

Tobias Specker
Gottes Wort und
menschliche Sprache
Christliche
Offenbarungstheologie und
islamische Positionen zur
Unnachahmlichkeit des Koran



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 22

Tobias Specker • Gottes Wort und menschliche Sprache

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 22

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und
Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am
Ende dieses Bandes.

Tobias Specker

Gottes Wort und menschliche Sprache

Christliche Offenbarungstheologie und islamische
Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–24 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-290-18394-3 (Print)
ISBN 978-3-290-18395-0 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18395-0>

© 2021 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

Inhaltsübersicht

Einleitung	15
I. Der Horizont der Fragestellung	23
I.1. Schärfung der systematischen Fragestellung: Der Zusammenhang von Offenbarung und sprachlicher Gestalt innerhalb der christlichen und der islamischen Theologie	23
I.2. Schärfung des Materialobjektes: Das Thema der Unnachahmlichkeit	58
I.3. Methodische Klärungen	63
II. Positionen des <i>iġāz</i> -Diskurses in der klassischen Periode	97
II.1. Voraussetzungen und Kontexte der <i>iġāz</i> -Vorstellung	97
II.2. Ausgewählte Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran	161
2.1. Überlegen(d) schön. ‘Alī ibn ‘Īsā ar-Rummānī: Der <i>iġāz</i> als Steigerung und Erfüllung des menschlichen Vermögens	162
2.2. Von sich her. Al-Ḥaṭṭābī: Der <i>iġāz</i> als Umkehrung der Perspektive	189
2.3. Unvergleichlich anders. Al-Bāqillānī: Der <i>iġāz</i> als separierende Unterscheidung	212
II.3. Resümee der Analyse klassischer Positionen	239
III. Die Kritik am <i>iġāz</i> in klassischen christlich-arabischen Positionen	247
III.1. Kein Wunder – Die Kritik der Unnachahmlichkeit im Briefwechsel zwischen ‘Abdallāh al-Ḥāšimī und ‘Abd al-Masīḥ al-Kindī	248
III.2. Kein Argument – die Kritik der Unnachahmlichkeit durch Qusṭā ibn Lūqā	269
III.3. Unvergleichbar anders – das Christentum. Die Erwiderung des Ḥunain ibn Iṣḥāq	296
III.4. Resümee	305

IV.	Ein Perspektivenwechsel: Von der Sprache zur Theologie...	311
IV.1.	Unnachahmlich anders und besonders poetisch – al-Ġurgānīs Vorbereitung des Perspektivenwechsels	311
IV.2.	Von der Literaturwissenschaft zur Theologie – exemplarische zeitgenössische Ansätze	355
2.1.	Hintergrund und Gegenbild: Reformistische Strömungen in der KoranAuslegung und die »wissenschaftliche KoranAuslegung«	359
2.2.	Ein Knotenpunkt am Nil: Sayyid Quṭb und der ägyptische <i>tafsīr adabī</i>	366
2.3.	Die Einheit des Textes und seine literarische Besonderheit – Mustansir Mir (*1949)	408
2.4.	Unvergleichlich bewegend: Navid Kermanis (*1967) rezeptionsästhetische Interpretation des <i>ī ḡāz</i>	426
2.5.	Diskontinuität und Ereignis: Eine koranische Poetologie der göttlichen Stimme – Ayman Ahmed El-Desouky (*1967)	451
2.6.	Dynamik – zeichenhafte Erschlossenheit – synchrone Gegenwärtigkeit: Eine islamwissenschaftliche Vertiefung mit Angelika Neuwirth	470
V.	Christliche Theologie im Gespräch mit den islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit	497
V.1.	Konvergenzen	499
V.2.	Differenzen	559
V.3.	Ausblick: Die sprechende Welt – Eine theologische Verortung des koranischen Sprachgeschehens	621
	Anhang: Zentrale Anliegen der Arbeit in dreißig Thesen	643
	Allgemeine Hinweise	651
	Literaturverzeichnis	653
	Glossar wiederkehrender und zentraler arabischer Begriffe	679
	Personenregister	685
	Danksagung	691

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	15
I. Der Horizont der Fragestellung	23
I.1. Schärfung der systematischen Fragestellung: Der Zusammenhang von Offenbarung und sprachlicher Gestalt innerhalb der christlichen und der islamischen Theologie	23
1.1. Die Möglichkeit einer Beziehung: Der Zusammenhang von Sprache und Offenbarung als Überkreuzung der Perspektiven.	23
1.2. Die Problematik: Die Entsprachlichung der Offenbarung	31
1.2.1. Sprachloses Wort? Die Problematik der Sprachlichkeit in christlichen Thematisierungen des Wortes Gottes	32
1.2.2. Göttliche Informationen. Die Tilgung der Sprachlichkeit in differenzorientierten islamischen Ansätzen	34
1.2.3. Interreligiös sprachlos: Das Verschwinden der Sprachlichkeit in der Relation von Inkarnation und Inlibration	37
1.3. Neue Chancen	43
1.3.1. Von der überzeitlichen Information zum situierten Ereignis – Neue Chancen in der islamischen Theologie	43
1.3.2. Zur Gestalt der Offenbarung – Neuere Ansätze im Verständnis der Offenbarung und in der Theologie des Wortes Gottes	49
I.2. Schärfung des Materialobjektes: Das Thema der Unnachahmlichkeit	58
2.1. Die Wahl des Themas	59
2.2. Der Begriff des <i>iğāz</i>	61
I.3. Methodische Klärungen	63
3.1. Klärung der Bezugswissenschaften	64
3.1.1. Der philosophische Bezugspunkt: Zur Phänomenologie der Offenbarung	64
3.1.2. Sprach- und literaturwissenschaftliche Bezugspunkte	71
3.2. Präzisierung der christlich-theologischen Bezugnahme auf islamisch-theologisches Denken	75

3.2.1. Methodische Präzisierungen	75
3.2.2. Verortung in der Forschungsliteratur	82
II. Positionen des <i>iġāz</i>-Diskurses in der klassischen Periode	97
II.1. Voraussetzungen und Kontexte der <i>iġāz</i>-Vorstellung	97
1.1. Historische Einbettung der <i>iġāz</i> -Vorstellung.....	97
1.1.1. Entstehungskontexte der <i>iġāz</i> -Vorstellung	97
1.1.2. Ein knapper Abriss der Entwicklung der <i>iġāz</i> -Vorstellung	106
1.2. Systematische Einbettung der <i>iġāz</i> -Vorstellung	109
1.2.1. Die <i>iġāz</i> -Vorstellung als Teil des <i>kalām</i>	109
1.2.2. Der Wunderbeweis als systematisches Vorzeichen des <i>iġāz</i>	115
1.3. Einbettung in literaturkritische und sprachwissenschaftliche Diskussionen.....	120
1.3.1. Literaturkritische Diskussionen	121
1.3.2. »Linguistische« Diskussionen	125
1.3.3. Diskussionen über den Ursprung und die Natur der Sprache	128
1.3.4. Zusammenfassung	131
1.4. Koranische Verankerungen	133
1.4.1. Die <i>tahaddī</i> -Verse.....	133
1.4.2. Muḥammad – (k)ein Dichter?.....	138
1.4.3. Selbstqualifikationen des Koran	142
1.4.4. Zusammenfassung	148
1.5. Ein Gegenbild: Die Unnachahmlichkeit, die sprachlos macht – an-Nazzām (gest. zwischen 835 und 845) und die <i>ṣarfa</i> -Konzeption.....	148
1.5.1. Die Deutung der Unnachahmlichkeit des Koran und die systematische Herleitung der <i>ṣarfa</i> -Lehre.....	150
1.5.2. Konsequenzen der <i>ṣarfa</i> -Theorie für die <i>iġāz</i> -Vorstellung	153
1.5.3. Zur Bedeutung der sprachlichen Gestalt innerhalb der <i>ṣarfa</i> -Theorie	156
1.6. Resümee.....	159
II.2. Ausgewählte Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran	161
2.1. Überlegen(d) schön. ‘Alī ibn ‘Īsā ar-Rummānī: Der <i>iġāz</i> als Steigerung und Erfüllung des menschlichen Vermögens...	162
2.1.1. Zum Autor	162
2.1.2. Die <i>Nukat</i> als Teil des <i>kalām</i>	164

2.1.3. Perfekt und einzigartig – der Koran im Horizont der <i>balāġa</i>	172
2.1.4. Auswertung.....	184
2.2. Von sich her. Al-Ḥaṭṭābī:	
Der <i>iġāz</i> als Umkehrung der Perspektive.....	189
2.2.1. Zum Autor und zum Werk.....	189
2.2.2. Der Aufbau des <i>Kitāb Bayān iġāz al-Qur’ān</i>	192
2.2.3. Die methodische Grundentscheidung: Der <i>iġāz</i> als Umkehrung der Perspektive.....	196
2.2.4. Konsequenzen für das <i>iġāz</i> -Verständnis	200
2.2.5. Vergleichbar anders – das Verhältnis des Koran zur arabischen Poesie.....	207
2.2.6. Auswertung.....	210
2.3. Unvergleichlich anders. Al-Bāqillānī:	
Der <i>iġāz</i> als separierende Unterscheidung	212
2.3.1. Zum Autor und zum Werk.....	212
2.3.2. Der Aufbau des <i>Iġāz al-Qur’ān</i>	215
2.3.3. Der systematische Schwerpunkt: Die radikale Alterität des Koran	218
2.3.4. Auswertung.....	236
II.3. Resümee der Analyse klassischer Positionen.....	239
III. Die Kritik am <i>iġāz</i> in klassischen christlich-arabischen Positionen.....	247
III.1. Kein Wunder – Die Kritik der Unnachahmlichkeit im Briefwechsel zwischen ‘Abdallāh al-Ḥāšimī und ‘Abd al-Masīḥ al-Kindī.....	248
1.1. Zum Autor und zum Werk.....	248
1.2. Die Verortung des <i>iġāz</i> in der Argumentation.....	251
1.3. Die Kritik des <i>iġāz</i>	253
1.3.1. Kritische Anmerkungen zu den Wundern	253
1.3.2. Die polemisch-theologische Verortung des Koran	255
1.3.3. Die Kritik des Gehaltes	257
1.3.4. Die Kritik der sprachlichen Gestalt	260
1.3.5. Die Kritik des <i>iġāz</i> als systematische Problematisierung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz.....	264
1.4. Auswertung.....	267

III.2. Kein Argument – die Kritik der Unnachahmlichkeit durch Qusṭā ibn Lūqā	269
2.1. Zum Briefwechsel zwischen Ibn al-Munagǧim, Hunain ibn Iṣḥāq und Qusṭā ibn Lūqā	269
2.2. Die logische Bestreitung des <i>iḡāz</i>	273
2.3. Die <i>iḡāz</i> -Kritik Qusṭās als Problematisierung von Andersheit und Superlativ	288
2.3.1. Besonders, aber nicht unvergleichbar – die Kritik der Alterität des Koran	288
2.3.2. Vergleichbar gut, aber nicht unüberbietbar – die Kritik des Superlativs.....	290
2.3.3. Gut gedacht, aber nicht bis zum Ende – die Kritik des <i>iḡāz</i> -Argumentes	292
2.4. Ein christlicher Blick.....	294
III.3. Unvergleichbar anders – das Christentum. Die Erwiderung des Hunain ibn Iṣḥāq	296
3.1. Elemente einer <i>iḡāz</i> -Kritik	299
3.2. Vom unvergleichbaren Koran zur unvergleichlichen Religion – Brüder im Geiste.....	302
3.3. Überschüssigkeit einer christlichen Logik.....	304
III.4. Resümee	305
IV. Ein Perspektivenwechsel: Von der Sprache zur Theologie	311
IV.1. Unnachahmlich anders und besonders poetisch – al-Ġurgānīs Vorbereitung des Perspektivenwechsels	311
1.1. Der Autor	312
1.2. Akzente im Verständnis von Dichtung und Sprache.....	314
1.2.1. Die Besonderheit der poetischen Rede liegt in ihrem <i>nazm</i>	315
1.2.2. Die poetische Sprache als eigenständige Erschließung von Wirklichkeit.....	323
1.3. Akzentsetzungen im <i>iḡāz</i> -Verständnis	333
1.3.1. Die Unnachahmlichkeit im Horizont des Wunderbeweises	334
1.3.2. Die Unnachahmlichkeit im Horizont der Poetologie	337
1.4. Resümee und Ausblick	351
1.4.1. Der unnachahmliche Koran in poetischer Gestalt	351

1.4.2. Die zwei Bezugssysteme des <i>i'gāz</i>	352
IV.2. Von der Literaturwissenschaft zur Theologie – exemplarische zeitgenössische Ansätze	355
2.1. Hintergrund und Gegenbild: Reformistische Strömungen in der Koranlegung und die »wissenschaftliche Koranlegung«	359
2.1.1. Die Vorzeichen reformistischer und revivalistischer Strömungen	359
2.1.2. Motivierende Abgrenzung: Die Unnachahmlichkeit in der »wissenschaftlichen Koranlegung«	361
2.2. Ein Knotenpunkt am Nil: Sayyid Quṭb und der ägyptische <i>tafsīr adabī</i>	366
2.2.1. Eine literarisch sensible Koranlektüre und ihre Problematik: Sayyid Quṭb (1906–1966)	366
2.2.2. Literature first! Die Umkehrung der Perspektive im ägyptischen <i>tafsīr adabī</i>	381
2.2.3. Eine Theologie zur Literaturwissenschaft – Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943–2010)	393
2.2.4. Quṭb revisited – die Relecture von Anthony H. Johns	402
2.3. Die Einheit des Textes und seine literarische Besonderheit – Mustansir Mir (*1949)	408
2.3.1. Der Ansatz an der Einheit des Koran	409
2.3.2. Literaturwissenschaft und Theologie	410
2.3.3. Kritik und Verwandlung des <i>i'gāz</i>	414
2.3.4. Aspekte der literarischen Besonderheit und ihre theologische Bedeutung	417
2.4. Unvergleichlich bewegend: Navid Kermanis (*1967) rezeptionsästhetische Interpretation des <i>i'gāz</i>	426
2.4.1. Der ästhetische Koran	429
2.4.2. Weniger als ein Beweis, mehr als ein bloßer Glaube – die Unnachahmlichkeit des Koran	436
2.4.3. Theologische Anregungen	442
2.4.4. Textanalytische Vertiefung mit Neal Robinsons »Discovering the Qur'an«	447
2.5. Diskontinuität und Ereignis: Eine koranische Poetologie der göttlichen Stimme – Ayman Ahmed El-Desouky (*1967)	451
2.5.1. Kritische Distanzierungen	452
2.5.2. Die Eigenart des koranischen Ereignisses	455

2.5.3. Ein neues Verständnis des <i>i'gāz</i>	465
2.5.4. Theologische Anregungen.....	468
2.6. Dynamik – zeichenhafte Erschlossenheit – synchrone Gegenwärtigkeit: Eine islamwissenschaftliche Vertiefung mit Angelika Neuwirth	470
2.6.1. Vom Buch zur Rede – die Dynamisierung des Koran.....	470
2.6.2. Klarheit und Klärung: Eine Hermeneutik der lesbaren Welt – <i>wahy</i> und <i>āya</i>	475
2.6.3. Entallegorisierung, Inszenierung von Präsenz, mehrdimensionale Überblendungen – zur synthetischen Kraft koranischer Sprache	482
2.7. Resümee.....	486
2.7.1. Der Perspektivenwechsel: Die grundlegende Orientierung an der Literaturwissenschaft.....	486
2.7.2. Das literarische Profil: Vom Wunder zur literarischen Besonderheit.....	489
2.7.3. Die Verschränkung von transzendtem Ursprung und sprachlicher Gestalt.....	490
2.7.4. Ein geschärftes theologisches Profil	494
V. Christliche Theologie im Gespräch mit den islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit	497
V.1. Konvergenzen.....	499
1.1. Kein Wunder. Die Problematisierung des Wunderbeweises ..	499
1.1.1. Geteilte Problematiken: Die Beweisbarkeit.....	499
1.1.2. Geteilte Problematiken: Die offenbarungstheologischen Konsequenzen.....	503
1.1.3. Einsichten und Anregungen	514
1.2. Kein Schweigen. Das Wort Gottes – diesseits oder jenseits der Sprache?.....	517
1.2.1. Konvergenz im Verständnis der Offenbarung als Sprachgeschehen	518
1.2.2. Einsichten und Anregungen.....	527
1.3. Kein Schmuck. Die theologische Relevanz metaphorischer Rede.....	533
1.3.1. Der Eigenwert der metaphorischen Rede	534
1.3.2. Die eigenständige Erkenntnisdimension metaphorischer Rede.....	536

1.3.3. Die theologische Relevanz der metaphorischen Rede.....	541
1.3.4. Einsichten und Anregungen	548
1.4. Problematisierung offenbarungstheologischer	
Relationierungen von Christentum und Islam.....	551
1.4.1. Hans Zirker und Muhammad Gharaibeh.....	551
1.4.2. Reinhard Leuze	552
1.4.3. Die Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC)	556
V.2. Differenzen.....	559
2.1. Narration und Rechtleitung – christologisch akzentuierte	
Heilsgeschichte und schöpfungstheologisch situierte	
Jetztzeitigkeit.....	560
2.1.1. Polymorphie und Polyfonie	562
2.1.2. Rechtleitung und Prophetie	564
2.1.3. Konfiguration und Koinzidenz.....	566
2.1.4. Ertrag.....	571
2.2. Ereignis und Person – Zwei Formen des Sprachgeschehens ...	575
2.2.1. Das Sprachgeschehen als Ereignis –	
Akzentsetzungen aus den islamischen Positionen.....	576
2.2.2. Eine personale Struktur des Sprachgeschehens –	
christliche Akzentsetzungen	580
2.2.3. Ertrag.....	590
2.3. Klarheit und Paradox –	
Was das Sprachgeschehen zu sehen gibt	593
2.3.1. Alles klar – Die Wirklichkeit im Licht des koranischen	
Sprachgeschehens.....	595
2.3.2. Durchkreuzte Welt – Die Wirklichkeit im Licht	
des christlichen Sprachgeschehens	600
2.3.3. Ertrag.....	617
V.3. Ausblick: Die sprechende Welt – Eine theologische	
Verortung des koranischen Sprachgeschehens.....	621
3.1. Eine phänomenologische Öffnung: Die Pluralität	
der gesättigten Phänomene und die Offenbarung.....	621
3.2. Der Ansatzpunkt: Poetische – religiöse – christliche Sprache .	624
3.3. Die Erfahrung der sprechenden Welt – von der	
ontologischen Dimension metaphorischer Rede	
zur Eigenart religiöser Sprache.....	626

3.4. Wer spricht? Eine subjekttheoretische und phänomenologische Schärfung der »sprechenden Welt«	632
3.5. Das koranische Sprachgeschehen als religiöse Rede.....	638
Anhang: Zentrale Anliegen der Arbeit in dreißig Thesen	643
Allgemeine Hinweise.....	651
Literaturverzeichnis	653
Glossar wiederkehrender und zentraler arabischer Begriffe.....	679
Personenregister.....	685
Danksagung.....	691

Einleitung

Gott, der ganz Andere, kommt zu Wort. In aller Ambivalenz dieser Formulierung, in der offen bleibt, worin dieses Wort besteht, wie es sich zum menschlichen Sprechen verhält und wer das Subjekt dieser Versprachlichung ist, artikuliert sie eine Chance, christliches und islamisches Verständnis der Offenbarung in Beziehung zu setzen. Dies ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit, die eine systematische Fragestellung christlicher Offenbarungstheologie mit der Untersuchung eines zentralen Topos islamischen Denkens kombiniert, um christliche Theologie in eine produktive Beziehung zu islamisch-theologischen Ansätzen¹ zu setzen.

In *systematischer Hinsicht* geht es um den Zusammenhang zwischen dem Wort Gottes und seiner sprachlichen Gestalt.² Über die gut bearbeiteten fundamentaltheologischen Fragen nach dem rechten Offenbarungsbegriff und dem angemessenen Offenbarungsgehalt hinaus wendet sich diese Arbeit wesentlich der Frage nach der entsprechenden Offenbarungsgestalt zu. Spezifisch untersucht sie den Zusammenhang zwischen phänomenaler Gestalt und sprachlicher Form. Dieser Zusammenhang stellt das Formalobjekt der Arbeit dar. Die leitende Frage lautet, ob und inwiefern die sprachliche Gestalt der Offenbarung mehr ist als nur ein nachträglicher, uneigentlicher und äußerlicher Ausdruck des Offenbarungsgeschehens. Ist sie nur eine Übermittlung des eigentlichen vorsprachlichen Ereignisses oder ist sie eine konstitutive Dimension des Offenbarungsgeschehens? Wenn sie aber zum Offenbarungsgeschehen selbst hinzugehört, so ist zu fragen, ob und in welcher Form dann die Alterität und Unverfügbarkeit

¹ Es lässt sich trefflich darüber streiten, ob man von »islamischer Theologie« sprechen kann. Über die Zentralität des Rechtsdiskurses, die Zuordnung von *fides* und *ratio* sowie die apologetische Konzeption des *kalām* ist viel geschrieben worden. Die vorliegende Arbeit ist sich dessen bewusst und trotzdem recht unbefangen im Gebrauch des Theologiebegriffs, weil sie *kalām*-Autoren der klassischen Zeit sowie heutige Autorinnen und Autoren untersucht, die zweifellos nicht konträr zu dem christlichen Theologiebegriff der jeweiligen Zeit stehen. Vgl. hierzu Sievers, *Schöpfung*, 26–30.

² Bewusst ist von Gestalt und nicht von Form die Rede, um nicht in die Dichotomie von eigentlichem Inhalt und rein äußerer Form zur verfallen. Insgesamt wird der Gestaltbegriff in dieser Arbeit durchaus mit seinem phänomenologischen Hintergrund verwendet. Vgl. Buchwald, *Gestalt*, 820–823.

Gottes in der sprachlichen Gestalt gewahrt wird. Es geht der systematischen Perspektive also um den Zusammenhang von sprachlicher Phänomenalität und göttlicher Alterität: Wie gewinnt der dem Menschen unverfügbare, allem Geschaffenen gegenüber bleibend andere Gott in der Offenbarung eine konkrete Gestalt, ohne dass seine Alterität dadurch minimiert oder gar aufgehoben würde?

In *materialer Hinsicht* setzt sich diese Arbeit mit dem islamisch-theologischen Diskurs über die Unnachahmlichkeit des Koran (*i'ğāz*) auseinander. Die *i'ğāz*-Vorstellung stellt das Materialobjekt der Arbeit dar. Dieses zentrale Theologumenon des islamischen Glaubens wurde zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert in der *kalām*-Diskussion, also in dem argumentativ-apologetischen Diskurs, formalisiert. Es bezeichnet die Auffassung, dass der prophetische Charakter Muḥammads und der göttliche Ursprung des Koran dadurch belegt wird, dass die koranische Rede von den Gegnern Muḥammads nicht nachgeahmt werden konnte – und bis in die Gegenwart hinein dauerhaft nicht nachgeahmt werden kann.³ Die Tatsache der Nichtnachahmung wird durch den Verweis auf ihre koranische Bezeugung in verschiedenen Versen, den sogenannten Versen der Herausforderung (*tahaddī*), von der islamischen Theologie durchweg angenommen. Der genaue Grund des Unvermögens ist jedoch Gegenstand intensiver Diskussion. Gängige Begründungen sind: eine unmittelbare Intervention Gottes, spezifische Inhalte des Koran sowie die besondere sprachliche Gestalt des Koran.⁴ Die sprachliche Besonderheit des Koran spielt also in der systematischen Begründung des Glaubens eine zentrale Rolle und wird so zum Einfallstor für literaturwissenschaftliche Überlegungen.

³ Vgl. die Kurzformel: »As a theological term applied to the Qur'ān, it refers to the quality of the Qur'ān that makes it inimitable because of what is believed to be its sublime style and divinely inspired content, rendering human beings incapable of producing the like of it. In this sense, the Qur'ān is *mu'jiz* (incapacitating) and, as such, it constitutes a *mu'jiza* (a miracle) which, in the view of Muslim theologians, is an evidentiary proof that confirms the prophecy of Muḥammad as a messenger of God and validates the veracity and authenticity of his message.« Boullata, Introduction, XI.

⁴ Zum Überblick vgl. Caspar, *Théologie*, 104f. In einem Satz: »The Quran cannot be imitated, it is understood, in any of its aspects, including its eloquence, the beauty of its organization and composition, the knowledge it contains, the excellence of its content and refinement of its expression, or the absence of inconsistency within the text.« Study Quran, 721.

Konkret greifbar wird das Materialobjekt bei vier Autoren der klassischen Epoche⁵ (ar-Rummānī, al-Ḥaṭṭābī, al-Bāqillānī und al-Ġurġānī), die die sprachliche Dimension des *iġāz* in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellen. Ihnen zur Seite gestellt werden ausgewählte Positionen des zwanzigsten Jahrhunderts und der Gegenwart, die explizit eine literaturwissenschaftliche Methodik integrieren und von hierher die Besonderheit des Koran neu in den Blick bringen. Die Untersuchung der unterschiedlichen Positionen wird durch die Annahme strukturiert, dass die klassischen Positionen die literarische Besonderheit des Koran aufgrund der theologischen Verankerung im Wunderbeweis bestimmen, wohingegen die gegenwärtigen Positionen die Perspektive umkehren: Sie bestimmen zunächst die literarische Besonderheit des Koran, auf deren Grundlage sodann das eigenständige theologische Profil des Koran erhellt werden kann.

Das *Material- und das Formalobjekt* werden verbunden, indem zunächst die klassischen Positionen zum *iġāz* auf die systematische Frage hin untersucht werden, in welcher Form die in den Augen der Autoren unnachahmliche sprachliche Gestalt des Koran die Alterität Gottes zum Ausdruck bringt. Wie kommt die Transzendenz des Koran in den Auffassungen über seine Unnachahmlichkeit zum Ausdruck? Welches Verständnis von Alterität wird artikuliert? Damit kommt in dieser systematischen Perspektive automatisch die Frage der Beziehung zwischen Koran und Literatur, zwischen theologischer Diskussion und literaturwissenschaftlichen Überlegungen in den Blick: Wie unvergleichbar ist der Koran, wenn seine Unnachahmlichkeit angenommen wird? Lässt die *iġāz*-Vorstellung den Koran als ein erratisches Anderes in der menschlichen Sprache erscheinen oder setzt sie ihn gerade in Beziehung zu literarischen Sprachformen? Welche Bedeutung hat damit die literaturwissenschaftliche Forschung für das Verständnis des Koran?

Genau umgekehrt werden die modernen literaturwissenschaftlich sensiblen islamischen Positionen befragt: Wie sehen sie die Verbindung von Literaturwissenschaft und Theologie? Deutet sich von hierher ein anders akzentuiertes oder grundlegend neues Verständnis des *iġāz* an? Welches theologische Profil ist aus der literaturwissenschaftlich erhobenen sprachlich-literarischen Eigenart des Koran zu bestimmen?

⁵ Zur Periodisierung des *kalām* vgl. Sievers, Schöpfung, 56–58.

Das *Ziel* der Arbeit ist also nicht die Bestätigung oder die Widerlegung der Unnachahmlichkeitsvorstellung. Vielmehr geht es darum, in den unterschiedlichen Positionen zur sprachlichen Unnachahmlichkeit zu untersuchen, wie sich die geglaubte Transzendenz des Koran in den Bestimmungen der literarischen Besonderheit des Koran niederschlägt, welche Konzeption der Alterität Gottes dabei vertreten wird und welches eigenständige islamisch-theologische Profil aus den Annahmen zur literarischen Besonderheit des Koran folgt. Auf dieses können dann wiederum christliche Positionen Bezug nehmen. Das Ziel ist also, eine differenzierte christliche Bezugnahme zu ermöglichen, die gerade die Eigenart ihres Offenbarungsverständnisses angesichts der islamischen Positionen tiefer versteht. Inwiefern, so ist zu fragen, schlägt sich die zentrale Glaubensüberzeugung (dass Gott in der konkreten Sprachgestalt des Koran den Menschen angesprochen hat beziehungsweise in Jesus Christus Mensch geworden ist) in den unterschiedlichen Sprachformen nieder, die die jeweilige Gestalt des Offenbarungsereignisses charakterisieren? Welche Konvergenzen und Differenzen und welche Anregungen für eine christliche Theologie des Koran bieten die Überlegungen zu seiner spezifischen sprachlichen Gestalt? Konkret greifbar wird das Ziel in einem zweifachen Angang: Auf die Untersuchung der klassischen islamischen Positionen folgt eine Analyse von kritischen bis polemischen Thematisierungen der *iġāz*-Vorstellung in ausgewählten arabischsprachigen christlichen Positionen, eine Relationierung, die bisher noch kaum unternommen wurde. Auch hier geht es nicht darum, einfachhin der christlichen Bestreitung des *iġāz* Recht zu geben und Argumente für die apologetische Auseinandersetzung zu sammeln. Die christlichen Positionen, die Zeitgenossinnen der klassischen islamischen Positionen zum *iġāz* sind, sollen vielmehr ebenfalls auf die systematische Frage hin ausgewertet werden, inwiefern ihre kritische Perspektive die Verbindung von Offenbarungsanspruch und sprachlicher Gestalt in der *iġāz*-Vorstellung thematisiert und inwiefern in ihnen bereits eine andere Akzentuierung dieser Verbindung angedeutet wird. Der Schlussteil versucht, die Ergebnisse der gesamten Arbeit zu gegenwärtigen Ansätzen christlicher Offenbarungstheologie in Beziehung zu setzen, die mit literaturwissenschaftlich informierter Sensibilität die Verbindung zwischen dem Offenbarungsgeschehen und der poetischen Sprache bedenken wollen.

Von hierher kann das *leitende Erkenntnisinteresse* formuliert werden: Es gilt, eine interreligiöse Perspektive in das theologische Nachdenken über

das Wort Gottes einzutragen. Die Grundlage des christlich-islamischen Gesprächs soll folglich im Hinblick auf eine literaturwissenschaftlich geweitete Theologie des Wortes Gottes gesucht werden. Die christliche Theologie, so die These, erkennt in dem Zueinander von Alterität und Sprachlichkeit, das aus den islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran herausgearbeitet wurde, ihre eigene Fragestellung wieder. Auf diese Weise entstehen strukturelle Beziehungsmöglichkeiten: Einerseits zwischen dem Wort Gottes und seiner konkreten sprachlichen Gestalt, so dass die Rede vom »Wort Gottes« keine komplette Äquivalenz zur menschlichen Sprache bedeutet und mehr darstellt als eine bloße systematische Problemstelle, an der die Vermittlungsfrage diskutiert wird. Andererseits zwischen christlichen und islamischen Positionierungen, so dass die Rede vom »Wort Gottes« in ihrer wechselseitigen Befruchtung erkennbar wird.

Methodisch ist die Arbeit in der christlichen Fundamentaltheologie verortet. Die Arbeit unternimmt keinen Religionsvergleich, sondern möchte ein von der Position der christlichen Theologie ausgehendes Wechselspiel zwischen christlichen und islamischen Ansätzen initiieren, von dem erhofft wird, dass es neue Perspektiven auf einen Topos islamisch-theologischen Denkens wirft, der so wiederum produktive Anregungen für eine literaturwissenschaftlich sensible Wort-Gottes-Theologie gibt.⁶

Gegliedert ist die Arbeit in fünf Teile: Nach einer Hinführung, die den systematischen Horizont der Fragestellung, die genaue Kontur des Materialobjektes und die methodologische Verortung der Arbeit vertieft (Teil I), beschäftigen sich zwei Teile intensiv mit der islamischen Perspektive auf die Unnachahmlichkeit des Koran (Teil II und IV). In ihnen geht es um die genaue Analyse ausgewählter Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran der klassischen Periode (Teil II) sowie um eine mögliche Verwandlung des *iġāz*-Diskurses, die aus einer Vorordnung der literaturwis-

⁶ Es stellt sich innerhalb der christlich-systematischen Perspektive natürlich die Frage, aus welcher Perspektive in dieser Arbeit von »Offenbarung« gesprochen wird. Wenn in Bezug auf den Koran von Offenbarung die Rede ist, so ist damit zunächst keine christlich-theologische Qualifikation, sondern der Selbstanspruch und die systematisch normative Stellung des Koran gemeint. Wo der Ort des Koran innerhalb einer christlichen Theologie sein könnte, wird am Ende dieser Arbeit reflektiert.

senschaftlichen Perspektive entspringt (Teil IV). Im Blick auf die Positionen der klassischen Epoche beschäftigt sich die Arbeit zunächst mit ar-Rummānī, al-Ḥaṭṭābī und al-Bāqillānī. Die *iḡāz*-Positionen aller drei Autoren sind durch ein sprachlich-stilistisches Verständnis des *iḡāz* verbunden. Systematisch repräsentieren sie jeweils einen Aspekt der leitenden Frage, wie sich die Alterität Gottes und die sprachliche Gestalt des Koran verbinden: So werden diese drei Positionen zeigen, dass die Alterität Gottes in der Form superlativischer Überbietung, aussondernder Andersheit und der methodischen Bestimmung des Koran durch sich selbst gedacht werden kann. Die Positionen verkörpern auf diese Weise eine jeweils spezifische Problematik der Alteritätskonzeption, die, so die leitende These, wesentlich durch die Konzeption des Wunderbeweises bedingt ist.

Die Scharnierstelle zu den modernen Positionen nimmt die Analyse al-Ġurġānīs ein (IV.1.). Al-Ġurġānī wurde in dieser Arbeit gewählt, weil er Koran und Poesie, Theologie und Literaturwissenschaft eng zusammenhält und mithin besonders für die systematische Frage nach der sprachlichen Gestalt der Offenbarung geeignet ist. Wird er gegenwärtig oftmals als Gewährsmann für die ästhetische Dimension des Islam herangezogen, soll hier umgekehrt die theologische Dimension dieser Ästhetik deutlich werden. Al-Ġurġānīs eigenständige Position markiert in systematischer Hinsicht den Übergang zu Positionen des 20. (und 21.) Jahrhunderts, die insbesondere für die literarisch-sprachliche Gestalt des Koran sensibel sind (IV.2.). Das Fundament legt eine knappe Untersuchung der ägyptischen Tradition literaturwissenschaftlicher Exegese, die die methodische Vorordnung der Literaturwissenschaft systematisch durchdenkt. Hierauf folgt die ausführliche Untersuchung von drei gegenwärtigen Autoren: Mustansir Mir, Navid Kermani und Ayman El-Desouky. Die drei Autoren repräsentieren dezidiert unterschiedliche literaturwissenschaftliche Zugänge, die von der Textimmanenz über die Rezeptionsästhetik zur Literaturtheorie reichen. Vertieft werden sie durch einen Blick auf die Untersuchungen Angelika Neuwirths. In systematischer Hinsicht illustrieren die ausgewählten Positionen den Perspektivenwechsel vom Wunderbeweis hin zur literaturwissenschaftlich zu erhebenden Besonderheit des Koran. Sie werden mithin daraufhin untersucht, ob der Koran insgesamt aus dem poetischen Horizont heraus verstanden werden kann, ohne dabei seine Eigenart und seinen religiösen Anspruch aufzugeben. Zugleich wird von

ihnen Auskunft auf die Frage erwartet, worin denn eine mögliche theologische Bedeutung der literarisch-sprachlichen Besonderheit, ja, ein theologisches Profil des Koran bestehen könnte.

Zwei Teile beschäftigen sich komplementär mit christlichen Reaktionen auf die islamischen Positionen: Im Anschluss an die klassischen islamischen Positionen befasst sich die Arbeit mit exemplarischen arabisch-christlichen Reaktionen auf die *iġāz*-Vorstellungen und wertet diese auf ihren spezifischen theologischen Gehalt hin aus (Teil III). In den Blick kommen 'Abd al-Masīḥ al-Kindī, Qusṭā ibn Luqā und Ḥunain ibn Ishāq sowie in einem Exkurs Elias von Nisibis. Die Autoren eröffnen unterschiedliche methodische Zugänge, die von der polemischen Bestreitung der Schriftgrundlage über die Dekonstruktion der logischen Argumentationsfolge bis hin zu einer apologetisch-»religionswissenschaftlichen« Kri-teriologie reichen. In systematischer Hinsicht zeigt ihre Argumentation eine hohe Vertrautheit mit dem islamischen Denken und artikuliert kritisch die Voraussetzungen und Schwachstellen der *iġāz*-Vorstellung. Der Schlussteil (Teil V) erarbeitet unter Rekurs auf gegenwärtige christliche Autoren und Autorinnen Konvergenzen und Differenzen zu den islamischen Positionen und skizziert damit den Horizont einer christlichen Offenbarungstheologie im Angesicht des Islam. Zusammengehalten werden die christlichen Bezugsautorinnen und -autoren einerseits durch ihre Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Tradition und andererseits durch das gemeinsame Anliegen, die theologische Relevanz poetischer Sprache zu bedenken.

Natürlich provoziert bereits dieser knappe Überblick über die Kontur der Arbeit grundlegende Fragen: Ist der Koran nicht aus islamischer Perspektive unmittelbar die Offenbarung selbst, wohingegen die biblischen Schriften aus christlicher Perspektive »nur« Zeugnis abgeben vom eigentlichen Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus? Ignoriert die Arbeit nicht die grundlegende Asymmetrie und fällt damit hinter die Einsicht zurück, dass nicht Koran und Bibel, sondern Koran und Jesus Christus in Beziehung zu setzen sind? Was ist mit der Alterität Gottes gemeint und inwiefern kann sie als eine Analyse-kategorie dienen? Warum wurde gerade der theologische Topos der Unnachahmlichkeit als Materialobjekt der Auseinandersetzung gewählt? Ignoriert schließlich das Wechselspiel zwischen christlichen und islamischen Ansätzen nicht die Erkenntnisse der Komparativen Theologie? Führt diese Arbeit letztlich nur ein apologetisches Selbstgespräch oder wird sie der Eigenständigkeit der islamischen

Perspektive gerecht? Diese Fragen sollen nun in einer vertieften Hinführung zur systematischen Perspektive, zum Materialobjekt und zur Methodik der Arbeit erörtert werden.

I. Der Horizont der Fragestellung

1.1. Schärfung der systematischen Fragestellung: Der Zusammenhang von Offenbarung und sprachlicher Gestalt innerhalb der christlichen und der islamischen Theologie

In einem ersten Schritt gilt es, die systematische Fragestellung nach dem Zusammenhang von Sprache und Offenbarung in christlicher wie islamischer Theologie zu verorten, um auszuloten, inwiefern eine sinnvolle Relation anhand dieser Fragestellung durchdacht werden kann.

1.1. Die Möglichkeit einer Beziehung: Der Zusammenhang von Sprache und Offenbarung als Überkreuzung der Perspektiven

Ganz unbestritten ist die zentrale Bedeutung der Sprache im Islam: »In keiner anderen Religion ist die Offenbarung mit ihrer sprachlichen Form so eng verbunden wie im Islam.«¹

So ist bereits das Offenbarungsereignis selbst sprachlich: Der Koran lässt keinen Zweifel daran, dass er selbst göttliche Rede verkörpert und zwar in Interaktion mit einer transzendenten Welt des Geschriebenen und einem zeichenhaften Kosmos sowie in Bestätigung und Kritik vorangegangener sprachlicher Offenbarungen. In diesem Offenbarungsereignis göttlicher Rechtleitung, das der Koran zu sein beansprucht, sind Bedeutung und Form unauflöslich ineinander verschränkt, ja, der Offenbarungsanspruch verbindet sich mit der Prägung neuer Sprachformen und der dezidiert herausgestellten Eigenart koranischer Sprachlichkeit.² Der Koran vermittelt also nicht nur einen Offenbarungsgehalt, sondern umreißt in seiner sprachlichen Form auch eine spezifische Offenbarungsgestalt.³ Diese Verbindung von Gehalt und Gestalt bringt der Koran wiederum selbstreflexiv in den Blick, wenn er »wie selbstverständlich auf seine Verkündigungsprache«⁴ referiert. Schließlich ist die besondere sprachliche

¹ Selmani, Sprache, 109.

² Vgl. Selmani, Sprache, 124–130.

³ Vgl. Selmani, Sprache, 126.

⁴ Selmani, Sprache, 110; vgl. a. a. O., 130–133.

Form nicht nur die Gestalt der Offenbarung, sondern legitimiert zugleich den Koran als Offenbarung: »Sie ist Authentizitätsbeweis der göttlichen Botschaft«.⁵ Konsequenter prägt die sprachliche Form »als Sprache der liturgischen Praxis«⁶ das gesamte religiös-rituelle Leben und dient zudem als Schlüssel zum umfassenden Kanon islamischer Wissenschaften. Über den religiösen Bereich hinaus findet zudem »das Arabische [des Koran, d. A.] [...] auch in anderen Bereichen des Alltags Eingang«,⁷ so in der Weise des Grüßens, in den formelhaften Prägungen der arabischen Alltagssprache oder in Namensgebungen.

Zweifellos sind also im Islam »Offenbarung und Sprache [...] unauflöslich verbunden«.⁸ Zugleich muss man vor einer zu oberflächlichen Identifizierung warnen. So sind sich die traditionellen theologischen Schulen über alle Differenzen hinweg einig, dass die rezipierten, auswendig gelernten und kalligrafisch gestalteten materiellen Worte des Koran nicht einfachhin Gottes Worte sind. Die frühe systematische Theologie der formativen und klassischen Periode unterscheidet durchaus zwischen dem göttlich-transzendenten Ursprung des Koran und seiner immanenten Verkörperung in Sprache, Stimme und Schrift und ist damit mitunter differenzsensibler als die Theologie des 21. Jahrhunderts. Diese Unterscheidung wird in drei inhaltlichen Zusammenhängen artikuliert:⁹

Zu nennen ist *erstens* das Verhältnis von Gott zu seinem Attribut der Rede, in dem der Unterschied zwischen Gott und seinem Wort bedacht wird. Diskutiert wird in diesem Zusammenhang, ob es sich beim Attribut der Rede um ein Wesens- oder um ein Tatattribut handelt. Leitend ist die Frage, wie sich einerseits die Beziehung der Rede zu Gott bewahren und andererseits die Annahme einer Vielheit in Gott verhindern lässt. Wie kann, um die Straßengräben zu benennen, einerseits der *ta'tīl*, die Gefahr der Entleerung Gottes zu einer bloß numinosen Alterität ohne Attribute, und andererseits der *tašbih*, die Gefährdung der Einheit durch eine anthropomorphe Verähnlichung Gottes, vermieden werden? Prominenter Ausdruck dieses Themas ist die Diskussion um die Erschaffenheit bzw. Unerschaffenheit des Koran. Die Annahme der Erschaffenheit des Koran

⁵ Selmani, Sprache, 110.

⁶ Selmani, Sprache, 111; vgl. a. a. O., 133–138.

⁷ Selmani, Sprache, 111; vgl. a. a. O., 138–140.

⁸ Selmani, Sprache, 110.

⁹ Vgl. zum Folgenden detailliert van Ess, Theologie und Gesellschaft 4, 604–644 und Knapp Heine; Özsoy; Takim, Urkunden, 22–25.

geht dabei häufig mit der Akzeptanz metaphorischer Rede im Koran einher, zielen beide doch darauf ab, das Gottesverständnis von jedem Anthropomorphismus fern zu halten. Der Kontext dieser Diskussion, so muss man entschieden herausstellen, ist jedoch die Lehre von den Eigenschaften Gottes. Zumindest bis zum islamischen Modernismus werden hier keine unmittelbar koranhermeneutischen Fragen verhandelt.

In einem *zweiten* Zusammenhang wird das Verhältnis zwischen dem Attribut der Rede und dem materiellen Ausdruck dieser Rede (*'ibāra*) diskutiert und damit der Unterschied zwischen dem göttlichen Wort und seiner immanenten Verkörperung artikuliert. Hier wird gefragt, wie sich die im menschlichen Gedächtnis, in der Rezitation und in der Kalligrafie manifestierende Materialität des Koran zur göttlichen Rede verhält. Denn eine einfache Identifizierung zöge schwere systematische Probleme nach sich, implizieren alle drei Gegebenheitsformen doch eine zeitliche Abfolge: Erinnerung, lautliche Artikulation und Verschriftlichung sind ja zweifellos Geschehen in der Zeit. Wären sie mit dem Attribut der Rede identisch, so trüge man Zeitlichkeit und damit Veränderlichkeit zumindest in ein Attribut und möglicherweise sogar in Gott selbst ein. Stärker inhaltlich wird zudem diskutiert, inwiefern die koranisch abgeleiteten Namen Gottes tatsächlich eine göttliche Realität ausdrücken oder nur etwas über den Sprecher aussagen. Auch diese Diskussionen, so wird erkennbar, sind dem Themengebiet der Gotteslehre zugeordnet. Nicht der Koran in seiner spezifischen sprachlichen Gestalt, sondern Gott in seiner Einheit und Einzigkeit steht im Mittelpunkt.

In einem *dritten* thematischen Zusammenhang wird diskutiert, inwiefern der Koran ein Beglaubigungswunder für die Prophetie Muḥammads darstellt. Diese Diskussion ist der Ort des *i'ğāz*, der Unnachahmlichkeit des Koran, und stellt das Materialobjekt dieser Arbeit dar. Erst hier kommt die spezifische Besonderheit des Koran in den Blick. Zugleich wird hier zumindest mittelbar das Verhältnis des göttlichen Ursprungs und der spezifischen sprachlichen Form des Koran artikuliert.

Die drei Zusammenhänge zeigen also durchaus eine hohe Sensibilität für die Differenzen zwischen Gottes Wort und dem Koran. Keinesfalls ist der Koran einfachhin reifiziertes Wort Gottes, wie es eine apologetisch orientierte muslimische Katechese genauso gerne anzunehmen bereit ist wie eine populäre islamkritische Auffassung. So kann man zu Recht folgern, dass auch islamisches Denken auf ein Offenbarungsverständnis als

»(Selbst)Vermittlung von Transzendenz in die Immanenz«¹⁰ zu beziehen ist. Umgekehrt sensibilisiert das islamische Denken dafür, die Sprache als zentralen Ort der Manifestation göttlicher Transzendenz zu bedenken und die Frage nach der Verbindung von Offenbarung und Sprache in den Vordergrund zu stellen.

Für den christlichen Glauben steht zweifellos das Bewusstsein der notwendigen Vermittlung von göttlicher Transzendenz und menschlicher Immanenz im Vordergrund.¹¹ Die Problematik der Vermittlung leitet nicht nur alle christologischen Überlegungen an, sie prägt sich auch im Blick auf die biblischen Zeugnisse aus. Die Vielfalt biblischer Schriften gibt aus christlicher Sicht Zeugnis vom Wort Gottes, welches sich in Jesus Christus geoffenbart hat und als Evangelium den Menschen anspricht. Die historische Entwicklung der Bibel, ihre unterschiedlichen literarischen Gattungen, ja, auch die Tatsache, dass im Neuen Testament Leben, Tod und Auferstehung Jesu unterschiedlich erzählt werden, sind keineswegs ein Widerspruch zu ihrem Anspruch, glaubwürdiges Zeugnis der Offenbarung zu sein. Historizität und Literarizität gehören vielmehr konstitutiv zu der Erfahrung des Gotteswortes mit hinzu. Im Christentum sind Schriftentwicklung, Gemeindebildung und Traditionsentstehung eng verwoben. Innerhalb des Offenbarungstraktates werden die biblischen Zeugnisse in ihrer systematischen Bedeutung dementsprechend der Überlieferung des Offenbarungsgeschehens zugeordnet.¹² Ihre Übersetzbarkeit wird von Anfang an betont und der Akzent mithin auf die inhaltliche Bedeutung gelegt. Der große Teil der christlichen Tradition hat dementsprechend die sprachliche Form der Bibel niemals zum Hinweis auf das Offenbarungsereignis selbst gemacht. So wird deutlich, dass die Bibel nicht in vergleichbarer Weise der Offenbarungsproblematik zugeordnet ist wie der Koran für den islamischen Glauben.¹³ Weder in Bezug auf die systematische Stellung der Schrift noch in Bezug auf das daraus folgende Verständnis von Offenbarung befinden sich Christentum und Islam schlichtweg auf ge-

¹⁰ Schüßler, *Offenbarung*, 988.

¹¹ »Geschrieben stehen immer nur die vermittelnden Objektivationen des Wortes Gottes, nie dieses selbst als solches«. Pesch, *Wort Gottes*, 16.

¹² Vgl. z. B. Bongardt, *Offenbarung*, 152f.

¹³ Vgl. Troll, *Muslimen fragen*, 15–22. Vgl. Limbeck, *Heilige Schrift*, 39–44 und Körtner, *Theologie*, 307–310.

meinsamem Boden. Dementsprechend wird in zuordnender Gegenüberstellung zu Recht betont, dass im Christentum nicht die »heilige Schrift«, sondern Jesus Christus das Wort Gottes ist.¹⁴

Dies gesagt, sollte man nicht dem Irrtum verfallen, die sprachliche Dimension spiele im Christentum nur eine untergeordnete Rolle und der Satz, »Offenbarung und Sprache sind [...] unauflöslich verbunden«,¹⁵ gelte exklusiv nur für den Islam.

So bildet das Wort, auch in seinem sprachlichen Ausdruck, den Mittelpunkt dessen, was geglaubt wird. Im Alten Testament strukturiert und formt es Gottes Beziehung zu den Menschen: Die Gabe der Tora genauso wie die prophetische Verkündigung und die weisheitliche Durchdringung der Welt sind kein bloßer sprachlicher Ausdruck eines eigentlich außersprachlichen Geschehens. Schöpfung und Bund, Prophetie und Heilsgeschichte sind Ereignisse in und durch Sprache selbst.¹⁶ Und auch wenn Gott sich gemäß den Zeugnissen des Neuen Testaments in personaler Gestalt mitteilt, so wird in Jesus Christus eben Gottes Wort Mensch. Mehr noch, die Vollendung des Heilsgeschehens in Leben, Tod und Auferstehung Jesu hat wesentlich sprachliche Dimensionen. So hält Gerber zunächst im Blick auf das Leben Jesu komprimiert fest:

»Mit Gleichnissen, prosozialen Konflikt-handlungen [...], seinem Durchbrechen des Krankheit-Schuld-Mechanismus durch den Zuspruch der Sündenvergebung an den Gelähmten, mit den Selig- oder Glückselig-Preisungen der Bergpredigt, dem Vater-Unser-Gebet u. a. m. evozierte Jesus wie ein Prophet und Lehrer bei den Zuhörenden eigenes Wahrnehmen des hereinbrechenden Gottesreiches, eigenes Sagen und Verhalten, eigenes Ver-Antworten. Seine Sprache war »die Sprache des unbedingten, den Tod nicht ausschließenden Gehorsams gegen Gott: [die vielfältigen biblischen und exegetischen Nachweise wurden im Zitat ausgelassen, d. A.].«¹⁷

Und auch der Auferstandene spricht die Jünger an, bringt die ängstlich Verstummtten zu Wort und erschließt auf dem Weg nach Emmaus das

¹⁴ Eine knappe, aber kenntnisreiche Gegenüberstellung findet sich bei Hildebrandt, *Neo-Muʿtazilismus*, 354–357. Vgl. auch Gharaibeh; Specker, *Voneinander wissen und vertieft Zirker, Verwandtschaft*, 55–93.

¹⁵ Selmani, *Sprache*, 110.

¹⁶ Vgl. Gerber, *Religion und Sprache*, 14f. und Limbeck, *Heilige Schrift*, 41f.

¹⁷ Gerber, *Religion und Sprache*, 17.

bloß Gesagte neu zu lebendiger Rede. Doch nicht nur auf der Erzählebene spielen sprachliche Elemente eine konstitutive Rolle. Die Auferstehung selbst ist nicht anders gegeben als in ihrer sprachlichen Spur, im Jubelruf, in der Bekenntnisformel und in der Vielfalt der Erzählungen. Sie ist mehr als der bloß außersprachliche Grund späterer sprachlicher Zeugnisse, sie ist Um- und Neugestaltung einer sprachlich verfassten Welt.

Das Wort konstituiert sodann auch die Form, in der geglaubt wird. Gerber führt an, dass das »frühchristliche Wort-Verständnis [...] den erinnernd-lesenden, narrativen, weisungsorientierten, antwortend-interpretierenden Charakter von Sprache im Sinne des Judentums beibehalten«¹⁸ hat. Der Glaube gewinnt seine Gestalt in »Grundformen religiöser Rede«.¹⁹ Zu nennen sind das »*Bekenntnis* dieses eschatologischen Geschehens (Reden über Gottes Liebe), seine *Verkündigung* (Reden von Gottes Liebe) und das *Gebet* (Reden zur Liebe Gottes«.²⁰ Und diese konstitutive Rolle des Wortes setzt sich auch in der Ausbildung von Strukturen der Überlieferung und des Glaubenslebens fort: »Verbindlicher Standard wird neben Bekenntnis und Amt die *Schrift* (Bibelkanon). Im Gottesdienst wird eine Liturgie ritualisiert, im kulturellen Leben die *Theologie* und *Dogmen* als ›Grammatik christlichen Redens‹ ausgebildet.«²¹

So wird schon bei einem oberflächlichen Blick erkennbar, dass das Wort und die Sprachlichkeit seines Ausdrucks auch im Christentum eine konstitutive Rolle sowohl im Offenbarungsereignis selbst als auch in seiner Übermittlung spielen. Diese Einsicht hat nicht alle Epochen der Theologiegeschichte gleichermaßen geprägt, erhielt aber insbesondere in der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts eine besondere Aufmerksamkeit. Die zentrale Stellung des Wortes im christlichen Glauben und in der von ihm geglaubten Offenbarung wird nun zur bestimmenden Größe der theologischen Diskussion. Dies geschieht in zwei eng verbundenen Themenfeldern. Das *erste* betrifft die Rede von »Offenbarung«. Nach Max Seckler wird im zwanzigsten Jahrhundert die Unterscheidung zwischen dem Erfahrungs- und dem Reflexionsbegriff von Offenbarung²² leitend: Durch-

¹⁸ Gerber, Religion und Sprache, 17.

¹⁹ Gerber, Religion und Sprache, 17.

²⁰ Gerber, Religion und Sprache, 17.

²¹ Gerber, Religion und Sprache, 17.

²² Vgl. Seckler, Begriff, 48–50 und Bongardt, Offenbarung, 15f.

aus im Bewusstsein, dass im biblischen Kontext weder der Begriff der Offenbarung noch eine Einheitlichkeit der mit dem späteren Begriff angezielten Phänomene gegeben ist, stellt der Reflexionsbegriff »Offenbarung« die Einheit und Singularität der Offenbarung gegenüber dem Plural wunderhafter Einzelphänomene und einzelner göttlicher Mitteilungen heraus. Im Singular wird Offenbarung als Gesamtgrund und Fundament des christlichen Glaubens verstanden. Inhaltlich wird dieser Reflexionsbegriff von Offenbarung durch die zum theologischen Allgemeingut gewordene Rede von der Selbstoffenbarung Gottes gefüllt.²³ In ihr verwandelt sich der Begriff der Offenbarung von einer spezifischen Bestimmung im Bereich des Wissens zu einer umfassenden Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt.²⁴ Zugleich wird der dynamische, personale und relationale Charakter des Offenbarungsgeschehens herausgestellt.

Parallel zu der Arbeit am Offenbarungsbegriff kommt *zweitens* die Rede vom »Wort Gottes« selbst in den Blick.²⁵ Auch hier verwandelt sich die Identifikation von Gottes Wort mit einzelnen Mitteilungen und Sprechakten – im Sinne »heiliger Worte« – hin zur fundamentaltheologischen Einsicht, dass das Wort Gottes ein umfassendes und dynamisches Ereignis darstellt, das alles religiöse Reden wie theologische Nachdenken begründet.²⁶ Bei dieser Einsicht ist natürlich unmittelbar an die protestantische Wort-Gottes-Theologie zu denken. Sie verbindet die Konzentration auf das Wortgeschehen mit einem strikt offenbarungstheologischen Anliegen, so dass prägnant formuliert werden kann: »Die Offenbarung geschieht allein im Wort.«²⁷ Doch auch die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils trägt nicht zufällig den Titel *Dei Verbum*, sondern kann als umfassende und differenzierte Theologie des Wortes verstanden werden.²⁸ Man kann also durchaus auch von einer katholischen Theologie des Wortes Gottes sprechen, die gerade in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts bedeutende theologische Entwürfe hervorbrachte. So kann

²³ »In der Offenbarung, auf die der christliche Glaube sich bezieht, offenbart Gott demnach nicht irgendetwas oder irgendwelche übernatürlichen Geheimnisse, sondern sich selbst.« Seckler, *Wandlungen*, 231. Vgl. ders., *Begriff*, 47f.

²⁴ Vgl. Seckler, *Begriff*, 51f. und Bongardt, *Offenbarung*, 90f.

²⁵ Vgl. Pesch, *Wort Gottes*, 4–14.

²⁶ Vgl. Pesch, *Wort Gottes*, 1f. und Körtner, *Theologie*, 13–16.

²⁷ Bongardt, *Offenbarung*, 154. Vgl. überblickshaft a. a. O., 153–155 und Körtner, *Theologie*, 11–13.

²⁸ Vgl. Seckler, *Wandlungen*, 230 und Bongardt, *Offenbarung*, 163–165.

Körtner schließen: »Wort Gottes« ist also zur grundlegenden *fundamentaltheologischen* Kategorie des 20. Jahrhunderts geworden, und zwar nicht nur in der evangelischen, sondern nicht selten auch in der römisch-katholischen Theologie.«²⁹ Auch wenn in der weiteren Diskussion der Offenbarungsbegriff durchaus auch gegen eine als offenbarungspositivistisch und autoritär kritisierte Wort-Gottes-Theologie stark gemacht werden konnte,³⁰ so verfolgen letztlich beide systematischen Zusammenhänge ein gemeinsames Ziel: Das Verhältnis von Gott und Mensch wird als ein dynamisches Ereignis gedacht, in seiner worthaft-sprachlichen Struktur thematisiert und in seiner begründenden Funktion für die theologische Reflexion konzeptualisiert.³¹

Dementsprechend lässt sich zu Recht folgern: Wie das sprachensible islamische Denken durchaus auch auf die Vermittlungsproblematik von Transzendenz und Immanenz zu beziehen ist, so kann auch das vermittlungssensible christliche Denken auf die unauflösliche Verbindung von Offenbarung und Sprache bezogen werden. Wenn also Christentum und Islam in der systematischen Stellung der Schrift bleibend unterschieden sind, können sie dennoch durch die strukturelle Analogie in der Verbindung von Transzendenz und Immanenz einerseits sowie in der zentralen Bedeutung der Sprachlichkeit andererseits zueinander in Beziehung gesetzt werden.³² Diese Möglichkeit ist bereits gesehen worden: Schon das

²⁹ Körtner, *Theologie*, 12. Vgl. a. a. O., 16–19.

³⁰ Vgl. Pesch, *Wort Gottes*, 10f. und Körtner, *Theologie*, 12.19f.50–61.

³¹ Dementsprechend kann Pesch festhalten: »Als Terminus für das Prinzip theologischen Erkennens sind an sich sowohl ›Offenbarung‹ wie auch ›Wort Gottes‹ geeignet« (Pesch, *Wort Gottes*, 10) – und sodann selbst ausdrücklich für das »Wort Gottes« [...] in seiner kognitiven Dimension als objektives Prinzip theologischer Erkenntnis« (a. a. O., 11) optieren. Und auch der jüngere Entwurf Michael Bongardts gründet die offenbarungstheologische Reflexion ganz klar im biblischen Zeugnis und formuliert das Verständnis der Offenbarung von einer Theologie des Wortes Gottes her: »Die Worte der Bibel sind für die Glaubenden nicht nur Worte über Gott, sein Handeln und seinen Willen. Über alle zeitlichen und kulturellen Abstände hinweg wissen sich Christinnen und Christen in den biblischen Texten direkt angesprochen von Gott, den diese Texte bezeugen.« Bongardt, *Offenbarung*, 11.

³² Auch Joachim Negels kritische Frage hält Judentum, Christentum und Islam ja gerade im Sinne einer geteilten Verlegenheit zusammen: »Immer deutlicher

Zweite Vatikanische Konzil spielt auf dieses offensichtliche Schlüsselmoment einer offenbarungstheologischen Relationierung über das Wort Gottes an, wenn die Konzilsväter in *Nostra Aetate* 3 die »Hochachtung, die die katholische Kirche den Muslimen erweist«, auf eben den Gott, »der zu den Menschen geredet hat«, gründen.³³ Explizit weist Dan Madigan auf Gottes Wort als gemeinsamen Bezugspunkt hin³⁴ und Gerhard Gäde spricht sogar von einer »Logozentrik« von Christentum und Islam, in der sie sich »gegenseitig (perichoretisch) durchdringen.«³⁵ Und auch die ausführlichste Beschäftigung mit dem Thema, die die renommierte französische »Groupe de Recherche Islamo-Chrétien« (GRIC) in einer vierjährigen Studie zwischen 1978 und 1982 vorgelegt hat, beginnt mit dem programmatischen Satz: »We, both Christians and Muslims, believe that God has been revealed in the Word.«³⁶ Deutet sich hier nicht ein Weg an, bei dem eher verwundert, dass er noch nicht vertieft gegangen wurde?

1.2. Die Problematik: Die Entsprechung der Offenbarung

Der hoffnungsvollen Skizze entgegen ist sofort Wasser in den Wein zu gießen: Wenn auch eine schematische Gegenüberstellung von mittelbaren biblischen Zeugnissen und unmittelbarer Gottesrede im Koran abgewiesen wurde, so stößt die Relationierung von Christentum und Islam im Horizont einer Theologie des Wortes doch auf tieferliegende Hindernisse.

steht jetzt die Frage im Raum, ob angesichts eines monotheistischen Gottesbegriffs, wie ihn die drei abrahamitischen Religionen teilen, die Dialektiken von menschlicher (analoger) Gottesrede einerseits und Gottes inkommensurabler Transzendenz andererseits [...] nicht jedes theologische Raisonnement immer schon prekär werden lässt.« Negel, Gabe, 29f.

³³ Allerdings lässt das Konzil in kluger Ambivalenz offen, ob damit gemeint ist, dass Gott spezifisch zu »den Muslimen« gesprochen hat und wenn, wie dies geschehen ist: Durch Muḥammad? Im Koran? Vgl. Troll, Einleitung, 21 und Middelbeck-Varwick, Gott, 149.

³⁴ »The most important common belief our traditions share is that the Word of God has been spoken in our world – the eternal divine word that is of the very essence of God.« Madigan, Aspects, 51.

³⁵ Gäde, Islam, 206.

³⁶ GRIC, Challenge, 9.

1.2.1. Sprachloses Wort? Die Problematik der Sprachlichkeit in christlichen Thematisierungen des Wortes Gottes

Im Blick auf die christliche Theologie ist zunächst herauszustellen, dass die offenbarungstheologische Konzentration auf das Wort Gottes keineswegs automatisch mit einer Aufmerksamkeit auf die Struktur und Eigenart seiner sprachlichen Gestalt, gar unter Einbeziehung sprach- und literaturwissenschaftlicher Forschungen, einhergeht. Im Blick auf den Beginn der protestantischen Wort-Gottes-Theologie ist diese Fokussierung auf ein Wortgeschehen ohne vertiefte Reflexion auf seine sprachliche Gegebenheit immer wieder angesprochen und kritisiert worden.

Bereits im Blick auf seine dialektischen Anfänge wird herausgestellt, dass das Wort Gottes in seiner grundlegenden Bestimmung durch Karl Barths ersten Band der *Kirchlichen Dogmatik* wesentlich vom Subjekt des Sprechens und nicht von der Sprache her wahrgenommen wird.³⁷ Barths leitendes Anliegen ist, Gott als freies Subjekt seiner Bezugnahme zur Welt zu denken: Von Gott kann nur Gott selbst reden. Das Wort Gottes bezeichnet folglich die radikale Distanznahme des Offenbarungsereignisses von allen menschlichen Vorbestimmungen und realisiert sich gerade in der Differenz zu seinen drei Bezeugungsgestalten »geoffenbartes Wort – Schrift – Verkündigung«. Die Konsequenzen dieses Ansatzes sind umstritten. Er kann, so Kritiker, eine substantielle Erschließung des Ereignisses durch sprach- und literaturwissenschaftliche Überlegungen verdächtig machen, wenn nicht sogar ausschließen.³⁸ Demgegenüber sehen optimis-

³⁷ Vgl. Bongardt, *Offenbarung*, 130f., Werbick, *Glauben verantworten*, 290–292.293f. und Körtner, *Theologie*, 151f. Allerdings eignet der frühen dialektischen Theologie auch eine spezifische sprachkritische Dimension, so dass sie sich *ex negativo* sehr wohl auf die Sprache bezieht – dies jedoch im Modus der Zerschlagung sprachlicher Verfügung über Gott. Vgl. Körtner, *Theologie*, 28f.

³⁸ Diese Position vertritt pointiert Joachim Ringleben, der der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths jüngst eine Studie mit dem programmatischen Titel »Sprachloses Wort. Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her« gewidmet hat. Mit dem profiliert lutherischen Anliegen, »energisch von der Realpräsenz von Gottes Wort in unserem menschlichen Wort her« (Ringleben, *Sprachloses Wort*, 132) zu denken, arbeitet Ringleben Aktualismus und Entsprachlichung als problematische Charakteristika der Wort-Gottes-Theologie Karl Barths heraus und schließt seine detaillierte Relecture mit der

tischere Interpretationen einen engen Zusammenhang zwischen dem Offenbarungsereignis und der sprachlichen Struktur: Die göttliche Wirklichkeit »wird nicht begriffen, ergreift aber die menschliche Sprache«. ³⁹ Eine Relecture Barths im Blick auf die Sprachlichkeit des Offenbarungsgeschehens erscheint also möglich, geschieht aber wohl doch vor dem Hintergrund der weiteren Entwicklung der Wort-Gottes-Theologie.

Auch im Blick auf die weitere Entwicklung der Wort-Gottes-Theologie bleibt die Situation ambivalent. Einerseits wird der Theologie nach Bultmann eine »von Fuchs, Ebeling und Jüngel selbst vollzogene Wende der Hermeneutik zur Sprache (als Sprachereignis bzw. Wortgeschehen)« ⁴⁰ zugeschrieben. Die Sprachlichkeit des Wortgeschehens ist »ein Grundthema hermeneutischer Theologie«. ⁴¹ Andererseits geht es auch in der hermeneutischen Theologie zunächst um eine durch Heideggers Existenzphilosophie angeregte, umfassende Auseinandersetzung mit der Sprachlichkeit menschlicher Existenz. ⁴² Eine Reflexion über die Relation von Sprache und Offenbarung, die literaturwissenschaftliche Überlegungen mit einbezieht, ist damit noch nicht garantiert.

Interessanterweise setzt die katholische Theologie in dieser Hinsicht zunächst keine eigenen Akzente, obwohl ihr eine anthropologisch situierte

kritischen Einschätzung: »Weil er das ›Wort‹ lediglich als das die Menschensprache allenfalls tangential berührendes Medium einer aktuellen Selbstvergegenwärtigung des absoluten Subjektseins Gottes begreift, stellt sich immer wieder die Erkenntnis ein, dass es so nicht mehr eigentlich als wirkliches, d. h. sprachliches Wort aufgefasst werden kann bzw. auch gar nicht soll.« A. a. O., 151f. Vgl. auch Körtner, *Theologie*, 32–35.150–152.

³⁹ Maurer, *Sprache*, 168. Ernstpeter Maurer verfasst in dem aktuellen »Barth Handbuch« einen eigenen Artikel zum Thema »Sprache bei Barth« und widmet dem Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit eine ausführliche Überlegung. Allerdings hält auch Maurer ausdrücklich fest, dass die Verbindung der »einzigartigen Relation von Gott und Jesus Christus« mit dem »Reden von Gott als menschlicher Sprache« bei Barth nur »implizit gegeben« sei. A. a. O., 167. In diese Richtung weist auch der Aufbau des Handbuches, in dem Maurers Artikel nicht in der Rubrik »Werk/Themen«, sondern in »Person/Prägungen« eingeordnet ist, wohingegen der »Werk/Themen«-Artikel von Martin Hailer zum Offenbarungsverständnis keine Referenzen auf die Sprachlichkeit des Offenbarungsgeschehens enthält.

⁴⁰ Dalferth, *Einleitung*, XI.

⁴¹ Körtner, *Theologie*, 45.

⁴² Vgl. Körtner, *Theologie*, 45f.

Bezugnahme auf die konkreten Strukturen menschlicher Sprache möglicherweise doch weniger bedenklich erscheinen könnte. Doch auch ihre Reflexion über das Wort Gottes setzt zunächst kaum das Wort Gottes und die menschliche Sprache in Beziehung. Dies liegt wesentlich daran, dass sich die katholische Theologie mit dem Rekurs auf das Wort Gottes grundlegend von dem extrinsezistisch-instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis abwenden will, das die Offenbarung mit übernatürlich beglaubigten einzelnen Aussagen und Sprechakten identifiziert.⁴³ So dient gerade das Wort Gottes dazu, Offenbarung als personales Ereignis und dynamisches Geschehen zu denken, und muss folglich eine maximale Distanznahme von konkreter – zumeist als propositionale Aussagen verstandener – Sprachlichkeit betonen.⁴⁴ Konsequenter wird das Wort Gottes im »Handbuch der Fundamentaltheologie« innerhalb der Theologischen Erkenntnislehre und nicht im Offenbarungstraktat verhandelt und weist zudem keine expliziten Verbindungen zu sprach- und literaturwissenschaftlichen Überlegungen auf. So mündet auch katholischerseits die Zuwendung zum Wort Gottes keineswegs automatisch in eine größere Sensibilität für die Sprachlichkeit des Offenbarungsgeschehens, die auch sprach- und literaturwissenschaftliche Überlegungen mit einbezieht.

1.2.2. Göttliche Informationen. Die Tilgung der Sprachlichkeit in differenzorientierten islamischen Ansätzen

Schaut man nun auf die Seite der islamischen Theologie, so führt interessanterweise auch die größere Sensibilität für die sprachliche Dimension der Offenbarung keineswegs automatisch zu einer vertieften Reflexion über den Zusammenhang von Sprachlichkeit und Offenbarung oder gar zu bewussten Versuchen, diesen als Anknüpfungspunkt in das christlich-islamische Gespräch einzubringen. Das Gegenteil kann der Fall sein, wie ein exemplarischer Blick auf die Ansätze von drei gegenwärtigen türki-

⁴³ Vgl. Seckler, *Wandlungen*, 232f.

