

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/335860083>

# Der Koran und die arabische Schrift: Der mündliche Prophet und seine schriftliche umma

Article in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* · September 2019

DOI: 10.1515/zfr-2018-0025

---

CITATION

1

READS

1,396

1 author:



Lirim Selmani

University of Münster

16 PUBLICATIONS 11 CITATIONS

SEE PROFILE

Lirim Selmani\*

# Der Koran und die arabische Schrift: Der mündliche Prophet und seine schriftliche *umma*

<https://doi.org/10.1515/zfr-2018-0025>

**Zusammenfassung:** Der Beitrag thematisiert die Genese der Sakralisierung der arabischen Schrift, die im vorislamischen Arabien eine untergeordnete Rolle spielt und mit der Verschriftlichung des Korans den Status eines sakralen Symbolsystems erreicht. Hier wird die These vertreten, dass die Sakralisierung der arabischen Schrift in Zusammenhang mit der Textgeschichte des Korans zu denken ist. Er ist Gefäß der göttlichen Offenbarung, deren Unverrückbarkeit auf das Speicherungsmedium der Schrift zurückprojiziert wird. Mit der Verschriftlichung des Korans wird nicht nur seine Kodifizierung und damit die Propositionalisierung des Islams beabsichtigt, sondern auch die Einreihung des Islams in die schriftlich-monotheistische Tradition. Muslime sind fortan wie Juden und Christen auch *Schriftbesitzer*, wie der Koran sie charakterisiert. Ursprünglich ist der Koran eine *virtuelle heilige Schrift*. Koran, AT und NT unterscheiden sich in erster Linie im Medium: Der *Schriftlichkeit* der hebräischen Bibel und der christlichen Bibel steht die *Mündlichkeit* des Korans gegenüber. Der Umschlag zu einer schriftlichen Form wird mit der arabischen Schrift vollzogen, die die frühen Muslime modifizieren, kodifizieren und einfrieren. Die Sakralisierung der arabischen Schrift hat bis in die Gegenwart hineinreichende Konsequenzen und trägt wesentlich zur Diglossie in der arabischen Welt bei. Religionswissenschaftlich interessant ist, dass im Fall der arabischen Muslime religiöse mit kultureller und auch nationaler Identität verschmelzen: Arabische Sprache und Schrift halten diese Symbiose zusammen.

**Stichwörter:** Koran, Arabische Schrift, Mündlichkeit, Schriftlichkeit, Diglossie

**Abstract:** This article deals with the evolution of the sacralization of Arabic script and the role of the Qoran in this process. It will be argued that the sacralization of Arabic script is connected to the textual history of the Qoran. The writing and textualization of the Qoran transforms Arabic oral culture into a scribal culture.

---

\*Kontaktperson: PD Dr. Lirim Selmani, TU Dortmund, Fakultät Kulturwissenschaften,  
E-Mail: [lirim.selmani@tu-dortmund.de](mailto:lirim.selmani@tu-dortmund.de)

The codification of the original oral Qoran goes hand in hand with the sacralization of Arabic scripture. The Qoran is originally a *virtual Holy Scripture* and after its textualization became a *written Holy Scripture* like the Old Testament and the New Testament. Thus, by means of adopting Arabic script, Muslims become *People of Scripture* like Jews and Christians. The sacralization of Arabic script has consequences reaching into the present, like the diglossia in the Arabic World.

**Keywords:** Qoran, Arabic script, orality, literality, diglossia

## 1 Hinführung

Die arabisch-islamische Geistesgeschichte kreist um den Koran, der kulturstrukturierend und stiftend ist. Er ist für den Muslim „das schlechthinnige und allesklärende Ingesamt des Wißbaren und Wissenswerten“ (Assmann 2018/1992, 182). Der Koran ist im Sinne Assmanns (2018, 266) ein „großer Text“, der die Basis der „kulturellen Erinnerung“ der Muslime bildet, vor allem der arabischsprachigen Muslime.

In keiner anderen Offenbarungsreligion ist Sprache und Schrift mit göttlicher Offenbarung so eng verknüpft wie im Islam. Sprache – gemeint ist die arabische Sprache – ist nicht nur Medium, sondern konstitutiver Bestandteil der Offenbarung – die Sprache des Korans ist Authentizitätsbeweis seines himmlischen Ursprungs, die Gottesgesandtschaft Mohammeds – der laut muslimischer Tradition ein „Schriftkundiger“ ist – wird mit dem sprachlichen Wundercharakter des Korans bestätigt, den muslimische Theolinguisten in der Frühphase der sich herausbildenden islamischen Theologie penibel herausarbeiten (Selmani 2017, 2018, 2019). Der Koran selbst thematisiert in seiner typischen Selbstreferenz seine arabische Sprachgestalt. In vielen mekkanischen Suren ist die Rede von einem „arabischen Koran“ – mit dem Verweis auf die arabische Sprache wird eine autorisierende Sureneröffnung erzielt, der mantische Charakter des Koranarabischen herausgestellt.

Die koranische Gewichtung seines arabischen Mediums hat viele muslimische Theologen dazu veranlasst, das Arabische zu überhöhen, zu mystifizieren: Arabisch ist das Gefäß göttlicher Offenbarung, der Koran ist eine Derivation des „himmlischen Urbuches“, das in arabischer Sprache abgefasst ist. Das Arabische, genauer: das klassische Hocharabisch, wie es im Koran zur Verwendung kommt, ist unveränderbar und daher auch unübersetzbar (Selmani 2018). Diese historische Sprachmanifestation wird eingefroren, konserviert, so kodifiziert, dass eine Entwicklung kaum möglich ist. Der Abstand zwischen dem Koranarabischen und dem heutigen modernen Hocharabisch ist dem Abstand zwi-

schen Lateinisch und den aus ihm hervorgegangenen romanischen Sprachen vergleichbar – der Abstand zu der Umgangssprache ist noch größer. Die religiös legitimierte Einfrierung dieser alten Sprachstufe des Arabischen ist als wesentlicher Faktor der diglossischen Sprachsituation in der arabischen Welt auszumachen.

Dieser Sprachkult geht einher mit einem Schriftkult, mit einem Skriptozentrismus. Die arabische Schrift ermöglicht die graphische Materialisierung des göttlichen Wortes – das ursprünglich mündlich tradiert wird – und erreicht damit den Status eines sakralen Symbolsystems. Ist das Arabische eine heilige Sprache, so ist die Graphematisierung des Arabischen mittels des arabischen Schriftsystems ebenfalls heilig, Inhalt und Form sind sakral. Die Sakralisierung der arabischen Schrift wird ebenfalls aus dem Koran deriviert. So werden im Koran viele Suren mit semantisch leeren Buchstabenfolgen, den so genannten „geheimnisvollen Buchstaben“, des arabischen Alphabets eingeführt, die auf das himmlische Urbuch verweisen. Diese Grapheme sind also dem Urtext, dem himmlischen Urkoran entnommen. Die Schönheit der Sprache und Schrift münden in der Kalligraphie ein, die die Ästhetik der Offenbarungssprache plastisch einfriert.

Die arabische Schrift, deren heutige Gestalt mit der Textgeschichte des Korans zusammenhängt, ist gekennzeichnet durch eine mehr als tausendjährige Gestaltkonstanz. Reformbemühungen, die aufgrund der graphematischen Ambiguität und der kaum zu überschauenden konsonantischen Allographie sinnvoll erscheinen, wurden seit jeher im Keim erstickt. Die Diglossie wird also auch von der arabischen Schrift mitgetragen.

Die Sakralisierung der arabischen Schrift hat vermutlich der frühen Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt entgegengewirkt. Der Koran wurde erstmals im Jahre 1924 in Kairo gedruckt – die Gutenbergbibel dagegen entstand in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Handschriftliche Abschriften verheißen dem Abschreiber Segen. Das Abschreiben verbindet ihn mit der Urgemeinde, die gottgefälliges Handeln in seiner reinsten Form versinnbildlicht. Abschreiben ist eine gottesdienstliche Handlung. Abschreiber und Schreibinstrument werden durch eine mythische Verbindung zusammengehalten, die im Falle des Buchdrucks aufgelöst würde.

## 2 Schrift als Medium der „Verdauerung“

Die Flüchtigkeit der gesprochenen Sprache – die sprachliche Handlung vergeht mit der Handlung des Sprechens – ist als entscheidender Auslöser der Entwicklung der Kulturtechnik der Schrift zu denken. Schrift erlaubt es, die Flüchtigkeit zu überwinden, situationsübergreifendes Wissen zu tradieren. Vor dem Hinter-

grund einer sprechhandlungstheoretisch fundierten Schrifttheorie ist die Schriftentwicklung – mit Ehlich (2007d) gesprochen – als Mittel „gesellschaftlicher Problemlösung“ zu sehen, die einem Überlieferungsinteresse und Tradierungsbedürfnis entspringt. Schrift ermöglicht die „*Verdauerung des sprachlichen Handelns*“ (Ehlich 2007e, 656). Diese dokumentarische Funktion von Schrift zeigt sich auch darin, dass sie vor dem Vergessen bewahrt. Schrift fungiert als „kulturelles Gedächtnis“ (Assmann 2018).

In der Geschichte der Sprachwissenschaft war die Annahme einer spezifischen Sprachbezogenheit der Schrift lange vorherrschend: Schrift wurde und wird teilweise immer noch als ein *sekundäres Zeichensystem* begriffen, das der bloßen Visualisierung des Gesprochenen dient. Die Rede ist vom „Primat der Mündlichkeit“ – so im europäischen Strukturalismus (de Saussure 1967, 28–37). Schrift kann aber auch als ein eigenständiges System verstanden werden: Sprache ist gekennzeichnet durch *kontinuierliche*, Schrift durch *segmentale* Einheiten. In der Sprachbezogenheit der Schrift ist keine unidirektionale Abbildungsrelation auszumachen. Außerdem wird das Geschriebene ganzheitlich erfasst, es gibt keine Dekodierung von Graphem zu Graphem. Die Existenzberechtigung der Schrift manifestiert sich vor allem darin, dass vermittelt Schrift *Distanzierung* von Welt und damit erst Reflexion über Welt, *Deautomatisierung* und *Dekontextualisierung* realisierbar sind (Bredel 2013, 38–49). Eine systematische Beschreibung der Welt wäre ohne Schrift schwer denkbar. Schrift, vor allem die Alphabetschrift, habe zur „Disziplinierung“ des Geistes geführt, die die Entstehung der Philosophie – das systematische abstrakte Reflektieren über die Welt – entscheidend begünstigt hat (Assmann 2018, 259–264.280). Wäre Schrift ein sekundäres Sprachmittel, wäre ihr Einwirken auf Sprache schwer erklärbar: Schrift trägt beispielsweise maßgeblich zur Entwicklung syntaktischer Komplexität bei, zur Herausbildung präziser Sprachmittel. Am Ende der Schriftentwicklung steht die Orthographie, die Kodifizierung einer spezifischen Schreibung. Die Orthographie restringiert die graphematische Ambiguität zwecks Vereindeutigung (wie auch an der Textgeschichte des Korans zu sehen ist).

