zu, so stößt man auf einen seltsamen Widerspruch: Einerseits ist die ästhetische Dimension der Religion im muslimischen Selbstverständnis von zentraler Bedeutung, allein schon weil das größte und für viele Theologen einzige Bestätigungswunder des muslimischen Propheten die Schönheit und Vollkommenheit der koranischen Sprache ist; andererseits hat diese Dimension im westlichen Blick auf den Islam, läßt man die kunstgeschichtliche Forschung außer acht, kaum je eine Rolle gespielt. Zwar dürfte von kaum einem Wissenschaftler bestritten werden, daß der Koran – als poetisch strukturierter Text und musikalische Rezitation – von Muslimen auch ästhetisch erlebt wird und dieser Umgang mit dem Heiligen Buch als einem ästhetischen Phänomen zu den wesentlichen Bestandteilen islamischer Glaubenspraxis zumindest in der arabischsprachigen Welt gehört. Jedoch stehen die Bedeutung und die Offensichtlichkeit dieses Faktums noch immer im Mißverhältnis zu dessen Resonanz in der Orientalistik, die es zwar schon früh bemerkt und gelegentlich formuliert hat, sich ihm jedoch erst allmählich und vereinzelt zuwendet. Die begrenzte Wirkung solcher Bemühungen ist nicht zuletzt daran abzulesen, daß allgemeine Darstellungen des Islams die Reichweite ästhetischer Aspekte innerhalb der muslimischen Glaubenswelt in der Regel noch immer völlig unbeachtet lassen. Die formalen Eigenheiten des Koran etwa, die doch für Muslime von glaubensentscheidender Relevanz sind, waren bis vor kurzem fast nur für die Philologen unter den Orientalisten von Interesse; und wo diese ein Urteil fällten, fiel es zumeist vernichtend aus. Daß der Ko-

ran ästhetisches Wohlgefallen auslösen könnte, «daß er gar das in sprachlicher, rhetorischer und literarischer Hinsicht beste Buch schlechthin, ja darüber hinaus im genauen Sinne des Wortes, für alle Individuen und Völker unübertrefflich, und daß eben diese Unübertrefflichkeit ein Beweis – der stärkste Beweis – für die Echtheit der Offenbarung sei», wie Angelika Neuwirth den Anspruch der Lehre vom *iğāz*, dem Wundercharakter der muslimischen Offenbarung, präzise formuliert hat,<sup>1</sup> das schien westlichen Lesern lange Zeit absurd und allenfalls durch Glaubensfanatismus begründbar zu sein. Das Sündenregister, das Theodor Nöldeke, der bis heute wohl bedeutendste Gelehrte der deutschen Orientalistik, 1910 unter dem harmlos klingenden Titel «Zur Sprache des Koran» zusammengestellt hat, ist für westliche Wertungen in ihrer Gesamtheit bis in die siebziger Jahre (man denke nur an Wansbroughs harsche Worte in seinen *Quranic Studies*, dem meistdiskutierten Werk der neueren Koranforschung) paradigmatisch geblieben. Folgerichtig konnten westliche Islamwissenschaftler den *iğāz* des Koran, obwohl er ein Fundament islamischen Glaubens, strenggenommen das einzige Wunder des Islams ist, nie recht ernstnehmen, behandelten sie ihn «als Theologoumenon von besonderem exotischen Reiz, als Musterbeispiel dogmatischer Befangenheit, um nicht zu sagen: Verirrung einer ganzen Kultur, im besten Falle als Grille eines übersteigerten arabischen Kulturstolzes», wie Neuwirth kritisch vermerkt,<sup>2</sup> und das westliche Allgemeinbewußtsein vom Islam hat dieser Glaubensgrund gar nicht erst erreicht. Möchte der hiesige Laie wissen, weshalb Menschen an den Koran glauben, nimmt er eine Übersetzung zur Hand und studiert den Inhalt. Daß Muslime, zumal arabischen Ursprungs, einwerfen mögen, anhand einer Übersetzung könne man nicht den Gehalt ihrer Offenbarung erfassen, wird allenfalls am Rande registriert. Nicht selten wird das Beharren auf der Unübersetzbarkeit des Koran auch als Beleg für die Engstirnigkeit, gar den Fundamentalismus von Muslimen interpretiert, etwa wenn davon die Rede ist, daß türkische Kinder in Deutschland den Koran im arabischen Original auswendig lernen, ohne ein Wort zu verstehen. Und doch rührt gerade der – selbst unter «aufgeklärten» Muslimen verbreitete – Skrupel, den Koran in einer anderen Sprache als der arabischen zu lesen (geschweige denn zu rezitieren) an Axiome der islamischen Glaubenswelt.