⁴⁴ Vgl. prägnant: »Das Wort Gottes kann zwar in einem sehr abkünftigen Sinne zu *Sprechworten* in unserer Sprache werden oder in solchen sich vermelden, aber es ist letztlich und erstlich *Gott selbst im Akt seiner Selbstmitteilung*«. Seckler, *Wandlungen*, 230.

schen Theologen – Recep Kılıç, Halis Albayrak und Ahmet Akbulut – zeigen kann.⁴⁵ Die Autoren begeben sich bewusst in ein Gespräch mit der christlichen Theologie⁴⁶ und möchten aus diesem Gegenüber die Besonderheit des islamischen Offenbarungsverständnisses erfassen. Sie unterscheiden hierzu zwischen einer personalen Selbstmitteilung (*kişi merkezli*) und einer informativ-appellativen Mitteilung von Wissen (*önerme merkezli*). Inhaltliche Mitteilung und personale Ereignishaftigkeit werden so in eine strikte Opposition gesetzt.⁴⁷ Zudem stellen sie ein veränderliches einem unveränderlichen Verständnis von Offenbarung gegenüber.⁴⁸ Das unveränderlich-informative Verständnis wird nun der islamischen, das veränderlich-personale der christlichen Position zugeordnet. Die differenzorientierte Gegenüberstellung ist im Kontext dieser Arbeit von besonderem Interesse, weil mit ihr die spezifische Sprachlichkeit des Koran aus dem Blick gerät: So hat die prononcierte Identifikation der islamischen Offenbarung mit göttlichen Mitteilungen, die einen spezifischen Wissensgehalt vermitteln, zur Folge, dass der Koran auf seinen propositionalen

⁴⁵ Vgl. Specker, *Sprache*, 133–136. Exemplarisch sind die Autoren, weil sie fest etablierte Größen an der bedeutenden Ankaraner Theologischen Fakultät sind. Ein Vergleich mit dem offiziellen, ausführlichen »Katechismus« des Präsidiums für Religionsangelegenheiten, dem »İlmihal« kann zudem zeigen, dass die Autoren keine theologisch ungewöhnlichen Positionen vertreten. Heranzuziehen sind hier die Kapitel »Die Eigenschaften der Offenbarungsreligionen« (İlmihal, 28), »Die unveränderlichen Grundsätze des Islam« (a. a. O., 29f.), »Wesen und Art der Offenbarung« (a. a. O., 51f.) und »Die Herabsendung des Koran« (a. a. O., 53f.).

⁴⁶ Die Texte entspringen einer christlich-islamischen Tagung der Eugen-Biser-Stiftung zum Thema der »Offenbarung«, die in Ankara vom 23.–24. Oktober 2009 stattfand.

⁴⁷ Vgl. Kılıç, *Offenbarung*, 35 und Akbulut, *Offenbarung*, 147. Akbulut sieht die koranische Offenbarung als »kognitive Offenbarung (*bilîşsel Vahiy*)«. A. a. O., 163.

⁴⁸ Auf türkisch spricht Kılıç von einem von dem traditionellen Offenbarungsverständnis verschiedenen neuen Verständnis (*»geleneksel anlayıştan farklı olarak ortaya çıkan yeni vahiy anlayışı«* Kılıç, *Offenbarung*, 32). Zumindest implizit werden die (Un-)Veränderlichkeit des Offenbarungsverständnisses und die (Un-)Veränderlichkeit der Offenbarung identifiziert. Vgl. auch Zeillinger, *Ereignis*, 78f.

Gehalt reduziert wird.⁴⁹ Konsequenz ist die sprachliche Gestalt nur die Hülle, der Container der göttlichen Aussagen. So formuliert Kılıç treffend: Das »Heilige Buch *enthält* göttliche Wahrheit.«⁵⁰

Diese Ausblendung der Sprachlichkeit konkretisiert sich in mehreren Dimensionen: Zunächst entfällt der Rezitationscharakter des Koran. Sein leiblich-lautlicher Charakter hat für sein Verständnis keine Bedeutung. Sodann wird die Sprachlichkeit des Offenbarungsaktes als Wörtlichkeit gedeutet: »Im Koran wird mitgeteilt, dass die Offenbarung eng mit dem göttlichen Attribut des Redens (*Allah'ın kelam sıfatı*) verbunden ist und deshalb das Offenbarte eine wörtliche Qualität (*kelamı nitelik*) besitzen muss.«⁵¹ In der »Wörtlichkeit« aber geht es nicht um sprachlich-literarische Eigenschaften, sondern um den propositionalen Charakter der Offenbarung, nämlich um seine Übereinstimmung mit der göttlichen Wahrheit.⁵² Angezielt ist die Genauigkeit des Informationstransfers, nicht die Besonderheit der sprachlichen Gestaltung. Die Tatsache, dass die göttlichen Aussagewahrheiten in arabischer Sprache verkündet worden sind, wird dementsprechend ganz auf den Willen zur Verständlichkeit hin gedeutet.⁵³ Verständlichkeit, insofern sie sich auf Aussagewahrheiten bezieht, heißt aber: Die sprachliche Gestalt tritt möglichst wenig störend und möglichst unauffällig zwischen den göttlichen Autor und den menschlichen Empfänger. Die Eigenart der sprachlichen Gestalt wird auf ein Minimum reduziert. Die Minimierung der sprachlichen Gestalt wird schließlich noch einmal ganz deutlich, wenn Albayrak in Bezug auf die koranischen Redeeinleitungen festhält: »Wenn man sich den offenbarten Text anschaut, entsteht der Eindruck, dass manche Worte nicht Teil des Textes sein dürften. So zum Beispiel das Wort ›sprich!‹. [...] Eigentlich ist der Teil des Offenbarten entscheidend, der dem Propheten eingegeben wurde, damit er ihn an die Menschen weitergibt.«⁵⁴ Die Bereitschaft, Elemente des Koran aus der geoffenbarten Rede auszunehmen, ist bezeichnend, steht das »Sprich« doch für eine tatsächliche sprachliche Besonderheit des

⁴⁹ »Der Koran ist die Rede Gottes, da in ihm die von Gott gesandten Wahrheiten enthalten sind.« Kılıç, Offenbarung, 43.

⁵⁰ Kılıç, Offenbarung, 35.

⁵¹ Kılıç, Offenbarung, 35.

⁵² Kılıç, Offenbarung, 39f.

⁵³ Vgl. Albayrak, Offenbarung, 73 und Akbulut, Offenbarung, 161.

⁵⁴ Albayrak, Offenbarung, 95. Vgl. auch die nur in der türkischen Version abgedruckten Bemerkungen: »Kul (söyle) emri ise ...« Albayrak, Offenbarung, 96.

Koran, nämlich für seine spezifische sprachliche Gestalt eines dramatischen Geschehens von Anrede, Widerrede und wiederholtem Zuspruch. Tilgt man die Redeeinleitungen, so geht eben diese Gestalt verloren. Man sieht gerade in dieser Bemerkung sehr anschaulich, wie das propositional-instruktive Offenbarungsverständnis die sprachliche Besonderheit des Koran an den Rand drängt.

Es wird deutlich: Nicht nur, dass in dieser Form der Offenbarungstheologie die Vermittlungsproblematik grundlegend ausgeblendet ist, die »heilige Schrift des Islam« wird darüber hinaus zum Mitteilungsbuch, gleichsam zu einer materiellen Speicherform einer immateriellen Textdatei.⁵⁵ Die Autoren stehen damit exemplarisch für eine doppelte Reduktion – des Offenbarungsgeschehens zu einer bloßen Informationsweitergabe und der Gestalt des Koran auf propositionale Aussagen. Umgekehrt könnte der Einblick in den Zusammenhang von Gehalt und Gestalt des Koran auch zu einem tieferen Verständnis des Offenbarungsgeschehens führen.

1.2.3. Interreligiös sprachlos: Das Verschwinden der Sprachlichkeit in der Relation von Inkarnation und Inlibration

Nicht genug, dass weder eine christliche Wort-Gottes-Theologie noch die islamische Sensibilität für die sprachliche Dimension des Koran automatisch zu einem vertieften Nachdenken über die Verbindung von Sprache und Offenbarung führen. Selbst dort, wo Christentum und Islam bewusst im Blick auf das Wort Gottes in Beziehung gesetzt werden, unterbleibt die Reflexion von Sprachlichkeit und Offenbarung und wird sogar strukturell erschwert. Dies lässt sich exemplarisch an der prononcierten Position von Gerhard Gäde zeigen.⁵⁶

⁵⁵ Ein schönes gegenwärtiges Beispiel: »Der Prophet spielt nur die Rolle der ›Festplatte‹, der Engel liefert die ›Daten‹.« Heine; Tosun, Offenbarung, 108. Hierzu passt auch, dass der Koran wesentlich als ein »Lesebuch« gedeutet wird: »Aus vielen Koranversen lässt sich ableiten, dass das Geoffenbarte etwas *Lesbares* ist.« Kılıç, Offenbarung, 37.

⁵⁶ Vgl. Gäde, Islam, 73–110 und ausführlich Specker, Sprache, 119–133. Gades Position ist trotz ihrer spezifischen Verankerung in der Fundamentaltheologie Peter Knauers und trotz ihres eigenen religionstheologischen Ansatzes des »Interiorismus« exemplarisch, weil sie die Vermittlungsproblematik systematisch

In seinem Anliegen, die religionstheologische Konzeption des »Interiorismus« exemplarisch im Blick auf den Islam auszubuchstabieren, sieht Gäde Christentum und Islam (wie auch das Judentum) in einer offenbarungstheologischen Problematik verbunden: Islam und Christentum liegt gemeinsam das Problem zugrunde, wie sich »die Anerkennung der Unbegreiflichkeit und Absolutheit dieses Gottes mit der Vorstellung von [...] einem Sprechen Gottes zu einem Geschöpf«⁵⁷ vereinbaren lässt. Dies ist die Problematik des Wortes Gottes, dem vermutlich problematischsten theologischen Grundbegriff.⁵⁸ Gäde lässt also die material ausformulierten, dogmatischen Wort-Gottes-Theologien zugunsten einer fundamentaltheologischen Problematisierung der Möglichkeit hinter sich, überhaupt ein Reden Gottes zur Welt verantwortet denken zu können.

durchdenkt, die beiden Religionen zugrunde liegt. Dass beide Religionen in der Vermittlungsproblematik von Transzendenz und Immanenz aufeinander zu beziehen sind, ist eine durchaus verbreitete Einsicht, die so unterschiedliche Theologen wie Gisbert Greshake, Oliver Lellek, Joachim Valentin und Dirk Ansorge formulieren: »Damit aber stehen alle *drei* monotheistischen Religionen vor der Aufgabe, Gottes Transzendenz gegenüber der Welt und seine Offenbarung in Zeit und Geschichte begrifflich miteinander zu vermitteln.« Ansorge, Transzendenz, 396. Diese Einsicht verdankt sich dem Begriffspaar von Inkarnation und Inlibration, das seit dem 1976 posthum erschienenen Buch »The philosophy of *kalām*« des amerikanischen Religionswissenschaftlers Harry Wolfson die Diskussion prägt. Neben dem theologiehistorischen Ertrag hat das Begriffspaar systematische Parallelisierungen zur Folge: Parallel zum Verhältnis des Sohnes zum Vater ist das Verhältnis des Koran zu Gott zu bedenken (und fortgesetzt: parallel zu den Naturen Christi sind die Realisationsformen des Koran als *kalām nafsī* und *kalām lafzī* in den Blick zu nehmen). Von hierher ergibt sich eine Spannung in der christlichen Rezeption: Während aus texthermeneutischen Gründen oftmals die Position des geschaffenen Koran stark gemacht wird, schließt sich die Parallelisierung zur Christologie gerne an diejenigen muslimischen Auffassungen an, die von der Unerschaffenheit des Koran ausgehen. Vgl. von Stosch, Offenbarungsanspruch, 60. Allerdings schießt man sich schnell ein systematisches Eigentor: Der Inlibrationsbegriff parallelisiert nämlich die trinitarische Relation Vater und Sohn mit der Relation von Gott und seinem Attribut der Rede – alle Versuche jedoch, die christliche Trinitätslehre mit der islamischen Attributenlehre zu erschließen, haben der klassischen islamischen Apologetik genügend Material zur Widerlegung gegeben.

⁵⁷ Gäde, Buchwerdung, 137.

⁵⁸ Vgl. Gäde, Buchwerdung, 136.

In Übereinstimmung mit Knauers fundamentaltheologischem Ansatz zeigt Gäde, dass (nur) die in dem trinitarischen Gottesverständnis gegründete Inkarnation eine reale Relation Gottes auf die Welt verantwortbar denken lässt.⁵⁹ Der springende Punkt des »Interiorismus« ist nun, dass diese Einsicht nicht nur als innerchristliche Problemlösung, sondern auch als interreligiöse Verhältnisbestimmung verstanden werden muss: Die trinitarisch gegründete Inkarnation ist der Sachgrund, auch die anderen Artikulationen des Wortes Gottes verantwortet annehmen und zugleich kritisch unterscheiden zu können, was in ihnen Wort Gottes sein kann und was nicht.⁶⁰ Damit steht das christliche Bekenntnis gleichsam in einem erkenntnistheoretischen Dienstverhältnis zu den anderen Religionen. Dies gilt angewendet insbesondere für die Rede vom »Wort Gottes« im Islam, denn hier, so Gäde, »wird zu zeigen sein, dass es paradoxerweise gerade die vom Islam bestrittenen zentralen und wesentlichen Aussagen des christlichen Glaubens sind, die eine christliche *relecture* des Islam und ein Entdecken seiner Wahrheit ermöglichen.«⁶¹ Ohne die trinitarisch-inkarnatorische Klärung steht, so Gäde, eben auch der Islam vor dem Problem, dass er »eine Offenbarung als Relation Gottes auf das Geschöpf [verkündet], für die das Geschöpf das ontologisch konstitutive Woraufhin wäre.«⁶² Weil aber umgekehrt trinitarisch-inkarnatorisch die Relation Gottes zur Welt in der Relation Gottes zu sich selbst eingebettet und von daher die Gemeinschaft mit Gott als zentraler (und einzig wirklicher) Offenbarungsinhalt qualifiziert ist, wird nun auch die islamische Rede vom »Wort Gottes« und damit die Inlibration »vor der kritischen Vernunft verantwortbar.«⁶³ Dies bedeutet gerade nicht, die islamische Auffassung zu

⁵⁹ »Das trinitarische Gottesverständnis stellt damit die Bedingung der Möglichkeit dar, um dem Offenbarungsbegriff einen verstehbaren Sinn zu entnehmen. Die Menschwerdung Gottes ist dabei die epistemologische Basis, um zu der verlässlichen Glaubenserkenntnis zu gelangen, dass die Welt in eine innergöttliche Relation aufgenommen ist.« Gäde, *Islam*, 61. In diesem Sinne auch Menke, *Wort Gottes*, 1301.

⁶⁰ Vgl. das Kapitel »Christologie als Hermeneutik der Religionen«. Gäde, *Islam*, 93–98.

⁶¹ Gäde, *Islam*, 147.

⁶² Gäde, *Islam*, 157. Dies ist die Thematisierung des allgemeinen Offenbarungsproblems: Vgl. a. a. O., 51–58. Die islamische Spezifizierung beschreibt Gäde ausführlicher in a. a. O., 186–190.

⁶³ Gäde, *Buchwerdung*, 144.

entwerten, sie »Lügen zu strafen, zu überbieten oder als unwahr zu qualifizieren«. ⁶⁴ Im Gegenteil erlaubt gerade die Einsicht, dass erst die Inkarnation die Rede vom Wort Gottes epistemisch verantwortbar und sinnvoll macht, den »Wort-Gottes-Charakter des Korans zu erschließen und für Christen verstehbar zu machen«. ⁶⁵ In einer gewagten Parallelisierung zum Alten Testament wird auch der trinitarisch-inkarnatorisch erschlossene Koran für Christen ein Glaubensdokument. ⁶⁶ Insgesamt wird erkennbar, dass Gäde das Wort Gottes als systematische Problemstelle versteht, von der aus Islam und Christentum in ein asymmetrisches erkenntnistheoretisches Verhältnis gesetzt werden.

So sehr nun Gäde die Möglichkeit bietet, das Wort Gottes als geteilte systematische Problematik ernst zu nehmen, so sehr erschwert sie paradoxerweise eine fruchtbare Auseinandersetzung im Blick auf die Beziehung von Offenbarung und Sprache. Denn der Großteil des Gehalts des Koran und erst Recht seine spezifische sprachliche Form haben gegenüber der transzendentaltheologischen Frage kein Gewicht. Ja, ein Zugang zum Wort Gottes, der einzelne inhaltliche Aussagen oder sprachliche Formen in Beziehung setzte, ist nach Gäde verfehlt. Wort Gottes kann der Koran nur ganz oder gar nicht sein, eine Binnendifferenzierung wäre ein Rückfall in den von Gäde kritisierten Inklusivismus. ⁶⁷ Damit ist aber das Wort Gottes grundsätzlich von der einzelnen inhaltlichen und sprachlichen Dimension abgelöst. Die islamwissenschaftliche oder auch islamisch-theologische Einzelanalyse des Koran trägt zu dieser Fragestellung nichts bei. Letztlich

⁶⁴ Gäde, Buchwerdung, 151.

⁶⁵ Gäde, Buchwerdung, 146.

⁶⁶ »Indem der christliche Glaube die Schrift Israels als Wort Gottes universal verständlich macht, lässt er auch den Koran als Wort Gottes verstehen. [...] Weil das Wort Gottes sich in Christus in einer Weise verständlich gemacht hat, dass die kritische Vernunft zufrieden gestellt ist, kann der Christ anerkennen, dass der Koran Gottes Wort zum Ausdruck bringt, insofern er eine Wirklichkeit mitteilt, die tatsächlich nur Gott mitteilen kann.« Gäde, Islam, 192. Inhaltlich sieht Gäde diese Wirklichkeit, die sich geklärt auch dem Christen im Koran erschließt, in der Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes. Vgl. a. a. O., 181–184.

⁶⁷ »Dies bedeutet nicht, dem Koran nur eine partielle Wahrheit zuzuerkennen im Sinne mancher Überschneidungen mit der Bibel, während im Übrigen Divergenzen und Widersprüche konstatierbar seien. Was der Koran als Wort Gottes tatsächlich mitteilt, stellt hingegen eine absolut unüberbietbare Wirklichkeit dar.« Gäde, Islam, 184.

bleibt Gädés Ansatz damit eine abstrakte Verständigung. Zwar gelingt ihm eine hohe Wertschätzung angesichts des Wort-Gottes-Charakters des Koran – allerdings unter Absehung von der konkreten Gestaltwerdung des Wortes Gottes. So kommt in diesem Nachdenken über das Wort Gottes das formale »Dass« der Gott-Welt-Beziehung und damit die Frage nach der Möglichkeit einer Beziehung von Transzendenz auf Immanenz in den Blick. Das konkrete »Wie« bleibt von vorneherein ausgespart. Der Koran wird damit zum Buch im leeren Raum.⁶⁸

⁶⁸ Diese Defizienz hebt insbesondere die gegenwärtige Kritik am Inlibrationsbegriff hervor, die darauf hinweist, dass so das koranische Geschehen in seiner Dynamik, geschichtlichen Situierung und Mündlichkeit wenig erfasst wird. »Nicht ein Buch steht als Verkörperung des Gotteswortes an der Stelle der Inkarnation, sondern [...] eine sinnlich wahrnehmbare akustisch-sprachliche Manifestation«. Neuwirth, Spätantike, 167. Vgl. a. a. O., 163–168. Vgl. auch Körners Vorschlag, von der In-Rezitation zu sprechen. Körner, Begegnungsort, 166. Noch mehr als für die nachmetaphysische Position Gädés gilt dies für den klassischen Kontext der Inlibrationsthese. Wort Gottes meint im Inlibrationsbegriff gerade nicht den konkreten Koran in seiner spezifischen literarischen Sprachgestalt, in der ästhetischen Dimension seiner Rezitation und in der dynamischen Interaktion mit seiner zeitgeschichtlichen Umwelt, sondern die Beziehung des Attributes der Rede zu Gott. Das Anliegen der islamisch-theologischen Attributendiskussion ist jedoch nicht, die Relation Gottes auf die Welt zu bedenken, sondern die Transzendenz Gottes zu wahren. Konsequenter geht es selbst dort, wo die Sprache im Nachdenken über Inlibration thematisiert wird, letztlich stets um metaphysisch-theologische Fragen nach der Unveränderlichkeit und Immaterialität Gottes: Diskutiert wird wesentlich, ob im Wort Gottes einzelne Buchstaben und Worte zu unterscheiden sind – mit dem Anliegen, jeder Veränderlichkeit und Zeitlichkeit in Gott zu wehren (vgl. Wolfson, Philosophy, 248.252). Diskutiert wird weiterhin die Frage der metaphorischen Rede (vgl. a. a. O., 205–207). Doch auch hier geht es nicht um die Frage der metaphorischen Sprachform, sondern um die Vermeidung des Anthropomorphismus, also um die Frage, wie Gott seine Attribute »besitzt«. Schließlich wird die Arabizität der koranischen Sprache thematisiert (vgl. a. a. O., 249f.). Doch auch hier geht es um das allgemeine Verhältnis von Partikularität und Universalität göttlicher Mitteilungen. Was die arabische Sprachform kulturell-kontextuell bedeuten könnte, ist genauso wenig im Interesse der Autoren wie die spezifisch koranische sprachliche Form innerhalb des Arabischen. Insgesamt also darf man begründet festhalten, dass es in der Diskussion um das Wort Gottes, so sie im Inlibrationsparadigma geführt wird, nicht um die Frage nach der konkreten Sprachlichkeit geht. Im Vordergrund steht das Anliegen, im

Rückblickend kann man formulieren: Die im ersten Schritt angedeutete Hoffnung, Christentum und Islam durch die strukturelle Analogie in der Verbindung von Transzendenz und Immanenz einerseits sowie in der zentralen Bedeutung der Sprachlichkeit andererseits zueinander in Beziehung zu setzen, steht vor der Schwierigkeit, dass sowohl eine christliche Theologie, die Offenbarung aus ihrem Wortcharakter heraus bedenkt, als auch eine islamische Theologie, die ihr Offenbarungsverständnis in Beziehung zur christlichen Theologie formulieren will, und schließlich auch noch ein interreligiös engagiertes Denken, das bewusst das Thema des Wortes Gottes zur Grundlage der christlich-islamischen Beziehung macht, die angezielte Verständigung unterläuft, weil alle drei die Verbindung aus Sprachlichkeit und Offenbarung nicht in den Blick bringen. Aber ist damit das letzte Wort schon gesprochen?⁶⁹

göttlichen Attribut der Rede die Einheit Gottes und seine Transzendenz zu wahren. Valentin spricht dementsprechend in Bezug auf die Auffassung derjenigen nachkoranischen islamisch-systematischen Positionen, die die Inlibrationsthese stützen, auch von einer »Verdrängung der eigenen Herkunft«. Vgl. Valentin, Gott, 163.

⁶⁹ Aus christlicher Perspektive bietet Gäde selbst einen Ansatzpunkt, indem er die Inkarnation eigens als »Sprachwerdung« bedenkt: »Als Fleischwerdung meint der Begriff, dass das Wort Gottes sich unserer Wirklichkeit nicht nur bedient hat wie ein Violinspieler sich seiner Violine bedient, um sie nach dem Spiel wieder wegzulegen. Es ist vielmehr unlöslich in unsere Wirklichkeit eingegangen [...], so dass dieses Fleisch Gottes Sprache sprach und Gott selbst für den Glauben präsent machte.« Gäde, Buchwerdung, 149. Doch ist diese Sprachlichkeit der Inkarnation schon phänomenal genug ausbuchstabiert? Müsste nicht eine konkrete Reflexion über die Eigenart dieser inkarnatorischen Sprachlichkeit erfolgen, die sich nicht darin erschöpft, »den Begriff ›Wort Gottes‹ definitiv sinnvoll werden« (a. a. O., 151) zu lassen? Noch einmal legt Gäde selbst die Spur, wenn er davon spricht, dass Jesu »Fleisch die Sprache Gottes redete, nämlich die Sprache der selbstlosen Liebe« und damit zugleich offenbarte »wozu das Fleisch des Menschen eigentlich bestimmt ist: die Sprache Gottes zu sprechen, die die Sprache der Liebe ist« (a. a. O., 151). Wie kommt das Wort Gottes in dem Leib Jesu zur Sprache, welches sind die entsprechenden Formen seiner sprachlichen Bezeugung und wie setzen sich diese in Bezug zu den eigenständigen Sprachformen des Koran? So könnten die Leitfragen einer Wort-Gottes-Theologie im Kontext des christlich-islamischen Gesprächs lauten.

1.3. Neue Chancen

Der Ausweg aus der skizzierten Problematik, in die die Thematisierung des Wortes Gottes in beiden Religionen zunächst hineinführt, ist mehr als der Wunschtraum verständigungsorientierter Theologinnen und Theologen. Entwicklungen sowohl in christlicher als auch in islamischer Theologie eröffnen neue Chancen für die leitende Frage, wie der Zusammenhang von Offenbarung und Sprache zu denken ist, wie also das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz auch eine sprachliche Gestalt annimmt, und wie umgekehrt die Transzendenz und Alterität Gottes auch innerhalb der Gestalt, die die Sprache der Offenbarung gibt, respektiert und gewahrt werden kann.

1.3.1. Von der überzeitlichen Information zum situierten Ereignis – Neue Chancen in der islamischen Theologie

Gestützt wird das Anliegen der vorliegenden Arbeit durch Entwicklungen und Differenzierungen in der Koranhermeneutik. Als bedeutende neuere Entwicklung ist zuerst auf die Ansätze zu einer historisch-kontextualisierenden Koranhermeneutik hinzuweisen. In verschiedenen Kontexten, zu- meist jedoch außerhalb klassischer islamischer Institutionen und oftmals in westlich geprägten akademischen Zusammenhängen, arbeiten unterschiedliche Autorinnen und Autoren an der Dynamisierung und Kontextualisierung des Koranverständnisses. Exemplarisch⁷⁰ sei an dieser Stelle auf den Ansatz von Ömer Özsoy geschaut, war er nicht nur ein wichtiger Impulsgeber in der innerislamisch bedeutenden Institution der Ankaraner Fakultät, sondern ist mittlerweile auch eine, wenn nicht sogar die prägende Gestalt für das Koranverständnis der deutschsprachigen Standorte für islamisch-theologische Studien.⁷¹

⁷⁰ Insgesamt wäre es angesichts der bloßen Zahl an relevanten Personen, der sicherlich schon mehr als 50 Jahre umfassenden Dauer des zu berücksichtigenden Zeitraums sowie der Unterschiedlichkeit vermessen, diese Entwicklungen, die den dynamischen, kontextuellen und dialogischen Charakter des Koran erarbeiten wollen, zu skizzieren. Zu verweisen ist auf die konzentrierten Überblicke von Pink, Striving und Wielandt, *Main Trends* sowie dies., *Exegesis*.

⁷¹ Zum folgenden vgl. Specker, *Sprache*, 139–141.

Wesentlich unterzieht Özsoy nicht nur den Buch- sondern bereits den Textcharakter des Koran einer kritischen Revision. Eingebettet in ein historisch orientiertes Verstehen lautet die hier relevante Grundannahme Özsoys: Der Koran ist nicht Text, sondern Rede.⁷² Den Koran als Text zu verstehen bedeutet für Özsoy in theologischer Hinsicht, Universalität mit Übergeschichtlichkeit zu identifizieren. In literarischer Hinsicht bedeutet es, den Koran als widerspruchsfreies, einheitliches und homogenes Ganzes zu konzeptionieren. Methodologisch geht die Deutung des Koran als Text mit einer synchronen Herangehensweise einher, semantisch mit der Unterstellung einer Vieldeutigkeit der Koranstellen und kommunikativ mit der Ausblendung eines konkreten Gegenübers.⁷³ Den Koran hingegen als Rede zu verstehen, bedeutet für Özsoy, ihn als situativ-geschichtlichen und dialogischen Sprechakt zu deuten.⁷⁴ Die Adressaten sind also nicht allein passive Empfänger, sondern werden in das koranische Offenbarungsgeschehen mit einbezogen – ohne dass sie einfachhin an der Hervorbringung der Offenbarung beteiligt sind.⁷⁵

Damit betont Özsoy gegenüber einer instruktionstheoretischen Vorstellung des Koran als umfassendem Wissensspeicher aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse das Verständnis des Koran als ein interaktives, orientierendes Geschehen.⁷⁶ Der Koran hat in diesem

⁷² So überschreibt Körner das dritte Kapitel seiner Edition von Texten der »Ankaraner Schule«. Vgl. Körner *Koranhermeneutik*, 77.99. Andere, nicht weniger relevante Grundannahmen sind: Özsoy betont den historischen Abstand zum Koran sowie die ursprüngliche Verständlichkeit der Offenbarung. Hieraus erfolgt die Zuordnung von Koran und Sunna, die die Überordnung des vermeintlich übergeschichtlich-absoluten Koran über die geschichtlich-relative Sunna infrage stellt. In einem späteren Aufsatz kommt als wesentliches Element noch die Auffassung hinzu, dass die koranische Offenbarung substanziell eine barmherzige Erinnerung an die eigentliche, vorkonfessionelle Offenbarung ist, die der Menschenatur gleichsam als »natürliche Gottergebenheit« eingeschrieben ist. Vgl. Özsoy, *Unbehagen*, 32f.

⁷³ Vgl. Özsoy, *Geschichtlichkeit*, 79–86.

⁷⁴ »Entscheidend ist der offene Gesprächsverlauf zwischen Immanentem und Transzendenten.« Özsoy, *Geschichtlichkeit*, 87. Vgl. ders., *Qur'an*, 128. Vgl. zur Mündlichkeit ders., *Unbehagen*, 42. S. a. IV.2.3.

⁷⁵ Vgl. Özsoy, *Unbehagen*, 38. Vgl. auch Özsoys Anschluss an Naşr Abū Zaid's Begriff der »aszendenten Dialektik«. A. a. O., 41.

⁷⁶ Vgl. Özsoy, *Unbehagen*, 37.

Sinne für Özsoy eine »Weisungskompetenz«.77 Keineswegs hat er zu allen Ereignissen jenseits seines zeitlichen Horizontes ein definitives Urteil erlassen, sondern vielmehr in die Richtung gedeutet, in die die Menschen in der nachkoranischen Zeit gehen sollen.78 Mithin rückt die Intention in das Zentrum des Koranverständnisses: »Mit welchem Ziel etwas im Koran vorkommt, ist deshalb entscheidender als ob es vorkommt.«79 Von der Intentionalität her erschließt sich auch die theologische Annahme des göttlichen Ursprungs. Sie schlägt sich in den Bedeutungen, nicht in den einzelnen Ausdrücken des Koran nieder: Nicht einfachhin das Buch oder der Text sind göttlich, sondern der Ursprung des kommunikativen Sprechaktes ist es.80 Damit betont Özsoy in literaturwissenschaftlicher Hinsicht implizit ein klassisch-auktoriales Verständnis, das den Sinn des Gesprochenen mit der Intention des Sprechers identifiziert. Wenn Gott der Autor – im Sinne des Urhebers der Sprechakte – ist, so ist diese Identität auf das Höchste gesichert, weil bei ihm die Intentionalität des Sprechens und die Verfügung über das Gesprochene nicht differieren.

Man kann folgern: Einerseits unterläuft Özsoys Ansatz die gängige Vorstellung vom Koran als »heiligem Buch« radikal. So ist mit Özsoy ein Offenbarungsverständnis denkbar, das den ereignishaft-dynamischen wie historisch-situierten Charakter eines Offenbarungsgeschehens reflektiert, die Transzendenz Gottes nicht mehr bloß als Negation jeder menschlichen Wirklichkeit versteht und somit die Kluft zum gegenwärtigen christlichen Verständnis der Offenbarung und des Wortes Gottes überbrückbarer macht. Andererseits tritt auch bei ihm das Interesse an der literarisch-ästhetischen Gestalt des Koran zugunsten der kommunikativ-intentionalen Funktion zurück. Die koranische Sprache ist wesentlich Ausdruck der Intention des Sprechenden in seiner Kommunikation mit den Adressaten.81

77 Özsoy, *Unbehagen*, 61.

78 »Der Koran ist wie ein Fingerzeig, der in eine bestimmte Richtung zeigt, es wäre falsch, auf den Finger zu starren.« Özsoy, *Unbehagen*, 63.

79 Özsoy, *Geschichtlichkeit*, 88. Vgl. Özsoy, *Unbehagen*, 37.

80 »From an Islamic perspective, the Qur'an has its origin in God. But the fact that the Qur'an has its origin in God does not mean that its wording as we read, understand and grasp it, is of divine nature.« Özsoy, *Qur'an*, 120.

81 So wird als spezifisches sprachliches Mittel einzig die Metapher angesprochen. Dies ist auch konsequent, steht diese für Özsoy doch für die Aufgabe, nicht am Äußeren der Sprachform zu verweilen, sondern den Text auf die Intention zu überschreiten. Vgl. Özsoy, *Geschichtlichkeit*, 90 und ders., *Qur'an*, 122.

Zweifellos gehört die sprachliche Dimension für Özsoy zur Situativität des Koran hinzu. Jedoch kommt der literarische Zusammenhang sowohl nach innen als auch in Bezug zur Umwelt und eine Erhebung der theologischen Eigenart des Koran aus seiner Sprachlichkeit nicht eigens in den Blick. Es scheint, dass für Özsoy die sprachlich-literarisch orientierte Herangehensweise fest mit dem kritisch gewerteten Paradigma der »Kompositionalität« verbunden ist, das im Gegensatz zu der »Kontextualität« aus dem Koran einen geschichtslosen Referenztext gemacht hat.⁸² Literaturwissenschaft und geschichtsbewusste Deutung stehen damit einander gegenüber.

Allerdings gibt es in den neueren Überlegungen Özsoys einige Ansatzpunkte, auch die literarische und sprachliche Dimension zu berücksichtigen, die Özsoy explizit als »Gestaltgewinnung«⁸³ der Offenbarung bezeichnet: Erstens betont er deutlicher die Reaktion des Koran auch auf jüdische und christliche Kontexte. In dieser interreligiösen Kontextualität geht es nun nicht nur um den reinen semantischen Gehalt, also um inhaltliche Veränderungen, sondern auch um die Transformation biblischer Sprachformen.⁸⁴ Zweitens stellt Özsoy mit Verweis auf die literaturwissenschaftliche Exegese Amin al-Hülis die Verschiedenheit der koranischen Sprechakte heraus, wodurch auch die sprachliche Form dieser in den Blick kommen müsste.⁸⁵ Drittens schließlich reflektiert Özsoy, dass die Adresatenorientierung des Koran sich auch innersprachlich in der Vielstimmigkeit koranischer Rede (inklusive der Zitation der jeweiligen Adressaten) niederschlägt – und der Koran auch gerade hierin seine Eigenart gewinnt.⁸⁶ Der Brückenschlag zwischen der sprachlich-literarischen Analyse und der historisch-rekonstruktiven Forschung erscheint damit möglich.

⁸² Vgl. Özsoy, Unbehagen, 51–54.

⁸³ Özsoy, Unbehagen, 38.

⁸⁴ Vgl. Özsoy, Unbehagen, 34–36. Vgl. bereits 2006: Körner, Koranhermeneutik, 101.

⁸⁵ Vgl. Özsoy, Unbehagen, 43.

⁸⁶ Vgl. Özsoy, Unbehagen, 38. Özsoy denkt in neueren Publikationen Inhalt und Form implizit eng zusammen: Sowohl die Inhaltsseite als auch die Ausdrucksseite ist geschichtlich und kontingent. Deshalb ist der Koran auch nicht Gottes letztes Wort. Er ist die letzte Erinnerung an die eigentliche, vorhistorische Offenbarung und damit ein Schritt in der moralischen Evolution der Menschheit. Vgl. Özsoy, Qur'an, 126f. und ders., Unbehagen, 62. Die Gefahr dieses bereichernden Ansatzes ist, alles Sprachlich-Historische letztlich als eine entfremdende Partikularisierung des unzugänglichen Absoluten zu denken.

Neben Özsoys historisch-rekonstruktivem Ansatz gibt eine weitere Strömung in der gegenwärtigen Koraninterpretation dem Interesse dieser Arbeit, den Zusammenhang von Offenbarung und Sprache im Blick auf die Wort-Gottes-Thematik zu bedenken, einen Grund in der Sache:⁸⁷ Aktuell wird in besonderer Weise der ästhetischen Dimension des Koran sowie der Rolle der Ästhetik in dem religiösen Selbstverständnis des Islam eine erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt, die sich bis in die Konzeption der Lehrpläne für islamische Theologie niederschlägt. Es sind vor allem Navid Kermani (s. IV.2.4.), und Milad Karimi, die darauf hingewiesen haben, dass man den Koran nicht ohne die Betrachtung seiner ästhetischen Wirkung verstehen darf und die gerade hierin die Besonderheit muslimischen Selbstverständnisses sehen.⁸⁸ Für sie ist der rezitierte Koran mehr als eine Handreichung zur Lebensregulierung. Er ist eine Aufführung der Schönheit Gottes, mit dem Er den Menschen ansprechen, sein Herz bewegen und sein Gemüt reinigen will. Auch Kermani und Karimi lenken mithin die Aufmerksamkeit darauf, dass die Sprache des Koran nicht nur die Außenseite der eigentlich bedeutsamen Information ist. Intensiver noch als Özsoy sensibilisieren sie jedoch für die Poetizität des Textes und nutzen sowohl ihre eigene literarische Begabung als auch ihre Kenntnis gegenwärtiger Literaturwissenschaft zur Erschließung des Koran. Damit treten sie einem zu engen Verständnis des an kommunikationstheoretischen Modellen entwickelten Offenbarungsverständnisses entgegen: Zum einen betonen sie den engen Zusammenhang von Inhalt und Form.⁸⁹ Zum anderen stellen sie heraus, dass Offenbarung über die Übermittlung eines Inhaltes hinausgeht und eine existenzielle Transformation des Empfängers anzielt.⁹⁰

Die innerislamischen Neuaufbrüche werden auch durch neuere islamwissenschaftliche Ansätze wesentlich gestützt und bereichert, so dass der alte Graben des Orientalismusvorwurfs überwunden werden kann und ein reger Austausch zwischen innerislamischen und islamwissenschaftlichen

⁸⁷ Vgl. Specker, Sprache, 142–144.

⁸⁸ Vgl. natürlich Kermanis Dissertation »Gott ist schön«, auf die noch ausführlich einzugehen sein wird, sowie exemplarisch Karimi, Koran und ders., Warum, 119–146.

⁸⁹ Prägnant Karimi: »Das Koranische lässt sich nicht unkoranisch sagen. Mit anderen Worten: Wer wissen will, was im Koran steht, kann nicht umhin, die Form, wie es im Koran steht, mitzudenken.« Karimi, Warum, 137.

⁹⁰ Vgl. Karimi, Warum, 130–133.137f.

Perspektiven stattfindet. Zu denken ist natürlich vor allem an die Arbeiten des Corpus Coranicum und Angelika Neuwirths (s. IV.2.6.). In der diachronen wie dynamisch-kontextuellen Lesart ist Neuwirth Özsoy sehr nahe.⁹¹ Zugleich jedoch hält Neuwirth – schärfer als Özsoy – an der Textualität fest und sieht in ihr ein wesentliches Charakteristikum des Koran: »Seine früh erreichte Form als schriftlicher Text kann weiterhin als Durchbruch, als eine in seinem Milieu beispiellose Errungenschaft gelten.«⁹² Mit Assmann beschreibt sie den Prozess der koranischen Verkündigung als eine Verwandlung ritueller in textuelle Kohärenz.⁹³ Die Textualität realisiert sich in besonderer Weise im exegetischen Charakter des Koran, in dem Neuwirth ein wichtiges Spezifikum sieht: »So gesehen lässt sich der Koran als vielleicht einzigartiger Fall von mantischer, also prophetischer, und zugleich exegetischer Rede erkennen.«⁹⁴ Der Koran ist durch Kommentierungen und Neuformulierungen, Auslassungen und Verdichtungen sowohl intra- als auch intertextueller Art charakterisiert. Die sprachlichen Transformationen sowohl altarabischer Dichtung als auch biblischer Traditionen konstituieren erst das Gotteswort als Gottes Wort. Damit nun lenkt Angelika Neuwirth wesentlich den Blick darauf, dass das Wort Gottes, das die koranische Verkündigung realisiert, erst spät(er) auf der Ebene der Attributendiskussion konzeptualisiert wird,⁹⁵ zuvor aber in Auseinandersetzung mit der und Einbildung in die Sprache geschieht. Sie zitiert hierzu Abū Zaid's Gedanken der »Wandlung (*taḥawwul*)«: »Die arabische Sprache stellt in der islamischen Offenbarung das Medium dar, in dem und durch das die Wandlung verwirklicht wird«⁹⁶. Die Sprache des Koran ist also nicht die Hülle eines göttlichen Inhaltes oder rein funktionales Medium der prophetischen Botschaft. Sie ist performatives Mittel der Umsetzung, Form der theologischen Akzentsetzung, Kernpunkt des Selbstverständnisses, Inhalt der Entwicklung koranischer Verkündigung,

⁹¹ Der Koran ist ein »ergebnisoffener Prozess«. Neuwirth, Spätantike, 185. Vgl. a. a. O., 120–122.182–188.197–200. Neuwirth spricht deswegen von »koranischer Verkündigung«, um die sich entwickelnde Form des vorkanonischen Koran zu kennzeichnen.

⁹² Neuwirth, politische Philologie, 48.

⁹³ Vgl. Neuwirth, politische Philologie, 18.44.54.66.

⁹⁴ Neuwirth, politische Philologie, 8. Vgl. dies., Spätantike, 564–567.

⁹⁵ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 164.

⁹⁶ Neuwirth, Spätantike, 167.

kurz: Wesen der Offenbarung selbst. Damit ist das Wort Gottes der Sprache zurückgegeben – und umgekehrt konstituiert die Sprachlichkeit ganz wesentlich das, was das Wort Gottes ausmacht.⁹⁷

Insgesamt kann man folgern: Der Ausblendung der konkreten Sprachlichkeit des Koran in der bisherigen Diskussion des Wortes Gottes stehen islamwissenschaftliche bzw. muslimisch-theologische Forschungen gegenüber, die die sprachlichen Charakteristika des Koran in den Vordergrund rücken. Sie weisen darauf hin, dass Koran und Bibel jeweils eigene Sprachwelten stiften – und dies nicht nur auf deskriptiv-veritativer Ebene. So reflektiert der Koran nicht nur, *dass* Gott sich in der Sprache offenbart, sondern entwickelt auch innovative Sprachformen, die eben dies ausdrücken wollen und damit in den Blick bringen, *wie* dies geschieht. Der Koran, so ist deutlich, ist auch eine sprachlich kreative Kraft. Damit zeichnet sich eine Perspektive ab, in der das Wort Gottes nicht nur autoritativer Herkunftsanspruch eines informativen Gehaltes ist, sondern jeweils eigene Sprachformen stiftet.

1.3.2. Zur Gestalt der Offenbarung – Neuere Ansätze im Verständnis der Offenbarung und in der Theologie des Wortes Gottes

Die kreativen Neuansätze innerhalb des islamischen wie islamwissenschaftlichen Denkens finden ihr Gegenüber in einer christlichen Theologie, in der spätestens seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auch die konkreten sprachlichen Formen Aufmerksamkeit erhalten. Auch hier können nur exemplarisch einige Entwicklungen im Offenbarungsverständnis sowie einige Akzentuierungen innerhalb der Wort-Gottes-Theologie nachgezeichnet werden.

Während Offenbarung in Abgrenzung von einem instruktionstheoretisch-extrinsizistischen Verständnis zunächst als eine durch den Begriff der Selbstmitteilung inhaltlich gefüllte Begründungsfigur gedeutet wurde, wird in einem weiteren Schritt wieder konkreter nach der Gestaltgewinnung dieser Begründungsfigur gefragt. Die Scharnierstelle formulierte bereits Seckler präzise: »Damit [mit dem Begriff der Selbstmitteilung, d. A.] ist [...] ein Offenbarungsverständnis zum Tragen gekommen, in welchem

⁹⁷ An anderer Stelle wurden sechs Dimensionen des Zusammenhangs von Sprache und Koran analysiert, die Neuwirths Untersuchungen in den Blick bringen. Vgl. Specker, Sprache, 146–149.

das Wesen des Heilsgeschehens als Offenbarungsgeschehen aussagbar ist, obwohl – oder vielleicht gerade weil – im einzelnen unentschieden und ungenannt bleibt, welcher Erlebnisformen dieses Geschehen zu seiner geschichtlichen Verwirklichung und kategorialen Erfassung sich bedient hat oder bedient.«⁹⁸ Die Intention von Seckler ist klar. Sein Anliegen ist, nicht einfachhin übernatürliche Ereignisse oder dem menschlichen Erkennen unzugängliche Informationen zum Charakteristikum von Offenbarung zu machen. Doch kann man die »Erlebnisformen« der »geschichtlichen Verwirklichung und kategorialen Erfassung« tatsächlich ganz offenlassen – gerade im interreligiösen Kontext? Ist es sekundär, worin und wie sich das »Wesen des Heilsgeschehens« artikuliert oder hängen nicht auch die jeweiligen – auch sprachlichen – Formen des Erlebnisses mit dem Inhalt des als Heilsgeschehen Geglaubten wesentlich zusammen? Sicherlich ist die »Unentscheidbarkeit« nicht einfach aufzuheben. Keineswegs kann ein Erlebnis schlichtweg als Offenbarung identifiziert werden, doch sind die Erlebnisformen deswegen »unnennbar«?

So wäre zu fragen: Wenn Offenbarung weder durch eine spezifische Inhaltlichkeit (übernatürliches Wissen) noch durch einen außergewöhnlichen Phänomenbereich (Wunder) einfachhin klar bestimmt ist, wie zeigt sich dann »Offenbarung«, welche Gestalt nimmt sie an? Peter Zeillinger formuliert dieses Desiderat sehr klarsichtig, wenn er schreibt: »Es wird beim Verständnis von ›Offenbarung‹ als Grundlage der monotheistischen Traditionen jedenfalls nicht genügen, lediglich einen konsistenten Offenbarungs-*Begriff* zu formulieren.«⁹⁹ Er fährt fort: »So etwa liefert die Überwindung eines ›instruktionstheoretischen Offenbarungsmodells‹ und der Durchbruch in der katholischen Theologie zu einem zeitgemäßen Verständnis von Offenbarung als ›Selbstmitteilung Gottes‹ im Zweiten Vatikanischen Konzil noch keinen Hinweis darauf, *was genau* und *in welcher Hinsicht* als ›Offenbarung‹ bezeichnet werden kann und soll.«¹⁰⁰ Natürlich reicht »bloß eine Übersicht und Kategorisierung der Zeugnisse von Offenbarungs-*Erfahrungen* in den einzelnen schriftlichen und mündlichen Traditionen«¹⁰¹ nicht aus. Gefragt ist eine vertiefte Reflexion der Vermittlungsgestalt im Blick darauf, »worin bzw. woran das Spezifikum

⁹⁸ Seckler, *Wandlungen*, 231.

⁹⁹ Zeillinger, *Ereignis*, 77.

¹⁰⁰ Zeillinger, *Ereignis*, 78.

¹⁰¹ Zeillinger, *Ereignis*, 79.

monotheistischer Offenbarungserfahrungen liegt und erkannt werden kann.«¹⁰² So klar also christlich erscheint, was Offenbarung ist (nämlich Selbstmitteilung), so offen bleibt, wie sie dies ist.¹⁰³

Diese Frage nach dem »Wie« der Gestalt muss sodann vertiefend berücksichtigen, dass die grundlegenden Erfahrungen nicht anders gegenwärtig sind als in sprachlicher Gestalt. In der Frage nach der Gestalt der Offenbarung gehört die sprachliche Dimension also mit in das Ereignis hinein und ist nicht allein seine nachträgliche Übermittlung, wie Zeillinger kritisch festhält: »Wer demnach Offenbarung vornehmlich von einer ursprünglichen individuellen oder kollektiven geschichtlichen *Erfahrung* her versteht, verkennt, dass das *Reale* einer solchen Erfahrung nur in seiner *symbolischen* Gestalt als textuelles oder mündlich tradiertes Zeugnis greifbar wird.«¹⁰⁴ Das Offenbarungserlebnis und die sprachliche Gestalt rücken also eng aneinander. Ohne zu reifizierten, einfach greifbar zuhandelnden Einzeloffenbarungen zurückzukehren, muss der Reflexionsbegriff Offenbarung wiederum auf seine Phänomenstruktur und diese auf ihre spezifische sprachliche Gestalt hin befragt werden.¹⁰⁵

¹⁰² Zeillinger, Ereignis, 81. Zu ergänzen wäre: Und worin sich die christliche von der islamischen Offenbarungsgestalt unterscheidet.

¹⁰³ Schüßler definiert Offenbarung dementsprechend als »Gegebenheitsart des im rel. Akt Gemeinten für das aufnehmende Bewusstsein«. Schüßler, Offenbarung, 988. Die Verankerung im Bewusstsein erscheint mir in Bezug auf die phänomenale Gestalt zu eng, die Verbindung der Offenbarung mit ihrer »Gegebenheitsart« aber wichtig. M. E. hat dies auch Middelbeck-Varwick im Blick, wenn sie für die bleibende Relevanz des epiphanischen Offenbarungsverständnisses plädiert. Vgl. Middelbeck-Varwick, Gott, 154f. Vgl. auch die systematische Relevanz des Herrlichkeitsmotivs in: dies., Majestät, 373–375.

¹⁰⁴ Vgl. Zeillinger, Ereignis, 80.

¹⁰⁵ M. E. artikuliert Negel genau dies in seinem Rückgriff auf Richard Schaeffler. Vgl. Negel, Gabe, 47f.58 und ausführlich 47–58. Der »Ermöglichungsgrund, Erfahrungen neu lesen zu können« ist »geschichtlich-kontingent vermittelt« (a. a. O., 48), d. h., er wird durch Inhalte verändert und »aus dieser Veränderung geht die Möglichkeit neuer Weisen des Erfahrens und ihrer Gegenstände hervor« (a. a. O., 52). Die Inhalte sind jedoch auch durch spezifische sprachliche Formen bestimmt. Diese Verbindung zur Sprachlichkeit zieht Negel in dem schönen Kapitel »In een Hoecksken met een Boecksken« (vgl. explizit a. a. O., 242).

Meines Erachtens sind hierfür in den gegenwärtigen theologischen Überlegungen bereits Spuren gebahnt, ohne diese explizit zusammenzuführen: Die Frage kann entweder mit Blick auf die phänomenale Gestalt, also auf die Wahrnehmung und ästhetische Dimension der Offenbarung, oder mit einem deutlicheren Akzent auf die hermeneutische Dimension, also die sprachliche Artikulation und Bedeutungsgestalt der Offenbarung, angegangen werden.

Der ästhetisch-phänomenologisch inspirierte Zugang setzt in der Frage der Offenbarungsgestalt an der phänomenalen Struktur des »Sich-zeigens« an und betont die Unverfügbarkeit und Unableitbarkeit des Geschehens: Etwas zeigt sich von sich selbst her.¹⁰⁶ Theologisch klingt hierin eine spezifische Einsicht des Offenbarungsverständnisses an, die insbesondere die dialektische Theologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts radikal unterstrichen hat,¹⁰⁷ dass nämlich bei aller anthropologischen Disposition »Gott für die Menschen nur erkennbar [ist], wenn und weil er sich den Menschen zu erkennen gibt«, und dies bedeutet oftmals, »dass Gott sich anders zeigt als von Menschen erdacht und erhofft«.¹⁰⁸ Gegenwärtig wird dieses Von-sich-her im Sich-zeigen eng mit der Diskussion um die Gabe verbunden.¹⁰⁹ Umgekehrt widmen sich philosophische Phänomenologen, die intensiv über die Struktur der Gabe und ihrer Unverfügbarkeit nachgedacht haben, explizit dem Phänomen der Offenbarung, wie es die jüngsten Veröffentlichungen Jean-Luc Marions, aber auch die religiös zurückhaltenderen Überlegungen Bernhard Waldenfels' zum »Hyperphänomen« zeigen. In ihnen wird intensiv verhandelt, ob und wie unverfügbar Anderes eine phänomenale Gestalt gewinnt.¹¹⁰ Ein expliziter Blick auf spezifische sprachliche Formen, die der Struktur der Gabe entsprechen, steht allerdings noch aus.¹¹¹

¹⁰⁶ Vgl. Negel, Gabe, 231f. Er schafft zudem durch die Zusammenschau der Phänomenalität mit der Lesbarkeit der Welt den Brückenschlag zwischen Phänomenologie und Hermeneutik (s. V.3.).

¹⁰⁷ Vgl. Bongardt, Offenbarung, 129–133.

¹⁰⁸ Bongardt, Offenbarung, 92. Das heißt natürlich nicht naiv, dass »das Unbedingte als es selbst im Bedingten« erscheint, aber doch, dass die »vermittelte Unmittelbarkeit« noch einmal das Charakteristikum des »Von-sich-her« erhalten muss. Vgl. Negel, Gabe, 47.

¹⁰⁹ Einen knappen Überblick gibt Hoffmann, Einleitung, 9–16.

¹¹⁰ Vgl. programmatisch Marion, Erscheinen, 9–14 und 15–30.

¹¹¹ Sehr wohl hingegen wurde die sprachliche Dimension der Rede *von* der

Demgegenüber setzt die hermeneutisch akzentuierte Reflexion über die spezifische Offenbarungsgestalt gerade an konkret erfassbaren sprachlichen Formen an und betrachtet sie auf die Frage hin, was sie zur Offenbarung werden lässt und was daraus über den Charakter von Offenbarung zu lernen ist. Exemplarisch kann man hier auf die fundamentaltheologischen Entwürfe von Jürgen Werbick und Knut Wenzel verweisen.

Jürgen Werbicks Fundamentaltheologie »Den Glauben verantworten« aus dem Jahr 2000 thematisiert die sprachliche Dimension des Offenbarungsgeschehens in einem Exkurs, der dem Offenbarungstraktat zugeordnet ist.¹¹² Unter dem Titel »Die Sprache des Glaubens« geht er der leitenden Frage »Wie ist Offenbarung sprachlich denkbar?«¹¹³ nach. Ausdrücklich ringt Werbick darum, dass das Offenbarungsgeschehen eine sprachliche Gestalt gewinnt: »Das Unvorstellbare muss am Vorstellbaren zur Sprache kommen.«¹¹⁴ Diese Verbindung von Offenbarung und Sprachlichkeit gewinnt sodann in den Überlegungen zur Metapher noch einmal konkretere literarische Gestalt: »Die heilsame Provokation der Metaphern zur Übersetzung ist die Sprachgestalt des Ergriffenseins ›von dem, was uns unbedingt angeht‹ und damit auch das Sprachgeschehen der Religion und des Glaubens.«¹¹⁵ Geht es also darum, wie Unvorstellbares eine sprachliche Gestalt gewinnt, so sind die Überlegungen zur sprachlichen Gestalt

Gabe thematisiert. Vgl. Hoffmann, *Theologie der Gabe*, 17–23. Marion lehnt die Beschäftigung mit der Sprache ab, weil sie in seinen Augen den Blick auf die Gegebenheit verstellt. Vgl. Alferi, *Größeres*, 37 Fn 74.124–126. (S. dagegen V.3.).

¹¹² Vgl. die eigene Einordnung Werbicks: »Die ersten beiden Traktate *Streitfall Religion* und *Streitfall Offenbarung* haben dieser *sprachlichen* Gegebenheit noch wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Beim Übergang zur fundamentaltheologischen Soteriologie mußte die sprachliche Gegebenheit des unbedingt Angehenden eigens thematisiert werden, weil sich in den nun folgenden Traktaten dessen metaphorische Kodierung geradezu aufdrängt«. Werbick, *Glauben verantworten*, 422. Jedoch gibt es auch im Offenbarungstraktat selbst immer wieder Anspielungen auf die sprachliche Dimension der Offenbarung: Vgl. z. B. a. a. O., 296.298f.317f.

¹¹³ Werbick, *Glauben verantworten*, 407.

¹¹⁴ Werbick, *Glauben verantworten*, 420. Dementsprechend formuliert er in seiner später erschienenen Gotteslehre: Vom Unsagbaren ist zu sprechen, »damit es nicht verschwiegen wird. Muss dann nicht auch darüber gesprochen werden, wie dem, was *sich zeigt*, Einlass in die Sprache gewährt werden kann?« ders., *Gott*, 50.

¹¹⁵ Werbick, *Glauben verantworten*, 422. S. V.1.3.

des Offenbarungsgeschehens umgekehrt durch das Anliegen bestimmt, die Alterität Gottes zu wahren. Werbick formuliert explizit die Aufgabe: »Wie könnte Gottes Selbstübersetzung ins Menschliche davor bewahrt bleiben, nach Menschenart verstanden und ins menschlich Vorstellbare übersetzt zu werden?«¹¹⁶ Werbicks Überlegungen halten auf diese Weise die beiden Elemente zusammen, die auch die vorliegende Arbeit beschäftigen: Wie kann die Sprachlichkeit des Offenbarungsgeschehens gedacht und zugleich die Alterität Gottes gewahrt werden?

Noch ausdrücklicher konzipiert Knut Wenzel seine »Grundlegung der Fundamentaltheologie«, die er 2016 vorlegt, auf den Zusammenhang von Offenbarung und Sprache hin. Bei ihm sind die Überlegungen zur Sprachlichkeit der Offenbarung das bestimmende Thema im Verhältnis von Vernunft und Glaube.¹¹⁷ So bearbeitet Wenzel die Frage nach der Vernunftgemäßheit von Offenbarung wesentlich anhand von Ricœurs Philosophie der Offenbarung. Ricœurs Philosophie der Offenbarung aber setzt sich wesentlich mit »den ursprünglichsten Modalitäten der Sprache einer Glaubensgemeinschaft«¹¹⁸ auseinander und hält so Offenbarung und sprachliche Gestalt zusammen. Dementsprechend entfaltet Wenzel den Zusammenhang von literarischen Sprachformen und Offenbarungsgeschehen in einem eigenen Teil über »Vernunft und Poesie«, in dem er der Frage nachgeht, wie dem »unendlich-absoluten Gott«¹¹⁹ (also der Alterität Gottes) in einer ästhetischen Weitung des Vernunftbegriffs entsprochen werden kann.¹²⁰ Das Anliegen des Verstehens, Grundthema einer hermeneutisch orientierten Theologie, erweist sich also von vorneherein als zugleich sprach- und alteritätssensibel. Innerhalb dieses hermeneutischen Anliegens setzt Wenzel seinen eigenen Akzent, indem er das Zueinander von sprachlicher Gestalt und Offenbarung wesentlich im Subjekt selbst verortet. Wenzel macht Ernst mit dem augustinischen *interior intimo meo* und

¹¹⁶ Werbick, *Glauben verantworten*, 407.

¹¹⁷ Bereits in dem früheren Buch »Glaube als Vermittlung« formuliert Wenzel sein Anliegen so: »Es ist die Frage nach der Sprache angesichts des Wortes ›Gott‹; es ist die Frage nach der Transzendenzfähigkeit ihrer Immanenz.« Wenzel, *Glaube*, 37.

¹¹⁸ Wenzel, *Offenbarung*, 62.

¹¹⁹ Wenzel, *Offenbarung*, 40. Vgl. a. a. O., 105f.

¹²⁰ Vgl. als Skizze der Aufgabe Wenzel, *Offenbarung*, 39–42. »Die Gegenwart Gottes ereignet sich im Widerspruch zu allem Erwarteten. Das durch Sprache erfahrbar zu machen, ist das Poetische.« A. a. O., 120.

rückt die Unfassbarkeit Gottes und die Unfassbarkeit des Subjektes eng aneinander.¹²¹ Offenbarung, Subjektivität und Sprachlichkeit bilden bei Wenzel ein unauflösliches Dreieck (s. V.2.2.2.).¹²²

Im Blick auf den fundamentaltheologischen Offenbarungsbegriff wird mithin deutlich, wie die spezifischen Errungenschaften des Offenbarungsverständnisses im zwanzigsten Jahrhundert (dynamische Ereignishaftigkeit, inhaltliche Neubestimmung als Selbstoffenbarung, intrinseztische Beglaubigungsfigur und Bedeutung des personalen Charakters) sich im Ringen um die entsprechende Offenbarungsgestalt fortsetzen und diese wiederum in Relation zu ihrem sprachlichen Ausdruck durchdacht wird. Die Sprachlichkeit der Offenbarung betrifft mithin sowohl die Anthropologie (der Mensch als das sich sprachlich auslegende Wesen) als auch die Theologie (Gottes Selbstmitteilung als sprachliches Geschehen).

Schaut man nun auf die Wort-Gottes-Theologie, so kann man auch hier eine stärkere Beachtung der konkreten sprachlichen Formen feststellen, in denen das ereignishaft-dynamisch verstandene Wort Gottes Gestalt gewinnt. Ausgangspunkt ist ein gesteigertes Bewusstsein für die Problematik einer autoritären Verwendung der Wort-Gottes-Theologie.¹²³ Die Betonung des unableitbaren *extra nos*, die sicherlich zu einer Aufmerksamkeit für die Momente der Alterität und der Unverfügbarkeit im Offenbarungsgeschehen geführt hat, kann auch zu reiner Autoritätsbehauptung werden. Demgegenüber wird die Sprache als der Ort einer »differenzwahrende[n] Differenzverarbeitung«¹²⁴ entdeckt. Man kann diese verstärkte Aufmerksamkeit an vier Akzentsetzungen festmachen.¹²⁵

¹²¹ Hier liegt m. E. – neben einer etwas stereotypen, durch die neo-barthianische »radical orthodoxy«-Brille bedingte, Barth-Rezeption – der tiefere, systematische Grund für Wenzels scharfe Kritik an Karl Barth.

¹²² Wenzel thematisiert diesen Dreiklang als »Rückgrat der Fundamentaltheologie [...]: nämlich von der Offenbarung, durch den Text als das Feld der Bedeutung, zum Subjekt. Die Reihenfolge der Begriffe stellt nicht schon eine Fundierungshierarchie dar; grundlegend ist der Zusammenhang als solcher und ganzer.« Wenzel, Offenbarung, 11.

¹²³ Vgl. hierzu auch Dalferth, Einleitung, XIVf.

¹²⁴ Körtner, Wort Gottes, 140.

¹²⁵ Vgl. insgesamt das 3., 6. und 7. Kapitel von Ulrich Körtners »Theologie des Wortes Gottes«.

Erstens hat sich die Wort-Gottes-Theologie von einer daseinsanalytischen Hermeneutik, die das Verstehen zum Grunddatum eines jeden existenziellen Vollzugs gemacht hat, wieder konkreter zur Texthermeneutik entwickelt.¹²⁶ Dies schlägt sich einerseits in der rezeptionsästhetischen Betonung der Leserleistungen und andererseits in der Betonung der Eigenständigkeit des Textes gegenüber der Autorin nieder. Pointiert bringt Dalferths Unterscheidung der »theozentrische[n] Möglichkeithermeneutik« Ernst Fuchs' und Eberhard Jüngels von der »anthropozentrischen Wirklichkeithermeneutik« Gerhard Ebelings diese Entwicklung zum Ausdruck. Diese Weggabelung, in der Dalferth die Chance zu einer neuen Attraktivität hermeneutischer Theologie sieht, ist auch mit einer spezifischen Akzentsetzung in der Frage nach der sprachlichen Gestalt des Wortes Gottes verbunden.¹²⁷ Denn die »theozentrische Möglichkeitsontologie« kreist um den Leitbegriff des »Sprachereignisses« und betont, dass dem Rezipienten neue, unvorhersehbare Möglichkeiten aus von ihm nicht beherrschbaren Sinnbildungsprozessen zugespielt werden, wohingegen die »anthropozentrische Wirklichkeithermeneutik« von der Sprachlichkeit der menschlichen Existenz ausgeht und das Sichselbstverstehen des Subjekts in einem personal-kommunikativen »Wortgeschehen« in die Mitte der Reflexion stellt.¹²⁸ Für Dalferth achten erst die Vertreter einer »theozentrischen Möglichkeithermeneutik« »nicht auf den Produzenten, sondern das Produkt (den Text), und sie verstehen diesen Text nicht als Werk, sondern als Manifest eines Ereignisses, aber sie verstehen dieses Ereignis nicht nur als Verstehensanlass, sondern als *Ausdrucksgestalt eines sich selbst verstehbar erschließenden Sprachereignisses*«. ¹²⁹ Die »theozentrische Möglichkeithermeneutik« also stellt den Text, der gegenüber der Autorintention wie dem Selbstverständnis des Lesers gegenüber eigenständig ist, in die Mitte. Zugleich dynamisiert sie ihn zugleich in der Kategorie des Ereignisses. In dieser Weise gewinnt im Text das unverfügbare »Selbst« der Selbstoffenbarung Gottes eine konkrete sprachliche Gestalt.¹³⁰ Alterität

¹²⁶ Vgl. Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 4f. und Körtner, *Theologie*, 46–49.

¹²⁷ Zum Anweg dieser Weggabelung vgl. auch Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 25–27.

¹²⁸ Vgl. Dalferth, *Einleitung*, XVII und ders., *Hermeneutische Theologie*, 4f.

¹²⁹ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 16.

¹³⁰ Vgl. insbesondere Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 5.34f.

und Sprachlichkeit werden hier eng zusammen in den Blick gebracht, womit zentral die beiden Elemente berührt sind, die das Interesse der vorliegenden Arbeit ausmachen.

Die Betonung der Eigenständigkeit des Textes geht *zweitens* mit einem Blickwechsel von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit einher. Bewusst wird das Übergewicht der Mündlichkeit im Wort-Gottes-Geschehen in Frage gestellt, um den Charakter der Unmittelbarkeit (und mithin auch einer autoritären Verwendung des *extra nos* der Offenbarung) zugunsten einer stärkeren Einbeziehung von Vermittlungsformen zurück zu nehmen. Das Desiderat einer »Theologie der Schrift« wird gesehen und das Phänomen der Intertextualität sowie nicht-lineare Interpretationsverfahren (Typologie) kommen in den Blick.¹³¹

Noch konkreter wird *drittens* gefragt, welche sprachlichen Formen denn in einem inneren Zusammenhang zum Wort-Gottes-Geschehen stehen. Die sprachlichen Formen des Gleichnisses und der Metapher, der Unterschied von Name und Begriff und vor allem die narrative Struktur rücken in den Mittelpunkt des Interesses. Stets geht es um eine »eigentümliche Umkehrung der Logik«,¹³² also darum, die statisch-festlegende Logik der Begriffssprache zu unterlaufen.¹³³

Schließlich kann die Wort-Gottes-Theologie *viertens* die Strittigkeit und Pluralität des Offenbarungsgeschehens, zumindest im Blick auf seine rezeptive Seite, nicht ausblenden. Wenn dies so ist, so lässt sich aber legitimerweise auch danach fragen, ob es eine interreligiöse Bedeutung des Wortes Gottes, gerade im Widerstreit seiner sprachlichen Gestaltwerdungen, gibt. Eine einfache Aufteilung in nichtchristliche »Religion« und christlichen »Glauben« wäre damit nicht mehr haltbar.¹³⁴

¹³¹ Interessanterweise nimmt die Wort-Gottes-Theologie damit den umgekehrten Weg der Koranhermeneutik. Während dort die Dominanz des Buches durch Betonung der Mündlichkeit aufgebrochen wird, wird hier die dominante mündliche Form der Ansprache (sowohl im Offenbarungsgeschehen als auch in dessen Verkündigung) durch die Einsicht in die Textualität in Bewegung gebracht.

¹³² Maurer, Sprache, 167.

¹³³ In diesem Kontext kommt auch Barths eigene Sprache in den Blick. So arbeitet Maurer heraus, inwiefern sich die Ereignishaftigkeit der Offenbarung im dynamischen Charakter von Barths eigener Denk- und Schreibweise niederschlägt. Vgl. Maurer, Sprache, 165.

¹³⁴ Vgl. hierzu Specker, Barth, 176–187.

In diesen vier Aspekten zeigt sich, wie »das Thema des Wortes Gottes nun wirklich mit der *Hinwendung der Theologie zur Sprache* einher«¹³⁵ gehen kann, ohne das Wort Gottes mit den sprachlichen Formen der biblischen Schriften zu identifizieren.¹³⁶

Mit den kreativen Neuansätzen im islamischen Denken wie auch der christlichen Zuwendung zur konkreten sprachlichen Gestalt, die sowohl innerhalb des Offenbarungsverständnisses als auch innerhalb der Wort-Gottes-Theologie ersichtlich wurde, ist insgesamt der Horizont umrissen, vor dem die islamischen Vorstellungen zur Unnachahmlichkeit analysiert und in Beziehung zu christlichen Positionen gesetzt werden können.

I.2. Schärfung des Materialobjektes: Das Thema der Unnachahmlichkeit

Nach der Klärung der systematischen Perspektive gilt es nun, auch den Gegenstand der Arbeit, den Diskurs über die Unnachahmlichkeit des Koran, präziser zu umreißen.

¹³⁵ Körtner, *Theologie*, 50.

¹³⁶ Dass dies auch katholisch rezipierbar ist, zeigt in aller Knappheit schon der Plan eines fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates, den Henri Bouillard am Institut Catholique erprobt und 1970 reflektierend vorgestellt hat. In ihm verbindet der damals beste französische Kenner der Wort-Gottes-Theologie explizit die Frage nach der Alterität Gottes mit der Frage der Sprachlichkeit, wenn er innerhalb des Teiles »Discernement de la Révélation« das Kapitel »Le langage relatif à Dieu« auf das Kapitel »Dieu tout-autre et non-autre« folgen lässt. Vgl. Bouillard, *Esquisse*, 127. Vgl. auch ders., *Concept*, 48. Die Überlegungen zur Übermittlung der Offenbarung folgen darauf innerhalb einer noch ziemlich klassisch konzipierten *demonstratio catholica*. Bouillard führt den Plan übrigens in seiner Präsentation 1970 sogar auf einen Entwurf von 1961 zurück (vgl. Bouillard, *Esquisse*, 125). Allerdings kommt interessanterweise in der publizierten Fassung von 1964 gerade der spezifische Bezug auf die Sprache als Gestalt der Offenbarung nicht vor (vgl. Bouillard, *Logique*, 41–43).

