

## **Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangene- se – Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran**

Symposium in Berlin, 21.–25. 1. 2004

In Zusammenarbeit mit dem Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität  
Berlin

Gefördert von der Fritz Thyssen Stiftung

### **1. Hintergrund: Dilemmata der Koranforschung**

Gerade zu einer Zeit, wo der Islam von einem fernen Exotikum immer mehr zu einem Element der westlichen Gesellschaften selbst wird, droht die Koranforschung in ein argumentatives Patt zu münden: Jedes von der einen Seite vorgetragene Argument scheint auf Voraussetzungen zu fußen, die ihrerseits von der Gegenseite bestritten werden. Zwar vertritt immer noch eine große Zahl von Forschern die lange vorherrschende Ansicht, das Bild des Islam von seiner eigenen Gründungsgeschichte könne zumindest in Grundzügen für authentisch gelten und die vorliegende Textgestalt des Korans sei das genuine Produkt des charismatischen Wirkens von Muhammad. Seit Ende der siebziger Jahre ist diese 'traditionalistische' Position jedoch zunehmend Angriffen seitens skeptischer Forscher wie John Wansbrough, Patricia Crone und Michael Cook ausgesetzt: Das islamische Geschichtsbild sei ein heilsgeschichtliches und als historische Quelle wertloses Konstrukt, und der Koran stelle höchstwahrscheinlich eine Kompilation anonymer mesopotamischer Gelehrtenzirkel dar, die frühestens im 9. Jahrhundert entstanden sei.

Die mittlerweile schon Jahrzehnte alte Opposition von Traditionalisten und Skeptikern ist durch Christoph Luxenbergs 2000 erschienenes Buch *Die syro-aramäische Lesart des Koran* um eine weitere Alternative bereichert worden. Anders als der britischen Wansbrough-Schule geht es Luxenberg nicht um eine Spätdatierung des Korans, sondern um die Rekonstruktion einer vor-koranischen 'Urschrift', nämlich einem eigentlich christlichen und erst nachträglich islamisierten Lektionar. Dessen literarisch noch unausgebildetes Arabisch sei lexikalisch, syntaktisch und morphologisch so stark mit kirchensyrischen Elementen durchsetzt, daß man von einer mit den Regeln des klassischen Arabisch nicht zu erfassenden Mischsprache auszugehen habe. Luxenberg nimmt an, daß die arabische Expansionsbewegung diesen Text von seinem synkretistischen Entstehungsmilieu gelöst hat; seine sprachliche Hybridität mußte ihn dann der neuen und rein-arabischsprachigen Elite bereits nach kurzer Zeit unverständlich werden lassen. Legitimierende Ausgangsbasis für die Luxenbergs Buch füllende 'Umschreibung' ganzer

koranischer Diskurse ist der besondere Charakter der frühislamischen Schrift, in der aufgrund des Fehlens diakritischer Punkte ein einziger Buchstabe für sechs Konsonanten stehen kann und Vokale ganz fehlen. Durch arabisierende Verlesungen dieses mißverständlichen Schriftbildes – so Luxenberg – hätten die Koranüberlieferer das ursprünglich christliche Lektionar zum uns vorliegenden Korantext deformiert, der mit seiner Vorlage nur die unpunktieren Schriftzeichen gemeinsam habe.

## **2. Hauptanliegen des Symposiums**

Vor diesem Hintergrund hat der Arbeitskreis Moderne und Islam des Wissenschaftskollegs zu Berlin in Kooperation mit dem Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin das Symposium ‚Historische Sondierungen und methodische Reflexionen zur Korangeneese – Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran‘ ausgerichtet. Das Symposium fand vom 21.–25. 1. 2004 in Berlin statt, wurde von Prof. Dr. Angelika Neuwirth, Michael Marx und Nicolai Sinai (alle FU Berlin) geleitet und von der Fritz Thyssen Stiftung gefördert.

Aus dem Aufsehen, welches die Thesen Luxenbergs vor allem in der internationalen Presse erregt haben, ergab sich das erste der beiden Hauptanliegen des Symposiums, nämlich eine interdisziplinäre und möglichst unvoreingenommene Diskussion seiner Argumente zu ermöglichen. Dies erschien um so gebotener, als immer noch der Vorwurf im Raum steht, die Islamwissenschaft und Arabistik habe schon einmal eine den Konsens der Experten in Frage stellende Außenseiterthese ‘totgeschwiegen’: 1974 hatte Günter Lüling in seiner Arbeit *Über den Ur-Qur'an* behauptet, dem Koran liege eine Sammlung christlicher Strophenlieder zugrunde, die zunächst durch Muhammad selbst zu einer neopaganen Kritik der Trinitätslehre umgearbeitet und nach seinem Tod schließlich aus politischer Opportunität islamisiert worden sei. Eine Rezeption oder Kritik von Lülings Thesen seitens der Fachwissenschaft ist seinerzeit weitgehend ausgeblieben – eine Unterlassung, die nicht wiederholt werden sollte.