Nun liegt der Sinn des vorliegenden Buches nicht darin, die Werturteile aus der Früh- und Mittelzeit der Orientalistik zu widerlegen und im Anschluß an die muslimischen *iğāz*-Theoretiker die Schönheit des Korans literaturwissenschaftlich zu beweisen. Es beschreibt das Verhältnis von Muslimen zum Koran, die Bedeutung des Ästhetischen für dieses Verhältnis. Im Mittelpunkt steht nicht das Werk, sondern

dessen Aufnahme durch ein Publikum. Der Koran selbst wird nur insofern thematisiert, als zu prüfen ist, ob er eine spezifisch ästhetische Weise der Rezeption voraussetzt oder zumindest nahelegt. In der westlichen Koranwissenschaft hat lange Zeit eine Betrachtungsweise, welche entweder die Intentionen, Einflüsse und Motive Mohammeds als des vorausgesetzten Autors ins Zentrum stellt oder aber analysiert, was der Koran *ist*, also zum Beispiel was seine Worte *in Wirklichkeit bedeuten* (gereinigt von der «Spreu der vielfach abwegigen Scholastik», unter der sich unter Umständen «auch einmal ein Weizenkorn»<sup>3</sup> findet, nicht mehr «belastet»<sup>4</sup> von theologischer Exegese), zu welcher Gattung er gehört, ob er vollständig, authentisch, fehlerhaft, ethisch akzeptabel oder gut geschrieben ist. Dagegen möchte dieses Buch untersuchen, was der Koran *für* Muslime ist, ihn mithin als Struktur begreifen: nicht als konkreten Gegenstand, sondern als System von Relationen. Die Relationen, von denen das Buch spricht, sind solche zwischen dem Text und seinen Rezipienten. Außerhalb von ihnen, diese Behauptung sei an den Anfang gestellt, existiert ein Text nicht. Berücksichtigt man sie aber, treten die mannigfaltigen und oft genug märchenhaft anmutenden Zeugnisse, Folgerungen und Deutungen einer ästhetischen Rezeption des Koran aus dem Bereich des Exotischen oder rational nicht Begründbaren heraus und fällt es leichter zu verstehen, weshalb die Beziehung Mohammeds zu den Dichtern besonders heikel ist oder wie eine Theologie zu dem wundersamen Dogma vom literarischen Wundercharakter des Koran gelangen konnte.

Bekundungen seiner ästhetischen Wertschätzung, Berichte über einzelne Situationen, in denen der Koran rezitiert wird und ekstatische Reaktionen auslöst, Lobpreisungen bestimmter Rezipienten durchziehen die gesamte muslimische und vor allem arabischsprachige Literatur- und Theologiegeschichte bis in unsere Zeit; sie tauchen in den verschiedensten Gattungen, den unterschiedlichsten Kontexten und Epochen auf, und wohl jeder Islamwissenschaftler begegnet ihnen unweigerlich und regelmäßig. Eine Rezeptionsgeschichte des Koran, die all diese Zeugnisse ordnet und alle relevanten Aspekte einschließt, wäre als Ziel derzeit zu hochgesteckt. Zunächst kann es nur darum gehen, Belege aus einzelnen Abschnitten dieser Geschichte zu sammeln, zu besprechen und auch sie sprechen zu lassen. Da ich das Allgemeine, zumal angesichts zu vieler noch vorhandener weißer Flecken in der Forschung, ohnehin nicht erschöpfend behandeln kann, möchte ich an sechs Stellen in die Tiefe bohren, um es im Besonderen zu entdecken.