2.1. Die Wahl des Themas

Die Entscheidung, den islamisch-theologischen Diskurs über die Unnachahmlichkeit des Koran als zentralen Gegenstand der systematischen Fragestellung dieser Arbeit zu wählen, begründet sich in folgenden Aspekten:

Erstens berührt man mit der *iġāz*-Vorstellung zweifellos einen zentralen Punkt des systematisch reflektierten islamischen Glaubens.¹³⁷ Dies artikulieren islamisch-traditionelle Autoren,¹³⁸ aber auch die Islamwissenschaften sind von der zentralen Bedeutung der *iġāz*-Vorstellung geradezu in wissenschaftlicher Vielsprachigkeit überzeugt: So bezeichnet Stieglecker sie als »hochgeschätzte[n], unveräußerliche[n] Besitz der muslimischen Offenbarung«,¹³⁹ Boullata führt sie als »islamic doctrine of utmost importance«¹⁴⁰ ein und das »Dictionnaire du Coran« stellt sie gemeinsam mit der Auffassung der Sündlosigkeit der (und des) Propheten als »deux autres notions [, qui, d. A.] ont pris un caractère dogmatique«¹⁴¹ den sechs zentralen Glaubensartikeln zur Seite, mit denen die materiale Substanz des islamischen Glaubens beschrieben wird. Navid Kermani und Angelika Neuwirth gehen sogar noch einen Schritt weiter, indem sie in der Überzeugung von der Unnachahmlichkeit des Koran sogar das eigentliche Spezifikum des islamischen Glaubens sehen.¹⁴² Beide weisen zudem darauf hin, dass die Auffassung von der Unnachahmlichkeit trotz ihrer unangefochtenen Stellung im Glaubenssystem bisher wenig Wertschätzung vonseiten der westlichen Islamwissenschaften erlangt hat. Sie plädieren demgegenüber entschieden dafür, die Vorstellung ernst zu nehmen, und sie nicht »als Theologumenon von besonderem exotischen Reiz, als Musterbeispiel dogmatischer Befangenheit, um nicht zu sagen: Verirrung einer ganzen Kultur, im besten Falle als Grille eines übersteigerten arabischen Kulturstolzes«¹⁴³ abzuqualifizieren.

¹³⁷ Umso bedrängender ist die Tatsache, dass nur sehr wenige Werke in westliche Sprachen übersetzt sind. Vgl. Boullata, Foreword, XIV und al-Jemaey, Nukat, 3.

¹³⁸ So bezeichnet sie der Study Quran in seinem Kommentar zu 17:88 als »a fundamental doctrine held by all Muslims«. Study Quran, 721.

¹³⁹ Stieglecker, Glaubenslehren, 372.

¹⁴⁰ Boullata, Iġāz, 83.

¹⁴¹ Amir-Moezzi, Dogme, 223.

¹⁴² Vgl. Neuwirth, Dogma, 166 und Kermani, Schön, 9.

¹⁴³ Kermani, Schön, 10. Vgl. Neuwirth, Spätantike, 735–737 und Dogma, 167.

Zweitens bringt der Topos der Unnachahmlichkeit spezifisch die sprachliche Gestalt des Koran in den Blick. Zwar kann der Grund, warum der Koran nicht nachgeahmt werden kann, auch in dem nicht vom Menschenwissen einholbaren Inhalt oder im unmittelbaren Eingreifen Gottes in das Vermögen der Gegner (*ṣarfa*) gesucht werden. Doch wesentlich wird die sprachlich-literarische Qualität genannt, sei es die Reinheit (*faṣāḥa*) der Sprache, die Komposition (*naẓm*) oder die rhetorische Vorzüglichkeit (*balāġa*).¹⁴⁴

Drittens artikuliert der Topos der Unnachahmlichkeit das spezifisch systematische Anliegen dieser Arbeit. Er lässt fragen, wie die Offenbarung eine sprachliche Gestalt gewinnen und zugleich die Alterität Gottes gewahrt werden kann. Denn zum einen geht es in der *iġāz*-Vorstellung ganz klar um einen sprachlichen Niederschlag des göttlichen Wirkens: Der Grund der Unnachahmlichkeit ist ohne Abstriche der göttliche Wille und das göttliche Wirken selbst.¹⁴⁵ Der Gegenstand der Unnachahmlichkeit ist jedoch unabweisbar ein spezifischer Text beziehungsweise eine spezifische Rede in arabischer Sprache, die den Menschen in Gedächtnis, Rezipitation und Schrift vorliegt. Die *iġāz*-Lehre zu untersuchen, heißt also ganz allgemein, einen theologischen Ort aufzusuchen, in dem innerhalb der immanenten Sprache das transzendente göttliche Handeln ersichtlich werden soll.¹⁴⁶ Die *iġāz*-Auffassung befindet sich offensichtlich an der Schnittstelle von Gottes Wirken und menschlicher Sprache.

Zum anderen kommt mit ihr recht prägnant die Frage von Vergleichbarkeit und Unvergleichlichkeit, Originalität und Relativität, Ganz-Andersheit und Verstehbarkeit der Offenbarung, kurz, die Frage nach der Alterität Gottes in den Blick.¹⁴⁷ Die Untersuchung von Sophia Vasalou weist pointiert auf den Spagat hin, den die *iġāz*-Vorstellung zwischen der

¹⁴⁴ Zum Überblick vgl. Caspar, *Théologie*, 104f.

¹⁴⁵ Vgl. »*Iġāz* is a word used to refer to the inimitable beauty of the language, content and coherence in the Qur'an that is proof of its divine origin.« Johns, *Humanistic*, 81.

¹⁴⁶ »En effet le problème restait de concilier la transcendance et l'inimitabilité du Verbe divin avec son accessibilité à l'homme.« Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 110. Vgl. a. a. O., 7.13.

¹⁴⁷ »Der Koran als Werk macht mit Anderem öffentlich bekannt, er legt das schlechthin Andere offen, ist die Darstellung des Undarstellbaren – als genuin ästhetischer Akt.« Karimi, *Hingabe*, 198.

literaturwissenschaftlichen Vergleichbarmachung des Koran und der theologisch motivierten Bewahrung der Unvergleichbarkeit unternehmen muss: Ist der Koran überhaupt nicht mit anderen sprachlichen Erzeugnissen zu vergleichen, wie soll man dann seine Besonderheit erfassen? Ist er jedoch zu vergleichen, inwiefern ist er dann noch Ausdruck, ja unmittelbare Präsenz des transzendenten Gottes? Der Koran, so kann man formulieren, soll im Selben der Beweis für den Anderen, für Gott, sein.¹⁴⁸

2.2. Der Begriff des *i'ğāz*

Einen ersten Zugang zu den systematischen Dimensionen der *i'ğāz*-Vorstellung kann man gewinnen, indem man fragt, wie der Begriff zu übersetzen ist.

Die gängigste Übersetzung gibt *i'ğāz* mit »Unnachahmlichkeit« wieder: So findet man ihn in der Encyclopedia of the Qur'ān unter »inimitability«, genauso wie im Dictionnaire du Coran unter »inimitabilité«.¹⁴⁹ Die Übersetzung als »Unnachahmlichkeit« charakterisiert den bezeichneten Sachverhalt als das dauerhafte Ausbleiben eines Geschehens: Niemand kann den Koran – denn in der Verwendung als terminus technicus ist immer der koranische Text (in welchem Umfang auch immer) gemeint – nachahmen. Damit werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschränkt. Einerseits ist die Unnachahmlichkeit ein Ereignis der Vergangenheit: Der Erweis des göttlichen Ursprungs des Koran liegt darin, dass die Gegner Muḥammads nicht zur Nachahmung fähig waren. Andererseits liegt die Unnachahmlichkeit nicht allein in der Vergangenheit, sondern gilt auch für die Gegenwart und Zukunft. Anders als die anderen Beglaubigungswunder, von denen die islamische Theologie spricht – die »Zauberkünste« Moses und die Heilungswunder Jesu –, ist die Unnachahmlichkeit mit der andauernden Gegenwart des Koran und nicht mit

¹⁴⁸ Dies bringt Vasalou auf den Punkt, wenn sie schreibt: »The difficulty of their task [der Theologen der *i'ğāz*-Lehre, d. A.] was inherent in that they were investigating no less than the interface between the created and the divine, and attempting to show the transcendence of the divine *even after* it had been manifested into the created order«. Vasalou, Eloquence, 45.

¹⁴⁹ Martin, Inimitability, 526 und Urvoy, Inimitabilité, 419.

einzelnen, in sich abgeschlossenen und vergangenen Ereignissen verbunden.¹⁵⁰ Damit provoziert die *iġāz*-Vorstellung jedoch automatisch die Nachfrage, was die Unfähigkeit zur Nachahmung gegenwärtig begründe. Sie lenkt damit automatisch den Blick auf die Präsenz der Transzendenz in der Immanenz und letztlich auf die sprachliche Gestalt.

Neben der gängigen »Unnachahmlichkeit« findet sich auch die Übersetzung von *iġāz* als »Unfähig-Machen«¹⁵¹ bzw. »incapacitation«.¹⁵² Indem sie die kausative Bedeutung des IV. Stammes ernst nimmt, dem der *iġāz*-Begriff als Verbalsubstantiv zugehört, verschränkt sie Aktivität und Passivität. Die Übersetzung betont, dass sich die Unfähigkeit erst aus dem Zusammenspiel des Koran mit seinen Adressaten ergibt.¹⁵³ In diesem Zusammenspiel ist jedoch die Seite der Rezipientin durch Passivität, die Seite des Koran durch Aktivität gekennzeichnet. Der Koran übernimmt die Seite des Subjektes, das von sich aus am Rezipienten handelt. Der *iġāz* wird als Grenze der eigenen Fähigkeit erfahren, ja, erlitten. Zugleich weist die Übersetzung als »Unfähig-Machen« auf eine Spannung zwischen Ereignishaftigkeit und Dauer hin: Einerseits kommt dem Sachverhalt ein dynamischer Aspekt zu, denn die Unnachahmlichkeit muss sich jeweils und je neu in der Zeit erweisen.¹⁵⁴ Die Übersetzung betont diesen dynamischen Aspekt. Neuwirth plädiert deswegen auch vehement dafür, *iġāz* nicht als statische Unnachahmlichkeit, sondern als dynamische Unnachahmbarkeit zu übersetzen.¹⁵⁵ Andererseits kommt dem Sachverhalt ein Aspekt der Dauer zu, denn die »incapacitation« muss kontinuierlich und stets

¹⁵⁰ Vgl. Kermani, Schön, 240.

¹⁵¹ Kermani, Schön, 240 und Neuwirth, Spätantike, 734.

¹⁵² Boullata, Rhetorical Interpretation, 141.

¹⁵³ Vgl. Neuwirths Einwand gegen Boumans Paraphrase in Neuwirth, Dogma, 171.

¹⁵⁴ Vasalou spricht von einem »diachronic miracle effective until the Day of Resurrection«. Vasalou, Eloquence, 23.

¹⁵⁵ »Auf jeden Fall ist zu unterstreichen, daß gegenüber der geläufigen deutschen Übersetzung der arabische Terminus schon von seiner grammatischen Form her nicht eine statische und passive Eigenschaft beinhaltet [...], sondern ein entschieden aktives Element, ein von ihm ausgehendes ›Zunichte-Machen‹ jeden Versuches, sich mit ihm zu messen, oder ihn gar zu überbieten.« Neuwirth, Dogma, 171.

gegeben sein. Von hierher gerinnt der *i'ğāz* zu einer Wesenseigenschaft, die statisch mit dem Koran mitgegeben ist.¹⁵⁶

Das systematische Problemfeld artikuliert schließlich noch einmal die Übersetzung Boullatas, der vom »miraculousness of the Qur'ān« spricht.¹⁵⁷ Diese Übersetzung ist durchaus im Begriff mitgegeben, zeigt doch die Wortwurzel 'ġ-z den Zusammenhang mit dem Wunder (*mu'ğiza*) an. Damit wird nicht nur der systematisch-theologische Ort benannt, an dem der *i'ğāz* diskutiert wird, nämlich die Diskussion um die Beglaubigung des Propheten durch ein Wunder. Vielmehr zeigt sich nun auf der Ebene der Begriffsübersetzung das leitende systematische Problem: Die Unvergleichlichkeit ist nicht ohne Einordnung und Vergleichen festzustellen. Auch das Wunder will als Wunder erkannt werden und setzt sich in Beziehung zu anderen Wundern. Andersheit und Selbigkeit sind ineinander verschränkt und das »Ganz Andere« setzt Dasselbe voraus, um als Ganz Anderes verstehbar zu werden. Die *i'ğāz*-Vorstellung, so kann man folgern, ist eng mit dem Gedanken der »Andersheit«, der Alterität, verbunden und öffnet das Themenfeld von Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit.

So wird deutlich, dass bereits der Begriff der Unnachahmlichkeit mitten in das systematische Anliegen dieser Arbeit hineinführt, die sprachliche Gestalt und die Alterität Gottes zusammen zu halten. Die Auswahl des Materialobjektes ist damit gerechtfertigt und die Leitlinien seiner Analyse sind angedeutet.

I.3. Methodische Klärungen

Nach der Klärung des Formal- und des Materialobjektes der Arbeit gilt es nun, die Bezugswissenschaften und die Bezugnahme christlicher Theologie auf islamisch-theologische Ansätze weiter zu erläutern.

¹⁵⁶ Vgl. von Grunebaum, *I'djāz*, 1018–1020.

¹⁵⁷ Boullata, *I'jāz*, 87. So auch Cooper, *I'jāz*, 390: »miraculous inimitability« und Caspar, *Théologie*, 104: »Le miracle coranique«.

3.1. Klärung der Bezugswissenschaften

3.1.1. Der philosophische Bezugspunkt: Zur Phänomenologie der Offenbarung

Die Rede von der phänomenalen Gestalt der Offenbarung legt einen Bezug zur Phänomenologie der Offenbarung nahe, den es zu klären gilt.

3.1.1.1. Offenbarungstheologie und Phänomenologie der Offenbarung

Das Anliegen der Arbeit, so wurde formuliert, setzt an dem Desiderat an, vom angemessenen Begriff der Offenbarung zur Frage nach der Gestalt der Offenbarung voranzugehen und zu umreißen, »*was genau* und *in welcher Hinsicht* als ›Offenbarung‹ bezeichnet werden kann und soll«, um zu klären, »woran [...] sich ein überliefertes ›Zeugnis‹ als *Offenbarungs-Zeugnis* erkennen«¹⁵⁸ lässt. Es geht, wie Ulrich Beuttler formuliert, um das »Wie des Gegebensein Gottes«.¹⁵⁹ In dieser Hinsicht ist nun interessant, dass Jean-Luc Marion innerhalb seiner Phänomenologie der »Gegebenheit«¹⁶⁰ sich immer wieder explizit mit dem Phänomen der Offenbarung auseinandersetzt.¹⁶¹ Marion widmet sich so phänomenologisch einem Unterfangen, das mit hermeneutischem Ansatz bereits Ricoeur verfolgte. Der systematisch-theologischen Perspektive, die von der Offenbarung aus nach dem konkreten »Wie« ihrer Gegebenheit fragt, kommt also die philosophisch-phänomenologische Perspektive entgegen, die von der

¹⁵⁸ Zeillinger, Ereignis, 78.

¹⁵⁹ Beuttler, Gegebenheit, 332.

¹⁶⁰ Zur Übersetzung des Begriffs »donation« mit »Gebung« oder »Gegebenheit« vgl. Alferi, Größeres, 20–24.33 Fn 63 und Hoffmann, Theologie der Gabe, 91 Fn 235. Mittlerweile hat sich die Husserlsche »Gegebenheit« eingebürgert. Auch Alferis Übersetzung von »Étant donné« verwendet es nun.

¹⁶¹ Bereits in »Étant donné« von 1997 wird die Offenbarung als äußerste Möglichkeit des gesättigten Phänomens eingeführt. Marion selbst nennt als wichtige weitere Stationen »Le visible et le révélé« von 2005, »Le croire pour le voir« von 2010 und die Gifford Lectures »Givenness and Revelation« von 2016. Vgl. Marion, Erscheinen, 9. Die folgenden Überlegungen beschränken sich auf die jüngsten Überlegungen in »Das Erscheinen des Unsichtbaren«, die Marion im Rahmen der Regensburger Gastprofessur 2018 getätigt hat. Zur Einbettung vgl. Alferi, Größeres, 99–126.

Schlüsselkategorie der Gegebenheit zur Phänomengestalt der Offenbarung vorangeht. Diese Konvergenz der beiden Perspektiven im Zueinander von Offenbarung und phänomenaler Gegebenheit findet nun in Marions philosophischem Ansatz eine reflektierte Ausprägung.

Methodisch verschränkt Marion Theologie und Philosophie, ohne sie zu vermischen. So verfolgt Marion einerseits die Absicht, »die epistemologische (und also metaphysische) Interpretation der *Offenbarung* zu dekonstruieren, ja sie zu überwinden, um dadurch einen *theo*-logischen Begriff freizusetzen«¹⁶² und so »die Philosophie daran zu messen, was sie erlaubt (oder zumindest nicht verbietet), von der *Offenbarung* zu begreifen«.¹⁶³ Umgekehrt sieht er die Theologie auf die phänomenologische Forschung verwiesen, denn »die Theologie, und selbst die ‚dialektische‘ samt all ihren Abwandlungen [hat] diese Frage nicht einmal vorausgeahnt [...], und sei es auch nur dunkel«.¹⁶⁴ Nur die Phänomenologie kann die Theologie belehren, »nicht darin zu wissen, *ob* die *Offenbarung* den Bedingungen der endlichen Erfahrung widerspricht – dieser Widerspruch charakterisiert sie analytisch, per Definition und *a priori* –, sondern zu begreifen, *wie* sie ihnen widerspricht und *wie* es ihr dennoch gelingt, sich in vollkommener und definitiver Weise zu offenbaren«.¹⁶⁵

Inhaltlich hält Marions Philosophie der Offenbarung ein spezifisch biblisch-christliches Verständnis von Offenbarung und eine grundlegende Phänomenstruktur, die sich auch in alltäglich-lebensweltlicher Erfahrung zeigt, zusammen.¹⁶⁶ Die grundlegende Phänomenstruktur der Offenbarung, die Marion anhand der sportlichen Bewegung des Skifahrens und des erotischen Phänomens erläutert, aber auch auf andere, v. a. ästhetische Phänomene wie die Musik oder die Kunst ausweitet,¹⁶⁷ ist dadurch charakterisiert, dass sich etwas plötzlich und wie von selbst erschließt, dass

¹⁶² Marion, *Erscheinen*, 73.

¹⁶³ Marion, *Erscheinen*, 74.

¹⁶⁴ Marion, *Erscheinen*, 115.

¹⁶⁵ Marion, *Erscheinen*, 115.

¹⁶⁶ »Ein solch außergewöhnliches Phänomen [das Offenbarungsphänomen, in dem Unsichtbares als Unsichtbares erscheint, d. A.] [ist] nicht als eine Ausnahme von der herkömmlichen Phänomenalität [...] [zu betrachten], sondern als Bestätigung einer grundlegenden Bestimmung eines *jeden* Phänomens als solchem.« Marion, *Erscheinen*, 28. Zur Zuordnung vgl. a. a. O., 44–50.115. S. V.2.3.2. und V.3.1.

¹⁶⁷ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 31.44.

damit ein neuer Raum beziehungsweise der Raum als ein neuer erschlossen wird und die Erlebende sich – dezentriert – in diesem selbst neu erfährt und darin noch einmal auf die Gemeinschaft Anderer verwiesen wird.¹⁶⁸ Die spezifische Erfahrung ist unhintergebar wie unwiederholbar und erschließt alles neu, so dass die Offenbarung sich »als ein Phänomen [definiert], das sich nicht vergisst«.¹⁶⁹ Dieser allgemeinen Offenbarung stellt Marion eine spezifisch biblisch-christliche Phänomenalität von *Offenbarung*¹⁷⁰ gegenüber und bestimmt diese näher durch die Momente des Zeugen, des Widerspruchs und des Paradoxes.¹⁷¹

Keinesfalls ist damit aber einfachhin ein allgemeines Vorverständnis dem religiösen Phänomen der Offenbarung vorgeordnet. Keineswegs ist die Beziehung zwischen alltagsweltlicher und religiös-biblicher Offenbarungphänomenalität im korrelativen Modus von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Vorzeichnung und Erfüllung, von Frage und Antwort ausgestaltet. Vielmehr sind *Offenbarung* wie Offenbarung, religiöses Ereignis wie grundlegende Bestimmung eines jeden alltagsweltlichen Phänomens, zentral dadurch gekennzeichnet, dass etwas von sich selbst her erscheint, also durch dasjenige Moment, das Marion in seiner Phänomenologie der Gegebenheit in Abgrenzung zur metaphysischen Aseität auf den Begriff der »Perseität«¹⁷² gebracht hat. In religiöser Hinsicht grenzt Marion hierdurch Offenbarungsreligionen von anderen Religionen ab.¹⁷³ In phänomenologischer Hinsicht gibt seine Phänomenologie der Offenbarung dem Motiv des *extra nos*, des »von anderswoher«¹⁷⁴ eine phänomenale Gestalt

¹⁶⁸ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 18–24.

¹⁶⁹ Marion, *Erscheinen*, 18.

¹⁷⁰ Um die beiden Dimensionen des Offenbarungsbegriffs zu unterscheiden, schreibt Marion den Begriff der *Offenbarung* im spezifisch biblisch-christlichen Verständnis kursiv.

¹⁷¹ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 33–44.102–117. Es sind übrigens genau die drei Elemente, die in früheren Schriften das ikonische Geschehen charakterisiert haben: Der »Zeuge« und der »Widerstand« artikulieren die grundlegende Differenz sowie die Umkehrung der Perspektive, das Paradox hingegen die Verbindung des Gegensätzlichen. Vgl. Specker, *Gott*, 200–218.

¹⁷² Marion, *Gegeben Sei*, 245.

¹⁷³ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 31f.46. Marion nennt Judentum und Christentum, der Islam wird nicht erwähnt.

¹⁷⁴ Marion, *Erscheinen*, 27.49.

und buchstabiert umgekehrt das Element des »sich« in der phänomenologischen Grundformel des »etwas zeigt sich als etwas« aus. Denn Offenbarung ist wesentlich das, was von sich selbst her geschieht, das Unvorhersehbare, das Singuläre, Nicht-objektivierbare und Nicht-reproduzierbare, dasjenige, das die Intention durchkreuzt.¹⁷⁵ Es verwundert nicht, dass Marion in theologischer Hinsicht explizit auf das Offenbarungsverständnis Karl Barths rekurriert.¹⁷⁶ Gegenüber der dialektischen Theologie betont Marion jedoch, dass das radikale *extra nos* auch eine konkrete Gestalt gewinnen müsse: »Eine ernsthafte Theologie der *Offenbarung* kann sich also nur dann entwickeln, wenn sie dieses phänomenologische Paradox in Angriff nimmt. Was sieht man oder was kann man jemals vom Unsichtbaren sehen? – Dies ist die eigentliche Frage.«¹⁷⁷

Die Philosophie Marions ist also für die Fragestellung der Arbeit sowohl methodisch als auch inhaltlich relevant, da sie aus philosophischer Perspektive einem offenbarungstheologischen Ansatz Raum gibt, zugleich aber die konkrete Phänomenstruktur und damit die konkrete Gestaltwerdung der Offenbarung in den Blick bringt. Zugleich fällt auf, dass die sprachliche Dimension der Gestaltwerdung in Marions Phänomenologie der Offenbarung trotz umfangreicher biblischer Zitate fast gänzlich ausfällt.¹⁷⁸ Seine Offenbarung ist wesentlich ein visuelles Phänomen, in dem sich Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit verschränken. Die sprachliche Dimension tritt, wenn überhaupt, in der Rolle der Übermittlung auf. Damit wird ein Desiderat deutlich, das diese Arbeit füllen will.

Abschließend ist festzuhalten, dass die Position Marions auch deshalb für diese Arbeit relevant ist, weil sie kritische Nachfragen produziert, die im Fortgang der eigenen Argumentation zu bedenken sind. Pointiert formuliert Bernhard Waldenfels die Problematik des phänomenologischen Ansatzes von Jean-Luc Marion: Zwar geht Waldenfels mit Marion ganz konform, dass »ein bedingter Gott [...] kein Gott [wäre], eine ermöglichte Offenbarung wäre keine Selbstoffenbarung, und ein konstituiertes Heiliges würde die numinose Kraft und die faszinierende Wirkung einbüßen,

¹⁷⁵ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 26–30 und Beuttler, *Gegebenheit*, 342.345.346.

¹⁷⁶ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 108.112f.115. Vgl. zu den Parallelen Lohmann, *Subjekt*, 382–384.

¹⁷⁷ Marion, *Erscheinen*, 49. Vgl. a. a. O., 45f. Fn 9.

¹⁷⁸ Dies ist kein Zufall, sondern programmatisch. Vgl. Alferi, *Größeres*, 37 Fn 74.124–126.

die ihm von Rudolf Otto zugeschrieben wird.«¹⁷⁹ Auch Waldenfels liegt mithin die Alterität Gottes am Herzen. Doch er sieht kritisch, dass der Wahrnehmende bei Marion wesentlich eine passive Rolle spielt, und spricht pointiert von einer »Hörigkeit, die selbst das, was einer zur Antwort gibt, dem fremden Anspruch zu entnehmen hofft.«¹⁸⁰ Auch wenn Marion durchaus die Figur verwandelter Subjektivität kennt (der *adonné*, später der »Zeuge«), verlagert er, so Waldenfels, das Moment der Alterität ganz in das Gegenüber zum Wahrnehmenden. Man mag fragen, ob Waldenfels zu Recht von einem »religionsphänomenologischen Fundamentalismus«¹⁸¹ spricht. Anregend ist jedoch, dass Waldenfels im Gegensatz zu Marion Pathos und Response stärker verbindet: Etwas geht mich an, indem ich darauf eingehe.¹⁸² Das Unverfügbare zeigt sich erst in der freigesetzten Antwort: »Im *fremden Anspruch* verkörpert sich ein Außer-ordentliches, das nur *in unseren Antworten* auftritt.«¹⁸³ Damit unterstreicht Waldenfels, dass das unverfügbare Andere nicht eine eigene Ordnung etabliert, die dann als Ordnung des Anderen gleichsam gegen jede Kritik immunisiert ist: »Ansprüche, die eine bestehende Ordnung in Unruhe versetzen, lassen stets *verschiedene Antworten* zu; es gibt keine schlechthin richtige Antwort.«¹⁸⁴ Zugleich stellt Waldenfels das Moment der Kreativität, der Eigenständigkeit heraus, die bei Marion ganz zugunsten des Offenbarungsanspruchs verschwindet: »Das Antworten selbst ist zu finden und zu erfinden. Das ist in der religiösen Erfahrung, im religiösen Glauben und in der areligiösen Lebenseinstellung nicht anders als in der Kunst, in der Politik oder in der Liebe.«¹⁸⁵ So kann Waldenfels' philosophische Aufgabenbeschreibung auch die theologische Reflexion dieser Arbeit leiten:

»Es stellt sich am Ende die Frage, wie wir von fremden und also auch von religiösen Widerfahrnissen und Ansprüchen sprechen können, ohne sie der Macht der eigenen Rede zu unterwerfen, aber auch, ohne daß wir uns

¹⁷⁹ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 406.

¹⁸⁰ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 409.

¹⁸¹ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 406.

¹⁸² Vgl. Waldenfels, *Hyperphänomene*, 363–369 und Vogelsang, *Wirklichkeit*, 293–295.

¹⁸³ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 408.

¹⁸⁴ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 408f. Vgl. die kritischen Anmerkungen zu Marion in a. a. O., 118f.224f. und Vogelsang, *Wirklichkeit*, 295–297.

¹⁸⁵ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 412.

als Bauchredner einer fremden Stimme aufspielen und so tun, als könnten wir einen Blick hinter den Spiegel des fremden Blicks werfen.«¹⁸⁶

3.1.1.2. Das Analysemittel: Die Frage nach der Alterität Gottes

Die Bezugnahme auf die Phänomenologie der Offenbarung erlaubt in einem zweiten Schritt, die Rede von der Alterität Gottes zu präzisieren und sie in eine konkrete Krieteriologie zu verwandeln, die der Analyse der *īḡāz*-Vorstellungen dienlich sein kann. Hierzu ist auf frühere Überlegungen von Jean-Luc Marion zurückzugreifen, in denen er eine idolische Phänomenstruktur einer ikonischen gegenüberstellt.¹⁸⁷ Dieser Rückgriff liegt nahe, beziehen sich doch sowohl die phänomenale Gestalt (und die zugehörige Denkform) des Idols als auch diejenige der Ikone auf die Andersheit Gottes.¹⁸⁸ Sie tun dies jedoch in unterschiedlichen Formen, die erlauben, vier verschiedene Ausprägungen der Alterität zu benennen:

Im Idol erkennt der suchende Blick Gott zuerst in der Form komparativer Steigerung beziehungsweise superlativischer Erfüllung.¹⁸⁹ Im Komparativ und Superlativ wird Gott in den Erwartungshorizont des menschlichen Vermögens und seiner intentionalen Ausrichtung eingepasst, sei es als je größere Überbietung oder als grundsätzlich unerreichbare Perfektion.¹⁹⁰ In beiden Fällen wird die Differenz zwischen Gott und

¹⁸⁶ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 410. Bezeichnend ist, dass bei Waldenfels auch die sprachliche Dimension berücksichtigt wird. Waldenfels schließt nicht nur seine vierbändige Phänomenologie des Fremden mit den Überlegungen zur »Vielstimmigkeit der Rede« ab. Er spielt auch in den späteren und religiös sensiblen »Modi hyperbolischer Erfahrung« immer wieder Überlegungen zu einem »Sprechen von anderswoher« ein und fügt dem »Fremdort« und der »Fremdzeit« auch die »Fremdsprache« hinzu. Eine konkrete Gestalt findet die alteritätssensible Sprache in Sprachformen der indirekten Rede, des Zitates, in der Aufmerksamkeit auf Verdoppelungen und Verschiebungen innerhalb der Rede und auf die innere Uneinheitlichkeit der Rede.

¹⁸⁷ Ich greife hier auf die Ergebnisse meiner Dissertation »Einen anderen Gott denken?« von 2002 zurück. Vgl. auch Alferi, *Größeres*, 19f.43–64.

¹⁸⁸ »Vielmehr stellt das idolische Denken eine spezifische Form vor, die Alterität Gottes in den Blick zu bringen.« Specker, *Gott*, 365.

¹⁸⁹ Vgl. Specker, *Gott*, 78–89.

¹⁹⁰ Vgl. Specker, *Gott*, 357f.367 Fn 28.

Mensch keineswegs einfachhin getilgt. Doch seine Alterität ist eine relative: Im Komparativ ist Gott nur quantitativ als das jeweils Größere, Stärkere, Schönerere, Bessere vom Menschen zu unterscheiden. Im Superlativ ist Gott zwar qualitativ verschieden, kommt aber nicht von sich her, sondern von der menschlichen Unvollkommenheit her in den Blick, sei es als Erfüllung oder als Begründung.¹⁹¹ Die komparativische Steigerung und die superlativische Erfüllung sind deshalb als *ein relativ-graduelles Verständnis* der Alterität Gottes zu benennen.

Nun behauptet die idolische Wahrnehmung keineswegs, Gott in der komparativischen oder superlativischen Gestalt seines Erscheinens erschöpfend erfasst zu haben. Auch im Idol mag sehr wohl ein Rest der Unsichtbarkeit, des Nicht-erscheinens, der Unbegreifbarkeit verbleiben, ja, es kann durchaus der überwiegende, bestimmende Teil sein. Charakteristisch für die phänomenale Gestalt und Denkform des Idols ist zunächst die Aufteilung: Gott wendet sich auf der einen Seite dem Menschen zu und bleibt auf der anderen Seite dem Menschen gegenüber anders. So teilt das Idol Gott gleichsam in seine sichtbare/erkennbare Seite und seine unsichtbare/unerkennebare Seite auf, differenziert die partielle Erfassbarkeit Gottes von seiner verbleibenden Unerfassbarkeit und unterscheidet säuberlich den *Deus revelatus* vom *Deus absconditus*.¹⁹² Dieses Verständnis ist mithin als ein *separatives Verständnis* der Alterität Gottes zu benennen. Das separative Alteritätsverständnis geht sodann damit einher, dass innerhalb der Immanenz ein spezifischer, unvergleichbarer Bereich ausgesondert, separiert, wird, der die sichtbare/erkennbare Seite Gottes gerade durch die Separation repräsentiert. Die separative Alterität behält die Dominanz der Intentionalität subtil bei: Zweifellos ist Gott auch unerreichbar, doch die Grenze der Unerreichbarkeit wird durch die Intentionalität gezogen. Selbst die radikale Form der reinen Negation entkommt dieser Dominanz nicht, denn *ex negativo* bleibt die Alterität Gottes dem Negierten verhaftet.¹⁹³

Gegenüber der Dominanz der intentionalen Vorzeichnung der Gestalt, in der Gott erscheinen muss, wenn er erscheint, betont die phänomenale

¹⁹¹ Vgl. Specker, Gott, 362.

¹⁹² Vgl. Specker, Gott, 357f.362.395f.

¹⁹³ Vgl. Specker, Gott, 4.41.358.362.396. Von hierher problematisiert Marion ausdrücklich die negative Theologie. Vgl. Specker, Gott, 158–161.396.

Struktur der Ikone¹⁹⁴ die Umkehrung der Perspektive, die Peripetie der Wahrnehmung vom Schauen zum Angeschaut-werden. Dennoch bleibt auch hier die Möglichkeit, die Umkehrung der Perspektive wiederum mit einer spezifischen Gestalt zu identifizieren, ein Moment der Immanenz zum Moment der Transzendenz zu reifizieren. Es wäre dies die Gefahr eines Alteritätspositivismus, die Behauptung, dass ein spezifisches Moment die Alterität Gottes repräsentiere. Diese Gefahr könnte man als ein *postulatorisch-identifizierendes Verständnis* der Alterität Gottes bezeichnen.

Sie wird erst durch eine wirkliche Verschränkung der Gegensätze vermieden: Unsichtbares zeigt sich als Unsichtbares im Sichtbaren, das Unbegreifbare wird als Unbegreifbares begriffen und in der Intentionalität wird eine Gegenintentionalität erfahren.¹⁹⁵ Man kann diese Verschränkung ein *relationales Verständnis* der Alterität nennen. Mit der Unterscheidung zwischen einem graduell-relativen, einem separativen, einem postulatorisch-identifizierenden und einem relationalen Verständnis ist das Themenfeld der Alterität abgesteckt und eine differenzierende Krioteriologie für die weiteren Untersuchungen gewonnen.

3.1.2. Sprach- und literaturwissenschaftliche Bezugspunkte

Das Zueinander der offenbarungstheologischen Frage nach der Offenbarungsgestalt und des phänomenologischen Blicks auf eine offenbarende Phänomenstruktur ist in der Perspektive dieser Arbeit eng verbunden mit dem Interesse an der Sprache als dem Ort, an dem die phänomenale Gestalt nähere Konturen erhält.

Natürlich kann dieses Interesse schnell mit dem linguistic turn des 20. Jahrhunderts zusammengebracht werden, dessen zentrale Einsicht knapp und präzise wie folgt umrissen wird:

¹⁹⁴ Vgl. Specker, Gott, 200–212.

¹⁹⁵ Marion bringt diese Verschränkung in drei Elementen in den Blick: Auf der Seite der Erscheinung ist es das Paradox (Specker, Gott, 368), auf der Seite des Wahrnehmenden ist es der responsorische Charakter (vgl. a. a. O., 363.369) und in der Relation ist es das Dynamische, das Moment des Ereignisses (vgl. a. a. O., 210–212), das der Verschränkung eine Gestalt gibt. S. a. V.2.3.2.

»Die Wende zur Sprache bekundet sich demnach in der Überzeugung, dass eine Vielzahl von menschlichen Leistungen und Fähigkeiten, die immer schon zu den hervorragenden Themen philosophischer Reflexion gehört haben – begriffliches Denken, Erkenntnis, Wahrnehmung, Bewusstsein oder Selbstbewusstsein –, aus philosophischer Perspektive erschöpfend aus ihrem Zusammenhang mit menschlicher Sprachlichkeit verstanden werden können. Sprache bildet das Fundament des philosophischen Verstehens unserer selbst, unserer Verhältnisse zueinander und zu den Gegenständen in der Welt; sie soll sowohl inhaltlich als auch methodisch die Philosophie in neuer Weise orientieren.«¹⁹⁶

Auch wenn der exklusive und erstphilosophische Anspruch der Sprache von mentalistischen, pragmatischen oder bildorientierten Philosophien entthront ist, so bleibt Sprache »ein irreduzibler Aspekt des menschlichen Stands in der Welt«, auch wenn klarer geworden ist, dass er »mit vielen anderen Aspekten interdependent zusammenhängt«.¹⁹⁷

Doch nicht die Einsicht in die grundlegende sprachliche Strukturierung menschlicher Wirklichkeit als solche macht bereits den Anknüpfungspunkt für das Interesse dieser Arbeit aus, sondern erst die Frage nach der spezifischen Möglichkeit, Transzendenz im sprachlichen Ausdruck zu entsprechen, die Frage also nach der Transzendenzfähigkeit sprachlicher Immanenz.¹⁹⁸ Genau diese Frage wird nun interessanterweise nicht nur von Theologen und Theologinnen gestellt, sondern auch von jüngeren sprachwissenschaftlichen Untersuchungen aufgegriffen. So fragt der Linguist Alexander Lasch allgemein, »welche Bedeutung Sprache zukommt, wenn man sie [...] zum Religiösen in Beziehung setzt«¹⁹⁹ und formuliert dann präziser als »Transzendenzbegriff [...], der für die linguistische Auseinandersetzung mit dem Thema ›Sprache und Religion‹ fruchtbar werden kann«²⁰⁰ eine »Denkfigur«, »die Transzendenz [...] als *außerweltliche Innerweltlichkeit* versteht«.²⁰¹ Dieser religionslinguistisch operationalisier-

¹⁹⁶ Bertram; Lauer; Seel, Sprache, 9.

¹⁹⁷ Bertram; Lauer; Seel, Sprache, 21.

¹⁹⁸ Vgl. Wenzel, Glaube, 37.

¹⁹⁹ Lasch; Liebert, Konzeption, 1.

²⁰⁰ Lasch, Transzendenz, 241.

²⁰¹ Lasch, Transzendenz, 242.

bare Transzendenzbegriff (mit dem die Linguistik interessanterweise einem substanziellen Religionsbegriff folgt²⁰²) entspricht auffällig genau den Elementen, die in der phänomenologischen Klärung des Alteritätsverständnisses hervorgehoben wurden: Erstens liegt ihm ein konstitutives Moment von unhintergebarerer Differenz zugrunde, »die Erfahrung der ›Unverfügbarkeit von Transzendenz‹«,²⁰³ die sich zweitens jedoch gerade nicht in einer separativen Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz realisiert: »Der hier vorgeschlagene Transzendenzbegriff [geht] also nicht von zwei Welten aus, die ›binär‹ getrennt seien [...], sondern von einer außerweltlichen Innerweltlichkeit [...]. Diese außerweltliche Innerweltlichkeit lässt sich an ›Reflexen auf Transzendenz‹ [...] fassen, die das einzige sind, was uns Hinweise auf die kulturelle Auseinandersetzung mit Transzendenz erfahrungen gewährt. [...] Insofern ist eine Religionslinguistik als Teil einer Transzendenzlinguistik sehr wohl *innerweltlich* orientiert, da sie Transzendenz nur in Reflexen *in der Welt* erfassen kann«.²⁰⁴ Drittens soll diese innerweltliche Gestalt der Verschränkung von Transzendenz und Immanenz eben in ihrer sprachlichen Produktivität analysiert werden: »Sie ist *der* Motor für Paradoxa, die kommunikativ erzeugt, verstetigt, vollzogen und schließlich in einer Kritik am Mythos [...] aufgelöst werden (können oder müssen).«²⁰⁵ Schließlich hebt Lasch hervor, dass er mit diesen sprachlichen Gestalten außerweltlicher Innerweltlichkeit eine Relationierbarkeit von Religionen anzielt, unter der er den Bezug auf die *iğāz*-Thematik eigens erwähnt²⁰⁶ – und trifft damit präzise das Anliegen der vorliegenden Arbeit. Das Interesse an der sprachlichen Gestalt der Phänomenalität von Offenbarung²⁰⁷ ist also nicht nur als theologisches Anliegen einsichtig, sondern wird auch durch neuere sprachwissenschaftliche Fragestellungen unterstützt.²⁰⁸

²⁰² Vgl. Hoberg, Überlegungen, 11.

²⁰³ Lasch, Transzendenz, 244.

²⁰⁴ Lasch, Transzendenz, 246.

²⁰⁵ Lasch, Transzendenz, 242.

²⁰⁶ Lasch, Transzendenz, 242. Vgl. auch Hoberg, Überlegungen, 11.

²⁰⁷ Denn auch für Lasch ist konstitutiv, »dass das Außerweltliche sich offenbart«. Lasch, Transzendenz, 244.

²⁰⁸ Als einzige Trübung dieser interdisziplinären Konvergenz sei darauf hingewiesen, dass die religionslinguistische Perspektive die »außerweltliche Innerweltlichkeit« wesentlich als ein Deutungsgeschehen auffasst, in welchem dem sprachlichen Bezug ein »Gewahrwerden« (Lasch, Transzendenz, 244) vorausgeht,

Die Frage nach der Transzendenzfähigkeit sprachlicher Immanenz führt schließlich unumgänglich auch in das Verhältnis zwischen Religion und Literatur hinein. Banal klingt zunächst, dass Poesie²⁰⁹ wie religiöse Zeugnisse »Wirklichkeit und Möglichkeit mithilfe von Sprache«²¹⁰ deuten. Doch dies meint mehr, als dass es sich bei Religion und Literatur grundlegend um interpretierende Unternehmungen handelt. Beide deuten nicht nur Erfahrung, sondern verdichten sie, machen »Wirklichkeit, die sich unablässig entziehende, benennbar und gestaltbar.«²¹¹ Vor allem aber eröffnen sie eine spezifische Dimension der Welt, die der literarisch sensible Theologe Georg Langenhorst mit dem Musil'schen Möglichkeits-sinn, »was sein *könnte*, was möglich *wäre*«²¹² beschreibt: »Nicht um eine Zurückweisung der Wirklichkeit geht es dabei, sondern um ein Erweitern, Vertiefen, Übersteigen.«²¹³ Der Eigenwert literarischen Sprechens und die Eigenart religiöser Phänomene sind mithin in den Dimensionen von Erfahrungserweiterung, Wirklichkeitserschließung und Möglichkeitsandeutung eng verbunden, mit denen Langenhorst das Zueinander von Theologie und Literatur umreißt.²¹⁴ Umgekehrt kommt in den Blick, welche

das nachfolgend »in einem Deutungshorizont [...] intersubjektiv behauptet [...], verortet und [...] bezeichnet werden kann« (a. a. O., 248). In diesem Sinne ist Sprache klassisch »Ausdruck« und »Repräsentation« (a. a. O., 245), nicht aber Ereignis selbst. Diese Differenz hat einen methodologischen Grund, denn »Gegenstand der Religionslinguistik als Teil einer Transzendenzlinguistik ist also nicht *das Phänomen* Transzendenz als außerweltliche Innerweltlichkeit, sondern die *Relationen und Verhältnisse zu* Transzendenz, die kulturell, sozial und historisch je unterschiedlich behauptet werden und ausgeformt sind und die kommunikativ immer wieder neu hergestellt und verhandelt werden müssen.« (A. a. O., 248).

²⁰⁹ Poesie wird in der gesamten Arbeit nicht als Unterschied von Lyrik und Prosa, sondern umfassend als literarische Ausdrucksform von Sprache verstanden: »Das heißt: Poesie, aber entkoppelt von den Grenzen einer literarischen Gattung, verstanden als basale Artikulationsmöglichkeit von Sprache, die am offensten verwirklicht in Dokumenten der Poesie vorliegt.« Wenzel, *Ästhetik*, 71.

²¹⁰ Langenhorst, *Religiöse Sprache*, 238.

²¹¹ So Langenhorst, *Theologie & Literatur*, 233 unter Rekurs auf Hilde Domin.

²¹² Langenhorst, *Religiöse Sprache*, 239.

²¹³ Langenhorst, *Religiöse Sprache*, 239. Mit diesem Punkt geht er über Kuschel hinaus. Vgl. ders., *Theologie & Literatur*, 69f.

²¹⁴ Vgl. Langenhorst, *Theologie & Literatur*, 232–235. Vgl. auch Negel, Gabe, 242f.

Form der Sprache diesen Dimensionen entspricht, eine Frage, die Langenhorst in der Dimension der »Sprachsensibilisierung« benennt.²¹⁵ »Richtig verstanden«, so schreibt er, »sind alle Elemente der Glaubenssprache Sehnsuchts- und Hoffnungsaussagen, entstammen eben nicht der Grammatik der Wissenschaftssprache.«²¹⁶ Aus literaturtheoretischer Perspektive wird gefragt, ob die Poesie einen eigenen Erkenntniswert gegenüber dem propositionalen Aussagen bereitstellt oder letzteres nur illustriert bzw. eingängig vermittelt. Diese Frage entspricht präzise dem theologischen Interesse, nämlich zu bedenken, welche Sprachform der Phänomenalität von Offenbarung angemessen ist.²¹⁷ Die Konvergenz der Perspektiven unterstützt damit den Übergang vom Gehalt zur Gestalt der Offenbarung.

Dementsprechend wird nicht nur zu fragen sein, wie in den unterschiedlichen Vorstellungen von der Unnachahmlichkeit des Koran der angenommene transzendente Ursprung die Gestalt sprachlicher Immanenz annimmt, wie also der Alterität entsprochen wird, sondern auch, inwiefern die *iġāz*-Theorien den Koran in ein Verhältnis zur Literatur und seine methodische Auslegung in eine Beziehung zur Literaturwissenschaft bringen. Bildet sich die geglaubte Andersheit seines Ursprungs in der Überzeugung, er sei anders als die Literatur, ab? Separieren die *iġāz*-Theorien Koran und Literatur oder setzen sie sie in Beziehung? Bringen sie sogar eine spezifische Perspektive auf die eigene Erkenntnisdimension literarischen Sprechens ein? In diesem Sinne sind theologische und literaturwissenschaftliche Überlegungen im Folgenden aufeinander bezogen.

3.2. Präzisierung der christlich-theologischen Bezugnahme auf islamisch-theologisches Denken

3.2.1. Methodische Präzisierungen

Eine intensive christliche Beschäftigung mit dem Denken einer anderen religiösen Tradition berührt automatisch die komplexe Fragestellung, welche Positionen und systematischen Zusammenhänge auf welche Weise

²¹⁵ Vgl. Langenhorst, *Theologie & Literatur*, 231.

²¹⁶ Langenhorst, *Theologie & Literatur*, 234.

²¹⁷ Zum systematischen Ort und zu den bisherigen Ansätzen dieser Frage vgl. Langenhorst, *Theologie & Literatur*, 143–145.159–163.235f.

und auf welcher Grundlage miteinander in Beziehung zu setzen sind. Da die vorliegende Arbeit nicht nur aus den eigenen Studien der islamischen Theologie und der Zusammenarbeit mit dem Zentrum für islamisch-theologische Studien Frankfurt sowie anderen Vertretern und Vertreterinnen islamischer Theologie entstanden ist, sondern sich in der konkreten Arbeit des Stiftungslehrstuhls »Katholische Theologie im Angesicht des Islam« verortet, kann auf die Positionierungen und grundlegenden methodischen Überlegungen verwiesen werden, die zur »Katholischen Theologie im Angesicht des Islam« vorliegen.²¹⁸ Dementsprechend soll hier keine grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Ansätzen komparativer Theologie, interreligiöser Theologie, mutualem Inklusivismus oder einer Theologie des interreligiösen Zeugnisses geschehen, sondern einige konkrete methodische Verortungen angesprochen werden.²¹⁹

Erstens grenzt sich die Arbeit gegen eine rein agonale-kompetitive Verhältnisbestimmung ab.²²⁰ Dies zeigt sich vor allem im Umgang mit religiöser Differenz: Die »Präferenz für die Differenz«²²¹ bedeutet nicht, den Islam als das große Andere zu sehen, seine totale Inkommensurabilität bis hin zur Infragestellung seines religiösen Charakters zu behaupten und damit eine relationale Problemkonstellation zu unterlaufen.²²² Differenz bedeutet ebenfalls nicht, den Anderen als negative Hintergrundfolie zur Darstellung der eigenen Superiorität zu gebrauchen oder sich ihm im Gestus einer theologischen Entwicklungshilfe zu nähern.²²³ Differenz bedeutet schließlich auch nicht, die christliche und die islamische Position einfach hin nebeneinander zu stellen und katechetisch abzugleichen oder allein vereinzelte Motive aus verschiedenen Religionen zusammenzustellen.

²¹⁸ Vgl. die Aufsätze Specker, Gegenüber und ders., Comparison.

²¹⁹ Vor allem weil eingehendere Überlegungen vorliegen. Vgl. Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 49–80. Zugleich gilt: »Theologische Kategorien für detaillierte interreligiöse Bezugnahmen fehlen gänzlich« (dies., Gott, 149), ein Desiderat, an dessen Behebung das Gesamt dieser Arbeit arbeiten möchte.

²²⁰ So mit Bezug auf Werbeck: von Stosch, Methodik, 77 Fn 73 und ders., Streitfall, 659. Vgl. hierzu auch die Analyse der »drei Blicke« in Specker, Comparison, 138f.

²²¹ Specker, Gegenüber, 180.

²²² Vgl. (kritisch) Neuwirth, Aufklärung; Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 46f. und auch Specker, Gegenüber, 178–180.

²²³ Vgl. von Stosch, Befruchtendes Denken, 60.

Vielmehr haben islamische Positionen gerade in ihren eigenständigen systematischen Zusammenhängen ihren eigenen Erkenntniswert für eine christliche Theologie, weshalb sie in Rückgriff auf Peter Hünermann als *loci alieni* innerhalb einer christlichen Systematik verortet werden.²²⁴ Erst an der anderen »Tiefengrammatik« werden die eigenen Selbstverständlichkeiten hinterfragbar.²²⁵ Es geht also darum, die Unterschiede so zu artikulieren, dass sie wechselseitig fruchtbar werden.

Diese Differenzsensibilität, die die eigenständigen systematischen Zusammenhänge islamischer Positionen wahren will, schlägt sich in der Arbeit in konkreten Vorgehensweisen nieder. Zunächst natürlich darin, dass diese Arbeit dem Gespräch mit der gegenwärtigen islamischen Theologie vor allem Frankfurter Provenienz entwachsen und immer wieder in dieses eingebracht worden ist. Allerdings bezieht die Arbeit bewusst auch islamwissenschaftliche Forschung mit ein, denn die Eigenständigkeit der in den textuellen Grundlagen artikulierten islamischen Positionen gegenüber einer christlichen Perspektive ist nicht allein durch die Authentizität muslimischer Stimmen, sondern eben auch durch die historische Kontextualisierung und mühsame textimmanente Interpretationsarbeit zu leisten, die zumindest bisher wesentlich durch islamwissenschaftliche Forschung gewährleistet wurde. Die Differenzsensibilität, die den eigenständigen systematischen Zusammenhang islamischer Positionen wahren will, wird sodann darin gewahrt, dass die Arbeit von dem Koran als einer eigenständigen literarischen wie theologischen Größe ausgeht.²²⁶ Weder ist er eine bloße Kompilation biblischer Referenzen noch ein auktoriales Werk Muḥammads oder gar ein Spiegel seiner innerpsychischen Verfassung. Hiermit gibt sie nicht nur dem muslimischen Selbstverständnis Raum, sondern respektiert auch den Stand islamwissenschaftlicher Forschung.²²⁷ Schließlich schlägt sich die Differenzsensibilität darin nieder, dass die

²²⁴ Vgl. von Stosch, *Methodik*, 76 und ders., *Hauptaufgabe*, 24 sowie Middelbeck-Varwick, *Islamtheologie*, 109.

²²⁵ Vgl. von Stosch, *Hauptaufgabe*, 19.

²²⁶ Diese koranische Eigenständigkeit spiegelt sich auch in dem Hinweis von Anja Middelbeck-Varwick, *Islamtheologie*, 83–89, dass der Koran für Christen und Christinnen nicht nur als (stumme) Nachgeschichte der biblischen Zeugnisse, sondern auch deswegen interessant ist, weil er sich selbst als eigenständige Stimme einbringt und sie bewusst anspricht.

²²⁷ Vgl. Schölller, *Mohammed*, 61; Zirker, *Verwandtschaft*, 156f. und Neuwirth, *Spätantike*, 68–119.

Arbeit eine bewusst sekundäre Perspektive auf die Unnachahmlichkeit des Koran einnimmt. Sie interessiert sich für Voraussetzungen, Begründungsstrategien und neuere Entwicklungen in Bezug auf das Verständnis der Unnachahmlichkeit. Ob der Koran tatsächlich unnachahmlich »ist«, wird diese Arbeit nicht beurteilen. Es handelt sich um eine Glaubensannahme, die weder bestritten noch affirmiert, sondern nur in ihrem theologischen Gehalt analysiert werden kann – und genau dies soll in dieser Arbeit geschehen.

Zweitens sieht sich diese Arbeit dem mikrologischen Zugang verpflichtet.²²⁸ Sie wendet sich nicht »dem islamischen Offenbarungsverständnis« zu und stellt es »dem christlichen« gegenüber, zum Beispiel im Abgleich eines »islamisch-instruktionstheoretischen« mit einem »christlich-personalen« Offenbarungsverständnis.²²⁹ Vielmehr behandelt sie ein spezifisches, innerhalb der islamischen Tradition etabliertes Theologumenon (der Unnachahmlichkeit des Koran), das sich innerhalb einer spezifischen Wissenschaftstradition (dem *kalām*) situiert, spezifischen Diskursvorgaben gehorcht (dem Wunderbeweis und später literaturwissenschaftlichen Fragestellungen), zu einer konkreten historischen Zeit entwickelt wurde (zwischen dem 9. und 11. Jahrhundert n. Chr.) und, bei aller Vielfältigkeit, repräsentative, »kanonische« Positionen kennt. Diese spezifischen Positionen werden in Relation zu spezifischen christlichen Positionen eines Offenbarungsverständnisses gesetzt, die der Sprachlichkeit der Offenbarung eine besondere Aufmerksamkeit schenken. Diese konkrete Verortung schließt umgekehrt natürlich nicht aus, dass jeweils repräsentative Züge für ein Offenbarungsverständnis im christlich-islamischen Gespräch erarbeitet werden können, ein Anliegen, dem gerade der Schlussteil der Arbeit nachkommt (s. V.2.).²³⁰

Begründungspflichtiger als der Ansatz an konkreten Positionen ist die Konzentration auf Texte.²³¹ Zwar hat die intensive Lektüre und der Versuch einer interreligiösen Kommentierung von Texten der jeweils anderen Religion einen wichtigen Platz gerade im Ursprung der komparativen

²²⁸ Vgl. von Stosch, Methodik, 72.

²²⁹ Dagegen kritisch von Stosch, Offenbarung, 54. Vgl. auch Gharaibeh; Zirker, Gottes Wort, 115.

²³⁰ Vgl. von Stosch, Herausforderung, 21f., Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 63; Körner, Theologie, 67f. und Specker, Comparison, 143.

²³¹ Zur Kritik der textuellen Dimension vgl. von Stosch, Methodik, 73.

Theologie.²³² Dennoch ist sofort zuzugeben, dass das Wort Gottes und die sprachliche Gestalt der Offenbarung gerade im islamischen Kontext Dimensionen besitzt, die über die textuelle Form hinausgehen. Zu denken ist an die Rezitation als primäre Aufführungsgestalt des Koran sowie an andere orale Übermittlungsformen, aber auch an vielfältige Riten und spezifische Umgangsformen mit dem Koran, an sufische Praktiken bis hin zur magisch-apotropäischen Verwendung von Koranversen, an die räumliche Repräsentation des Koran in der Moschee wie in alltäglichen Zusammenhängen, kurz, an all das, was zur Zeit die Dimension der Ästhetik in der Wahrnehmung des Islams so stark in den Vordergrund treten lässt. Dennoch hält die vorliegende Arbeit an der Konzentration auf Texte fest. Die textuelle Konzentration ist der sekundären Perspektive der Arbeit geschuldet: Es geht nicht um den unnachahmlichen Koran als solchen, sondern um die theologische Auswertung von Positionen zu seiner Unnachahmlichkeit. Und diese liegen nun einmal textuell vor und sind zudem in besonderer Weise an einen ausgesprochen textuell geprägten Diskurs, nämlich an den *kalām* bzw. an gegenwärtige exegetische Ansätze, gebunden. Darüber hinaus nehmen diese Positionen selbst, gerade wenn sie literaturwissenschaftlich inspiriert sind, den Koran wesentlich als Text wahr. Sie bringen damit in den Blick, dass oftmals auch die nichttextuellen Gegebenheitsweisen des Koran, zum Beispiel die Rezitation oder die Verwendung im *dīkr*, dem mystischen Gebet, an spezifischen Formen seiner sprachlichen Gestaltung hängen.²³³

²³² Insofern sieht sich diese Arbeit durchaus den Überlegungen von Francis X. Clooney zur Lektüre von Texten anderer Religionen nahe. Vgl. Clooney, *Komparative Theologie*, 63–73. Denn Clooney betont den Wert der textimmanenten Lektüre (65), die geduldige und beharrliche Auseinandersetzung mit der erst zu erarbeitenden Fremdheit des Textes (66f.) und weist auf die enge Verbindung des theologischen Gehalts zur sprachlichen Form hin (68).

²³³ Umgekehrt kann man unterstreichen, dass sich m. E. die gegenwärtige Begeisterung für die ästhetische Dimension des Koran durchaus weiter und zentral mit Texten beschäftigen muss: Eine theologische Auswertung exemplarischer *tağwīd*-Literatur oder juridischer Texte zum Umgang mit dem Koran bzw. zum Konzept der Reinheit, die Auswertung sufischer Handbücher oder ethnografischer Studien zur sufischen respektive alltäglichen Frömmigkeit – all dies gäbe einer ästhetisch orientierten Theologie durchaus profundes Studienmaterial. Vgl. bereits Kermani, Schön, 171–196.370–376.

Drittens folgt die Arbeit der Verpflichtung zur Positionalität im Wechselspiel zwischen christlichen und islamischen Ansätzen. Es gilt, sowohl die andere Perspektive auf die eigene zu beziehen als auch die eigenen Kategorien an der anderen Perspektive zu erproben.²³⁴ Umgekehrt bedeutet Positionalität nicht, dass im Sinne eines Kern-Schale-Modells oberflächlicher Kontextualisierung zuerst die Kernaussage des Eigenen geklärt wird, die dann zur besseren Verständigung in die Kategorien des Anderen bloß zu übersetzen ist. Das Eigene ist vielmehr dynamisch zu denken und ergibt sich aus dem steten Hin und Her der Perspektiven.²³⁵ Um die Positionalität und zugleich das dynamische Wechselspiel zu wahren, unterscheidet Reinhold Bernhardt den Begründungs- vom Entdeckungszusammenhang beziehungsweise das Normativitätszentrum vom Verstehenskontext²³⁶ und spricht von einer »zentrifugalen Theologie«.²³⁷

Diese Arbeit versucht, diesem dynamischen Charakter in einer steten Bewegung zwischen islamischen und christlichen Perspektiven gerecht zu werden. Sie setzt hierzu die ausführliche Analyse klassischer Positionen zur Unnachahmlichkeit zunächst mit zeitgenössischen arabisch-christlichen Bezugnahmen auf die *iğāz*-Thematik in Beziehung, bevor dem literaturwissenschaftlichen Paradigmenwechsel in islamischen Ansätzen nachgegangen wird, aus dem heraus nach Konvergenzen und Differenzen zu einer gegenwärtigen, literaturwissenschaftlich sensiblen christlichen Theologie gefragt wird, bevor ausblickend der Ort des Koran in einer christlichen Theologie skizziert wird. Zugleich ist zuzugeben, dass die leitende Interpretationsfrage, wie sich der Respekt vor der Alterität Gottes im Verständnis der Unnachahmlichkeit niederschlägt, von außen an die islamischen Positionen herangetragen wird und wesentlich durch die fundamentaltheologische Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Sprachlichkeit

²³⁴ So formuliert auch von Stosch: »Sie [die Komparative Theologie, d. A.] hat sich damit einem mutual inklusiven Verstehensprozess auszusetzen, in dem sie immer neu die Perspektive des Anderen in ihrer Eigenheit zu würdigen versucht, ohne darauf verzichten zu können, sie vom Eigenen aus verstehen zu wollen.« von Stosch, *Methodik*, 76.

²³⁵ »If we take the context of religious plurality seriously, we only get to know our ›own‹ through debate with and in relation to the other.« Specker, *Comparison*, 141.

²³⁶ Vgl. Bernhardt, *Bekenntnisbindung*, 48.57.

²³⁷ Bernhardt, *Bekenntnisbindung*, 44. Zur Differenz zwischen Bernhardt und von Stosch vgl. Middelbeck-Varwick, *Islamtheologie*, 64–67.

motiviert ist. Auch wenn die Arbeit durchaus umfänglich islamische Positionen darstellt und ihnen durch die Einbettung in den *kalām*-Diskurs gerecht zu werden sucht, werden jene also mit einer Fragestellung interpretiert, die nicht aus ihnen selbst zu erheben ist.²³⁸ Dies ist jedoch aufgrund der zentrifugalen Positionalität gerechtfertigt, denn diese bedeutet, dass die Wechselseitigkeit der Perspektiven nicht in ein symmetrisches Verhältnis zu übersetzen ist.²³⁹ Die Beziehung von Christentum zum Islam ist niemals identisch mit der Beziehung vom Islam zum Christentum, die christlich-islamische Beziehung ist nicht einfach konvertibel in die islamisch-christliche.²⁴⁰

Auch wenn das Hauptziel der Arbeit ist, islamisches und christliches Denken in Beziehung zu setzen, so ist sie *viertens* im eigentlichen Sinne keine vergleichende Arbeit.²⁴¹ Sie kann sich damit sogar mit dem explizit komparativ arbeitenden Theologen von Stosch einig wissen, der schreibt:

»Der Name *Komparative Theologie* ist insofern etwas missverständlich, als es der Komparativen Theologie gar nicht so sehr auf das Vergleichen ankommt. Vielmehr geht es darum, eine Reise in die Welt andersreligiöser Menschen zu machen und bereichert durch diese Reise und bereichert durch den Dialog mit Menschen anderer Kulturen und Religionen, die eigene Religion neu und besser zu verstehen.«²⁴²

Diese »Reise« ist auch das Anliegen dieser Arbeit: Ausgeschlossen ist natürlich ein simpler Vergleich von Koran und Bibel beziehungsweise der Theorien zur Unnachahmlichkeit des Koran mit christlichen Annahmen

²³⁸ Selbst die philosophischen Bezugsgrößen befinden sich nicht in der Position eines äquidistanten, »neutralen« Dritten: Bei Marions Phänomenologie der Offenbarung wird der Islam in ziemlich beredtem Schweigen auch dort übergangen, wo er sich angeboten hätte. Waldenfels erwähnt ihn nur in einer Randbemerkung, in der er polemisch Marion und den Islam im Blick auf eine »Hörigkeit, die selbst das, was einer zur Antwort gibt, dem fremden Anspruch zu entnehmen hofft«, zusammenstellt. Waldenfels, *Hyperphänomene*, 409. Vgl. a. a. O., 224f.

²³⁹ Mit dem Recht und der Kriteriologie einer christlichen Interpretation islamischer Tradition hat sich vor allem Kenneth Cragg beschäftigt, dem sich der Ansatz dieser Arbeit verbunden fühlt. Vgl. Lamb, *Policy*, 172–179.

²⁴⁰ Vgl. Specker, *Gegenüber*, 183 und ders., *Comparison*, 144f.

²⁴¹ Zum Vergleich s. a. Specker, *Comparison*, 143–146.

²⁴² Von Stosch, *Methodik*, 75.

zur ästhetischen Qualität der Bibel, weil dieser die unterschiedliche Stellung der Schrift und damit die jeweils innere Glaubenslogik nicht zur Kenntnis nähme. Dies wäre im Übrigen nicht komparative Theologie, sondern ein schlichter Motivvergleich. Aber auch eine elaboriertere Suche nach funktionalen Äquivalenten, die der komparativen Theologie würdig wäre,²⁴³ käme zu einer anderen Relationierung als jene dieser Arbeit: Konsequenter müsste man den Positionen zur besonderen Sprachlichkeit des Koran die Reflexionen über die spezifische Menschlichkeit Jesu (in Superlativ und Alterität) an die Seite stellen und diese vergleichen. Der Unnachahmlichkeit des Koran entspräche also zum Beispiel der »schönste Herr Jesus« der Barockzeit, der Inbegriff wahrer Menschlichkeit des liberalen Protestantismus oder auch der »erste neue Mann« des späten 20. Jahrhunderts. Systematisch herausfordernd wäre zudem, die argumentative Funktion der Unnachahmlichkeit mit der fundierenden Rolle der Auferstehung Jesu zu vergleichen.²⁴⁴ Bei allen möglichen Einsichten zielen diese Vergleiche letztlich jedoch auf nicht mehr als auf eine erhellende Registrierung von Ähnlichkeiten und Unterschieden. Eine wirkliche Befruchtung wird erst möglich, wo beide Ansätze in einem gemeinsamen, systematischen Horizont aufeinander bezogen werden: Wohl wissend, dass Bibel und Koran unvergleichbare systematische Stellungen innehaben, setzt die Arbeit islamische und christliche Positionen anhand der systematischen Frage in Beziehung, inwiefern sich die jeweilige Glaubensüberzeugung in den unterschiedlichen Sprachformen, die zum Offenbarungseignis gehören, niederschlägt und damit eine klärende Einsicht bietet, wie Offenbarung und Sprachlichkeit zusammenhängen.

3.2.2. Verortung in der Forschungsliteratur

Zweifellos begibt sich die vorliegende Arbeit mit ihrem Versuch, einen spezifischen Topos islamischen Denkens im Hinblick auf eine systematisch-theologische Frage auszuwerten und für christliches Denken fruchtbar zu machen, auf ein relativ neues Feld. Zugleich aber bewegt sie sich zumindest mittelbar auch in der Thematik einer christlichen Bezugnahme

²⁴³ Vgl. von Stosch, Streitfall, 661.663.

²⁴⁴ Weniger intellektuell fruchtbar, aber in Bezug auf gegenwärtige apologetisch-islamische Positionen erhellend, wäre es, den *i ġāz* mit einer (neuscholastisch verstandenen) Ekklesiologie der *societas perfecta* zu vergleichen. S. V.1.1.3.

auf den Koran, mit dem nicht nur eine bis in die Anfänge des Islams zurückreichende Geschichte, sondern auch ein sehr breites Feld ganz unterschiedlicher Motivationen, literarischer Genres und thematischer Orientierungen in den Blick kommt. Um dieses weite Feld zu ordnen, muss man zunächst sehr knapp das Materialobjekt, die *i'ğāz*-Vorstellung, in der Forschungsliteratur verorten. Sodann ist ausführlicher die eigene systematische Perspektive in denjenigen christlich-theologischen Ansätzen zu situieren, die aus systematischer Perspektive Bezug auf den Islam nehmen.

3.2.2.1. Zur Diskussion um die *i'ğāz*-Vorstellung

Die Wertung des durch den *i'ğāz*-Begriff angezeigten Sachverhaltes ist in der akademischen Fachwelt weit gespannt. Vor allem den philologisch und literaturwissenschaftlich interessierten Islamwissenschaftlern gilt der *i'ğāz*-Begriff wesentlich als dogmatisches Vorurteil, dem keine sprachliche Realität entspricht und dem auch keine Erklärungskraft in Bezug auf den Koran zugebilligt wird. Von Grunebaum sieht in ihm ein ahistorisches Perfektionsmodell, das letztlich ein reines Postulat bleibt und in keiner Weise durch eine reale literaturwissenschaftliche Untersuchung gedeckt ist. Er stellt ihn in einen engen Zusammenhang mit der Verbalinspiration und folgert, dass die Annahme der Unnachahmlichkeit auf Dauer die Untersuchung des Koran eher behindert als gefördert hat.²⁴⁵ Grotzfeld urteilt zwar optimistischer über die Wirkung der *i'ğāz*-Vorstellung auf die Studien der Poetik und Rhetorik. Aber auch er hält den Begriff als solchen für geprägt durch ein gläubiges Vorverständnis.²⁴⁶ Und auch Vasalous intensive Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass der Nachweis der sprachlichen Vollkommenheit und Unvergleichbarkeit durch die Disqualifizierung der Konkurrenten und Zweifler sowie durch das überschwängliche Lob dessen, was es zu beweisen gälte, ersetzt wird.²⁴⁷ Der Anspruch auf Unnachahmlichkeit ist so eher appellativ als argumentativ zu verstehen. In der Struktur der Beweisführung handelt es sich um eine Tautologie im Sinne: Der Koran ist unnachahmlich, weil ihn keiner nachahmen kann und wer immer dies unternimmt, kann zu keinem Ziel kommen, weil der

²⁴⁵ Von Grunebaum, *I'djāz*, 1019f. Vgl.: »Un choix métaphysique en faveur de la matérialité du Texte au détriment de sa portée«. Urvoy, *Inimitabilité*, 420.

²⁴⁶ Vgl. Grotzfeld, *Begriff*, 58–60.70.

²⁴⁷ Vgl. Vasalous, *Eloquence*, 36f.

Koran unnachahmlich ist. Voraussetzung und Ziel der Argumentation sind identisch. Der argumentative Nachweis wird durch die Doxologie ersetzt. In diesem Sinne – und nicht im Sinne einer argumentierenden systematischen Theologie – ist die Charakterisierung als »dogmatisch« zu verstehen. Ob dies zutrifft und ob damit auch jede theologische Klärungskraft ausfällt, wird zu klären sein.