### 3 Schrift und Text

Es gibt mündliche Texte, wie der Koran ein mündlicher Text ist. Schrift ermöglicht erst die Materialisierung von Texten. Mit Schrift wird der Text „eigentlich erst er selbst“ (Ehlich 2007c, 543). Schriftlich fixierte Texte sind aufgrund ihrer Gestaltkonstanz problemlos aus ihrer Entstehungssituation herauslösbar, rezipierbar und reproduzierbar. Prototypische Texte erscheinen in *schriftlicher* Form, so dass Schrift als das primäre Medium von Texten zu sehen ist.

Texte stellen „zerdehnte Sprechsituationen“ (Ehlich 2007b, 487–493, Ehlich 2007c, 539–543) dar: Die Sprechsituation verbindet Sprecher und Hörer in einem Raum „gemeinsamer sinnlicher Gewissheit“. Hörer und Sprecher sind physisch kopräsent. Im Text manifestiert sich dagegen eine Zerrissenheit des Zusammenhangs von sprachlichem Handeln und Sprechsituation, die man als „*Diachronie*“ bezeichnen kann. Im sprachlichen Handeln zeichnet sich der Text durch eine „Ruptur“ aus: dem Zerbrecen des gemeinsamen Wahrnehmungsraumes. Sprachliche Handlungen sind eingebunden in Sprechsituationen. Texte sind zudem Mittel der Überlieferung: „Der Text ist also ein sprachliches Handlungsmittel, um die Gebundenheit dieses Handelns an die Unmittelbarkeit und die Vergänglichkeit ihres Vollzugs zu überwinden“ (Ehlich 2007c, 541). Der Text wird *verselbstständigt*. Im Text vermengen sich *zwei unvollständige Sprechsituationen*, die auf die Einsamkeit der Interaktanten zurückgehen und die durch die Identität des Textes miteinander verbunden sind. In der Summe ergibt sich eine komplexe Gesamtsituation, die die Zerdehnung verdeutlicht. Der Text ist eine spezifische Form sprachlichen Handelns, er zeichnet sich durch eine „sprechsituationsüberdauernde Stabilität“ (Ehlich 2007b, 493) aus – die Sprechhandlung eines Sprechers wird über die unmittelbare Sprechsituation hinaus aufbewahrt. Texte sind Realisierungsmittel der Speicherung: Sie realisieren eine „sprechhandlungsaufbewahrende Überbrückung zwischen zwei nichtidentischen unmittelbaren Situationen“ (Ehlich 2007b, 493). Ihre Speicherung dient der Rezeption in der zweiten Sprechsituation.

## 4 Schrift und Kodifizierung: der Koran

*Orale* Kulturen zeigen, dass die Tradierung von Wissen nicht an das Medium der Schrift, sondern an das Medium Gedächtnis gebunden sein kann. Darüber legt die kulturelle Praxis des Auswendiglernens Zeugnis ab, die in der arabischen Welt heute noch alltägliche Praxis ist. Ein Großteil der abendländisch-europäischen Kultur ist trotz ihres Schriftskeptizismus<sup>1</sup>, der bis in die Antike<sup>1</sup> zurückzuverfolgen ist, eine *scribale* Kultur, in der das Medium der Schrift als sprechsituationsüberdauerndes Mittel dominiert. Allerdings war die Schriftkundigkeit zur Zeit Mohameds nördlich des Mittelmeeres nicht so verbreitet.

---

<sup>1</sup> In Platons *Phaidros* (§ 59–64) werden unterschiedliche Einwände gegen Schrift diskutiert, z. B. dass die Schrift das Gedächtnis schwäche und in Texten die lebendige Wechselrede zwischen Sprecher und Hörer fehlt: „Denn wer dies lernt, dem pflanzt es durch Vernachlässigung des Gedächtnisses Vergeblichkeit in die Seele, weil er im Vertrauen auf die Schrift von außen her durch fremde Zeichen, nicht von innen her aus sich selbst die Erinnerung schöpft“ (Platon 2008, 86).

Am Koran lässt sich gut der Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit aufzeigen, mit Assmann (2018, 87–103) gesprochen: der Übergang von „ritueller Kohärenz“ zu „textueller Kohärenz“.<sup>2</sup> Der Koran ist ursprünglich mündlich vorgetragen, im Ritus, und tradiert worden, auch wenn es vereinzelt partielle schriftliche Aufzeichnungen gegeben haben mag: Seine ursprüngliche Existenzform ist die einer *mündlichen Textform*, das geht aus seiner sprachlichen Struktur hervor. Der Koran spielt aber auch selbstreferenziell auf seine Mündlichkeit an. In Q 87:6<sup>3</sup> heißt es *sa-nuqri'uka*<sup>4</sup> „wir werden dich *vortragen* lassen“<sup>5</sup>. Neuwirth (2010, 143) macht darauf aufmerksam, dass in der mekkanischen Verkündigungsphase das Selbstbild des Korans als mündliche Kommunikation von den Hörern als Selbstverständlichkeit gesehen wurde, die Mündlichkeit des Korans ist ein „Theologumenon“. Der Koran ist zur Zeit des Propheten eine „virtuelle<sup>6</sup> heilige Schrift“ (Neuwirth 2014, 59), der Prophet ein *mündlicher Prophet*.

Die Mündlichkeit des Korans fällt der *Kodifizierung*, der Verschriftlichung und Vertextung zum Opfer. Er ist nun nicht mehr virtuell, sondern wird *materiell*. Der Koran als heiliger Text

„erfährt eine geradezu hyperpräzise Verschriftlichung. Diese wird für sakrosankt erklärt und so zusätzlich überlieferungs-gesichert. Die Überlieferungstreue und -präzision ist dabei insbesondere den Zwecken der Re-Oralisierung des heiligen Textes geschuldet.“ (Ehlich 2007f, 766)

Das „offizielle geschlossene Korpus“ (Arkoun 1999, 74) führt zu einer Einengung, ja zu einer Verdinglichung des Korans. Texttheoretisch könnte man von der *Verselbstständigung* des Korans sprechen. Die ursprüngliche mündliche Form, diese Unterscheidung trifft die muslimische Tradition selbst, wird *qur'ān* genannt, die Verschriftlichung und Vertextung heißt *muṣḥaf*. Der *qur'ān* ist ein „lebendiger Diskurs“, der *muṣḥaf* ein „stummer Text“ (Abu Zaid 2008, 165). Die Suren sind im Zuge der schriftlichen Vertextung „von ihrem mündlichen kompositorischen Kontext abgelöst“ (Neuwirth 2017a, 40) worden.

Die *Muṣḥafisierung* ist ein erster Schritt zu seiner Kanonisierung. Nicht der heilige Text, „sondern der kanonische Text erfordert die Deutung und wird zum Ausgangspunkt von Auslegungskulturen“ (Assmann 2018, 93), so wird die Überlieferung unverrückbar. Mit der Verschriftlichung – die als ein erster exegetischer Schritt zu sehen ist – wird ein Perspektivenwechsel vorgenommen: „von dem Sze-

<sup>2</sup> Siehe dazu auch Stolz (2004, 13–27).

<sup>3</sup> Koran, Sure, Vers.

<sup>4</sup> Umschrift nach der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

<sup>5</sup> Übersetzung hier und im Folgenden von Bobzin (2010).

<sup>6</sup> So auch Stroumsa (2011, 80).

nario der prophetischen Verkündigung an Hörer zu einem kontextlosen, isolierten Text, der nun nicht mehr der prophetischen Deutung unterliegt, sondern anderen Auslegern unterstellt ist“ (Neuwirth 2017a, 39). Hier beginnt die „Grammatisierung“ und „Propositionalisierung“ der Religion (Ehlich 2007a, 293.294), die eine eigene Wissensverwaltung erfordert.<sup>7</sup> Das führt zur Entstehung der gesellschaftlichen Gruppe der Theologen, die den propositional organisierten Islam verwalten, zum Umgang mit der heiligen Schrift bevollmächtigt sind. Durch Schrift wird eine Offenbarung zur „heiligen Schrift“, deren Überlieferung „fest, unbewegt, unveränderlich [ist] wie der Gott, den sie überliefert“, damit der Koran kanonisch wird, muss „das Tor geschlossen werden“ (Assmann 2018, 271.208).

„Die literalen Religionen mit ihrem fixen Bezugspunkt und ihren besonderen Weisen übernatürlicher Kommunikation sind Veränderungen gegenüber weniger tolerant.“ (Goody 1986, 27)

Die *koranische Verzauberung der Welt* (Neuwirth 2017b) fußt auf seiner Mündlichkeit, die Vertextung aber hat eine *Entzauberung* zur Folge, weil die Schrift das ursprüngliche Potenzial, die Beweglichkeit der Mündlichkeit des Korans stark eingrenzt. Dieser Bruch ist nicht auf die *Defektivität* des arabischen Schriftsystems zurückzuführen, sie wurde ja schließlich modifiziert und weiterentwickelt. Vielmehr stellt dieser Bruch einen Bruch in der oralen Tradierungskultur dar. Der Koran ist nie als ein Text konzipiert worden (Öszoy 2008, 83). Auch die Arbeiten von Neuwirth (2010, 2011, 2012, 2017a) deuten darauf hin, dass der Koran als ein Diskurs, als ein gesprochensprachlicher, mündlicher Text zu begreifen ist, dafür spricht die sprachliche Struktur des Korans, die Sprecher-Hörer-Interaktion, seine *Dialogizität*, die für Diskurse kennzeichnend ist.

In der Verschriftlichung des Korans zeigt sich ein kollektives Bedürfnis, mit den anderen monotheistischen *Buchreligionen* gleichzuziehen. Mit Schrift lässt sich Religion besser institutionalisieren. Mit Schrift können Dogmen fixiert werden, Schrift schafft selbstreferentiell Autorität, der *schriftliche Text* ist Berufungs- und Legitimationsinstanz.

---

7 „Die wissenschaftliche Reproduktion eines religiösen Symbolsystems geschieht auf der Ebene der *Sprache*, und zwar der abstrahierenden und systematisierenden Sprache, des Diskurses. Diese Sprache knüpft an (primär sprachliche) Äusserungen der darzustellenden Religion an; sie nimmt diese auf, unterzieht sie dem ihr eigentümlichen Abstraktions- und Systematisierungsvorgang und formt so das Bild der Religion.“ (Stolz 2004, 13)

## 5 Arabische Schrift

Große Teile der arabischen Kulturgemeinschaft können auf eine lange Schrifttradition zurückblicken. Auch wenn die Entwicklung der arabischen Schrift (arab. *abğād*) keine eigenständige Leistung darstellt, haben arabische Sprachwissenschaftler wesentliche Modifikationen vorgenommen. Die arabische Schrift ist also nicht bloß eine Adaption der aramäisch-nabatäischen Schrift, sondern stellt eine Weiterentwicklung dieser dar. Diese Modifikationen hängen zusammen mit der *Textgeschichte* des Korans, dessen Kodifizierung auch die Orthographisierung der arabischen Schrift nach sich zog.