Darüber hinaus hat die durch das Erscheinen von Luxenbergs Untersuchung ausgelöste Diskussion mit erneuter Dringlichkeit vor Augen geführt, dass die Wissenschaft noch kaum über Maßstäbe für die Beurteilung der immer zahlreicher werdenden und einander ausschließenden Koranbilder verfügt. Eine Synthese der vorhandenen, jedoch auf viele Einzeldisziplinen verstreuten und vom Einzelnen kaum mehr zu überblickenden Kenntnisse über das kulturelle Umfeld der Koranentstehung steht noch weitgehend aus – in eklatantem Kontrast etwa zur Bibelwissenschaft, wo die orientalischen Umkulturen Altisraels spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem festen Bestandteil der Bibelauslegung geworden sind. Die von Luxenbergs Buch ausgehende Provokation beruht zu einem wesentlichen Teil darauf, daß er das alleinige Deutungsmonopol der Arabistik über den Koran bestreitet: Ohne profunde Kenntnis des nicht-arabischen religiösen

Schrifttums der Spätantike kann man der historischen Situation, aus welcher der Koran hervorgegangen ist, kaum gerecht zu werden hoffen. In eins mit dieser berechtigten Kritik beansprucht Luxenberg selbst jedoch ein analoges Interpretationsmonopol, wenn er behauptet, der Koran könne allein mit syrischer Sprachkenntnis richtig entschlüsselt werden. Neben der Diskussion von Luxenbergs eigenen Thesen bestand das zweite Hauptanliegen der Konferenz folglich darin, gegen die vereinfachende Illusion eines hermeneutischen Generalschlüssels zum Koran dessen kulturelles Umfeld in seiner ganzen Komplexität sichtbar zu machen.

### 3. Ablauf des Symposiums

Der Begriff *jâhilîya* („Zeit der Unwissenheit“), mit dem die islamische Tradition das vorislamische Arabien bezeichnet, evoziert allzu oft die Vorstellung eines kulturellen und politischen Vakuums, das erst mit dem entstehenden Islam überhaupt zur Geschichtlichkeit erwacht sei. Die ersten drei Panels des Symposiums hatten deshalb vor allem die Aufgabe, aus verschiedenen thematischen und geographischen Blickwinkeln die politische und religiöse Situation im vorislamischen Arabien zu beleuchten. Wie die von Barbara Finster (Bamberg) referierten archäologischen Funde dokumentieren, ist eine christliche Präsenz in fast allen Teilen des vorislamischen Arabiens dokumentiert. Auch die Ka<sup>c</sup>ba in Mekka kann typologisch mit äthiopischen Tempeltypen in Verbindung gebracht werden, die häufig als Kirchenbauten nachgewiesen sind – ein Befund, der im Übrigen gut zu der Überlieferung paßt, die Mekkaner hätten beim Neubau der Ka<sup>c</sup>ba Ende des sechsten Jahrhunderts gefordert, diese solle „nach Bauweise der Kirchen“ errichtet werden.<sup>i</sup> Unter architektonischem Gesichtspunkt könnte man sich die Ka<sup>c</sup>ba also durchaus als christlichen Kultbau vorstellen.

Zu fragen ist allerdings, ob der polytheistische Kontext, in den die islamische Tradition die Korangenese stellt, einfach durch einen ebenso homogen gedachten christlichen Kontext substituiert werden sollte, oder ob nicht mit sehr viel komplexeren Mischformen zu rechnen ist. So sind François de Blois (London) zufolge die im Koran angegriffenen *nasâra* keine orthodoxen Christen, sondern nach Arabien abgedrängte Judenchristen. Einschlägig ist in diesem Kontext auch Ernst-Axel Knaufs (Bern) Hinweis auf die Etablierung eines paganen Kults an einem eigentlich christlichen Wallfahrtsort auf dem Sinai – offenbar ist die evolutionistische Voraussetzung, der ‘primitive’ Polytheismus würde beim Kontakt mit dem ‘kulturell überlegenen’ Monotheismus stets durch diesen verdrängt, mehr als problematisch. Die von islamischen Quellen berichtete Tatsache, daß die Ka<sup>c</sup>ba bei der Eroberung Mekkas durch Muhammad ein Marienbildnis enthalten habe<sup>ii</sup>, muß deshalb nicht als Indiz für eine im präzisen Sinne ‘christliche’ Präsenz in Mekka gewertet werden, sondern ließe sich auch als Integration einzelner christlicher Elemente in