Zahlreiche Aspekte berührt dieses Buch kaum oder gar nicht. So werden alle nicht im engeren Sinne sprachlichen Wirkungen, etwa der

Einfluß des Koran auf die bildenden Künste, obwohl ästhetisch relevant, nicht behandelt. Auch wird die Rezeption des Koran in anderen als der arabischen Sprachgemeinde nur gestreift, da sie sich zu sehr von derjenigen in den arabischsprachigen Ländern unterscheidet, als daß sie sich, ohne den Rahmen des Buches zu sprengen, in die Argumentation eingliedern ließe. Die persischen Autoren, die zu Wort kommen, behandeln den Koran als arabischen Text und thematisieren seine Rezeption durch ein arabisch sprechendes Publikum. Wenn des öfteren einzelne Erscheinungen, Berichte oder die Auffassungen früherer muslimischer Autoren mit Deutungen der neuzeitlichen Philosophie, Ästhetik oder Literaturwissenschaft in Bezug gesetzt werden, geschieht dies nicht, um den Beweis zu erbringen, daß man im Islam bereits wußte, was den Europäern erst später einfiel. Menschen haben immer schon über die Rezeption von als schön oder wirkungsvoll empfundenen Texten, Bildern und Klängen reflektiert; daß sie dabei zu teilweise ähnlichen Ergebnissen gekommen sind, ist selbstverständlich. Bei den größtenteils recht alten Quellen, die mich beschäftigen, erweist sich nicht selten, daß dort in einer anderen Terminologie von Erfahrungen und Eindrücken gesprochen wird, die uns nicht fremd sind; in ihrer Eigenheit, aber auch in ihrer Vertrautheit, mögen sie klarer hervortreten, wenn man sie mit Erfahrungen und Eindrücken aus anderen Kontexten kontrastiert.

Noch ein Wort zum Wort ‹Ästhetik›: Wird es im folgenden verwandt, ist nicht an eine etwaige, im Koran angelegte Lehre des Schönen gedacht. Vielmehr soll unter dem ‹Ästhetischen›, bezugnehmend auf die Etymologie des Wortes (*Aisthesis*), das sinnlich, mit den Augen und Ohren Wahrnehmbare und dann auch das künstlerisch Erfahrbare und Genußbereitende eines Gegenstandes oder einer Erscheinung verstanden werden – im Unterschied zu deren diskursivem, auf abstrakten Begriffen beruhenden Inhalt. Eine ‹ästhetische Rezeption› ist eine Rezeption, die sich zuvörderst auf die sinnliche Erscheinungsweise eines Gegenstandes richtet, also auf dessen optischen, akustischen, haptischen, geruchlichen, geschmacklichen Eigenschaften oder auch auf seine expressiven Qualitäten. Eine ‹ästhetische› Erkenntnis ist demnach eine Erkenntnis durch die Sinne, nicht eine – in der Terminologie Baumgartens und Wollfs – ‹deutliche Vernunftkenntnis›. Darüber hinaus fallen unter die ‹ästhetische Dimension› diejenigen Aspekte des Koran und seiner Rezeption, die mit Hilfe von Kriterien erörtert werden können, die auch auf Kunstwerke angewandt werden. In diesem Sinne hat jedes Buch und zumal jede Offenbarungsschrift eine *ästhetische* Dimension, die Bibel nicht anders als der Koran. Unterschiedlich ist, welche Bedeutung dieser Dimension in der jeweiligen Kultur zukommt. Der Islam ist, was die ästhetische Rezep-

tion seiner Heiligen Schrift betrifft, keine Ausnahme, sondern ein, wie ich zu zeigen hoffe, markantes Exempel für die enge und sich aus dem gemeinsamen Ursprung erklärende Beziehung von Kunst und Religion, Offenbarung und Poesie, religiöser und ästhetischer Erfahrung.