Dieser Diskreditierung des Begriffes setzen andere Forscher eine Plausibilisierung auf der Erfahrungsebene entgegen. Für sie spricht die *iġāz*-Vorstellung weniger über den koranischen Text als solchen als vielmehr über die Erfahrungen der Glaubensgemeinschaft mit dem Text: »Das Dogma ist Ausdruck und theologische Lesart einer Rezeptionsgeschichte.«²⁴⁸ Schon Stieglecker hält die Unnachahmlichkeitsvorstellung für nicht ganz aus der Luft gegriffen: Für ihn ist es die Differenz Erfahrung – die Erfahrung eines Buches in einer illiteraten Gesellschaft und eines sittlichen Anspruchs in der Unsittlichkeit des Heidentums –, die die Qualifizierung des Koran als Wunder plausibel macht.²⁴⁹ Weiter gehen Stefan Wild, Navid Kermani und Angelika Neuwirth.²⁵⁰ Auch sie begreifen die Überlegungen zum *iġāz* nicht als rein »dogmatische« Postulate, sondern als einen Ausdruck realer, wesentlich ästhetischer Erfahrungen.²⁵¹ Ästhetisch, so hebt Wild hervor, bedeutet dabei jedoch »alles andere als ästhetisch ›ansprechend‹: Das Gegenteil von dem, ›was interesselos allgemein gefällt‹.«²⁵² Also nicht eingängig und gefällig, sondern vielmehr erschreckend und majestätisch, gekennzeichnet durch Plötzlichkeit und durch eine kathartische Wirkung. Der Fokus wird damit vor allem auf die Rezeptionsgeschichte gelenkt, wie es Kermani prägnant zum Ausdruck bringt: »Es [das vorliegende Buch, d. A.] beschreibt das Verhältnis der Muslime zum Koran, die Bedeutung des Ästhetischen für dieses Verhältnis. Im Mittelpunkt steht nicht das Werk, sondern dessen Aufnahme

²⁴⁸ Kermani, Schön, 313.

²⁴⁹ Stieglecker, Glaubenslehren, 382f.

²⁵⁰ Ihre Deutung hat auch in muslimischer Perspektive Anklang gefunden. Vgl. Selmani, Sprache, 116f.

²⁵¹ Vgl. Wild, Schönste Kunde, 91–95.102f. und Neuwirth, Dogma, 168–170. So bereits Audebert, Inimitabilité, 8.

²⁵² Wild, Schönste Kunde, 94.

durch ein Publikum.«²⁵³ Die theologische Annahme, dass der Text qualitativ unnachahmlich sei, ist damit wesentlich Ausdruck der ästhetischen Sensibilität des muslimischen Glaubens.

Einen Mittelweg geht Boullata. Einerseits sieht er den Erfahrungshorizont hinter der *iġāz*-Vorstellung und hält von Grunebaum entgegen: »He seems to have had little sympathy with what it really meant to Muslim religiosity and piety.«²⁵⁴ Auf der anderen Seite sieht er in der behaupteten Unnachahmlichkeit und dem Wundercharakter eine dogmatische Rahmung für ein sprachwissenschaftliches Interesse, die sprachgeschichtlich gravierende Folgen hat, indem sie den Koran als perfektes Vorbild des Arabischen und Grundlage der Grammatik (weiter) etabliert.²⁵⁵

Die vorliegende Arbeit enthält sich jeden Interesses, die Vorstellung der Unnachahmlichkeit zu bewahrheiten oder zu falsifizieren. Ebenfalls geht es ihr nicht darum, die Unnachahmlichkeit in der persönlichen Erfahrung von Muḥammad oder der Muslime zu verorten und von hierher als subjektive Erfahrungswahrheit zu plausibilisieren. Ihr Interesse ist die Analyse des *iġāz* als Theologumenon und die Auswertung der Analyse im Blick auf die Frage, was man aus diesem Verständnis des Koran (sei es zu Recht oder Unrecht behauptet) über die theologische Deutung der Phänomenalität von Offenbarung, d. h. über den Zusammenhang von Sprache und Offenbarung in ihrer Beziehung zur Alterität Gottes, lernen kann.²⁵⁶ Damit werden die Beobachtungen Kermanis aufgenommen, aber genau umgekehrt: Fragte er nach der ästhetischen Dimension der theologischen Diskussion, geht es der vorliegenden Arbeit um den theologischen Gehalt der ästhetischen Gestalt.

3.2.2.2. Verortung in der christlich-systematischen Bezugnahme auf den Koran

Um dieses breite Themenfeld zu ordnen, kann man vier unterschiedliche Perspektiven unterscheiden, die in konzentrischen Kreisen auf das Anliegen dieser Arbeit hingeeordnet sind:

²⁵³ Kermani, Schön, 10f.

²⁵⁴ Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 155.

²⁵⁵ Boullata, *Literary Structures*, 192f.

²⁵⁶ Insofern ist die kritische Aussage von Neuwirth, für die Islamwissenschaft sei die *iġāz*-Vorstellung nur ein »Theologumenon von besonderem exotischem Reiz« (Neuwirth, *Dogma*, 167) ins Positive zu wenden.

Den äußeren Rand bilden Ansätze, die nicht den Koran selbst, sondern die Figur Muḥammads in den Mittelpunkt ihres Interesses stellen und von der Einordnung seiner Person auf den Koran zugreifen. Mit polemischen Vorzeichen geschieht dies bereits in den traditionellen Diskreditierungen Muḥammads als Antichrist, Betrüger oder Epileptiker, die den Koran dementsprechend als Ausdruck der teuflischen List, der Strategie oder der krankhaften Vorstellung deuten.²⁵⁷ Mit affirmativen Vorzeichen und zweifellos von höherer Qualität behalten auch diejenigen christlichen Ansätze diese Perspektive bei, die zunächst Muḥammad als Prophet anerkennen und von daher den Koran als prophetischen Text deuten. Auch hier tritt der Prophetenbegriff vor die Wahrnehmung des Koran, der dementsprechend kaum in seiner literarischen Eigenständigkeit – auch gegenüber der biblischen Prophetenrede – beachtet wird.²⁵⁸

In einem *zweiten Kreis* sind Ansätze zu situieren, die zwar direkt am Koran ansetzen, diesen jedoch wesentlich im Blick auf seine theologischen (religiösen, ethischen und gesellschaftlichen) lehrhaften Aussagen betrachten und von hieraus Überschneidungen und Differenzen artikulieren. Auch diese Zugangsweise ist nicht neu und kann sowohl kritisch-bestreitend wie die Auseinandersetzung eines Ricoldo da Monte Crucis als auch konsensuell-apologetisch wie die *Cribatio Alcorani* des Nikolaus von Kues vorgehen. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das ja die »Hochachtung« auf spezifische inhaltlich-koranische Referenzen stützt, findet dieser Zugang einen neuen Aufschwung und die inhaltliche Auseinandersetzung eine deutliche Vertiefung. Die Bandbreite²⁵⁹ reicht von unterscheidend-kritischen Ansätzen, beispielsweise eines Jacques Jomier, Christian Troll

²⁵⁷ Vgl. Bobzin, Mohammed, 9–18 und ders., Koran, 9–17 sowie Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 83f.

²⁵⁸ Zu denken ist hier zum Beispiel an die Beschäftigung Hans Küngs mit dem Islam, der einerseits von einem religionswissenschaftlich fundierten Prophetenbegriff auf Muḥammad zugreift, zugleich aber von dem Anliegen geleitet ist, mit Muḥammad eine »vorkonziliare« (nämlich vornizänisch, vorchalkedonische) Christologie für Christen aufzustellen. So formuliert Küng, dass die von Muḥammad wiederentdeckte Option die »durchaus legitime, ja ursprüngliche christologische Option [sei] [...], von der die Jünger Jesu und die älteste jüdisch-christliche Gemeinde ausgegangen sind«. Küng; van Ess, Islam, 186.

²⁵⁹ Ein Überblick bietet die knappe, aber ertragreiche Sichtung von David Marshall: vgl. Marshall, Approaches.

oder Felix Körner,²⁶⁰ über einen ausgesprochen affirmativen Zugang Bassetti-Sanis bis hin zur intensiven Kooperation von Mouhanad Khorchide und Klaus von Stosch im Blick auf das Verständnis Jesu.²⁶¹ Diese inhaltlich orientierte Perspektive ist für eine christliche Bezugnahme auf den Koran zweifellos zentral und bei weitem nicht ausgeschöpft. Sie trifft aber noch nicht den Kern des Anliegens dieser Arbeit, die den theologischen Gehalt aus den Positionen zur sprachlichen Gestalt erheben und in das Gespräch mit christlicher Theologie bringen will.

Ein *dritter Kreis* setzt ebenfalls am Koran selbst an, unterfängt jedoch die Untersuchung einzelner Aussagen und thematischer Zusammenhänge durch die systematisch-offenbarungstheologische Frage nach dem Verständnis des Koran als Wort Gottes. Dies kann durch die Gegenüberstellung von Inkarnation und Inlibration geschehen. Diese Perspektive, die zum Beispiel von Dirk Ansorge und Joachim Valentin ausgearbeitet wird, tendiert dazu, die sprachliche Dimension der Offenbarung vorrangig dem Islam zuzuordnen. In gleicher Aufteilung zwischen Sprachlichkeit und Leiblichkeit des Wortes Gottes, aber mit umgekehrtem Anliegen, versucht der berühmte Artikel »*al-kalima wa-l-ğasad* (das Wort und der Leib)« des melkitischen Bischofs Georges Khodr, das christliche Verständnis der Inkarnation vor dem Hintergrund der islamischen Auffassung vom Koran als Rede und von Jesus als ein Wort Gottes verständlich zu machen.²⁶²

Demgegenüber betonen andere Ansätze die konvergierende Ausrichtung auf das Wort Gottes. Ihr Anliegen ist, die beiden Religionen im Blick auf das Verständnis vom Wort Gottes stärker miteinander zu verschränken sowie insbesondere die Bedeutung der jeweils anderen Schrift für die eigene Religion auszuarbeiten. Neben knappen Hinweisen innerhalb des kooperativ verfassten Artikels von Gharaibeh und Zirker (s. V.4.1.)²⁶³ und den offenbarungstheologischen Überlegungen von Stoschs²⁶⁴ haben evangelischerseits Reinhard Leuze und katholischerseits Claude Geffré an der

²⁶⁰ In Bezug auf den Koran ist z. B. an Körners Aufsatz »Der Koran als Begegnungsort der Religionen« zu denken.

²⁶¹ Vgl. Khorchide; von Stosch, Prophet.

²⁶² Vgl. Jäckel, Khodr.

²⁶³ Sie sehen eine Konvergenz in der grundlegenden Metaphorizität des Wortes Gottes und damit in der Abwehr einer naiv-unmittelbaren Reifizierung sprachlicher Äußerungen zu Gottes Worten. Vgl. Zirker; Gharaibeh, Gottes Wort, 107–112.

²⁶⁴ Von Stosch weist übrigens bereits früh darauf hin, die Frage nach dem

Inklusion des Koran in eine christliche Theologie des Wortes Gottes gearbeitet. Die Ausrichtung divergiert dabei erheblich: Reinhard Leuze versteht Judentum, Christentum und Islam als aufeinanderfolgende Ausprägungen der einen Offenbarung (s. V.1.4.2.).²⁶⁵ Die Relationierung von Koran und Bibel im Blick auf das Wort Gottes geht dabei rein inhaltlich vor und bedenkt die jeweils spezifische sprachliche Gestalt nicht.²⁶⁶ Claude Geffré hingegen setzt dezidiert christologisch an und bindet »Offenbarung« und Wort Gottes an die biblisch bezeugte Heilsgeschichte. Er öffnet sodann die Offenbarung von innen her, indem er das Christuserignis als kenotische Selbstentäußerung und diese wiederum als spezifisch christliche Überwindung der Partikularität interpretiert. In diesem Sinne ist das Christentum »religion d'altérité«, in der der Andere in seiner Andersheit – die bis zur offenen Kritik und Widerspruch an den Grundfesten des christlichen Glaubens reichen kann – seinen Platz hat.²⁶⁷ Das Wort Gottes versteht Geffré in der Linie theologischer Hermeneutik ganz aus der interpretierenden Antwort des Menschen und situiert die sprachliche Dimension somit nicht im Ereignis selbst, sondern in dem dynamischen Prozess der übersetzenden und auslegenden Rezeption.²⁶⁸ Neben Geffré und Leuze ist zuletzt an die frankofone Studiengruppe Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (GRIC) zu denken, in der Geffré mitgearbeitet hat (s. V.1.4.3.). Ihr Dokument »The Challenge of the Scriptures. The Bible and the Qur'ân (Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran)« setzt Christentum und Islam durch die Frage, »how the Word of God became scripture, how it was handed down and read«,²⁶⁹ in Beziehung. Es verfolgt das Anliegen, durch das unterschiedliche und zugleich konvergierende Verständnis des Wortes Gottes der jeweils anderen Schrift Platz im eigenen Glauben zu geben.²⁷⁰ Christlicherseits führt dies zu der weitgehenden Aussage: »It is the entire Qur'ân that is marked by the Word

Verständnis des Wortes Gottes stärker in der Frage nach der konkreten Gegebenheitsweise der Offenbarung zu verankern. Vgl. von Stosch, Offenbarungsanspruch, 72.

²⁶⁵ Vgl. Leuze, Islam, 42–55.

²⁶⁶ Vgl. Leuze, Islam, 61–71.

²⁶⁷ Vgl. Geffré, Religion d'Évangile, 87–95.99–101; ders., Babel, 74–79.

²⁶⁸ Vgl. Geffré, Religion d'Évangile, 52–54.141–147 und ders., Babel, 162–165.

²⁶⁹ GRIC, Challenge, 15.

²⁷⁰ Vgl. GRIC, Challenge, 44.

of God, but within the limitations set by human mediation.«²⁷¹ Damit setzt sich die Gruppe der Spannung aus, einerseits den Koran in das christliche Offenbarungsgeschehen einbeziehen und andererseits die inhaltlichen Differenzen nicht verharmlosen und abmildern zu wollen.²⁷²

Dieser Spannung geht die christliche Islamtheologie Anja Middelbeck-Varwicks nach.²⁷³ Ausdrücklich argumentiert sie dafür, den Koran von sich her, in seinem »Eigensinn«,²⁷⁴ wahrzunehmen. Zugleich optiert sie für eine Pluralisierung des Offenbarungsbegriffs, die gegenüber dem Reflexionsbegriff der Offenbarung wieder seine phänomenale Vielgestaltigkeit ernst nimmt.²⁷⁵ Diese Pluralisierung gilt auch für den islamischen Offenbarungsbegriff: Im Blick auf das islamische Offenbarungsverständnis stellt Middelbeck-Varwick heraus, dass der Pluralität biblischer Offenbarungsweisen die Mehrdimensionalität des koranischen Offenbarungsverständnisses entspricht.²⁷⁶ Diese Pluralisierung sowohl in biblischer als

²⁷¹ GRIC, Challenge, 66. Vgl. »To see the Qur'ān as an authentic Word of God«, A. a. O., 73.

²⁷² Diese Spannung zeigt die pointierte Aussage: »For this reason, the double loyalty to the Word we have received in Jesus Christ and to the Word our experience as Christians [...] bring us to make this suggestion: to see the Qur'ān as an authentic Word of God, but one in part essentially different from the Word in Jesus Christ.« GRIC, Challenge, 73. Vgl. Marshall, Approaches, 90–92.

²⁷³ Middelbeck-Varwicks Position ist in deutlicher Nähe zu dem Zugang von Hans Zirker zu sehen, dessen langjährige und profunde Annäherung an den Koran damit auch zum Kreis der für diese Arbeit wichtigen Werke gehört. Hervorzuheben ist der Artikel »Der Koran in christlicher Sicht«.

²⁷⁴ Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 87. Vgl. a. a. O., 86–89.

²⁷⁵ Dies hat eine empirisch-erfahrungsbezogene und eine systematisch-theologische Seite. »Empirisch« weist sie auf die irreduzible Vielfalt hin, in der etwas als Offenbarung erfahren wird, und fordert eine »umfassende Sichtung der Vielfalt sinnlich wahrgenommener Offenbarungsphänomene« (Middelbeck-Varwick, Gott, 165). Systematisch-theologisch plädiert Middelbeck-Varwick dafür, das kommunikativ-partizipatorische Modell durch die bleibende Bedeutung des epiphanischen Offenbarungsverständnisses zu ergänzen, denn dieses reflektiert die phänomenal-erfahrbare Gestalt der Offenbarungseignisse. In dieser Weise wahrt gleichsam das kommunikativ-partizipatorische Verständnis die Einheit, das epiphanische die irreduzible Vielfalt im Verständnis der Offenbarung. Vgl. a. a. O., 150–157.

²⁷⁶ Sie unterscheidet hierzu verschiedene Konzeptionierungen von Offenba-

auch in koranischer Hinsicht hat zum einen eine methodische Konsequenz: Dadurch, dass eine einfache Gegenüberstellung »des christlichen« zu »dem islamischen« Offenbarungsverständnis als unzulässige Reduktion ersichtlich wird,²⁷⁷ fordert Middelbeck-Varwick die synchrone, vielfältige Annäherung aus verschiedenen theologischen Disziplinen sowie die diachrone, prozesshafte Offenheit, je neu nach der Bedeutung des Koran zu fragen.²⁷⁸ Zum anderen entspricht der Mehrdimensionalität die Verankerung des Offenbarungscharakters in der Vielfalt der existenziellen Rezeptionen, die Middelbeck-Varwick unter Rekurs auf W. C. Smith unternimmt:

»Der Text des Korans ist insofern nicht ›an sich‹ eine ›heilige Schrift‹ oder ›Wort Gottes‹, sondern nur dann, wenn sich durch ihn eine Beziehung zu Gott vermittelt. [...] Dass der Koran Rede Gottes sei, wird in christlicher Perspektive zwar nie anzuerkennen sein. Wohl aber kann erlebbar werden, dass Muslime durch diese Schrift Gott erfahren und gottgemäß leben.«²⁷⁹

In der kriteriologischen Frage, was die jeweilige Erfahrung als Gotteserfahrung qualifiziert, hält Middelbeck-Varwick ganz eindeutig an der Orientierung an Jesus Christus fest. Sie versteht diese jedoch selbst wieder nicht statisch als Wahrheitsbesitz, sondern als lebensorientierenden Prozess, innerhalb dessen die Begegnung mit Muslimen eine klärende und weiterführende Funktion hat.²⁸⁰

Dem Erfahrungsbezug des islamtheologischen Ansatzes von Middelbeck-Varwick entgeht schließlich auch die Bedeutung der Gestalt des Koran und damit seine ästhetisch-sprachliche Dimension nicht:²⁸¹ Middelbeck-

rung *im* Koran von dem Verständnis des Koran *als* Offenbarung, das sich wiederum in die verschiedenen Dimensionen der Selbstwahrnehmung als *qurʿān* entfaltet. Vgl. Middelbeck-Varwick, Gott, 157–163 und dies., Islamtheologie, 88 Fn 21.89–97.

²⁷⁷ Vgl. Middelbeck-Varwick, Gott, 164f. und dies., Islamtheologie, 212.

²⁷⁸ Vgl. Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 108–110.353f. Dies betont entschieden auch Zirker, Koran in christlicher Sicht, 3.12.14.

²⁷⁹ Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 112f. Zu diesen Entsprechungen vgl. ausführlich Zirker, Verwandtschaft, 177–193.

²⁸⁰ Vgl. Middelbeck-Varwick, Islamtheologie, 212.

²⁸¹ Zur umfassenderen ästhetischen Dimension vgl. Middelbeck-Varwick, Majestät, 360–373 – und zu ihrer systematischen Relevanz vgl. a. a. O., 354–357.373–375. Auch Zirker, Koran in christlicher Sicht, 8.13 betont, dass die

Varwick verbindet das Verständnis des Koran als Offenbarung wesentlich mit der auditiven Erfahrung des Koran, die im Gegensatz zur Visualität christlicher Erfahrung²⁸² seine spezifische Gegebenheitsweise ausmache.²⁸³ Das Hören als zentrale Gegebenheitsweise des Koran ist jedoch, wie Middelbeck-Varwick ausführt, in seiner sprachlichen Gestalt, nämlich einerseits in der spezifischen Verquickung von Schriftlichkeit und Mündlichkeit²⁸⁴ und andererseits in der eigentümlichen Konstellation von Fragen und Antworten, Dialogen und Sprecherwechseln,²⁸⁵ verankert. Diese kurzen Bemerkungen bringen zumindest andeutungsweise auch die sprachliche Dimension in den Blick und leiten damit zur *vierten Perspektive* über.

In diesem innersten Kreis wird die offenbarungstheologisch-systematische Frage nach dem Wort Gottes mit dem Blick auf die ästhetische und sprachliche Besonderheit des Koran verbunden und damit das Anliegen der vorliegenden Arbeit ausdrücklich berührt. Wurde die ästhetisch-sprachliche Dimension des Koran in den bisherigen Ansätzen eher beiläufig mitthematisiert, so gewinnt sie in zwei gegenwärtigen Publikationen ein zentrales Gewicht.

Es verwundert nicht, dass der Tübinger Theologe Karl-Josef Kuschel eine besondere Sensibilität für die sprachliche Besonderheit des Koran erweist, hat er sich doch bereits vor seinem langjährigen interreligiösen Engagement intensiv mit dem Verhältnis von Religion und Literatur befasst. Dementsprechend ist seine Beschäftigung mit dem Judentum und dem Islam stets von großer Aufmerksamkeit für literarisch-poetische Sprachformen geprägt. Ausdrücklich thematisiert Kuschel die sprachliche Dimension des Koran in seinem Werk »Die Bibel im Koran«, indem er auf die Ansätze von Angelika Neuwirth und Navid Kermani zurückgreift. Seine Position ist in zwei Akzentsetzungen zusammenzufassen: Erstens wirbt Kuschel mit rhetorischer Verve für eine differenzierte Wahrnehmung der literarischen Eigenständigkeit des Koran (s. hierzu v. a. IV.2. und V.2.1.).²⁸⁶ Zweitens bestimmt Kuschel die christliche Beziehung zum

sprachliche Gestalt nicht äußere Einkleidung, sondern theologischer Gehalt selbst ist.

²⁸² Vgl. Middelbeck-Varwick, *Majestät*, 355f.

²⁸³ Vgl. Middelbeck-Varwick, *Islamtheologie*, 90.

²⁸⁴ Vgl. Middelbeck-Varwick, *Islamtheologie*, 89f.

²⁸⁵ Vgl. Middelbeck-Varwick, *Islamtheologie*, 93.

²⁸⁶ Vgl. Kuschel, *Bibel*, 87–121.

Koran wesentlich durch eine »vorkanonische Lektüre«:²⁸⁷ In Anlehnung an gegenwärtige islamwissenschaftliche Einsichten, die anhand einer differenzierten Betrachtung der koranischen Termini *muslimūn* (Gottergebene) und *mu'minūn* (Gläubige) eine langsame und erst nachkoranisch abgeschlossene Etablierung der islamischen Glaubensgemeinschaft betonen, sieht Kuschel den Koran als ein »polyphones Religionsgespräch«.²⁸⁸ Zumindest implizit geht er davon aus, dass dieses weder Juden und Christen noch Muslimen gehört, so dass Kuschel unbefangen von »meinem Koran«²⁸⁹ schreiben kann. Damit entsteht jedoch eine Ambivalenz, die die ganze Bezugnahme charakterisiert: Der Respekt vor dem Selbstverständnis des Koran, den Kuschel ausdrücklich fordert,²⁹⁰ changiert zwischen einer nuanciert-deskriptiven Wiedergabe und einer aneignenden Übernahme. So bleibt es sprechenderweise offen, ob und in welcher Hinsicht es seine eigene christlich-theologische Position ist, wenn er sich ganz selbstverständlich Thomas Hildebrandts Titel der Sammlung von Abū Zaid's Aufsätzen »Gottes Menschenwort« zur Bezeichnung des Koran zu eigen macht²⁹¹ oder selbst von »Herabgesandtem«²⁹² spricht. In gleicher Weise ist unklar, was es meint, wenn Kuschel die Koranrezitation als »sakramentalen Vorgang«²⁹³ bezeichnet.: Ist es eine christlich-theologische Deutung (die Rezitation ist sakramental), eine anthropologische Kategorie, die die Bedeutung der Rezitation für die gläubigen Muslime beschreibt (die Rezitation ist in ihrer Bedeutung für die Muslime wie ein Sakrament), oder ein religionswissenschaftlicher Vergleich (eucharistische Realpräsenz und rezitative Vergegenwärtigung der Offenbarungssituation sind zu vergleichen)?²⁹⁴ So differenziert die Wahrnehmung des Koran gerade in seiner sprachlichen Gestalt ist, so unklar bleibt bei Kuschel die offenbarungstheologische Grundlage. Nicht zuletzt liegt diese offenbarungstheologische Ambiguität darin begründet, dass Kuschel zwar ausführlich über die

²⁸⁷ Vgl. Kuschel, Bibel, 122–125.

²⁸⁸ Kuschel, Bibel, 123.

²⁸⁹ So der Titel des Aufsatzes in der Moslemischen Revue: »Mein Koran – Erfahrungen eines Christen mit einem umstrittenen Buch«.

²⁹⁰ Vgl. Kuschel, Bibel, 128.

²⁹¹ Vgl. Kuschel, Bibel, 126.

²⁹² Kuschel, Bibel, 128.

²⁹³ Kuschel, Bibel, 106.

²⁹⁴ Bezeichnenderweise setzt Kuschel »sakramental« in der Überschrift in Anführungsstriche und im Text nicht mehr. Vgl. Kuschel, Bibel, 105.106.

sprachliche Gestalt des Koran informiert, die theologischen Implikationen der sprachlichen Gestalt aber weder ausarbeitet noch reflektiert. Der hohe Anspruch, »zu einer verantworteten Glaubensentscheidung anzuleiten, ist die Grundabsicht dieses Buches«,²⁹⁵ wird also nur in seiner informativen Dimension eingelöst.

Demgegenüber nimmt Klaus von Stoschs »Christliche Annäherung« an die »Herausforderung Islam« ganz klar eine christlich-systematische Perspektive ein: »Der Koran, ein Wort Gottes auch für Christen?«,²⁹⁶ fragt von Stosch und antwortet, dass »eine christliche Anerkennung des Korans als Wort Gottes denkbar«²⁹⁷ sei. Diese »christliche Anerkennung« vollzieht er zentral im Blick auf die Gestalt und Gegebenheitsweise des Koran, der er sich unter dem Titel »Der Koran als Ereignis der Gegenwart Gottes« annähert. Entschieden stellt er gegenüber einem instruktionstheoretischen Verständnis wie auch gegenüber der »ethischen Rekonstruktion«²⁹⁸ die ästhetische Dimension in den Mittelpunkt seiner Koranwahrnehmung und unterstreicht den eigenen Wert der metaphorischen gegenüber der propositionalen Rede.²⁹⁹ Insgesamt geht es von Stosch um das Wahrnehmen und Aushalten der Fremdheit des Koran und zugleich um das Anliegen, ihn als produktive Lektüre auch für Christen und Christinnen zu erweisen.³⁰⁰ In diesen Akzentsetzungen gehört von Stoschs »christliche Annäherung« zum engsten Kreis der für diese Arbeit relevanten christlichen Positionen, nicht zuletzt, weil er ausdrücklich auf die *i'ğāz*-Vorstellung rekurriert.³⁰¹

Unterschieden vom Anliegen dieser Arbeit ist von Stoschs Annäherung an den Koran jedoch in zwei Aspekten: Zum einen widmet sich von Stosch keinen konkreten *i'ğāz*-Vorstellungen und wertet die Vorstellung der Unnachahmlichkeit weder in ihrer Wahrnehmung der konkreten Gestalt des

²⁹⁵ Kuschel, *Bibel*, 229.

²⁹⁶ Vgl. von Stosch, *Herausforderung*, 33–36 und auch *Khorchide*; von Stosch, *Prophet*, 90–94.

²⁹⁷ Von Stosch, *Herausforderung*, 33.

²⁹⁸ Vgl. von Stosch, *Herausforderung*, 24–27.

²⁹⁹ »Vielleicht ist die [...] Wertschätzung poetischer und metaphorischer Rede ein Punkt, den wir in einer Zeit, die so viel Wert auf analytische Klarheit und Effizienz legt, wieder neu lernen sollten.« Von Stosch, *Herausforderung*, 36.

³⁰⁰ Vgl. von Stosch, *Lesen*, 824 und *ders.*, *Herausforderung*, 8f.171.

³⁰¹ Vgl. von Stosch, *Herausforderung*, 28–33.

Koran (worin also *iġāz*-Vorstellungen genauerhin die spezifisch sprachliche Besonderheit sehen) noch im Blick auf ihren theologischen Gehalt (was diese spezifische Gestalt im Blick auf das Verständnis von Gott und seiner Offenbarung bedeutet) aus. Vielmehr ist die Unnachahmlichkeit für von Stosch, der in seiner *iġāz*-Deutung wesentlich Kermani folgt, vor allem ein Hinweis auf die zentrale Bedeutung der Ästhetik im Islam.³⁰² Die Unnachahmlichkeit steht also wesentlich dafür, dass neben der begrifflichen auch die ästhetische Dimension im Verständnis Gottes zu berücksichtigen ist. Auch wenn von Stosch nicht einfachhin die Ästhetik dem Islam zuordnet und dem Christentum gegenüberstellt, so verkörpert der Islam für von Stosch doch zentral den Aspekt der Schönheit Gottes.³⁰³

Zum anderen und im Unterschied zu Kuschel wird die sprachlich-literarische Besonderheit des Koran über eher allgemeine Hinweise auf den mündlichen und dialogischen Charakter sowie auf seine konstitutive Bedeutungsoffenheit hinaus nicht vertieft.³⁰⁴ Dies liegt an der näheren Bestimmung der ästhetischen Dimension, von der ausgehend von Stosch den Koran versteht: Die ästhetische Gegebenheitsweise des Koran realisiert sich nicht in literaturwissenschaftlich analysierbaren poetischen Strukturen, sondern wesentlich im Modus seiner Rezeption. Wie Kermani sieht von Stosch die Unnachahmlichkeit in der überwältigenden Erfahrung der Rezitation verankert und bezieht den *iġāz* zentral auf den Klang.³⁰⁵ Das Spezifikum des Koran liegt mithin in seinem auditiven Empfang. Auch wenn von Stosch keineswegs den Inhalt des Koran übersieht,³⁰⁶ so wird

³⁰² Vgl. von Stosch, Herausforderung, 29.

³⁰³ »Auch wenn man daran festhält, dass Gott sich in Jesus von Nazareth in unüberbietbarer, irreversibler, definitiver und normativer Weise den Menschen zugesagt hat, schließt das nicht aus, dass sich derselbe Gott an anderer Stelle in seiner Schönheit zeigt und durch seine Schönheit um die Liebe und Hingabe des Menschen wirbt.« Von Stosch, Herausforderung, 33. Vgl. Khorchide; Von Stosch, Prophet, 92–94.

³⁰⁴ Von Stosch, Lesen, 825–831 und ders., Herausforderung, 35f.173.

³⁰⁵ Vgl. von Stosch, Herausforderung, 30–33.

³⁰⁶ »Es geht also nicht um die Reduzierung des Koran auf seine Ästhetik, sondern um die These, dass die Gegebenheitsweise der Offenbarung im Islam primär ästhetisch vermittelt und entsprechend auf dieser Ebene zugänglich ist.« Von Stosch, Herausforderung, 29. So widmen sich die Kapitel III, V und VII explizit inhaltlichen Themenkomplexen des Koran.

die Form des Koran wesentlich zum bloßen Ereignis seiner rezitativen Performanz: »Die entscheidende Aussage des Korans ist also nicht ein bestimmter Inhalt, sondern das durch seine Rezitation performativ hergestellte Ereignis der Gegenwart Gottes.«³⁰⁷ Aus der Reduktion des *iġāz* auf die Wirkung der Rezitation erklärt sich noch einmal von Stoschs Offenbarungstheologische Zuordnung: »Auch wenn Jesus Christus die einzige Mensch gewordene Gestalt des Logos Gottes ist, schließt das nicht aus, dass im Koran die Schönheit des Logos hörbare Wirklichkeit wird.«³⁰⁸

In dieser Zuordnung bleibt einiges offen, das diese Arbeit genauer in den Blick nehmen möchte: Zum einen sind die Voraussetzungen (und notwendigen Weichenstellungen) genauer zu untersuchen, unter denen die *iġāz*-Vorstellung überhaupt in einem ästhetischen Kontext fruchtbar wahrgenommen werden kann.³⁰⁹ Zum anderen muss noch deutlicher die Verquickung von Form und Inhalt, die Verbindung von Unnachahmlichkeit und literarisch-textueller Gestalt des Koran, bedacht werden. Hierzu müssen die unterschiedlichen Einsichten der Unnachahmlichkeitsvorstellungen in die spezifische Gestalt des Koran genauer erarbeitet und auf ihren theologischen Gehalt hin ausgewertet werden. Ob und wie danach die islamische und die christliche Gegebenheitsweise der Offenbarung einander zugeordnet werden können, wird im Schlussteil anzusprechen sein (s. V.3.).³¹⁰ Rückblickend sind also Kuschel und von Stosch gleichsam kom-

³⁰⁷ Von Stosch, Lesen, 829. Vgl. auch: »Damit können wir sensibel werden, dass nicht der Inhalt des Wortes Gottes das Entscheidende ist, sondern der Akt des Sprechens Gottes, weil allein so die Gegenwart Gottes zum Inhalt der göttlichen Botschaft wird.« Ders., Herausforderung, 35.

³⁰⁸ Von Stosch, Herausforderung 34. Vgl. a. a. O., 170.

³⁰⁹ Von Stosch problematisiert zu Recht den Kontext des Wunderbeweises. Vgl. von Stosch, Offenbarungsanspruch, 68. Dem wird vertieft nachzugehen sein (s. II.1. und V.1.1.).

³¹⁰ Um es noch einmal deutlich zu sagen: Von Stosch bedenkt natürlich sowohl Form als auch Inhalt des Koran. Vgl. von Stosch, Herausforderung, 29f. Die inhaltliche Dimension der Form, die theologische Bedeutung der spezifischen Gegebenheitsweise, kommt jedoch zu kurz und wird ganz auf das auditive Überwältigungserlebnis reduziert. Es wird zu sehen sein, dass selbst dort, wo der Rahmen des Wunderbeweises (der ja die Überwältigungserfahrung systematisch fortsetzt) gesprengt und die literaturwissenschaftliche Betrachtung in ihr Eigenrecht gesetzt

plementär: Wie Kuschel die konkrete literarische Gestalt der Gegebenheitsweise des Koran differenzierter wahrnimmt, aber theologisch nicht vertieft deutet, deutet von Stosch die Gegebenheitsweise des Koran theologisch, ohne ihre konkrete literarische Gestalt vertieft wahrzunehmen. Auf der Grundlage der systematischen Verortung und des Überblicks über die bisherige Forschung kann nun mit der Untersuchung des Materialobjektes begonnen werden.

wird, die spezifisch ästhetische Gegebenheitsweise des Koran mit einer spezifischen Inhaltlichkeit verbunden ist, die in ihrer Beziehung zu einem christlichen Verständnis weiter durchdacht werden muss. Ein Dissens besteht also hinsichtlich der Einschätzung: »Für eine christliche Rezeption ist der ästhetische Interpretationszugang zum Koran unter anderem deshalb so spannend, weil er es erlaubt, den koranischen Unbedingtheitsanspruch an einem Moment festzumachen, der sich neutral zu dem verhält, was den christlichen Unbedingtheitsanspruch prägt.« Ders., Lesen, 826.

II. Positionen des *iġāz*-Diskurses in der klassischen Periode

Die Analyse exemplarischer Positionen der klassischen Periode verfolgt eine systematische Perspektive, die in Form einer leitenden Frage und einer These zu formulieren ist. Die leitende Frage lautet: Wie kommt die Transzendenz des als göttlich geglaubten Ursprungs des Koran in den Auffassungen über seine Unnachahmlichkeit zum Ausdruck? Welches Verständnis von Alterität wird artikuliert? Die These lautet: Die Ansätze erweisen eine hohe Sensibilität für die sprachliche Besonderheit des Koran und damit für den Zusammenhang von Offenbarung und sprachlicher Gestalt. Weil aber die Positionen im Wunderbeweis verortet sind, führt dies zu spezifischen Konzeptionen der Alterität, die zu problematisieren sind. Dies schlägt sich vor allem in der Beziehung von Koran und Dichtung nieder. Diese leitende Perspektive legt es nahe, sich auf diejenigen Ansätze zu konzentrieren, in denen die Unnachahmlichkeit in der rhetorisch-sprachlichen Dimension des Koran gesucht werden. Um diese angemessen zu erfassen, muss zunächst der Horizont der Unnachahmlichkeitsdiskussion umrissen werden.

II.1. Voraussetzungen und Kontexte der *iġāz*-Vorstellung

1.1. Historische Einbettung der *iġāz*-Vorstellung

1.1.1. Entstehungskontexte der *iġāz*-Vorstellung

Ohne die Frage nach den historischen Entstehungsbedingungen erschöpfend behandeln zu können, soll ein Blick auf die Wurzeln der *iġāz*-Vorstellung das inhaltliche Profil dieser Vorstellung weiter umreißen. Grundsätzlich ist umstritten, ob die *iġāz*-Vorstellung auf den Koran selbst zurückgeführt werden kann oder ob sie sich gänzlich der theologischen Reflexion des 9. und 10. Jahrhunderts verdankt. So lässt einerseits kein Überblicksartikel über die *iġāz*-Vorstellungen den Hinweis auf die sogenannten *taḥaddī*-Verse im Koran aus, die von den Gegnern Muḥammads

fordern, vergleichbare Textstücke hervorzubringen.¹ In etwas allgemeiner Hinsicht betonen Kermani und Neuwirth ausdrücklich die Kontinuität zwischen den Erfahrungen der Erstadressaten mit dem Koran und der systematischen Formulierung der *i'ğāz*-Lehre ab dem 9. Jahrhundert – und sehen sie durch die kontinuierliche ästhetische Rezeption gewährleistet.² Grotzfeld hält lapidar fest, dass die Überzeugung von der Unnachahmlichkeit des Koran so alt wie der islamische Glaube selbst sei und für Muḥammad »eine unerschütterliche Glaubensgewißheit«³ darstelle, eine Ansicht, die der apologetischen Binnensicht passgenau entspricht.

Auf der anderen Seite ist in wissenschaftlicher Literatur relativ unumstritten, dass die explizite Ausformulierung der *i'ğāz*-Vorstellung im 9. und 10. Jahrhundert geschah.⁴ Damit wird auf die spezifischen Entstehungsbedingungen für die Verwendung des *i'ğāz* als Terminus technicus hingewiesen: Die *i'ğāz*-Vorstellung entspricht durchaus dem Geist des 9. und 10. Jahrhunderts, das »a time of intense theological speculation and disputation about the Qur'ān among Muslim schools of thought and between Muslims and non-Muslim confessional communities«⁵ war. Von Grunbaum ordnet die *i'ğāz*-Vorstellung dementsprechend dem klaren Interesse zu, die Glaubensgemeinschaft zu konsolidieren. Ihre wesentliche Aufgabe

¹ Vgl. z. B. Martin, *Inimitability*, 528 oder Boullata, *I'jāz* 87, und *Rhetorical Interpretation*, 140; Vasalou, *Eloquence*, 24 (s. II.1.4.1.). Cooper formuliert forsch in der renommierten *Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*: »The concept finds its origin in a number of verses in the Koran which contain a challenge [...] to the opponents of the Prophet«. Cooper, *I'jāz* 390.

² Als Träger dieser Erfahrungen und damit als Bindeglied dienen die von Kermani ausführlich untersuchten Hadithe und *sīra*-Berichte über die Wirkung des Koran: »Ab einem bestimmten Punkt in der islamischen Geschichte, wahrscheinlich am Ende des achten oder zu Beginn des neunten Jahrhunderts, sind die muslimischen Gelehrten dazu übergegangen, die schon im Koran, in der Tradition und vor allem in den Prophetenbiographien bezeugten Reaktionen der Hörer auf den Klang des Koran als Wunderzeichen zu begreifen.« Kermani, *Schön*, 254. Vgl. auch Kermani, *Schön*, 31–76.

³ Grotzfeld, *Begriff*, 59.

⁴ »Die entscheidenden Schritte tat man erst im 3./9. und 4./10. Jahrhundert.« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 608.

⁵ Martin, *Inimitability*, 531.

ist es, die Autorität des Koran in einer Zeit abzusichern, in der Ethik, Recht und Dogmatik systematisiert werden.⁶

Nun sind diese beiden Akzentsetzungen zweifellos nicht exklusiv zu verstehen. So weist Neuwirth darauf hin, dass kein einliniger Weg vom Koran und der Auslegung der *taḥaddī*-Verse zur *iġāz*-Lehre führt, und formuliert: »Es scheint aber, daß die sich anfangs ja nur sehr ungleichmäßig entwickelnde Exegese von sich aus – vielleicht gerade wegen der deutlichen Sprache des Koran – keine besonderen Theorien zu diesen Stellen hervor gebracht hätte, wäre nicht von anderen Seiten her das Thema problematisiert worden.«⁷ Es bedarf also vielfacher Faktoren, um die *iġāz*-Vorstellung entstehen zu lassen.⁸ Die einzelnen Faktoren, die auf die Diskussion um den besonderen Charakter des Koran einwirken, sind nicht vollkommen geklärt,⁹ doch zumindest drei Zusammenhänge sind zu nennen:

Von zweifellos zentraler Bedeutung ist *erstens* der Einfluss des apologetisch-argumentativen Umfeldes der *kalām*-Diskussion. Dieser wiederum setzt die *iġāz*-Vorstellung in Beziehung zu drei Themenbereichen:

Oftmals wird im Hinblick auf die apologetischen Wurzeln der *iġāz*-Vorstellung die innerislamische Diskussion um die Geschaffenheit bzw. Ungeschaffenheit des Koran angeführt. Zweifellos geht die Diskussion um die Natur des Koran der etablierten und ausformulierten *iġāz*-Vorstellung voraus, wie die knappe Formulierung durch van Ess zeigt: »Der Koran präsentierte sich zuerst als arabisch, dann als ewig und schließlich als in sprachlicher Hinsicht unvergleichlich. Nur das erstere war evident und unumstritten; die beiden letzteren Aspekte wurden erst nach langer Diskussion verbindlich ausformuliert.«¹⁰ Dennoch werden gegenüber einer unmittelbaren Ableitung der *iġāz*-Vorstellung aus der Diskussion um die

⁶ Vgl. von Grunebaum, *Iġāz*. So auch Audebert, *Inimitabilité*, 110f.

⁷ Neuwirth, *Dogma*, 172. Vgl. auch Kermani, *Schön*, 41.

⁸ Die Wertung, ob man den *iġāz* als ein bereits in der Frühzeit verwurzelt Phänomen oder wesentlich als ein Phänomen des 9. und 10. Jahrhunderts sieht, ist wohl vor allem durch die Frage bedingt, ob man ihn als theologisch-systematische Begrifflichkeit oder als eine Erfahrungsgröße aus dem Umgang mit dem koranischen Text deutet.

⁹ »The historical reasons for the sudden propulsion of these discussions to the fore vary, and some are clearer than others.« Vasalou, *Eloquence*, 24 und Martin, *Inimitability*, 530f.

¹⁰ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 605. Margaret Larkin hat in ihrem Werk diesen sachlichen und systematischen Zusammenhang durch den Vergleich

Natur des Koran deutliche Bedenken angemeldet. Bereits quantitativ ernüchtert Vasalou: »The controversy of the createdness of the Qur'an was one possible avenue, though sparsely trodden.«¹¹ Vor allem aber ist festzuhalten, dass auch sachlich die Lager in der Diskussion um die Natur des Koran der *iġāz*-Vorstellung nicht einlinig zuzuordnen sind. Keineswegs ist, wie es naheliegend wäre, die Vorstellung der Unnachahmlichkeit des Koran exklusiv mit der aš'arītischen Betonung der Ungeschaffenheit des Koran verbunden.¹² Im Gegenteil sind es zunächst die mu'tazilitischen Denker, die die Unnachahmlichkeit vertreten und zwar durchaus auch in ihrem sprachlich-rhetorischen Verständnis.¹³ Gegenüber einer einlinigen Ableitung der *iġāz*-Vorstellung aus der Diskussion um die Natur des Koran muss man sich vor Augen führen, dass die drei erhaltenen frühen Hauptwerke der *iġāz*-Diskussion drei verschiedenen theologischen Schulen zuzuordnen sind: Ar-Rummānī argumentiert von einem mu'tazilitischen Standpunkt aus, al-Bāqillānī vertritt eine aš'arītische Theologie und al-Ḥaṭṭābī spricht aus der Perspektive der Traditionarier.¹⁴ Es ist also weder die Vorstellung, dass der Koran unnachahmlich sei, noch diejenige, dass sich die Unnachahmlichkeit in Sprache und Stil manifestiere, sondern, wenn überhaupt, wie dies genauerhin geschehe, die die theologischen Schulrichtungen mit ihren unterschiedlichen Annahmen über die Natur des Koran unterscheidet. So ist nüchtern mit van Ess zu schließen:

des Mu'taziliten 'Abd al-Ġabbār mit dem Aš'arīten 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī differenziert herausgearbeitet – ohne jedoch die Entstehung der *iġāz*-Diskussion selbst aus der Diskussion um das Attribut der Rede zu behaupten: »How the various theologians dealt with the notion of *i'jaz*, then, was directly tied to their treatment of the subject of divine Essence.« Larkin, Inimitability, 32.

¹¹ Vasalou, Eloquence, 29.

¹² Dies ist die These von Bouman. Vgl. Bouman, Conflict, 58f. Dagegen vgl. Audebert, Inimitabilité, 67.

¹³ Vgl. Audebert, Inimitabilité, 70; Kermani, Schön, 245 und Grotzfeld, Begriff, 62 Fn 12. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, liegt bei ihnen doch durch ihre Beschäftigung mit der metaphorischen Auslegung der anthropomorphen Aussagen im Koran bereits ein besonderer Blick auf die Sprachlichkeit des Koran nahe.

¹⁴ Vgl. al-Jemaey, Nukat, 1f. und Kermani, Schön, 246–248.

»Sie [die Arabizität, die Ewigkeit und die Unnachahmlichkeit des Koran, d. A.] gingen auch nicht unbedingt auseinander hervor«. ¹⁵

Überzeugender als eine Ableitung der *iǧāz*-Vorstellung aus der Diskussion um die (Un-)Geschaffenheit des Koran, ist der Kontext innerislamischer Kontroversen um die Möglichkeit und Notwendigkeit des Wunders im Zusammenhang mit der prophetischen Sendung Muḥammads. Sie reichen von der philosophischen Bestreitung der Möglichkeit des Wunders über die rationalistische Relativierung des Wunders als nicht notwendigem Bestandteil der prophetischen Sendung bis zur fortgesetzten Wundergläubigkeit im sufischen Islam oder sogar bis zur Annahme einer fortgesetzten Inkarnation und Nichtfinalität der Sendung Muḥammads in der radikalen Schia. Diese Debatten werden als der wohl bedeutendste Hintergrund der *iǧāz*-Diskussion im apologetischen Kontext angesehen. ¹⁶

Der Hintergrund der Wunderdiskussion verweist schließlich auf den Kontext der Diskussion mit Christen und Juden. Denn diese fragen einerseits die Glaubwürdigkeit Muḥammads an und provozieren so die Fortentwicklung einer systematischen Prophetologie. ¹⁷ Innerhalb dieses Kontextes geben sie vor allem die Idee des extrinsischen Beweises der Glaubwürdigkeit durch spezifische Wunder vor. ¹⁸ Andererseits legt ihr Rekurs auf die eigenen heiligen Schriften nahe, die abschließende und besiegelnde prophetische Sendung Muḥammads auch mit einer besonderen, überlegenen Qualität des koranischen Textes zu verbinden. Die *iǧāz*-Vorstellung entspringt in dieser Hinsicht dem Willen zur interreligiösen Differenz, die jedoch gerade im Boden der interreligiösen Vergleichbarkeit

¹⁵ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 605. So auch Audebert, *Inimitabilité*, 9. Im nächsten Unterkapitel wird erkennbar, dass die Natur des Koran und der *iǧāz* auch systematisch in den *kalām*-Werken in ganz unterschiedlichen Teilen behandelt werden: Ersterer gehört zur Gotteslehre, zweiterer zur Prophetologie.

¹⁶ Vgl. Vasalou, *Eloquence*, 24 und Neuwirth, *Dogma*, 173.

¹⁷ Vgl. Martin, *Inimitability*, 530f.; Vasalou, *Eloquence*, 27–29; van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 631f.

¹⁸ »The miracles worked by Christ and his followers is an idea central to the Christian persuasive drive [der abbasidischen Zeit, d. A.] [...]. It may not be too great a leap to see the doctrine of *iǧāz* as the attempt to find the unique feature of Muhammad's mission«. Vasalou, *Eloquence*, 28. Neuwirth, *Dogma*, 173, sieht hingegen die Wunderdiskussion allein aus innerislamischen Voraussetzungen entstehen.

wurzelt: Wir haben dasselbe wie ihr – aber dies in unvergleichlicher und unüberbietbarer Weise!

Zweitens sehen diejenigen Islamwissenschaftler und Islamwissenschaftlerinnen, die dem *iġāz* eine sprach- und literaturwissenschaftliche Erklärungskraft für die Eigenart des Koran zubilligen, auch Einflüsse aus dem Umfeld der grammatischen und poetologischen Diskussionen. Hier werden zunächst die frühen Werke der exegetisch-lexikalischen Tradition genannt, die einzelne sprachliche Auffälligkeiten im koranischen Text zusammenstellen und zu klären versuchen – die sogenannten *maʿānī*- und *maġāz*-Werke.¹⁹ Allerdings bilden sie eher den Horizont eines allgemeinsprachlichen Interesses als eine direkte Linie zur *iġāz*-Literatur. Audebert hebt weiterhin die Untersuchungen zur Komposition des Koran (*naẓm al-Qurʿān*) hervor, durch die vor allem die Auffassung der stilistischen Unnachahmlichkeit beeinflusst sind.²⁰ Außerhalb des koranischen Kontextes werden die Kontroversen um die »moderne Poesie« (*badīʿ*-Dichtung²¹ der *muḥdaṭūn*) der Abbasidenzeit genannt, denn diese legitimierte ihren Bruch mit der literarischen Normativität der vorislamischen Dichtung durch den Verweis auf die sprachliche Originalität und Innovationskraft des Koran.²²

¹⁹ Vgl. Martin, *Inimitability*, 531; Reinert; de Bruijn; Stewart, *Madjāz* und *al-Jemaʿy*, *Nukat*, 17–19.

²⁰ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 11f. Eine ausführliche Aufzählung und Einführung in die *naẓm al-Qurʿān*-Literatur gibt Audebert, *Inimitabilité*, 58–74. Umgekehrt gilt auch: »Le dogme de l'*iġāz* stylistique a favorisé l'élaboration de théories sur le style.« Audebert, *Inimitabilité*, 13. Zur Diskussion der genauen zeitlichen Abfolge vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 65–71.

²¹ *Badīʿ* meint ursprünglich »originell, neuartig«, wird aber zum literarkritischen und poetologischen Terminus technicus. Dieser bezeichnet zum einen die Ausgestaltung der Dichtkunst mit ungewöhnlichen Tropen, zum anderen die Dichtungsart, die eben diese Tropen insbesondere nutzt, und sich als »moderne« Hofdichtung gegenüber der altarabischen Dichtkunst etabliert. ʿAbdallāh ibn al-Muʿtazz (gest. 908) wird als großer Theoretiker des *badīʿ* angeführt, Abū Tammām (gest. 845) ist als emblematische Dichterfigur im Blick. Vgl. van Gelder, *Badīʿ*; Schoeler, *Grundprobleme*, 34; Cantarino, *Arabic Poetics*, 53 und Ait el-Ferrane, *Maʿnā*-Theorie, 69f. Zu den Theorien zur Begriffsentstehung vgl. ausführlich Friedman, *Clarity*, 103–110.

²² Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 17–19.53 und Kermani, *Schön*, 250. Zu der Eigenart der *badīʿ*-Dichtung und ihrem Ursprung vgl. Larkin, *Theology*, 133f.; Afsaruddin, *Literature*, 172f. und v. a. Heinrichs, *Badīʿ*.

Zugleich wird der Koran damit als arabisches Dokument in den poetischen Wettstreit hinein geholt: Gerade in diesem zumeist persischen Umfeld sind dann auch die poetischen Versuche verortet, den Koran mit dem Anspruch auf Überbietung nachzuahmen, die, in Fortsetzung der Dichterwettbewerbe, als *mu'āradāt* bezeichnet werden.²³ Unabhängig davon, ob man diese Überbietungswettkämpfe mit dem koranischen Text für eine historische Realität hält,²⁴ wird der Koran in den Blick einer poetologischen Betrachtung gerückt und der theologische Rahmen der *iġāz*-Diskussion mit sprachwissenschaftlichem und literaturwissenschaftlichem Niveau gefüllt.²⁵ Umgekehrt liegt hier wohl auch ein Grund für das Misstrauen, den Koran in die Nähe der Poesie zu rücken, wird doch diesen Wettkämpfen von den Anhängern der altarabischen Dichtungsnorm das Stigma der Freigeisterei und der Libertinage angehängt. Dies bedeutet, dass die Ablehnung einer Nähe von Poesie und Koran nicht unbedingt mit einer Ablehnung des poetischen Charakters des Koran einhergehen muss. Vielmehr kann sie auch abgelehnt werden, um gerade die Nähe von vorislamischer Dichtung und Koran und die Normativität vorislamisch-arabischer Dichtungsstandards gegenüber der »modernen Dichtung« aufrechtzuerhalten. Es geht also im Verhältnis von Poesie und Koran zumindest auch um das Verhältnis von Arabizität und Islam.

Dies umso mehr, als die Diskussion um die Legitimität »moderner« Dichtung eng mit dem »Kampf des arabischen Nationalstolzes gegen die besiegten Völker«²⁶ verbunden ist, der als Auseinandersetzung mit der *šū'ūbiya*, also, vereinfacht gesagt, der Auseinandersetzung zwischen arabischen und nichtarabischen Muslimen, in die Geschichtsschreibung einfließt.²⁷ In dieser Auseinandersetzung, die ein weiterer wichtiger Schritt in

²³ Vgl. Kermani, Schön, 304; Schippers, *Mu'āraḍa*. Martin geht sogar so weit zu behaupten: »The theological claim that the Qur'ān could not be imitated was a calque on the poetic *mu'āraḍa*.« Martin, *Inimitability*, 528.

²⁴ Die Einschätzung als infame und minderwertige Versuche mag auch eine Rückprojektion aus der späteren Perspektive einer Unnachahmlichkeit sein. Vgl. Vasalou, *Eloquence*, 26 und Martin, *Inimitability*, 529 sowie Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 141 Fn 3.

²⁵ Vgl. Neuwirth, *Dogma*, 175; Kermani, Schön, 304 und Vasalou, *Eloquence*, 27.

²⁶ Neuwirth, *Dogma*, 174.

²⁷ »It was a struggle in which the non-Arab peoples ranged themselves against their Arab conquerors and advocated their cultural and social superiority.« Vasalou,

der Verhältnisbestimmung von »Arabertum und islamische[m] Universalismus«²⁸ ist, sammelt die nichtarabische Seite Argumente für die Unterscheidung des religiösen Inhalts des Islam von seiner arabischen Form, wohingegen die Gegenargumentation Sprache und Religion, Arabizität und Offenbarung untrennbar verbinden will.²⁹ In letzterer deutet sich die Konsequenz an, dass letztlich nur ein Araber den sublimeren Charakter des Koran wirklich nachvollziehen könne. Dies unterstreicht zwar einerseits die sprachliche Dimension der Offenbarung, entzieht aber zugleich die Überprüfung des sublimeren Charakters des Koran einem Großteil seiner Rezipienten. Umgekehrt wird noch einmal deutlich, dass die Ablehnung der koranischen Nachdichtungen und die Betonung der Distanz zwischen Poesie und Koran keineswegs aus einer Poesiefeindlichkeit oder einer grundsätzlichen Ablehnung der Literarizität des Koran geschehen muss, sondern vielmehr mit arabischer Selbstbehauptung gegenüber persischem Dichterselbstbewusstsein zu tun hat.

Die Auseinandersetzung um die *šū'ūbīya* weist schließlich auch auf sozialstrukturelle Gegebenheiten hin, die ebenfalls als Hintergrund der *i'ğāz*-Entwicklung zu bedenken sind. So sieht Vasalou die *kuttāb*, die Sekretäre am abbasidischen Hof, als Träger der poetischen Neuerungen an, die den auch literarisch konservativen '*ulamā'* entgegentreten.³⁰ Bereits ihre Tätigkeit, ein gewisser Berufsstolz und auch ihre Verbindung zu mu'tazilitischen theologischen Richtungen legen eine Beschäftigung mit der Rhetorik nahe und begünstigen ein Augenmerk auf die sprachliche Gestalt des Koran. So dürfen in der Frage nach der Literarizität des Koran, nach Metapher und sprachlicher Vergleichbarkeit, also nicht nur rein theologische und sprachwissenschaftliche Argumente, sondern auch soziale Gegensätze und Interessen angenommen werden.

Wer schließlich wie Kermani und Neuwirth im *i'ğāz* auch eine reflektierte Form der kontinuierlichen ästhetischen Erfahrung sieht, wer also die »besondere Rolle des Koran im Leben der Glaubensgemeinde und die mit ihr verknüpften spirituellen und ästhetischen Erfahrungen«³¹ als steten

Eloquence, 25. Vgl. Afsaruddin, *Literature*, 172; al-Jemaey, *Nukat*, 23–25; Audebert, *Inimitabilité*, 13f. und Friedman, *Clarity*, 26f.

²⁸ van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 606.

²⁹ Vgl. Vasalou, *Eloquence*, 25 und Audebert, *Inimitabilité*, 14.

³⁰ Vgl. Vasalou, *Eloquence*, 25f.

³¹ Neuwirth, *Dogma*, 172. Vgl. hierzu Kermani, *Schön*, 313f. und Selmani, *Sprache*, 116–119.

Hintergrund der *iġāz*-Vorstellung unterstreicht, wird noch einmal fragen, ob es denn spezifische Erfahrungsformen gibt, die die Entstehung der *iġāz*-Vorstellung begünstigen. In dieser Weise stellt Neuwirth den bisherigen Faktoren noch die »Grundvoraussetzung« der »Bestimmung des Koran zur gottesdienstlichen Rezitation«³² zur Seite, die den Koran mit der »sich deutlich über den normalen Sprechton erhebenden Kantilene«³³ verbindet. In diesem Kontext ist zudem darauf hinzuweisen, dass der Koran in der dichterischen Hochsprache, der *‘arabīya*, verfasst ist. Auch diese gibt dem Koran von vorneherein Pathos und Gravität³⁴ und prädisponiert den Text auf ganz menschliche Weise bereits zur Anderssprachlichkeit. Aus dem Rezitationscharakter und der *‘arabīya* lässt sich die *iġāz*-Vorstellung zweifellos nicht direkt ableiten, sie mögen jedoch zu Erfahrungen mit dem Text disponieren, die die Akzeptanz des *iġāz*-Konzeptes begünstigt haben.³⁵

Blickt man noch einmal mit systematischem Interesse auf die Entstehungskontexte zurück, so fällt auf: Ein durchgängiges Motiv in den verschiedenen Themenfeldern, aus denen die *iġāz*-Vorstellung erwächst, ist die Suche nach einem differenzierenden Unterschied. Der *iġāz* ist ein Differenzkriterium. Die Besonderheit des koranischen Textes gewährleistet auch die abgegrenzte Identität der Gemeinschaft. Dies gilt in der interreligiösen Kontroverse im Blick auf die Christen, in der innerreligiösen Kontroverse zumindest im Blick auf die radikale Schia und in der religiös-kulturellen Kontroverse im Hinblick auf die *šū‘ūbīya*. Die Alterität des Textes übersetzt sich in die Alterität der Glaubensgemeinschaft – und umgekehrt: Das Verlangen nach Abgrenzung stützt die *iġāz*-Vorstellung. Mit dem Willen zur Differenz ist zweitens ein ambivalentes Verhältnis zur Sprachlichkeit und Kontextualität des Koran verbunden. Einerseits wird die Arabizität des Koran betont. Damit, so könnte man annehmen, ist die Entstehung der *iġāz*-Vorstellung in besonderer Weise mit einem Bewusstsein der Sprachlichkeit und Kontextualität der koranischen Offenbarung verbunden. Doch andererseits ist die Betonung der Arabizität zugleich mit dem Anliegen kombiniert, den Koran dem poetisch-dichterischen Wett-

³² Neuwirth, *Dogma*, 168.

³³ Neuwirth, *Dogma*, 168.

³⁴ Vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 734.

³⁵ Vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 732f.

bewerb und den Händen zumindest der zeitgenössischen Dichter zu entziehen. Damit ist der Same gelegt, den Koran auf der einen Seite als vollkommenes arabisches Sprachdenkmal wertzuschätzen, auf der anderen Seite ihn jedem anderen Sprachgebrauch entgegenzustellen. Der Koran ist gerade darin ganz arabisch, dass er ganz anders ist als alle anderen arabischen Sprachdokumente. Es deutet sich eine Tendenz an, die dahin führen kann, dass die Arabizität und vollkommene ästhetische Normerfüllung des Koran nicht mehr überprüfbar ist, dass er also gerade in seiner Arabizität gleichsam entsprachlicht wird.

1.1.2. Ein knapper Abriss der Entwicklung der *i'ğāz*-Vorstellung

Sind die Entstehungskontexte skizziert, so kann man nun den Blick auf die historische Entwicklung der *i'ğāz*-Vorstellung selbst lenken.³⁶

Zu Beginn des 9. Jahrhunderts findet der Sachverhalt als solcher in verschiedenen Kontexten und mit unterschiedlichen Akzentsetzungen eine erste systematische Diskussion, ohne dass er bereits als *Terminus technicus* etabliert wäre.³⁷ So sieht an-Nazzām (gest. zwischen 835 und 845) die Besonderheit des Koran dadurch gesichert, dass Gott die Gegner an der Nachahmung hindert. Dies ist die früheste Form der *ṣarfā*-Theorie, die die Unnachahmlichkeit an der unmittelbaren Intervention Gottes festmacht und die im weiteren Verlauf der theologischen Diskussion einige Anhänger und deutlich mehr Kritiker fand. Nur wenig später formuliert 'Alī aṭ-Ṭabarī in seinem *Kitāb ad-Dīn wa-d-daula* von 855 in apologetischer Abgrenzung vom Christentum in noch recht allgemeiner Hinsicht den Gedanken des Offenbarungsbeweises durch die Besonderheit der Sprache und Wirkung des Koran.³⁸ Ähnlich argumentiert al-Ġāḥiḏ (gest. 869), der herausstellt, die Beglaubigung Muḥammads habe im Kontext seiner Zeit nur durch sprachliche Eloquenz erfolgen können, weil zu dieser Zeit und bei den vorislamischen Arabern die rhetorischen Fähigkeiten ihren Höhepunkt erreicht haben.³⁹ Zugleich lenkt al-Ġāḥiḏ die Aufmerksamkeit auf die Komposition (*ta'rif*) und die Struktur (*naẓm*) des Koran

³⁶ Vgl. als schnellen Überblick: van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 608–611.

³⁷ Es ist dies die zweite der drei Perioden, in die Audebert, *Inimitabilité*, 10f. die Entstehung der *i'ğāz*-Vorstellung gliedert.

³⁸ Vgl. Martin, *Inimitability*, 531.

³⁹ Vgl. die Übersetzung aus der *Risāla fī ḥuḡaḡ an-nubūwa* bei Krawulsky,

und zeichnet damit Wege vor, die die spätere sprachlich-stilistische Deutung des *i'ğāz* aufnehmen wird.⁴⁰

Von den ersten expliziten Verwendungen des *i'ğāz* als Fachbegriff zeugen sodann zunächst nur Werktitel, so bei al-Bāhilī (gest. 913) und al-Wāṣiṭī (gest. 918), eventuell auch bei Abū Hāṣim al-Ġubbā'ī (gest. 933).⁴¹ Systematisch verwendet und inhaltlich ausführlich gefüllt wird der Begriff in ar-Rummānīs (gest. 994) Werk, das zusammen mit al-Ḥaṭṭābī (gest. 996/998) und al-Bāqillānī (gest. 1013) das Dreigestirn der frühen sprachlich-stilistischen Ausdeutung der *i'ğāz*-Lehre bildet. Mit ihnen ist die *i'ğāz*-Vorstellung als *Terminus technicus* etabliert.⁴² Zeitgleich ist der große Mu'tazilī 'Abd al-Ġabbār (gest. 1025) anzuführen, dessen *Muḥtaṣar* die Reinform des formal-logischen *i'ğāz*-Argumentes innerhalb des Prophetenbeweises darstellt, wohingegen der vielbändige *Muḡnī* auch eine mu'tazilītisch geprägte, sprachlich-stilistische Deutung der Unnachahmlichkeit integriert. Wenn auch die Wertung zwischen epigonal und genial changiert, ist das Werk al-Ġurgānīs (gest. 1078) ein Anhaltspunkt, an dem die Beschäftigung mit der *i'ğāz*-Lehre nicht vorbeigehen kann, verbindet er doch den *i'ğāz* mit intensiven literarisch-poetologischen Beobachtungen. Einige islamwissenschaftliche Positionen sehen in az-Zamaḥṣarīs (gest. 1144) und ar-Rāzīs (gest. 1209) koranexegetischen Werken eine originelle Anwendung der *i'ğāz*-Vorstellung,⁴³ andere vermissen bei ihnen jedoch die systematische Durchdringung.⁴⁴ Insgesamt werden die Untersuchungen

Einführung, 57 oder auch Neuwirth, Spätantike, 723. Vgl. Kermani, Recitation, 130.

⁴⁰ »Cela prouve que la question de l'*i'ğāz* était largement débattue dès avant 232, du moins dans certain milieu musulmans.« Audebert, Inimitabilité, 59. Vgl. Martin, Inimitability, 533; van Ess, Theologie und Gesellschaft 4, 111–114 und Neuwirth, Spätantike, 723f. *Al-Ġāhiz* steht damit im Kontext der sich entwickelnden *naẓm al-Qur'ān*-Literatur, die, ohne den *i'ğāz* als *Terminus technicus* zu verwenden, für die spätere Ausdeutung der Unnachahmlichkeit im Hinblick auf den Stil und die Sprache bedeutsam sein wird.

⁴¹ Vgl. Vasalou, Eloquence, 47 Fn 28; Audebert, Inimitabilité, 59.61. Vgl. dagegen Krawulsky, Einführung, 55.

⁴² Van Ess hebt hervor, dass »das Wort *i'ğāz* selber erst zum *Terminus* [wird], als man damit die rhetorische Unübertrefflichkeit des Koran bezeichnete.« Van Ess, Theologie und Gesellschaft 4, 609.

⁴³ So Boullata, Rhetorical Interpretation, 147.

⁴⁴ Vgl. Kermani, Schön, 252.

der folgenden Jahrhunderte nur als wenig inspirierende Repetitionen gewertet. Erst das 20. Jahrhundert findet mit sehr unterschiedlich gelagerten, vor allem ägyptischen Werken dann wieder Beachtung. Genannt wird hier neben dem in dieser Hinsicht eher traditionellen Muḥammad ‘Abdūh (gest. 1905) der Neuanfang von Sayyid Quṭb (gest. 1966), der sich, bevor er zum Theoretiker des radikalen politischen Islam wurde, intensiv mit der effektiven Bildwelt des Koran auseinandergesetzt hat. Hinzu treten das *iġāz*-Buch von Ṣādiq ar-Rāfi‘ī (gest. 1937), von dem Kermani festhält, dass er »zwar nicht verlegen darum [ist], seiner Begeisterung von der Schönheit des Koran bereiten Ausdruck zu geben«, es ihm jedoch »selten einmal nötig [scheint], am Text zu belegen, was denn diese gepriesene poetische Qualität ausmacht«,⁴⁵ und die Untersuchungen Bint aš-Šāṭi’s (gest. 1998), denen Kermani ebenfalls wenig Erkenntniswert über die klassischen Werke hinaus zuschreibt.⁴⁶

Die der Islamwissenschaft bekannten Autoren und die unterschiedlichen Gewichtungen des *iġāz* sind also überschaubar. Schwieriger ist es, die einzelnen Aspekte der Unnachahmlichkeit in ein genaues Abhängigkeitsverhältnis und in eine Entwicklungslinie zu bringen. Während Grotzfeld an einer frühen Etablierung der sprachlich-stilistischen Unnachahmlichkeit gelegen ist,⁴⁷ sieht es Audebert als Endpunkt einer dreistufigen Entwicklung:⁴⁸ Bis in das Jahr 150 n. H. (nach 760) dominiert für Audebert eine lexikalische Betrachtung des Koran mit Bezügen zur vorislamischen Poesie. Zwischen 150–250 n. H. (ca. 860) konzentriert sich die Koranwahrnehmung auf den Inhalt und hebt vor allem die Satisfaktionsfähigkeit seiner Lehre im Vergleich zu anderen Offenbarungsschriften und zur griechischen Philosophie hervor. Die Wunderhaftigkeit seiner literarischen Vortrefflichkeit wird hingegen eher kritisch betrachtet. Ab 250 n. H. rücken nach Audebert Stil und Form in den Mittelpunkt des Interesses, womit das Fundament für die explizite *iġāz*-Lehre gelegt ist. Im Gegensatz zu Audebert betont Boullata das ursprüngliche Nebeneinander einer sprachlich-stilistischen *iġāz*-Auffassung mit der *ṣarfa*-Vorstellung und deutet das

⁴⁵ Kermani, Schön, 252.

⁴⁶ Vgl. Kermani, Schön, 253.

⁴⁷ Vgl. Grotzfeld, Begriff, 63. Grotzfeld sieht das stilistische Verständnis des *iġāz* sogar eigentlich bereits in der Erfahrung der ersten Gefährten angelegt. Vgl. Grotzfeld, Begriff, 70.

⁴⁸ Vgl. Audebert, Inimitabilité, 420.

Verständnis der Unnachahmlichkeit im Hinblick auf die Inhalte des Koran eher als ein später hinzukommendes Element.⁴⁹ Vasalou schließlich weist darauf hin, dass sprachlicher Ausdruck, inhaltliche Bedeutung und stilistische Ordnung untrennbar sind und spricht anschaulich von der »inevitable trinity« von *lafz*, *ma'nā* und *nazm*, von sprachlichem Ausdruck, Inhalt und Struktur.⁵⁰ Man kann folgern: Die genaue Zuordnung von Inhalt, Stil und rein formaler Beweisfunktion in der *iġāz*-Entstehung ist variabel und nicht in genaue Phasen, die einander klar ablösen, aufzugliedern. Sie hängt wesentlich davon ab, ob man die sprachlich-stilistische Füllung des *iġāz* als Kern des *iġāz* ansieht oder nicht.

