

Inhalt

Vorwort	IX
1. „Philologische Exegese“	1
1.1 Abū ‘Ubaidas Stellung in der arabischen Sprachwissenschaft aus klassischer und moderner Perspektive	9
1.2 Formaler Werkaufbau und Überlieferung des <i>Mağāz</i>	14
1.3 <i>Mağāz al-Qur’ān</i> als „turn des tafsīr“?	16
1.4 Die Beurteilung der arabischen Philologie in der Forschung	22
1.5 <i>Mağāz al-Qur’ān</i> als Kommentar der „vorrhethorischen“ Phase arabischer Sprachwissenschaft?	26
1.6 Der Begriff <i>mağāz</i>	32
2. Dialektik von Allegorese und literaler Interpretation	39
2.1 Historische Perspektive auf die Allegorese	41
2.2 Systematische Perspektive auf die Allegorese	49
2.3 Allegorie und Literalsinn als heuristische Begriffe zur Untersuchung frühislamischer Korankommentare	52
2.4 Koranphilologie im spätantiken Denkraum?	54
3. Was ist der Koran für die Philologen des 8. Jahrhunderts?.....	65
3.1 Devotionalität, Repräsentationscharakter und semantische Klärungsbedürftigkeit des Korans im 7. Jahrhundert.....	66
3.2 Ausdifferenzierung des Textbegriffs in den <i>‘ulūm al-Qur’ān</i> im 8. Jahrhundert.....	70
3.3 Textbegriff des <i>Qur’ān</i> in der Einleitung zu <i>Mağāz al-Qur’ān</i>	71
3.4 Begründung für die Notwendigkeit der Auslegung	87
3.5 Der Vorwurf der Auslegung nach Gutdünken	89
4. Interpretationstechniken in <i>Mağāz al-Qur’ān</i>	93
4.1 Formen der Glossierung	94
4.2 Formen der Segmentierung	112
4.3 Autorisierungsstrategien	120
4.4 Überlegungen zu den Funktionen der Dichtung im philologischen Korankommentar und zusammenfassende Rückschau	163

5. Verwendung von <i>termini technici</i> in Mağāz al-Qurʿān	169
5.1 <i>Aṣl</i>	169
5.2 <i>Sabab</i>	174
5.3 <i>Wağh</i>	178
5.4 <i>Maṭal</i>	182
6. Schriftgebrauch und Buchkultur	199
6.1 ‚Graphophobie‘ und ‚Bibliophilie‘ der arabischen Philologen	199
6.2 Soziale und materiale Voraussetzungen der arabischen Philologie	201
6.3 Intellektuelle und gesellschaftliche Kontroverse um Buch und Verschriftlichung	203
6.4 Ausdifferenzierung der Gesellschaft in der frühen Abbasidenzeit	206
6.5 Mündlichkeit und Schriftlichkeit als kommunikative und epistemische Formen	208
6.6 Abū ʿUbaid als Fallbeispiel	216
6.7 Zusammenfassung und Ausblick – ‚Episteme‘ der Schrift	227
Literaturverzeichnis	235
English summary	249
Abkürzungen	251
Register	253

Vorwort

Im Jahr 2009 hat Lale Behzadi im Vorwort zu ihrer Monographie zur Sprach- und Erkenntnistheorie *al-Ġāhiz'* (gest. 225/868) darauf aufmerksam gemacht, dass bei der Diskussion um Methoden zur Erforschung arabischer Literatur zu wenig auf die literaturkritischen, philologischen und hermeneutischen Texte der „klassischen“ Zeit eingegangen würde. Die hier vorgelegte Arbeit zu einem der frühesten Vertreter der arabischen Philologie, Abū 'Ubaida, ist aus der Wahrnehmung dieses Desiderats heraus entstanden.

Der Leser wird eine methodische Heterogenität der einzelnen Kapitel dieses Buches bemerken. Im Mittelpunkt aller Teile steht der Philologe Abū 'Ubaida – nicht immer als Autor seines Korankommentars, sondern auch als gesellschaftlich Handelnder und als *agent provocateur*. Der Methodenpluralismus hat zu tun mit dem hier verfolgten Anspruch, einen ‚formativen‘ sprachwissenschaftlichen, exegetischen Text der arabisch-islamischen Wissenschaften – *Mağāz al-Qur'ān* – kulturwissenschaftlich zugänglich zu machen. Erfolgreich wäre dieses Buch in meinen Augen dann, wenn es dazu beitragen würde, die arabische Philologie und Koranexegese als lehrreichen und bedeutenden Teil einer globalen Wissens- und Philologiegeschichte auszuweisen und das Gespräch zwischen arabistischer und allgemein kultur-, literatur- und religionswissenschaftlicher Forschung anzuregen.