einen ansonsten heidnischen Kult zwecks Aufwertung eines lokalen Heiligtums verstehen. In jedem Falle ist klar, daß christliche Faktoren bei der Rekonstruktion des Umfeldes der Korangeneese nicht marginalisiert werden dürfen – auch nicht aus übertriebener Pietät gegenüber muslimischen Selbstbeschreibungen. Zu der sich während des Symposiums abzeichnenden Bedeutung des Christentums passen die Thesen von Ernst-Axel Knauf, der die linguistische Situation als ein Szenario „funktionaler Mehrsprachigkeit“ charakterisierte. Auch bei den arabischen Stämmen, die in der spätantiken Welt zuweilen politische Gemeinwesen bildeten (Nabatäer, Lakhmiden, Ghassaniden) muß mindestens eine Zweisprachigkeit von Arabisch und Aramäisch angesetzt werden. Aramäisch war als Welt- und Konversationsprache im gesamten Vorderen Orient und damit auch auf der Halbinsel verbreitet.

Mikhail Bukharin (Moskau / Jena) führte in seinem Referat in die handelspolitische Bedeutung der arabischen Halbinsel im geostrategischen Kontext der byzantinisch-sassanidischen Rivalität ein. Die damit angerissene Frage, inwieweit die alten arabischen Handelswege auch nach dem 2./3. Jahrhundert noch in Gebrauch waren, ist dabei von unmittelbarer Relevanz für die Entstehung des Islam: Stellt Muhammads Verkündigung, wie W. Montgomery Watt meint, eine Reaktion auf die durch Handelsprofite verschärften Klassengegensätze in Mekka dar, oder beruhte die Machtposition Mekkas im Wesentlichen auf seiner Stellung als stammesübergreifendem Kultzentrum? Die politische Signalwirkung, die religiösen Bekenntnissen im Rahmen des byzantinisch-sassanidischen Machtkampfes zukam, demonstrierte Norbert Nebes (Jena) am Beispiel der äthiopischen Besetzung Südwestarabiens im frühen sechsten Jahrhundert. So unterstreicht die Konversion des Himyaritenkönigs Dhû Nuwâs zum Judentum seinen Anspruch auf Eigenständigkeit gegenüber dem christlichen Byzanz und dessen – gleichfalls christlichem – Bundesgenossen Äthiopien.

Unter den Teilnehmern bestand indessen weitgehende Übereinstimmung darüber, daß die Geschichte des spätantiken Arabiens nicht allein an nicht hinterfragten religiösen und konfessionellen Identitätsgrenzen entlanggeschrieben werden könne: Christoph Marksches (Heidelberg) beispielsweise problematisierte in seinem Beitrag die Prämisse, die christliche Ökumene der Spätantike lasse sich säuberlich in scharf gegeneinander abgegrenzte und anhand dogmatischer Unterscheidungskriterien identifizierbare 'Konfessionen' parzellieren. Gerade die in theologischen Diskursen häufig mit drastischer Schärfe gezogenen Grenzen zwischen Christen und Heiden bzw. zwischen verschiedenen christlichen Gruppierungen – so wird der Besuch eines heidnischen Tempels mit zehnjährigem Ausschluß von der Eucharistie sanktioniert – deutet auf die relative Durchlässigkeit religiöser Grenzen hin; der Einzelne läßt sich so keineswegs eindeutig einer bestimmten religiösen Gemeinschaft zuordnen, sondern nimmt u. U. in verschiedenen Kontexten ganz verschiedene Kultangebote wahr.