Da sich die *iġāz*-Vorstellung in erstaunlich kurzer Zeit entwickelt⁵¹ und sich die unterschiedlichen Annahmen über den Inhalt der Unnachahmlichkeit auch nicht ausschließen, ist eine Klärung nicht abzusehen und für die vorliegende Fragestellung auch nicht unbedingt ertragreich. Für die weiteren Überlegungen ist vielmehr von Bedeutung, dass sie sich legitimerweise auf das Dreigestirn ar-Rummānī, al-Ĥāṭṭibī und al-Bāqillānī sowie die eigenständige Position al-Ġurġānīs konzentrieren dürfen, da jene sowohl für die entwickelte, explizite *iġāz*-Vorstellung stehen als auch die sprachlich-stilistische Interpretation des *iġāz* in den Vordergrund stellen. Doch zunächst gilt es, die *iġāz*-Vorstellung weiter im Wissenschaftsgefüge der klassischen Periode zu verankern.

1.2. Systematische Einbettung der *iġāz*-Vorstellung

1.2.1. Die *iġāz*-Vorstellung als Teil des *kalām*

Die verschiedenen Entstehungskontexte haben gezeigt, dass die *iġāz*-Vorstellung keine isolierte Lehrmeinung, sondern Teil umfassenderer Diskurse ist. Prägend, so zeigte bereits der kurze Blick auf die Entstehungsbedingungen, ist der Diskurs des *kalām*, auch wenn möglicherweise in anderen Diskursen verankerte Erfahrungen (Überwältigungserfahrungen

⁴⁹ Vgl. Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 141f.

⁵⁰ Vasalou, *Eloquence*, 31 und Von Grunebaum, *Kritik*, 97.

⁵¹ Kermani spricht sogar von »einigen Jahrzehnten«. Kermani, *Schön*, 241.

aus Hadith und *sīra*) und Argumente (aus Exegese, Philologie und Grammatik) in die *i‘ğāz*-Diskussion eingehen.⁵² Der Begriff des *kalām* bezeichnet als Abkürzung der Fügung *‘ilm al-kalām* sowohl eine spezifische Aktivität als auch eine Disziplin der islamischen Wissenschaften.⁵³ Als Aktivität verweist der Begriff auf die argumentative Disputation: Der *kalām* tritt mit dem Anspruch auf, die Lehre des islamischen Glaubens in inner- und außermuslimischen kontroversen Kontexten zu plausibilisieren.⁵⁴ Als Disziplin wird er mit rationaler oder spekulativer Theologie übersetzt.⁵⁵ So rekurriert der *kalām* im Selbstanspruch auf eine allgemeine Vernunft als Grundlage der Argumentation und will die Glaubensaussagen aus der Sprache der autoritativen Dokumente (Koran und Sunna) in konzeptualisierte Thesen übertragen.⁵⁶ Damit integriert der *kalām*, wie die

⁵² Die historische Entwicklung des *kalām* selbst soll hier nicht eigens mit beachtet werden. Zweifellos aber geht die Diskussion des *i‘ğāz* mit der Konsolidierung der *kalām*-Diskussion einher. Zur historischen Dimension vgl. Schmidtke, *Rationale Theologie*, 174–181 sowie van Ess, *Erkenntnislehre*, 13–27.

⁵³ Vgl. Frank, *Science*, 8. Zum Bedeutungsspektrum des Begriffs insgesamt vgl. Schmidtke, *Rationale Theologie*, 170; Frank, *Science*, 9–12; van Ess, *Erkenntnislehre*, 56–59; Wolfson, *Philosophy*, 1f.

⁵⁴ Louis Gardet hält in seinem Überblicksartikel fest: »The method of *‘ilm al-kalām* is thus basically explicative and defensive. It always postulates the existence of an opponent who is to be won over.« Gardet, *‘Ilm al-Kalām*. Vgl. auch van Ess, *Erkenntnislehre*, 19–21.39.52f.58f. Frank kritisiert die Ausweitung des *kalām*-Begriffs, wenn man ihn so allgemein als »dialectical disputation« fasst. Vgl. Frank, *Science*, 11f.

⁵⁵ »It will claim to be a rational and conceptual and logically regulated mode of discourse concerning religious beliefs and so would seem to be described as a rational or speculative theology«. Frank, *Science*, 12. Vgl. van Ess, *Erkenntnislehre*, 12. Die Nähe zur Philosophie ist umstritten: Van Ess, *Erkenntnislehre*, 19f. lehnt sie deutlich ab, Frank, *Science*, 15–22 argumentiert ausführlich dafür, den *kalām* in seinem eigenen Anspruch als »muslim philosophy« zu verstehen.

⁵⁶ Vgl. z. B. in Frank, *Science*, 22. Die Aufgabe des *kalām* ist Konzeptualisierung, Ordnung, Erklärung und argumentative Rechtfertigung der Glaubensüberzeugungen. Wichtig ist, dass die gesamte Argumentation im Vorzeichen einer in sich gefügten, klaren, definierten Welt geschieht: »Die Offenbarung aber und die auf sie gegründete Lehre [ist] von scheinbar gläserner Klarheit, überall rationaler Erhellung offen [...] in auffälliger Selbstsicherheit strebte man [...] danach, die große Einheit, die der Offenbarung zugrunde lag, ans Licht zu heben.« (van Ess, *Erkenntnislehre*, 21. Vgl. a. a. O., 52.240) Vollständigkeit, Eindeutigkeit

wegweisende Untersuchung von Richard M. Frank herausgearbeitet hat, zwei Elemente in eine spannungsvolle Einheit: Einerseits argumentiert er mit einem universalen Anspruch, der durch eine voraussetzungslose Vernunftlogik jede Adressatin von allgemein geteilten Annahmen zum Beweis der Wahrheit der islamischen Glaubensaussagen führen will. Andererseits verfolgt er auch einen partikularen Anspruch, die vorgegebenen Glaubensaussagen der Tradition durch konzeptuelle Darlegung zu erklären und zu rechtfertigen.⁵⁷

Diese Konzeptualisierung geschieht nun in einem ziemlich festen und typisierten Aufbau der Argumentation, einem »standard pattern in the theological manuals«:⁵⁸ Den Ausführungen zum spekulativ zu erschließenden Glaubensinhalt werden umfassende Vorbemerkungen zu Wissen (*‘ilm*) und spekulativer Deduktion (*naẓar*) vorangestellt. Auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlegung beginnt die Darlegung der materialen Glaubensaussagen mit den universalsten und allgemeinsten Überlegungen, nämlich den Beweisen der Existenz Gottes. Dem Nachweis der Existenz Gottes folgt die Ableitung seiner wesentlichen Attribute. An die Erörterung der Attribute Gottes schließen sich oftmals Überlegungen zum Handeln Gottes und seinem Verhältnis zum Handeln des Menschen an. Die Prophetologie, die analog zur Zweiteiligkeit der *šahāda*, dem islamischen Glaubensbekenntnis, den zweiten Teil der inhaltlichen Darlegung bildet, beginnt mit der allgemeinen Erörterung der Prophetie: Was ist eine prophetische Sendung, inwiefern ist sie glaubhaft, wie kann ich sie von anderen Phänomenen differenzieren? Nach einem möglichen Zwischenschritt (vor allem in mu‘tazilitischen Werken) zu der Frage, ob Gott lügen kann, wird von der Allgemeinheit der Prophetie auf die Besonderheit des Pro-

und zwingender Nachvollzug sind die Leitbilder des *kalām*: »The *mutakallimūn* cannot imagine that any unprejudiced and flawlessly rigorous rational investigation of the phenomenal evidence [...] could differ significantly from their own or could, consequently, lead to conclusions substantially different from those they have drawn.« (Frank, *Science*, 30) Entsprechend werden *naẓar* (spekulative Deduktion) und *istidlāl* (Beweisführung) zu Schlüsselbegriffen – *‘ilm an-naẓar wa-l-istidlāl* wird in der aš‘arītischen Theologie zu einer Bezeichnung für den gesamten *kalām*. Vgl. De Boer; Daiber, *Nazar*, 1051.

⁵⁷ Vgl. Frank, *Science*, 36. Vgl. auch die Beispiele a. a. O., 30–35.

⁵⁸ Frank, *Science*, 29. Vgl. zum Aufbau a. a. O., 12f.29; van Ess, *Erkenntnislehre*, 9f.; Stiegler, *Glaubenslehren*, 6–8.

phetentums Muḥammads bzw. von der Möglichkeit auf die Tatsächlichkeit der Prophetie geschlossen.⁵⁹ Genau hier hat das Theologumenon des *iġāz* seinen methodischen Ort. Erst nach dem im Selbstanspruch auf den Grundlagen reiner Vernunft nachvollziehbaren Beweis der Prophetie Muḥammads ist die Grundlage für die Darlegung expliziter Offenbarungswahrheiten geschaffen. Dies können die religionsgesetzlichen Verpflichtungen oder auch andere Glaubenslehren sein, die nur auf dem Boden der Akzeptanz von Muḥammad als Propheten zustimmungsfähig sind – z. B. die Lehren über das Jenseits. Sie müssen nun nicht mehr eigens rational begründet werden, sondern sind als Inhalt der Prophetie durch den Nachweis der Legitimität des prophetischen Anspruchs abgesichert.⁶⁰

Diese Skizze des Aufbaus zeigt, dass sich die Überlegungen zum *iġāz* genau an der Schnittstelle zwischen Möglichkeit und Tatsächlichkeit, beziehungsweise zwischen Allgemeinheit und Besonderheit der Prophetie befinden. Sie haben also eine methodologisch zentrale Stelle inne.⁶¹ Zugleich gilt: *Dass* der Koran unnachahmlich ist, ist argumentativ unverzichtbar. *Was* die Unnachahmlichkeit ausmacht, kann jedoch unterschiedlich interpretiert werden.

Diese Grundstruktur hat nun *erstens* zur Folge, dass mögliche sprachwissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Betrachtungen dem Anspruch auf Stimmigkeit und auf logische Schlüssigkeit des religiösen Systems zu- und untergeordnet sind. Sprach- und literaturwissenschaftliche

⁵⁹ Der ausführliche *Muġnī* ‘Abd al-Ġabbārs gliedert sogar noch einmal in die Möglichkeit der Prophetie, die Tatsächlichkeit der Prophetie und die Prophetie »unseres Propheten« auf. Der *iġāz* wird im dritten dieser Unterteile nach den Fragen zur Überlieferung und zur Möglichkeit der Abrogation und vor anderen Wundern Muḥammads erörtert. Vgl. Rahman, *Miraculous Nature*, 67f.

⁶⁰ Vgl. van Ess, *Erkenntnislehre*, 10 oder auch den Aufbau des *Tamhīd* bzw. des *Inṣāf* von al-Bāqillānī bei Bouman, *Conflict*, 57f.59. Die Offenbarungswahrheiten machen dabei quantitativ den deutlich kleineren Teil aus: So entfallen zum Beispiel in dem Werk *Luma’ (al-adilla fī qawā’id ‘aqā’id ahl as-sunna wa-l-ġamā’a)* des aš‘aritischen Theologen al-Ġuwainī 9 % auf die Prophetie gegenüber 68 %, die alleine die Gotteslehre einnimmt – nimmt man die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit hinzu, sind es 79 %. Vgl. Dziri, *Position*, 123.

⁶¹ »[E]vidence of the truthfulness of those to whom God first delivered His message is critical to any further argument. Hence the important theme of the prophetic miracle.« Renard, *Themes*, 164.

Betrachtungen haben durchaus ihren Platz innerhalb der *iġāz*-Argumentation, doch grundlegend ist die prästabilisierte Harmonie von allgemeinen Vernunft- und partikularen Glaubensaussagen. Dies erklärt, warum die Besonderheit des Koran oft nur konstatierend, postulatorisch und doxologisch formuliert und nicht eigens nachgewiesen wird. Denn vorausgesetzt ist, dass aus dem Aufeinandertreffen von deduktiver Beweisführung und induktiver Füllung durch Detailbeobachtungen kein grundlegender Widerspruch entstehen kann. Die »Ästhetik« dient der »Logik«. ⁶²

Zweitens hat die Grundstruktur zur Folge, dass sich die Struktur und der Anspruch des *kalām* nun auch in der Lehre von der Unnachahmlichkeit spiegeln. Die Eigenart des *kalām* liegt nach Frank darin, einen universal-rationalen Anspruch mit einem partikular-theologischen Inhalt zu kombinieren und aus dem Allgemeinen notwendig das Besondere abzuleiten. Die *iġāz*-Vorstellung befindet sich nun genau an der Schnittstelle zwischen Allgemeinheit und Besonderheit. Damit changiert auch die *iġāz*-Vorstellung notwendig zwischen Allgemeinem und Besonderem. Einerseits soll die *iġāz*-Argumentation einen rationalen Beweis für alle liefern, dass die Prophetie Muḥammads wirkliche Prophetie ist, dass sie also Offenbarungsqualität hat. Andererseits greift die *iġāz*-Argumentation hierzu auf die Besonderheit des Koran zurück, von dessen Offenbarungsqualität die Glaubensgemeinschaft schon überzeugt ist, und möchte diese Besonderheit nun noch eingehender erklären. Damit changiert der *iġāz* notwendig zwischen systematischem Beweis und Detailbeobachtung. So treffen im *iġāz* zwei argumentative Strukturen und Interessen aufeinander: die systematisch-logisch-deduktive Beweisführung und die induktive Detailanalyse.

⁶² Damit soll nicht negiert werden, dass die ästhetische Dimension im Glaubenserleben, das dem *kalām* zugrunde- und vorausliegt, eine wesentliche Rolle spielt. Doch die Argumentation selbst tritt mit dem strikten Anspruch auf logische Nachvollziehbarkeit auf und ist das genaue Gegenbild zur »Dominanz des Subjektiven« (Kermani, Schön, 243), die möglicherweise der vorausliegenden Erfahrung durchaus zu eigen war. Eine ästhetische Dimension ist in der Argumentationsfolge des *kalām* nicht zu erkennen, und es ist fraglich, ob die Rede von einem »ästhetischen Gottesbeweis« (a. a. O., 241) die stilistische und argumentative Grundstruktur des *kalām* trifft. Wenn »Gott schön ist«, so ist es die Schönheit einer schlüssigen, in sich konsistenten Ordnung.

Problematisch wird dieses Changieren dadurch, dass Allgemeinheit und Besonderheit, Deduktion und Induktion kombiniert werden: Die induktiv ermittelte sprachliche Besonderheit des Koran soll die deduktiv vorausgesetzte Besonderheit des Koran bestätigen, um die Legitimität der Prophetie Muḥammads (oder genauer gesagt: den Übergang von der allgemeinen Möglichkeit der Prophetie zur spezifischen Tatsächlichkeit der Prophetie Muḥammads) zu beweisen. Damit ist die Tendenz aber sehr naheliegend, nun aus der Notwendigkeit der Besonderheit des Koran auch die – vermeintlich allgemein feststellbare – Tatsächlichkeit der Besonderheit des Koran abzuleiten. Ein Zirkelschluss ist damit vorgezeichnet, denn die Besonderheit des Koran ist zugleich Beweismittel und Beweisgegenstand.

Dies entspricht der allgemeinen Problematik des *kalām*, dem Richard Frank die Struktur der logischen Reduktion nachweist, die der scheinbar reinen Deduktion zugrunde liegt:

»Behind the formally deductive demonstrations of the primary theological theses, however, lies often a prior procedure which Bochenski suggests is to be identified [...] as one of logical reduction. That is, a basic theological doctrine, formally conceptualised, is explained by means of a theological conclusion which is such that the doctrine can be deduced from it. The logical form is one of positing the conclusion in order to infer the antecedent: If P, then Q; but Q; therefore P. P is then used as an antecedent from which to deduce Q.«⁶³

In Bezug auf den *iġāz* könnte man es wie folgt ausformulieren: Wenn ein sprachliches Phänomen auf unüberbietbare Weise eine sprachliche Perfektion aufweist, dann ist es wirklich von Gott. Der Koran aber ist von Gott, also sind seine sprachlichen Phänomene in unüberbietbarer Weise perfekt.⁶⁴ Die Struktur der *iġāz*-Argumentation folgt aus der spezifischen

⁶³ Frank, *Science*, 27.

⁶⁴ Formalisierter gesagt: Im jeweiligen *iġāz*-Konzept wäre die »theological doctrine« (P) die Besonderheit des Koran in ihren ganz unterschiedlichen Ausprägungen (Rhetorik, Grammatik, inhaltliches Wissen, Nichtannahme der Herausforderung), die das Konzept der Unnachahmlichkeit als »theological conclusion« (Q) scheinbar begründet, aber eigentlich aus ihm abgeleitet wird. Noch eine Stufe »höher« – in Bezug auf die Systemstelle des *iġāz* im *kalām* – gesagt, wäre die »theological doctrine« (P) der *iġāz* als solcher, der die »theological conclusion« (Q) der

Struktur des *kalām* – und in die Struktur werden die einzelnen Beobachtungen und Annahmen zum *iġāz* eingeschrieben.

1.2.2. Der Wunderbeweis als systematisches Vorzeichen des *iġāz*

Die allgemeinen Überlegungen zur Situierung des *iġāz* innerhalb der Architektur der *kalām*-Argumentation kann man nun in einem zweiten Schritt im Blick auf den genaueren Kontext innerhalb der Lehre über die Prophetie (*nubūwa*) und den daraus resultierenden Vorgaben für das Verständnis der Unnachahmlichkeit spezifizieren.

Der Struktur des *kalām* entsprechend geht auch die Lehre von der Prophetie deduktiv vom Allgemeinen zum Besonderen vor:⁶⁵ Zunächst werden allgemeine Fragen im Hinblick auf die Möglichkeit und Notwendigkeit der Prophetie diskutiert. Sodann wird eine Kriteriologie des Wunders respektive des Beglaubigungswunders erstellt, bevor schließlich erwiesen wird, dass die Prophetie Muḥammads den Kriterien genügt. Es ist also das Wunder, genauerhin das prophetische Beglaubigungswunder, das als Glaubwürdigkeitsbeweis die Schaltstelle von Ratio und Überlieferung überbrückt und den Rahmen bietet, in den die Überlegungen zur Unnachahmlichkeit des Koran eingefügt werden.⁶⁶

Dieses Beglaubigungswunder wird wie folgt bestimmt: Es ist erstens ein Handeln Gottes, es durchbricht zweitens den gewöhnlichen Lauf der Dinge und muss als Beglaubigungswunder drittens chronologisch auf den artikulierten Anspruch folgen, ein Prophet zu sein.⁶⁷ Diese Bestimmung

Prophetie Muḥammads scheinbar begründet, aber eigentlich aus ihr abgeleitet wird.

⁶⁵ Stieglecker, Glaubenslehren, 151 unterteilt die Lehre von der Prophetie explizit in einen allgemeinen und einen besonderen Teil.

⁶⁶ Später tritt an die Seite des Wunderbeweises auch die charakterliche Disposition Muḥammads zur Prophetie – eine Diskussion, die für das Thema dieser Arbeit jedoch keine besondere Bedeutung hat.

⁶⁷ So exemplarisch die Definition des Mu‘taziliten ‘Abd al-Ġabbār. Vgl. Sievers, *Muḥtaṣar*, 98f. und Martin, *Inimitability*, 534, der noch als viertes Kriterium hinzufügt: »humans must be unable to produce such miracles with respect to genus (*jins*) or attribute (*ṣifa*)».

ist durch die theologischen Schulen hindurch akzeptiert.⁶⁸ Die Kriteriologie des Beglaubigungswunders verwandelt nun aber den koranischen Wunderbegriff und setzt eigene systematische Vorzeichen.

1.2.2.1. Die Alterität des wunderhaften Ereignisses

Die systematische Verwendung des Wunders innerhalb der Beweisstruktur des *kalām* lässt den Wunderbegriff nicht unberührt. Van Ess weist auf drei Verschiebungen im Wunderbegriff des *kalām* im Vergleich zum koranischen Kontext hin: Während im Koran wesentlich der Kosmos in seiner Gesamtheit das eigentliche Wunder ist, so dass »für Muḥammad alles Wunder war«,⁶⁹ werden im Kontext des *kalām* spezifische »einmalige Geschehnisse, die sich am Propheten oder durch ihn ereignet haben«⁷⁰ als Wunder verstanden. Damit wird das Wunder zweitens vom Gegenstand gedeuteter Erfahrung (der Welt als Schöpfung Gottes) zum Gegenstand qualifizierter, objektiver Überlieferung (des einzelnen wunderhaften Ereignisses). Wird in Bezug auf den Koran festgehalten, »der Koran hatte von ›Zeichen‹ (*āyāt*) gesprochen: Wunder war alles, worin sich Gott offenbarte«,⁷¹ so heißt es von den einzelnen wunderhaften Ereignissen:

⁶⁸ So definiert der Aš‘arī al-Ġuwainī das Wunder in seiner knappen Abhandlung *Luma‘* in gleicher Weise: »Wunder sind Handlungen Gottes, welche den allgemein sichtbaren, gültigen Gesetzmäßigkeiten widersprechen und mit der Aussage und dem Anspruch des jeweiligen Propheten konform sind«. Dziri, Position, 151. Die ausführlichere Kriteriologie, die Īḡī formuliert, umschreibt die Umstände des Beglaubigungswunders noch präziser und fügt hinzu: Es darf nur durch die Hand des Propheten erfolgen und nicht gleichzeitig durch einen anderen vollbracht werden – es muss also gleichsam ein Alleinstellungsmerkmal sein. Weiterhin muss es auch das vom Propheten zur Beglaubigung angekündigte Wunder sein und schließlich – ein Kriterium, dem man den Willen zur systematischen Abdeckung aller möglichen Fälle ansehen kann – darf der Prophet durch das angekündigte Wunder auch nicht wunderhaft als Prophet delegitimiert werden (so, wenn ein vom Tode Auferweckter den Propheten als Lügner deklarierte). Vgl. Stieglecker, Glaubenslehren 159f.; Wensinck, Mu‘dijza, 295; Bouman, Conflict, 89.

⁶⁹ Van Ess, Theologie und Gesellschaft 4, 640.

⁷⁰ Van Ess, Theologie und Gesellschaft 4, 640.

⁷¹ Van Ess, Theologie und Gesellschaft 4, 639.

»Diese Wunder wurden berichtet, nicht erfahren oder wahrgenommen.«⁷² Drittens wird das Wunder vom *Hinweis* aus dem Glauben zum *Beweis für* den Glauben, es wird von der *āya* zum *dahil*. Im Hinblick auf den Koran formuliert van Ess: »Das Wunder führt also zwar zu einer Erkenntnis; aber es ist doch immer gebunden an den Glauben.«⁷³ Im *kalām* hingegen sollen die Wunder »den Glauben herbeizwingen; darum gaben sie sich als objektive Vorgänge aus.«⁷⁴ Die Perspektive kehrt sich also um: Während aus koranischer Perspektive der Kosmos aus dem Glauben als hinweisendes Zeichen für Gottes Allmacht lesbar wurde, soll nun das die Naturordnung durchbrechende Ereignis, das dem Rezipienten als korrekt überlieferter Bericht entgegnetritt, rational zwingend zum Glauben hinführen.⁷⁵

Die Konsequenzen sind deutlich: Erstens steht mit dem einzelnen wunderbaren Ereignis nicht mehr die Besonderheit der Erfahrung, sondern die Besonderheit des Erfahrenen im Mittelpunkt. Nicht mehr auf dem »als« – die Welt wird als Hinweis auf Gottes Wirken verstanden –, sondern auf dem »dass« – das Außergewöhnliche ist wirklich geschehen und treu überliefert – liegt das Zentrum des Glaubens. Zweitens wird damit die Mehrdimensionalität der Wirklichkeit, in der dem Glaubenden das Wahrnehmbare auf das Wirken Gottes hin durchschaubar ist, zur Ein-dimensionalität objektiver Ereignisbehauptungen, an die nur die Frage gestellt werden kann, ob sie geschehen sind.⁷⁶ Der Beweis schließlich wird drittens vor allem über das Kriterium des Bruchs mit der gewöhnlichen Ordnung der Dinge geleistet, durch den sich das Wunder nun zentral auszeichnet. Die Andersheit wird damit zum Kriterium des göttlichen Wirkens. »Hierfür«, hält van Ess fest, »bürgerte sich auf Dauer der Begriff *ḥarq*

⁷² Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 640. »*Mu'djiza* and *āya* have become synonyms; they denote the miracles performed by Allāh in order to prove the sincerity of His apostles.« Wensinck, *Mu'djiza*, 295.

⁷³ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 639.

⁷⁴ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 640.

⁷⁵ Vgl. hierzu auch die anregenden Überlegungen von Kermani, *Verstand*, 59–61.

⁷⁶ »Das Problem war jetzt ihre [der Wunder, d. A.] Verbürgtheit, nicht mehr die Blindheit derer, die in ihnen nichts Ungewöhnliches sahen.« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 640.

al-āda oder *naqđ al-āda* ein.«⁷⁷ Entscheidend wird, dass das Wunder weder aus menschlichem Vermögen ableitbar noch rückführbar auf natürliche Regelmäßigkeiten ist – die Tendenz zur Unvergleichbarkeit ist vorprogrammiert.

1.2.2.2. Die Kontextualität des Wunders

Die Kriteriologie des Beglaubigungswunders legt jedoch eine weitere Einsicht nahe. Es ist nicht die Außergewöhnlichkeit allein, es sind auch die Kontextbedingungen, die ein Wunder als Beglaubigungswunder auszeichnen: Denn das Beglaubigungswunder besteht konstitutiv aus seiner Ankündigung, seiner unmissverständlichen Zuordnung zum Propheten und der genauen Erfüllung des Angekündigten. Diese Verortung im Kontext illustrieren die oft benannten Beglaubigungswunder, die Muḥammad vorausgehen: Moses verwandelt den Stab in eine Schlange und Jesus heilt Kranke. Bedenkt man, dass die Zauberei als »Leitkultur« der Zeit des Moses sowie die Medizin als »Leitkultur« der Zeit Jesu postuliert wird, so passen sich beide Wunder gleichsam in bewusster Kontextualisierung dem Horizont des jeweiligen Adressatenkreises an.⁷⁸ Hier nun ist im eigentlichen Sinne nicht das Ereignis als solches wunderbar. Eine Heilung ist als solche auch ohne Durchbrechen der Gewohnheit denkbar (und die Tat des Moses ereignet sich gerade im Hinblick auf die zu ähnlichen Handlungen fähigen Zauberer). Wunderhaft ist das Ausfallen der gewöhnlichen Begleitumstände eines Ereignisses, die überwältigende Prägnanz oder die

⁷⁷ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 641. Van Ess führt dieses Kriterium auf *al-Ġāhiz* zurück. Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 113. Das Durchbrechen der gewöhnlichen Ordnung wird von Muʿtaziliten wie von Ašʿariten geteilt, jedoch von Ašʿariten besonders als Durchbrechen der Gewohnheit ausformuliert. Das Kriterium des Brechens der Gewohnheit formt sich unterschiedlich aus, je nachdem, ob es sich gemäß der klassischen Unterscheidung um ein physisches Wunder (*muʿġiz al-ḥissīya*) oder um ein Wunder handelt, das das geistige Vermögen betrifft (*muʿġiz al-aqlīya* / *al-maʿnawīya*): Ersteres ist momentan und sinnlich wahrnehmbar, zweiteres hingegen richtet sich an den Verstand und ist dauerhaft. Vgl. Wahyudi, *Debate*, 236.

⁷⁸ So bereits bei *al-Ġāhiz* (gest. 869) und Ibn Qutaiba (gest. 889). Übersetzungen der entsprechenden Passagen bei Neuwirth, *Spätantike*, 723 und Grotzfeld, *Begriff*, 61–63.

Unwahrscheinlichkeit, mit der gerade diese Person die Handlung vollbringt – in der Modalität, in den Umständen also ist das Wunder *hāriq*, die Gewohnheit durchbrechend.⁷⁹ Um dies zu erkennen, muss man das Ereignis in Beziehung zu anderen, ähnlichen Ereignissen setzen.⁸⁰ Von hierher ist das Wunder notwendig relativ.

1.2.2.3. Konsequenzen für die *iġāz*-Vorstellung

Blickt man abschließend mit der umrissenen Krieriologie des Wunders auf die *iġāz*-Vorstellung voraus, so lassen sich folgende Vorzeichen festhalten:

Erstens ist unverkennbar, dass die *iġāz*-Vorstellung vor jeder inhaltlichen Füllung den Koran in die Wundersystematik einordnet. Der Koran ist zuerst eine *muġiza* und dann wird sein *iġāz* ausformuliert.⁸¹

Zweitens tritt vor die *iġāz*-Vorstellung das Kriterium des »Bruchs mit der Gewohnheit«. Von hierher ist die Wahrnehmung der Besonderheit des Koran, die in seiner Unnachahmlichkeit artikuliert wird, von vornherein auf die unvergleichliche Außerordentlichkeit festgelegt.⁸²

Nichtsdestotrotz spiegelt sich im *iġāz* *drittens* auch das Zueinander von Alterität und Kontextualität. Als Teil der Wundersystematik muss der *iġāz* sowohl die Ähnlichkeit zu den anderen Wundern erweisen als auch die Besonderheit sowie Unüberbietbarkeit des Beglaubigungswunders Muḥammads herausstellen. Das Kriterium des »Bruchs der Gewohnheit« schreibt das Wunder in einen bestimmten Horizont ein, von dem es zugleich konstitutiv abweicht. In der Struktur des Beglaubigungswunders ist

⁷⁹ Dies ist bereits in der allgemeinen Wunderdefinition angelegt: »Das geschähe also so, daß sich Gott an die gewohnten Begleiterscheinungen, die wir Ursachen, Bedingungen, Fristen nennen, nicht hält, daß er demnach die sonst geltenden Gewohnheiten durchbricht, und *das* ist eben das *Wunder*.« Stieglecker, Glaubenslehren, 164 (unter Rückbezug auf ein ašʿarītisches Lehrbuch).

⁸⁰ Konsequenter richten sich die kritischen Anfragen an das Wunder in der (hier v. a. muʿtazilitischen) *kalām*-Diskussion nicht nur auf die Bedingung der Möglichkeit eines Wunders überhaupt, sondern v. a. auf die Möglichkeit der Identifizierbarkeit eines Phänomens als Wunder. Vgl. hierzu Stieglecker, Glaubenslehren, 170–173.

⁸¹ Bouman, Conflit, 87 hält dies explizit für al-Bāqillānī fest: »Bāqillānī a subordonné les faits dans un schéma unique des miracle prophétiques.«

⁸² Vgl. Audebert, Inimitabilité, 80.

mithin eine Spannung zwischen relativ-vergleichender Besonderheit und separativer Unvergleichbarkeit konstitutiv angelegt.⁸³

Man kann die Eigenart des jeweiligen Wunders damit nach beiden Seiten ausformulieren: Entweder macht man seinen Bezug zur jeweiligen »Gewohnheit«, also seine Kontextualität stark. Dies gewährleistet seine Vergleichbarkeit und gefährdet seine Besonderheit. Oder man macht den Bruch stark. Dies gewährleistet seine Außerordentlichkeit, gefährdet aber die Identifizierbarkeit. Die einzelnen *i'ğāz*-Theorien werden zeigen, wie unterschiedlich die Akzente hier gesetzt werden können.

1.3. Einbettung in literaturkritische und sprachwissenschaftliche Diskussionen

Für Navid Kermani ist die Sache klar: »Wenn die *i'ğāz*-Gelehrten verneinen, daß Mohammed ›bloß‹ ein Dichter sei, und betonen, daß der Koran ›mehr‹ sei als nur Dichtung, dann ist darin implizit ein ›auch‹ ausgesagt.«⁸⁴ Und auch von Grunebaum weist auf den engen Zusammenhang zwischen der *i'ğāz*-Vorstellung und der entstehenden arabischen Literaturkritik hin.⁸⁵ Auch wenn deutlich wurde, dass der zentrale Grund der *i'ğāz*-Diskussion nicht das Erstaunen über das literarische oder sprachliche Phänomen, sondern der konzeptuell-spekulative Anspruch ist, für alle einsichtig die Prophetie Muḥammads zu beweisen, erscheint dennoch ein Blick auf die Traditionen der Literaturkritik und Sprachwissenschaft zur systematischen Verortung der *i'ğāz*-Vorstellungen lohnenswert.

⁸³ Bouman hat dies präzise formuliert: »D'une part le miracle appartient à la catégorie où le défi a eu lieu, mais de l'autre il la dépasse en même temps.« Bouman, *Conflict*, 61f.

⁸⁴ Kermani, *Schön*, 242.

⁸⁵ Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 27.87–89. Vgl. auch Cantarino, *Arabic Poetics*, 12f. und Larkin, *Theology*, 6–8.

1.3.1. Literaturkritische Diskussionen

Beginnt man mit einem Blick auf diejenigen Diskussionen, die man anachronistisch als literaturwissenschaftlich oder literaturkritisch benennen könnte,⁸⁶ so sind folgende Aspekte hervorzuheben.⁸⁷

Erstens ist das Wechselspiel von Normativität des Koran und Eigenständigkeit der Dichtung von Interesse.⁸⁸ Einerseits tritt die Vorstellung der unerreichbaren Perfektion koranischer Sprache und die deutliche Unterscheidung von Koran und Poesie klar hervor. Andererseits wird die vorislamische Dichtung, die zu einem etablierten Korpus vorbildlicher Autoren und Texte geronnen ist,⁸⁹ sowie die literaturkritische Untersuchung gegenwärtiger Dichtung ohne Abstriche akzeptiert. Wenn auch die Nähe von Koran und Dichtung bis hin zur völligen Unterschiedenheit variiert,

⁸⁶ Anachronistisch, denn Larkin weist noch für das 11. Jahrhundert darauf hin: »The notion of literary critic as understood today in the modern Arab world was essentially nonexistent.« Larkin, *Theology*, 5. Es geht also um »the status of something approaching a critic« a. a. O., 8.

⁸⁷ Hilfreich ist die ausführliche Einführung zur Übersetzung klassischer Texte der arabisch-islamischen Poetik, die Vittorio Cantarino vorlegt. Er bestimmt acht Querschnittsthemen der Poetik, z. B. die Diskussion des Wirklichkeitsbezugs der Dichtung, die Relation von Bedeutung und Form, die Zentralität von Reim und Metrum, der Vorrang von natürlichem oder kunstfertigem Stil (*maṭbū'a* und *maṣnū'a*), das Verhältnis von dichterischer Originalität und Nachahmung sowie stärker philosophische Themen wie der Begriff der dichterischen Vorstellungs-/Einbildungskraft (*taḥyīl*). Cantarino stützt sich auf eine Vielzahl von klassischen Autoren, die zeitlich von Ibn Qutaiba und Qudāma Ibn Ġa'far über al-'Askarī, Ibn Rašīq und al-Ġurgānī bis zu Ibn Ḥaldūn reichen. Heranzuziehen ist jedoch auch von Grunebaums Skizze (von Grunebaum, *Kritik*, 95–97) die er in dem Kapitel »Die ästhetischen Grundlagen« (a. a. O., 130–150) ausführlich ausführt. Von Grunebaum bezieht sich wesentlich auf al-Āmidī (gest. 987) und al-'Askarī (gest. 1005). Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 87 Fn 1. Seine Überlegungen sind recht konträr zu Kermanis Darstellung der Nähe von Prophet und Dichter, vgl. besonders von Grunebaum, *Kritik*, 141–143 und 145 Fn 44 mit Kermani, *Schön*, 315–364. Kermani kann in dieser Hinsicht Abū Deeb auf seiner Seite wissen, der in *Imagery*, 257–260.275f. äußerst kritisch gegenüber von Grunebaums Darstellung der arabischen Poetologie ist.

⁸⁸ Vgl. auch Gilliot; Larcher, *Language*, 119–121.

⁸⁹ Vgl. explizit Cantarino, *Arabic Poetics*, 55. Vgl. auch Gilliot; Larcher, *Language*, 121.

kann von einer generellen Poesiefeindlichkeit durch die Überhöhung des Koran nicht gesprochen werden. Im Gegenteil ermöglicht die Unterscheidung von Koran und Dichtung geradezu die Wertschätzung dichterischer Freiheit:⁹⁰ Im Gegensatz zum Koran darf Dichtung unabhängig von ihrer Wirklichkeitsreferenz operieren, und selbst die Verteidiger dichterischer Wahrhaftigkeit betonen die imaginative Kraft guter Dichtung.⁹¹

Trotz der philosophisch orientierten Betonung der imaginativ-dichterischen Kraft zieht sich *zweitens* auch innerliterarisch die starke Orientierung an normativen Vorbildern durch die verschiedenen Traditionen arabischer Literaturkritik.⁹² So spricht Cantarino von dem »extreme conservatism and traditionalism inherent in Arabic letters.«⁹³ Arabische Literaturtheorie widmet sich dementsprechend wesentlich der Nähe und Ferne zu einer idealisierten Norm.⁹⁴ Nicht individuelle Kreativität und Selbstdarstellung sind die Charakteristika der Literatur sondern die vollkommene Ausführung von Schemata und Variationen – Audebert spricht von einem

⁹⁰ »Without the contraposition of Koran *versus* poetry it would have become very difficult to understand and evaluate the nature of this ›poetic ethics‹ in Arabic literary criticism.« Cantarino, *Arabic Poetics*, 40. Vgl. ders., 33–38.

⁹¹ Cantarino betont, dass die literaturkritischen Überlegungen sowohl die Betonung dichterischer Aufrichtigkeit als auch die Herausstellung dichterischer Freiheit kennen. Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 35–40. Von Grunebaum hingegen unterstreicht, dass sich die Literatur im Erwartungshorizont der Wirklichkeitsentsprechung bewegt, die als Forderung nach Klarheit und Vorliebe für das »Natürliche« artikuliert wird. Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 95f.130–134 und Larkin, *Theology*, 7.11. Zugrunde liegt allerdings kein empirischer Wirklichkeitsbegriff, sondern die Unterordnung der Einbildungskraft unter die Vernunftkenntnis: Die Poetik ist in der Logik verankert, ja die Phantasie steht niedriger als die Meinung (*ẓann*). Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 130 Fn 1.148. Diesen Gegensatz kann man mit Schoeler überbrücken, der zwischen autochthon-arabischer und arabisch-philosophischer Dichtungstheorie unterscheidet, die von Grunebaum nicht differenziert – die Unterordnung der Poesie unter die Logik ist wohl eine Folge der Einordnung der Poetik in das Organon und trifft mithin für die aristotelisch beeinflussten Theorien zu. Vgl. Schoeler, *Grundprobleme*, 13–15.

⁹² Die Literaturkritik ist insgesamt eher anwendungsbezogen als theoretisch und eher rhetorisch als strikt poetologisch. Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 41.

⁹³ Cantarino, *Arabic Poetics*, 55.

⁹⁴ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 12. Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 55–62 und Schoeler, *Grundprobleme*, 5–12.

»univers de modèles«. ⁹⁵ Dementsprechend wählt der Poet mehr aus einem Katalog von Motiven aus, als dass er sie selbst gestaltet. Die Abweichung vom Gegebenen ist nicht grundlegend künstlerisch, sondern nur eine Technik unter anderen. Das Ideal ist lexikografische und strukturelle Gleichförmigkeit. ⁹⁶

Drittens richtet sich die arabische Literaturkritik tendenziell auf den einzelnen Fall und auf die Analyse einzelner Stilmittel aus. Sie traktiert und tradiert insgesamt eher einzelne Verse als größere literarische Zusammenhänge. ⁹⁷ Das Grundprinzip einer formalen Unabhängigkeit des einzelnen Verses schenkt dem dichterischen Zusammenhang, einem Werkcharakter und narrativen Strukturen notwendig wenig Aufmerksamkeit. ⁹⁸ Die Prosa tritt damit in der Bestimmung von Dichtung eindeutig in den Hintergrund, der Bezug zu Reim und Metrum wird demgegenüber intensiv diskutiert. Das Interesse am Einzelfall ist weiterhin mit einer oftmals kompetitiv-komparativen Grundtendenz der Literaturkritik kombiniert: So entzündeten sich literaturkritische Überlegungen an der Frage, welcher Dichter der größte aller Zeiten (*šā'ir aš-šū'arā'*) war oder welche Redeform die in ihrer Beredsamkeit wirkungsvollste (*ablaǧ*) sei.

Damit ist *viertens* ein grundsätzlich rhetorisch angelegtes Sprach- und Dichtungsverständnis nahe gelegt, das sein Augenmerk auf die Übermittlung von Bedeutung durch spezifische formale Ausdrucksmöglichkeiten legt. ⁹⁹ Von Grunebaum spricht deshalb von einer »Rhetorisierung« der Literatur. ¹⁰⁰ Er unterstreicht, dass die Literatur in den Erwartungshorizont des Verlangens nach Abwechslung und Variation gestellt ist. ¹⁰¹ Doch richtet sich die Erwartung nach Originalität wesentlich auf die Form, deren eigener Stellenwert nach von Grunebaum hervorsticht. Der Formalismus ist eine oftmals hervorgehobene Eigenart arabischer Literaturtheorie.

⁹⁵ Audebert, *Inimitabilité*, 106. Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 133.145 Fn 42.

⁹⁶ Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 145. Ähnlich auch Audebert, *Inimitabilité*, 12.

⁹⁷ »The grammatical and linguistic background of most literary critics led them to focus on the analysis, elucidation, and classification of linguistic cases and specimens taken from poetic compositions.« Cantarino, *Arabic Poetics*, 61. Vgl. a. a. O., 53.

⁹⁸ Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 51f.

⁹⁹ Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 45f.

¹⁰⁰ Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 148.

¹⁰¹ Vgl. zum Folgenden von Grunebaum, *Kritik*, 96.134–139.

Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass der Inhalt für die Analyse der Dichtung nicht von Bedeutung gewesen sei. Intensiv wird über die Relation von *ma'nā* und *lafz* (Bedeutung und Ausdruck)¹⁰² diskutiert, eine Diskussion, die durch die sprachwissenschaftliche Debatte zwischen Grammatikern und Logikern vorgeprägt ist.¹⁰³

Nun ist fraglich, inwiefern diese literaturkritischen Besonderheiten in unmittelbarem Zusammenhang mit der im *kalām* erörterten *iġāz*-Vorstellung stehen. Allerdings prägen sie zumindest den Zeitgeist der Periode mit, von der von Grunebaum prägnant festhält:

»Was die Theorie der Literatur angeht, war das zehnte Jahrhundert ein Zeitalter der Spezialisten, von ernsthaften Leuten, die jene vorwissenschaftlichen Verallgemeinerungen aufgaben, in denen Reiz und Schwäche ihres großen Vorgängers, des Ġāhiz (st. 869), bestanden hatte. Rationale Behandlung der Einzelheit, kleinere Entdeckungen auf dem Gebiet der Rhetorik, Fortschreiten zu einem verlässlicheren und besser ausgebildeten System kritischer Anforderung und Urteilsmittel – das sind die Ziele und die Errungenschaften der Periode«,¹⁰⁴ die zumindest als Hintergrund die *iġāz*-Vorstellung mitprägte.

Die *iġāz*-Vorstellung wird also in einer Epoche ausformuliert, die gekennzeichnet ist von einer starken Orientierung an Rhetorik und Wirkung, einer Liebe zum unverbundenen Detail und einer gewissen Vorliebe, die Eigenart eines Sachbereichs durch listenhafte Aufzählung der Schemata zu erfassen.¹⁰⁵ Weiterhin gilt die höchste Wertschätzung der Vervollkommnung innerhalb der jeweiligen Schemata.¹⁰⁶ Es liegt von hierher nahe, die Eigenart des Koran in der perfekten Erfüllung sprachlicher Normen und nicht in der originellen Abweichung zu suchen.

¹⁰² Die Bedeutung von *ma'nā* und *lafz* ist weitaus komplexer. In der Diskussion zwischen Logikern und Grammatikern ist genau die Bedeutung von *ma'nā* umstritten. Meint es semantische Bedeutung oder syntaktische Funktion?

¹⁰³ Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 46–51. Charakteristisch für die literaturkritische Diskussion ist, dass in der Betrachtung der *ma'nā* die konkrete Formulierung einer Idee, nicht aber ein umgreifendes Konzept einer poetischen Bedeutung im Mittelpunkt des Interesses steht. Vgl. Cantarino, *Arabic Poetics*, 46.

¹⁰⁴ Von Grunebaum, *Kritik*, 100.

¹⁰⁵ Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 23.132.

¹⁰⁶ Vgl. von Grunebaum, *Kritik*, 136 Fn 15.

1.3.2. »Linguistische« Diskussionen

In einem zweiten Schritt ist auf den sprachwissenschaftlich-grammatischen Hintergrund zu verweisen.¹⁰⁷ Innerhalb der komplexen Vielfalt sprachwissenschaftlicher Überlegungen in ihrer Beziehung zur Exegese und Logik sowie in ihren verschiedenen Grammatiktraditionen seien nur einige Aspekte benannt, die im systematischen Verständnis des *iǧāz* von Belang sind:

Grundlegend ist auf das Verständnis der Sprache als synchrones, perfektes und überzeitliches System vor allem auch formaler Relationen hinzuweisen. Seinen Grund findet dieses Verständnis in der besonderen sprachlichen Form der *ʿarabiya*, die zu einer spezifischen Situation der Diglossie führt.¹⁰⁸ Bereits die vorislamische *ʿarabiya* ist als überregionale Sprache der Dichter von der Alltagssprache unterschieden. Sie ist verdichtete Kunstsprache, die über den subjektiven und situativen Gebrauch hinausgeht und eine eigene Wirkmächtigkeit von Gravität und Pathos entfaltet.¹⁰⁹ Die schnelle Ausbreitung des Islam und die Etablierung des Arabischen als Sprache der Herrschaft, Verwaltung und Kultur, die nicht nur auf die traditionellen Sprachen der eroberten Gebiete, sondern auch auf die Entwicklung in der arabischen Sprache selbst Einfluss nahm, verstärkte die Disposition. So entstand die Situation, dass dieselbe Sprache gleichsam in zwei Aggregatzuständen gegeben war: zum einen das systematisch-statische Arabisch der vorislamischen Dichtung und des Koran (*al-luġa al-fuṣḥā*), als dessen Träger die (idealisierten) Beduinen angesehen wurden, zum anderen das flexible-vielfältige Arabisch der gesprochenen Umgangssprachen (*al-ʿammīya*). Nun ist nicht die Diglossie als solche von Besonderheit, sondern die Deutung der Flexibilität des gesprochenen Arabisch als unvollkommen-situativer Realisierung der perfekten systematischen Norm des dichterisch-koranischen Arabisch. Nicht Ursprung und Entwicklung, sondern Norm und Abweichung, bzw. Tiefenstruktur und

¹⁰⁷ Dafür spricht auch, dass von Grunebaum die literaturwissenschaftliche Kritik von der Grammatik als Leitwissenschaft dominiert sieht. Vgl. von Grunebaum, Kritik, 22.

¹⁰⁸ Vgl. zum Folgenden: Versteegh, Landmarks, 2f.9, Cantarino, Arabic Poetics, 11f. und mit anderen Einschätzungen zur »Kunstsprache« und zur Situation der Diglossie Gilliot; Larcher, Language, 121–124.

¹⁰⁹ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 732f.

oberflächliche Realisierung war das Paradigma der Beschreibung,¹¹⁰ so dass die Grammatiker sich ausschließlich der Sprache des Koran zuwandten und die diachrone Perspektive vollständig der synchronen Perspektive unterlag: Das eigentliche Arabisch ist überall und zu jeder Zeit dasselbe, nur seine gesprochene Realisierung ist abweichend. Eine weitere Konsequenz dieser statisch und synchron konzipierten Diglossie war das auffallende Desinteresse an anderen Sprachen, weil mit der Idee der Sprachentwicklung auch die des Einflusses wegfiel.¹¹¹

Damit kann man nicht nur eine gewisse Selbstbezüglichkeit und -genügsamkeit grundgelegt sehen. Auch ein hohes Bewusstsein formaler Perfektion, systematischer Vollständigkeit und überzeitlicher Gültigkeit ist dem Konzept der arabischen Sprache eingeschrieben, die nicht umsonst als *al-luġa al-fuṣḥā*, als korrekte/reine Sprache, benannt wird.¹¹² Die Aufgabe des Grammatikers ist von nun an die Klärung der bereits gegebenen, vollendeten Struktur.¹¹³ Der Grammatiker ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Nach-denker, er leuchtet gleichsam das im Dunkel liegende, aber in sich vollständige und unveränderliche Sprachsystem aus. Von hierher ist eine Aufmerksamkeit auf die formale Struktur und auf das Detail angelegt, denn wie Versteegh eindrücklich formuliert: »Every single part of the language must exhibit this perfection and it was the self-appointed task of the grammarian to show in the tiniest detail of the linguistic structure that it was indeed a system in which every element was in its place, in which every phenomenon was explicable.«¹¹⁴

¹¹⁰ Vgl. Versteegh, Landmarks, 105.

¹¹¹ Versteegh, Landmarks, 9f. Deshalb blieb auch die Grammatiktradition recht eigenständig und unvergleichbar. Vgl. a. a. O., 5.

¹¹² So findet man bereits vor der Etablierung einer expliziten Grammatiktradition in der frühen, ansonsten weniger an der Sprachform als an der Sammlung und Klärung lexikalischer Bedeutungen interessierten Exegese die Vorstellung, dass es in der syntaktischen Anordnung eine »canonical word order« (Versteegh, Landmarks, 16) gibt. Bei Sibawaih (gest. nach 793) wird diese Aufmerksamkeit auf die formale Systematik und Perfektion noch weit vor jeder expliziten *iġāz*-Vorstellung greifbar: Sein *Kitāb* ist nicht nur eine erste Erfassung grammatischer Struktur, sondern erlangte selbst normative Bedeutung für den Idealzustand der Sprache, ja, es wird sogar zum *Qurʾān an-naḥw*, zum Koran der grammatischen Ordnung. Vgl. a. a. O., 41–43.

¹¹³ Vgl. Versteegh, Landmarks, 104.

¹¹⁴ Versteegh, Landmarks, 42. Diese Auffassung wird auch in der Diskussion

Diese korrekte Sprache wird oftmals verbunden mit einer idealisierten Gruppe elitärer Sprecher, »whose language was per definition correct«¹¹⁵ – nämlich von Beduinen, die ein unberührt-unverändertes Arabisch sprechen. Mit ihnen verbindet sich die Fiktion der Mündlichkeit und der Anspruch darauf, dass das richtige Arabisch auch das eigentlich gesprochene ist.¹¹⁶ Sie sind jedoch zumindest im Verlauf der Zeit eine »fictional figure, although the grammarians continued to speak about their language«,¹¹⁷ also literarische Repräsentation der Normativität: Sie schließen die Lücke, die im Schluss vom Sollen auf das Sein auftreten könnte.

Die religiöse Bedeutung dieser jedem aktuellen Gesprochenen zugrundeliegenden, perfekten und umfassend-vollständigen Sprachsystematik wird in einem eindrücklichen Bild deutlich, mit dem der persische Grammatiker *az-Zağğāğ* (gest. 949) seine schwierige Suche nach den Formen und Ursachen der linguistischen Phänomene beschreibt:

»You could compare my situation to that of a judicious man who enters a house that is built with good proportions, a miracle of harmony and arrangement. Now, this man by reliable information or evident proof and manifest arguments is convinced of the sound judgement of its builder and whenever he sees some part of the house, he says: ›He did this according to such-and-such cause or because of this or that reason‹. [...] It is possible that the wise builder of the house acted, indeed, according to the cause

deutlich, die zwischen Logikern und Grammatikern anhand des *ma'nā*-Begriffs entbrennt: »The inherent ambiguity of the terms *ma'nā* and *lafz* was the main stumbling block for an understanding between the two parties. For the logicians the meanings were the logical ideas that were signified by the expressions, for the grammarians they were identical with the functions of the words.« (A. a. O., 118) Während die aristotelisch beeinflussten Logiker in der Sprache eine kulturell-relative Realisierung von übersprachlich-überkulturellen Bedeutungen sehen, betonen die Grammatiker die Sprachgebundenheit jeder Bedeutung. Dezidiert ist den Grammatikern an der Inkommensurabilität des Arabischen gelegen, weil ihnen die unvergleichliche Perfektion einer grammatischen Tiefenstruktur vor Augen steht, die die *ma'ānī* jeweils realisieren. Die Verwendung der Grammatiker macht noch einmal ganz deutlich, dass sie die Sprache als ein stabiles, gefügtes und geschlossenes System sehen.

¹¹⁵ Versteegh, Landmarks, 42.

¹¹⁶ Vgl. Versteegh, Landmarks, 42.

¹¹⁷ Versteegh, Landmarks, 42. Dass der Beduine zum Topos wird, zeigt sich z. B. vierhundert Jahre später bei al-Ġazālī: Vgl. Moosa, Intimacy, 314.

mentioned by the man who entered the house, but it is equally well possible that he acted according to some other cause.«¹¹⁸

Das Bild ist klar: Die Sprache ist hier eine perfekte Architektur, harmonisch und wohl gefügt. Die genauen Ursachen der Ordnung sind – möglicherweise gerade aufgrund der Perfektion – unsicher zu identifizieren, aber unzweifelhaft verweist die Ordnung auf den göttlichen Ursprung. Das Interesse reicht also zweifellos tiefer als das einer synchron orientierten Sprachbetrachtung: Die große Aufmerksamkeit für die formale Fügung innersprachlicher Elemente kombiniert die Idealität der Sprache mit der Harmonie der Schöpfung.¹¹⁹ Damit ist auch die Ausblendung der Diachronie und die spezifische Form der Diglossie, in der die gesprochene Vielfalt als abweichende Realisierung der unveränderlichen eigentlichen Sprache gedeutet wird, theologisch begründet: Weil der Koran Gottes arabisches Wort und Gott unveränderlich ist, kann sich die arabische Sprache per definitionem nicht verändern.¹²⁰

1.3.3. Diskussionen über den Ursprung und die Natur der Sprache

Drittens ist die theologische Ausdeutung der Sprache ein Vorzeichen für die späteren *iġāz*-Vorstellungen. Greifbar wird dieses nicht allzu kleine Thema in den verschiedenen Diskussionen einerseits über die Herkunft der Sprache und andererseits über die Konventionalität der Zeichen in Bezug auf das göttliche Wirken.

Im Hinblick auf den Ursprung der Sprache kennt die islamische Tradition zwar durchaus die Vorstellung einer ursprünglichen sprachlichen Einheit, die sich erst nachparadiesisch in verschiedene Sprachen aufspaltet. Auch die Identifikation der Ursprache der Menschheit mit dem Arabischen ist aufzufinden.¹²¹ Doch zugleich ist die Sprachenvielfalt nicht

¹¹⁸ Versteegh, Landmarks, 74.

¹¹⁹ »Since language is part of God's creation and since Arabic was the language selected by God for his final revelation to humankind, it was bound to be a perfect language without deviations or exceptions.« Versteegh, Landmarks, 104.

¹²⁰ Kein Wunder übrigens, dass die zeitgenössischen christlichen Diskutanten trotz ihrer Arabizität den Logikern zuneigten. Vgl. Versteegh, Landmarks, 60f. und Moosa, Intimacy, 311.

¹²¹ Vgl. Moosa, Intimacy, 304 und Gilliot; Larcher, Language, 118–121.

unbedingt mit dem Gedanken einer Korruption verbunden.¹²² Die Vielfalt der Sprachen als solche stellt keine Herausforderung dar, wird sie doch auch durch koranische Verse gestützt.¹²³ Mögen die Annahmen zum Sprachursprung erzählerisch farbenfroh sein, so liegt die eigentliche Besonderheit in dem auffallenden Desinteresse an Theorien zum Sprachursprung.¹²⁴ Nicht die Ursprünglichkeit, sondern die Unveränderlichkeit und die Überlegenheit des Arabischen spielen eine wichtige Rolle.¹²⁵ Die überzeitliche Gültigkeit und Perfektion des arabischen Sprachsystems entspringt nicht dem göttlichen Ursprung am Anfang der Welt, sondern der göttlichen Wahl des Arabischen als Sprache der Offenbarung des Koran. Dies ist nachvollziehbar, kann doch die Idee eines Ursprungs mit einer Vorstellung der Sprachentwicklung einhergehen. Hier geht es aber nicht um Ursprung und Entwicklung, sondern um ein überzeitliches, vollendetes System, das im Koran qua göttlicher Wahl vorliegt und das es nachvollziehend zu erhellen gilt.¹²⁶

Als von Gott gewähltes und nur durch seine Bestimmung perfektes und unveränderliches System kann die Sprache nun interessanterweise durchaus auch als arbiträres und konventionelles Zeichensystem – im Gegensatz zu naturalistisch-realistischen Sprachauffassungen – gedeutet werden. Bis auf wenige Ausnahmen¹²⁷ sahen die Grammatiker und Theologen keine natürliche Beziehung zwischen dem Sprachzeichen und dem bezeichneten Objekt.¹²⁸ Die arbiträre Zeichenhaftigkeit der Sprache widerspricht der

¹²² »There is, however, no nostalgia over the shattering of linguistic unity.« Moosa, *Intimacy*, 305.

¹²³ Vgl. Moosa, *Intimacy*, 307f.

¹²⁴ »On the whole the Arabic tradition was curiously reluctant to tackle the question where language comes from.« Versteegh, *Landmarks*, 104. Vgl. Shah, *Language*, 333f. und Selmani, *Sprache*, 143–146.

¹²⁵ So habe Muḥammad das reine Arabisch Ismaʿīls wiederhergestellt (wie er auch die reine Religion Abrahams wiedereingesetzt habe). Vgl. Moosa, *Intimacy*, 306.

¹²⁶ Moosa bringt dies auf den Begriff der »Gegebenheit« (»givenness«) der Sprache: »The myths and theological debates about Arabic, and language in general, are based on the fact that language is a given entity.« Moosa, *Intimacy*, 312.

¹²⁷ Als Ausnahme wird meist Ibn al-Ġinnī (gest. 1002) behandelt. Vgl. Versteegh, *Landmarks*, 110–112 und Shah, *Language*, 330f. Er hält aber eine Randposition inne. Vgl. Versteegh, *Landmarks*, 112.

¹²⁸ »Almost all participants in the disussion were convinced of the arbitrary

theologischen Aufladung der Sprache nicht. Die theologische Bedeutung der Sprache entspringt nicht einer natürlichen Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem, sondern der göttlichen Wahl dieses Zeichens, um damit seinen Willen auszudrücken. Die arbiträre Relation von Zeichen und Bezeichnetem bewahrt die göttliche Wahl sogar von jeden Vorbedingungen, die einer natürlichen Beziehung von Sprache und Objekt entspränge.

Auf der Grundlage der Beziehung zwischen Zeichen und bezeichnetem Objekt konnte sodann auch die Beziehung zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung in den Blick kommen: Intensiv wurde innerhalb des 9. und 10. Jahrhunderts, also parallel zur Etablierung der *iġāz*-Vorstellung, über den Ursprung der Beziehung zwischen der Bedeutung und dem Zeichen diskutiert.¹²⁹ Die eine Position sah die Beziehung als von Gott geschaffen (*tauqīf*). Sie konnte auf koranische Verse verweisen (v. a. 2:31, 53:23 und 30:22)¹³⁰ und bediente sich somit der traditionellen Argumentation. Die andere Position sah die Beziehung von Zeichen und Bedeutung als ein Ergebnis des menschlichen Handelns (*iṣṭilāḥ*, *tawāḍu'*).¹³¹ Sie führte vor allem theologisch-spekulative Argumente an, die der Sorge um die Transzendenz Gottes entsprangen.¹³² Im Verlauf der Diskussion etab-

nature of speech [...]. In this respect the Arabic linguistic tradition differs fundamentally from the Greek and seems to have developed autonomously.« Versteegh, Landmarks, 109. Vgl. Shah, Language, 315.

¹²⁹ Allerdings handelte es sich um eine abgeleitete Diskussion aus den großen theologischen Diskussionen über die Beziehung zwischen Gott und seinen Attributen sowie über die methodologische Gewichtung der rationalen Spekulation gegenüber den traditionellen Überlieferungen. Den theologischen Kontext der Diskussion um die Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung analysiert Shah, Language, 316–328.

¹³⁰ Vgl. Shah, Language, 326–328.

¹³¹ Vgl. Versteegh, Landmarks, 108 und Shah, Language, 315.

¹³² Letztlich geht es auch hier um den jeweiligen Ansatzpunkt der Argumentation: Die Vertreter der Konventionalität setzen bei dem menschlichen Akt der Bedeutungszuschreibung an und zeigen, dass ein göttlicher Ursprung der Zeichen-Bedeutungsrelation die Unterscheidung von Gott und Mensch gefährdet. Vgl. Shah, Language, 320–322. Umgekehrt setzen die »Revelationisten«, die den göttlichen Ursprung vertreten, bei der Einheit von Gott mit seinen Attributen an und sehen bei der Konventionalität die reale Mitteilungshaftigkeit der Offenbarung gefährdet. Vgl. a. a. O., 322–324

lierte sich weitestgehend der Konsens, dass beide Positionen vertretbar waren,¹³³ eine Befriedung, die erst durch den ḥanbalītischen Theologen Ibn Taimīya (gest. 1328) und seinen Schüler Ibn Qaiyim (gest. 1350) infrage gestellt wurde.¹³⁴ Inhaltlich ist offensichtlich, dass die Position des *tauqīf*, des göttlichen Ursprungs der Bedeutung-Zeichen-Relation, für die Idee eines perfekten, überzeitlichen Sprachsystems attraktiv ist.¹³⁵ Die Annahme eines göttlichen Ursprungs der Beziehung von Zeichen und Bedeutung, die synchrone Betrachtung der arabischen Sprache als vollendetes und vollständiges morphologisch-syntaktisches Gefüge und die Vorstellung der Unnachahmlichkeit des Koran können einen aufeinander abgestimmten, sich wechselseitig unterstützenden grammatisch-theologischen Komplex bilden. Allerdings weist Versteegh darauf hin, dass die Annahme eines perfekten Sprachsystems im Koran sehr wohl auch mit der Annahme der Konventionalität einhergehen kann.¹³⁶ Umgekehrt formuliert: Auch wer als islamischer Theologe von der Arbitrarität des Zeichens und von der Konventionalität der Sprache ausgeht, kann die unveränderbare Vollendung und Vollständigkeit des Arabischen im Koran annehmen. Nicht das »Wie« der Relation von Zeichen und Bedeutung, sondern das »Dass« der Perfektion des koranischen Arabisch war entscheidend. Es ist eben die Wahl Gottes und nicht die Präsenz eines göttlichen Ursprungs der Sprache, die den Koran zur Verkörperung des perfekten Arabisch macht.¹³⁷

1.3.4. Zusammenfassung

Schaut man insgesamt auf die Beschäftigung mit Sprache und Poesie zurück, die das Umfeld für die *iġāz*-Vorstellungen bieten, so kann man festhalten:

¹³³ Vgl. Shah, *Language*, 333. Ausführlich zur Aufnahme (und strategisch-argumentativen Verwendung) beider Theorien bei al-Ġazālī vgl. Moosa, *Intimacy*, 308–312.

¹³⁴ Vgl. Shah, *Language*, 334–339, v. a. 336f.

¹³⁵ Vgl. Shah, *Language*, 333 und Versteegh, *Landmarks*, 113f.

¹³⁶ Vgl. Versteegh, *Landmarks*, 112.

¹³⁷ »Most grammarians regarded Arabic as a given fact, which was their task to explain as best they could. [...] The grammarians dealt with a fixed corpus and maintained that this language never changed.« Versteegh, *Landmarks*, 113.

Allgemein gesagt zeugen die verschiedenen Aspekte von einer Welt-sicht, in der jeder Gegenstand seinen eigenen Ort hat, den es zu identifizieren und zu bewahren gilt. Die Sprache ist ein Spiegel der geordneten Welt und mithin ein »permanentes und im Grunde wandellooses System, dessen einzelne Bestandteile zumindest im Idealfall ihre Identität bewahren«. ¹³⁸ Sprache und Weltsicht greifen also als grundlegendes Ordnungsdenken zusammen. ¹³⁹

Zweitens ergibt sich ein gewisses Interesse am formalen Aufbau und spezifischen Detail der koranischen Sprache. Unter »Ästhetik« und »Schönheit« kommt weder die kreative Bildlichkeit noch das poetische Ganze des Werkes, sondern die Gefügtheit des einzelnen sprachlichen Ausdrucks, die Ordnung der Worte, die Präzision in der Befolgung der grammatischen Regel in den Blick.

Drittens wird deutlich, dass auch hier das »Dass« der Perfektion der Bestimmung des »Was« vorausgeht: Die Aufgabe der Forschenden ist, die vollendete Sprache nachzuvollziehen und auszuleuchten – und gegebenenfalls Gründe für mögliche Abweichungen von der Regel zu bieten. Eine Begründung im Sinne einer Frage nach dem »Woher«, eine Einbettung der Perfektion in eine diachrone Entwicklungsperspektive, steht hinter der genauen Ergründung der Details der Perfektion zurück. Auch die theologische Fundierung der Perfektion ist auf das »Dass« der göttlichen Wahl der arabischen Sprache in der koranischen Offenbarung konzentriert, die Gegebenheit der Sprache steht im Mittelpunkt des Interesses.

Viertens ist festzuhalten, dass die theologische Aufladung der Vorstellung eines vollständig-vollendeten Sprachsystems in zwei Formen weiterführbar ist: Zum einen kann man den Koran als die höchste Realisierung der arabischen Sprache verstehen, also als einen immanent-superlativischen Gipfel der Sprachkunst. Zum anderen ist der Koran aber auch die vorgeordnete Bedingung der Möglichkeit korrekten Sprechens: Damit wird er der transzendente Horizont der Sprachkunst überhaupt.

¹³⁸ Von Grunebaum, Kritik, 135. Vgl. Larkin, Theology, 162f.

¹³⁹ »Cette pensée par antithèse et analogie permet à l'écrivain comme au critique la découverte de relations, de correspondances entre les créatures qui l'entourent.« Audebert, Inimitabilité, 106.

1.4. Koranische Verankerungen

Wenn erst in einem vierten Schritt nach den koranischen Bezugspunkten der *iġāz*-Vorstellung gefragt wird, so ist dies der Verortung des Unnachahmlichkeitstopos in der rationalen Theologie des *kalām* geschuldet. Es sind keine koranexegetischen Fragen nach der Eigenart des Textes und seinem rechten Verständnis, die die Überlegungen zur Unnachahmlichkeit hervorgebracht hätten. Vielmehr sind es die systematischen Überlegungen zur Prophetologie und der argumentative Rahmen des Beglaubigungswunders, von denen aus auf den Koran zurückgegriffen wird. Der Koran ist Referenzobjekt und nicht Ursprung der *iġāz*-Diskussion.¹⁴⁰ Wenn also nach koranischen Verankerungen¹⁴¹ der *iġāz*-Diskussion gefragt wird, geht es in keiner Weise um eine historische Herleitung der *iġāz*-Vorstellung aus dem Koran, sondern um diejenigen Verse, die die nachkoranische Argumentation rückgreifend als Artikulationen des späteren Phänomens identifizieren. Die Blickrichtung ist eine retrospektive Identifizierung und nicht die Behauptung einer ungebrochenen Entwicklungslinie vom Koran zur *iġāz*-Diskussion. Im Folgenden sind zunächst die *taḥaddī*-Verse als der klassische koranische Topos des *iġāz*, sodann die Abgrenzungen zwischen Muḥammad und den Dichtern und schließlich einige der für die *iġāz*-Vorstellung bedeutenden Selbstqualifikationen der koranischen Rede zu betrachten.

1.4.1. Die *taḥaddī*-Verse

Retrospektiv greifen alle unterschiedlichen Formen der *iġāz*-Vorstellung durchgängig auf die sogenannten *taḥaddī*-Verse zurück, die mithin als primäre Verankerung gedeutet werden können.¹⁴² Unter dem Begriff des

¹⁴⁰ Ob die *iġāz*-Vorstellung, wenn auch nicht explizit thematisiert, so doch bereits im Koran angelegt ist, kann hier außen vor bleiben. Radscheid ist skeptisch: »Die *taḥaddī*-Verse behaupten also nicht, der Koran sei das Bestätigungswunder Muḥammads, geschweige denn, daß sie die Unnachahmlichkeit der koranischen Sprache postulieren.« Radscheid, *Iġāz*, 123. Vgl. auch Audebert, *Inimitabilité*, 9f.

¹⁴¹ Van Ess drückt es so aus: »Das *iġāz*-Dogma konnte später hier ansetzen.« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 607.

¹⁴² Van Ess sieht den expliziten Gebrauch des Begriffs *taḥaddī* mit Bezug auf

tahaddī werden jene Verse zusammengefasst, in denen die Gegner Muḥammads in polemischer Absicht aufgefordert werden, ein ähnliches Redestück von gleichem Wert hervorzubringen. Die Diskussion, ob hier reale Ereignisse reflektiert oder literarisch Situationen inszeniert werden, kann hier übergangen werden.¹⁴³ Das Interesse und die Intention dieser Verse sind auf jeden Fall eindeutig theologisch.¹⁴⁴ Benannt werden zumeist die Verse 17:88, 11:13, 10:38 und 2:23f., denen noch die Verse 52:33f. hinzugefügt werden können.¹⁴⁵ In islamwissenschaftlicher Chronologie sind sie in mekkanischer, zumeist spätmekkanischer Zeit situiert.¹⁴⁶ Sowohl die muslimische Tradition als auch die islamwissenschaftliche Forschung gehen von einer langsamen Intensivierung der Herausforderung aus: Zunächst werden zehn Suren (*suwar* – womit hier wohl noch nicht die spätere textuelle Einheit der 114 Suren gemeint ist) gefordert, am Schluss nur eine.¹⁴⁷ Auch wenn durchaus diskutiert wird, worin die Herausforderung genau besteht,¹⁴⁸ so kann man als grundlegenden sachlichen Gehalt festhalten: »Wichtig ist, daß es um einen Wettstreit um Sprachliches geht, ganz konkret um den Ausschluß der Möglichkeit, daß die vorgetragene Rede durch eine von außen kommende Gegenrede

die entsprechenden koranischen Verse mit Abū l-Hudāil (gest. evtl. 227/842) beginnen und bei al-Ġāhiz (gest. 255/869) bereits als selbstverständlich etabliert an. Vgl. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 608.112.