Mein Dank gilt Andreas Ismail Mohr und Ghassan al-Masri, die mir zuerst als Lehrer, dann als Kollegen und schließlich als Freunde dabei geholfen haben, den philologischen Korankommentar zu durchdringen. Ohne ihren Rat und ihre Hilfe, die sie in zahlreichen gemeinsamen Lektüresitzungen geleistet haben, hätte ich meine Doktorarbeit, die dieser Publikation zugrunde liegt, und die im Juli 2015 an der Freien Universität Berlin angenommen wurde, nicht vollenden können. Ich danke den Mitgliedern der Promotionskommission Prof. Rainer Kampling, Prof. Beatrice Gründler und Prof. Sebastian Conrad für ihre Lektüre und einzelne wertvolle Hinweise.

In erster Linie bin ich aber Prof. Angelika Neuwirth zu Dank verpflichtet, die diese Arbeit angeregt und betreut hat. Obwohl das Projekt zunächst durch ein Stipendium der Studienstiftung des deutschen Volkes gefördert wurde, war ich in die Arbeit des Teilprojektes „Von Logos zu Kalām“ im Sonderforschungsbereich 980 „Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit“ seit dessen Gründung integriert. Angelika Neuwirth gebührt Anerkennung für die Öffnung ihrer eigenen Forschungsfragen für die wissenstheoretischen und methodischen Fragen des SFBs und dafür, viele wertvolle Begegnungen mit KollegInnen innerhalb und außerhalb der deutschsprachigen Arabistik geschaffen zu haben. Ihre Rücksicht

auf familiäre Verpflichtungen möchte ich ebenso dankend hervorheben wie ihren ansteckenden Enthusiasmus und ihre forschungsprogrammatische Entschlossenheit.

Prof. Gyburg Uhlmann, der Sprecherin des SFBs „Episteme in Bewegung“, danke ich für die Lektüre meiner Arbeit und das mir entgegen gebrachte Vertrauen etwa durch die Beauftragung mit der Leitung einer Konzeptgruppe im SFB. Meinen Kollegen Nora Katharina Schmid, Islam Dayeh, Manolis Ulbricht, Adrian Pirtea und Jacob Veidt danke ich für eine kollegiale Zusammenarbeit und viele Anregungen während der letzten Jahre. Auch Tobias J. Jocham bin ich zu Dank für seine Hilfe bei der Drucklegung dieser Arbeit verpflichtet.

Zuletzt danke ich meiner Familie dafür, während der Zeit des Studiums und der Promotion um mich herum gewachsen zu sein und mich in Berlin beheimatet zu haben.

Nora Schmidt, Berlin im September 2016

1. „Philologische Exegese“

„Als ich meine Reise vorbereitete, beschäftigte mich vor allem die Frage, welches englische Wort dem arabischen Begriff *taʿwīl* entspricht. Ibn Arabi, die Muʿataziliten und all die anderen Korankommentatoren nannten es *taʿwīl*, wenn sie den Koran deuteten. Sollte ich unter „interpretation“ nachschlagen? Einige Professoren rieten mir unter „suprainterpretation“ oder „ultrainterpretation“ zu suchen, aber das Resultat war dürftig. Hasan Hanafi sagte mir: Hermeneutik! Und genau so war es. [...] Ich stürzte mich auf die grundlegenden Werke der Hermeneutik. Ich fing bei den Griechen an, stieß zu Schleiermacher vor, erreichte Wilhelm Dilthey und Martin Heidegger, kehrte zurück zu Gadamer und ging weiter zu Paul Ricœur. [...] Nach und nach merkte ich, dass die Welt, die mir so fremd war, weil ich deren Begriffe nicht kannte, immer mehr meine eigene wurde. Und plötzlich entdeckte ich in dieser Welt Ibn Arabi. [...] Die Welt, die ich in der Universitätsbibliothek von Philadelphia erkundete, war seine Welt. Es war die Welt zwischen dem Leser und dem Text. [...] Während ich gleichzeitig Gadamer, Heidegger, Ricœur und Ibn Arabi las, fragte ich mich, ob es tatsächlich eine westliche und eine östliche Philosophie gab. Es erschien mir immer unwahrscheinlicher. Gewiss waren es andere Wörter, eine andere Syntax, andere Metaphern, aber in all den Texten ging es um eine Sache: die Beziehung zwischen dem Text und dem Leser. [...] In der Beschäftigung mit Ibn Arabi und der Hermeneutik verlernte ich meine apodiktischen Urteile über die Wahrheit eines Gegenstandes oder einer Aussage, [...]. Ich verlernte zu sagen, diese oder jene Interpretation sei falsch, nur die eine sei richtig.“¹