Die vorliegende Arbeit habe ich 1997 als Dissertation im Fach Islamwissenschaft an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn eingereicht. Wo sie gut ist, ist sie auch die Arbeit meiner Frau Katajun Amirpur, meines Lehrers Professor Stefan Wild (Bonn) sowie der Professoren Monika Gronke (Köln), Hartmut Bobzin (Erlangen) und Angelika Neuwirth (Beirut/Berlin). Die Unterstützung, die sie mir haben zuteil werden lassen, übertrifft alles Übliche und hat die Entstehung dieses Buches erst möglich gemacht. Dafür danke ich ihnen.

Wertvolle Hinweise verdanke ich zudem Professor Nasr Hamid Abu Zaid (Leiden), Professor Annemarie Schimmel (Bonn), Andreas Jacobs (Köln), Friederike Pannewick (Berlin), Dr. Manutschehr Amirpur (Winterscheid) und Dr. Khalil Kermani (Siegen). Wolfgang und Mahrokh Beck sowie Dr. Marla Stukenberg möchte ich dafür danken, daß sie mich so herzlich in die Familie ihres Verlages aufgenommen haben. Der *Studienstiftung des deutschen Volkes* danke ich für die großzügige finanzielle Unterstützung meiner Forschung. Schließlich danke ich meinen Eltern Dr. Djavad Kermani und Sakineh Schafizadeh-Kermani; ohne ihre Liebe und ihr Vertrauen wäre alles nichts gewesen.

Köln, im Februar 1999

Navid Kermani

### III. DER KLANG

*Bestürz mich, Musik, mit rhythmischem Zürnen!*  
Rilke

Am 23. März 1959 kamen im Sitzungssaal der «Allgemeinen Gesellschaft zur Bewahrung des edlen Koran» im Kairiner <sup>°</sup>Ābidīn-Viertel Vertreter des Kulturministeriums, der ägyptischen Rundfunkanstalt sowie der Azhar-Universität zusammen, um über ein nationales Projekt zu diskutieren, das der Vorsitzende der Gesellschaft, Professor Labīb as-Sa<sup>°</sup>īd von der <sup>°</sup>Ayn Šams-Universität, vorgeschlagen hatte: die Aufnahme und Verbreitung einer offiziellen Rezitation des Koran. Sie sollte aus allen sieben gesicherten (*mutawātir*), den drei anerkannten (*mašhūr*), aber ohne die vier nicht-kanonischen (*šādd*)-Lesarten in jeweils acht verschiedenen Subüberlieferungen (*turuq*) bestehen, also insgesamt achtzig vollständige Lesungen des Koran umfassen. Vorgetragen werden sollten sie von den anerkanntesten, von einem eigens zu bildenden Komitee ausgewählten Rezitatoren des Landes, unter der Aufsicht der größten Koranglehrten und mit Hilfe der modernsten Studiotekniken. Das Resultat sollte fortan das Pendant zur offiziellen Kairiner Druckausgabe bilden.

In der Sitzung wurde der Vorschlag einmütig gebilligt, so daß Lābīb as-Sa<sup>°</sup>īd es am nächsten Tag auf einer Pressekonferenz der Öffentlichkeit vorstellen und alle Interessierten einladen konnte, sich zum Projekt zu äußern, an den Vorbereitungen mitzuwirken und Vorschläge zur konkreten Umsetzung einzureichen. Die Reaktionen waren lebhaft und durchaus kontrovers, aber nach etlichen, zum Teil öffentlichen Debatten, setzten sich die Befürworter endgültig durch, und die Realisierung, die sich über mehrere Jahre erstrecken sollte, wurde in Angriff genommen. Der Rektor der Azhar-Universität, Scheich Muḥammad Šaltūt, billigte das Vorhaben in einer Erklärung, die am dritten und fünften April des Jahres in allen großen Zeitungen abgedruckt wurde,<sup>1</sup> der Minister für religiöse Stiftungen (*wazīr al-awqāf*) sagte seine organisatorische und **finanzielle Unterstützung** zu, und der Finanzminister gewährte Devisen **zur Anschaffung technischer Geräte**. Als Name für die fertige **Aufnahme einigte man sich**