Eine vergleichbare Situation „funktionaler Multiidentität“ illustrierte Isabel Toral-Niehoff (Freiburg) Beschreibung der kulturellen Zusammensetzung des lakhmidischen Fürstentums al-Hira am Euphrat. Die Komplexität der gesellschaftlich-kulturellen Lage wird häufig allerdings schon durch die spezifischen Perspektiven der erhaltenen Quellen verschleiert: Während syrisch-christliche Texte die dogmatischen Gegensätze – etwa zwischen Monophysiten und Duophysiten – in den Vordergrund rücken, strukturieren arabische Berichte die soziale Realität vor allem anhand tribaler Kriterien und interessieren sich vorwiegend für die Stellung berühmter Dichter am Fürstenhof. Quellenkritische Probleme ganz analoger Art werfen die von Harald Suermann (Aachen / Bonn) präsentierten christlichen und jüdischen Texte zur Entstehung des Islam auf, auf die z. T. schon Patricia Crone und Michael Cook ausführlich eingegangen sind. Wenn etwa in der *Geschichte des Heraklius* die arabischen Eroberungen auf jüdische Anstiftung und Mithilfe zurückgeführt werden, so zeugt dies wahrscheinlich eher vom Versuch des christlichen Autors, krisenhafte Zeitereignisse mithilfe vertrauter antijüdischer Deutungsschemata verstehbar zu machen, als von einer tatsächlichen Entstehung des Islam aus dem Judentum heraus.

Bereits in diesem ersten Teil der Konferenz behandelte Peter Stein (Jena) die unterschiedlichen im vorislamischen Arabien anzutreffenden Formen von Schriftlichkeit. Dem Thema „Sprache und Schrift“ widmete sich dann auch das gesamte vierte Panel. Die Zentralität des Themas rührt vor allem daher, daß Luxenberg seine Umdeutung der koranischen Diakritika und Vokalzeichen mit der Behauptung rechtfertigt, die den Konsonantentext angeblich stabilisierende mündliche Lesetradition sei eine dem Text nachträglich aufoktrozierte Fiktion.

Omar Hamdan (Haifa / Berlin) legte eine detaillierte Rekonstruktion der von Hajjāj b. Yūsuf Ende des siebten Jahrhunderts initiierten Reform der Koranorthographie vor. Gerd-Rüdiger Puin (Saarbrücken), ein intimer Kenner der in Sanaa aufgefundenen ältesten Koranhandschriften, illustrierte anhand noch unveröffentlichter Materialien die Abweichungen dieser Texte von der Kairener Standardausgabe. Von besonderem Interesse wäre hier eine statistische Erfassung und Klassifikation der Varianten nach ihrer Herkunft aus mündlicher oder schriftlicher Überlieferung, da nur so ein begründetes Urteil darüber, ob und in welchem Ausmaß es die von Luxenberg bestrittene mündliche Lesetradition gegeben hat, möglich scheint.

Dem Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit beim koranischen Überlieferungsprozess galt auch das Augenmerk von Gregor Schoeler (Basel). Ihm zufolge wurde der Koran zunächst nach Art der altarabischen Dichtung durch professionelle Rezitatoren (*qurrâ'*) überliefert, die schriftliche Aufzeichnungen allenfalls als Gedächtnisstütze einsetzten. Erst mit der etwa zwei Jahrzehnte nach Muhammads Tod vom

Kalifen ʿUthmān durchgeführten Koransammlung wurde ein schriftlich fixierter Einheitstext zur verbindlichen Überlieferungsgrundlage. Gegen Wansbroughs und Crones Zweifel an der historischen Authentizität der ʿuthmānischen Redaktion argumentierte Schoeler für ihre grundsätzliche Echtheit: Die unterschiedlichen, von überschwenglichem Lob bis zu vernichtendem Tadel reichenden Beurteilungen dieser Maßnahme setzen trotz ihrer Divergenz gleichwohl ein im wesentlichen identisches Geschehen voraus. Gerade dieses Nebeneinander von Einstimmigkeit und Vielstimmigkeit in den islamischen Quellen indiziert also, daß deren Darstellung des Frühislam zumindest in geographischen und chronologischen Grundzügen zuverlässig ist. Wie François de Blois bemerkte, bildet die psychologische und historische Plausibilität des traditionellen Bildes von der islamischen Frühgeschichte (Muhammad als in seiner Heimatstadt gescheiterter Prediger, der durch geschicktes Taktieren eine eigene Machtbasis in Medina aufbaut etc.) einen weiteren Grund dafür, die islamischen Quellen nicht pauschal unter Fälschungsverdacht zu stellen. Im Gegensatz zum Alten Testament etwa ist in der Prophetenbiographie nicht von wundersamen „Meeresspaltungen“ oder von einem Stillstehen der Sonne die Rede, sondern von auch nach alltäglichen Maßstäben durchaus wahrscheinlichen Geschehnissen, die nur sekundär eine theologisch-heilsgeschichtliche (und grundsätzlich subtrahierbare) Wertung erfahren zu haben scheinen.