Die arabische Schrift ist eine alphabetische *Konsonantenschrift*, die als Visualisierungsmittel typisch für semitische Sprachen ist, weil sie dem morphologischen Bau (gemeint sind die konstanten konsonantischen Wurzeln, die „Radikale“ der Wörter, die sich nur in vokalischen Positionen unterscheiden) dieser Sprachen entspricht. Eine Konsonantenschrift ist nicht *defektiv*, wie man meinen könnte. Die griechische Alphabetschrift, die oftmals ob ihrer Perfektion und Leistungsfähigkeit gepriesen wird,<sup>8</sup> ist der Konsonantenschrift nicht überlegen, wie den Ausführungen von Stetter (1999, 11.13) zu entnehmen ist, der davon ausgeht, dass es einen intrinsischen Zusammenhang zwischen formalem Denken und Alphabetschrift gibt.<sup>9</sup> „Es gibt keinen Laut, kein Wort, keinen Satz, keinen Gedanken der jeweiligen Sprache, der sich in der zugehörigen Schrift nicht ausdrücken ließe“ (Assmann 2018, 263). In logographischen Schriftsystemen wird also das rationale Denken nicht blockiert, wie man an der altägyptischen und chinesischen Schriftkultur sehen kann.

Allerdings bildet diese Schrift wesentliche Phoneme und phonologische Prozesse nicht ab, etwa die ungespannte Vokalquantität, Kurzvokale, und die konsonantische Geminat. Die Visualisierung dieser Einheiten ist nicht obligatorisch. Sie sind positional zu erschließen. Auch gibt es viele Homographie, die zu einer Ambiguität der Schrift führen, die zur Zeit der Textredaktion des Korans noch größer war als etwa heute, und Allographie. Die graphematische Ambiguität

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu ausführlicher: Assmann (2018, 259–264). Havelock (2007) zählt zu den bekanntesten Vertretern der Überhöhung der griechischen Alphabetschrift. So schreibt Havelock (2007, 20.109), dass die Erklärung des hohen Standes von Literalität und schriftkulturellem Bewusstsein in der überlegenen phonetischen Leistungskraft des griechischen Alphabets begründet liege und dass die begrifflichen Fortschritte in der Ausdrucksweise dem griechischen Alphabet zu verdanken seien. Ausführlicher: Havelock (2007, 100–121).

<sup>9</sup> Die These Stettens (1999, 11) ist, „daß das in der Idee von Grammatik sozusagen kondensierte Sprachbild nur ein Aspekt eines formalen Weltverständnisses ist, dessen Genese gleichfalls mit der Evolution des Alphabets zusammenhängt.“

des Korantextes, der *‘uṭmānische*<sup>10</sup> Kodex wird mit dem von al-Ḥaǧǧāǧ<sup>11</sup> initiierten *maṣāḥif*-Projekt aufgelöst, das einen entscheidenden Schritt zur Kanonisierung des Korans darstellt (Hamdan 2006).

Um kanonische religiöse Texte richtig interpretieren zu können, haben in frühislamischer Zeit arabische Grammatiker *orthographische Hilfsgraphien* entwickelt, um die ambige Defektivschrift (arab. *rasm*), die Vorstufe des heutigen arabischen Schriftsystems, aufzulösen (Endress 1982, 178–181): Auf ad-Du‘alī (gest. 688) geht die Visualisierung der Kurzvokale (*a, i, u*) durch Punktierung zurück. Eine wesentliche, bis heute gültige Modifikation erfährt die Schrift durch al-Ḥalīl (gest. 791), der das Geminationszeichen, das Graphem für *hamz* und das Zeichen für den phonologischen Nullwert des initialen *alif* entwickelt. Kurzvokale werden nicht mehr durch Punkte, sondern kurze, schräge Striche visualisiert, die über oder unter dem Konsonantenzeichen positioniert werden. Homographie wird ebenfalls durch Diakritisierung, differente Punktierung des Konsonanten aufgelöst. Diese Diakritika sind fester Bestandteil des Konsonanten.

Punktirt, vollvokalisiert ist der Koran vor allem, um Fehlinterpretationen entgegenzuwirken, ebenso wie wenige weitere kanonische religiöse Texte. Ansonsten wurde und wird die arabische Schrift nicht punktiert. Die meisten arabischen Wörter sind dreikonsonantig. Dies führt zu einer graphematischen Ambiguität, die mittels des situativen Kontextes aufzulösen ist. So kann die arab. Wurzelkombination *k-t-b* unterschiedlich gelesen werden: *kitāb* „Buch“, *kātib* „Schreiber“, *kataba* „schreiben“. Erschwerend kommt hinzu, dass grammatische Endungen nicht ausgedrückt werden, die vokalisch auslauten: *kitāb-u* (Nominativ) *kitāb-a* (Akkusativ), *kitāb-i* (Genitiv). Die arabische Schrift ist also auch grammatisch ambig. Umständlich und für den Schrifterwerb problematisch ist die reiche Allographie. Der Konsonant <k> hat im Anlaut eine andere Gestalt als im In- oder Auslaut eines Wortes. Die meisten der insgesamt 28 Konsonantengrapheme haben vier Realisierungsformen: isoliert, wortinitial, wortmedial und wortfinal.<sup>12</sup>

10 Benannt nach dem Prophetengefährten und dritten Kalifen ‘Uṭmān ibn ‘Affān (gest. 656).

11 Bedeutender umayyadischer Statthalter im Irak (gest. 714).

12 Ausführlicher zum arabischen Schriftsystem: Bauer (1996a).

## 6 Muslime als „Schriftbesitzer“: von Oralität zu Literalität

Die arabische Schrift spielt im vorislamischen Arabien eher eine untergeordnete Rolle (Neuwirth 2014, 47), die ursprüngliche arabische Kultur ist im Sinne von Uro<sup>13</sup> (1998) durch eine „Primary Orality“ geprägt. Die vorislamische Kultur ist primär eine Kultur der Sprache (Mündlichkeit) und nicht eine Kultur der Schrift (Schriftlichkeit). Die arabische Schrift wird für profane Zwecke (zumeist wirtschaftliche) eingesetzt. Sakrales bleibt der Mündlichkeit vorbehalten, wie man an den vorislamischen Sehern und Dichtern sehen kann, denen ein Kontakt zu übernatürlichen Wesen nachgesagt wird, die ihre Eingebungen mündlich vortragen und tradieren.

In der medinischen Offenbarungsperiode<sup>14</sup> ist im Koran ein „virtueller Konflikt“ zwischen den Muslimen und den Juden und Christen, die der Koran intertextuell als „Schriftbesitzer“<sup>15</sup> (arab. *ahl al-kitāb*, z.B. Q 3) bezeichnet, zu beobachten (Neuwirth 2014, 58.59): Die jüdisch-christliche Selbstbezeichnung als „Schriftbesitzer“, die positiv konnotiert ist und anerkennend zu wirken scheint, stellt den wichtigsten Unterschied zwischen Muslimen und Juden und Christen heraus: die *jüdisch-christliche Schriftlichkeit* gegenüber der *koranischen Mündlichkeit*. Der Koran greift in seiner charakteristischen mündlichen Medialität biblische Geschichten auf und *reformuliert* sie. Die als bekannt vorauszusetzenden biblischen Narrative werden, diskurslinguistisch betrachtet, nicht bloß rephrasiert, sondern ergänzt, repariert, neu interpretiert. Von einer Reformulierung, einer „narrativen Weiterentfaltung“<sup>16</sup> geht auch Neuwirth (2014, 80.58) aus:

„Der Koran stellt sich mit seiner Wiedererzählung von biblischen Geschichten in diese für den Umgang mit der Bibel bereits etablierte Tradition. Doch stellt er diese Praxis in den Dienst seiner besonderen mündlichen Medialität. Mündlich kommunizierte Versionen der

**13** Ausführlicher dazu: Ghaffar (2018, 363.364).

**14** In mekkanischen Suren werden oftmals eschatologische Szenerien verbalisiert, in medinischen Suren dagegen profane Angelegenheiten der sich gerade formierenden muslimischen Gemeinde diskutiert. In Medina kommt die muslimische Gemeinde in Kontakt mit jüdischen Gemeinden. Es kommt zu einem Diskurs über das monotheistische Erbe, die der Koran – gegen Juden polemisierend, da sie Mohammeds Gottesgesandtschaft nicht anerkennen – reflektiert (z.B. Q 3 und Q 5). Auch wenn der Koran an einigen Stellen gegen die „Schriftbesitzer“ polemisiert, werden sie nicht von der Heilgeschichte ausgeschlossen. Q 3:199: „Siehe, unter den Buchbesitzern ist wahrlich mancher, der an Gott glaubt und an das, was zu euch herabgesandt ward und zu ihnen. Demütig sind sie gegen Gott und verkaufen Gottes Zeichen nicht für geringen Preis. *Jenen* ist ihr Lohn bei ihrem Herrn bestimmt (...).“

**15** Bobzin übersetzt mit „Buchbesitzer“.

**16** Ausführlicher dazu: Neuwirth (2014, 71–90).

biblischen Erzählungen sind flexibler als schriftliche Texte, sie lassen spätere Rückverweise und sogar – anlässlich des erneuten Vortrags eines schon verkündeten Texts – erklärende Erweiterungen, eine Art mündlicher Glossierung, zu.“

Der Unterschied ist also im Medium der Speicherung des Gotteswortes zu sehen. Der Koran bleibt zeitlebens Mohammeds eine „virtuelle“ Schrift, während die jüdisch-christliche Tradition auf einer materiellen Schrift basierte. Die Insistenz des Korans auf seiner Mündlichkeit ist keine spätantike Anomalie,

„sondern markiert den Abschluss eines langwierigen Prozesses. Hatte das Christentum den Bezug zur jüdischen Bibel *universalisiert*, so *entmaterialisiert* der Koran die Bibel und macht sie zu einem transzendenten Medium, das der mündlichen Aktualisierung durch einen Propheten bedarf. Der Prophet und die Gemeinde haben also als ehemals schriftloses Volk die Tora und die Evangelien als Buchreligionen nicht missverstanden, sondern unter den Voraussetzungen fortgeschrittener spätantiker Schriftdiskurse ein konsequent neues Modell gottesmenschlicher Kommunikation etabliert.“ (Ghaffar 2018, 364)

In Medina werden im Unterschied zur mekkanischen Periode Juden und Christen als „konkurrierende Anwärter auf das Erbe jener monotheistischen Tradition wahrgenommen“ (Neuwirth 2014, 58). Dadurch, dass Juden und Christen im Besitz einer „Schrift“ sind, sind sie im „Vorteil“: Ihre Religion ist institutionalisiert. Religionen „mit Absolutheitsanspruch“ sind „allesamt Religionen des Buches“ (Goody 1986, 27). Später wird der Koran schriftlich materialisiert, um mit Judentum und Christentum als Erben der monotheistischen Tradition *gleichzuziehen*, ja sie zu überholen, versteht sich doch der Koran als Bestätigung und legitime Nachfolgeschrift des AT und NT (z. B. Q 5:15<sup>17</sup>), als „final divine revelation, the last in the scriptural series, the culmination and completion of the revelation of God“ (Stine 1994, 609). Die Einreihung des Islams in die biblische Tradition ist eine Einreihung in eine *schriftliche Tradition*. Der Islam wird zu der „Buchreligion“ schlechthin. Die Radikalität der Insistenz auf den kollektiven Besitz eines von Gott geoffenbarten Buches ist in den anderen Buchreligionen nicht zu beobachten:

„It is clear that Islam is not just one of the three major “book religions”, but in many ways the most radical of the three in terms of exalted place that it assigns to its book, both ritually and theologically.” (Stine 1994, 609)

---

17 „Ihr Buchbesitzer! Unser Gesandter ist zu euch gekommen, um euch viel von dem klarzumachen, was ihr vom Buch verborgen hattet, und um viel zu tilgen. Licht und ein klares Buch sind zu euch von Gott gekommen.“ (*yā-ahla l-kitābu qad ḡā’akum rasūlunā yubayyinu lakum kaṭīran mim mā kuntum tuḥfūna mina l-kitābi wa-ya’fū’an kaṭīrin qad ḡā’akum mina llāhu nūrun wa-kitābun mubīnun*).