Diese Studie ist aus demselben Interesse an – und einer ähnlichen Leidenschaft für – „philologische Erkenntnis“ erwachsen, wie sie der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid in seiner Autobiographie beschrieben hat. Die überwältigende Begegnung Abu Zaid mit den unterschiedlichen Hermeneutiktheorien während eines Studienaufenthalts an der *University of Philadelphia* führte ihn zu der Einsicht, dass „Hermeneutik“ nie ein rein europäisches Projekt gewesen ist, sondern dass dieselben Fragestellungen – die Beziehung zwischen Leser und Text, Geschichte und Gegenwart, Subjekt und Objekt – in ähnlicher Weise in der arabischen Philosophie diskutiert wurden und ihren Einfluss auf die Entwicklung von Methoden der Interpretation des Korans gezeitigt haben. Abu Zaid's Zögern hinsichtlich der Übertragung des arabischen Begriffs *taʿwīl* in den englischen Begriff *interpretation* ist ebenso vielsagend wie berechtigt. Nicht die Techniken und Strategien, sondern die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von „Interpretation“ unterliefen im 20. Jahrhundert eine intensive Neuperspektivierung. Dabei wusste Abu Zaid zur

1 Nasr Hamid ABU ZAID (zusammen mit Navid KERMANI), *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg 2001, S. 114f.

Zeit seiner Entdeckung in der Universitätsbibliothek von Philadelphia nicht, dass sein späteres Schicksal die Dialektik von literaturwissenschaftlicher Deutung und politischer Wirklichkeit auf groteske Weise unter Beweis stellen würde.² Seine Amtenhebung als Professor für Arabistik an der Universität in Kairo und seine Flucht ins europäische Exil nach einer öffentlichen Denunziation als Feind der islamischen Religion haben direkt mit der in seinen wissenschaftlichen Arbeiten angewandten, in der ägyptischen Gesellschaft der 90er Jahre für „ketzerisch“ befundenen Koranhermeneutik zu tun.

Das Verhältnis von „östlicher“ und „westlicher“ Hermeneutik ist in den vergangenen Jahren mehrfach zum Thema der Wissenschaft geworden. So überdachte etwa der niederländische Religionswissenschaftler Jacques Waardenburg die Übertragbarkeit des Begriffs Hermeneutik in vergleichbare „islamische“ Konzepte jüngst aus einer der von Abu Zaid entgegengesetzten Perspektive: „In welchem Sinne lässt sich für den Islam von Hermeneutik sprechen? Im Sinne von Auslegungsregeln, die v. a. auf heilige Texte angewandt werden? Gibt es überhaupt eine bestimmte Denkweise, die der *tafsīr* genannten exegetischen Arbeit zugrunde liegt?“³

Auch in Monographien zu einzelnen Texten der Koraninterpretation ist in den vergangenen Jahren mehrfach nach den Prinzipien einer „arabischen Hermeneutik“ gefragt worden, allerdings meist mit Blick auf die „klassische“ Koranexegese ab dem 10. Jahrhundert unserer Zeit.⁴ Was die frühislamische – und frühislamisch meint hier die Anfänge der gelehrten Auseinandersetzung mit dem Koran ab der Mitte des 7. bis zum Anfang des 9. Jahrhunderts – betrifft, liegen die Dinge anders. In der Forschung zu den Anfängen der arabischen Wissenschaftskultur hat lange eine ‚Arbeitsteilung‘ zwischen den verschiedenen Disziplinen bestanden. Arbeiten zur arabischen Grammatik, zum islamischen Recht oder zur Koranexegese beziehen die ‚Fächer‘ des entstehenden arabischen Wissenskanons aufeinander oft lediglich

2 Rotraud WIELAND hat den „Fall Abu Zaid“ zum Ausgangspunkt einer Erörterung von „Schwierigkeiten innerislamischer Gespräche über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“ aufgegriffen. Siehe „Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“, in: *The Qurʾān as Text*, hg. von Stefan Wild, Leiden 1996, S. 257–282. Auch Cornelia Schöck diskutiert die Koranhermeneutik Abu Zaid, hier unter dem Gesichtspunkt des ‚Rationalismus‘. Siehe Cornelia SCHÖCK, „Der moderne Islam zwischen Traditionalismus und Rationalismus. Geistesgeschichtliche Hintergründe der aktuellen Krise“, in: *Soziale und kulturelle Herausforderungen des 21. Jahrhunderts (Zeitdiagnosen 6)*, hg. von Karl Acham, Wien 2005, S. 87f.

3 Jacques WAARDENBURG, „Gibt es im Islam hermeneutische Prinzipien?“, in: *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, hg. von Hans-Martin Barth und Christoph Elsas, Hamburg 1996, S. 54.