¹⁴³ »Über ihre Historizität lässt sich kein sicheres Urteil treffen.« Neuwirth, *Spätantike*, 737.

¹⁴⁴ Vgl. Gilliot; Larcher, *Language*, 116f.

¹⁴⁵ Zum Arrangement und zur Ausdeutung in koranexegetischer Literatur vgl. Khoury, *Matériaux*, 145f.164f.

¹⁴⁶ Vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 739.

¹⁴⁷ Vgl. Wahyudi, *Debate*, 237. Urvoy, *Inimitabilité*, 419 weist darauf hin, dass in medinensischer Zeit keine Herausforderungen mehr ergehen und führt dies darauf zurück, dass der argumentative Wettstreit hier durch den politisch-militärischen ersetzt sei.

¹⁴⁸ Grotzfeld weist darauf hin, dass sie erst aus einem gläubigen Vorverständnis späterer Perspektive im Sinne einer Herausforderung zu stilistisch-formaler Nachahmung gedeutet werden. Vgl. Grotzfeld, *Begriff*, 70. So auch Kermani, *Schön*, 20.59f.241. Auch Radscheit, *I'ğāz*, 122f. sieht die Herausforderung nicht im Stil, sondern im Inhalt: Es gehe um die Beweiskraft des monotheistischen Arguments gegenüber dem mekkanischen Hochgottglauben.

überboten wird.«¹⁴⁹ Die Situation des *taḥaddī* besteht folglich aus drei Elementen:

Erstens besteht sie aus dem kompetitiven Element der Überbietung, denn die Situation imitiert zumindest die Situation eines Wettbewerbs. In dieser Hinsicht kann man hinter der *taḥaddī*-Situation das vorislamische Konzept der *mu'āraḍa*, des Dichterwettstreites, erkennen.¹⁵⁰ Das kompetitive Element prägt dabei auch die sprachliche Struktur: »Die Verse geben Ausdruck von dem für den Koran charakteristischen Szenario einer dauernden rhetorischen Herausforderung, die sich in der – von mittelmekkanischer Zeit an immer beherrschender werdenden – dialektischen Rede-Struktur der Suren reflektiert.«¹⁵¹

Zweitens besteht die Situation des *taḥaddī* aus dem distinguierenden Element. Es geht nicht nur um kompetitive Überbietung, sondern um die Etablierung eines Unterschieds zwischen der koranischen Rede und der Rede der Herausgeforderten. Dies wird *ex negativo* ersichtlich, richtet sich die Herausforderung doch auf die imitierende Gleichartigkeit: »So bringt doch eine Sure gleicher Art [*sūra miḡliḥī*] herbei« (10:38 u. a.).¹⁵² Diese Imitation wird von den Gegnern nicht geleistet, so dass implizit die Ungleichartigkeit der koranischen Rede herausgestellt wird. Die Ungleichartigkeit erweist sich sodann als Unvergleichlichkeit. Die koranische Rede bewährt sich nicht nur in einem Wettbewerb, sie ist vielmehr außer Konkurrenz. Ihre Nachahmung ist von vorneherein unmöglich, wie bereits der mittelmekkanische¹⁵³ Vers 17:88 festhält: »Sprich: ›Wenn Menschen und Dschinn sich darin trafen, etwas beizubringen, was dieser Lesung gleichkommt, sie könnten nichts beibringen, was ihr gleichkommt, auch wenn

¹⁴⁹ Neuwirth, Spätantike, 739.

¹⁵⁰ Vgl. Schippers, *Mu'āraḍa*.

¹⁵¹ Neuwirth, Spätantike, 740.

¹⁵² Dies liegt bereits im Wesen der dichterischen *mu'āraḍa*: »This term indicates in Arabic literature imitation or emulation; the poet composes his work in the same rhyme and metre, and in doing so, often tries to surpass the original.« Schippers, *Mu'āraḍa*, 261.

¹⁵³ So die islamwissenschaftliche Datierung vgl. Neuwirth, Spätantike, 736. Die exegetische Tradition datiert diesen Vers in das letzte mekkanische Jahr zwischen Nachtreise und *Hiğra* (Stiegler, Glaubenslehren, 378) und sieht eine Auseinandersetzung mit Juden im Hintergrund. Vgl. den Kommentar zu 17:88 in: *Study Quran*, 721.

sie einander dabei Helfer wären.« Der *taḥaddī* stellt nicht nur die Überbietung, sondern auch die Andersartigkeit der koranischen Rede gegenüber der Rede der Herausgeforderten heraus.¹⁵⁴

Überbietung und Andersartigkeit finden ihren Grund im *dritten* Element: Im *taḥaddī* handelt nicht der Mensch, sondern Gott. Der wesentliche Unterschied zwischen der Rede der Herausgeforderten und der koranischen Rede besteht darin, dass die Ersteren »erfinden« und »selbst erdenken«, während sich im Koran Gott selbst als Subjekt des Sprechens erweist. So wird in den *taḥaddī*-Versen die geforderte Tätigkeit der Gegner wiederholt als ein »Hervorbringen« (*atā bi-*) gekennzeichnet und das Objekt des Hervorbringens – die Sure oder Suren – zudem mit »erdichtet« (*muftaraya*) als etwas selbst Fabriziertes, ja sogar Erlogenes beschrieben (11:13). Unterstrichen wird dies durch die Worte der mekkanischen Gegner in 8:31: »Wenn wir wollten, könnten wir das Gleiche sagen«. Die Gegner zeigen, dass sie selbst Quelle der Rede sind, dass sie selbstmächtig über die Rede verfügen.

Die koranische Rede ist demgegenüber aber gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie nicht selbst hervorgebracht ist. Das heißt, ihr Sprecher ist selbst nicht die Quelle des Sprechens, obwohl er selbst spricht.¹⁵⁵ *Ex negativo* hält dies 74:25 fest, wenn die Gegner sagen: »Das hier ist nichts als Menschenwort [*inna hādā illā qaulu l-bašari*]«. Eben nicht, will der koranische Vers mit diesem Zitat der Gegner sagen. Der Koran ist in seinem Selbstverständnis mehr und anderes als ein bloßes Menschenwort, weil die Quelle des Sprechens ein dezentrierter Sprecher ist. Er ist nicht »erdichtet« (*aftarā*), wie die Gegner ihm in den *taḥaddī*-Versen vorwerfen (11:13 und

¹⁵⁴ Ich denke also nicht, dass man die *taḥaddī*-Situation auf eine Entkräftung des mekkanischen Hochgottglaubens durch den Monotheismus reduzieren kann, den Muḥammad mit den anderen Propheten teilt, wie es Radscheit folgert: »Die ›taḥaddī‹-Verse drücken also nicht den Anspruch auf Einzigartigkeit der an Muḥammad ergangenen Offenbarung aus, sie charakterisieren im Gegenteil die Botschaft des prophetischen Typus des ›rasūl an-nabī al-ummī.« Radscheit, *Iğāz*, 123.

¹⁵⁵ Dass es um den Gegensatz in der Quelle des Sprechaktes geht, sieht auch die Tradition der Exegese von 10:38: »What this verse is saying is, ›If you claim that the Quran is imitable, then, apart from God, seek the help of *whomsoever you can*, and *if you are truthful* in your claim that it is fabricated by the Prophet [...] and thus not from a Divine Source, then you will be able to produce a *sūrah like it*.« Study Quran, 554.

10:38).¹⁵⁶ Explizit stellt der spätere *taḥaddī*-Vers 2:23 dem selbstmächtigen Hervorbringen der Gegner das »Herabsenden« Gottes (*mimmā naz-zalnā ‘alā ‘abdinā*) entgegen. Damit ist im *taḥaddī* so etwas wie eine innerliterarische Umkehrung der Perspektive angelegt: Der Verkünder des Koran – Muḥammad – ist selbst der Angesprochene, und der Koran ist gerade darin ein Zeichen für das Handeln Gottes, dass er von sich her spricht.¹⁵⁷ Die Betonung der Rezeptivität des Sprechers ist schließlich eng verbunden mit der Überzeugung von der sprachlichen Wirkkraft des Koran, die er aus sich selbst heraus besitzt. Es ist dies die »Überzeugung, dass die eigenen Verkündigungen als solche ausreichen sollten, um Gegner und die gegnerischen Thesen verstummen [zu] machen«, eine Überzeugung, die sich »in einer Reihe von mekkanischen Debatten« artikuliert, »in denen die koranische Verkündigung als Wahrheitsbeweis ihrer selbst ins Feld geführt wird«.¹⁵⁸

Somit kann man drei strukturelle Elemente herausstellen, die die *taḥaddī*-Verse der späteren *iġāz*-Vorstellung mitgeben: Der Koran erweist sich darin als unnachahmliches Wort Gottes, dass er alle andere Rede kompetitiv überbietet, zugleich aber noch einmal grundsätzlich anders ist, und dass in ihm und durch ihn eine Umkehrung der Perspektive vom selbstmächtigen Sprecher zum sprechend-angesprochenen Empfänger geschieht. Diese drei Elemente bieten den konstitutiven Rahmen für die spätere Ausdeutung des *taḥaddī* im Rahmen der *iġāz*-Vorstellung.

¹⁵⁶ Deswegen ist der grundlegende Sprechakt Muḥammads aus koranischer Perspektive das Rezitieren (*qara’a*): »The word *iqra’* (‘Read!’ or ‘Recite!’) is an order addressed to Muḥammad, linguistically making the source of the speech outside of him.« Haleem, *Quranic Arabic*, 1325f.

¹⁵⁷ Vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 741f. Van Ess hebt hervor: Die Herausforderung an die Gegner, eine Sure gleicher Art hervorzubringen »war an sich ein Gestus, der zur Prophetie dazugehörte; wir finden Herausforderungsformeln bei Jeremia, bei Ezechiel oder Nahum. [...] Aber im vorliegenden Fall bezog sich dieser Gestus sich wiederum, als ›Koran über den Koran‹, auf den Text der Offenbarung selber.« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 607.

¹⁵⁸ Neuwirth, *Spätantike*, 741.

1.4.2. Muḥammad – (k)ein Dichter?

Die Blickrichtung des *taḥaddī* richtet sich nicht alleine auf die Eigenart der koranischen Rede, sondern auch auf Muḥammad selbst. Die *taḥaddī*-Verse nehmen auch eine Rollenklärung Muḥammads vor und antworten auf die Frage, wer Muḥammad ist. Denn der Koran selbst lässt erkennen, dass die Gegner Muḥammads, an die sich die Herausforderung richtet, ihn als Dichter (*šāʿir*) respektive inspiriert Besessenen (*maġnūn*) oder Wahrsager (*kāhin*) identifizieren (z. B. 52:29–31, 68:2, 69:40–42, 74:24f). Die postulierte Unmöglichkeit der Nachahmung will also *ex negativo* auch sagen, dass Muḥammad eben kein Dichter (oder Wahrsager) ist. Der *taḥaddī* greift in dieser Weise Abgrenzungen auf, die an anderen Stellen auch explizit thematisiert werden: Vor allem in Sure 26:224–226, aber auch in anderen (mekkanischen) Versen, wird die prophetische Rolle gegenüber der Rolle des inspirierten Dichters und des Wahrsagers differenziert.¹⁵⁹ Angesichts der späteren Ausdeutung des *iġāz* als literarische Vorzüglichkeit gilt es, diese Abgrenzung recht zu verstehen.¹⁶⁰ Die Rollenklärung zeigt:

Erstens ist sie nur sinnvoll, wenn eine Verwechslung grundlegend möglich ist. Gerade weil die Deutung Muḥammads als Dichter naheliegt, muss er von jenen abgegrenzt werden.¹⁶¹ Diese Nähe ergibt sich zum einen aus den poetischen Formen der frühen Suren: Intensiv wurde über die Ähnlichkeit früher koranischer Rede zum »erregten, emphatischen Sprechen in kurzgliedriger gereimter Rede«,¹⁶² dem *saġʿ*, diskutiert.¹⁶³ Dies ist die poetische Form sowohl der Wahrsager¹⁶⁴ als auch des »spontan pro-

¹⁵⁹ Man beachte auch die Einschätzung Cantarinos: »No other religion has ever taken poets and their function in society quite so seriously.« Cantarino, *Arabic Poetics*, 28.

¹⁶⁰ Vgl. ausführlich Neuwirth, *Spätantike*, 692–711 und Kermani, *Schön*, 346–356.

¹⁶¹ Vgl. auch Wild, *Schönste Kunde*, 91f.

¹⁶² Neuwirth, *Spätantike*, 682.

¹⁶³ Vgl. Boullata, *Literary Structures*, 196–198.

¹⁶⁴ Die »ihre oft mit rätselhaften Schwüren eingeleiteten Orakelsprüche [...] unter übernatürlichem Zwang artikulieren, ohne rationale Kontrolle über ihre Äußerungen, die sie selbst als von inspirierenden Kräften empfangene Botschaften in Du-Anredeform weitergeben«. Neuwirth, *Spätantike*, 682. Vgl. Neuwirth,

duzierenden, volkstümlich formulierenden Urheber[s] von Gelegenheitsgedichten«. ¹⁶⁵ Stimmt man Neuwirths Zweifel an dem ekstatischen Charakter der frühen koranischen Rede zu, ¹⁶⁶ so ist die Nähe zu Dichtung und Wahrsagerei nicht in dem persönlichen Auftreten Muḥammads gegründet, sondern vor allem poetisch-literarischer Art. Ja, der Koran nutzt sie geradezu, um in anspielender Abweichung seine Eigenart zu profilieren. Die Nähe ergibt sich zum anderen, weil Wahrsagekunst und Dichtung die traditionellen Orte inspirierter Rede sind – es ist also gleichsam der Erwartungshorizont, in den die Verkündigung des Koran differenzierend und unterscheidend eintritt. ¹⁶⁷

Zweitens ist die unterscheidende Auseinandersetzung mit dem Dichter und Wahrsager wesentlich ein Streit um die Legitimationsquelle der Rede. ¹⁶⁸ Wie soeben gesehen, geschieht die Differenzierung von den Dichtern zunächst durch die Gegenüberstellung von empfangener und selbstgemachter Rede. Da sich aber auch die Dichter und noch mehr die Wahrsager als inspiriert-empfangende Redner verstehen, ¹⁶⁹ wird die Differenz auch anhand des Urhebers der Rede (*ğinn* vs. Gott), der Art der Inspiration und der moralischen Integrität des Empfängers gezogen. ¹⁷⁰

Rhetoric and the Qur'ān, 464–468.

¹⁶⁵ Der »traditionell als von einem ihm persönlich verbundenen Dämon besessen, *majnūn*, gilt«. Neuwirth, Spätantike, 684.

¹⁶⁶ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 690–692.

¹⁶⁷ Neuwirth spricht von den »Gegenmodellen öffentlichen Sprechens«. Neuwirth, Spätantike, 679. Vgl. Neuwirth, Spätantike, 719f. und Rhetoric and the Qur'ān, 464. Kermani weist darauf hin, dass der Koran Muḥammad besonders intensiv gegenüber den Dichtern abgrenzt, obwohl die sprachliche Form eher eine Verwechslungsgefahr mit den Wahrsagern nahelegt. Den Grund sieht er in der beanspruchten Rolle des Propheten als von Gott inspirierter Verkünder und Führer seines Volkes, mit der er eher in Konflikt mit den Dichtern als mit den Wahrsagern gerät. Vgl. Kermani, Schön, 350–353.

¹⁶⁸ »Immer wieder wehrt sich der Verkünder gegen die Zuordnung seiner Offenbarungserfahrung zu älteren Inspirationsmodellen.« Neuwirth, Spätantike, 688. Vgl. Neuwirth, Verzauberung, 54–56; Cantarino, Arabic Poetics, 28f.33 und Audebert, Inimitabilité, 10.

¹⁶⁹ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 684f. und von Grunebaum, Kritik, 19.

¹⁷⁰ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 688f.719f. Vgl. »Muḥammad's detractors were aiming not only at defaming Quranic style but also degrading the source, and hence the authenticity, of his message claimed to be from God.« Boullata, Rhetorical Interpretation, 139.

Die Unterscheidung Muḥammads von den Dichtern und Wahrsagern lehnt also keineswegs eine literarisch-poetische Struktur des Koran ab. Im Gegenteil, die koranische Ablehnung der Dichter wird prägnant literarisch inszeniert: Gerade die explizite Dichterkritik in den »Dichterversen« 26:224–226 wendet in einer geschickten literarischen Komposition Dichtung gegen Dichter.¹⁷¹ Ja, die Dichter können selbst als literarische Figuren verstanden werden: Sie sind nicht bloß reale Konkurrenten Muḥammads, sondern hermeneutische Gegenfiguren. Sie sind Figuren des systematischen Falschverstehens,¹⁷² vergleichbar vielleicht mit »den Juden« des Johannesevangeliums.¹⁷³ Mit den »Dichtern« wird also nicht einfachhin Literatur diskreditiert, sondern mit literarischen Mitteln eine Haltung des bewussten Missverstehens kritisch inszeniert.

Damit ist *drittens* die Dichterkritik des Koran nicht mit einer generellen Poesie- und Literaturfeindlichkeit gleichzusetzen. Auch lehnt sie nicht ab, den Koran im Horizont der Literatur zu verstehen.¹⁷⁴ Interessanterweise geht auch die Betonung, dass der Koran nicht selbstgemachte Rede sei, in 17:89 mit dem berühmten Hinweis weiter, dass Gott Gleichnisse bilde. Wie auch immer dieses »*la-qad ṣarrafnā li-n-nās [...] min kulli maṭālin*« im Einzelnen zu verstehen ist, eine grundsätzliche Ablehnung literarischer Formen ist nicht zu halten. Dies bestätigen auch gegenwärtige islamwissenschaftliche Arbeiten zum Koran, die den Koran auch als Metamorphose

¹⁷¹ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 716–720.

¹⁷² »Hierin, in der Fehleinschätzung der Botschaft, dürfte das eigentlich Kränkende und Schockierende an der Unterstellung [ein Dichter bzw. Wahrsager zu sein, d. A.] gelegen haben, kaum in der von der Tradition suggerierten Offenlegung als peinlich empfundener Ähnlichkeiten.« Neuwirth, Spätantike, 689.

¹⁷³ Vgl. »It is difficult not to see a certain parallelism between Muḥammad's attitude towards the poets and that of Jesus toward the leading intellectual class of his time, the Pharisees.« Cantarino, Arabic Poetics, 28.

¹⁷⁴ Muḥammad »trug Sorge, zwischen sich und den Dichtern eine Scheidewand aufzurichten. Er tat dies aber nicht so sehr, um die Dichtkunst als solche zu bekämpfen, als um zu vermeiden, daß seine Offenbarung einer Verwechslung mit den verantwortungslosen Äußerungen der Literatur im Allgemeinen und der Wahrsager im besonderen ausgesetzt würde.« Von Grunebaum, Kritik, 21f. Hier stimmt ihm Kermani ausnahmsweise zu: »Mithin geht es im Konflikt mit den Dichtern, überspitzt gesagt, um Ideologie und Macht, nicht um eine Kunstfeindlichkeit oder gar um Fragen der ästhetischen Kritik beziehungsweise Superiorität.« Kermani, Schön, 353.

altarabischer Dichtung verstehen.¹⁷⁵ Der Koran ist zweifellos nicht das »ganz Andere« gegenüber der Dichtung, sondern erringt seine Eigenart, indem er sich literarisch differenziert.¹⁷⁶

Die nachkoranische Tradition greift innerhalb der Rollendifferenzierung Muḥammads *viertens* auf die Deutung Muḥammads als *ummī* zurück, eine Zuschreibung, mit der Muḥammad in 7:157 charakterisiert wird (*ar-rasūl an-nabī al-ummī*). Während islamwissenschaftliche und auch einige muslimische Ansätze diese Charakterisierung in Analogie zu den im Koran häufiger vorkommenden *ummīyūn*¹⁷⁷ im Sinne des »Gesandten zu den Arabern, die keine eigene Offenbarungsschrift haben«, vielleicht sogar im Sinne des biblischen *gentile*, des »Heidenapostels«, deuten,¹⁷⁸ haben nachkoranische muslimische Deutungen die Charakterisierung als Alphabetismus verstanden.¹⁷⁹ In dieser Weise verlängern sie die Opposition von selbst hervorgebrachter Dichtung und empfangener Offenbarung in die menschlichen Fähigkeiten Muḥammads hinein. Sie betonen zudem die Selbstständigkeit der koranischen Rede gegenüber ihrem Verkünder, stellen Gott als Sprechersubjekt der koranischen Rede heraus und unterstreichen den wunderhaften Charakter der koranischen Rede.

In diesem knappen Abriss der koranischen Rollendifferenzierung zwischen den Dichtern und Muḥammad und der koranischen Dichterkritik werden für den späteren iġāz wichtige Verankerungen ersichtlich:

¹⁷⁵ So Neuwirth, Spätantike, 677 und Rhetoric and the Qur'ān, 470–472. Das Kapitel 12 in Neuwirth, Spätantike, aber auch andere Stellen z. B. Spätantike, 220–223 und 430–432, bieten anschauliche Beispiele. Die Einordnung des Koran in den Horizont altarabischer Dichtung ist in der frühen Koranexege implizit selbstverständlich, wenn zur Klärung v. a. der lexikalischen Fragen die Dichtung und Sprache der Beduinen herangezogen wird. Vgl. Versteegh, Landmarks, 12–22 und 24–35. Neu ist die Analyse im Hinblick auf literarische Formen und Motive. Zu ihren Voraussetzungen vgl. Neuwirth, Spätantike, 674–677.

¹⁷⁶ »In der Tat ist koranische Rede nicht Poesie im konventionellen Sinne. Dennoch könnte man aus einer allgemeineren Dichtungserfahrung heraus bei zahlreichen Korantexten von einer neuen Form religiöser Dichtung sprechen.« Neuwirth, Spätantike, 679.

¹⁷⁷ Vgl. Geoffroy, Ummī, 931f.

¹⁷⁸ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 651f.; Radscheit, Iġāz, 120f.

¹⁷⁹ »Schriftunkundig« übersetzt Bobzin die Qualifikation Muḥammads in 7:157 in geglückter Ambivalenz.

Zunächst legt die funktionale Differenzierung Muḥammads von den Dichtern nahe, die Eigenart des Koran in der Unterscheidung von literarisch-poetischem Sprechen zu suchen. Damit ist späteren Überlegungen zum *iġāz* eine markante Tendenz mitgegeben: Der Koran ist gerade dadurch unüberbietbar-besondere Rede, dass er anders ist als Literatur und Poesie.

Dennoch ist in dieser koranischen Verankerung keine grundsätzliche Poesiefeindlichkeit festgeschrieben. Verhandelt wird nicht die Literarizität des Koran, sondern die Verwechslungsgefahr mit zeitgenössischen Rollenmustern und vor allem ein strategisches Missverstehen der koranischen Botschaft. Damit verhindert die Dichterkritik eine Relationierung von Koran und Dichtung nicht grundlegend.

Von hierher ist in der Verhältnisbestimmung von Koran und Dichtung ein Changieren zwischen differenzierter Besonderheit und unvergleichlicher Ganz-Anderheit angelegt: Auf sprachlicher Ebene ist die koranische Rede dadurch besonders, dass sie von der dichterischen Ebene abweicht und sie transformiert. In dieser Hinsicht ist sie relational anders, sie gewinnt ihre Eigenart in literarischer Beziehung zur dichterischen Rede. Auf funktionaler Ebene geht es aber um eine separierende Differenzierung zwischen Dichtern und Wahrsagern auf der einen und Muḥammad auf der anderen Seite. Verschiedene Formen der Alterität deuten sich an.

1.4.3. Selbstqualifikationen des Koran

In einer letzten Hinsicht erhält die *iġāz*-Vorstellung wichtige Verankerungen in den Versen, in denen der Koran die Besonderheit seiner Rede selbst thematisiert. Als wichtige Selbstqualifikationen sind die Bestimmung als arabische Rede, das Charakteristikum der klärenden Klarheit (*mubīn*) und die Attribution »ein Buch voll Ähnlichkeit und Wiederholung« (*kitāban mutaṣābihan maṭānīyan*) zu behandeln.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Die wichtige Selbstqualifikation als *āyat* wird unten (s. IV.2.6.2.) behandelt. Nicht berücksichtigt werden, weil sie in ihrer Bedeutung implizit mitbehandelt sind: 6:34, 10:64, 41:41f., 75:16–19.

1.4.3.1. »Eine arabische Rezitation« (*Qur'ān 'arabī*)

Zweifellos ist es von nicht zu unterschätzender Bedeutsamkeit, dass der Koran sich selbst als eine arabische Rede kennzeichnet (*Qur'ān 'arabī*). Es ist geradezu ein Alleinstellungsmerkmal des Koran, wie Neuwirth festhält: »Auffallend ist, daß keine andere heilige Schrift als der Koran ihre besondere Sprache thematisiert, geschweige denn auf dieser als signifikantes Medium der Offenbarung insistiert.«¹⁸¹ Diese Qualifikation ist in mittel- und spätmekkanischer Zeit häufig anzutreffen (z. B. 12:2, 20:113, 39:28, 41:3, 42:7, 43:3, 16:103, 26:195). Sie ist zudem in späterer, nachkoranischer Deutung ausgesprochen wirksam geworden – und zwar im Sinne einer exklusiven Arabizität, die anderssprachliche Einflüsse ausschließt.¹⁸² Die Selbstqualifikation der Arabizität wird, wie gesehen werden konnte, in der nachkoranischen Ausdeutung zur Grundlage der Vorstellung von einem vollständigen, vollkommenen und unveränderlichen Sprachsystem. Sie ordnet den arabischen Koran gerade nicht in die Sprachlichkeit ein, sondern macht ihn zur unvergleichlichen Realisationsform der arabischen Sprache (s. II.1.3.2.).

Doch ein Blick auf die koranische Verwendung der Selbstqualifikation mag die spätere Deutung erweitern und eventuell auch korrigieren:¹⁸³ Einerseits ist die Arabizität tatsächlich mit der Betonung der Besonderheit verbunden. So dient sie apologetisch der Entkräftung des Verdachts eines fremden Informanten, d. h. also *ex negativo* zur Betonung seiner Originalität und Eigenständigkeit (16:103). Ebenfalls wird die Thematisierung der Arabizität zur Abgrenzung gegenüber den anderssprachlichen früheren Schriften verwendet.¹⁸⁴ Allerdings ist diese Betonung der Eigenheit noch

¹⁸¹ Neuwirth, Spätantike, 741. Vgl. auch Wild, Arabic Recitation, 135f.156.

¹⁸² »In later times the question of foreign origin of Qur'ānic words became a controversial issue. For many grammarians and lexicographers it was a point of dogma that all words in the *Qur'ān* are Arabic [...]. The *Qur'ān* has been revealed in the Arabic language, so that the existing loanwords in the lexicon presented no problem. But as the *Qur'ān* is God's literal spoken word, it was impossible for orthodox believers to accept that the *Qur'ān* could contain any loanwords or neologism, since that would imply a change in the divinity.« Versteegh, Landmarks, 15. Vgl. auch Gilliot; Larcher, Language, 117f.

¹⁸³ Vgl. zum Folgenden Wild, Arabic Recitation, 135–157 und Kermani, Schön, 157–160.

¹⁸⁴ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 740f.

keine Unvergleichlichkeit, sondern eher »triumphaler Ausdruck rein empirischer Wahrnehmung«¹⁸⁵ – also arabisches Bewusstsein des eigenen Wertes (vgl. auch 26:198f.). Vor allem aber weist sie auf die unauflösliche Verbindung von Offenbarungsbotschaft und Sprache hin.¹⁸⁶ Andererseits wird die Qualifikation des Arabischseins klar mit dem Aspekt der Verständlichkeit zusammengestellt.¹⁸⁷ Diese Verständlichkeit wird oftmals mit der Vorstellung zusammengebracht, dass zu jedem Volk ein Prophet gesandt wurde, um ihm die Botschaft in seiner Sprache auszurichten (14:4).¹⁸⁸ Die Arabizität ist in dieser Deutung gerade keine heraushebende Unvergleichbarkeit, sondern funktional und vergleichbar zu anderen göttlichen Botschaften.¹⁸⁹ Besonderheit und Vergleichbarkeit werden also zusammengehalten.

1.4.3.2. *Mubīn* und *bayān*

Von hierher ist auf die zweite wichtige Selbstbeschreibung hinzuweisen, die Qualifikation als *mubīn*, die der Koran 266 Mal verwendet. Dieser Ausdruck weist zumindest drei verschiedene Nuancen auf: Erstens kann *mubīn* als »ein klarer Fall von« übersetzt werden. Die Attribution bedeutet in diesem Sinne nüchtern, dass es sich bei der koranischen Rede eben um einen klaren Fall von Arabisch handelt.¹⁹⁰ In ähnlichem Sinn kann *mubīn* zweitens das *‘arabī* verstärken und durchaus in apologetischer Absicht (und in Rückgriff wiederum auf 14:4 und im Gegensatz zu 41:44) herausstellen,

¹⁸⁵ Neuwirth, Spätantike, 741.

¹⁸⁶ »Der Koran lässt keinen Zweifel daran, daß es seine spezifische sprachliche Struktur ist, die es den Arabern erst möglich macht, ihn als göttliche Botschaft zu begreifen.« Kermani, Schön, 158.

¹⁸⁷ Emblematisch ist hierfür 12:2 (vgl. 43:3): »Siehe, wir sandten es herab als eine Lesung auf Arabisch, vielleicht begreift ihr ja.« Vgl. Wild, Arabic Recitation, 143f. Vgl. dazu auch die Vorstellung der eingängigen Rede (19:97 und 54:17) bei Wild, Arabic Recitation, 154–156.

¹⁸⁸ Wild teilt die Deutung Retsös nicht, der *lisān qaumihī* als Sprache von Muhammads Volk, also Arabisch, liest. Vgl. zur Diskussion Wild, Arabic Recitation, 137–140.

¹⁸⁹ Vgl. Kermani, Schön, 159.

¹⁹⁰ So wird z. B. in 26:32 die Schlange des Moses als *mubīn* bezeichnet, was wohl kaum »pur« oder »klar« bedeuten kann.

dass der Koran aus »purem« Arabisch bestehe.¹⁹¹ Drittens jedoch weist die Selbstqualifikation für eine breite Tradition und in Zusammenstellung mit dem Verbalnomen *bayān* auf die spezifische Qualität der Deutlichkeit, Klarheit und Geradlinigkeit hin, wenn es beispielsweise heißt: »Licht und klares Buch [*nūrun wa-kitābun mubīnun*] sind zu Euch von Gott gekommen« (5:15). In diesem Zusammenhang ist *mubīn* vom IV. Stamm her kausativ zu verstehen, nämlich als das, was etwas offenlegt und klarstellt.¹⁹² Ohne auf die umfassende Geschichte dieser Akzentsetzung einzugehen, die sich nachkoranisch mit der Entwicklung der Rhetorik verbindet,¹⁹³ sei festgehalten, dass sich der Koran auf diese Weise mit dem Akt der Klarstellung, der Unterscheidung, des korrigierenden Zurechtrückens und mit der Eigenschaft der Evidenz identifiziert.¹⁹⁴ *Bayān* verbindet dabei die Klarheit für den Verstand mit der Klarheit durch den Ausdruck: Sprachlichkeit und Rationalität treten in dieser Selbstqualifikation zusammen. In der nachkoranischen Sprachauffassung hat diese Selbstqualifikation eine deutliche Konsequenz:

»Because the Qur’ān was, by definition, a clearly understandable text conveying meaning, the fact that it was revealed in Arabic placed certain restrictions on Arab expectations from the language itself. The language means – it doesn’t just ›suggest.‹ [sic] What it means must be knowable, and the object of our knowledge is reality, being itself. Hence, exaggeration and fantastic invention might have been seen as a potential danger, because they threatened to redefine the role of language, to redefine the relationship between language and reality, and knowledge of it. The notion that language may point to, or suggest, a multiplicity of possible meanings was, and to some extent is, problematic for Arab culture.«¹⁹⁵

¹⁹¹ Vgl. Gilliot; Larcher, *Language*, 113f. Von hierher wird nachkoranisch die Frage erörtert, ob der Koran nichtarabische Ausdrücke enthalte.

¹⁹² Vgl. von Grunebaum, *Bayān*, 1114–1116.

¹⁹³ Vgl. von Grunebaum, *Bayān*, 1114–1116. Vgl. Gilliot; Larcher, *Language*, 114f.124f.

¹⁹⁴ »The Quran describes itself on numerous occasions as making (things) clear (*mubīn*). [...] The Prophet is told that the Quran was revealed to him to explain to people what had been sent down to them [...]. Thus, the *bayān* of the distinction between truth and error is the Quran’s primary objective«. Haleem, *Quranic Arabic*, 1628.

¹⁹⁵ Larkin, *Theology*, 163.

Eindeutigkeit und Genauigkeit sind damit die positiven Erwartungen, von denen her sich auch die Qualifikation der Unnachahmlichkeit bestimmt.

1.4.3.3. »Den schönsten Bericht, ein Buch voll Ähnlichkeit und Wiederholung« (*aḥsana l-ḥadīti kitāban mutašābihan maṭāniya*)

Im Blick auf die Selbstthematizierungen des Koran ist schließlich auf den Vers 39:23 hinzuweisen, in dem die koranische Rede sich selbst als den »schönsten Bericht, ein Buch voll Ähnlichkeit und Wiederholung« bezeichnet und den Blick sodann auf die Wirkung der koranischen Rede lenkt: »seinetwegen kräuselt sich die Haut derer, die ihren Herrn fürchten. Darauf wird ihre Haut geschmeidig, während ihre Herzen sich dem Gedenken Gottes zuwenden.« Der Vers ist dicht: Der Blick auf einen Rezeptionsvorgang, der von äußerer, emotionaler Erregung zur Verinnerlichung hinleitet (vgl. 5:83, 48:4, 59:21), wird verbunden mit zwei spezifizierenden Charakteristika koranischer Rede (voll Ähnlichkeit und Wiederholung – *mutašābihan maṭāniya*), die wiederum mit der Eigenschaft des »Schönsten« bzw. »Besten« (*aḥsan*, vgl. 12:3) qualifiziert werden. Die Bezeichnung des »Schönsten« macht die koranische Rede zum genauen Gegenbild des »leichtfertige[n] Gerede[s]« (*lahwa l-ḥadīti*) in 31:6. Die koranische Rede ist eben nicht »ohne Wissen«. Sie ist keine Rede, die »vom Wege Gottes abbringt« und »spottet« (31:6). Vielmehr treten in ihr Informiertheit, Wirklichkeitsgemäßheit, sowie eine moralisch richtige als auch tatsächlich wirklichkeitsverändernde Performativität zusammen. Die koranische Rede wird dabei zugleich als »Bericht« (*ḥadīti*) und »Buch/Schrift« (*kitāb*) vorgestellt, wobei das Arabische beide Kennzeichnungen verklammert: Gott sandte den besten Bericht als Schrift (*nazzala aḥsana l-ḥadīti kitāban*) (39:23).

Interessant nun ist die Spezifizierung dieser Herabsendung als »voll Ähnlichkeit / gleichartig« (*mutašābihan*) und »voll Wiederholung« (*maṭāniya*). Beide Qualifikationen werden als Hinweise auf stilistische Eigenarten des Koran übersetzt. Ihre Bedeutung ist jedoch schwer zu ermitteln und nicht so leicht von ihrer späteren Ausdeutung im Sinne der *iǧāz*-Literatur zu trennen: *Mutašābih* greift eine berühmte Charakterisierung koranischer Rede von 3:7 auf, die aber dort oftmals in einem anderen Sinn, nämlich als »vieldeutig« verstanden wird.¹⁹⁶ Die Übersetzungen und Kommentare

¹⁹⁶ Vgl. Paret, Kommentar, 61.

verstehen *mutašābih* in 39:23 jedoch eher im Sinne der Gleichartigkeit und Ebenmäßigkeit der Verse.¹⁹⁷ *Matāniya* kommt auch in 15:87 vor, bezeichnet dort jedoch Texteinheiten, die dem Koran (oder genauer: der als *qur'ān* benannten sprachlichen Einheit) gegenüber gestellt werden: »Wir verliehen Dir sieben Erzählungen (*maṭānī*) und den gewaltigen Koran«, übersetzt Bobzin. In 39:23 hingegen ist nach Paret »kein scharfer Trennungsstrich zwischen der »(Offenbarungs-)Schrift« (*kitāb*) und den *maṭānī* gezogen«.¹⁹⁸ Wohl aufgrund dessen gehen die Übersetzungen davon aus, dass es sich bei den *maṭānī* an dieser Stelle nicht um unterschiedene textuelle Einheiten, sondern um eine Qualifikation der Herabsendung handelt, die gemeinsam mit der Qualifikation *mutašābih* die im Koran gegebene Rede als kohärent und harmonisch gleichklingend charakterisiert.¹⁹⁹ Man kann im Blick auf den gesamten Vers festhalten: Trotz aller Unklarheit in Bezug auf die einzelnen Begriffe umfasst die Qualifikation als »schönste Herabsendung« mehrere Komponenten: den Inhalt (*ḥadīṭ*)²⁰⁰ mit seinen wirklichkeitsgemäßen Bedeutungen, die sprachliche Besonderheit und die erstaunliche Wirkung an den Rezipienten. Die Grundelemente der *iġāz*-Vorstellungen liegen bereits hier zusammen vor.

¹⁹⁷ Der Study Quran stellt die spätere Ausdeutung auf der Grundlage des *iġāz* zusammen: »That it is *consimilar* can be understood to mean that each part is as eloquent as the next; to allude to the manner in which many parts resemble others, with various recurring phrases; to refer to the manner in which particular qualities such as beauty and wisdom or truth and inimitability are found throughout; or to mean that each part confirms the other parts.« Study Quran, 1124.

¹⁹⁸ Paret, Kommentar, 280.

¹⁹⁹ So der Study Quran, der *maṭānī* mit »paired« übersetzt und die traditionellen Deutungen zusammenstellt: »*Paired* refers to the way that many opposites are juxtaposed in the Quran, such as Heaven and Hell, believers and disbelievers, the pious and the profligate, and reward and punishment. An example of such juxtaposition is then provided through reference to the skin that *quivers* out of fear of God's Might and Punishment and the skins and hearts that *soften* out of hope for His Mercy and Forgiveness.« Study Quran, 1124.

²⁰⁰ Paret versteht sie als »erbauliche[...] Geschichten des Koran«. Vgl. Paret, Kommentar, 61.

1.4.4. Zusammenfassung

Blickt man zurück, so kann man festhalten: Geht man der Bedeutungsvielfalt derjenigen Koranstellen nach, auf die *iġāz*-Vorstellungen Bezug nehmen, so kann man in ihnen bereits systematische Einsichten erkennen, die für die spätere *iġāz*-Diskussion von Bedeutung sind: Sie gründen die Unnachahmlichkeitsvorstellung in Ereignissen, denen kompetitive Überbietung, grundsätzliche Unterscheidung und Umkehrung der Perspektive als Strukturmerkmale zu eigen sind. Sie setzen die koranische Rede in ein Verhältnis zur Dichtung, das keine grundsätzliche Dichtungsfeindlichkeit, sehr wohl aber eine Spannung zwischen Relation und Separation aufweist. Sie stellen Selbstqualifikationen der koranischen Rede dar, in denen Verständlichkeit, unterschiedene Besonderheit, Klarheit, Präzision, Harmonie und Ebenmäßigkeit als Charakteristika der koranischen Rede identifiziert werden.

1.5. Ein Gegenbild: Die Unnachahmlichkeit, die sprachlos macht – an-Nazzām (gest. zwischen 835 und 845) und die *ṣarfa*-Konzeption

Gleichsam als Scharnierstelle zur ausführlichen Analyse einzelner *iġāz*-Vorstellungen, die die Unnachahmlichkeit in der sprachlich-stilistischen Besonderheit des Koran begründen, kann ein spezifisches Verständnis der Unnachahmlichkeit nicht übergangen werden: So nehmen einige Autoren an, das Beglaubigungswunder liege darin, dass Gott selbst durch ein unmittelbares Eingreifen Muḥammads Gegner an der Nachahmung gehindert habe. Diese Annahme wird in späterer, oft kritischer Bezugnahme als *ṣarfa*-Theorie, Hinderungs-Theorie, benannt.²⁰¹ Die *ṣarfa*-Theorie ist im

²⁰¹ So gibt an-Nasafī an-Nazzām's zentrale Aussage wieder: »Die Unfähigkeit zur Nachahmung (des Koran) ist bloß durch Fernhaltung (*ṣarfa*) zustande gekommen, d. h. Gott hat in seiner Güte ihren Sinn [der Gegner, d. A.] davon ferngehalten, sich mit der Nachahmung des Korans zu befassen, obgleich dies (prinzipiell) möglich gewesen wäre.« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 160 Text 212f. Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 609. Ob der Ausdruck als solcher von an-Nazzām ist, bleibt umstritten. Vgl. Bouman, *Conflit*, 22. Nach Wahyudi, *Debate*, 237 wird in klassischen ideengeschichtlichen Werken die erste *ṣarfa*-Theorie ʿĪsā ibn Ḍabīh al-Mizdār zugeschrieben.

Kontext der vorliegenden Arbeit von Bedeutung, weil sie, zumindest in ihrer frühen Formulierung bei an-Nazzām, explizit ablehnt, innerhalb der systematischen Diskussion der Prophetie Muḥammads auf die sprachliche Gestalt des Koran zurückzugreifen. Sie eröffnet damit den Reigen der zu untersuchenden Positionen als ihr genaues Gegenbild. Die Theorie anhand der Position des muʿtazilītischen Dichters, Naturphilosophen und Theologen Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Saiyār an-Nazzām²⁰² zu behandeln, bietet sich dabei gleich doppelt an: Denn an-Nazzām gilt als der erste Theologe, der die Verteidigung der Glaubwürdigkeit Muḥammads mit der Unnachahmlichkeit des Koran zusammenstellt:²⁰³ Muḥammad ist deswegen ein glaubwürdiger Prophet, weil Gott ihn dadurch beglaubigt hat, dass der Koran nicht nachgeahmt werden kann. Zugleich aber spielt die rhetorische und stilistische Qualität des Koran in dieser Argumentation gerade keine Rolle.²⁰⁴ An-Nazzām beschränkt das Beglaubigungswunder strikt auf die Nichtannahme der Herausforderung zur Nachahmung und führt die Nichtannahme auf das Handeln Gottes zurück.²⁰⁵ Doch wie kommt er dazu?

²⁰² Vgl. zum Biografischen van Ess, an-Nazzām, 1057 und van Ess, Theologie und Gesellschaft 3, 296–302. Überliefert ist sein Werk nur in Fragmenten, die van Ess übersetzt hat.

²⁰³ Vgl. van Ess Theologie und Gesellschaft 3, 410 und ders., Theologie und Gesellschaft 4, 608.

²⁰⁴ An-Nasafi hält es polemisch-prägnant fest: »Nazzām behauptete, der Koran sei mit Bezug auf seine sprachliche Form (*nazm*) nicht unnachahmlich und jeder blöde Klotz könne eine ebensolche wunderbare Prosa und ungewöhnliche Struktur zustandebringen.« Van Ess, Theologie und Gesellschaft 6, 159f. Text 212a.

²⁰⁵ Die kritische Haltung gegenüber der Verbindung der rhetorisch-sprachlichen Qualität des Koran mit dem Beglaubigungswunder hat an-Nazzām und ähnlich denkenden Theologen immer wieder scharfe Kritik bis hin zur Unterstellung eingebracht, sie lehnten die Prophetie Muḥammads gänzlich ab. Dass es ihm jedoch präzise um diese Verbindung geht, zeigt die weniger polemische Formulierung Ibn ar-Rēwandīs: »(Nazzām) behauptete, Anordnung und (rhetorische) Form des Koran seien *kein Argument zugunsten des Propheten* [Hervorhebung d. A.]; die Menschen seien zu Gleichem imstande.« Van Ess, Theologie und Gesellschaft 6, 158 Text 210a.

1.5.1. Die Deutung der Unnachahmlichkeit des Koran und die systematische Herleitung der *ṣarfa*-Lehre

Für diese Arbeit ist zunächst die klare Ablehnung von Bedeutung, das prophetische Beglaubigungswunder mit der sprachlichen Gestalt des Koran zu verbinden. An-Nazzām führt zuerst praktische Gründe an, die in der weiteren *i‘gāz*-Diskussion auch immer wieder genannt werden: So stellt er die kritische Rückfrage, welchen Textumfang denn die stilistisch-sprachliche Unnachahmlichkeit eigentlich umfasst. Bezieht sie sich auch auf die einfachen Anrufungsformeln wie zum Beispiel »Lob sei Gott« (*al-ḥamdu li-Llāh*)? Und wenn dem eindeutig nicht so ist, so kann er folgern: »Da aber die einzelnen Wörter der Koranverse nicht unnachahmlich sind, gilt dies auch nicht für das Zusammengesetzte; denn die Summe ist nicht anders zu beurteilen als die Einzelteile.«²⁰⁶

Der tiefere Grund seiner Ablehnung, die Unnachahmlichkeit mit der sprachlich-stilistischen Gestalt des Koran zu verbinden, ist jedoch theologisch.²⁰⁷ Um der Transzendenz Gottes willen, deren rationale Erfassung dem mu‘tazilitischen Theologen besonders am Herzen liegt, unterscheidet an-Nazzām strikt zwischen dem göttlichen Attribut des Redens, dem göttlich geschaffenen Körper der Rede und der menschlich artikuliert-rezitierten Form des Geredeten.²⁰⁸ Man kann sich die geschaffene Rede gleichsam als eine Mittelstelle, als ein Modul mit zwei Seiten vorstellen: Von Seiten des Menschen wird der geschaffene (Schall)Körper qua Akzidenz des Redens artikuliert.²⁰⁹ In Bezug auf Gott erlaubt der geschaffene Körper der Rede hingegen den Rückschluss auf die göttliche Eigenschaft des

²⁰⁶ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 159f. Text 212c.

²⁰⁷ Vgl. zum Folgenden van Ess *Theologie und Gesellschaft* 3, 399f.408–410 und Nagel, *Geschichte*, 107f.

²⁰⁸ Vorausgesetzt ist einerseits die enge Beziehung der Attribute zu Gott und andererseits die Auffassung, dass die menschlichen sprachlichen Äußerungen einzelne geschaffene Akzidenzen sind. Das Ziel ist, das menschliche Akzidenz (der Bewegung) von dem göttlich-geschaffenen Körper der Rede fern zu halten und den göttlich geschaffenen Körper der Rede nicht mit den Attributen Gottes zu vermischen. Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 136 Text 179ab. Vgl. zur Diskussion Bouman, *Conflit*, 14f.

²⁰⁹ »Der Mensch bewirkt die Rezitation, und die Rezitation ist der Bewegungsakt, als solches etwas anderes als der Koran.« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 157 Text 205c.

Redens. In keiner Weise jedoch darf man aus der Artikulation des Menschen auf das Reden Gottes selbst zurückschließen, als ob das Reden Gottes sich zu Gott verhielte wie das Reden des Menschen zum Menschen. Grundlegend weist an-Nazzām jede Analogie zwischen der göttlichen Eigenschaft der Rede und dem menschlichen Akzidenz des Redens ab.

In den so getroffenen Unterscheidungen wird die arabische Sprachgestalt des Koran, da es sich um einzelne, getrennte Laute handelt, ganz auf der Seite der menschlich artikuliert-rezitierten Form des Geredeten verortet. Zudem wird der Körper der Rede in der Vorstellung an-Nazzāms im Moment der Offenbarung an den (jeweiligen) Propheten geschaffen.²¹⁰ Der Inhalt der jeweils erschaffenen Offenbarung ist dabei gleich, die Sprache aber kann es gerade nicht sein, denn sie ist ja bei allen Propheten unterschiedlich. Die Arabizität wird so zu einer eher situativen Anpassung.²¹¹ In keiner Weise verrät die arabische Sprachgestalt also den göttlichen Ursprung. Die Konsequenz ist klar: Die sprachliche Gestalt des Koran garantiert nicht die Unnachahmlichkeit. In der Ablehnung der sprachlich-stilistischen Unnachahmlichkeit handelt es sich also nicht um ein Mehr oder Weniger an ästhetischer Wertschätzung für die Schönheit des Koran, sondern um eine strikt theologische Deduktion.²¹²

Wenn die Besonderheit des Koran also nicht in seiner sprachlichen Struktur liegt, wodurch zeichnet sich der Koran dann aus? »Zeichen und Wunder beim Koran«, so gibt al-Ašʿarī an-Nazzām wieder, »ist die Ver-

²¹⁰ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 3, 410 und Bouman, *Conflit*, 21. Dann ist der göttlich geschaffene Körper der Rede gleichsam in der Luft und wird durch die menschliche Rezitation »freigesetzt«. Vgl. *Der Koran ist »eine Rede in der Luft. Wer ihn rezitiere, beseitige dadurch sein Hemmnis, dabei könne man ihn hören.«* Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 157 Text 206.

²¹¹ »Il est fort probable qu'an-Nazzām ait fait une distinction entre la forme arabe, contingente du Coran, et son contenu.« Bouman, *Conflit*, 21. Vgl. auch Wahyudi, *Debate*, 239 und Audebert, *Inimitabilité*, 80f. Die interessante Konsequenz dieser Partikularisierung des arabischen Koran ist: Der Koran wird erst durch seine Übersetzbarkeit universal. »Diese Botschaft (*muḥātaba*) richtet sich erst dann an alle Völker, nachdem sie aus der Sprache [Plural *alsina*] jener Araber, bei denen sie den Anfang machte, übersetzt ist«, hält Ġāḥiẓ denn auch explizit in Bezug auf an-Nazzām fest. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 161 Text 214c.

²¹² So auch Bouman, *Conflit*, 21.

kündigung der verborgenen Dinge (*al-iḥbār ‘an al-ḡuyūb*), die er enthält«. ²¹³ Die *ḡuyūb* nun sind Wissensbestände, die menschlichen Sinnen und Verstand prinzipiell unzugänglich und damit exklusive Gegenstände des göttlichen Wissens sind, sei es, dass Gott sie offenbart, sei es, dass sie ein unzugängliches Geheimnis bleiben. ²¹⁴ Die Besonderheit des Koran liegt also darin, dass er Wissen enthält, das nicht durch diejenigen Erkenntnisquellen erkannt wird, die dem Menschen für gewöhnlich Wissen vermitteln. ²¹⁵ Es ist also die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Wissen, das sich im Koran niederschlägt.

Wie nun aber weiß ich, dass es sich bei diesem Wissen des Koran auch tatsächlich um ein Wissen handelt, das der Mensch nicht aus seinen beiden Erkenntnisquellen haben kann, nämlich weder aus den Sinnen noch aus der rationalen Überlegung, – und das dennoch wahres Wissen ist? Dies zeigt sich für den spekulativen Theologen an den koranischen Prophezeiungen: Was der Koran ankündigt, das trifft auch ein. ²¹⁶ Die Wahrheit seiner Prophezeiungen ist damit der Prüfstein für die Verlässlichkeit seiner Aussagen: Der Koran erweist sich in ihnen als grundlegend vertrauenswürdige Quelle.

Diesen Wahrheitserweis realisiert nun in exemplarischer und herausragender Weise die Nichtnachahmung des Koran durch seine Gegner: Für

²¹³ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 159 Text 211a. Vgl. hierzu auch Audebert, *Inimitabilité*, 81.83. Oder noch einmal in der Wiedergabe von Abū Ya‘lā: »Unnachahmlich seien nur die in ihm (enthaltenen) Aussagen über übersinnliche Dinge«. Van Ess *Theologie und Gesellschaft* 6, 158 Text 209b.

²¹⁴ Vgl. Macdonald; Gardet, *al-Ghayb*, 1025. »The *Ḳur‘ān* does not communicate all the *ghayb* to man, but the whole *Ḳur‘ān* is a (a partial) communication of the *ghayb*.« Ebd.

²¹⁵ Denn der Wissenssystematiker an-Nazzām unterscheidet entschieden zwei Wissensquellen: Entweder handelt es sich um unmittelbares Wissen aus der Sineserkenntnis oder um erworbenes Wissen aus rationaler Überlegung, aus spekulativer Deduktion. Für die »verborgenen Dinge« gilt beides nicht. Vgl. ausdrücklich im Text 170b–f in: van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 132. Vgl. zum Wissenssystem an-Nazzāms Bernard, *Savoir*, 27–29.

²¹⁶ Benannt wird zum Beispiel die Aussage des zukünftigen Sieges der Byzantiner gegen alle Erwartungen (30:1–3) oder der zukünftige Siegeszug des Islam (der mit 24:53 verbunden wird). Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 158f. Text 210b und ders., *Theologie und Gesellschaft* 4, 113.

an-Nazzām wird die Unnachahmlichkeit prophetisch angekündigt (genannt wird 17:90), sodann wird in den *tahaddī*-Versen zu seiner Nachahmung aufgerufen. Diese Nachahmung unterbleibt und belegt so die Wahrheit seiner Ankündigung. In der Struktur des Beglaubigungswunders wird der prophetische Wahrheitserweis also selbstreferentiell auf den Koran angewendet.²¹⁷

Es bleibt nun noch ein Argumentationsschritt: Warum unterbleibt die Nachahmung? Genau dies ist der Ort der *šarfa*-Theorie, die das Unterbleiben Gottes Handeln selbst zuschreibt:²¹⁸ »Zu (seiner) Anordnung und (seiner rhetorischen) Form hätten dagegen auch die Menschen imstande sein können, wenn Gott sie nicht mittels eines Hemmnisses und einer Ohnmacht, die er in ihnen entstehen ließ, (daran) gehindert hätte.«²¹⁹ Es ist also eben nicht die sprachliche Gestalt, sondern das direkte Handeln Gottes am Vermögen der Gegner, das die Nachahmung verhindert. Die Unnachahmlichkeit des Koran besteht also einerseits in den *ğuyūb*, in der Unableitbarkeit seines Wissens aus dem Vermögen der Menschen, und andererseits in der *šarfa*, im hindernden Handeln Gottes. Zwei Formen des menschlichen Unvermögens greifen ineinander: Die Hinderung Gottes erweist die koranische Prophezeiung der Nichtnachahmung als wahr, was den Anspruch legitimiert, dass der Koran Wissen enthält, das dem Menschen prinzipiell unzugänglich ist.²²⁰

1.5.2. Konsequenzen der *šarfa*-Theorie für die *iğāz*-Vorstellung

Die auf den ersten Blick etwas simple interventionistische Begründung hat einige interessante Konsequenzen:

Erstens ordnet sie die von Gott selbst garantierte Unnachahmlichkeit wiederum in den Horizont vergleichbarer Interventionen ein: Denn diese »Hinderung« ist nicht auf die Nachahmung des Koran beschränkt, sondern überall dort gegeben, wo Gott jemanden einer Fähigkeit beraubt und

²¹⁷ Der Koran ist hier beides: prophetische Ankündigung und Bewahrheitung der Ankündigung. Zur Problematik vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 326–328.

²¹⁸ Vgl. die kurze Darstellung bei Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 141f. und Stieglecker, *Glaubenslehren*, 393.395.

²¹⁹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 159 Text 211b.

²²⁰ Vgl. Vasalou, *Eloquence*, 30, die aber die Verbindung nicht sieht.

ihn damit davon abhält, etwas zu tun: So hält Gott die Israeliten davon ab, den Weg durch die Wüste zu finden, oder Salomo, von der Existenz der Königin von Saba zu wissen. Selbst in der konkreten Hinderung des Sprechens kann an-Nazzām ein Vorbild nennen: »Hiermit verhält es sich wie mit Zacharias, dem Gott als Zeichen ohne ersichtlichen Grund drei Tage lang die Sprache raubte.«²²¹ Die Unnachahmlichkeit ist also keinesfalls eine Aussonderung des Koran, sondern eine Einordnung in die übergreifende Offenbarungsgeschichte.²²²

Zweitens wird die Unnachahmlichkeit von der *šarfa*-Theorie negativ bestimmt: Die Unnachahmlichkeit ist das von Gott bewirkte Nichtkönnen des Gegners. Anders als bei den anderen Beglaubigungswundern steht damit nicht die wunderbare Tat im Mittelpunkt, sondern das Ausbleiben der Tat, eben die Nicht-Tat. Das Handeln Gottes erweitert nicht das Handeln des Menschen auf wunderbare Weise (durch Heilung oder Zauberei), sondern schränkt es ein. Das dürfte dem nüchtern-rationalen Mu'tazilīten nicht nur gefallen haben, es ist auch konsistent mit seiner Auffassung. Für an-Nazzām ist das Können des Menschen nicht von Natur aus heilsam.²²³ Dies deshalb, weil das Können des Menschen, also wesentlich die Fähigkeit, auch das Schlechte wählen zu können, der Körperlichkeit entspringt, der Geist neigt an sich immer zum Guten.²²⁴ So gilt: Der *i'ğāz* ist gleichsam die Behinderung der Fähigkeit zum Schlechten – ein positives Unvermögen.²²⁵

Drittens verschränkt diese Deutung der Unnachahmbarkeit Unmöglichkeit und Möglichkeit. Einerseits ist die Nachahmung des Koran für

²²¹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 160 Text 213d.

²²² So in kritischer Hinsicht al-Ḥaṭṭābī (vgl. al-Ḥaṭṭābī, *First Treatise*, 12) und ar-Rummānī (vgl. ders., *Second Treatise*, 78). Noch mehr: An-Nazzām schafft eine Verwechselbarkeit mit Wahrsagern und Astrologen – ein Schwachpunkt, den seine Nachfolger durchaus gesehen haben. Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 113.327.

²²³ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 3, 404.

²²⁴ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 3, 377–380. Gott »kann« nach Nazzāms strikter *aṣlah*-Lehre in gewisser Weise ja auch kein Unrecht tun: Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 151 Text 191a.

²²⁵ Von hierher kann van Ess auch sagen, dass *'iṣma* (Sündlosigkeit der Propheten) und *šarfa* aufeinander verweisen. Vgl. van Ess *Theologie und Gesellschaft* 3, 415.

an-Nazzām prinzipiell möglich, wie es alle Formulierungen der *şarfa*-Theorie gezeigt haben.²²⁶ Dies ist auch systematisch einsehbar: Die Gegner Muḥammads müssen prinzipiell die sprachlichen Fähigkeiten zur Nachahmung haben, sonst wäre es keine echte Herausforderung. Andererseits besteht das Wunder darin, dass Gott die Ausführung des prinzipiell Möglichen verunmöglicht. Gerade im Unterbleiben des an sich Möglichen liegt das Außerordentliche des Wunders, das »Durchbrechen der Gewohnheit« (*ašyā' ḥarīḡīya min nasaq al-'āda*).²²⁷ Die Nachahmung des Koran ist damit eine unmögliche Möglichkeit.

Wenn die Nachahmung eine unmögliche Möglichkeit ist, so wird *viertens* auch klarer, worauf sich die Aufforderung zur Nachahmung bezieht. Wenn die Nachahmung prinzipiell möglich ist, so kann sich die Aufforderung nicht auf die Hervorbringung des Wissens um die verborgenen Dinge beziehen, denn dies ist ja ein Wissen, das prinzipiell vom Menschen nicht hervorgebracht werden kann. Sie muss sich also auf die sprachliche Hervorbringung beziehen, wie es an-Nazzām auch deutlich sagt: »Gott hat die Araber davon abgehalten den (Koran) nachzuahmen, und sie ihres Wissens (in diesem Fall) beraubt. Denn was sie (an sich) in Poesie und Prosa zu bieten hatten, ist nicht unbekannt.«²²⁸ Der Koran verschlägt auch bei an-Nazzām seinem Gegenüber die Sprache – allerdings nicht durch seine überwältigende Schönheit, sondern durch ein Handeln Gottes. In

²²⁶ So an-Nasafi: »Die Unfähigkeit zur Nachahmung (des Koran) ist bloß durch Fernhaltung (*şarfa*) zustande gekommen, d. h. Gott hat in seiner Güte ihren Sinn [der Gegner, d. A.] davon ferngehalten, sich mit der Nachahmung des Korans zu befassen, obgleich dies (prinzipiell) möglich gewesen wäre.« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 160 Text 212f. Vgl. a. a. O., 159 Text 212b.

²²⁷ Vgl. an-Nasafi über an-Nazzām van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 160 Text 212g–i.

²²⁸ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 160 Text 213a–b. Wie dies genau geschieht, bleibt offen: Genannt werden die reale Behinderung des Sprechens, die Zerstreuung der Konzentration oder die Wegnahme des sprachlichen Wissens. Vgl. Wahyudi, *Debate*, 237f. Dies ist in späteren Kritiken der *şarfa*-Theorie jedoch auch ein vehementer Kritikpunkt: So bei Abū Rašīd an-Nīsābūrī (gest. wahrscheinl. 1068), der herausstellt »that the doctrine of *şarfa* leads to saying that God deprived the Arabs during the Prophetic mission of their rationality. One could not be brilliant in law as Abū Hanifa [sic] or in calligraphy as Ibn Muqla and then all of a sudden be just unskilful in those disciplines.« Al-Jemaey, *Nukat*, 86 Fn 156.

diesem Sinne hat auch die *şarfa*-Theorie eine sprachliche Dimension, auf die nun einzugehen ist.

1.5.3. Zur Bedeutung der sprachlichen Gestalt innerhalb der *şarfa*-Theorie

Die Ablehnung, die sprachliche Gestalt des Koran als Ausdruck der Unnachahmlichkeit des Koran heranzuziehen, bedeutet nicht, dass an-Nazzām keine Beziehung zwischen der Unnachahmlichkeit und der Sprache, d. h. zwischen Offenbarung und sprachlichem Ausdruck, kennen würde. Im Geschehen des Beglaubigungswunders ist, wenn man genau hinschaut, das Nicht-sprechen-Können gerade die Realisierungsform der Unnachahmbarkeit. Die Phänomenalität der Offenbarung ist wesentlich in einer Negation der menschlichen Sprachfähigkeit gegeben. Die Sprache gewinnt gleichsam *ex negativo*, im Modus ihres Unvermögens, wieder an Bedeutung. Hierin mag man – sicherlich anachronistisch – durchaus inspirierende Einsichten jenseits des metaphysischen Rahmens mu'tazilitischer Theologie gegeben sehen: Der Sprachverlust bezeugt die Begegnung mit dem Göttlichen, es ist ein beredtes Unvermögen, das gleichsam die Spur der Offenbarung hinterlässt.

Doch zugleich darf nicht übersehen werden, dass das Unvermögen zu sprechen nicht auf der Seite des Offenbarungsempfängers gegeben ist, sondern auf der Seite der Offenbarungsgegner. Die Situation zwischen Sprechen und Schweigen ist klar kompetitiv strukturiert: Die Stummheit, das Schweigen ist nicht (allein) Zeichen der unverfügbaren Offenbarung, sondern (auch) Zeichen des Sieges der koranischen Rede über die ihr entgegentretenden Widerworte. Die Wahrheit der Offenbarung erweist sich durch Entmächtigung der Gegner und Gott ist klar auf der Seite der Sieger: »Der Koran sei »*mu'ğiz* [...], »überlegen, deklassierend«, insofern er die Gegner verstummen ließ«. ²²⁹ Die koranische Rede führt nicht in die Schwäche des Wortes in seiner Beziehung zur göttlichen Unbegreiflichkeit, sondern in die Überlegenheit des von Gott gesprochenen Wortes gegenüber den menschlichen Widerworten.

Man darf nun nicht übersehen, dass gerade die Nichtsprachlichkeit der Unnachahmbarkeit bei an-Nazzām durchaus ein Interesse an Sprache freisetzt. Der Koran ist übersetzbar, ohne Abstriche vergleichbar und damit

²²⁹ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 4, 609.

auch als literarisches Dokument diskutierbar. Dementsprechend richtet an-Nazzām andererseits auch das Augenmerk auf die Metaphorizität koranischer Sprache, ohne jedoch die Eigenart weiter auszuführen: »Man berichtet von an-Nazzām die Lehre, der Koran präsentiere sich ganz oder teilweise in der Art, wie man im Sprichwort sagt: »Dich meine ich. So höre, o Nachbarin.« Und van Ess kommentiert: »Gemeint ist damit, dass man etwas mit verhüllten Worten, ›durch die Blume‹ sagt.«²³⁰ Doch zugleich minimiert er die Relevanz einer solchen Betrachtungsweise: Die sprachliche Struktur macht in den Augen an-Nazzāms nicht die Besonderheit des Koran aus. Das Besondere des Koran liegt hinter dem sprachlichen Ausdruck in den instruktiven Mitteilungen. Dies liegt daran, dass an-Nazzāms theologisches Anliegen mit einer spezifischen Auffassung von Sprache einhergeht: An-Nazzāms Blick ist analytisch. Sprache besteht aus zusammengefügt einzelnen Bedeutungsträgern, deren Kombination den Sinngehalt des Gesprochenen vermittelt. Dies geht jedoch nur auf, wenn Sprache vor allem Informationsübermittlung, die Grundform des Gesprochenen die propositionale Aussage und die bedeutungstragende Einheit vorrangig das einzelne Wort ist.²³¹ Damit kommt die poetisch-literarische Gestalt des Koran nicht als eigene Bedeutungsträgerin in den Blick, sie ist vielmehr die äußere Hülle des eigentlichen Gehaltes, das bloße Medium der Artikulation. Eine Untersuchung der sprachlichen Besonderheiten, um aus ihnen einen Aufschluss über den Bedeutungsgehalt der Offenbarung zu erlangen, wäre für an-Nazzām wenig sinnvoll.²³²

Schließlich ist der *šarfa*-Theorie eine doppelte Problematik inhärent, die die sprachlich-stilistische Ausdeutung der Unnachahmbarkeit (die an-Nazzām selbst ablehnt) wieder in den Blick rückt: Zum einen ist die Unnachahmlichkeit der *šarfa*-Theorie in ihrer Abfolge von Ankündigung und Erfüllung ein dynamisches Geschehen – Vasalou spricht deswegen auch von einem »diachronen Wunder«.²³³ Hierin liegt allerdings auch eine

²³⁰ Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 162 Text 215a und Kommentar ebd.

²³¹ Genau gegen diese Sprachauffassung wird später al-Ġurġānī angehen. S. IV.1.2.2.

²³² Vgl. auch Audebert, *Inimitabilité*, 82.

²³³ Vasalou, *Eloquence*, 23. Seine Kritiker haben deshalb auch angemerkt, dass in den Augen der *šarfa*-Vorstellung, strenggenommen der Koran gar nicht wunderbar sei. Das Wunder liege in dem Ausbleiben der Nachahmung. Vgl. Wahyudi, *Debate*, 238f.

Schwäche, denn die Hinderung an der prinzipiell möglichen Nachahmung garantiert keine dauerhafte Nichtnachahmung.²³⁴ Zum anderen ist die *šarfa*-Theorie, so sehr sie sich auch um rationale Plausibilisierung bemüht, mit dem Problem des »garstig breiten Grabens« konfrontiert: Inwiefern ist das Ereignis, das als Beglaubigung für die Prophetie fungiert (dass nämlich die Gegner an der Nachahmung gehindert wurden), selbst glaubwürdig und genügt dem Kriterium des sicheren Wissens? Für die Augenzeugen ist es zwar zweifellos ein Ereignis der sinnlichen Wahrnehmung und deswegen sicher wissbar. Doch wie ist es sicher wissbar für diejenigen, die es nicht sinnlich wahrgenommen haben?²³⁵ Verschiedene Auswege sind prinzipiell denkbar: Zum einen könnte man behaupten, die Hinderung der Gegner sei deswegen sicher zu wissen, weil der Koran von ihr spricht, der Koran sei aber durch das Beglaubigungswunder für den prophetischen Anspruch (und durch die anderen prophetischen Wahrheiten) als Quelle sicheren Wissens erwiesen. Ein Zirkelschluss wäre dann allerdings nicht zu übersehen. Zum anderen könnte man herausstellen, dass die Nichtnachahmung glaubwürdig überliefert wurde (*tawātur*). Damit aber kommt man in den Bereich der relativen Glaubwürdigkeit. Zudem akzeptiert an-Nazzām die Überlieferungen, selbst bei vielfacher Bezeugung, nicht als Kriterium der Rationalität.²³⁶ Also bleibt auch hier vor allem eine Argumentation *ex negativo*: Für das Ausbleiben der Nachahmung spricht, dass eben keine geglückte Nachahmung überliefert wurde.²³⁷ Die

²³⁴ So z. B. al-Bāqillānī: Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 159 Text 212b.

²³⁵ An-Nazzāms Kritiker haben in anderem Kontext diese Frage durchaus gestellt: »Da wandte man von dieser Voraussetzung her gegen ihn ein: Wie erkennst Du denn, daß Muḥammad auf Erden war – und ebenso die übrigen Propheten und Könige –, wenn nach deiner Ansicht durch die Aussagen/Berichte nichts geußt wird?« Van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 6, 132 Text 170g.

²³⁶ Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft* 3, 382–384. Was aber nicht heißt, dass er sie ignoriert hat. Al-Ġāḥiẓ zählt ihn zu denjenigen, die Hadithe auswendig wussten (*ḥuffāz al-ḥadīṯ*). Vgl. Watt, *Formative Period*, 370 Fn 124a.

²³⁷ Das Argument scheint zu sein: Trotz der Unterschiedlichkeit der islamischen Gruppierungen und zudem der Christen und Juden hat keine Gruppe eine gelungene Nachahmung überliefert. Ein ähnliches Argument *ex negativo* führen christliche Apologeten gegenüber der Behauptung an, die Bibel habe Muḥammad angekündigt: Christen und Juden sind zu unterschiedlich, als dass sie sich auf die Unterdrückung der Tradition geeinigt hätten. Vgl. Roggema, *Legend*, 26.

Unnachahmbarkeit wird damit gleichsam zur fortgesetzten Leerstelle: Besteht sie schon im Kern aus einem Nicht-Ereignis, so kommt sie zu späteren Generationen auch durch die Nichtüberlieferung des Gegenteils. Doch dies ist als *argumentum e silentio* stets anfechtbar. Zudem droht auch hier wiederum der Zirkelschluss, liegt doch die Vermutung nicht fern, dass die ja tatsächlich erfolgten dichterischen Versuche, den Koran nachzuahmen, deswegen nicht als gelungene Nachahmung gelten, weil vorausgesetzt wird, dass sie dem unnachahmlichen Koran so und so nicht gerecht werden können. Zumindest kommt man hier auf das Feld der graduellen Vergleichbarkeit und der nur höchst relativen Gewissheit (s. a. III.4. und V.1.1.).