Die grundsätzliche Historizität der indigenen Tradition manifestiert sich wohl auch darin, daß sie – aus islamischer Sicht eigentlich anstößige – Informationen über die „Gewährsmänner“ enthält, von denen Muhammad sein Wissen über jüdische und christliche Glaubensinhalte bezogen haben könnte. Claude Gilliot (Aix-en-Provence) präsentierte eine umfangreiche Sammlung solcher Berichte über ausländische und mit dem jüdisch-christlichen Schrifttum vertraute Sklaven, zu denen Muhammad in Beziehung gestanden haben soll. Auch wenn Gilliot darin Indizien für die Richtigkeit von Luxenbergs Szenario eines vor-koranischen christlichen Lektionars sehen wollte, werden diese Kontakte ganz offensichtlich als mündlich vorgestellt; daß der (oder die) Verfasser des Korans nicht nur auf vom Hörensagen vertraute Einzelinformationen, sondern auch auf schriftlich fixierte Textstücke zurückgegriffen haben, ist zwar nicht unmöglich, jedoch anhand islamischer Quellen nicht schlüssig zu beweisen.

Strittig blieb während des Symposiums u. a. das Ausmaß der von Luxenberg immer wieder behaupteten Unverständlichkeit des Qurʾān – ist der Text wirklich so dunkel, daß man ihn massiv emendieren muß? Wie Jan Retsö (Göteborg / Jerusalem) darlegte, ist die arabische Diglossie vermutlich nicht erst ein Resultat der islamischen Expansion, sondern erheblich älter. Auch der Koran dürfte deshalb schon in frühester Zeit als sprachlich kunstvolle und, wie Thomas Bauer (Münster) ausführte, gelegentlich auch absichtlich enigmatische Komposition rezipiert worden sein. Einschlägig ist hier auch die von Hartmut Bobzin (Erlangen-Nürnberg) aufgeworfene Frage, ob eine in koranischen

Gerichtsschilderungen zu beobachtende Eigentümlichkeit im Tempusgebrauch, die dem hebräischen *perfectum propheticum* ähnelt, vielleicht einen bewußt eingesetzten Archaismus darstellt. Bei intendierten Unverständlichkeiten bzw. Idiosynkrasien dieser Art wäre die gelegentliche Ratlosigkeit der islamischen Kommentatoren nur zu erwarten. Und muß man deren Eingeständnis des eigenen Unwissens (häufig signalisiert durch die stereotype Wendung „und die exegetischen Fachleute sind uneins“) nicht, wie Walid Saleh (Toronto) bemerkte, auch als einen literarischen Topos ansehen, der die semantische Unausschöpflichkeit des göttlichen Wortes betonen soll?

Einzelne Rekonstruktionsversuche Luxenbergs wurden dann von Martin Baasten (Leiden) und Rainer Voigt (Berlin) geboten. Trotz der kontroversen Diskussion schien sich bei einem Großteil der Anwesenden doch so etwas wie ein gemeinsames Votum herauszukristallisieren: Luxenbergs Emendationsversuche, die vom Ingeniösen bis zum Abwegigen reichen, sind von Fall zu Fall ernsthaft zu prüfen – und zwar nicht nur mittels klassischer und moderner Wörterbücher, wie Luxenberg selbst es tut, sondern vor allem anhand datierbarer Belegstellen aus der syrischen Literatur selbst, da nur so ein arabischer Einfluß auf das Syrische anstatt der behaupteten koranischen Entlehnung aus dem Syrischen ausgeschlossen werden kann. Weiterhin ist das gesamte und vor allem von Rainer Voigt exemplarisch vorgeführte Instrumentarium der vergleichenden Semitistik einzusetzen. François de Blois bemängelte etwa, daß Luxenberg nicht zwischen aus dem Ursemitischen stammenden arabisch-syrischen Kognaten und echten Entlehnungen aus dem Syrischen ins Arabische unterscheidet. Schließlich ist mit dem von Luxenberg selbst aufgestellten methodischen Grundsatz, Umpunktierungen nur bei offenkundig unverständlichen Koranpassagen vorzunehmen, Ernst zu machen – wohingegen Luxenberg selbst häufig über das Ziel hinausschießt und auch an sich verständliche Stellen syrisch zu lesen versucht.