4 Bruce Fudge hat den Kommentar des schiitischen Autors aṭ-Ṭabrisī (gest. 1154) auf seine semantische Zielsetzung („how is meaning extracted from the words of the text?“) und exegetische Strategien hin untersucht. (Bruce FUDGE, *Qurānic Hermeneutics. Al-Ṭabrisī and the craft of commentary*, New York 2011.) Walid Saleh lenkte den Blick auf den Korankommentar aṭ-Taʿlabī, eines in der Forschung vernachlässigten Zeitgenossen Abū Ġaʿfar Muḥammad aṭ-Ṭabarīs, dessen Hermeneutik Saleh vor allem mit Blick auf gesellschaftspolitische Diskurse behandelte. Siehe Walid SALEH, *The Formation of the Classic tafsīr Tradition. The Qurān Commentary of al-Taʿlabī*, Leiden 2004.

mit Blick auf den Gebrauch von Begriffen oder Techniken; selten aber werden sie in einen gemeinsamen intellektuellen Diskurs verankert.⁵

Ein solcher „frühislamischer“ Text, der Korankommentar des Philologen Abū ‘Ubaida Ma‘mar ibn al-Muṭannā (gest. 209/824 oder 25, im Folgenden Abū ‘Ubaida), *Mağāz al-Qur‘ān*, steht im Zentrum der nun folgenden Untersuchung. Abū ‘Ubaida nimmt in der arabischen Geistesgeschichte eine kontroverse Stellung ein. In einem der Bildungszentren des von den Abbasiden regierten Reiches, in Basra, erlebte Abū ‘Ubaida eine Zeit des kollektiven Identitätstransfers von einer arabischen in eine ‚islamische‘ Gesellschaft, an welchem die Disziplin der Philologie maßgeblich beteiligt war. Konkurrierende Ansprüche auf Autorität über das arabische Erbe und die politische Herrschaft bilden den Hintergrund für die Entstehung einer ‚arabischen Nationalphilologie‘, die sich zum einen mit der Sammlung und Systematisierung der Überlieferung der Araber vor dem Islam und zum anderen mit dem Text des Korans befasste. Dieser Transfer ist in *Mağāz al-Qur‘ān* selbst erkennbar. Dort werden Verse des Korans mit dem Hinweis auf Verse der altarabischen Dichtung erklärt und so das ‚alte‘ und das ‚neue‘ Weltbild in ihren beiden Überlieferungsformen in eine Beziehung gesetzt, die bei vielen von Abū ‘Ubaidas Zeitgenossen erhebliche Irritationen hervorgerufen haben muss. Sein Kollege und Rivale ‘Abd al-Malik ibn Quraib al-Aṣma‘ī (gest. 213/828) warf Abū ‘Ubaida vor, den Koran „nach Gutdünken“ auszulegen.⁷ Die kontemporären basrischen Grammatiker sollen ihn nicht als ihresgleichen akzeptiert haben, weil Abū ‘Ubaida sich bei der Rezitation von Poesie und Koran zu sehr auf sein Sprachgefühl verlassen habe.⁸ Zudem soll Abū ‘Ubaida den altarabischen Gedichten eigene Interpretationen hinzugefügt und den Koran grammatisch fehlerhaft rezitiert haben.⁹ Aufgrund seiner Nachlässigkeit im Verweis auf Autoritäten kam Abū ‘Ubaida nicht als Überlieferer von Poesie und Prosa (*rāwī* oder *aḥbārī*) infrage. Brockelmann weiß sogar darüber zu berichten, dass in Basra niemand dem Leichenzug Abū ‘Ubaidas gefolgt sei, weil er sich durch die Sammlung von Schmähungen altarabischer Stammesfürsten in seinem *Kitāb al-Maṭālib* zu viele Feinde gemacht habe.¹⁰

5 Eine Ausnahme bietet Amal Marogys Studie zu dem frühislamischen Grammatiker Sibawaih. (*Kitāb Sibawayhi. Syntax and Pragmatics*, Leiden 2010.) Nun auch die Studie von Isabel Toral-Niehoff zur Stadt al-Hira. (*Al-Hira: Eine arabische Kulturmetropole im spätantiken Kontext*, Leiden 2013.)

6 Abu Sa‘īd ‘Abd al-Malik ibn Quraib al-Bāhili l-Aṣma‘ī ist selbst vor allem als Überlieferer von Dichtung und als Lexikograph bekannt. Siehe Fuat SEZGIN, *GAS*, Bd. 9, S. 66.

7 Zu diesem Vorwurf siehe Kapitel „3.5 Der Vorwurf der Auslegung nach Gutdünken“ (S. 89) und Kapitel „6.1 ‚Graphophobie‘ und ‚Bibliophilie‘ der arabischen Philologen“ (S. 199).

8 Fuat SEZGIN, „Muqaddima“ (Einleitung des Herausgebers), in: *Mağāz al-Qur‘ān*, Istanbul 1954, Bd. 1, S. 14–15 (*Abū ‘Ubaida fī ra’y mu‘āṣirihi*: Abū ‘Ubaida aus der Sicht seiner Zeitgenossen).

9 Muḥammad ibn al-Ḥasan AZ-ZUBAIDĪ, *Ṭabaqāt an-naḥwīyīn*, hg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo 1954, Bd. 3, S. 193.

10 Carl BROCKELMANN, *GAL*, Bd. 1, S. 103. Zur Gattung der *maṭālib* Literatur siehe Charles PELLAT, Eintr. „*Maṭālib*“, in: *EI*². Den Sammlern von Schmähsprüchen wurde oft auch der Vorwurf des Antiarabismus gemacht.