Mit dem Koran, genauer: mit der Kodifizierung und Textualisierung des Korans, erfolgt ein wichtiger Schritt, der Umschlag von ritueller zu textueller Kohärenz, die den Aufstieg der arabischen Schrift begünstigt, ja erst ermöglicht. Es kommt zu einer *Verschiebung der Medialität*, von Oralität zu Literalität:

„Die Produktion und folgende Kodifikation des umfangreichen und höchst raffinierten Koran-  
textes lässt sich – ohne viel Übertreibung – als eine epistemische Revolution bezeichnen,  
die innerhalb kürzester Zeit zur Entstehung einer neuen arabischen Schreiberkultur führte.“  
(Neuwirth 2014, 44)

In Anbetracht der geringfügigen Rolle der arabischen Schrift in vorislamischer Zeit (wovon die wenigen Schriftzeugnisse zeugen) „tritt der Koran gleichsam aus dem Nichts, aus einem „leeren Hijaz“ heraus, und dies sogleich als ein voll entwickelter diskursiver Text“ (Neuwirth 2014, 48). Der Koran leitet den Übergang zu einer Schriftkultur, auch wenn die Kulturen in der Umgebung Schrift als Medium des Wissenstransfers produktiv nutzten, ein:

„Angesichts dieser Ausgangslage ist es faszinierend, wie der Koran innerhalb kürzester Zeit die eigenen Voraussetzungen der spätantiken Debattenkultur (*sekundäre Oralität*) in ein neues Modell göttlicher Mitteilung überführt und damit auch den Übergang zu einer insgesamt schriftlichen Kultur initiiert.“ (Ghaffar 2018, 364)

Die Schriftpflege und Schreiberkultur der frühen Muslime manifestiert sich in der Entwicklung unterschiedlicher kalligraphischer Schriftarten. Früheste Koranexemplare werden im kantigen *kūfi*-Schrifttyp geschrieben. Daneben gibt es das für die alltägliche Praxis funktionalisierte *nashī* und das *ṭuluṭ*, die Schriftart der Beamten (Bürgel 1991, 276.277, Schimmel 1994). Die *Schriftliebe*, der *Skriptozentrismus* ging sogar so weit, dass der persische Wezir und Meisterkalligraph ibn Muqla (gest. 940), der die sechs kursiven kalligraphischen Schrifttypen entwickelte, die arabischen Buchstaben mithilfe eines komplexen geometrischen Prinzips maß und ihnen eine Idealform gab, die von späteren Generationen verfeinert wurde (Schimmel 1994, 529.530).

Mit Schreiberkultur geht auch eine *Schreibkultur* einher. Die arabische Schrift „domestiziert“ den arabischen nomadischen (arab. *badawī*) Geist, aus einer mündlichen wird eine produktive Schreib- und *Schriftkultur*.<sup>18</sup> Die kommenden

---

**18** Schlaffer (1986, 20): „Entsprechend ändert sich beim Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit der soziale Charakter des Wissens: in den oralen Kulturen wird es von den Alten repräsentiert, deren Weisheit aus der langen Vertrautheit mit den Traditionen stammt; in einer fortgeschrittenen literalen Kultur sind es dagegen die unvorhersehbaren Ideen der Jüngeren, die die hergebrachten Wissensbestände revolutionieren.“ Dies gilt auch für die frühen Muslime. Es ist die junge muslimische Generation, die die Schriftkultur vorantreibt.

Jahrhunderte sind geprägt durch eine muslimische *Schreibwut*<sup>19</sup>, die die ursprüngliche Oralität dieser Kultur depotenziert, auch wenn anfänglich der Inhalt des kanonischen Korantextes in Form „sekundärer Oralität“ mündlich weitergegeben und exegetisch verhandelt wurde.<sup>20</sup> Nach der endgültigen Verschriftlichung des Korans, nach seiner Grammatisierung, seiner *Buchstabenwerdung* im 8. Jahrhundert entstehen Wörterbücher und Grammatiken, später viele Abhandlungen über Rhetorik. Die frühen Muslime kommen zu bahnbrechenden Ergebnissen, auch in den Naturwissenschaften und in der Medizin, die auch im abendländischen Kulturkreis registriert und breit rezipiert werden.<sup>21</sup> Die Verwaltungssprache des neuen islamischen Imperiums wird Arabisch – das Griechische und Persische ganz verdrängend –, mit der arabischen Schrift wird der enorme Verwaltungsapparat zusammengehalten, was eine intensive „Sprachplanung“ voraussetzt (Bauer 2011, 227.228.229).

„Kaum mehr als hundert Jahre nach dem Tod des Propheten hatten es die Araber geschafft, im ganzen Reich eine einheitliche, funktionstüchtige und überdies ästhetisch durchgeformte Verwaltungssprache durchzusetzen. Von allen Wundern der arabisch-islamischen Eroberungen ist dies vielleicht das größte.“ (Bauer 2011, 229)

Dieser kulturelle Wandel wäre nicht denkbar gewesen ohne die arabische Schrift, oder hätte sich doch zumindest erheblich hinausgezögert. Die Geburt des Korans, gemeint ist der vertextete Koran, der materielle *muṣḥaf*, ist die eigentliche Geburt der arabischen Schrift (auch wenn es sie vorher gegeben hat, jetzt erst erreicht sie einen hohen Stellenwert und wird produktiv in verschiedenen Bereichen wie Wissenschaft, Handel, Politik, Verwaltung eingesetzt). Die Kodifizierung des Korans hat also entscheidend zur Aufwertung und zum Aufstieg der arabischen Schrift beigetragen. Der textualisierte Koran führt muslimischen Theologen die Praktikabilität der Schrift als konstantes, jederzeit abrufbares Medium des Wissenstransfers und der Wissensspeicherung vor Augen. Anders ist der Siegeszug, später werden beispielsweise Persisch und Osmanisch mit der arabischen Schrift geschrieben<sup>22</sup>, dieser Schrift schwer zu erklären, ist doch die vorislamische arabische

<sup>19</sup> Darüber gibt die monumentale 17-bändige *Geschichte des arabischen Schrifttums* (1967–2015) von Fuat Sezgin Auskunft. Sezgin spricht von „Schrifttum“, die arabische Kultur hat also ihre Oralität hinter sich gelassen.

<sup>20</sup> Uro (1998, 10) spricht mit Blick auf das Thomasevangelium von „Secondary Orality“, was sich auch auf die Korantradierung übertragen lässt (Ghaffar 2018, 363.364).

<sup>21</sup> Siehe dazu insbesondere: Watt (2011).

<sup>22</sup> Heute werden noch zahlreiche Sprachen in arabischer Schrift geschrieben. Die arabische Schrift „stellt für die islamische Welt ein Zeichen der Zusammengehörigkeit dar, und selbst Länder, die ihre eigenen Alphabete beibehalten haben, wie etwa das muslimische Bengalen, haben daneben eine Literatur in arabischen Buchstaben gehabt, die man in den fünfziger Jahren des

Kultur ursprünglich zu großen Teilen eine orale und der Prophet ein mündlich agierender. Die Vertextung des Korans hat die in der arabischen Kultur dominierende Oralität eingegrenzt und eine *Schriftkultur* hervorgebracht, die das arabische kulturelle Gedächtnis und die arabische kulturelle Identität maßgeblich strukturiert – bis heute.

Die Institutionalisierung des Islams wird mittels Schrift realisiert, der die ursprüngliche Mündlichkeit des Korans in den Hintergrund stellt. Mit dem *muṣḥaf* werden die Muslime fortan legitime „Schriftbesitzer“. Teile der gebildeten *umma* des vormals *mündlichen* Propheten werden zu *schriftlichen*, ja skriptozistischen Gemeinschaften. Dies ist interessant, betont doch der Koran immer wieder, dass er ein mündlicher Koran ist. Dieser Schritt markiert eine Zäsur im arabisch-islamischen Tradierungsbewusstsein.

Viele Muslime entwickeln, anders als die jüdische und christliche Tradition, „where the generic idea of scripture developed relatively late in the history of the religion“ (Stine 1994, 609), relativ früh ein *Buchbewusstsein*. Aufgrund der koranischen Referenz auf ein „Buch“ (arab. *kitāb*) ist dieses Buchbewusstsein im Koran angelegt, es ist Teil der Prophetie und der Offenbarung von Anfang an, weil der arabische Koran Gottes direkte Rede ist. Noch heute verbinden viele Muslime mit *kitāb* den Koran, Gottes letzte Offenbarung. Hier kommt es also zu einer exegetischen Umdeutung von *kitāb*. Denn der Koran meint damit nicht sich selbst, sondern das himmlische Urbuch, aus der alle monotheistischen Schriften hervorgegangen seien, wie im folgenden Kapitel gezeigt wird.

## 7 Sakralisierung der arabischen Schrift

Große Teile der arabischen Kultur sind – so Haarmann (1991, 493) – durch drei Faktoren determiniert: *eine* Religion (Islam) – *eine* Sprache (Arabisch) – *ein* Schriftsystem (arabische Schrift). Alle Komponenten sind sakral. Hier gibt es also eine historisch gewachsene Einheit, eine *Symbiose* von Religion, Sprache und Schrift. Mit der Vertextung des Korans gehen die ursprünglichen unterschiedlichen Lesarten (arab. *qirā'āt*), die auf differente Lesedialekte zurückzuführen sind, des Korans verloren. Diese gibt es nur in der mündlichen Überlieferung. Der Koran, wie er heute vorliegt, ist restringiert auf eine (dominierende) Lesart: Die *qu-*

---

20. Jahrhunderts wiederzubeleben trachtete, um durch die (...) „Buchstaben des Korans“ [...] die Einheit des damals Ost-Pakistan bildenden Landes mit West-Pakistan zu betonen“ (Schimmel 1994, 529).

*raišitische*<sup>23</sup> Lesart setzt sich schließlich durch. Im Zuge der schriftlichen Kodifizierung der vormals virtuellen heiligen Schrift wird zugleich das Speicherungsmedium sakralisiert.

Die Sakralisierung der arabischen Schrift wurde laut Bürgel (1991, 277) durch drei Faktoren vorangetrieben: *den Zahlenwert der Buchstaben, die Symbolik der Buchstabenformen* und *die magische Wirkung von Wörtern* (diese Annahme geht auf die islamische Mystik zurück).