Will man diese Problematik umgehen, bietet es sich an, nicht mehr die Rezipienten und ihr Unvermögen, sondern den Koran und seine Eigenart in den Blick zu nehmen. Denn die Gegner sind Vergangenheit, der Koran jedoch ist gegenwärtig – nichts liegt näher, als die Unnachahmbarkeit auch mit ihm zu verbinden. Deshalb, so ist nun deutlich, greifen andere Positionen auf die sprachliche Gestalt zurück. Denn sie ist eine gegenwärtige und dauerhafte Eigenschaft des Koran und kein vergangenes Ereignis, das auf das Handeln Gottes zurückgeführt wird. Zur Analyse dieser Positionen wird im nächsten Kapitel übergegangen werden.

1.6. Resümee

Blickt man auf den gesamten Rahmen der *iğāz*-Diskussion zurück, so lassen sich folgende systematische Grundeinsichten festhalten.

Erstens vereint der *iğāz*-Begriff verschiedene systematische Dimensionen: Die sprach- und literaturwissenschaftliche Betrachtung der Besonderheit der koranischen Sprache, die retrospektiven Verankerungen im koranischen Text selbst, die anthropologische Reflexion von Passivitätserfahrungen, die mit dem Rezitationscharakter und der ästhetischen Dimension zusammenhängen, und die apologetisch-spekulative Verwendung der Unnachahmlichkeit in der *demonstratio Mahometi*, die ein schlüssiges Wissenssystem legitimieren möchte. Die Analyse des Diskursrahmens wies nach, dass letztere Dimension den Rahmen setzt, in den die anderen Dimensionen eingeschrieben werden. Allerdings deuten sowohl die literaturkritisch-sprachwissenschaftlichen Kontexte als auch die koranischen Verankerungen an, dass sich die Unnachahmlichkeitsvorstellung

keinesfalls in einem rein extrinsezistischen Wunderbeweis erschöpft, sondern den Blick auch auf die konkrete phänomenale Gestalt des Koran lenken kann.

Zweitens wird klar, dass die Unnachahmlichkeitsvorstellung den Koran in eine Beziehung zur Dichtung stellt – selbst wenn diese abgrenzend ausgestaltet werden kann. Die Entstehungskontexte, das literaturwissenschaftliche und sprachwissenschaftliche Umfeld und auch die koranischen Verankerungen zeigen, dass von einer generellen Ablehnung der Poesie und Dichtung nicht die Rede sein kann. Vielmehr geht es um eine unterscheidende Abweichung in der Beziehung.

Drittens wurde zugleich ansatzweise deutlich, dass die Wahrnehmung der ästhetischen Gestalt des Koran durchaus mit spezifischen inhaltlichen Akzentsetzungen verbunden ist. Insbesondere distinkte Klarheit, geordnete Ganzheit und ausgeglichene Harmonie sind wichtige Leitideen für die qualitative Füllung des »Schönen«.

Viertens erlaubten die Vorüberlegungen bereits, formale Strukturelemente des *i'ğāz* zu erkennen: Wie insbesondere im Kontext des Wunderbeweises und der *taḥaddī*-Verse deutlich wurde, besteht die Unnachahmlichkeit aus einem Element der kompetitiven Überbietung und einem Element der differenzierenden Andersheit, die einander auf sehr unterschiedliche Weise zugeordnet werden können. Als drittes Element tritt die Umkehrung der Perspektive hinzu: Dem Koran wird ein Moment der Eigenwirksamkeit zugesprochen, der gegenüber der Rezipient in einer empfangenden Rolle ist.

In systematischer Hinsicht ist der *i'ğāz*-Vorstellung *fünftens* konstitutiv die Spannung von Alterität und Vergleichbarkeit eingeschrieben. Tendenziell profiliert der *kalām*-Kontext mit der Kriteriologie des Wunders die Alterität, wohingegen der sprach- und literaturwissenschaftliche Kontext der Vergleichbarkeit zuarbeitet. Damit deuten sich zwei unterschiedliche systematische Leitbilder an: Ist der Koran als Wort Gottes das jedem Vergleich entzogene, statische Andere oder ist er ein sich unterscheidendes, dynamisches Geschehen, das seine Besonderheit gerade aus der Relation erweist?

Sechstens deutet sich an, dass die Spannung von Alterität und Vergleichbarkeit in verschiedener Weise akzentuiert werden kann, um den transzendenten Ursprung in der immanenten Gestalt des Koran zu repräsentieren. Die Akzentuierung geht mit einer Präferenz jeweils eines Mo-

menten der *iġāz*-Vorstellung einher: Wird anhand des Moments der kompetitiven Überbietung die Vergleichbarkeit betont, legt dies eine Tendenz zur relativ-superlativischen Konzeption der Alterität nahe. Wird anhand des Moments der differenzierenden Andersheit die Alterität betont, legt dies eine Tendenz zur separativen Konzeption der Alterität nahe. Das Moment der Umkehrung der Perspektive kann sowohl die Tendenz zu einem postulatorisch-identifikatorischen als auch die Tendenz zu einem relationalen Verständnis der Alterität nahelegen, je nachdem, ob Vergleichbarkeit und Alterität verschränkt oder separiert werden.

Mit diesen bisher noch abstrakten Vorüberlegungen ist es möglich, die leitende These zur Untersuchung derjenigen *iġāz*-Vorstellungen, die die Unnachahmlichkeit des Koran mit der Untersuchung seiner sprachlichen Gestalt verbinden, zu formulieren:

Es wird zu sehen sein, dass alle Positionen auf je eigene Weise die Spannung zwischen Vergleichbarkeit und Alterität realisieren. In allen Positionen sind folglich auch alle drei strukturellen Momente der *iġāz*-Vorstellung vorhanden. Dennoch akzentuiert jede Vorstellung exemplarisch ein Moment: ar-Rummānī akzentuiert die kompetitive Überbietung, al-Bāqillānī die differenzierende Andersheit und al-Ḥaṭṭābī das Moment der Umkehrung der Perspektive.

II.2. Ausgewählte Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran

In diesem Teil sollen exemplarisch drei klassische Positionen behandelt werden: Die *Nukat fi iġāz al-Qurʾān* von ar-Rummānī, das *Kitāb Bayān iġāz al-Qurʾān* von al-Ḥaṭṭābī und das Werk *Iġāz al-Qurʾān* von al-Bāqillānī. Mit den Analysen der drei Autoren kommt der *iġāz* im engeren Sinne in den Blick: Bei allen drei Autoren verbindet sich die Unnachahmlichkeit des Koran, die sowohl zur festen Eigenschaft des Koran als auch zu einer formierten Glaubensüberzeugung geworden ist, mit einem intensiven Interesse an der sprachlichen Gestalt des Koran und einer großen Aufmerksamkeit auf die arabische Poesie. Exemplarisch sind die Positionen aus drei Gründen zu nennen. Sie bilden, gemeinsam mit al-Ġurġānī (s. IV.1.), die unangefochtenen Referenzpunkte der *iġāz*-Vorstellung.²³⁸

²³⁸ Dies liegt in jüngerer Zeit auch daran, dass die Schriften zum *iġāz* der beiden ersten Autoren, ar-Rummānī und al-Ḥaṭṭābī (gemeinsam mit einer Schrift

Weiterhin decken sie mit dem Mu'tazilīten ar-Rummānī, dem Traditionarier al-Ḥaṭṭābī und dem Aš'arīten al-Bāqillānī drei systematisch-methodische Schulen ab. Vor allem aber verkörpert jede Position eine spezifische Verhältnisbestimmung von Alterität Gottes und sprachlicher Gestalt und gibt damit der leitenden Frage nach der Relation von Sprache und Offenbarungsgestalt einen eigenen Akzent: Ar-Rummānī greift von dem vorgängigen gemeinsamen Horizont einer sprachlich-rhetorischen Krioteriologie auf den *iġāz* zu, al-Ḥaṭṭābī problematisiert diesen Zugriff und fordert, die Perspektive umzukehren und die Besonderheit des Koran aus sich selbst heraus zu bestimmen, und al-Bāqillānī verkörpert die konsequente Unterscheidung von Poesie und Koran.²³⁹

2.1. Überlegen(d) schön. 'Alī ibn 'Īsā ar-Rummānī: Der *iġāz* als Steigerung und Erfüllung des menschlichen Vermögens

2.1.1. Zum Autor

In die Wiege gelegt war der nachhaltige Erfolg des 296/908 im heutigen Irak geborenen und 384/996²⁴⁰ ebendort gestorbenen Sprachwissenschaftlers und *kalām*-Gelehrten Abu 'l-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā ibn 'Alī ibn 'Abd Allāh ar-Rummānī zweifellos nicht: Er stammt aus einer armen Familie, wahrscheinlich arabischen Ursprungs, die von Sammā' nach Bagdad zog.²⁴¹ Sein Aufstieg zu einem angesehenen Gelehrten legt also durchaus für die soziale Mobilität im Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit Zeugnis ab.

von al-Ġurġānī), den Kernbestand der Ausgabe von Ḥalafallāh und Zaġlūl Sallām *Talāt rasā'il fi iġāz al-Qur'ān* (Drei Abhandlungen zum *iġāz*) darstellen. Diese Ausgabe ist der unumgängliche Referenzpunkt aller islamwissenschaftlichen Forschung zum *iġāz* und wird als eine der hilfreichsten Ausgaben in Bezug auf das Thema des *iġāz* und auf das Studium der arabischen Rhetorik und Literaturkritik gewertet. Vgl. Boullata, Foreword, XII.

²³⁹ Da eine genaue chronologische Abfolge der Entstehung nicht etabliert ist, richtet sich die Reihenfolge ihrer Behandlung nach dieser systematischen Ordnung. Audebert hat eine Tendenz, ar-Rummānīs Nukat als den ältesten *iġāz*-Traktat anzusehen. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 73f. So auch Bouman, *Conflit*, 45.

²⁴⁰ So al-Jemaey, Nukat, 26. Flanagan, ar-Rummānī, 614 datiert 909–94.

²⁴¹ Vgl. al-Jemaey, Nukat, 26.

Die kulturelle Produktivität beschert dem lernenden Aufsteiger zumindest vier bekannte Lehrer aus unterschiedlichen Wissensgebieten: zwei Grammatiker mit Nachruhm (Ibn as-Sarrāğ und Abū Ishāq az-Zağğāğ), ein Kenner der arabischen Sprache und Dichtung (Ibn Durayd) und ein Theologe (Ibn al-Iḥṣīd).²⁴² Über die vier prägenden Lehrer hinaus ist ar-Rummānī auch mit den Ansätzen al-Ġāḥiẓs und mit den literaturkritischen Überlegungen von al-Mubarrad und Ibn al-Mu‘tazz vertraut.²⁴³ In Bezug auf den Umfang und die Schwerpunktsetzung von ar-Rummānīs Werk zählt Māzin al-Mubārak 103 Schriften, von denen man 30 der Sprachwissenschaft, 10 den koranischen Wissenschaften und die überwiegende Mehrzahl von 63 Titeln der spekulativen Theologie zuschreiben kann. Allerdings sind nur acht erhalten,²⁴⁴ unter denen die hier zu untersuchende Schrift *an-Nukat fi iğāz al-Qur‘ān* wohl den größten Bekanntheitsgrad einnimmt.²⁴⁵

Zweifelloos liegt der Schwerpunkt des Bagdader Gelehrten also in der spekulativen Theologie, in der er sich jedoch weniger durch die Originalität seiner theologischen Ansichten²⁴⁶ als durch zwei Brückenschläge auszeichnet: Zum einen überbrückt er, der als junger Mann selbst der legendären Diskussion zwischen dem Grammatiker Abū Sa‘īd as-Sīrāfi und dem (christlichen) Logiker Abū Bišr Mattā ibn Yūnus beigewohnt hat, in der Nachfolge seines Lehrers as-Sarrāğ die Kluft zwischen Logik und Grammatik.²⁴⁷ Zum anderen verbindet er sprachwissenschaftliche Studien mit mu‘tazilitischer Theologie.²⁴⁸ Die Untersuchung ar-Rummānīs

²⁴² Letzterer steht für den Bagdader Flügel der Mu‘tazila, die sich von dem Baṣraer Flügel um die beiden al-Ġubbā‘īyān (die *Bā Hāšimīya*) absetzt. Ar-Rummānī ist damit positioniert, zeichnet sich insgesamt im abgrenzungsfreudigen *kalām* aber durch eine eher unpolemische Herangehensweise aus. Vgl. al-Jemaey, *Nukat*, 40.

²⁴³ Vgl. al-Jemaey, *Nukat*, 91f. und 161 Fn 311.

²⁴⁴ Zudem sind diese zum Teil fragmentarisch, zwei sind noch unedierte. Vgl. al-Jemaey, *Nukat*, 29–31 und Flanagan, ar-Rummānī, 614.

²⁴⁵ Die vorliegenden *Nukat* gelten übrigens als nur eines von zwei Werken ar-Rummānīs zum *iğāz*. Das zweite ist jedoch nicht überliefert. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 64.72.

²⁴⁶ Vgl. al-Jemaey, *Nukat*, 32.

²⁴⁷ Vgl. al-Jemaey, *Nukat*, 37.

²⁴⁸ Eine Verbindung, die al-Jemaey betont. Vgl. al-Jemaey, *Nukat*, 96. Natürlich ist diese Verbindung nicht die Erfindung ar-Rummānīs, sondern auch der

verfolgt zwei Anliegen: Zum einen will sie zeigen, dass sowohl ar-Rummānīs scheinbar nur enzyklopädische Aufzählung verschiedener Aspekte des *iġāz* als auch die nachfolgende, ebenfalls scheinbar unverbundene Aufzählung von rhetorischen Stilmitteln eine eigene, systematisch-argumentative Struktur haben und seine Überlegungen damit ganz im *kalām*-Diskurs verortet sind (s. II.1.2.). Zum anderen will sie darlegen, dass die sprachliche Bestimmung des *iġāz*, die die Schlüsselstelle in ar-Rummānīs *iġāz*-Verständnis einnimmt, mit einer komparativisch-superlativischen Bestimmung der koranischen Sprachgestalt einhergeht und so exemplarisch für das entsprechende Alteritätsverständnis steht (s. I.3.1.1.2.).

2.1.2. Die *Nukat* als Teil des *kalām*

Wer sich von ar-Rummānī eine eingängige Lektüre zur sprachlichen Schönheit des Koran erhofft, sei sofort gewarnt. Seine Schrift scheint vor allem aus der Aufzählung von Aspekten des *iġāz* und der Stilmittel zu bestehen, die scheinbar nur durch den Willen zur Vollständigkeit zusammengehalten wird. Zudem vereint die Klage über seinen opaken Stil seine Zeitgenossen und die gegenwärtige Islamwissenschaft.²⁴⁹ Dennoch zeigt sowohl ein Blick auf die Struktur als auch auf die einzelnen Aspekte des *iġāz*, dass ar-Rummānīs Schrift keineswegs allein aus Einzelbeobachtungen besteht, die den strikt logisch-argumentativen Anspruch des *kalām* unterlaufen. Im Gegenteil, in den *Nukat* des Bagdader Muʿtaziliten spricht ganz und gar ein *kalām*-Gelehrter.

Spiegel eines gewissen Zeitgeistes. Vgl. a. a. O., 13f. In Bezug auf die Nachwirkung lässt sich festhalten, dass er mit dem Literaten und Philosophen Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī (gest. 1023) einen bekannten Schüler hat und in späteren Werken der Literaturkritik, Rhetorik und Poetik immer wieder zitiert wird. Vgl. a. a. O., 95. Doch innerhalb der sprachwissenschaftlichen Forschung, vor allem bei den Grammatikern, findet er wenig Anklang. Vgl. Flanagan, ar-Rummānī, 615.

²⁴⁹ Vgl. die Bemerkung seines Schülers Yāqūt: »We listened to three teachers of grammar. Of one of these we understand no exposition of his writing; of the second we understand a part of his exposition, but not all; of the third we understand all of his exposition: He of whose exposition we understand nothing is Abū al-Ḥasan al-Rummānī.« Zitiert nach: al-Jemaey, *Nukat*, 38. Zu den eigenen Mühen al-Jemaey vgl. a. a. O., 5.

2.1.2.1. Die Struktur der Argumentation

Bereits die Bezeichnung der Schrift als *Nukat fi iǧāz al-Qurʾān* deutet in die Richtung des *kalām*: »Nukta may mean a precise point achieved through an infinite care and prolonged thinking.«²⁵⁰ *Nukta* (Plural *nukat*) benennt also den Anspruch auf und die Pflicht zur exakten, differenzierenden und rational nachzuvollziehenden Argumentation – also genau den methodologischen Selbstanspruch, der dem *kalām* zu eigen ist. Weiterhin sind ar-Rummānī's *Nukat* durchaus klar aufgebaut: Formal gliedern sie sich in eine zusammenfassende Hinführung, einen Hauptteil mit zehn Kapiteln, die sich jeweils auf ein rhetorisches Stilmittel beziehen, und ein Schlusskapitel, das die einzelnen Aspekte des *iǧāz*, die in der Hinführung aufgelistet wurden, ausführend aufgreift.

Auch die Durchführung der Argumentation ist durchaus strukturiert. In der Hinführung wird die Aufgabe zunächst durch den Anlass der Schrift definiert: »You have asked [me] to speak about the subtleties in the *iǧāz* of the Qurʾān [*an dīkr an-nukat fi iǧāz al-Qurʾān*] without prolonging the arguments [*dūna t-taṭwīl bi-l-ḥuǧāǧ*]« (53/75)²⁵¹ – es ist die Inszenierung einer Frage-Antwort-Situation, die für den *kalām* so typisch ist, anhand der leitenden Frage: Worin bestehen die rational erfassbaren Subtilitäten des *iǧāz*?²⁵² Sodann umreißt ar-Rummānī, wie der *iǧāz* verstanden werden kann, indem er sieben Aspekte (*wuǧūh iǧāz al-Qurʾān tazharu min sabʿi ḡihāt*) auflistet, unter denen als vierter die *balāǧa*, also die sprachlich-rhetorische Vorzüglichkeit, genannt wird.²⁵³ Danach erfolgt (immer noch in

²⁵⁰ So die Definition von al-Bustānī, die al-Jemaey auch für ar-Rummānī als zutreffend ansieht. Al-Jemaey, *Nukat*, 102 Fn 185.

²⁵¹ Wenn nicht anders angegeben, bezieht sich die englische Übersetzung auf die Übersetzung von Boullata. Vgl. ar-Rummānī, *Second Treatise*, 51–82. Sie wird mit der ersten Seitenzahl zitiert. Der arabische Originaltext (zweite Seitenzahl) bezieht sich auf die Ausgabe von Ḥalafallāh. Vgl. ar-Rummānī, *Nukat*, 73–114.

²⁵² Hier ist übrigens eine interessante Verschiebung zu bemerken: Es geht ar-Rummānī nicht darum, die Unnachahmlichkeit als solche zu beweisen, sondern zu erläutern, worin sie besteht. Der *iǧāz* als solcher ist für den muʿtazilitischen Gelehrten in den aufgezählten Gesichtspunkten bereits evident.

²⁵³ »Wohlredenheit« übersetzt Grotzfeld, *Begriff*, 65. Al-Jemaey definiert *balāǧa* als »the art of speaking well and/or achieving the highest level of eloquence and perfection in the style and content of the composition«. Al-Jemaey, *Nukat*, 104 Fn 188. *Balāǧa* meint also zum einen das Gebiet der Rhetorik, zugleich aber

der Hinführung) eine dreifache nähere Bestimmung der *balāġa*: Erstens ordnet er das Phänomen der *balāġa* durch eine (graduelle) Klassifikation (*ṭabaqāt*). Zweitens bestimmt er die *balāġa* inhaltlich durch die Zuordnung von *lafz* und *ma'nā*, die an dieser Stelle mit der Dualität von Ausdruck und Bedeutung wiedergegeben werden können.²⁵⁴ So kommt er zu der Definition: »Rhetorical eloquence is rather the conveyance of meaning to the heart in the most beautiful wording [*wa-innamā l-balāġa iṣālu l-ma'nā ilā l-kalbi fī aḥsani šūratin mina l-lafz*].« (53/75f.) Die so in ihrer Aufgabe definierte *balāġa* füllt er drittens mit zehn rhetorischen Stilmitteln (53f.).

Genau diese Stilmittel analysiert der umfassende Hauptteil (54–77). Die Analyse des jeweiligen Stilmittels ist dabei ähnlich aufgebaut: Sie beginnt stets mit der Definition des Stilmittels, setzt sich fort in der Bestimmung der Elemente des Stilmittels sowie der Klassifizierung seiner Arten und gibt schließlich Beispiele für die jeweilige Verwendung der klassifizierten Arten des Stilmittels, zumeist mit Beispielen aus dem Koran. Implizit zeigt ar-Rummānī in den Analysen durchaus die Besonderheit der koranischen Verwendung auf, ohne dass der Vergleich mit und die Abgrenzung zu der Dichtung ein ausführliches Thema wird. Versteht man die Analyse der Stilmittel derart als eine recht umfängliche Darlegung des vierten Aspektes des *iġāz* (der *balāġa*), so schließt sich im Schlusskapitel der Kreis: In dem Schlusskapitel diskutiert ar-Rummānī die verbleibenden sechs anderen Aspekte des *iġāz* (78–80) und verhandelt zudem gängige Einwände gegen den sprachlich-stilistischen *iġāz*. Das Werk beginnt also nicht nur im Duktus des *kalām* mit der typischen Inszenierung der Frage-Antwort-Situation. Es schließt auch mit der apologetischen Erörterung von Einwänden – ebenfalls einer aus dem *kalām* bekannten Form.

Die Klarheit des Aufbaus lässt sich durch einen Blick auf die Liste der zehn Stilmittel untermauern, deren Analyse den großen Teil der Argumentation ar-Rummānīs ausmacht. Interessanterweise ist das zehnte und

auch einen Grad an Perfektion in der Realisierung der Rhetorik. Ich gebe *balāġa* als »rhetorisch-sprachliche Vorzüglichkeit« wieder, um sowohl den Beiklang der angestrebten Perfektion aufzugreifen als auch klarzumachen, dass es sich nicht um ein technisches Sondergebiet überzeugender Redeformen, sondern um die anzustrebende Perfektion der arabischen Sprache als solcher handelt.

²⁵⁴ Die Zuordnung von Ausdruck und Bedeutung, in der ar-Rummānī die Bedeutung dem Ausdruck vorordnet und somit ein rhetorisches Sprachverständnis vertritt, verdient eine eigene Untersuchung.

letzte Kapitel der Stilmittelanalyse explizit und ausführlich dem *bayān* gewidmet. Mit dem *bayān* ist der zentrale Begriff ar-Rummānīs angesprochen,²⁵⁵ den man mit »rhetorische Klarlegung« übertragen kann.²⁵⁶ Was hier abschließend wie ein eigenes Stilmittel behandelt wird, ist zugleich aber das Leitmotiv der Untersuchung der Stilmittel und gibt die Struktur der ganzen Argumentation wieder. Denn ar-Rummānī definiert *bayān* wie folgt: »Elucidation is bringing clarity to a thing so that it may be distinguished from other things in one's perception.« (75) *Bayān* ist also Ordnung durch präzise Bestimmung und Unterscheidung. Genau diese aber manifestiert sich in den gegliederten Aufzählungen ar-Rummānīs: Er argumentiert, indem er klassifiziert. Wer klassifizieren kann, so ist der Grundgedanke, durchschaut das Vordergründige und erkennt die grundlegende Ordnung der Dinge. Die rationale Ordnung der Phänomene ist mithin sowohl explizites Leitmotiv als auch implizite Struktur der Schrift. Konsequenter wird in ar-Rummānīs Analyse jedes Stilmittel auch im Hinblick auf seinen Beitrag zum *bayān* definiert.²⁵⁷ Die innere Ordnung der Stilmittel ist also die jeweilige Verbindung zum *bayān*. Dementsprechend beginnt ar-Rummānī auch nicht zufällig die Erörterung der Stilmittel mit der Ellipse, sondern betont, dass sie einen inhaltlichen Vorrang vor den anderen Stilmitteln hat. Und dieser, wen wundert es nun, besteht genau darin, dass die Ellipse in besonderer Weise den *bayān* realisiert.²⁵⁸ Anfang, Ende und innere Struktur werden also durch das Motiv des *bayān* zusammengehalten. Ein innerer Zusammenhang der Aufzählung ist nicht von der Hand zu weisen. Insofern dürfte man zu Recht sagen können, dass auch der Ordnung der Stilmittel die logisch-argumentative Ordnung des *kalām* zugrunde liegt.

²⁵⁵ Zur Zeit ar-Rummānīs wird der Begriff bereits in verschiedenen Kontexten – Philosophie, spekulative Theologie, Logik und Rhetorik – unterschiedlich benutzt. Vgl. al-Jemaey, Nukat, 79 Fn 145 und 179 Fn 345.

²⁵⁶ »Concision is the refinement of speech that improves elucidation [*bayān*]« (56). Zum *bayān* vgl. auch Kapitel II.1.4.3.2.

²⁵⁷ Alle Stilmittel – so hebt al-Jemaey hervor – »add more clarity (*bayān*) to statements that would be obscure and ambiguous if expressed in literal terms.« Al-Jemaey, Nukat, 77.

²⁵⁸ »You will understand its virtue [die der Ellipse und ihrer Unterteilungen, d. A.] in relation to other speech, namely, its superiority over other modes of expression and its precedence over other kinds of elucidation (*al-bayān*)« (56).

Hierfür spricht zuletzt noch einmal, dass die Erörterung der Stilmittel mit dem Hinweis auf Q 21:22 endet. Dieser koranische Vers aber ist die klassische Bezugsstelle für den Beweis der Einheit Gottes aus der wechselseitigen Hinderung (*dalīl at-tamānuʿ*) – der wiederum eine zentrale *kalām*-Argumentation darstellt. Die im *kalām* erfahrene Leserin wird diese Anspielung (und den Anspruch auf Rationalität) verstehen, den anderen sagt es ar-Rummānī auch noch einmal explizit: »This is the most eloquent argumentation that can be, and it is the foundation upon which depends the truth of the unity [of God], for if there were another god, creation would become null by mutual prevention on account of their existence without deeds.« (77). Der Schluss läuft also nicht in einem willkürlichen Koranzitat aus, sondern ist ganz im Sinne der spekulativen Theologie bestimmt.²⁵⁹

Es wird insgesamt deutlich, dass die Schrift ar-Rummānīs durchaus strukturiert und keineswegs eine bloße »*compilation of short paragraphs [...] without any arguments (or counter arguments) and with, sometimes, little textual continuity*«²⁶⁰ ist. Der Aufbau der Schrift und die scheinbar enzyklopädischen Auflistungen erweisen zumindest auf den zweiten Blick eine innere Struktur, die dem Selbstanspruch des *kalām* voll entspricht.

2.1.2.2. Die Struktur der einzelnen Aspekte des *iġāz*

Durch den Aufbau der ganzen Schrift ermuntert, lohnt nun auch ein genauerer Blick auf die Auflistung der sieben Aspekte des *iġāz*, mit denen ar-Rummānī seine Schrift beginnt. Auch hier wird sich zeigen, dass sie durchaus nicht willkürlich zusammengestellt sind, sondern einer argumentativen Struktur folgen:

Der *erste Aspekt* lautet: »[People] giving up its imitation [*tark al-muʿāraḍa* – genauer ist es die »Nichtbefolgung der Herausforderung«], despite abundant motives and great need to do that« (53/75). Ar-Rummānī beginnt also bei dem ereignishaften Ausbleiben der Nachahmung. Die Argumentation inszeniert dabei die Spannung von Motivation und Unterlassung: »As for the abundance of motives [*tawaffur ad-dawāʿī*], it inevitably necessitates action in the presence of ability [*fa-yūġibu al-fiʿli maʿa l-*

²⁵⁹ Übrigens gingen ihm noch die Anspielungen auf *waʿd* und *waʿid* sowie auf die Willensfreiheit – und damit auf zentrale Themen des muʿtazilitischen *kalām* – voraus.

²⁶⁰ Flanagan, al-Rummānī, 614.

imkāni lā mahālatā], be it in one person or in a group.« (78/109) Wer kann, der tut, so argumentiert ar-Rummānī und schließt implizit umgekehrt: Wer nicht tut, kann eben nicht.²⁶¹

Der *zweite Aspekt* des *i'ğāz*, »its challenge to everyone [*taḥaddī li-l-kāfa*]« (53/75), schließt logisch an, denn er universalisiert die Momentaufnahme der ereignishaften Hinderung. Die Begründung ist die gleiche wie im ersten Aspekt,²⁶² doch ist mit der Universalisierung des Adressatenkreises ein wichtiger Schritt getan: Wenn die Herausforderung universal an jeden ergeht, so ist (bei vorausgesetzter Nichtnachahmung) auch die Unfähigkeit zur Nachahmung dauerhaft. Zwar mag die Unmöglichkeit der Nachahmung hier noch aus den jeweiligen Momentaufnahmen der Unfähigkeit bestehen, doch verliert sie langsam ihren Ereignischarakter. Aus der spezifischen, momenthaften Unfähigkeit wird langsam die dauerhafte Unmöglichkeit.

Erst von hierher geht ar-Rummānī zum *dritten Aspekt* über und liefert mit der *ṣarfa*-Vorstellung die Begründung für die Unfähigkeit nach: »This, in our belief, is one of the aspects of the *i'jāz* by which [the Qur'an's] inimitability is clear to all minds.« (78) Allerdings wird die *ṣarfa*-Theorie, die aus der Untersuchung an-Nazzāms bekannt ist (s. II.1.5), hier nicht in ihrem situativen Kontext (also als momentanes Unfähigmachen der Gegner Muḥammads durch Gott), sondern als allgemeine Definition eingeführt: »As for *ṣarfa*, it is the turning of [people's] determination away from imitation [*wa-hīya ṣarfu l-himam 'ani l-mu'arada*].« (78/110) Die *ṣarfa*-Vorstellung ist für ar-Rummānī bereits ein etabliertes, formales *kalām*-Argument und wird als solches eingesetzt. Es wird deutlich, dass die Art, in der ar-Rummānī auf die *ṣarfa*-Vorstellung zurückgreift, die Universalisierungstendenz des zweitens Aspektes voraus- und diese fortsetzt.

²⁶¹ Ar-Rummānī erläutert dies (wie später auch al-Ḥaṭṭābī) in einem bekannten Bild: »The proof is that if a human being had abundant motives to drink water at hand because of his thirst and his deeming it good, he would drink it. [...] When action is possible [*wa-hūwa ma'a dālīka mumkinun lahū*] it is not likely that he will not drink and die of thirst [...]. If he does not drink [...], this indicates his inability to do that [*alā 'ağzihi 'anhu*].« (78/109) Weil das Trinken aktuell höchst gefordert ist, beweist seine Unterlassung die Existenz eines spezifischen Momentes, das den Dürstenden am Trinken hindert.

²⁶² Es »is clear in that they would not have abandoned imitation [wieder: die Herausforderung *mu'arada*, d. A.] despite abundant motives except because of their inability to do it« (78/110).

Die Universalisierung der Unfähigkeit legt es nahe, die Nichtnachahmung nun nicht mehr als aktuelle Unfähigkeit innerhalb des Ereignisses der Herausforderung, sondern als eine prinzipielle Unmöglichkeit zu verstehen. Der *iġāz* wird damit vom Geschehen der Herausforderung zur dauerhaften Eigenschaft des Koran. Damit aber entsteht implizit die Frage, um welche Eigenschaft es sich denn handle – der Boden für den *vierten Aspekt* ist bereitet: »its rhetorical eloquence [*balāġa*]« (53/75). Ar-Rummānīs Aufzählung ist damit argumentativ ganz kohärent: Nachdem die Nichtnachahmung von einem Ereignis zur Eigenschaft geworden ist, erklärt der Theologe, worin die Eigenschaft besteht, die die Unfähigkeit zur Nachahmung begründet. Sie besteht in der *balāġa*, der rhetorisch-sprachlichen Vorzüglichkeit. Das Schlüsselmotiv ist erreicht: Die Aufgabe des Großteils von ar-Rummānīs Analyse wird sein, diese Eigenschaft zu entfalten.²⁶³

Das *fünfte Kriterium*, »its truthful information about future matters [*al-aġbār aṣ-ṣādiqa ‘an al-umūr al-mustaqbala*]« (53/75), unterfüttert die sprachlich-rhetorische Vorzüglichkeit im Blick auf den semantischen Gehalt. Der *sechste Aspekt*, das Durchbrechen der Gewohnheit, kann nun sprachlich verstanden werden, nämlich als Durchbrechen der gewöhnlichen poetischen Metrik, aus der die Poesie ihre Schönheit und Perfektion bezieht.²⁶⁴ Im *siebten Aspekt* werden die gängigen Einwände gegen die Unnachahmlichkeit ebenfalls konsequent in einem poetologisch-rhetorischen Horizont erörtert und führen somit den vierten Aspekt des *iġāz* weiter aus.

Man kann schließen: Auch die aufgelisteten sieben Gesichtspunkte (*wuġūh*) des *iġāz*, die ar-Rummānī in der Hinführung summarisch voranstellt, sind keine rein enzyklopädische Aufzählung. Sie haben durchaus eine innere Gliederung und logische Abfolge: Die ersten drei betreffen das Ereignis der Nichtnachahmung, der vierte und fünfte sprechen die Unnachahmlichkeit des Koran im Blick auf Sprache und Gehalt an und der

²⁶³ Quantitativ beschäftigt sich der größte Anteil von ar-Rummānīs Schrift – nämlich 33 von 38 Seiten im Original bzw. 23 von 27 Seiten in der Übersetzung – mit dem *iġāz* in sprachlich-rhetorischer Hinsicht.

²⁶⁴ »With regard to the breach of custom, it was customary to have several kinds of known speech such as poetry, rhymed prose, oratory and epistles in addition to prose that is current among people in conversation. The Qur’ān then came with a unique way which was out the customary and which had a degree of beauty exceeding all others.« (79).

sechste und siebte wenden sich der formalen Argumentation zu, die die Übereinstimmung der koranischen Unnachahmlichkeit mit den Kriterien des Wunders hervorhebt. In der Mitte steht das sprachlich-rhetorische Verständnis der Unnachahmlichkeit. Es wird durch die ersten drei Aspekte vorbereitet, im vierten Aspekt benannt und im sechsten und siebten Aspekt ausbuchstabiert. Die auf den ersten Blick rein formale Aufzählung der sieben Aspekte erweist sich mithin als eine innerlich gefügte, komplexe und aufeinander aufbauende Argumentation.²⁶⁵

2.1.2.3. Das Zusammenspiel aus *iġāz*-Deutung und Stilmittelanalyse

In einem letzten Schritt ist darauf zu verweisen, dass auch die Stilmittelanalyse, die den Großteil der Schrift ar-Rummānīs einnimmt, und die *iġāz*-Diskussion ineinandergreifen, umfassender gesagt, dass *balāġa* und *kalām* zusammengehören.

Als Beleg kann man zum einen noch einmal auf das Leitmotiv des *bayān*, der »rhetorischen Klarlegung«, verweisen. Denn schon in dem Verständnis des *bayān* als einzelnes Stilmittel hat die Klarheit beide Dimensionen: die Klarheit der rationalen Bedeutung, aber auch die Klarheit des Ausdrucks, der *faṣāḥa*, der »purity and euphony in language«.²⁶⁶ Und in dem Verständnis des *bayān* als umfassendem Ziel und Struktur der ganzen Argumentation ist er sowohl Leitmotiv der Stilmittelanalyse als auch zentraler Ausdruck des *kalām*, dem es um die Klarlegung einer strukturierten Ordnung der Dinge und des Denkens geht.²⁶⁷ Mit ar-Rummānīs Idealbild des *bayān* ist der Knotenpunkt benannt, in dem Theologie und Sprachwissenschaft verwoben sind.

²⁶⁵ Flanagans Einschätzung, dass ar-Rummānī »attempts to put the entire issue on firmer ground by logically subordinating the theological arguments to the notion of the Qurʾān's incomparable style, which rests squarely upon the quality of its eloquence« (Flanagan, ar-Rummānī, 614), ist mithin in Bezug auf die Zentralität des sprachlich-rhetorischen Verständnisses Recht zu geben. Keineswegs aber werden die theologischen Argumente untergeordnet. Im Gegenteil handelt es sich um eine strikt theologische Argumentation!

²⁶⁶ Al-Jemaey, Nukat, 79.

²⁶⁷ Vgl. z. B. den Artikel »beyyine« in dem *kalām*-Wörterbuch von Topaloġlu; Çelebi.

Zum anderen stehen die Aufzählung der sieben Aspekte des *iġāz* und die nachfolgende Klassifikation der *balāġa* nicht einfach losgelöst nebeneinander, wie man bei einem ersten Blick meinen könnte, sondern sind eng aufeinander bezogen: Der vierte Aspekt der Unnachahmlichkeit heißt bekanntlich knapp: »its rhetorical eloquence« (53). Der an die Auflistung direkt anschließende Satz, der die Definition der *balāġa* einleitet, beginnt mit »as for rhetorical eloquence« (ebd.). Die klassifizierende Definition der *balāġa* ist also als Ausführung des vierten Punktes zu begreifen, ein logischer Anschluss, den das Arabische (*fa-ammā l-balāġa* [75]) noch deutlicher macht: »Was also den benannten Aspekt der *balāġa* betrifft, so ist darunter Folgendes zu verstehen ...«. Die recht verstandene *balāġa* ist durch den unnachahmlichen Koran verkörpert, umgekehrt wird die Unnachahmlichkeit nun durch die Definition der *balāġa* näher erklärt. Es geht ar-Rummānī also nicht um einen gleichsam induktiven Beweis des *iġāz* durch die Analyse der *balāġa* des Koran, sondern um die Klärung dessen, was *iġāz* ist, durch die Erläuterung der *balāġa*. Man kann schließen: *Balāġa* und *kalām* gehören zusammen. Weder ist die Argumentation ar-Rummānīs rein sprachwissenschaftliche Beobachtung, die die Theologie nur als Vorwand benutzt, noch ausschließlich theologische Erörterung, die den sprachwissenschaftlichen Überlegungen gar kein Eigenrecht zugeht.

2.1.3. Perfekt und einzigartig – der Koran im Horizont der *balāġa*

Nachdem gezeigt wurde, dass das Werk von ar-Rummānī durchaus eine argumentativ-logische Struktur aufweist, in der *balāġa* und *kalām* zusammenwirken, kann nun auf die nähere Ausdeutung des sprachlich-stilistischen Verständnisses der Unnachahmlichkeit eingegangen werden.

Klingen Stilmittelanalyse und *iġāz*-Diskussion, *balāġa* und *kalām*, zusammen, so ist es nur konsequent, die Unnachahmlichkeit des Koran auch innerhalb der *balāġa*, der rhetorisch-poetischen Vorzüglichkeit zu verorten. So greift ar-Rummānī nach der Bestimmung der sieben Aspekte des *iġāz* nun von dem rhetorisch-sprachlichen Horizont aus auf die Unnachahmlichkeit zu. Dies zeigt die klassifizierende Aufgliederung der *balāġa*:

»As for rhetorical eloquence it is of three ranks: one is the highest, another is the lowest and another is in the middle between the highest and the lowest. The rhetorical eloquence of the highest rank is inimitable [*muġīz*],

and it is that of the Qur'ān. Any other below it is within the bounds of possibility [*mumkin*], such as the eloquence of human beings.« (53/75)

Die *balāġa* besteht also aus drei Klassen (*ṭabaqāt*), deren höchste nur der Koran verwirklicht – und genau darin besteht sein *iğāz* (in Bezug auf die *balāġa*).

Diese Klassifikation wirkt auf den Leser möglicherweise wenig argumentativ und recht postulativ. Dennoch lohnt ein zweiter Blick. Die Klassifikation ist nämlich deswegen interessant, weil sie eine graduelle Klassifizierung (niedrig-mittel-hoch) mit einer grundsätzlichen Unterscheidung von menschlicher Möglichkeit und menschlicher Unmöglichkeit verbindet (*mumkin/muğiz*).²⁶⁸ Der Koran wird somit einerseits in eine umfassende Klassifikation rhetorisch-sprachlicher Vorzüglichkeit eingeordnet, andererseits stellt er eine eigene Klasse für sich dar, die außerhalb der menschlichen Möglichkeit liegt. Ar-Rummānī kombiniert also innerhalb der *balāġa* eine superlativische Steigerung und eine einzigartige Besonderheit des Koran. Steigerung, weil der Koran die dritte und höchste Stufe eines grundsätzlich vergleichenden Rasters einnimmt; einzigartige Besonderheit, weil nur er diese Kategorie ausfüllt, die durch die Unterscheidung von Möglichkeit/Unmöglichkeit grundlegend von den beiden vorangehenden getrennt ist.

Dieses Zueinander von Steigerung und Besonderheit wird in der Definition der *balāġa*, die auf die Aufgliederung in drei Klassen folgt, noch einmal ganz deutlich: »The highest rank of it in beauty is the rhetorical eloquence of the Qur'ān, and this highest rank of it is specific to the Qur'ān.« (53/76) Einerseits liegt die Besonderheit des Koran im Superlativ – der Koran ist die perfekte Steigerung rhetorischer Beredsamkeit: »*fa-a'lāhā ṭabaqati fi l-ḥusni balāġatu l-Qur'ān* = The highest rank of it in beauty is the rhetorical eloquence of the Qur'ān« (53/76). Der Superlativ aber setzt die Vergleichbarkeit voraus, wie das Arabische noch klarer macht. Denn anders als die englische Übersetzung steht die nächste Formulierung, »and this highest rank of it is specific to the Qur'ān«, nicht im Singular, sondern im Plural: »Das höchste der Grade ist (allein) dem Koran zu eigen« (*fa-a'lā*

²⁶⁸ Die Übersetzung von *muğiz* als Qualifizierung der höchsten Klasse mit »inimitable« ist deshalb wenig hilfreich, geht es ar-Rummānī doch eben darum zu erklären, was die Unnachahmlichkeit bedeutet. *Muğiz* ist vielmehr der Gegensatz zu *mumkin*: Ist etwas in der Reichweite menschlicher Fähigkeiten oder nicht?

ṭabaqāti l-balāğati li-l-Qur'ān ḥāṣa) (76). Damit wird zum Ausdruck gebracht: Es gibt eine Vielfalt der Grade rhetorisch-sprachlicher Vorzüglichkeit und die höchste von diesen hat der Koran inne. Doch gerade in diesem höchsten Rang ist der Koran *sui generis* (*li-l-Qur'ān ḥāṣa*), wie sogleich hinzugefügt wird. Die oberste Klasse ist noch einmal von allen anderen abgesetzt. Der Koran ist die superlativische Erfüllung der rhetorisch-sprachlichen Vorzüglichkeit, und zugleich singular.²⁶⁹ So wird innerhalb des Rahmens des Vergleichbaren zugleich eine Singularität festgehalten.

Damit aber hat ar-Rummānī das Problemfeld von Vergleichbarkeit und Unvergleichlichkeit des Koran mit der Dichtung eröffnet. Mit der Zuordnung des *i'ğāz* zur *balāğa* hat er die Vergleichbarkeit des Koran mit der Dichtung nahegelegt. Mit der Spezifizierung des unnachahmlichen Koran innerhalb der *balāğa* jedoch muss er auch auf die Besonderheit des Koran im Gegenüber zur Poesie achten. Dieses Spannungsfeld zeigt der Abschluss der *balāğa*-Definition:

»The highest ranks of rhetorical eloquence in poetry are inimitable to Arabs and non-Arabs, particularly to those dumbfounded by it, but the Qur'an's rhetorical eloquence is inimitable to everyone [*wa-a'lā ṭabaqāti l-balāğati mu'ğizun li-l-'arabi wa-li-l-'ağami ka-i'ğāzi š-šī ri l-muḥḥimi, fa-hādā mu'ğizun li-l-muḥḥami ḥāṣata kamā inna dālika mu'ğizun li-l-kāffa*].« (53/76)

Eine aufmerksame Leserin erkennt eine leichte Verschiebung im Vergleich zur ersten Klassifikation: In der ersten Qualifikation wurde der höchste Grad und die Unnachahmlichkeit, das *mu'ğiz*-Sein, einzig dem Koran zugeordnet. Die Poesie wurde demgegenüber in die mittlere Klasse und in den Bereich des *mumkin* verbannt. Hier nun gibt es gleichsam zwei höchste Klassen: eine poetische höchste Beredsamkeit und die höchste Beredsamkeit des Koran. Damit tritt das *mu'ğiz*-Sein gleichsam doppelt auf: Bereits die hervorragende Poesie ist *mu'ğiz*, doch von ihr ist noch einmal der *i'ğāz* des Koran zu unterscheiden. Dementsprechend läuft die Grenze nicht

²⁶⁹ Audebert, *Inimitabilité*, 12 formuliert knapp und präzise: »Mais si les poèmes se ressemblaient entre le Coran, lui, ne ressemblait qu'à lui même.« In diesem Sinne wird die *mu'āraḍa* (also die Situation der kompetitiven Überbietung, auf die die *taḥaddī*-Verse zurückgreifen) von ar-Rummānī auch als »remonstrance by which equality and difference appears« (72) gedeutet. Auch sie dient also der Klärung (dem *bayān*) und zwar nicht nur im Hinblick auf die Überlegenheit, sondern auch im Hinblick auf Gleichheit und Differenz.

mehr zwischen Unmöglichkeit und Möglichkeit, sondern zwischen partieller und universaler Unmöglichkeit: Für viele ist es unmöglich, gelungene Poesie nachzuahmen, der Koran jedoch ist für alle (*li-l-kāffa*) unnachahmlich. Zweifellos rückt der Koran in dieser Definition näher an die Poesie heran, behält aber dennoch seine Spezifität.

So changiert die Bestimmung des *iḡāz* in seinem Bezug zur Dichtung: Während er im ersten Fall in absoluter Differenz zur Dichtung bestimmt wurde, wird er im zweiten Fall stärker in Relation zur Dichtung verstanden. Damit ist das Kernthema dieser Arbeit angesprochen, denn Ar-Rummānīs Changieren zwischen Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit zeigt, wie er Immanenz und Transzendenz zusammenzuhalten, wie er im Bereich des Vergleichbaren eine Phänomenalität des Ganz-Anderen einzuzeichnen versucht.²⁷⁰

Beiden Aspekten des *iḡāz* im Bereich der *balāḡa* – superlativische Erfüllung und singuläre Besonderheit – gilt es nun noch einmal intensiver nachzugehen.

2.1.3.1. Superlativische Steigerung der rhetorischen Exzellenz

In der umfangreichen Klassifikation der *balāḡa* werden die einzelnen Stilmittel wie selbstverständlich durch Beispiele aus dem Koran erläutert. Die koranischen Zitate werden nun oft durch die typischen Eulogien wie *qāla ta'ālā*, *wa-qāla 'azza wa-ḡalla* (82f.) als Gottes Wort gekennzeichnet. Mitunter werden sie jedoch auch ganz unpräntiös eingeleitet: »und von (der Kategorie) der Auslassung ist ...«, »und von jener ist ...«, »und von ihm« (*fa-min al-ḥadf*, *fa-min dālīka*, *wa-minhū* [76]). Die sprachliche Ordnung und ihre koranische Verwirklichung greifen selbstverständlich ineinander. Ar-Rummānī, so kann man folgern, geht es im Blick auf die Stilmittel zunächst nicht um die Differenz des koranischen Stilmittelgebrauchs, sondern um die Fülle der Stilmittel im Koran. Alle Stilmittel – und zwar in der genauen Entsprechung zur Definition und Klassifikation – kommen

²⁷⁰ Man erinnere sich an die Formulierung Vasalous, *Eloquence*, 45: »They were investigating no less than the interface between the created and the divine, and attempting to show the transcendence of the divine *even after* it had been manifested into the created order«.

im Koran vor, so lautet die implizite Aussage. Seine Besonderheit liegt zuerst in der erschöpfend-umfanglichen Präsenz der richtigen Verwendung aller Arten der Stilmittel.

Sodann stellt ar-Rummāni jedoch auch die besondere Qualität des einzelnen koranischen Gebrauchs des Stilmittels heraus. So heißt es zum Beispiel in Bezug auf einen Vers von ‘Amr ibn Kulthūm (der wiederum das Stilmittel der Paronomasie illustriert): »This is rhetorically beautiful, but it is less beautiful than the Qur’ān’s rhetoric« (71). Hier liegt die Besonderheit also nicht nur in der quantitativen Fülle der Stilmittel, sondern auch in der gesteigerten Qualität des einzelnen Gebrauchs.²⁷¹ Die Differenz der koranischen Redeweise liegt also nicht darin, dass er Stilmittel gebrauchte, die der Poesie nicht zu eigen wären. Er spricht keine Sonder-sprache, sondern erfüllt die klassischen Stil-kriterien auf perfekte Weise. Die Eigenart des Koran ist hier also eindeutig in einer Steigerung der grundsätzlich vergleichbaren poetischen Eigenschaften zu suchen: »Because of all these matters that we have mentioned, the [Qur’anic] citation is more eloquent and more beautiful than [the common saying], although the latter has eloquence and beauty.« (55) Die Besonderheit ist also hier ganz im Sinne der superlativischen Erfüllung zu verstehen.²⁷²

Allerdings genügt auch das perfekt realisierte einzelne Stilmittel als isoliertes Phänomen nicht. Die Perfektion realisiert sich erst durch den Zusammenklang. Dieser hat zwei verschiedene Akzente: Zum einen meint er die Kombination der einzelnen Stilmittel.²⁷³ Es ist also nicht die einzelne

²⁷¹ Explizit wird die qualitative Steigerung des poetischen Sprachgebrauchs im Koran in der Ellipse verhandelt: »There is a difference between it and the Qur’ān’s wording (Q 2:179) in rhetorical eloquence and concision [*wa-bainahū wa-baina lafzu l-Qur’āni tafāwat fi l-balāğati wa-l-igāz*]« (54/77). Und er fährt klassifizierend fort: »(i) (the Qur’ān) is richer in meaning [*akṭaru mina l-fā’ida*], (ii) more concise in expression [*auğazu fi l-ibāra*], (iii) further from the affection of repetition [*ab’adu mina l-kalfati bi-takriri l-ğumla*], and (iv) more beautifully composed of harmonious letters [*aḥsanu mina t-ta’lif bi-l-ḥurūfi l-mutalāṭama*].« (54f./77).

²⁷² Dementsprechend enden die Erörterungen des letzten Stilmittels auch in einem ganzen Bündel von superlativischen Steigerungen: »This is the most eloquent argumentation that can ever be« (75). »This is the most severe rebuke that could ever be« (76). »This is the most telling indication of justice« (76) usw.

²⁷³ So heißt es in Bezug auf den Vergleich explizit: »Comparing the deeds of the unbelievers to a mirage [wie in 24:39] is a beautiful simile, yet how much

Verwendung des Stilmittels, das die Besonderheit des Koran prägt, sondern erst ihr Zusammenspiel. Zum anderen meint Zusammenklang die qualitativ gleichbleibende Realisierung des jeweiligen Stilmittels im ganzen Koran. Auch in dieser Kontinuität liegt die Unnachahmlichkeit des Koran.²⁷⁴

In diesen drei Dimensionen – quantitativ-umfassende Verwendung, qualitative Steigerung im einzelnen Gebrauch und kontinuierlicher Zusammenklang der einzelnen Stilmittel – ist der Koran die umfassende Verwirklichung, die *norma normans non normata* sprachlich-rhetorischer Vorzüglichkeit.²⁷⁵

In dieser superlativischen Perfektion ist der Koran nicht grundsätzlich vom nichtkoranischen, auch dichterischen Sprachgebrauch unterschieden. Die Besonderheit des Koran liegt hier also keineswegs darin, eine unvergleichbar andere Sprache zu sprechen, sondern innersprachliche Vollkommenheit zu realisieren. Er ist auf gesteigerte Weise das, was für die tropische Redeform insgesamt gilt: »More eloquent [*ablag*]« (54.61.62.64 usw.) zu sein als der gewöhnliche Gebrauch. Es geht also nicht um eine unvergleichbare Differenz, sondern um eine grundsätzlich vergleichbare Steigerung rhetorischer Vorzüglichkeit. Denn gerade so kann die koranische Sprache *norma normans* sein: Der rechte *bāliġ* muss dem Koran naheifern, ohne ihn je erreichen zu können. Damit jedoch ist der Übergang zur Poesie nicht unüberbrückbar und die unvergleichbare Besonderheit des Koran in Gefahr. Diese Gefährdung ist ar-Rummānī selbst bewusst:

»The *īġāz* obtaining in texts on which we have thrown light occurs when certain factors in them combine and make them appear to the mind or soul to be of the highest rank of rhetorical eloquence, although on rare

more so it is when it additionally has beautiful construction, sweet wording, abundant benefit and truthful meaning« (58 vgl. 125).

²⁷⁴ »Fragments [...] however, can not be a reason for a general judgement. On the other hand, if speech of this kind is well organized in a continued manner to be the size of the shortest *sura* [of the Qur'ān] or the longest verse [of it], the judgement regarding its *īġāz* becomes evident« (55).

²⁷⁵ Deshalb ist er natürlich auch superlativische Erfüllung des *bayān* (*al-ḥusn*): »In the same manner, all the Qur'ān is of the *ne plus ultra* of beautiful elucidation [*wa-l-Qurān kulluhū fī nihāyati ḥusni l-balāġa*].« (76/107).

occasions this may be confused with texts that are very beautiful because of their brevity, splendour, sweet wording and truthful ideas« (55).²⁷⁶

Doch der Koran ist für ar-Rummānī keineswegs (nur) ein perfektes poetisches Werk. Er ist auch von der Poesie zu unterscheiden. So ist nun zu zeigen, wie sich ar-Rummānī innerhalb des gemeinsamen Horizonts der *balāġa* auch darum müht, die Differenz von Poesie und Koran aufrechtzuerhalten und aus ihr die Unnachahmlichkeit zu bestimmen.

2.1.3.2. Die Besonderheit des Koran in der Unterscheidung von der Poesie

Bereits auf den ersten Blick fällt auf, dass ar-Rummānī nur wenige Beispiele aus der Dichtung heranzieht, um seine Analyse der Stilmittel zu erläutern.²⁷⁷ Die Zurückhaltung gegenüber poetischen Beispielen kann bereits darauf hinweisen, dass der *i'ğāz* für ar-Rummānī mehr ist als nur eine außergewöhnliche superlativische Erfüllung der vorausgesetzten *balāġa*. Die sprachlichen Analysen dienen auch der Differenzmarkierung zwischen dem Koran und der Dichtung.²⁷⁸ Es wird sich also lohnen, der Unterscheidung von Poesie und Koran nachzugehen. Die Differenzsetzung geschieht auf verschiedene, ineinandergreifende Weisen:

²⁷⁶ Interessanterweise fügt er als Beispiel keinen dichterischen Text, sondern einen Ausspruch 'Alīs an. Damit verlässt er die Zuordnung von Poesie und Koran hin zum Verhältnis von nachkoranischer Überlieferung und Koran. Das ist zwar immer noch die Differenz von göttlichem und menschlichem Wort, aber theologisch entschärfter!

²⁷⁷ Insgesamt verweist ar-Rummānī an drei Stellen auf Sprichwörter bzw. einen Ausspruch eines Prophetengefährten (54f.71) und an weiteren fünf explizit auf Dichtung (*šī'r*) (61.68.71.80).

²⁷⁸ Gerade in diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, dass das Leitmotiv des *bayān* im Kontext des *kalām* selbst die Konnotation der Differenzfeststellung hat, geht es in ihm doch darum, etwas »zuerst von ähnlich Scheinendem zu unterscheiden, um es dann klar zum Ausdruck zu bringen (Önce benzelerinden ayırmak, sonra da açık olarak ifade etmek)«. So im Artikel »Beyyine« in Topaloğlu; Çelebi: *Kelām terimleri Sözlüğü*, 51.

a) *Naqđ al-āda* als sprachimmanente Differenz zwischen Poesie und Koran

Der Grund der Differenzsetzung liegt nicht in sprachwissenschaftlichen Beobachtungen, sondern in der Krieteriologie des Wunders. Dies zeigt ar-Rummānīs Erörterung des »Bruchs mit der Gewohnheit« (*naqđ al-āda*). Ar-Rummānī füllt dieses zentrale Kriterium der Wunderdefinition wie folgt: »The Qur'ān then came with a unique way which was out of the customary [*atā l-Qur'ān bi-tariqatin mufradatin ḥariğatin 'ani l-āda*] and which had a degree of beauty exceeding all others [*lahā manzila fi l-ḥusn tafūqu bihī kulla tariqa*].« (79/111) Zur Erklärung der postulierten koranischen Einzigartigkeit (»a unique way [*tariqa mufrada*]«) wird der Bruch mit der Gewohnheit mit der superlativischen sprachlichen Perfektion zusammengestellt. Damit wird das Wunderkriterium in den sprachlichen Horizont hineingezogen, zugleich aber noch einmal vom bloßen Superlativ abgesetzt.

Die Gewohnheit, die der »unique way« bricht, illustriert ar-Rummānī nun mit einer Aufzählung von verschiedenen Gattungen bekannter Rede (»known speech« / *anuā l-kalām al-ma'rūfa* [79/111]), »such as poetry [*šir*], rhymed prose [*sağ'*], oratory [*ḥuṭab* (sic)] and epistles [*rasā'il*] in addition to prose that is current among people in conversation [*al-mansūr alladī yadūru baina n-nās*]« (79/111). Bezeichnenderweise bindet ar-Rummānī hier die Alltagssprache als Beispiel nichtmetaphorischer Ausdrucksweise mit den anerkannten literarischen und rhetorischen Gattungen zusammen, die er sonst penibel von der Alltagssprache unterscheiden will. Man kann folgern: Der »Bruch mit der Gewohnheit« wird gerade durch den radikalen Unterschied zwischen der literarisch-rhetorischen sowie der alltagssprachlichen Rede auf der einen Seite und dem Koran auf der anderen Seite realisiert. Umgekehrt formuliert: Die unvergleichbare Besonderheit des Koran liegt im Bruch mit den gewöhnlichen Gattungen.²⁷⁹ Das Wunderkriterium hat also eine radikale Differenzsetzung zwischen Koran und Poesie zur Folge – oder umgekehrt gesagt: Die radikale Differenz zwischen Poesie und Koran ist eine Folge des Wunderkriteriums. Die Wunderkrieteriologie und das Anliegen, den Koran von der Poesie zu unterscheiden, greifen ineinander. Und die Argumentationsrichtung ist ebenfalls erkennbar: Hier erreicht nicht ein Sprachwissenschaftler

²⁷⁹ Vgl. auch Grotzfeld, Begriff, 65f.

durch induktive Analyse eine Einsicht aus dem *kalām*. Vielmehr setzt die Argumentation die Akzeptanz der Wunderdefinition voraus und illustriert diese durch die Differenz im literarisch-sprachwissenschaftlichen Bereich.

b) Differenzmarkierung durch Klassifizierung

Die Differenzsetzung wird nun weiter gefüllt: So kann auch die Klassifizierung der Stilmittel der Differenzmarkierung dienen, wie das Kapitel über den Konsonantenzusammenklang (*talā‘um*) anschaulich zeigt. Hier legt ar-Rummānī zunächst in genauer Analogie zur Klassifikation der *balāġa* fest, dass es drei Klassen der Harmonie gebe (»discordant, middle and highest« [68]), von denen die vorzügliche Dichtung die mittlere, der Koran jedoch die höchste Klasse innehat. Noch bewegt er sich ganz im Rahmen der graduellen Steigerung. Sodann formuliert er: »The difference between it [the Qur‘ān in its entirety] and other discourses regarding the harmony of letters is like the difference between the discordant composition and the composition of the middle category.« (68) Hier geschieht etwas Neues, Subtileres: Es wird gleichsam eine Analogie in der Differenz gesucht. Der Koran ist zur mittleren, harmonischen Komposition so different wie die mittlere, harmonische Komposition zur untersten, unharmonischen. Der Unterschied zwischen der untersten, unharmonischen und der mittleren, harmonisch-poetischen Klasse ist den sprachsensiblen Adressaten ar-Rummānīs jedoch eingängig. So wird deutlich, dass die Klassifizierung hier auf subtile Weise dazu dient, die Differenz zwischen dem Koran und der Poesie einsichtig und erfahrbar zu machen: Wenn die Begabten, so die Argumentation, die Unterschiede in Metrik und Harmonie zwischen der untersten und der mittleren Klasse wahrnehmen können, so können sie sich die Differenz zwischen der mittleren und der höchsten Klasse zumindest vorstellen und begreifen. Hier geht es nicht mehr (alleine) um eine Steigerung, vielmehr macht die Klassifizierung begreifbar, dass es eine weitere, grundlegendere Differenz gibt.²⁸⁰

²⁸⁰ Vgl. auch Grotzfeld, Begriff, 65.

c) Differenzmarkierung durch das Verhältnis von sprachlicher Form und Bedeutung

Eine weitere Unterscheidung zwischen dem Koran und der poetischen Sprache trifft ar-Rummānī im Zusammenhang der Erörterung der reimenden Versausklänge (*fawāṣil*). Der Anlass der Unterscheidung ist die Nähe dieses koranischen Stilmittels zur poetischen Gattung des *sağ*^ʿ, der gereimten Prosa altarabischer Dichtung. Diese Nähe, die islam- und sprachwissenschaftlich grundsätzlich angenommen wird, ist in verschiedenen Kontexten der islamischen Tradition kontrovers diskutiert und abgrenzend beurteilt worden.²⁸¹ Auch ar-Rummānī macht die Unterscheidung zwischen den koranischen reimenden Versausklängen und dem *sağ*^ʿ stark: »They [die *fawāṣil*] are [a mark of] eloquence but rhymed prose (*sağ*^ʿ) is a blemish [*ağīb*].« (69/97) Er bemüht sich jedoch, diese Unterscheidung innersprachlich, im Blick auf die rhetorische Verwendung des Reims, zu legitimieren: So beginnt ar-Rummānī mit einer Definition der *fawāṣil*, die nicht spezifisch auf den Koran bezogen ist: »Periodic rhymes and assonances (*al-fawāṣil*) are similar letters at the end of phrases making for a good understanding of ideas (in a composition) [*tūğibu ḥusna ifhāmīna l-maʿānī*].« (69/97). Den Unterschied zwischen *fawāṣil* und *sağ*^ʿ sieht er dementsprechend (zunächst) nicht im Unterschied zwischen Koran und Dichtung, sondern im Verhältnis von Form und Bedeutung: »That is because periodic rhymes and assonances [d. h. die *fawāṣil*] are contributory to the ideas they follow whereas, in rhymed prose [*sağ*^ʿ], ideas become servile to the rhymes.« (69)

Ar-Rummānī verbindet diese Unterscheidung sodann mit dem Anliegen, die Eigenart des Koran deutlich zu machen. Er hält fest, dass der Koran das so definierte Stilmittel vorzüglich und auf besondere Weise realisiert.²⁸² Befindet sich diese Argumentation noch im Horizont der Steigerung, so wird von hierher schließlich auch der Koran gegenüber der Dichtung abgegrenzt: »As for rhymes [*qawāfī*] (in poetic verse) they do not

²⁸¹ Vgl. ausführlich Fahd; Heinrichs; Ben Abbeselem, Sadj^ʿ. Neuwirth betont stärker die Originalität der koranischen Reimprosa: Vgl. Neuwirth, Spätantike, 753–761 und auch Gilliot; Larcher, Language, 127–129.

²⁸² »The periodic rhymes and assonances of the Qurʾān, however are all [marks of] eloquence and wisdom, because they are means to making needed ideas understood in the most beautiful form indicated by them.« (70)

have this characteristic because they are not of the highest category of rhetorical eloquence.« (70) Am Ende der Argumentation wird also der Begriff der *fawāṣil* ausschließlich für die koranische Reimprosa reserviert und dem dichterischen Reim, der nun einen eigenen Begriff bekommt, gegenübergestellt.²⁸³ Sehr deutlich hat der Übergang von der superlativischen Erfüllung zur Andersheit stattgefunden. Ar-Rummānī beginnt gleichsam im gemeinsamen sprachwissenschaftlichen Bereich, etabliert die graduell-superlativische Überlegenheit des Koran und grenzt sie dann in ihrer Einzigartigkeit klassifizierend ab. So fasst al-Jemaey zusammen, ohne die theologische Bedeutung seiner Aussage mitzubedenken: »In summary, we note that al-Rummānī speaks of *fawāṣil* as a quality which distinguishes the Qur’ān from all other books.«²⁸⁴

2.1.3.3. Zusammenwirken von Differenz und Superlativ

Abschließend ist festzuhalten, dass ar-Rummānī die Einzigartigkeit nicht im Gegensatz zur superlativischen Erfüllung etabliert, sondern beide im gemeinsamen Rahmen der *balāġa* zusammenwirken lässt, um den *i‘ğāz* zu verdeutlichen. Sehr schön wird dies in dem Bild klar, mit dem ar-Rummānī das Wunderkriterium des »Bruchs mit der Gewohnheit« veranschaulicht:

»It would be as if a worker were able to make linen by hand, without apparatus or a loom, and surpass Dabiqī linen [ägyptisches Leinen von besonderer Qualität, d. A.] in softness and beauty to an extent that anyone who saw it would not doubt that it was the highest kind of Dabiqī cloth that had achieved the finest beauty ever; his deed would be inimitable. Likewise, what has come without the naturally known meter that characteristically beautifies speech but surpasses metered speech is inimitable.«
(79)

In ar-Rummānīs Bild werden Superlativ und Differenz einander zugeordnet: Zum einen wird das Maß an Schönheit (des Leines wie der koranischen Sprache) klar superlativisch formuliert. Zum anderen wird die Art der Herstellung der Schönheit grundlegend unterschieden: So wie die (einzigartige) Handarbeit des Arbeiters vom (mechanisch reproduzierenden)

²⁸³ Vgl. Fleisch, *Fāṣila*.

²⁸⁴ Al-Jemaey, *Nukat*, 70.

Webstuhl unterschieden ist, so entspringt die sprachliche Schönheit des Koran eben keiner bloßen dichterischen Technik, die das bekannte Metrum repräsentiert, sondern ist unvergleichlich anders. Der Koran ist also gerade dadurch superlativisch, dass er überraschend anders ist – und umgekehrt.

Man kann zusammenfassend festhalten, dass die verschiedenen Formen, den Unterschied zwischen Koran und Poesie zu erläutern und auch sprachwissenschaftlich greifbar zu machen, letztlich die vorangegangene Klassifizierung des Koran innerhalb der *balāġa* stützen sollen. Sie zielen mithin darauf ab, den Koran innerhalb des gemeinsamen Horizontes der *balāġa* als *sui generis* verstehbar zu machen (s. den Beginn von II.2.1.3.).

So klar dieses Anliegen ist, so fraglich ist jedoch, ob es gelingt. Im Vergleich zu der ausführlichen Behandlung der durch den Koran verwirklichten Stilmittel bleiben die Ausführungen, warum der Koran *sui generis* sein sollte, blass.

Dies haben auch die Kritiker ar-Rummānīs schon früh gesehen. So nimmt der Dichter und Literat Ibn Sinān al-Ḥafāġī (1031–1074) die Klassifikation der Konsonantenharmonie (*talāʿum*) kritisch in den Blick: »This is not correct; it would be an improper division. That is because [...] within the harmonious, there may be some parts that are more harmonious than others as the composition goes; this does not need to be placed in a third category.«²⁸⁵ Ibn Sinān legt den Finger in die Wunde: Der Unterschied zwischen dem koranischen und dem poetischen Gebrauch der Konsonantenharmonie bewegt sich immer noch im Horizont desselben literarischen Phänomens, sie schafft keine grundsätzliche Differenz, sondern postuliert nur eine eigene Kategorie.

In dieselbe Kerbe schlägt auch die Kritik an der grundlegenden Unterscheidung zwischen dem *saġʿ* und den *fawāṣil*, anhand derer ar-Rummānī die kategoriale Differenz von Koran und Dichtung und damit die Besonderheit des Koran etabliert. Dem Literaturkritiker al-ʿAskarī (gest. 395/1005) leuchtet sie nicht ein: »Abū Hilāl [al-ʿAskarī] did not agree with al-Rummānī's opinion which differentiated between *fawāṣil* and *saġʿ* (rhymed prose), nor with his considering *saġʿ* to be a defect and *fawāṣil* to be [good] rhetoric.«²⁸⁶ Ibn Sinān sekundiert: Für ihn läuft die unterschiedliche Zuordnung von Ausdruck und Bedeutung quer durch Koran und Poesie.

²⁸⁵ Boullata, Comments, 131. Vgl. al-Jemaey, Nukat, 64f.

²⁸⁶ Boullata, Comments, 134. Vgl. al-Jemaey, Nukat, 68f.

Sie differenziert nicht den Koran und die Poesie, sondern macht allgemein gute Poesie aus. So gibt es auch für Ibn Sinān keinen prinzipiellen inner-sprachlichen Unterschied zwischen *fawāṣil* und *saġ*.²⁸⁷ Dementsprechend weist Ibn Sinān explizit auf die Kontinuität zwischen Poesie und koranischer Rede hin: »There is no difference between the Qur'ān and any other speech chosen as eloquent in this matter.«²⁸⁸ Konsequenz sieht Ibn Sinān auch keine Möglichkeit, den *iġāz* sprachlich zu beweisen.²⁸⁹

2.1.4. Auswertung

Im Blick auf die gesamte Darstellung stellt sich nun die Frage, wie die *iġāz*-Deutung ar-Rummānīs einzuordnen und auf die Fragestellung der Arbeit auszuwerten ist.

Erstens muss man unterstreichen, dass ar-Rummānī wesentlich von den Voraussetzungen der etablierten *kalām*-Argumentation ausgeht und seine Überlegungen strukturell durch jene abgesteckt sind. Es wäre entschieden zu kurz gedacht, dass ar-Rummānī den *iġāz* nur legitimatorisch nutzt, um Freiheit für sprachwissenschaftliche Beobachtungen zu haben. Vielmehr ist die *kalām*-Argumentation grundlegend der Rahmen und die Struktur, innerhalb derer die *iġāz*-Diskussion mit all ihren sprachwissenschaftlichen Beobachtungen wahrgenommen wird.²⁹⁰ Dies wurde bereits

²⁸⁷ »There is no difference between the *fawāṣil* with similar letters at the ending and the *saġ*.« (137) Klar sehen beide den theologischen Grund der Abgrenzung, nämlich die problematische Nähe zu den Wahrsagern: »I think that what motivated our friends to call all rhymed phrases in the Qur'ān *fawāṣil* and not *saġ* was their desire to keep the Qur'ān detached from any quality associated with the soothsayers and their ilk, and the purpose of such naming is understandable.« (137)

²⁸⁸ Boullata, Comments, 131.