auf *al-muṣṣḥaf al-murattal*, was sich am ehesten wohl als «Die vorgelegene (Koran-)Ausgabe» übersetzen läßt. Im Mai 1960 begann man mit dem ersten Teil, dem Vortrag nach der Lesung des *Ḥafs ʿan ʿĀṣim*, für den der damalige Oberste Rezipitor Ägyptens (*ṣayḥ al-maqārī*), Maḥmūd Ḥalīl al-Ḥuṣarī, berufen wurde. Sie wurde am 23. Juli 1961, dem neunten Jahrestag der ägyptischen Revolution, veröffentlicht und an die Rundfunkanstalten der arabischen Welt verteilt. Zusätzlich sorgte das Organisationskomitee in Zusammenarbeit mit dem Wirtschaftsministerium und der bekannten Plattenfirma *aš-Šarq* für den Verkauf von Tonträgern auf dem freien Markt in großer Zahl und zu einem günstigen Preis. Im Jahr darauf wurde die Lesung des *Dūrī ʿan Abī ʿAmr*, die vor allem in Sudan und Zentralafrika gebräuchlich ist, produziert, und anschließend die Aufnahme weiterer *mutawātir*- und *mašhur*-Lesungen. 1967 lagen vierundvierzig Schallplatten vor, die über Ägypten hinaus Verbreitung fanden und für nicht minder autoritativ erklärt wurden als der gedruckte Text. Eine ausführliche Beschreibung des Projektes in seinen verschiedenen Phasen, die Möglichkeiten seiner Fortführung sowie eine wohldurchdachte inhaltliche Begründung sind nachzulesen in einem Buch, das Labīb as-Saʿīd herausgegeben hat (*Al-Ġamʿ aš-ṣawtī al-awwal li-l-Qurʿān aw al-muṣṣḥaf al-murattal*) und 1974 als *The Recited Koran* auch in einer amerikanischen Ausgabe erschienen ist. Der Leitgedanke darin ist die Mündlichkeit des Koran. Der Autor legt dar, daß der Koran als ein mündlich vorzutragender Text geöffnet und in der muslimischen Geschichte immer als Rezitationstext behandelt worden sei. Der Vortrag und die mündliche Überlieferung hätten für die Muslime immer Vorrang vor dem geschriebenen Text gehabt, drohten aber in der heutigen Zeit vernachlässigt zu werden. Daher sei es notwendig, der offiziellen Koran Ausgabe, die als Vorlage für alle Drucke dient, eine ebenso sorgsame Aufnahme des rezitierten Koran beizugesellen, damit sie für alle Zeiten als Korrektiv diene.<sup>2</sup>

Daß Mohammed nicht, wie häufig zu lesen ist, ein Schriftstück erhalten, sondern seine Verkündigungen mündlich empfangen und anschließend seinen Mitmenschen vorgetragen hat, daß also das Hören der vorausgesetzte Modus der Rezeption ist, daran läßt der Koran selbst keinen Zweifel. *Iqraʿ* lautet nach allgemein vorherrschender muslimischer Überlieferung das erste Wort, das Gott durch den Engel Gabriel an Mohammed gerichtet hat – «trage vor!»<sup>3</sup> Der Koran ist weder Predigt über Gott noch geistliche Dichtung oder prophetische Rede im Sinne des althebräischen Genus. Er ist auch nicht als Buch komponiert, das man im Normalfall allein und im stillen liest und studiert. Der Koran ist seinem eigenen Konzept nach die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes.<sup>4</sup> Er ist ein Vortragstext. Das geschriebene Blatt ist sekundär, im Prinzip nicht mehr als eine Erinne-