Einen besonderen Fall der Selbstreferenz des Korans stellt die metasprachliche Insistenz auf seiner Arabizität, auf seinem arabischen Sprachcharakter dar (Selmani 2018, 296–299). An elf Stellen wird in der mekkanischen Verkündigungsphase der Koran als „*qur’ānun ‘arabiyyun*“ („arabischer Koran“) charakterisiert. Der Koran ist im *‘arabi*-Modus herabgesandt. Die Arbeiten von Retsö (2002) und Wild (2006) machen deutlich, dass der Verweis auf den arabischen Sprachcharakter nicht nur die leichte sprachliche Zugänglichkeit (wie Neuwirth (2017a) und die islamische Tradition meinen) indizieren soll, mit dieser Insistenz wird vielmehr der *mantische* Charakter des *‘arabi*-Modus herausgestellt: Es handelt sich um eine spezifische Varietät, die sich für die Kanalisierung übernatürlicher Botschaften funktionalisiert hatte – dieser Varietät bedienen sich auch die Seher und Dichter. Diese historische Sprachmanifestation wurde eingefroren und kodifiziert. Das klassische Hocharabisch wird zur *lingua adamica* erhoben, zur schönsten Sprache überhaupt, zur Mutter aller Sprachen. Diese Sprachverliebtheit ist auch heute noch zu beobachten und ist für die Diglossie in der arabischen Welt mitverantwortlich.

Die arabische Schrift als Konservierungs- und Visualisierungsinstrument der *‘arabiyya*, der zur perfekten Sprache erklärten Sprachform, wird sakralisiert, weil sie ja (wie die arabische Sprache auch) das „Gefäß der göttlichen Offenbarung“ (Bürgel 1991, 277) ist. Im Laufe der Zeit bildet sich *nach* dem *Sprachkult*, den es auch in vorislamischer Zeit gibt, auch ein *Schriftkult* heraus (den es ja in vorislamischer Zeit nicht gibt). Mit Schrift lässt sich das göttliche Wort fixierbar materialisieren. Die arabische Schrift materialisiert den *‘arabi*-Modus, den Modus der „Herabsendung“ des Korans. Seine ursprüngliche *phonische Form* wird mit der arabischen Schrift *graphisch* eingefroren: Jetzt hat die arabische Schrift den Status eines sakralen Symbolsystems erreicht. Sie ist graphischer Reflex des zunächst phonischen *‘arabi*-Modus, der koranischen Sakralrede, die mittels der arabischen Schrift *graphematisiert* und schließlich *orthographisiert* wird. Die arabische Schrift ist nicht *per se* sakral. Sie ist (anders als der Koran) menschlichen Ur-

---

23 Der Stamm der *quraiš* ist schon zur Zeit des Propheten ein mächtiger arabischer Stamm und bleibt es auch eine lange Zeit danach.

sprungs. Ihre Sakralität gewinnt die Schrift in dem Moment, in dem sie die mündlich-phonische Beschaffenheit des Korans, das ursprüngliche Gewand des Gotteswortes einfriert. Sie wird – mit Goody (1986, 60) gesprochen – zu einem „divinatorischen System“, das sich vor allem in der kalligraphischen – die Kalligraphie hat ikonische Qualität – Wiedergabe der (schönsten) Gottesnamen (z. B. arab. *ar-rahmān*, „der Erbarmer“), des Prophetennamens, der Namen der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ (arab. *al-ḥulafāʾu ar-rāšidūn*, Abū Bakr (gest. 634), ʿUmar (gest. 644), ʿUtmān (gest. 656), ʿAlī (gest. 661)) und dem Namen des Erzengels (arab. *Ġibrīl*, „Gabriel“) manifestiert. Die Buchstaben des arabischen Alphabets tragen eine Segenskraft (arab. *baraka*) in sich, „daher die Tendenz, beschriebenes Papier zumindest sorglich aufzuheben, weil ja der Name Gottes drauf stehen könnte“ (Schimmel 1994, 525).<sup>24</sup>

Um die Sakralisierung der arabischen Schrift zu verstehen, ist es wichtig, das koranische Offenbarungskonzept nachzuvollziehen. Der Koran ist eine „vom Himmel gefallene“ (Assmann 2018, 177) Offenbarung, die endgültig, fest, unverrückbar ist, nichts darf aus dem Koran entfernt, nichts hinzugefügt werden. Mohammed ist der letzte „Bote“ Gottes, er ist das „Siegel der Propheten“ (arab. *ḥātam an-nabiyyīn*) (Q 33:40). Mohammed schließt die Tür – nach ihm gibt es keine göttlichen Offenbarungen mehr. Die Art der göttlichen Mitteilung, den Empfangsmodus bezeichnet der Koran als „Herabsendung“ (arab. *tanzīl*). Gott lässt von *oben* eine Mohammed zuteilwerdende Mitteilung herab. Es ist eine *vertikale* unidirektionale Kommunikation, Mohammed ist Empfänger, nur Empfänger. *Horizontal* und bidirektional ist die Kommunikation der Offenbarung an die Hörer, die Adressaten zweiter Stufe darstellen, die Fragen stellen. Mohammed ist Adressat erster Stufe, an ihn richtet sich immer wieder das imperativische „Sag!“, das ihn als Überbringer göttlicher Entäußerung autorisiert. Der vom Himmel fallende Koran geht auf einen *himmlischen Koran* zurück, der seit jeher bei Gott ist. Der Koran (Q 85:21.22, 56:77.78) spricht in frühmekkanischer Zeit von einer „wohlverwahrten Tafel“ (arab. *lawḥun maḥfūzun*), von einem „wohlverwahrten Buch“ (arab. *kitābun maktūnun*). In mittel- und spätmekkanischer Zeit ist dann die Rede von einer transzendenten „Schrift“ (arab. *kitāb*), auf die auch alle Schriften der biblischen Tradition zurückgehen.

---

<sup>24</sup> Schimmel (1994, 528): „[...] es ist] die Heiligkeit der Schrift – selbst der unleserlichen –, die den Betrachter bewegte, und für die große Anzahl der Analphabeten war es eindrucksvoll genug, wenn ein Mystiker oder Arzt „ein Buch mit arabischen Lettern“ öffnete: der Glaube an die Buchstaben allein wirkte Wunder, und einfache Leute in Bengalen mochten wohl Steine, auf denen sie arabische Buchstaben sahen, mit Öl begießen und für heilig halten.“

„Wichtig ist nun, dass der Vorteil und die Überlegenheit einer transzendenten Speicherung des Gotteswortes und ihrer mündlichen Aktualisierbarkeit als Errungenschaft und Überlegenheit der Gemeinde gegenüber den anderen Trägern göttlicher Mitteilungen in schriftlicher Form betont wird.“ (Ghaffar 2018, 362.363)

So wie *qur'ān* die *sprachliche* Materialisierung des *lauḥ l-maḥfūz* oder des *kitāb* ist, so ist der *muṣḥaf*, der Kodex, die *schriftliche* Materialisierung des *qur'ān*. Die Graphematisierung transformiert den Koran zum Kodex, die Rede zum Text, der mit der Öffnung für Auslegungskulturen einhergeht. Dieser Schritt wird mit der anfänglich *defektiven* arabischen Schrift vollzogen. Mit der Kodifizierung erst wird die „Tür geschlossen“, die arabische Schrift konserviert, weil sie ja Medium eben dieser Kodifizierung ist. Die Einfrierung der arabischen Schrift zu einem unveränderbaren sakralen Symbolsystem ist *Reflex* der inhaltlichen Kodifizierung, die Restriktion auf eine Lesart. Man könnte sagen, dass mit der Sakralisierung der arabischen Schrift die Sakralität des Korans ikonisch zum Ausdruck gebracht wird. Die Endgültigkeit der koranischen Botschaft korreliert mit der Unveränderbarkeit der arabischen Schrift.

Mögliche Gründe für die Überhöhung der arabischen Schrift lassen sich auch aus dem Koran ableiten, als koranische *Anweisungen* lesen. Der Koran (Q 96:3–5) preist das Schreibrohr (arab. *qalam*) als Medium des Wissenstransfers. Gott lehrt dem Menschen mit dem Schreibrohr, was er zuvor nicht wusste (arab. *allāḥi 'allama bi-l-qalam*). In der islamischen Tradition gelten die ersten Verse dieser Sure (Q 96:1–5) als die ersten, die Gott Mohammed offenbarte, wodurch die Bedeutung des Schreibinstruments nochmals gesteigert wird.

„Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.<sup>25</sup>  
Trag vor im Namen deines Herrn, der schuf,  
den Menschen aus Anhaftendem schuf!  
Trag vor! Denn dein Herr ist's, der hochgeehrte,  
der mit dem Schreibrohr lehrte,  
den Menschen, was er nicht wusste, lehrte.“

Später wird in Q 68:1–4 das *qalam*-Motiv wieder aufgegriffen. Das „Schreibrohr“ ist ein himmlisches Schreibinstrument:

„Nun.  
Beim Schreibrohr und was sie schreiben!  
Du bist nicht besessen aufgrund der Gnade deines Herrn.  
Siehe, dir wird wahrlich Lohn zuteil, nicht unverdient,  
denn du bist, fürwahr, betraut mit einem großen Auftrag.“

---

25 Übersetzung hier und im Folgenden von Bobzin (2010).

Die Sure wird mit einem Schwur eingeleitet: „Beim Schreibrohr und was sie schreiben!“ (arab. *wa-l-qalami wa-mā yastūrūn*). Mit dem Schreibrohr wird auf die „transzendente Vorlage“ (Neuwirth 2014, 56) des Korans verwiesen. Neuwirth (2011, 573) argumentiert überzeugend, dass es sich hierbei nicht um die Vermittlung der Schreibkunst an die Menschen handelt (wie vielfach angenommen wird), sondern dass die Rolle der „himmlischen Schreiber“ – auf die mit der Anapher sie orientiert wird, die schon Thematisiertes fortführt – herausgestellt wird, die Gottes Worte, das Schicksal der Menschheit, ihr Zusteuern auf das göttliche Endgericht, wenn die Seele „weiß [...] was zuvor sie dargebracht und was sie vorher nicht gemacht“ (Q 82:5) hat, in der himmlischen Urschrift festhalten. Schon in diesem Vers scheinen Anzeichen einer Prädestinationslehre (arab. *qadar*) durch.

In Q 31:27 wird das „Schreibrohr“ explizit als Medium göttlicher Entäußerung bezeichnet, auch wenn das Schreiben der göttlichen Worte aufgrund ihrer Unerschöpflichkeit immer scheitern wird:

„Wenn auf Erden aus Bäumen Schreibrohre würden,  
und wenn für das Meer, wenn es erschöpft ist,  
sieben Meere Nachschub brächten,  
so wären Gottes Worte unerschöpflich.  
Siehe, Gott ist mächtig, weise.“

Das Schreiben für profane Zwecke, seine Vorzüge stellt der Koran in der medizinischen Sure „Die Kuh“ (arab. *sūrat al-baqara*) (Q 2:282) heraus, der Koran – auch wenn er in einer oralen, mündlichen Kultur geoffenbart wird – macht sich für Schriftlichkeit stark:

„O ihr, die ihr glaubt! Wenn ihr euch untereinander verschuldet für eine festgelegte Frist, dann schreibt es auf! Ein Schreiber schreibe es in eurem Beisein auf, wie es recht ist! Und kein Schreiber darf sich weigern zu schreiben, so wie ihn Gott gelehrt hat. Er soll schreiben und der Schuldner soll diktieren und dabei Gott fürchten (...).“

Mit Schrift können Vertragsinhalte festgehalten werden, wirtschaftliches Handeln soll so in Gottgefälligkeit einmünden. Die „Beherrschung der Schrift erleichtert die Berechnung von Gewinn und Verlust“ (Goody 1986, 27).