In der modernen Arabistik wird *Mağāz al-Qurʿān* dem ‚philologischen‘ Koran-kommentar zugerechnet und in mehreren neueren Darstellungen der frühislamischen Koranexegese als Wendepunkt hin zu einer wissenschaftlich fundierten Koraninterpretation diskutiert.¹¹ In der Tat markiert Abū ʿUбайдas Arbeit nicht nur einen Anfangspunkt zunehmend systematischer und wissenschaftlich fundierter Koraninterpretation. Vielmehr ist der Autor ebenfalls bekannt für seine Kompilationsarbeit an der altarabischen Dichtung und der arabischen Sprache in Form von Wörterbüchern, aber auch der Sammlung von Sprichwörtern (*amtāl*) und Prosaberichten (den *aiyām al-ʿarab*). Abū ʿUbayda genießt in dieser Hinsicht den Status eines ‚Gründervaters der arabischen Philologie‘.¹² Die lose Gattungsbezeichnung des ‚philologischen Korankommentars‘ besagt dabei mehr als vielleicht intendiert. Sie macht deutlich, dass das gelehrte Bemühen um den Koran in den arabisch-islamischen Bildungszentren des 2./8. Jahrhunderts auch aus einem Interesse an der arabischen Sprache bzw. der literarischen Überlieferung erwächst.

Wir könnten diese Arbeit beginnen mit der Frage, was Philologie eigentlich ist. Ist sie eine Hilfswissenschaft zur zielgerichteten Auslegung fundierender Texte etwa aus dem Bereich der Theologie oder des Rechts? Oder ist die Philologie eine Wissenschaft mit einem eigenständigen Forschungsgegenstand, der Sprache und der Literatur eines spezifischen Kulturkreises? Ist sie, wie der moderne Literaturwissenschaftler Peter Szondi fragt, überhaupt Wissenschaft?¹³

Eine Hinwendung zu außereuropäischen Formen von Interpretation und Textbegriffen ist aus europäischer literaturwissenschaftlicher Sicht zunächst naheliegend angesichts der Krise, in die die Hermeneutikdebatte im deutschen und angelsächsischen Sprachraum in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geraten war. Die existenzialphilosophische Hermeneutik Gadamers, die für Abu Zaid noch einen Schlüssel für die Öffnung in interkulturelle Debatten dargestellt hatte, ist in Deutschland scharf kritisiert worden. Die postmoderne Skepsis gegenüber dem Primat der Bedeutung und die damit verbundene Veränderung der Perspektive auf den Literaturwissenschaftler ist andernorts als „Hermeneutik-Krise“¹⁴ beschrieben worden, die anti-hermeneutische oder dekonstruktivistische Gegenmodelle zu „klassischen“ oder „modernen“ – generell mit dem Vorwurf des Positivismus oder der Methodenblind-

11 Siehe z. B. Claude GILLIOT, „Kontinuität und Wandel in der islamischen Koranexegese (II./VII.-XII./XIX. Jh)“, in: *Der Islam*, Band 85/1 (1990), S. 1–155. Nicolai SINAI, *Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation*, Wiesbaden 2009 und Cornellis VERSTEEGH, *Arabic Grammar and Quranic Exegesis in Early Islam*, Leiden 1993. Zur Einschätzung der beginnenden Wissenschaftlichkeit siehe auch weiter unten Kapitel „1.3 Mağāz al-Qurʿān als „turn des tafsīr“?“ (S. 16).

12 B. LEWIN, Eintr. „al-Aṣmaʿī“, in: *EI*². „Al-Aṣmaʿī and his contemporaries Abū ʿUbayda and Abū Zayd al-Anṣārī constitute a triumvirate to which later philologists owe most of their knowledge about Arabic lexicography and poetry.“

13 Peter SZONDI, „Über philologische Erkenntnis“, in (ders.): *Hölderlin-Studien*, Frankfurt a. M. 1973, S. 9–34.

14 Siehe z. B. Harro MÜLLER, „Hermeneutik oder Dekonstruktion?“, in: *Ästhetik und Rhetorik*, hg. von Karl Heinz Bohrer, Frankfurt a. M. 1993, S. 98ff.

heit belasteten – Zugängen zu Text und Bedeutung nach sich zog.¹⁵ Der in dieser Studie verfolgte Weg zur Überwindung der krisenbelasteten Hermeneutikdebatte besteht in der Verlagerung des Diskurses auf die historische Ebene. Statt der Beantwortung der Frage, wie Bedeutung in (literarischen, sakralen oder kanonischen) Texten konstituiert und wie ein angemessener Zugang zu ihr geschaffen werden könnte, oder aber statt der listenreichen Kritik an solchen Bemühungen, soll die Entwicklung hermeneutischer Zugänge in der Geschichte dargestellt werden. Damit soll keine primäre Textkritik betrieben, sondern Methoden von Textkritik außerhalb des europäischen modernen ‚Mainstreams‘ nachvollzogen werden. Es soll nicht um die pauschale Frage gehen, ob ‚so etwas wie Hermeneutik‘ im arabischen Sprachraum und der islamischen Kultur überhaupt zu finden sei, sondern darum, welche Textbegriffe der arabischen Philologie zugrunde liegen und wie die Leistung der Interpretation bewertet und gelenkt wird.