rungsstütze. Gott spricht, wenn der Koran rezitiert wird, sein Wort kann man genaugenommen nicht lesen, man kann es nur hören. *Wa- idā qurī'a l-qur'ānu fa-stami'ū lahū wa-anṣitū*, spricht der Koran die bis heute geläufigste Form seiner Ausführung, das stimmliche Vortragen, und die seiner Rezeption, das Hören (nicht etwa das Lesen), aus: «Und wenn der Koran vorgetragen wird, hört zu und seid still.»<sup>5</sup> Zwischen dem Aufsagen der Verse und ihrer Rezeption wird im Koran eine strenge begriffliche Unterscheidung getroffen. Während das erste als *talā*, *rattala* und vor allem *qara'a* bezeichnet wird, Begriffe also, die ein Vortragen oder Rezitieren bezeichnen, niemals ein stilles Lesen, wird für die Rezeption der Verse durch die Gläubigen durchgehend *sami'a* oder auch *istama'a* gebraucht, «hören» oder «zuhören» also. Erst das *sami'a*, nicht schon das *qara'a*, führt zum Erkenntnisakt (*ʿaqala*).<sup>6</sup> Der Unterschied zwischen *qara'a* des Koran (durch den Rezitierenden) und *sami'a* (durch die Gläubigen) verflüchtigt sich im Deutschen, wenn man die Wörter mit «lesen» und «hören» übersetzt, da Lesen zunächst ja ebenso wie das Hören dem Empfänger einer Botschaft zugeordnet ist, nicht dem Sender, ein Akt der Rezeption ist, nicht der «Performance», wenn die Formulierung erlaubt ist. Im Koran jedoch wird die Funktion des Lesenden von der des Hörenden unterschieden. Das Organ, die Verse aufzunehmen, ist das Gehör. Wenn der Koran auf seine eigene Rezeption verweist – und als erster Rezipient gilt Mohammed selbst –, spricht er vom Hören, nicht vom Sehen, nicht vom Lesen, nicht vom Studieren.

Doch sucht ein einzelner Götzendiener Schutz bei dir, so gewähre ihm Schutz, bis er höre Gottes Rede (*hattā yasma'a kalāma llāhi*).<sup>7</sup> Und die Ungläubigen sprechen: Höret nicht auf diesen Vortrag! Schwätzet drein! (*lā tasma'ū li-hādā l-qur'āni wa-lgū fili*)<sup>8</sup>

Der geoffenbarte Text wird, abgeleitet vom Verb *qara'a*, «vortragen, rezitieren», *al-Qur'ān* genannt, ein Verbalnomen in durchaus üblicher *maṣdar*-Form, das im Koran etwa siebzig Mal auftaucht; *al-Qur'ān* läßt sich also wörtlich als «das zu Rezitierende» oder «das Rezitieren» übersetzen. In den meisten, vor allem in den frühen Belegstellen bedeutet *qur'ān* einfach «Schriftverlesung» oder «Rezitation».<sup>9</sup> Erst in späteren Jahrhunderten und zumal in der Neuzeit ist der Begriff *al-Qur'ān* von Gläubigen und Gelehrten so sehr als Eigenname für die schriftlich aufgezeichneten und in Buchform gesammelten Offenbarungen verinnerlicht worden, daß seine ursprüngliche Bedeutung als Bezeichnung für den konkreten Vortragsakt mehr oder weniger in Vergessenheit geraten ist.