Am stärksten kann die Sakralisierung der arabischen Schrift mit den so genannten „geheimnisvollen“<sup>26</sup> Buchstaben“ (arab. *al-hurūf al-muqatta‘a*)<sup>27</sup>, die viele Koransuren eröffnen, gestützt werden. 29 der insgesamt 114 Suren werden mit semantisch leeren Graphemen eingeführt, die den Einfallsreichtum der musli-

<sup>26</sup> Geheimnisvoll, weil deren wahre Bedeutung nur Gott kennt (vgl. ibn Kaṭīr 2000, Bd. I, 90).

<sup>27</sup> Oder „Eröffnungen“ (arab. *fawātiḥ*).

mischen Koranexegeten seit jeher angeregt haben.<sup>28</sup> Diese Konsonanten sind also nicht als Radikale eines Wortes zu verstehen. Dabei kommen genau 14 Konsonantengrapheme, die Hälfte des gesamten Inventars von 28 Konsonanten der arabischen Schrift, zur Verwendung. Die arabischen *Buchstaben* verweisen auf die himmlische Schrift (arab. *kitāb*), der der Koran entspringt (Neuwirth 2010, 246–249).<sup>29</sup> Sie sind als Portionen aus dieser Schrift zu denken, die vom Himmel herabfallen und den ihnen folgenden Surentext als göttlich qualifizieren, als Bindeglied zwischen himmlischer Schrift und irdischem Koran fungieren. In mittelmekkanischen Suren wird eine solche Sureneröffnung üblich:

„Dieses in Mittelmekka üblich werdende Incipit übersetzt gewissermaßen das Bild der himmlischen Urschrift durch den kantilene-unterlegten Vortrag der Buchstabennamen als kleinste Elemente der Schrift ins Akustische. Man möchte in ihnen am ehesten eine klangliche Einstimmung in die Rezitation aus der himmlischen Schrift sehen.“ (Neuwirth 2017, 232.233)

Dass genau 14 der insgesamt 28 Konsonanten zum Einsatz kommen, dahinter könnte sich eine Symbolik verbergen. Der Koran, ja alle monotheistischen Offenbarungen stellen die Materialisierung der Hälfte der himmlischen Schrift dar. Die andere Hälfte ist verborgen, die kennt nur Gott. Vier Suren sind nach den „geheimnisvollen Buchstaben“ benannt, mit denen sie beginnen: Q 20 (*tā hā*), Q 36 (*yā sīn*), Q 38 (*šād*), Q 50 (*qāf*). Die Suren beginnen entweder mit einem Buchstaben oder mit Kombinationen von zwei, drei, vier oder fünf Konsonanten,<sup>30</sup> die stets einzeln auszusprechen sind, also als Mitlaute, nicht als Selbstlaute. Hier einige Beispiele (*alm*, *alr*, *ḥm*):

Q 2:1.2:

*alif lām mīm*  
*qālika l-kitābu lā rayba fihi hudan li-l-muttaqīna*

„Alif Lam Mim. Dies ist das Buch, in dem kein Zweifel ist – es ist Geleit für Gottesfürchtige.“

<sup>28</sup> Exemplarisch dazu der Korankommentar des sunnitischen Korangelehrten ibn Kaṭīr (gest. 1373) (2000, Bd. I, 90–93). Siehe auch Asad (2013, 1209.1210).

<sup>29</sup> Neuwirth recurriert hier auch auf den klassischen Korankommentar at-Tabarīs (gest. 923).

<sup>30</sup> Darin haben einige Koranexegeten eine Anspielung auf den konsonantischen Bau arabischer Wörter gesehen: Ein arabisches Wort enthält zwischen 1 und 5 Konsonanten. Dies verleitet sie dazu, in diesen Buchstaben(-kombinationen) ein Indiz für den sprachlichen Wundercharakter des Korans zu sehen (Asad 2013, 1208).

Q 3:1–3

*alif lām mīm*  
*allāhu lā ilāha illā huwa l-ḥayyu l-qayyūmu*  
*nazzala ‘alayka l-kitāba bi-l-ḥaqqi muṣaddiqan*

„Alif Lam Mim. Gott: Kein Gott ist außer ihm, dem Lebendigen, Beständigen. Herabgesandt hat er auf dich das Buch mit der Wahrheit [...].“

Q 11:1

*alif lām rā kitābun uḥkinat āyātuhū tumma fuṣṣilat min ladun ḥakīnin habīrin*

„Alif Lam Ra. Ein Buch, dessen Verse wohlgefügt sind, dann ausgelegt von Seiten eines Weisen, Kundigen [...].“

Q 41:1.2.3:

*ḥā mīm*  
*tanzīlun min r-raḥmāni r-raḥīmi*  
*kitābun fuṣṣilat āyātuhū qur’ānun ‘arabiyyan li-qawamin ya’lamūna*

„Ha Mim. Herniedersendung vom barmherzigen Erbarmer. Ein Buch, dessen Verse erläutert wurden, als Vortrag auf Arabisch, für Menschen, welche wissen.“

Die Belege machen deutlich, dass nach den „geheimnisvollen Buchstaben“ stets eine Referenz auf die transzendente Schrift erfolgt. Die Rede ist von arab. *kitāb*, das sich außerhalb des Wahrnehmungsraumes befindet, worauf mit der arabischen Ferndeixis *ḍālīka* verwiesen wird, die man besser mit dt. *jenes* wiedergeben sollte, nicht mit *dieses*, das eine Nähedeixis ist, was aber stilistisch problematisch wäre – daher übersetzt Bobzin den arabischen Nominalsatz *ḍālīka l-kitābu* mit „Dies ist das Buch“, nicht etwa mit „Jenes ist das Buch“. Mit der Ferndeixis wird verdeutlicht, dass mit *kitāb* nicht der Koran, der sich ja im Wahrnehmungsraum befindet, gemeint sein kann, sondern die himmlische Vorlage. Mit *kitāb* ist die himmlische Urschrift gemeint, der auch die hebräische Bibel und die christliche Bibel entspringen, *kitāb* bezeichnet den himmlischen „Modus der Speicherung“ des Gotteswortes: AT (arab. *tawrāt*), NT (arab. *’iṅṅīl*) und Koran sind irdische Realisierungen seiner Artikulation (Sinai 2006, 126, Neuwirth 2014, 57).<sup>31</sup> Die Graphemfolge mündet

<sup>31</sup> Q 3:3: *nazzala ‘alayka l-kitāba bi-l-ḥaqqi muṣaddiqan li-mā bayna yadayhi wa-’anzala t-tawrāta wa-l-’iṅṅīla* „Herabgesandt hat er auf dich das Buch mit der Wahrheit, bestätigend, was vor ihm war. Herabgesandt hat er Tora und Evangelium [...].“

ein in eine Affirmation der himmlischen Herkunft der Botschaft, in eine Offenbarungsbestätigung (Neuwirth 2017, 328).

Den Abschluss der Sakralisierung der arabischen Schrift zeigt die spätere Exegese: Schrift und Offenbarung sind miteinander verschmolzen, bilden eine unzertrennliche Einheit, ist der Koran doch ein „arabischer Koran“. Der Unterschied zwischen AT, NT und Koran ist nicht so sehr auf inhaltlicher Ebene zu sehen, sondern im Medium. Den Koran in seiner arabischen *Sprach-* und *Schrift-*gestalt dürfen nur die „Reinen“ berühren<sup>32</sup> – der Berührung, dem Lesen hat eine rituelle Waschung vorauszugehen, wie sie vor dem Gebet erfolgt. Mit der rituellen Waschung begibt sich der Leser in einen Weihezustand, in eine sakrale Konstellation. Übersetzungen oder Transliterationen in eine andere als der arabischen Schrift sind, da sie den Koran entsakralisieren, von diesem Berührungsverbot ausgeschlossen, weil der Koran nur in seiner ursprünglichen Gestalt sakral ist: Es ist die arabische Schrift, die die göttliche Inverbation fixiert. Dieses Berührungsverbot wird aus dem Koran deriviert. In Q 56:79 ist von einem „Buch“ (arab. *kitāb*), „das nur die Reinen berühren“ (arab. *lā yamassuhū illā l-muṭahharūna*)<sup>33</sup>, die Rede. Sure 56 (arab. *al-wāqī'a*, „die Hereinbrechende“) ist eine mekkanische Sure, die relativ früh geoffenbart wurde. Zum Offenbarungszeitpunkt dieser Sure konnte noch nicht abgesehen werden, dass die Offenbarungen zu einem Korpus, zu einer Textsammlung zusammengeordnet werden. Da diese ursprünglich oral tradiert wurden, kann sich dieser Vers also nicht auf den Koran beziehen – wenn man denn *kitāb* mit Koran gleichsetzt (ibn Kaṭīr 2000, Bd. I, 93) –, wie er heute vorliegt, weil der Koran zu diesem Zeitpunkt noch keine Buchform hatte, die hätte berührt werden können. Wahrscheinlicher ist es, dass mit *kitāb* auf die himmlische Schrift Bezug genommen wird, die transzendent ist, sich einer menschlichen Berührung entzieht. Die ersten Hörer haben diesen Vers also anders verstanden als die späteren, die ihn reanalysiert, umgedeutet haben. Diese Interpretation macht deutlich, dass die prophetische von der nachprophetischen Auslegung abweicht: Der koranische Term *kitāb* wird mit dem Koran gleichgesetzt. Diese Uminterpretation ist koranisch nicht intendiert. Die neue Auslegungskultur kann nur in Zusammenhang mit der Grammatisierung des Korans gedacht werden: Durch schriftliche Fixierung wird er kodifiziert, wozu die Theologen, die den Islam propositional verwalten, einen Zugang eröffnen.

Die Sakralisierung der arabischen Schrift zeigt sich schließlich in der *Kalligraphie* (Schimmel 1994, 534–535, Scheffler 1994, 248–252), die den Sakralisierungs-

<sup>32</sup> Vgl. ibn Kaṭīr (2000, Bd. VII, 457).

<sup>33</sup> Laut Asad (2013, 1025, Fn. 27) ist nicht die rituelle Reinheit gemeint, sondern die Reinheit des Herzens.

prozess der arabischen Schrift als abgeschlossen voraussetzt und „die kaum in einer anderen religiösen Schriftkultur ein vergleichbares Gegenstück findet“ (Mitterauer 2009, 238). Für Muslime stellt die Kalligraphie „eine allumfassende kulturelle Manifestation“ dar, „die an ihren äußersten und zuweilen ekstatischen Grenzen der Metaphysik einer bestimmten Sprache Gestalt verleiht“ (Scheffler 1994, 248). In der Kalligraphie, die ursprünglich *nur* für Koranabschriften angewendet wurde, wird die arabische Schrift systematisch in eine „islamische Schriftkunst von märchenhafter Schönheit verwandelt“, der kalligraphische Einfallsreichtum der Muslime „wurzelt in dem Bestreben, das verborgene Antlitz Allahs zu verherrlichen“ (Scheffler 1994, 229.248). Aus der Kalligraphie erwächst eine Buchstabenmystik (Schimmel 1994, 533.534): Die ganze Welt erscheint als ein Buch, die Buchstaben repräsentieren handelnde Menschen. Mystische Dichter sahen in den 28 Buchstaben des arabischen Alphabets Parallelen zu den 28 Mondstationen und zu den 28 Propheten, die im Koran als Mohammed vorausgehend genannt werden. Später kam der Zahlenwert des arabischen Alphabets hinzu, in dem Mystiker einen esoterischen Sinn sahen. So hat der Buchstabe *alif* den Zahlenwert 1, der die Einheit Gottes symbolisiert.