Ziel dieser Arbeit ist es, Abū ‘Ubaidas Korankommentar *Mağāz al-Qur’ān* im Hinblick auf die grundlegende Verfahrensweise beginnender arabischer Philologie sichtbar zu machen. Bereits wegen der doppelten Eingebundenheit des Werkes und seines Autors in den exegetischen sowie in den literarisch-linguistischen, den ‚philologischen‘ Diskurs, eignet sich *Mağāz al-Qur’ān* als Richtungsweiser zum Verständnis der Anfänge arabischer Gelehrsamkeit. Indem hier ein Philologe der Frühzeit arabischer Sprachwissenschaft und Koraninterpretation in den Vordergrund gestellt wird, soll aber gerade nicht ein singuläres Phänomen in einer als autochthon verstandenen arabischen Kulturgeschichte fokussiert werden, sondern der Text und die Techniken in *Mağāz al-Qur’ān* zunächst als ein Beispiel für eine vormoderne Hermeneutik außerhalb Europas mit der ihr gebührenden Aufmerksamkeit gelesen werden. Insofern versteht sich diese Arbeit als ein Beitrag zu der an Perspektiven der „world history“¹⁶ und „world literature“¹⁷-Debatten anschließenden Heuristik der „world philologies“,¹⁸ die in den USA vor allem durch den Sanskritologen Sheldon Pollock geprägt worden ist und in Deutschland zum Beispiel von dem Arabisten Islam Dayeh entwickelt werden. Vor allem angesichts des unleugbaren Eurozentrismus der Hermeneutik-, Literatur- und Texttheorien des 20. Jahrhunderts ist die historische Erforschung einzelner nicht-europäischer Interpretationsmodelle und deren ‚Übersetzung‘ in europäische Sprachen und Diskurse so vielversprechend. Über den unmittelbaren akademischen Nutzen hinaus zielt die an Modellen der Verflechtungsgeschichte orientierte Erarbeitung der arabisch-islamischen Kommen-

15 Siehe auch Hans-Ulrich GUMBRECHT, *Diessets der Hermeneutik. Über die Produktion von Präsenz*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2004.

16 Z. B. Sebastian CONRAD, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, München 2013.

17 Siehe z. B. David DAMROSCH, *What is World Literature?*, Princeton 2003. Theo D’haen, David Damrosch und Djelal Kader (Hgg.), *The Routledge Companion to World Literature*, Routledge 2009.

18 Siehe vor allem Sheldon POLLOCK, Benjamin A. Elman und Ku-Ming Kevin Chang (Hgg.), *World Philology*, Boston 2015. Und nun auch die von Islam Dayeh herausgegebene Schriftenreihe *Philological Encounters* und darin ders., „The Potential of World Philology“, Leiden 2016, S. 396–418.

tarliteratur darauf ab, hartnäckig erhaltenen und heute durch politische Ideologien erhärteten Vorurteilen über die Unvereinbarkeit von arabischem und europäischem Denken, sowie die Unübersetzbarkeit des Korans in nichtarabische Sprachen und die Methoden seiner Erschließung entgegen zu wirken.

Für die Näherung an die Anfänge der arabischen Philologie und das konstitutive Stadium der Koraninterpretation des ausgehenden 8. Jahrhunderts bietet sich ein zweifacher Zugang an, der sich im Aufbau dieser Arbeit widerspiegelt:

Jüngere Forschungsprojekte haben das Thema der kulturellen Positionierung zu und Bewältigung von Mehrdeutigkeit als ein zentrales Thema exegespezifischer Untersuchungen aufgegriffen. Nicht erst Thomas Bauer, der der arabisch-islamischen Kultur eine spezifische Ambiguitätsaffinität attestierte, hat Mehrdeutigkeit als heuristisches Paradigma für die Beschreibung kultureller Dynamiken dingfest gemacht.¹⁹ In der Philosophie²⁰ und den verschiedenen Theologien²¹ haben Untersuchungen zu erkenntnistheoretischen Dimensionen von Metapher, Allegorie und Allegorese längere Traditionen, die in dieser Arbeit in Teilen rekapituliert werden sollen. Das zweite Kapitel ist daher der Erarbeitung der Begriffe *Allegorie* und *Literal Sinn* als heuristischen Begriffen zur Untersuchung kultureller und religionspolitischer Dynamiken der Spätantike gewidmet. In der arabistischen Forschungsliteratur, deren Positionen zum Thema im ersten Kapitel dargestellt werden, gilt der ‚philologische Korankommentar‘ im Allgemeinen und Abū ‘Ubaidas Ansatz im Besonderen als spezifisch *literal* operierende Hermeneutik. Aufgrund des Einflusses der arabischen Sprachwissenschaften auf die Koranhermeneutik des 8. Jahrhunderts hätten Abū ‘Ubaida und seine Zeitgenossen die Bedeutungen (wie durch den Gebrauch der Begriffe *ma‘nā* und *mağāz* gekennzeichnet) in innerlinguistischen Referenzzusammenhängen, nicht in der Beziehung zwischen Sprache und außertextueller Wirklichkeit gesucht.²² Das semantische System, das diese Exegeten applizieren, soll hier vor dem Hintergrund der zu erarbeitenden Analysebegriffe *Allegorie* und *Literal Sinn* aus dem unmittelbaren Kontext der Entstehungsgeschichte der arabischen Sprach- und Textwissenschaften herausgelöst und in ein größeres intellektuelles Feld eingefügt werden, das wir als „spätantiken Denkraum“²³ beschreiben, in dem die Diskussion

19 Thomas BAUER, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

20 Siehe z. B. Hans BLUMENBERG, *Paradigmen einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1997; Paul RICŒUR, *Die Interpretation*, Frankfurt a. M. 1965 oder auch: Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a. M. 1929.

21 Siehe z. B. Daniel BOYARIN, *Sparks of the Logos. Essays in Rabbinic Hermeneutics*, Leiden 2003. Im Anschluss an Bauers Ambiguitätstheorie siehe jetzt auch Christel MEIER, „Unusquisque in suo sensu abundet (Röm 14,5). Ambiguitätstoleranz in der Texthermeneutik des lateinischen Westens?“, in: *Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter*, hg. von Klaus Oschema, Ludger Lieb und Johannes Heil, Berlin 2015, S. 3–33.

22 Vgl. Kees VERSTEEGH, „The Arabic Tradition“, in: Wout J. van Bekkum, Jan Houben, Ineke Sluiter und Kees Versteegh, *The Emergence of Semantics in Four Linguistic Traditions*, Leiden 1999, S. 229.

23 Zum Begriff des Denkraums siehe jetzt: *Denkraum Spätantike. Reflexionen von Antiken im Umfeld des Koran*, hg. Nora Schmidt, Nora K. Schmid und Angelika Neuwirth, Wiesbaden 2016. Dort auch

um die Bedeutungsebenen von Sprache, das Verhältnis von Sprache und Denken und die Ziele und Bedeutung von Interpretation vor allem im Umgang mit Offenbarungsschriften bereits vielfach geführt wurden.²⁴

Im dritten Kapitel soll daraufhin zunächst nachvollzogen werden, welchen Textbegriff Abū ‘Ubaida für den Koran entwickelt und wie er sich selbst zum Gegenstand seiner Interpretation positioniert. Im Anschluss daran möchte ich in den Kapiteln vier und fünf die Techniken der Interpretation, von denen Abū ‘Ubaida in seinem Kommentar Gebrauch macht, in einer systematischen Darstellung präsentieren. Die Analyse mehrerer Textbeispiele soll dem Leser einen Eindruck von den Funktionsweisen und Zielsetzungen seines Korankommentars vermitteln und dabei moderne Charakterisierungen der frühislamischen Koranexegese prüfen. Zusätzlich werden, wenn dies notwendig oder hilfreich erscheint, die koranphilologischen Werke von Abū ‘Ubaidas Zeitgenossen, dem kufischen Grammatiker al-Farrā’ (gest. 206/822) und seinem Kollegen aus Basra al-Aḥfaš al-Ausaḥ (gest. 213/828) in den Blick genommen, die vermutlich kurz nach *Mağāz al-Qur’ān* entstanden und starke Ähnlichkeiten aufweisen. Das primäre Ziel dieses systematischen Überblicks soll sein, textanalytische Begriffe zu erarbeiten, um die Einordnung von *Mağāz al-Qur’ān* in eine Entwicklung der frühen arabischen Koran-, aber auch Sprach- und Textwissenschaften zu präzisieren.

Natürlich muss ein ebenso einflussreicher wie umstrittener Text wie *Mağāz al-Qur’ān* auch vor dem Hintergrund seines historischen Kontextes gelesen werden. Um die Suggestion eines bereits erschlossenen Panoramas islamischer Gelehrsamkeit im ausgehenden 8. Jahrhundert in den arabischen Bildungszentren Basra, Kufa und Bagdad zu vermeiden, möchte ich einen historischen ‚Rahmen‘ jedoch nicht vorab anzeigen. Stattdessen soll im sechsten Kapitel anhand einer theoretischen Erarbeitung der Bedingungen fachlich ausdifferenzierter, wissenschaftlicher Philologie das Stichwort des ‚philologischen‘ Korankommentars noch einmal neu belastet werden. Dabei soll vor allem den gesellschaftlichen und epistemischen Folgen der Einbeziehung von *Schrift* in die Überlieferungs- und Wissenschaftspraxis nachgegangen werden.