Diese Position grundsätzlicher Aufgeschlossenheit bei mehr oder weniger starker Beanstandung methodischer Defizite betrifft jedoch vor allem den praktischen Umgang mit Luxenbergs Einzelrekonstruktionen. Welche davon sich als haltbar erweisen lassen und inwiefern auf dieser Basis dann eine radikale Veränderung des Koranbildes notwendig sein könnte, ist damit noch keineswegs gesagt. Wie vieler Einzelbeobachtungen bedarf es, um einen Paradigmenwechsel zu rechtfertigen? Das heuristische Problem entsteht vor allem dadurch, daß sich eine beträchtliche Anzahl von Luxenbergs Emendationen, falls haltbar, auch relativ gut in ein traditionelles Bild von der Korangenese integrieren lassen. Selbst wenn man beispielsweise Luxenbergs Deutung des Wortes *kauthar* (u. a. als „Fülle“ gedeutet) als syr. *kûthârâ* („Beharrlichkeit“) akzeptiert, so bleibt immer noch unausgemacht, ob nun Muhammad dieses Wort von einem etwaigen ‘Gewährsmann’ aufgenommen und arabisierend als „Fülle“ mißverstanden hat, oder ob das Wort auch im Koran ursprünglich noch seine syrische Bedeutung besaß und erst später mißverstanden worden ist.

Angelika Neuwirth (Berlin) stellte schließlich einen Forschungsansatz vor, der den Koran als in aufeinanderfolgende Diskurse gliederbare Textreihe versteht und darin den Prozeß der urislamischen Gemeindebildung reflektiert sieht. Gegen den eingangs beschriebenen Eindruck eines argumentativen Patts zwischen Traditionalisten und Skeptikern machte sie geltend, daß bei hinreichend genauer Lektüre durchaus zu entscheiden sein müßte, ob der koranische Korpus angesichts seiner inhaltlichen und formalen Eigenarten besser als mündlicher Kommunikationsprozeß zwischen einem Verkünder und seiner Gemeinde oder aber (nach Meinung der Wansbrough-Schule) als gelehrte Kompilation erklärbar ist. Wie Stefan Wild (Bonn / Berlin) in seinem Abschlußreferat festhielt, sind aus den zunächst so unvermittelbar scheinenden Positionen also offenbar doch Bausteine eines geteilten wissenschaftlichen Diskurses zu gewinnen.

Das Symposium hat insofern nicht nur eine über die Islamwissenschaft und Arabistik hinausgreifende Klärung des Forschungsstandes geleistet, sondern wenigstens ansatzweise auch zu einer Entminung der von gegenseitigen Verdächtigungen geprägten Forscherlandschaft beigetragen. So fanden sich am Ende der Konferenz ein Teil der Teilnehmer zu einem Team zusammen, das tragfähig genug scheint, endlich das gravierendste Desiderat der Koranforschung anzugehen: die Wiederaufnahme der seit den dreißiger Jahren ruhenden Arbeiten an einer kritischen Koran Ausgabe. Das Projekt des „Apparatus Criticus zum Koran“ von Gotthelf Bergsträsser und Arthur Jeffery, in den zwanziger Jahren begonnen, soll – den medialen Möglichkeiten der Computertechnologie entsprechend modifiziert – wieder aufleben und u. a. die von Puin gesicherten Sanaaer Koranfragmente endlich wissenschaftlich zugänglich machen. Die Debatte um Luxenbergs Werk und das Symposium haben so von neuem erwiesen, daß die in weiten Kreisen der Koranforscher schon aus der Mode gekommene philologische Textarbeit auch nach dem *cultural turn* unverzichtbare Voraussetzung für alles Weitere bleibt.

Um dem interdisziplinären Ansatz des Symposiums auch über den unmittelbaren Teilnehmerkreis hinaus wissenschaftliche Resonanz zu verschaffen, ist eine Veröffentlichung der Konferenzbeiträge in englischer Sprache rechtzeitig zur Buchmesse 2004 (mit Schwerpunkt „arabische Welt“) geplant.

Michael Marx & Nicolai Sinai

25. Februar 2004

---

<sup>i</sup> Uri Rubin, „The Ka<sup>c</sup>ba: Aspects of its Ritual Function and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1986), S. 97–131, hier S. 102.

<sup>ii</sup> Ebd., Anm. 24.