„Der vielfache Sinn der arabischen Schrift – vom Aussagewert über die unerschöpflichen künstlerischen Gestaltungsmöglichkeiten zu kabbalistischen Spielen oder als integraler Bestandteil der literarischen Bildersprache – gibt ihr eine zentrale Stellung in der islamischen Kultur, und man ist geneigt, dem angeblichen Wort des Propheten Glauben zu schenken, daß jemand, der die *basmala*, d. i. die Formel „Im Namen Gottes des Allbarmherzigen des Allerbarms“ schön schreibt, ins Paradies kommen werde, und hört gern die persische Behauptung, daß die Tinte des Kalligraphen ihm, wie das legendäre Lebenswasser, ewiges Leben schenkt.“ (Schimmel 1994, 536)

Die Kalligraphen verbindet die Grundüberzeugung, dass Gottes Worte auf ästhetische Weise zu materialisieren sind. Die Kalligraphie ist als Gegenstück zum islamischen Bilderverbot zu sehen. Die Kanalisierung dieses Verbots erfolgt über die verschiedenartige, kunstvolle Gestaltung der Schriftzeichen. Mit der ästhetischen Wiedergabe der Schrift wird das göttliche Wort plastisch eingefroren. Die Kalligraphie verleiht der arabischen Schrift etwas Erhabenes, um der Erhabenheit des Gotteswortes *Ausdruck* zu verleihen. In der Kalligraphie zeigt sich die tief wurzelnde Liebe des Kalligraphen, des Schreibers zur arabischen Schrift. Die islamische Kalligraphie versinnbildlicht wie kein anderes Medium die Sakralität der arabischen Schrift.

Mitterauer (2009, 235–273) sieht in der Sakralisierung der arabischen Schrift einen gewichtigen Grund für den *späten* Siegeszug des Buchdrucks, der den „europäischen Sonderweg“ begünstigt hat, in der islamischen Welt: Die maschinelle Produktion religiöser Texte käme dann einer Entsakralisierung gleich. Die sakra-

lisierte Schrift ist „an das händische Schreiben gebunden“, auch das „Schreibinstrument erfuhr eine religiöse Fixierung“ (Mitterauer 2009, 238). Ein gedruckter Koran sei nicht mehr Schrift.

„Auf dem Hintergrund einer solchen Sakralisierung von Handschrift und Schreibinstrument erscheint es verständlich, dass sich die islamische Welt so lange und so beharrlich der Übernahme des Buchdrucks widersetzt hat. Der islamische Großraum blieb bis ins 18. Jahrhundert ohne Druckerei, sieht man von der Druckertätigkeit einiger religiöser Minderheiten ab.“ (Mitterauer 2009, 239)

Berger (2002) macht darauf aufmerksam, dass es kein Druckverbot gab – so wie es auch kein Übersetzungsverbot (Selmani 2018) gab, auch wenn Schreiberzünfte sicherlich gegen die Einführung der neuen Vervielfältigungstechnik protestiert haben. Der Sultan hat den Druck von Texten profanen Inhalts ausdrücklich genehmigt. Einen weiteren Grund für die verspätete Einführung des Buchdrucks kann man im arabischen Schriftsystem sehen. Die technische Umsetzung der Allographie arabischer Konsonanten ist mehr als anspruchsvoll. Berger (2002, 20) macht auf einen Aufsatz Demeerseman (1954) aufmerksam, der den Widerwillen der Muslime damit erklärt, dass die „handschriftliche Abschrift nicht nur dem Abschreiber Segen verheißt, sondern [...] diesen und den Leser des Buches auch in spirituelle Verbindung mit allen vorherigen Abschreibern und letztlich mit der heilsverheißenden Frühzeit [setzt].“ In diesem Sinne lässt sich sagen, dass es zwischen Schreiber, Schreibinstrument und Schreibprodukt eine *mystische Verbindung* gibt, die durch den Druck aufgelöst würde. Nicht selten haben Schreiber vor dem Abschreiben religiöser Texte die rituelle Waschung vollzogen, um dieser Verbindung Ausdruck zu verleihen. Das *Abschreiben des Korans* galt und gilt als gottesdienstliche Handlung. Daher erscheint es nicht verwunderlich, dass der Koran erst im Jahre 1924 (sic!) gedruckt wurde.

## 8 Ergebnisse

Die arabische Schrift erreicht den Status eines sakralen Symbolsystems im Moment der Verschriftlichung des Korans, der vielen Muslimen als Inverbation des transzendenten Gotteswortes gilt. Der Koran unterscheidet sich von AT und NT seinem Selbstverständnis zufolge im arabischen Medium, betont er doch, ein „arabischer Koran“ zu sein. Seine Arabizität, seine arabische Sprachgestalt verschmilzt mit dem Inhalt der Offenbarung zu einer symbiotischen Einheit. Ein arabischer Koran kann dann nur durch die arabische Schrift materialisiert werden. Die Verschriftung des Korans geht einher mit einem Umschlag von ritueller zu textueller Kohärenz. Mit der Kodifizierung der nun mehr nicht mehr *virtuellen*,

sondern materiellen, *schriftlichen* Schrift wird das koranische Korpus geschlossen, für nachprophetische Auslegungskulturen geöffnet. Dieser Schritt wird mittels der arabischen Schrift vollzogen. Die Geburt des Textkorans markiert die Geburtsstunde der arabischen Schrift, die alsbald ihren Siegeszug antritt. Mit dem verschriftlichten Koran, den Muslime als *muṣḥaf* bezeichnen, erfolgt nicht nur eine Kodifizierung, sondern – was vielleicht viel wichtiger ist – auch die Etablierung des Islams als eine Schriftreligion, die seine Institutionalisierung vorantreibt. Mit dem verschrifteten Koran reiht sich der Islam in die Tradition von Juden und Christen ein, die der Koran als „Schriftbesitzer“ bezeichnet. Muslime besitzen nun ebenfalls eine „Schrift“, sie gehören wie Juden und Christen zu den monotheistischen Schriftbesitzern. Kodifizierung bedeutet Einfrierung, die „Tür ist geschlossen“, der Offenbarungstext ist abgeschlossen, ihm kann nichts hinzugefügt, aus ihm nichts entfernt werden. Diese Einfrierung wird übertragen auf die arabische Schrift, die als graphisches Medium des Gotteswortes nicht veränderbar ist. Der Inhalt der Offenbarung ist heilig – und sein Medium ebenso.

Der Skripto-zentrismus führt zu einer erstaunlichen, mehr als 1000-jährigen Gestaltkonstanz der arabischen Schrift. Das rigorose Festhalten an der Schrift ist nicht allein aus religiösen Motiven heraus zu erklären. Im Kult um die Schrift (und Sprache) vermengen sich mittlerweile auch kulturelle, politische und auch nationalistische Motive. Sprache und Schrift dienen der Idee der *umma wāḥida*, der „unteilbaren Gemeinschaft“. Sprache und Schrift fungieren als einendes Band in der politisch zerrissenen arabischen Welt. Sprache und Schrift strukturieren das kulturelle Gedächtnis, verweisen auf die ruhmreiche Vergangenheit.

Die Sakralisierung der arabischen Schrift mündet in eine Reformierbarkeitsresistenz, die die Diglossie in der arabischen Welt verschärft (Bauer 1991b, 1488–1490). Die arabische Welt ist trotz des Monolingualisierungsbestrebens faktisch multilingual. Auf schriftlicher Ebene konnten sich aber keine, etwa lateinisch-schriftlichen, *Schreibdialekte* durchsetzen, obwohl es bereits seit Mitte der 19. Jh. Reformbewegungen gibt, die aber alle als gescheitert zu sehen sind.<sup>34</sup>

Exemplarisch kann man den Linguo- und Skripto-zentrismus am Beispiel des wirkmächtigen Reformtheologen Rašīd Riḍā, der im 20. Jahrhundert in Ägypten wirkte, veranschaulichen (Brunner 2016): Obwohl er durchaus die Probleme der arabischen Sprache und Schrift erkannte, sah er in den Reformbemühungen die Gefahr einer Säkularisierung des Islams. Die türkische Schriftreform – die Ersetzung der arabischen durch die lateinische Schrift, die vielen Gläubigen ein Frevel

---

<sup>34</sup> Nichtsdestotrotz gibt es Bemühungen, den Dialekt mit der arabischen Schrift abzubilden, wie an Passagen ägyptischer Tageszeitungen zu sehen ist.

war – hat ihn in seiner ablehnenden Haltung bestärkt. Die Einführung der Lateinschrift für die ägyptische Umgangssprache, die er abschätzig als „albern“ und „schwach“ bezeichnete, wies er mit dem Leitsatz *lātiniya lā-dīniya*, „Lateinisch ist gottlos“, zurück.

Auf die Komplexität des arabischen Schriftsystems haben viele aufmerksam gemacht. So erschwert die Schrift den Grammatikerwerb des Arabischen, weil in der Schrift grammatische Endungen nicht abgebildet werden. Anhand schriftlicher Texte kann nicht auf den Stand des Grammatikerwerbs geschlossen werden (Bauer 1991b, 1490). Die Allographie erschwert zusätzlich den Erwerb. Weil die Schrift gebunden ist an die Hochsprache und sich Dialekte damit nicht wiedergeben lassen, erwerben arabische Kinder das Hocharabische wie eine Fremdsprache – das verzögert den Wissenstransfer erheblich. Die Folgen der Sakralisierung der arabischen Schrift und Sprache haben also bis in die Gegenwart hineinreichende Konsequenzen.

Eine an die Moderne angepasste Sprache und Schrift muss nicht zwangsläufig die klassische Hochsprache abwerten, man kann sie ja weiterhin puristisch pflegen und den Koran in dieser Sprache und Schrift vermitteln. Sprache ist ein lebendiger Organismus, ihr wohnt ein selbstorganisierendes Prinzip inne. Die Wandelbarkeit der Sprache ist auch Spiegelbild der Sprachgemeinschaft, die sie spricht. Sprachliche Entwicklung geht mit der geistigen Entwicklung ihrer Sprecher einher. Für die zahlreichen arabischen Dialekte könnte man eine stark reformierte arabische Schrift, die wenig Raum für Ambiguität und die schwer zu erwerbende Allographie zulässt, einführen, um so vielleicht den Wissenstransfer besser gestalten zu können. Eine solche Öffnung würde sehr wahrscheinlich dazu führen, dass die entsprechenden Schreibdialekte von den Schreibern der jeweiligen Dialekte weiterentwickelt würden, bis die Schrift den Dialekt adäquat wiedergibt. Die arabische Schrift ist durchaus in der Lage, durch Erweiterungen modifiziert zu werden, wie an den Buchstabenerweiterungen der arabischen Schrift für das Persische oder Paschtu zu sehen ist. Eine solche Schrift wäre kein Angriff auf Koran und Islam, in theologischen Domänen hätten das Arabische und die arabische Schrift immer noch den Platz, der ihnen gebührt. Die dringende Reformierung der arabischen Schrift könnte man auch – anders als die der klassischen arabischen Hochsprache – *historisch legitimieren*: Der Koran ist ursprünglich ein mündlicher Text, der Prophet ein mündlicher Prophet, die arabische Schrift hatte nicht den heutigen Status, wie gezeigt wurde. Großen Teilen der schriftzentrierten *umma* dürfte es also nicht schwerfallen, die arabische Schrift (zumindest für profane Zwecke) zu reformieren.