Als Buch im eigentlichen Sinne, also einem einheitlichen, irgendwie zusammengehefteten, geschriebenen oder gedruckten Dokument von

einer bestimmten Größe, liegt der Koran erst nach der Kodifizierung der verstreuten Manuskripte unter Uṭmān vor, die Gregor Schoeler mit einiger Berechtigung als «Veröffentlichung» bezeichnet hat<sup>10</sup> und die in ihrer Zeit keineswegs unumstritten war: «Wie können wir etwas tun, was der Gesandte Gottes selbst niemals getan hat», wandte Zayd ibn Ṭābit ein, als er von ʿUmars Vorschlag erfuhr, die verstreuten Manuskripte zu sammeln.<sup>11</sup> Vor der Kodifizierung etwa im Jahr 642 gab es nichts, worauf sich *al-Qurʾān* als vollständiges Korpus der gesammelten Offenbarungen in schriftlicher Form hätte beziehen können. Zwar finden sich im Koran einige Verse, in denen das Wort als Eigenname für die geoffenbarten Verkündigungen Mohammeds gebraucht wird, doch bezeichnet es niemals einen schriftlichen, bereits abgeschlossenen Kodex.<sup>12</sup> Nach vorherrschender muslimischer Auffassung hat Mohammed eine Sammlung der schriftlich fixierten Texte zwar angestrebt, aber bis zu seinem Tode nicht abgeschlossen.<sup>13</sup> «Da der Koran seinem Wesen nach das mündlich übermittelte Wort Gottes war, das gehört und im Herzen wiederholt und bewahrt werden sollte, gab es kein Bedürfnis nach einem autoritativen, schriftlichen Text, solange die Muslime [aufgrund der Anwesenheit des Propheten; N. K.] sicher sein konnten, daß ihre Koranrezitation korrekt war», erklärt Labīb as-Saʿīd dieses Phänomen.<sup>14</sup>

Auch das im Koran selbst angelegte Konzept des *kitāb*, mit dem der Islam an die früheren Schriftreligionen anknüpft und die Phase der textuellen Kohärenz einläutet, ist nicht mit der Vorstellung von einem Buch zu identifizieren, wie sie heute vorherrscht. Das *kitāb* entzieht sich der Dichotomie von Mündlichkeit und Schriftlichkeit des geoffenbarten Wortes, insofern die Offenbarung eine notwendigerweise zu rezitierende Schrift ist.<sup>15</sup> Das heißt, obgleich der von Assmann so genau geschilderte Übergang von der rituellen zur textuellen Kohärenz<sup>16</sup> noch in die Phase der Textgenese fällt, von Mohammed selbst bereits eingeleitet worden **und für die Entstehung zumindest der langen Suren in ihrer vorliegenden Form auch vorauszusetzen** ist, bleibt im performativen Bereich **das vorgetragene Wort dominant**, sowohl im kultischen Kontext<sup>17</sup> **als auch in der Verbreitung des Textes**, die zu Mohammeds Lebzeiten, glaubt man der muslimischen Überlieferung, im wesentlichen weiter auf dem System der mündlichen Weitergabe durch die Koranleser (*qurrāʾ*) beruhte. So soll Mohammed, als er seine Botschaft über Mekka und Medina hinaus verbreiten wollte, **Koranrezitatoren in die benachbarten Regionen geschickt haben, nicht etwa Schriftstücke.**<sup>18</sup> Die arabische Bezeichnung für jemanden, der den Korantext auswendig gelernt hat, *ḥāfiẓ*, wörtlich: «Bewahrer, Wächter», deutet schon darauf hin, daß die primäre und sicherste Methode der Überlieferung im Memorieren gesehen wird. Das allgemein aner-

kannte Prinzip der mündlichen Bewahrung und Weitergabe wird in der muslimischen Literatur *tawātur* genannt, was man mit «stetige Aufeinanderfolge» übersetzen könnte; es besagt, daß eine hohe Anzahl von Koranlesern, die den Text auswendig beherrschen und über einen weite geographische Fläche verstreut sind, der beste Schutz vor Verfälschungen und Entstellungen des geoffenbarten Textes ist.<sup>19</sup>

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)