Diese Herangehensweise an Abū ‘Ubaidas exegetische Praxis vor dem Hintergrund des Wandels im Gebrauch von Medien ist dadurch begründet, dass die islamische Geschichtsschreibung Abū ‘Ubaida als einen dezidierten Befürworter des im späten 8. Jahrhundert noch neuen Mediums des Buches in Form des Kodex be-

zum Allegorie- und Ambiguitätsprinzip die Beiträge von Adrian PIRTEA, „Konkrete und Abstrakte Räume in der spätantiken Allegorese. Exegetische Methodik und die Deutung des Perlenvergleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und Origenes“, S. 235–267 und Nora SCHMIDT, „Hermeneutiken des Literalsinns. Spätantike Debatten um Allegorie und Allegorese im frühislamischen Korankommentar“, S. 268–295.

24 Zu literaler Interpretation im islamischen Kontext siehe auch: Robert GLEAVE, *Islam and Literalism. Literal Meaning and Interpretation in Islamic Legal Theory*, Edinburgh 2013.

schreibt.²⁵ Das Selbstverständnis des Philologen, seine exegetische Methode und nicht zuletzt sein Umgang mit dem Primärtext, dem Koran, sind von dieser Haltung zum neuen Medium Buch mitbestimmt. Da die Errungenschaft einer wissenschaftlichen Disziplin der Philologie im arabischsprachigen Raum zeitlich sehr dicht an die sukzessive Etablierung von schriftlicher Kommunikation und Tradition fundierter Texte heranreicht, eignet sich der Anfang der arabischen Philologiegeschichte außerordentlich gut für den Versuch eines Nachvollzugs der Entwicklung eines konturierteren und kritischen Textbegriffs ‚vor der Philologie‘ oder aber ‚durch die Philologie‘.

Die Diskussion von kulturwissenschaftlichen Theorien in diesem und teilweise den übrigen Kapiteln dieses Buches ist einerseits meiner Überzeugung geschuldet, dass das selbstkritische Hinterfragen von Methoden für den Umgang mit – oder die Bewältigung von – klassischen Texten in arabischer Sprache wichtig und erforderlich ist. Der Text *Mağāz al-Qur’ān* ist nicht nur aufgrund seines eigenwilligen, wenig technischen Gebrauchs einzelner Begriffe und aufgrund seines Alters ein Text, zu dem Zugang zu finden nicht leicht ist. Vor allem der ‚elliptische‘ Stil der Argumentation und die Abhängigkeit von Kontexten, die vom modernen Leser rekonstruiert werden müssen, machen *Mağāz al-Qur’ān* schwer zu lesen und noch schwerer zu übersetzen. Andererseits aber hoffe ich, durch die Verbindung dieses Textes mit Theorien des Transfers, der Institutionenbildung und der Hermeneutik Abū ‘Ubaida und damit einen Teil der frühen arabischen Geistes- und Wissenschaftsgeschichte für Leser über die Arabistik hinaus zugänglich machen zu können. Dieses Buch versteht sich insofern als ein Beitrag zur Einbeziehung der arabischen Literatur in interdisziplinäre Erforschung von Textkritik und Philologie.

Formale Hinweise

Bei Zitaten aus *Mağāz al-Qur’ān* werden Verse oder Versteile aus dem Koran fett gedruckt und von den jeweiligen Versnummern begleitet. Diese Versangaben und Markierungen sind eine Einfügung meinerseits und in Abū ‘Ubaidas Kommentar nicht enthalten. Verse aus der Dichtung, Sprichwörter oder andere Sprüche (*ḥadīṭ*) sind *kursiv* gesetzt. Obwohl ich mich bemüht habe, Abū ‘Ubaidas Kommentarsprache möglichst wortgetreu zu übersetzen, sind aufgrund des elliptischen Stils des Kommentars an vielen Stellen ergänzende Erklärungen nötig, die in den zitierten Kommentarausschnitten in (runden Klammern) eingefügt sind, um dem Leser umständliche Verweise zu ersparen. Wenn diese Erklärungen lediglich eine syntaktische Ergänzung zu einer besseren Lesbarkeit der Ausdrucksweise des Philologen beibringen, sind diese Änderungen in [eckige Klammern] gesetzt. Ich habe mich darum

25 Siehe dazu Beatrice GRÜNDLER, *Book Culture before Print: The Early History of Arabic Media*, (The Margaret Weyerhaeuser Jewett Chair of Arabic. Occasional Papers), Beirut 2012. Einige der historiographischen Anekdoten, die Gründler in ihrem Text bespricht, werden unten diskutiert, siehe Kapitel „6.1 ‚Graphophobie‘ und ‚Bibliophilie‘ der arabischen Philologen“ (S. 199).