Ich möchte mit einem Zitat des marokkanischen Philosophen al-Jabri schließen, der in seinem Buch „Kritik der arabischen Vernunft“ (2009, 133) der arabischen Kultur eine Idealisierung der eigenen Vergangenheit attestiert und seine

Einstellung zum Schriftkult, zu der historischen Sprach- und Schriftmanifestation, die er für die kulturelle Stagnation mitverantwortlich macht, wie folgt auf den Punkt bringt: „Wer einen Text in dieser Sprache liest, liest eher die Sprache als den Text.“

## Umschrift und Aussprache arabischer Wörter

ā	[a:]	langes <i>a</i>
ī	[i:]	langes <i>i</i>
ū	[u:]	langes <i>u</i>
‘	[ʕ]	gepresster Glottisverschlusslaut, kehliger Reibelaut, stimmhaft
ḥ	[ħ]	gepresstes pharyngales <i>h</i>
ḫ	[χ]	kehliges <i>h</i> , stimmloser Presslaut, dt. Achlaut
ġ	[ʁ]	dem Gaumen- <i>r</i> ähnlich
q	[q]	kehliger Gaumenlaut
ġ	[dʒ]	wie in <b>Dschungel</b>
š	[ʃ]	wie in <b>schwimmen</b>
ḍ	[dˤ]	dumpfes <i>d</i> , stimmhaft
ṣ	[sˤ]	pharyngalisiertes <i>s</i> , stimmlos
z	[z]	stimmhaftes <i>s</i> wie in <b>sagen</b>
ṭ	[tˤ]	pharyngalisiertes <i>t</i> , stimmlos
ẓ	[zˤ]	pharyngalisiertes <i>z</i> , stimmhaft
ḏ	[ð]	wie in engl. <b>that</b> , stimmhaft
ṯ	[θ]	wie in engl. <b>thief</b> , stimmlos
y	[j]	wie <b>ja</b> im Deutschen
’	[ʔ]	nicht gepresster Glottisverschlusslaut, Stimmabsatz, stimmlos

## Literatur

- Abu Zaid, Nasr Hamid. 2008. *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Al-Jabri, Mohammed Abed. 2009. *Kritik der arabischen Vernunft*. Berlin: Perlen.
- Arkoun, Mohammed. 1999. *Der Islam. Eine Annäherung an eine Religion*. Aus dem Französischen übersetzt von Michael Schiffmann. Heidelberg: Palmyra.
- Asad, Muhammad. 2013. *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Ostfildern: Patmos.
- Assmann, Jan. 2018. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.

- Bauer, Thomas. 2011. *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. Berlin: Insel.
- Bauer, Thomas. 1996a. „Das arabische Schriftsystem“. In *Schrift und Schriftlichkeit*. Ein interdisziplinäres Handbuch internationales Forschung. 2. Halbband, hg. v. Hartmut Günther, Otto Ludwig, 1433–1436. Berlin/New York: de Gruyter.
- Bauer, Thomas. 1996b. „Die schriftliche Sprache im Arabischen“. In *Schrift und Schriftlichkeit*. Ein interdisziplinäres Handbuch internationales Forschung. 2. Halbband, hg. v. Hartmut Günther, Otto Ludwig, 1483–1490. Berlin/New York: de Gruyter.
- Berger, Lutz. 2002. „Zur Problematik der späten Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt“. In *Das gedruckte Buch im Vorderen Orient*, hg. v. Ulrich Marzolph, 15–28. Dortmund: Verlag für Orientkunde.
- Bobzin, Hartmut. 2010. *Der Koran*. Aus dem Arabischen übertragen. München: C. H. Beck.
- Bürgel, Johann Christoph. 1991. *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*. München: C. H. Beck.
- Bredel, Ursula. 2013. *Sprachbetrachtung und Grammatikunterricht*. Paderborn: UTB.
- Brunner, Rainer. 2016. „lātīniyya lā-dīniyya – Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus“. In *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien*. Festschrift für Michael Ursinus, hg. v. Johannes Zimmermann et al., 73–114. Bamberg: University of Bamberg Press.
- De Saussure, Ferdinand. 1976. *Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, übersetzt von Hermann Lommel und Albert Riedlinger. Berlin: de Gruyter.
- Ehlich, Konrad. 2007a. „Religion als kommunikative Praxis“. In *Sprache und sprachliches Handeln*. Band 3, hg. von Konrad Ehlich, 281–198. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ehlich, Konrad. 2007b. „Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung“. In *Sprache und sprachliches Handeln*. Band 3, hg. von Konrad Ehlich, 483–507. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ehlich, Konrad. 2007c. „Zum Textbegriff“. In *Sprache und sprachliches Handeln*. Band 3, hg. von Konrad Ehlich, 531–550. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ehlich, Konrad. 2007d. „Schriftentwicklung als gesellschaftliches Problemlösen“. In *Sprache und sprachliches Handeln*. Band 3, hg. von Konrad Ehlich, 621–650. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ehlich, Konrad. 2007e. „Wie alles anfang – Überlegungen zu Systematik und Kontingenz der Schriftentwicklung“. In *Sprache und sprachliches Handeln*. Band 3, hg. von Konrad Ehlich, 651–684. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ehlich, Konrad. 2007f. „Funktion und Struktur schriftlicher Kommunikation“. In *Sprache und sprachliches Handeln*. Band 3, hg. von Konrad Ehlich, 749–792. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Endress, Gerhard. 1982. „Die arabische Schrift“. In *Grundriß der arabischen Philologie. Band I: Sprachwissenschaft*, hg. v. Wolfdietrich Fischer und Helmut, Gätje, 165–197. Wiesbaden: Reichert.
- Ghaffar, Zishan. 2018. *Der historische Muhammad in der islamischen Theologie. Zur Kriterienfrage in der Leben-Muhammad-Forschung*. Paderborn: Schöningh.
- Goody, Jack. 1986. „Funktionen der Schrift in traditionellen Gesellschaften“. In *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, hg. von Jack Goody, Ian Watt und Kathleen Gough, 25–61. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Haarmann, Harald. 1991. *Universalgeschichte der Schrift*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Hamdan, Omar (2006): *Studien zur Kanonisierung des Korantextes: al-Ḥaṣan al-Baṣrīs Beiträge zur Geschichte des Korans*. Wiesbaden: Harrassowitz.

- Havelock, Eric. A. 2007. *Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie*. Berlin: Wagenbach.
- Ibn Kaṭīr. 2000. *Kandili ndricues në versionin të shkurtër të Ibn Kethirit* [“Der tafsīr des Ibn Kaṭīr”, ins Albanische übersetzt von Bashkim Aliu]. Bd. I, VII. Zürich: Stiftung der islamischen Jugend.
- Mitterauer, Michael. 2009. *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs*. München: C. H. Beck.
- Neuwirth, Angelika. 2017a. *Die Koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Neuwirth, Angelika. 2017. *Der Koran. Band 2/1: Frühmittelmeckkanische Suren*. Berlin: Insel.
- Neuwirth, Angelika. 2014. *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Neuwirth, Angelika. 2012. *Studien zur Komposition in frühmeckkanischen Suren*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Neuwirth, Angelika. 2011. *Der Koran. Band 1: Frühmeckkanische Suren*. Berlin: Insel.
- Neuwirth, Angelika. 2010. *Der Koran als Text der Spätantike*. Berlin: Insel.
- Özsoy, Ömer. 2008. „Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede“. In *Alter Text – neuer Kontext*, hg. v. Felix Körner, 78–98. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Platon. 2008. *Phaidros*. Übertragen und eingeleitet von Kurt Hartmann. Stuttgart: Reclam.
- Retsö, Jan. 2002. „Das Arabisch der vorislamischen Zeit bei klassischen und orientalischen Autoren.“ In *Neue Beiträge zur Semitistik*. Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 5, hg. von Norbert Nebes, 139–146. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Scheffler, Christian. 1994. „Kalligraphie“, In: *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*, hg. von Hartmut Günther und Otto Ludwig, 228–255. Berlin/Boston: de Gruyter Mouton.
- Schimmel, Annemarie. 1994. „Die arabische Schriftkultur“. In: *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*, hg. von Hartmut Günther und Otto Ludwig, 525–536. Berlin/Boston: de Gruyter Mouton.
- Schlafler, Heinz. 1986. „Einleitung“. In: *Entstehung und Folgen der Schriftkultur*, hg. von Jack Goody, Ian Watt, Kathleen Gough, 7–23. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Selmani, Lirim. 2017. „Sprache und Offenbarung. Zur Rolle des Arabischen im Islam“. In *Handbuch Sprache und Religion*, hg. v. Alexander Lasch und Wolf-Andreas Liebert, 109–153. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Selmani, Lirim. 2018. „Das Dogma der Unübersetzbarkeit des Korans – eine kritische Rekonstruktion“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 26,2, 283–322.
- Selmani, Lirim. 2019. „Die arabische linguistische Tradition“. In *Sprachwissenschaft. Ein Reader*, hg. v. Ludger Hoffmann, 192–218. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Sezgin, Fuat. 1967–2015. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. 17 Bände. Leiden: Brill.
- Sinai, Nicolai. 2006. „Qur’ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization“. In *Self-referentiality in the Qur’ān*. Diskurse der Arabistik 11, hg. von Stefan Wild, 103–134. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Stetter, Christian. 1999. *Schrift und Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stine, Philip C. 1994. „Writing and Religion“. In: *Schrift und Schriftlichkeit. Ein interdisziplinäres Handbuch internationaler Forschung*, hg. von Hartmut Günther und Otto Ludwig, 604–610. Berlin/Boston: de Gruyter Mouton.

- Stolz, Fritz. 2004. „Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaften.“ In *Religion und Rekonstruktion*. Ausgewählte Aufsätze von Fritz Stolz, hg. von Daria Pezzoli-Olgiati, 13–27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stroumsa, Guy G. 2011. *Das Ende des Opferkults. Die religiöse Mutation der Spätantike*. Berlin: Insel.
- Uro, Risto, Hg. 1998. *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel Thomas*. Edinburgh: T & T Clark.
- Watt, W. Montgomery. 2001. *Der Einfluß des Islams auf das europäische Mittelalter*. Aus dem Englischen übersetzt von Holger Fließbach. Berlin: Wagenbach.
- Wild, Stefan. 2006. „An Arabic Recitation. The Meta-Linguistics of Qur’ānic Revelation“. In *Self-referentiality in the Qur’ān*. Diskurse der Arabistik 11, hg. von Stefan Wild, 135–157. Wiesbaden: Harrassowitz.