²⁸⁹ Er führt die Unhaltbarkeit der Annahme mit dem klassischen Argument vor, das bereits an-Nazzām beschäftigt: »Isn't this single word identical to one that the Arabs spoke before the Qur'ān and after it? If it were not so, the Qur'ān would not be Arabic, nor would the Arabs have understood it.« (132) Das sprachliche Verständnis des *iġāz* kann keine genaue Grenze zwischen einer sprachlichen Einheit, die nachahmlich ist, und einer unnachahmlichen Einheit ziehen. Konsequenz kehrt Ibn Sinān zur *ṣarfa*-Vorstellung zurück.

²⁹⁰ Dies ist der sachliche Grund für Neuwirths harsches Urteil über ar-Rummānīs »Vorliebe für langwierige formallogische[n] Dihäresen und Analogien

im analysierten Aufbau ersichtlich, zeigte sich aber auch noch einmal in dem Ringen, die Außerordentlichkeit des Koran in der sprachwissenschaftlichen Füllung des *iġāz* zu wahren.

Man kann diese deduktive Vorordnung des *kalām* dabei durchaus noch einmal positiv werten: Das Anliegen ar-Rummānīs ist ernsthaft theologisch. Ja, Bouman schreibt ihm zu, dass er zu einer Herausbildung einer »Theologie des Koran« beigetragen habe,²⁹¹ ist die Schrift doch ganz von der Überzeugung getragen, dass theologische Einsichten mit sprachwissenschaftlicher Reflexion zusammentreten können. In seinem *iġāz*-Verständnis wird Sprache zum Ort der Theologie.²⁹² Es ist die Sprache, oder genauerhin die *balāġa*, die rhetorische Eloquenz, die dem Handeln Gottes eine konkrete Gestalt, der Transzendenz in der Immanenz eine Phänomenalität gibt. Besonders deutlich wird dies am Leitmotiv des *bayān*: Das Motiv der Klarheit garantiert den Zusammenklang zwischen der Ordnung der spekulativen Theologie und den Qualitätskriterien rhetorischer Sprachauffassung. Auch wenn die Klassifikationen und Definitionen sowie ihre Illustration mit koranischen Beispielen für den heutigen Leser mitunter postulatorisch wirken, darf man den Willen zur Verständlichkeit, die Überzeugung, dass es einen inneren Zusammenhang zwischen der Ordnung des Denkens und der Gestalt des sprachlichen Ausdrucks gibt, nicht einfachhin vom Tisch wischen.

Zu der Vorordnung des *kalām* ist *zweitens* herauszustellen, dass ar-Rummānīs *iġāz*-Verständnis mit einem großen Interesse und einer hohen Sensibilität gegenüber der Sprache einhergeht, gerade im Hinblick auf die detaillierte Beobachtung der rhetorischen Stilmittel. Viele Kommentatoren sind sich einig, dass die Originalität ar-Rummānīs in eben diesem eigenständigen Blick auf sprachwissenschaftliche Phänomene liegt.²⁹³

aus dem Bereich der Mathematik«, die »für die Durchführung einiger sehr beachtenswerter heuristischer Ansätze nur relativ wenig Raum« lassen. Vgl. Neuwirth, *Dogma*, 177.

²⁹¹ Vgl. Bouman, *Conflit*, 45.

²⁹² »The fact that language was a vehicle of revelation meant that language in itself deserves considerable attention, since language had become the point of contact between man and God.« Al-Jemaey, *Nukat*, 50.

²⁹³ Uneinig sind sie allerdings darüber, welches diese sind. Für Grotzfeld, *Begriff*, 65 sind es die Deutungen der *fawāṣil*. Neuwirth, *Dogma*, 177 stimmt zu, fügt aber noch die Definition der »Variation durch Abwandlung« (*taṣrif*) und der

Damit zeigt sich in seinem Denken auch zum ersten Mal das ambivalente Verhältnis des Koran zur Poesie, das die sprachlich-stilistische Deutung des *iġāz* mit sich bringt. Denn diese will die Unterscheidung des Koran von der Dichtung mit dem Nachweis vereinen, dass der Koran in seiner stilistischen Unnachahmlichkeit nicht hinter der Dichtung zurückbleibt, sondern diese übertrifft. Aus der möglichen Aporie von Vergleichbarkeit und Besonderheit führt ein zweifacher Ausweg: Betonung der absoluten Andersheit bei gleichzeitiger Abwertung der Poesie oder perfekte Erfüllung poetologisch-rhetorischer Vorgaben.²⁹⁴ Offensichtlich schlägt ar-Rummānī den zweiten Weg ein: Sein Akzent liegt eindeutig auf dem Superlativ, auf der perfekten Erfüllung rhetorisch-sprachlicher Normen, ohne dabei, wie gesehen werden konnte, die Besonderheit des Koran und seinen Unterschied zur Dichtung vollkommen aus dem Blick zu verlieren. Damit wird die Argumentation ar-Rummānīs zum ersten interessanten Anschauungsmaterial dafür, wie versucht wird, der Transzendenz des göttlichen Ursprungs in der Immanenz einer kontingenten Sprache eine Gestalt zu geben – also tatsächlich *Wort* Gottes zu sein. Er wählt eindeutig den Weg des graduell-relativen Verständnisses der Alterität Gottes.

Allerdings trägt seine Argumentation zugleich das Problem in sich, ob damit die Alterität göttlicher Rede wirklich gewahrt bleibt. Ist die Perfektion koranischer Rede wirklich mehr als eine quantitative Unerreichbarkeit in der Erfüllung stilistischer Kriterien, ist sie ein qualitativer Unterschied?²⁹⁵ Gelingt es ar-Rummānī wirklich, Transzendenz in der sprachlichen Immanenz zu denken, oder bleibt seine Transzendenz nicht letztlich doch eine Verlängerung der Immanenz?

»Implikation« (*taḍmīn*) hinzu. Für al-Jemaey, Nukat, 56 ist hingegen die Zusammenschau von Metapher und Vergleich die eigentliche sprachwissenschaftliche Errungenschaft.

²⁹⁴ »Deux partis pouvaient être pris pour montrer que la beauté du Coran était attribuable non à l'homme mais à Dieu: comparer le Coran à ce qu'il y a de plus beau dans la littérature humaine en dépréciant celle-ci, de manière à exalter le Coran ou bien définir une théorie du beau pour montrer que seul parmi les textes en arabe, il répond trait pour trait à cette définition.« Audebert, *Inimitabilité*, 12.

²⁹⁵ Vgl. schon Ibn Ḥazm: »If the miracle of the Qur'an lies in its great eloquence, this is no proof, because anyone who reaches the highest literary rank can achieve this, whereas the *āyāt* [...] revealed through the Prophet are beyond what is customary.« Wahyudi, *Debate*, 240.

Nichtsdestotrotz liegt zweifellos die Anregung, die auch heutiges Denken aus der Beschäftigung mit ar-Rummānī ziehen kann, darin, dass der Übergang zwischen Koran und Dichtung offenbleibt. Allen modernen Verächtern sprachlich-literarischer Wirklichkeit, die den Koran auf ein göttliches Informationsbuch reduzieren wollen, kann man mit ar-Rummānī entgegentreten. Insbesondere seine intensive Untersuchung der Stilmittel zeigt, dass man den Koran nicht in eine Art idiosynkratische Sonderwelt eines vollkommen unvergleichlichen Arabisch drängen und jede Vergleichbarkeit ablehnen muss, um seine Besonderheit wertzuschätzen.

So ist ar-Rummānīs Perspektive vielleicht besonders anregend, wenn man sie einmal umdreht: So wäre nicht von einem etablierten *iğāz*-Verständnis aus nach Anschauungsmaterial in der sprachlich-rhetorischen Besonderheit des Koran zu suchen. Vielmehr könnten ar-Rummānīs stilistische Analysen Besonderheiten koranischer Sprache erfassen, die auch theologische Akzentuierungen zu erkennen geben. In einem ersten, sehr rudimentären Versuch, mag man auf drei Aspekte hinweisen, die so etwas wie die sprachlich-phänomenale Seite des *iğāz* bilden könnten:

Ansetzen kann man an dem Stilmittel der Ellipse. Die zentrale Stellung in der Analyse der Stilmittel, ihr häufiges Vorkommen und ihre Verbindung zur vorrangigen Aufgabe der *balāġa*, rhetorische Klarheit zu schaffen, gibt zu erkennen, dass ar-Rummānī in ihr die Eigenart der koranischen Rede in besonderer Weise getroffen sieht. Im *iğāz* konzentriert sich der *iğāz*, in der Ellipse verdichtet sich die Unnachahmlichkeit. Doch was sagt der *iğāz* gleichsam inhaltlich über die Besonderheit koranischer Rede aus? Hierzu muss man darauf schauen, wie das Stilmittel bestimmt wird: »concision is elucidating an idea in the least words possible; and concision is showing an abundant meaning in spare wording.« (56) Das heißt: Bedeutungsvielfalt bei Wortknappheit – das macht die Eigenart des Koran aus, wenn man der Analyse ar-Rummānīs glaubt.²⁹⁶ Sprachliche Konzentration ist die Leitidee. Damit sind Knappheit der Sprache, Verdichtung des Ausdrucks und Konzentration der Bedeutung durchaus mögliche sprachliche Besonderheiten, die den Koran im Blick ar-Rummānīs charakterisie-

²⁹⁶ Genannt wird z. B. häufig der Vers 13:81. Dabei geht es nicht nur um die tatsächliche Auslassung (*ḥadḥ*), sondern auch um die verdichtete Formulierung (*qaṣr*), die ar-Rummānī wohl als erster als eigenes sprachliches Mittel formulierte. Vgl. al-Jemaey, Nukat, 55 Fn 107.

ren. Will man also ein *erstes* Motiv festhalten, das man als Charakteristikum des Koran aus der Stilmittelanalyse herausdestillieren kann, so ist das Motiv konzentrierter Klarheit und verdichteter Luzidität zu nennen.²⁹⁷

Zweitens kann man das Motiv der harmonischen Ausgeglichenheit hinzufügen. Der jeweilige rechte Gebrauch des Stilmittels (den der Koran vollkommen verkörpert) ist auch die Mitte zwischen zwei Extremen. Explizit heißt es in Bezug auf die Ellipse: »Concision (*al-ījāz*) is eloquence but making something too short (*al-taqṣīr*) is ineloquence. Similarly, prolixity (*al-iṭnāb*) is eloquence, but verbosity (*al-taṭwīl*) is ineloquence.« (55). Weder wortkarg noch geschwätzig – die Relation der Stilmittel sichert die jeweilige Mitte der Extreme ab.²⁹⁸

Zur konzentrierten Klarheit und harmonischen Ausgeglichenheit ist *drittens* noch die möglichst große Bedeutungsvielfalt hinzuzustellen. Die Bedeutungsvielfalt als Eigenart der koranischen Sprachlichkeit zeigen ar-Rummānīs Überlegungen zu dem Stilmittel der »Variation durch Abwandlung« (*taṣrīf*): Dies bezieht sich zunächst auf eine Eigenart der semitischen Sprachen, nämlich auf die Fähigkeit, aus einer Wortwurzel durch Vokal- und Stammveränderungen verschiedene andere Wörter und damit Bedeutungsvariationen hervorzubringen. Das Stilmittel arbeitet gleichsam aus dem sprachlichen Gerüst den Reichtum der Bedeutungen heraus.²⁹⁹ In weiterer Hinsicht bezieht ar-Rummānī den *taṣrīf* jedoch nicht nur auf morphologische Strukturen, sondern auch auf Variationen einer Idee.³⁰⁰ Hier nun sieht ar-Rummānī geradezu die göttliche Eigenart der koranischen Sprache gegeben: Gott »did bring one meaning in various permutations that are of the highest grade of rhetorical eloquence.« (73) Der *iğāz* realisiert sich in dem unausschöpflichen Verweischarakter der koranischen

²⁹⁷ Interessanterweise ist die Ellipse zeitlich besonders auch mit gegenwärtiger Präsenz verbunden: »Concision has three means: [...] (iii) by showing the benefit to be appreciated immediately and not in future, for the [thought of the] future is oppressive to the soul.« (56).

²⁹⁸ Man mag noch hinzufügen, dass die von ar-Rummānī sonst wenig geschätzte Konsonantenharmonie eben diese angestrebte Ausgewogenheit auf fonetischer Ebene abbildet (vgl. 69).

²⁹⁹ »This kind of permutation possesses a wondrous elucidation showing the meanings of the ideas it contains that it brings forth in full appearance.« (72).

³⁰⁰ »As for permutation of ideas with various meanings, it occurs in the Qur'an in more than one story.« (72).

Sprache. Dementsprechend betont ar-Rummānī wiederholt, dass die rhetorische Qualität eines Stilmittels darin liege, der Imagination des Rezipienten freien Raum zu geben.³⁰¹ Den Koran als eindeutig zu verstehen, hieße, ihn gründlich misszuverstehen.³⁰²

2.2. Von sich her. Al-Ḥaṭṭābī: Der *iğāz* als Umkehrung der Perspektive

2.2.1. Zum Autor und zum Werk

Auch bei dem ansonsten sowohl geografisch als auch in seinem geistigen Horizont gänzlich anders als ar-Rummānī³⁰³ orientierten Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ḥaṭṭābī al-Bustī war es wohl nicht die familiäre Herkunft, die eine wirkmächtige Gelehrtenkarriere vorbereitet hat. Er wurde, wie seine *nisba* preisgibt, in Bust, im Süden des heutigen Afghanistan geboren.³⁰⁴ Seine präzisen Lebensdaten sind (ohne allzu

³⁰¹ Die rhetorische Qualität der Ellipse liegt darin, dass »the mind remains free to imagine« und dass diese nicht durch die Worte eingeschränkt wird (vgl. 54). Bei der Metapher führt ar-Rummānī an: »but the metaphor is more eloquent because it does not restrict the imagination« (65). Und bei einer Unterform der Hyperbel: »Deleting is more eloquent than citing, because citing is limited to one possible meaning but deleting allows the imagination to go [freely] to all aspects of glorification on account of the magnification it contains.« (75).

³⁰² Explizit erörtert ar-Rummānī diesen Gedanken im Kontext der abschließenden Überlegungen zur »rhetorischen Klarlegung«: »The [power of] indication belonging to a noun or an attribute is finite, but the indication belonging to a composite phrase is infinite – and that is why the Qur’anic *taḥaddī* (challenge) has been expressed through it by demanding imitation (*mu’āraḍa*) so that the miracle may be appear clearly. If someone said ‚Composing verse has come to an end, and no one can create a poem that has not been created earlier, this would be an invalid statement because the indication possible through combination has no end, it is infinite. Similarly, numbers have no end at which they should stop and cannot be increased. In the same manner, all the Qur’ān is of the *ne plus ultra* of beautiful elucidation.« (76).

³⁰³ Zwischen ar-Rummānī und al-Ḥaṭṭābī ist keinerlei Beeinflussung nachweisbar. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 108f.

³⁰⁴ Vgl. zur Biografie auch Donzel; Lewis; Pellat, al-Khaṭṭābī.

große Abweichungen) umstritten, so werden 929/30 oder 931 und 996 oder 998 als Geburts- bzw. Todesdaten diskutiert.³⁰⁵ Die Familie al-Ḥaṭṭābīs ist unbekannt. Angenommen wird allein, dass sie arabophon war, was angesichts der Auseinandersetzung um die *šū‘ūbiya* (s. II.1.1.) und al-Ḥaṭṭābīs großen Engagements, die Unnachahmlichkeit mit der arabischen Sprachlichkeit des Koran zusammenzudenken, nicht ganz ohne Bedeutung sein dürfte. Insgesamt darf man sich den Gelehrten, dem hervorragender literarischer Geschmack und intellektuelle Tiefe zugesprochen wird,³⁰⁶ nicht als engstirnigen Schollendenker vorstellen. Bereits seine Heimatstadt ist alles andere als abgeschiedenes intellektuelles Hinterland: Bust liegt in einer fruchtbaren Region mit weiten Handelsverbindungen, einer gemischten Bevölkerung, wahrscheinlich mit einem stärker jüdischen als christlichen Anteil, und einem regen intellektuellen Leben.³⁰⁷ Zudem ist al-Ḥaṭṭābī wie viele seiner Kollegen in der Hadith-Wissenschaft ein *raḥḥāla*, ein »grand voyageur«:³⁰⁸ Seine Studien, möglicherweise auch eine anschließende Lehrtätigkeit, führen ihn nach Bagdad und Baṣra.³⁰⁹ Zeitweilig hält er sich in Mekka und in Balḥ, später auch in Nišāpūr auf.³¹⁰ Seine letzte Lebenszeit verbringt er wieder in Bust und zieht sich in eine fromme Lebensführung zurück, die er in seinem *Kitāb al-‘Uzla* verteidigt.³¹¹ Dieser Weg in die Mystik scheint für den frommen Gelehrten, der Frömmigkeit und Tradition der scharfen *kalām*-Disputation vorzog,³¹²

³⁰⁵ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 26f.

³⁰⁶ Vgl. Boullata, *Foreword*, XIV.

³⁰⁷ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 31.

³⁰⁸ Vgl. Günther, *Traditionalist*, 65. Wie Neuwirth, *Dogma*, 179 zu der Aussage kommt, dass al-Ḥaṭṭābī »sein ganzes Leben in der persischen Provinzstadt Bust verbrachte«, ist mir nicht klar.

³⁰⁹ Zu al-Ḥaṭṭābīs Lehrern vgl. Günther, *Traditionalist*, 83–86 und Audebert, *Inimitabilité*, 46–52, der diese aus *isnād*-Analysen zu den beiden Werken des *Bayān* und der *‘Uzla* rekonstruiert. Zur allgemeinen Schwierigkeit, sein geistiges Umfeld zu bestimmen, vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 52f.

³¹⁰ Besonders an letzterem Ort ist seine Lehrtätigkeit von Bedeutung, setzt sie doch bei fremden Gelehrten ein gewisses Renommee voraus. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 29.

³¹¹ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 30.43 und Boullata, *Foreword*, XIX.

³¹² Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 45.

der ausdrücklich den Wert der Freundschaft verteidigt³¹³ und wenig kontrovers rezipiert wird,³¹⁴ im Gegensatz zum späteren al-Ġazālī ohne einen ausdrücklichen Bruch in sein Lebenskonzept zu passen.

Inhaltlich bilden die Analyse der Hadith-Tradition und des islamischen Rechts, zwei per se benachbarte Wissenschaften, den Schwerpunkt von al-Ḥaṭṭābīs Tätigkeit. So wird al-Ḥaṭṭābī als Traditionarier³¹⁵ und als eine »figure important du šāfi'isme«³¹⁶ geführt.³¹⁷ Zugleich hat al-Ḥaṭṭābī sowohl die Nähe zur Sprachwissenschaft als auch das Interesse an der Literatur stets begleitet: In Bagdad hat er unter anderem bei aš-Šaffār, Abū al-'Abbās al-Aṣamm, Aḥmad ibn Sulayman an-Naġġār Literaturstudien unternommen. Er war befreundet mit dem Poeten Abū l-Faḥ al-Bustī und wurde auch selbst als Poet geschätzt, unter anderem durch seinen berühmten Schüler aṭ-Ta'ālībī.³¹⁸

In al-Ḥaṭṭābīs Werk, das Audebert in dreizehn rekonstruierbaren Titeln wiedergibt, dominiert die Hadith- und Rechtswissenschaft.³¹⁹ Das

³¹³ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 30.

³¹⁴ Vgl. zu seinen Schülern, Günther, *Traditionalist*, 86–89.

³¹⁵ Allerdings muss man sich mit Audebert, *Inimitabilité*, 52 mahnen lassen: »En effet, le terme de ›traditionaliste‹ (*muḥaddiṭ*) ne recouvre pas la même réalité selon les lieux géographiques et selon les époques.«

³¹⁶ Audebert, *Inimitabilité*, 15.

³¹⁷ Vor allem in Nišāpūr sind die Šāfi'iten mit der *Aš'arīya*, die Ḥanafiten jedoch mit der *Mu'tazila* verbunden (Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 29). Diese aš'arītische Tendenz gilt aber wohl nicht für al-Ḥaṭṭābī, der insgesamt dem *kalām* kritisch gegenüberstand und durchaus auch von Ḥanbaliten, also den Kritikern einer jeden spekulativen Theologie, wertschätzend tradiert wurde. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 44.53 und Günther, *Traditionalist*, 63f.79–82. Diese Anhaltspunkte in Rechtsschulen und theologischen Orientierungen darf man jedoch nicht überbewerten und als Festlegungen missverstehen.

³¹⁸ Vgl. Boullata, *Foreword*, XIXf.

³¹⁹ Aṭ-Ta'ālībī zögert nicht, den *Ġarīb al-ḥadiṭ* als al-Ḥaṭṭābīs bekanntestes Werk zu bezeichnen, das zum Teil auch als Schulwerk genutzt worden ist. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 32.45. Auch die anderen drei Hauptwerke widmen sich der Hadithüberlieferung und -kritik, unter anderem der Kommentierung von zwei der kanonischen Hadithwerke (al-Buḥārī und Abū Dāwūd).

Kitāb Bayān i'ğāz al-Qur'ān,³²⁰ dessen genaues Abfassungsdatum unbekannt ist,³²¹ fällt demgegenüber thematisch zunächst einmal aus dem Hadith und *fiqh* heraus. Sein zentrales Anliegen schließt sich allerdings an das sprach- und literaturwissenschaftliche Interesse al-Ḥaṭṭābīs an, geht es doch darum, den *i'ğāz* unter grammatischen und lexikografischen Aspekten zu studieren. Die Originalität dieses Werkes liegt mithin darin, die Analysen des koranischen Stils mit der entstehenden Literaturkritik zu verbinden.³²² Diese Verbindung wird, wie Audebert betont, durch Inspirationen aus der *naẓm-al-Qur'ān*-Literatur bereichert.³²³ Dies bringt eine Aufmerksamkeit auf die Komposition von Ausdrücken und syntaktischen Konstruktionen mit sich, die auch für spätere *i'ğāz*-Werke von großer Bedeutung sein wird. Damit ist der Autor al-Ḥaṭṭābī ein wichtiger Kristallisationspunkt für das Anliegen der vorliegenden Arbeit.³²⁴

2.2.2. Der Aufbau des *Kitāb Bayān i'ğāz al-Qur'ān*

Betrachtet man nun zunächst den Aufbau des Werkes, so kann man bereits hier die eigene Akzentsetzung al-Ḥaṭṭābīs erkennen.³²⁵

³²⁰ Die Zitation des *Bayān* von al-Ḥaṭṭābī geschieht in diesem Kapitel wie folgt: Die erste Zahl bezieht sich auf die englische Übersetzung von Boullata (vgl. al-Ḥaṭṭābī, *First Treatise*, 9–50), die zweite auf die arabische Ausgabe von Ḥallafallah und Zağlūl (Vgl. al-Ḥaṭṭābī, *Bayān*, 19–72). Wenn nötig, wird auf die französische Übersetzung von Audebert hingewiesen, die genauer ist als die englische (vgl. Audebert, *Inimitabilité*). Sie gibt auch die entsprechenden Seitenzahlen des arabischen Textes parallel an, die aber leider nicht mit der vorliegenden Ausgabe übereinstimmen.

³²¹ Audebert gibt 340–386 n. H. (951–997/8) an. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 73.

³²² Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 14 und Boullatas Anmerkung in: al-Ḥaṭṭābī, *First Treatise*, 49f. Fn 49.

³²³ Audebert weist v. a. auf »la notion des degrés, des classes d'éloquence« und die Idee des *naẓm* selbst hin. Audebert, *Inimitabilité*, 59.

³²⁴ Vgl. »Al-Ḥaṭṭābī définit le discours divin par rapport au discours humain.« Audebert, *Inimitabilité*, 87.

³²⁵ Audebert, *Inimitabilité*, 85f. gibt einen Überblick über den Aufbau, dem ich grundsätzlich folge.

Die Schrift beginnt mit einer Exposition, die das Anliegen absteckt: Als Ausgangspunkt setzt al-Ḥaṭṭābī ausdrücklich voraus, *dass* der Koran unnachahmlich ist.³²⁶ Al-Ḥaṭṭābīs Ziel ist dementsprechend zu erläutern, *worin* der *i'ğāz* besteht. Die *kaifiya*, die Beschaffenheit (wörtl. »Wieheit«) des *i'ğāz*, will er darlegen, nämlich »the essence of *i'jāz* in the Qur'an [*wağh al-i'ğāz fi l-Qur'an*]« und das »knowing how to understand its manner [*ma'rifat al-amr fi wuqūf' alā l-kaifiya*]« (11/21).³²⁷

Die Exposition diskutiert sodann unterschiedliche Ausdeutungen, worin die Unnachahmlichkeit besteht. Auch al-Ḥaṭṭābī stellt das sprachlich-stilistische Verständnis der Unnachahmlichkeit in die Mitte, profiliert es aber gegenüber der *šarfa*-Vorstellung und derjenigen *i'ğāz*-Deutung, die die Unnachahmlichkeit im prophetischen Wissen gegeben sieht. Beide lehnt er im Gegensatz zu ar-Rummānī ab.³²⁸ Vor allem aber grenzt er seine Deutung der sprachlich-stilistischen Unnachahmlichkeit von den Positionen der spekulativen Theologen (*'ulamā' ahl an-naẓar*) ab, eine Abgrenzung, die eine Schlüsselstelle seiner Argumentation darstellt (s. II.2.2.3.).³²⁹

Nach dieser Abgrenzung geht auch al-Ḥaṭṭābī klassifizierend vor, zieht als Bestimmungsgrund der Unnachahmlichkeit jedoch nicht die *balāğā*, sondern die menschliche Rede (*kalām*, hier nicht als spekulative Theologie zu verstehen) als solche heran.³³⁰ So wird die Besonderheit des Koran

³²⁶ »The truth of the matter is so clear that we don't need to prove it by more than mentioning the state of affairs« (11). Ja, der *i'ğāz* wird als »being established in the mind [*amma an yakūna qad naqabat fi n-nufūs naqbatan*]« (11/21) bezeichnet. Audebert, *Inimitabilité*, 115 liest genauer »qu'il se soit profondément ancré dans les esprits«.

³²⁷ Nichtsdestotrotz führt al-Ḥaṭṭābī dann doch einen Beweis an. Er bedient sich des Motivs, das ar-Rummānī als »giving up its imitation despite abundant motives and real need to do that [*tark al-mu'āraḍa ma'a tawaffur ad-dawā'i wa-šaddat al-ḥāğā*]« (75/53) bezeichnet hat, und charakterisiert es als »the clearest evidence and the easiest to understand« (12).

³²⁸ Der Grund für die Ablehnung der *šarfa*-Vorstellung ist ihre Beschränkung auf eine aktuelle Verhinderung der Nachahmung. Die Deutung des *i'ğāz* mit der Voraussage zukünftiger Ereignisse sieht al-Ḥaṭṭābī deswegen kritisch, weil diese nicht alle Suren des Koran betreffen (vgl. 12).

³²⁹ Vgl. zu al-Ḥaṭṭābīs Kritik an den *mutakallimūn* auch Günther, *Traditionalist*, 79–82.

³³⁰ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 91.108.

durch die Klassifikationen der Redearten und durch die Aufgliederung ihrer Elemente bestimmt. Die Einsicht in die Unmöglichkeit, das Sprachsystem in seinem lexikalischen, semantischen und syntaktischen Umfang ganz zu überblicken, wird für al-Ḥaṭṭābī sodann zur Grundlage der *i'ğāz*-Definition: Der *i'ğāz* besteht in der exakten und unverrückbaren Positionierung einer jeden Formulierung im Koran,³³¹ die Nachahmung unterbleibt eben aus der Einsicht in die sprachliche Komplexität. Die Nichtannahme der Herausforderung (*mu'āraḍa*) ist also grundsätzlicher und nicht nur situativer Natur.³³² Umgekehrt muss (und kann) nun jede sprachliche Besonderheit des Koran erklärbar sein. Deshalb widmet sich al-Ḥaṭṭābī in einer ersten Anwendung von sprachwissenschaftlich-grammatikalischen Beobachtungen vermeintlichen Synonymen (16–20) und zeigt in allen drei Wortarten (*ism*, *fi'l*, *ḥarf*) sowie in syntaktischen Konstruktionen die semantische Differenziertheit.

Ist das *i'ğāz*-Verständnis damit etabliert, so wendet sich al-Ḥaṭṭābī nun ausführlich möglichen Einwänden zu, die er jeweils mit »suppose it is said [*inna qīla*]« (20.22.35.36/35.37.55) einleitet.

Die ersten beiden Einwände betreffen die Möglichkeit der Nachahmung, wobei der erste dieser beiden genereller Natur ist, während der zweite auf konkrete Beispiele eingeht. Gerade weil der Koran klar spreche und wenig fremdartige oder dunkle Worte enthalte, so der erste generelle Einwand, sei er nachahmbar. Al-Ḥaṭṭābīs Erwiderung ist insofern von Bedeutung, als sie die sprachliche Besonderheit des Koran über die Ebene des einzelnen Wortes hinausführt (20–22).

Der zweite Einwand listet Pars pro Toto³³³ neunzehn Beispiele für eine unangemessene Wahl von Formulierungen im Koran auf und greift so die Qualifizierung des Koran als perfekte Verwirklichung des Sprachsystems

³³¹ »Furthermore, know that the essence of rhetorical eloquence combining these qualities is putting every kind of word contained in speech in the most specific and suitable place for it.« (16).

³³² »And thus, if you know all these matters, you will realize that the people were afraid of imitating the Qurān and that they flinched because of the difficulties they felt they would have in doing that. They clearly recognized the places of those difficulties and knew the criteria and the learning they needed, and knew that they would be unable to match them.« (20).

³³³ Die Aufzählung endet mit der Bemerkung »this is among many other matters too numerous to list« (24).

an (22–24). Die grundsätzliche Vorgehensweise der detaillierten Einzeluntersuchungen (25–35), mit denen al-Ḥaṭṭābī antwortet, ist, den Gegnern entweder das Missverständnis der koranischen Aussageabsicht oder die Unkenntnis des linguistischen Kontextes (v. a. der altarabischen Poesie) nachzuweisen.³³⁴ Anders als ar-Rummānīs Analysen der rhetorischen Stilmittel bezieht al-Ḥaṭṭābī in diesen Einzelbeobachtungen auch syntaktische und kompositorische Überlegungen mit ein und verwendet extensiv altarabische Dichtung und literaturkritische Überlegungen. In diese Untersuchung ist zudem ein Exkurs integriert, der den traditionellen Topos der normativen Ursprünglichkeit vor- und frühislamischer Dichtung im Gegensatz zu ihrer späteren Verfälschung und ihrem Verfall anführt (29).

Die folgenden beiden Einwände bezweifeln nicht die Möglichkeit, sondern die Tatsächlichkeit der Nichtnachahmung: Der erste dieser Einwände ist wiederum genereller Natur und thematisiert die Kontingenz der Tatsache, dass der Koran nicht nachgeahmt worden sei: Die Nichtüberlieferung einer Nachahmung beweist nicht die Unnachahmlichkeit. Al-Ḥaṭṭābī antwortet knapp auf der Ebene historischer Wahrscheinlichkeit und argumentiert eher islamisch-binnenperspektivisch aus dem Selbstbewusstsein eigener Bedeutsamkeit.³³⁵

Der ausführlich diskutierte, zweite dieser Einwände wird wieder detailliert-konkret. Er führt Beispiele dafür an, dass der Koran sehr wohl nachgeahmt worden sei. Diese bestehen wesentlich in der formalen Imitation von Reim- und Rhythmusstrukturen. Die Widerlegung gibt al-Ḥaṭṭābī Anlass zu einer klärenden Klassifizierung, was unter dem dichterischen Wettstreit (*mu'āraḍa*) überhaupt zu verstehen ist (36–46). Seine Auffassung, dass nicht die bloß formale Nachäffung³³⁶ der Reimstruktur oder des Rhythmus, sondern erst die kreativ-kompetitive Überbietung als *mu'āraḍa* bezeichnet werden kann, zielt darauf ab, dass es sich einerseits bei den rein

³³⁴ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 98. So sind die Argumente erstens semantischer Art: Die Kritik missachtet das Ziel, die Situation, den Kontext oder den Offenbarungsanlass der Formulierung. Zweitens sind sie linguistischer Art: Die Kritik übersieht den linguistischen Kontext, die Wortwurzel oder den metaphorischen Gebrauch. Nach Audebert argumentiert al-Ḥaṭṭābī hier ganz im Geist des *Muškil* von Ibn Qutaiba. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 98–100.

³³⁵ »How could such a serious matter that would have disturbed human hearts and would have been known in the East and the West be conceivable?« (35).

³³⁶ »It is merely pilfering from the language of the Qur'ān, gleaning from the middle of its text, and imitating some of its constructions.« (37).

formalen (satirischen) Imitationen koranischer Versstrukturen – und zwar bereits aus literaturkritischer Perspektive! – nicht um ernstzunehmende Ausführung einer *mu'āraḍa* (und damit nicht um Nachahmungen des Koran) handelt und dass andererseits Form und Inhalt nicht zu trennen sind. Damit, so kann man mit Audebert festhalten, sind die zwei großen systematischen Anliegen der *iġāz*-Deutung al-Ḥaṭṭābīs abgehandelt: Erstens die Definition des koranischen Wortes in Beziehung zu der allgemeinen Rede und zweitens die Definition der Bedingungen, denen sich eine eventuelle Nachahmung unterwerfen müsste.³³⁷

In einem kurzen Schlussteil kommt al-Ḥaṭṭābī auf die Wirkung der koranischen Rede – »the effect on the hearts and its influence on the souls [*ṣanī'uhū bi-l-qulūb wa ta'īrūhū fī n-nufūs*]« (46/70) – zurück, die er als Erläuterung des zureichenden Grundes für den *iġāz* abgelehnt hatte. Nach der Darlegung der Verankerung des *iġāz* in der Struktur der koranischen Sprache kann sie nun wieder gewürdigt werden. Der Text schließt mit einer Schlussdoxologie, die gleichsam en passant die semantische Ebene des *iġāz* anspricht und die koranische Kohärenz und Widerspruchslosigkeit festhält.

2.2.3. Die methodische Grundentscheidung: Der *iġāz* als Umkehrung der Perspektive

Die Skizze des Aufbaus hat die Abgrenzung al-Ḥaṭṭābīs von der spekulativen Theologie, von den '*ulamā' ahl an-naẓar*',³³⁸ als Schlüsselstelle für seine eigene Position angesprochen, leitet sie doch sein spezifisches Verständnis der sprachlich-stilistischen Unnachahmlichkeit ein. Dieses gilt es nun näher zu verstehen.

Zunächst ist herauszustellen, dass al-Ḥaṭṭābīs Kritik an den spekulativen Theologen den Anspruch auf eine rationale Erfassung des sprachlichen *iġāz* nicht mindert. Gerade angesichts der Tatsache, dass al-Ḥaṭṭābī als »Traditionarier« den spekulativen Theologen gegenübertritt, ist festzuhalten: In seiner Kritik geht es al-Ḥaṭṭābī nicht um ein Zuviel an unzulässiger Rationalität, der gegenüber die Tradition hochgehalten werden muss, sondern um ein Zuwenig an Klarheit. Gerade die spekulativen Theologen

³³⁷ Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 86.

³³⁸ Audebert, *Inimitabilité*, 107f. sieht in den spekulativen Theologen die *Mu'tazila* und weist auf die Lehrer 'Abd al-Ġabbārs hin.

werden dafür kritisiert, dass sie Argumente nicht kritisch prüfen, sondern bloß übernehmen: »I found that most of who hold this opinion have accepted this quality of the Qur'ān with a sort of uncritical belief as a kind of postulation without investigation and learned circumstantiation (13/23).« Die arabische Wortverwendung ist hier noch klarer: Die Eigenschaft (*ṣifa*) des *iġgāz* werde dem Koran nur aufgrund von unreflektierter Traditionsübernahme (*taqlīd*) und ungenauen, approximativen Vermutungen (*ġalabat az-zann bidūni taḥqīq*) zugesprochen. Dies jedoch, so ist die Pointe, sind exakt die Charakteristika einer ungeprüften Meinung, die die *kalām*-Gelehrten durch die Spekulation, den *naẓar*, überwinden wollen. Der Traditionarier al-Ḥaṭṭābī führt sich also als der bessere und genauere spekulative Theologe ein.³³⁹

Kritisch sieht er nun eine mangelhafte Deutung des *iġgāz* aus dem Horizont der *balāġa*, der rhetorischen Vorzüglichkeit, heraus: Die spekulativen Theologen, so al-Ḥaṭṭābī, deuten die sprachlich-stilistische Unnachahmlichkeit einerseits als unbestimmbares Wissen,³⁴⁰ das bloß ästhetisch-intuitiv erfasst werden kann.³⁴¹ Andererseits bestimmen die spekulativen Theologen den *iġgāz* auf der Grundlage seiner bloßen Wirkung,³⁴² die dem

³³⁹ Er sieht sich als jemand, »who is not satisfied with knowledge associated with mere appearances«. Er besteht vielmehr »on investigating deep causes« (14), d. h. »a cause necessitating such judgement and making them merit such a description« (14). Das aber ist genau die Beschreibung des *naẓar*, der rationalen Spekulation. Dementsprechend finden sich in der gesamten Argumentation zwar durchaus Koranzitate sowie prophetische Traditionen und Traditionen der ersten Generationen. Sie werden jedoch kaum als autoritative Argumente gebraucht, sondern dienen zumeist als Illustration des jeweiligen sprachanalytischen Anliegen.

³⁴⁰ Als »indefinable knowledge [*al-ma'rifa lā yumkinu taḥdiduhū*]« (13/24).

³⁴¹ »They also refer to other kinds of speech in which there are qualitative degrees of superiority [*aḥālū 'alā sā'iri aġnāsi l-kalāmi alladī yaqa'u mina t-tafāḍil*] that those who know will recognize on hearing, and it will be distinguished in their minds as surpassing in excellence that speech which it has bettered.« (13/24). So wie man also, so lautet wohl die implizite Annahme, die sprachlich-literarische Unterschiedlichkeit poetischer Werke intuitiv erfasst, so kann auch die Besonderheit des Koran und der sprachlich-stilistische *iġgāz* erfasst werden. In diese Richtung weist auch das wenig später angeführte Beispiel der spontanen (*bi-ṭab'iḥi* [25]) Erfassung der Uneinheitlichkeit eines Gedichtes durch al-Farazdaq.

³⁴² Die »effects on one's soul [*aṭaruhū fī n-nufūs*]« (13/24).

Erfahrenen unmittelbar und zweifelsfrei evident ist.³⁴³ Anachronistisch gesagt (miss)versteht die rhetorische Sprachkonzeption der spekulativen Theologen den *i'ğāz* in den Augen al-Ḥaṭṭābīs rezeptionsästhetisch: Die Besonderheit der koranischen Rede liege für sie in einer spezifischen Lieblichkeit im Hören (*'udūba fi s-sam'*) und Erheiterung in der Seele (*hašāša fi n-nafs*). Diese Bestimmung des *i'ğāz* überzeugt den transoxanischen Gelehrten jedoch ganz und gar nicht: »I say this is not convincing in a science like this one and it does not heal one's ignorance of it.« (13) Sie überzeugt ihn nicht, weil sich diese Argumentation auf eine rein äußere Erfassung der Phänomene (*ma'rifa bi-zāhir as-sima* [25]) beschränkt und die Suche nach den zugrunde liegenden Ursachen in der Sache selbst (*dūna l-baḥṭ 'an bāṭin al-'illa* [25]) ignoriert. Der *i'ğāz* ist für al-Ḥaṭṭābī nicht rezeptionsästhetisch aufzulösen. Ihm geht es um die »external qualities and its intrinsic traits [*auṣāfuhū l-ḥāriḡa 'anhu wa-asbābuhū n-nābita minhu*]« (14/26).³⁴⁴ Für al-Ḥaṭṭābī kann man den *i'ğāz* nicht in der Wirkung, die die Sprache des Koran erzeugt, begründen. Man muss nach den stilistisch nachzuweisenden Eigenschaften fragen, die den Koran von allen anderen sprachlichen Äußerungen unterscheiden.³⁴⁵ Seine Position kann derart als ein Wechsel von einer performativen zur systemischen Betrachtung der Sprache verstanden werden.

Al-Ḥaṭṭābī zieht hieraus eine methodologische Konsequenz: Die spezifischen Eigenschaften, die den sprachlich-stilistischen *i'ğāz* ausmachen, sind mit den Methoden des *kalām*, das heißt mit rückschließender Spekulation (*naẓar*) und Analogieschluss (*qiyās*), nicht zu bestimmen. Und zwar deswegen, weil sie sich keinen allgemeinen Maßstäben (*ma'āyir*) unterordnen.³⁴⁶ Die spezifischen stilistischen Eigenschaften des Koran sind mithin

³⁴³ »La cause [...] peut en être cachée à l'examen mais son effet se fait sentir dan l'âme [*wa-qad yaḥfā sababuhū 'inda l-baḥṭi wa-yazharu aṭaruhū fi n-nafsi*]«. Audebert, *Inimitabilité*, 118/24.

³⁴⁴ Dies war schon in der leitenden Frage al-Ḥaṭṭābīs angelegt, der von den spekulativen Theologen verlangte »de définir cette perfection stylistique propre au Coran qui surpasse par ses propriétés [...] toutes les autres formes des éloquences«. Audebert, *Inimitabilité*, 118.

³⁴⁵ In der *kaiḥfiya* des *i'ğāz* geht es um eine *ṣifat al-Qur'ān*. Es geht um die *balāḡa allatī ḥāṣṣa bihā l-Qur'ān*, d. h. *al-fā'iqa fi l-waṣfiḥā sā'ir al-balāḡa* (24). Deshalb erstaunt es, wenn Kermani, Schön, 248f. al-Ḥaṭṭābī gerade in wirkungsästhetischer Hinsicht als Gewährsmann anführt.

³⁴⁶ »We have found that none of these can be confirmed by theory [*yaṭbutu*

wahrhaft außerordentlich: Sie sind nicht mehr nur außerhalb der Gewohnheit, sondern außerhalb eines jeden vorab abgesteckten, vorgeordneten Regulativs und Maßstabs. Will man dem unnachahmlichen Koran gerecht werden, so formuliert al-Ḥaṭṭābī ganz klar, muss es darum gehen, ihn aus sich selbst heraus zu verstehen.

Diese programmatische Aussage ist ein Schlüsselmoment in al-Ḥaṭṭābīs Argumentation.³⁴⁷ Denn hier geschieht die Umkehrung der Perspektive: Anders als die spekulativen Theologen, die zunächst den Horizont der *balāġa* definitiv etablieren und dann in ihm den *i'ğāz* differenzierend bestimmen, soll der *i'ğāz* gerade von sich selbst her beschrieben werden. Er soll keinem vorab abgesteckten Horizont menschlicher Rede genügen müssen, sondern von sich aus den Horizont seines Begreifens bestimmen – und damit selbst zum Horizont der menschlichen Rede werden.³⁴⁸ Nimmt man al-Ḥaṭṭābīs Forderung methodisch ernst, so ist der Koran eben nicht als vollkommene Erfüllung der Kriterien der Beredsamkeit, noch nicht einmal als Kategorie *sui generis* innerhalb einer allgemeinen Kategorisierung zu verstehen, sondern gleichsam als transzendente Bedingung der Möglichkeit menschlicher Rede zu denken. Der Koran ist eben darin unnachahmlich, dass er den Horizont der Bestimmung seiner Unnachahmlichkeit selbst bestimmt. Man kann schließen: Die Unnachahmlichkeit wird zunächst und zentral methodologisch reflektiert. Von hierher sind nun die weiteren Überlegungen al-Ḥaṭṭābīs und die weiteren Elemente seines *i'ğāz*-Verständnisses auszulegen.

'alā n-nazar], amenable to analogy [*yastaqīmu fi l-qiyās*] or agreeable to generable standards [*yuṭarradu 'alā l-ma'āyiri*].« (14/26).

³⁴⁷ Es geht darum, »that the idea [of *i'ğāz*] should be sought for itself and be thoroughly examined with regard to itself [*fa-waḡaba an yakūna dālika l-ma'nā maṭlūban min dātihī wa-mustaḡsan min ḡihati nafsihī*].« (14/26). Diesen Moment übersieht Bouman, *Conflict*, 48 in seiner Zusammenfassung.

³⁴⁸ Angedeutet ist diese methodologische Forderung bei Audebert, *Inimitabilité*, 108: »Toute l'argumentation part du texte coranique et y revient, non tellement, parce qu'il fournit des preuves scripturaires – al-Ḥaṭṭābī ne s'en servira que peu à cet effet – mais en tant que texte apportant la preuve *stylistique* irréfutable de sa supériorité sur tout autre discours.«

2.2.4. Konsequenzen für das *i‘ġāz*-Verständnis

2.2.4.1. Die Unnachahmlichkeit als umfassende Realisierung kunstvoller Rede

Auf al-Ḥaṭṭābīs methodisch entscheidende Umkehrung der Perspektive folgt seine ausführliche klassifizierende Bestimmung der menschlichen Rede:

»Deep thought and consideration of available speech examples indicate that its cause [*as-sabab lahū* und *al-‘illa fihī*] [of the *i‘ġāz*, d. A.] consists of the fact that there are different kinds of speech [*aġnāsu l-kalām*], that their positions in relative rankings are disparate, and that their degrees of rhetorical eloquence are dissimilar and unequal.³⁴⁹ Of these kinds, one is eloquent [*balīġ*], sedate [*raṣīm*] and copious [*ġāz*]; another is clear [*faṣīḥ*], accessible [*qarīb*] and easy [*sahl*], and a third is permissive [*ġā‘iz*], unrestrained [*ṭalq*] and leisurely [*raṣil*]. And these kinds form all types of good and praiseworthy speech [*aqṣām al-kalām al-fāḍil*] rather than the ignoble and blameworthy kind [*an-nau‘ al-ḥaġin al-maḍmūm*], of which nothing at all exists in the Qur‘ān. The first type [*qism*] is the highest [*a‘lā*] and most sublime class of speech [*arfa‘uhū*]; the second is the intermediate [*ausaṭuhū*] and most direct [*aqṣaduhū*]; the third is the most intelligible and the most accessible.³⁵⁰ The Qur‘āns rhetorical eloquence partakes [*ḥāzat ... ḥiṣṣatan*] of all these types and has a portion of each of these speeches [*wa-aḥḍat min kulli nau‘in min anuā‘i šu‘batan*].« (14/26)

Kehrt al-Ḥaṭṭābī hier nicht einfachhin in das klassifizierende Muster zurück und bestimmt den Koran als Erfüllung der vorausgesetzten Bestim-

³⁴⁹ Die französische Übersetzung Audebert, *Inimitabilité*, 119, ist hier genauer: »L’examen et le résultat de l’étude témoignent qu’il a pour raison et pour cause le fait qu’il existe diverses sorte de discours, de valeur inégale quant à la clarté de l’expression, et de niveaux inégaux quant à la perfection du style [im Zitat wurden die arabischen Begrifflichkeiten ausgelassen, d. A.]«

³⁵⁰ Die Übersetzung des *adnāhū wa-aqrahū* der dritten Klasse mit »le plus accessible et le plus sobre« (Audebert, *Inimitabilité*, 119) ist in der Parallelität zu den drei antiken Redeklassen »sublime, tempéré et simple« gegründet. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 91. Zur Nähe zur antiken Rhetorik auch Grotzfeld, *Begriff*, 66f. Wie Boullata auf »most intelligible« kommt, ist mir nicht ganz klar.

mungen, nun nicht mehr auf der Grundlage der *balāġa*, sondern allgemeiner auf der Grundlage der menschlichen Rede (*kalām*)? Mag es auf den ersten Blick so aussehen, so erkennt man doch auf den zweiten Blick, dass al-Ḥaṭṭābī die Klassifizierung weitaus komplexer anlegt und die bloße komparativ-superlativische Fortsetzung eines vorausgesetzten Klassifikationsmusters unterläuft: Zunächst wird jede Klasse anhand von drei Attributen mit genauen Bezügen zur literaturkritisch-rhetorischen Tradition ausdifferenziert.³⁵¹ Sodann setzt al-Ḥaṭṭābī die drei Klassen in ein doppeltes Ranking: Die drei Redeformen sind einerseits unter sich gestuft (»The first type is the highest«), haben aber andererseits ein jeweils spezifisches superlativisches Charakteristikum: »most sublime«, »most direct« und »most accessible«. Damit wird auch die Bestimmung der koranischen Rede komplexer: Der Koran füllt nicht einfachhin die höchste Klasse aus, sondern nimmt an allen drei Klassen teil. Setzt man voraus, dass die Teilhabe im Sinne der perfekten Erfüllung geschieht,³⁵² so liegt die Besonderheit des Koran darin, dass er einerseits – wie die kunstvolle menschliche Rede – die jeweilige Kriteriologie der Klasse erfüllt, andererseits – anders als die kunstvolle menschliche Rede – alle Klassen in sich vereint. Der Koran ist also sowohl eine Steigerung der jeweiligen Perfektion innerhalb der Klassifizierung als auch ihre einzigartige Realisierung, die alle Klassifikationen überschreitend umfasst.³⁵³ Man kann festhalten: Der *iġāz* ist zunächst auch bei al-Ḥaṭṭābī, wenn auch in komplexerer Form, die superlativische Erfüllung dessen, was kunstvolle menschliche Rede ausmacht.³⁵⁴ Er ist

³⁵¹ Zu diesen jeweils dreifachen attributiven Kennzeichnungen der drei Redeklassen vgl. Audebert: »Chacun caractérisé par des propriétés et par les effets qu'il produit sur l'auditeur, ou le lecteur. [...] Bien que communément employés dans la critique littéraire arabe dès al-Ġāḥiz, le sens des termes contenus dans ces triades, sans parler de leur combinaison en triades, est difficile à cerner avec précision.« Audebert, *Inimitabilité*, 91. Dort findet sich auch eine genaue Analyse der Attribute.

³⁵² Denn ein Heraustreten aus der Klassifizierung menschlicher Rede »nach unten«, durch ein Unterbieten menschlicher Rede, wird ja explizit ausgeschlossen.

³⁵³ »Le style coranique est insurpassable car, d'une part, il porte à la perfection les trois éléments et d'autre part il est seul à amalgamer les trois tons du discours.« Audebert, *Inimitabilité*, 109.

³⁵⁴ Er sichert auf diese Weise ab, dass die Besonderheit der koranischen Rede nicht die vorzügliche poetische Rede unterbietet.

dies jedoch nicht einfachhin als höchste Steigerung der Klassifikation, sondern realisiert umfassend alle Klassen menschlich-kunstvoller Rede, bietet also schon explizit den umfassenden Horizont der kunstvollen Rede dar.

2.2.4.2. Der *iğāz* als stilistische *coincidentia oppositorum*

Diese Differenz zur bloßen Steigerung und superlativischen Erfüllung wird durch eine weitere Charakterisierung der koranischen Rede noch prägnanter.³⁵⁵ So setzt al-Ḥaṭṭābī den Gedanken, dass der Koran an allen drei Klassen der Rede teilhat, mit der Feststellung fort:

»By blending these qualities [*fa-ntazama lahā bi-mtizāgi hādihī l-auṣāf*] it has achieved a pattern of speech [*namaṭ min al-kalām*] that combines magnificence [*faḥāma*] and harmony [*ʿudūba*], which, taken separately, are like two opposites [*ka-l-mutaḍāddain*] because harmony is a result of facility (*al-suhūla*), and copiousness [*ğazāla*] and hardness [*matāna*] in speech lead to a kind of roughness.« (14 vgl. a. 21)

Die Besonderheit des Koran liegt mithin darin, das in sich zu vereinen, was in menschlicher Rede unvereinbar gegensätzlich ist: »Magnificence and harmony« (14) bzw. »gravitas and delight« (2). Diese Vereinigung des Gegensätzlichen wird am Ende von al-Ḥaṭṭābīs Traktat noch einmal eindrücklich in Bezug auf die Wirkung der koranischen Rede aufgegriffen:

»No discourse on being heard, be it in verse or in prose, causes in the heart the pleasure and sweetness or the awe and fear that the Qurʾān does. Soul rejoice and hearts relax on hearing it, until, having had their satisfaction from it, they are overtaken by fear and overwhelmed by palpitation and anxiety, and they plunge into fright and trepidation.« (46)

Der Koran ist die Vereinbarung des Gegensätzlichen – *mysterium tremendum et fascinans*. Gerade darin besteht sein göttlicher Charakter, wie al-Ḥaṭṭābī explizit zum Ausdruck bringt: »The combination of these two in its composition, despite their mutual incongruity, is a virtue [*faḍīla*] specific to the Qurʾān that God has made possible by His subtle power so that

³⁵⁵ Die folgenden Aspekte übersieht Bouman, *Conflict* 48 m. E. ganz und erfasst deshalb den Unterschied zwischen al-Ḥaṭṭābī und ar-Rummānī m. E. nicht korrekt: ar-Rummānī habe den Stil systematisch erforscht, wohingegen sich al-Ḥaṭṭābī tiefer mit den anderen Aspekten des *iğāz* auseinandergesetzt habe.

it may be a miraculous sign [*āya*] for His Prophet and a proof of the truth of the religion he called for.« (14) Wird auf diese Weise mit Blick auf Stil und Sprache plausibilisiert, inwiefern der Koran sich von den Klassifikationen menschlicher Rede unterscheidet und aus ihr heraustritt, so bleibt nun zu erläutern, inwiefern er ihr in einem weiteren Schritt noch einmal vorgeordnet wird.

2.2.4.3. Die Unnachahmlichkeit begründet sich in der unmöglichen Kenntnis des gesamten Sprachsystems

Auf dem Weg, die methodisch eingeforderte Umkehrung der Perspektive auch inhaltlich zu vollziehen, buchstabiert al-Ḥaṭṭābī die Besonderheit des Koran auch im Blick auf das quantitative sprachliche Wissen aus:

»Their knowledge [of the human beings, d. A.] is not sufficiently comprehensive to include all the terms of the Arabic language and *all its words* which are the vehicles and conveyors of ideas, nor are their minds able to understand the *meanings* of the things conveyed by those words, nor is their knowledge liable to be perfected in order to exhaustively apprehend *all aspects of composition* [Hervorhebung d. A.] in which these words can be combined to have concord and binding relationship with one another« (14 vgl. a. 21).

Diese Aussage versteht die Sprache als ein umfassendes Reservoir einzelner Elemente (*alfāz* und *maʿānī*) sowie Relationen (die *wuḡūh an-nuzūm*), aus denen sich eine unerschöpfliche Fülle kombinatorischer Möglichkeiten ergibt, die das menschliche Wissen übersteigt. Für al-Ḥaṭṭābī ist die Sprache ein abgeschlossenes, für den menschlichen Verstand unüberschaubares und unerfassbares System aller Kombinationsmöglichkeiten, das nur Gott überschauen kann.

Al-Ḥaṭṭābī nimmt hier zwei interessante Verschiebungen vor: Zum einen wird die bereits bekannte Annahme eines übernatürlichen Wissens im Koran nun sprachlich-stilistisch realisiert: Das übernatürliche Wissen bezieht sich hier nicht auf vergangene oder zukünftige Ereignisse oder auf Einblicke in jenseitige Zusammenhänge, sondern wird als die umfassende Kenntnis des Sprachsystems gedeutet.

Zum anderen wird das Unvermögen des Menschen, das die *ṣarfa*-Theorie auf das Handeln Gottes zurückführte (s. II.1.5.), nun auf das Wesen des Koran selbst bezogen. Ausdrücklich sagt al-Ḥaṭṭābī: Das menschlich-

sprachliche Wissen ist nicht umfassend genug, »so that these human beings may come to choose the most excellent (*al-afḍal*) rather than the most beautiful (*al-aḥsan*) in composition and may produce speech like the Qur'ān« (14). Das Unvermögen, den Koran nachzuahmen, wird nicht auf ein Eingreifen Gottes, sondern auf die Unmöglichkeit bezogen, das umfassende Sprachsystem zu erfassen und dementsprechend so etwas wie die koranische Rede selbst zu realisieren.

Die Konsequenz dieser Auffassung al-Ḥaṭṭābīs ist offensichtlich: Wenn der Mensch unmöglich das gesamte Sprachsystem in allen seinen Relationen und Elementen erfassen kann, so kann er die Angemessenheit eines koranischen Ausdrucks nicht mit letzter Sicherheit beurteilen. Der Maßstab der Beurteilung ist dem Betrachter aus der Hand genommen.

2.2.4.4. Der *iġāz* als vollkommene sprachliche Fügung

Ist die Sprache ein umfassendes System von Elementen und organisierenden Relationen, so kann die Position eines jeden Elementes nicht verändert werden.³⁵⁶ In diesem Sinne wird nun auch die Besonderheit des Koran weiter erläutert:

»In all this, it [der Koran, d. A.] has put every one of these things [die »most eloquent words compounded in the most beautiful composition containing the most valid ideas«, d. A.] in its place which cannot be substituted by a more appropriate one, and nothing can be imagined that is more suitable than it.« (15)

Al-Ḥaṭṭābī schließt mithin die synchrone Betrachtung der Sprache als vom Menschen unerfassbares Reservoir an Elementen und ihren Relationen mit der Annahme zusammen, dass im Koran jede Formulierung genau an ihrem Platz steht: Die gefügte Positionalität, die perfekte Komposition der Sprache, entspricht gleichsam auf sprachlicher Ebene der göttlichen

³⁵⁶ »Know that the essence of rhetorical eloquence [...] is putting every kind of word contained in speech in the most specific and suitable place for it. If this place is exchanged for another, the result is either the change of meaning (which is the corruption of speech) or the loss of beauty (which is the breakdown of rhetorical eloquence).« (16)

Weisheit, die sich auch in der differenzierten, komplexen Struktur der naturhaften Wirklichkeit findet.³⁵⁷ Von hierher wird das Unvermögen zur Nachahmung noch einmal einsichtig: »It is well known that to accomplish such matters and combine their diverse parts so that they may be organized and harmonious is a thing that humans are unable to do and their powers cannot attain.« (15) Der *iġāz* besteht also darin, dass niemand eine Rede hervorbringen kann, in der jedes Wort genau an der Position steht, die seiner Bedeutung am angemessensten ist. So zeigt sich der göttliche Charakter der Rede tatsächlich sprachlich in der Genauigkeit der Wortverwendung – wie al-Ḥaṭṭabīs minutiös-engagierte Analyse der vermeintlichen Synonyme dann aufzeigen will.³⁵⁸ Damit nimmt der *naẓm*, die gefügte Struktur, einen hervorragenden Platz im Verständnis des *iġāz* ein – ein Gedanke, den al-Ġurġanī später aufgreifen wird (s. IV.1.2.1. und IV.1.3.).³⁵⁹

Die Annahme einer festen Positionalität und Gefügtheit der koranischen Ausdrücke geht nun keineswegs mit einer Ablehnung der Interpretation einher. Bereits in der innersprachlichen Erklärung koranischer

³⁵⁷ Ein schönes Bild dieser Konvergenz aus Sprachkomposition und Naturordnung bietet die ironische Kritik einer misslungenen sprachlichen Darstellung eines Elefanten (mit der der Anspruch erhoben wurde, einen Koranvers nachzuahmen): »Since your erroneous opinion and your bad choice had guided you to imitate the Great Qur’ān by mentioning the elephant and its qualities, why have you not chosen of those latter something that is more translucent in wording and more comprehensive of the elephant’s qualities? [...] How could you not have noticed the [divine] wisdom in its having a short, retracted neck [...] This is not to mention other similar matters concerning qualities of its physiognomy and wonders of its constitution.« (44f.).

³⁵⁸ Die Auffassung setzt also eine enorme Bedeutungsproduktivität frei, in der koranische Wortverwendungen, Formulierungen oder syntaktische Besonderheiten erklärend gerechtfertigt werden: »This is more appropriate« (27), »this meaning is fully achieved only by this word« (28). Inkohärenz wird kategorisch ausgeschlossen (vgl. 32).

³⁵⁹ Zum schwierigen Verhältnis von Ausdruck und Bedeutung in Bezug auf den *naẓm* vgl.: »Il semble donc que les ›schèmes organisateurs‹ ne peuvent être employés dans n’importe quelle situation, parce que déjà en eux mêmes ils portent un sens [...]. Les *nuzūm* donnent bien une forme aux matériaux que sont le vocable et le sens qu’il soutient [...], mais à la forme qu’ils donnent viennent se superposer leur propre sens, indépendant des mots que l’ont peut y insérer.« Audebert, *Inimitabilité*, 90. Und: »Les *nuzūm* seraient à la rhétorique ce que le *naḥw* (syntaxe) est à la grammaire.« A. a. O., 95. Vgl. insgesamt a. a. O., 94–96.

Wortverwendungen und syntaktischer Besonderheiten werden mitunter mehrere Auflösungen zu der Frage gegeben, warum gerade dieses scheinbar unpassende Wort verwendet wird.³⁶⁰ Und auch seinen Gegnern wirft al-Ḥaṭṭābī nicht grundsätzlich vor, dass sie den Koran interpretieren, sondern dass sie dies auf eine unangemessene Weise tun.³⁶¹ Es ist oftmals gerade die ignorante Vordergründigkeit des interpretierenden Blicks, die nach Ansicht al-Ḥaṭṭābīs zur Fehlinterpretation führt. Ja, al-Ḥaṭṭābī hält die interpretative Mühe sogar für Gottes Willen.³⁶² Explizit stellt al-Ḥaṭṭābī in Bezug auf einen koranischen Vers heraus: »Commentators and interpreters [*ahl at-tafsīr wa-t-ta'wīl*] understood this in different manners, all of which are acceptable and correct [*kulluhā muḥtamala*]« (31/49). Dies zeigt, dass der göttliche Ursprung der koranischen Rede zwar mit der Annahme einer vorausgesetzten unverrückbaren Verwendung und exakten Bedeutung einhergeht, dass diese aber in der menschlichen Deutung nicht vollkommen eingelöst werden kann. Zwischen Text und Deutung gibt es also ein Ambiguitätsgefälle, das Vielfalt ermöglicht. Die Annahme einer Unnachahmlichkeit der sprachlichen Struktur ist mit einer Bedeutungspluralität nicht nur versöhnbar, sondern geradezu ihre produktive Grundlage.³⁶³

Zusammenfassend erkennt man in al-Ḥaṭṭābīs *i'ğāz*-Verständnis eine konsequente Durchführung der methodologischen Forderung, den *i'ğāz* von sich her zu verstehen. Sie ist in drei Schritten zu umreißen: Zunächst wird die Distanz zwischen koranischer und menschlicher Rede durch die komplexe Klassifikation menschlicher Rede und durch das Verständnis

³⁶⁰ So z. B. zu *kail yasīr* (26).

³⁶¹ »However, the meaning [*ma'ānī*] of those verses are not as they interpreted them [*ta'awwalūhu*] and the intentions [*murād*] of most of them are not what they thought or imagined [*zannūhu au tawahhamūhu*].« (25/41). Audebert ist dementsprechend auch der Ansicht, dass die von den Gegnern indizierten Formulierungen wirkliche Interpretationsprobleme betreffen und nicht (evtl. von al-Ḥaṭṭābī fingierte) Probleme rein sprachwissenschaftlicher Art seien. Die Quelle sei v. a. Ibn ar-Rēwandī. Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 101.

³⁶² »God, may He be exalted, liked to examine His servants and to test their obedience and their diligence in gathering the dispersed parts [die thematischen Teile im Koran, d. A.] and [in discovering] the order of its revelation, so that He may raise by degrees those who believed among them and those who were endowed with learning.« (35).

³⁶³ Ein engeres Auslegungskonzept zeichnet Günther, *Traditionalist*, 72.

der Sprache als Reservoir unerschöpflicher Beziehungsmöglichkeiten markiert. Die Andersartigkeit koranischer Rede wird sodann durch die Vereinbarung des menschlich Unvereinbaren und durch die Vorstellung perfekter Positionalität inhaltlich gefüllt. Damit wird die koranische Rede schließlich zum Möglichkeitshorizont aller menschlichen Rede und gibt dieser Vorbild und Orientierung. Der Koran urteilt, wird aber nicht beurteilt. Von hierher lohnt es sich, noch einmal eigens auf das Verhältnis zwischen Koran und literarisch-poetischer Rede zu schauen.

2.2.5. Vergleichbar anders – das Verhältnis des Koran zur arabischen Poesie

Auch al-Ḥaṭṭābī steht in der grundlegenden Spannung zwischen Vergleichbarkeit und Andersartigkeit koranischer Rede, die allen sprachlich-stilistischen Deutungen der Unnachahmlichkeit notwendig aufgegeben ist. Wie gestaltet nun al-Ḥaṭṭābī dieses Spannungsverhältnis aus?

Einerseits betont al-Ḥaṭṭābī sehr deutlich die Besonderheit koranischer Rede gegenüber der arabischen Poesie.³⁶⁴ Zudem nimmt al-Ḥaṭṭābī explizit kritische Distanz zur gegenwärtigen Poesie. Nicht nur, dass der Koran keine Poesie ist, zeitgenössische Poesie kann auch nichts zum Verständnis des Koran beitragen.³⁶⁵ Andererseits gibt es in den Überlegungen al-Ḥaṭṭābīs sowohl eine große Wertschätzung der Poesie als auch die selbstverständliche Annahme, dass Poesie und Koran sich nahe sind. Die Wertschätzung der Poesie ist in dem vorliegenden Werk offensichtlich: Über 90 % des *Bayān* beschäftigen sich mit Poesie und mit im weiteren Sinne literarkritischen Überlegungen. Die Wertschätzung drückt sich auch darin aus, dass sich in al-Ḥaṭṭābīs *iġāz*-Deutung häufige und ausführliche Zitate altarabischer Poesie finden. Al-Ḥaṭṭābī scheut sich keineswegs, in großem

³⁶⁴ So kritisiert er die spekulativen Theologen gerade dahingehend, dass sie den Unterschied zwischen dem Koran und anderen Redeformen nicht deutlich genug erfassen. Ihre Aufgabe wäre gewesen, »to define this rhetorical eloquence specific to the Qur'ān that exceeds other in quality and to give sense in which it is distinguished from other kinds of speech qualified as eloquent« (13).

³⁶⁵ »That is why, I say, scholars began not to use the verse of modern poets as suportative argument nor to quote as linguistic testimony the poetry of Bashshār ibn Burd, al-Ḥasan ibn Hāni', Di'bil, al-'Attābī and their likes among eloquent poets, who were first-rate in the craft of poetry and its composition.« (29).

Umfang Sprichwörter, Dichtung und literaturkritische Überlegungen mit in die Argumentation einzubeziehen.³⁶⁶ Es ist gerade diese unbefangene Nähe zur Literatur, die die Besonderheit des Ansatzes von al-Ḥaṭṭābī ausmacht, ist sie doch das eigentliche Feld, auf dem al-Ḥaṭṭābī die Unnachahmlichkeit zu verstehen sucht.³⁶⁷ Eine grundlegende Poesiefeindlichkeit kann al-Ḥaṭṭābī also keineswegs unterstellt werden. So ist die Betonung der Besonderheit des Koran nicht als generelle Ablehnung zu begreifen, Koran und Literatur zu vergleichen.³⁶⁸ Auch die Ablehnung, den Koran mit zeitgenössischer Dichtung zu erhellen, impliziert weder eine grundsätzliche Dichtungskritik noch eine generelle Ablehnung eines Vergleichs mit der Dichtung, sondern ist der literaturkritischen Annahme einer unüberbietbaren und normativen Frühzeit der altarabischen Dichtung und einer nachfolgenden Verfallsgeschichte geschuldet.

Verschiedene Beobachtungen erweisen vielmehr, dass al-Ḥaṭṭābī durchaus einen Übergang zwischen Poesie und Literatur denkt: In recht allgemeiner Hinsicht betont er zunächst, dass die sprachliche Besonderheit des Koran nicht in der Ungewöhnlichkeit seiner Wortwahl liegt.³⁶⁹ Im

³⁶⁶ Vor allem drei Kontexte geben ihm Anlass zum Rekurs auf dichterische Parallelen: Erstens die Erklärung von (vermeintlichen) Synonymen, zweitens die Widerlegung (vermeintlicher) Mängel in Wortverwendung, Stilistik und Aufbau der koranischen Rede. Drittens bietet die Erörterung verschiedener Formen des dichterischen Wettstreits den Kontext, ausführlich altarabische Dichtung anzuführen. In allen Kontexten zitiert al-Ḥaṭṭābī Verse altarabischer Dichtung, um die Wortverwendungen im Koran näher zu erläutern.

³⁶⁷ Audebert resümiert: »Comme nous l'avons noté à propos de l'exposé des arguments en faveur de l'*i'ğāz*, la théologie et l'apologétique sont indissociable de considérations sur la langue et de ce que nous appellerons, par commodité, la littérature.« Audebert, *Inimitabilité*, 86.

³⁶⁸ So wird die koranische Selbstdistanzierung von Dichtung und Wahrsageerei gerade nicht als Aussage über die literarische Struktur des Koran, sondern als Aussage über die Verstockung der Rezipienten gewertet. Ja, ihr liegt nach al-Ḥaṭṭābī sogar explizit eine Wahrnehmung des Koran als literarische Rede zugrunde, erfolgt diese Fehldeutung der Gegner doch »when they saw him in form of rhythmic speech [*lamā ra'auhu kalāman manzūman*]« (15/28). Ebenfalls findet sich bei al-Ḥaṭṭābī keine explizite Ablehnung der Nähe zum *sağ*, wie sie bei ar-Rummānī ausgedrückt wird.

³⁶⁹ »As for what they say about the paucity of uncommon words in the Qur'an [*qillat al-ğarīb fi alfāz al-Qurān*] in relation to the plain ones (*al-wādiḥ*) in it, uncommon words [genauer: die Ungewöhnlichkeit *al-ğarābatu*] are not one of

Gegenteil wäre eine ungewöhnliche Wortwahl für al-Ḥaṭṭābī ein Anzeichen für eine unreine Arabizität und mangelnde Sprechbeherrschung.³⁷⁰ Der Koran erweist seinen göttlichen Ursprung also nicht dadurch, dass er eine vollkommen unvergleichbare Sprache spricht. Weiterhin zeigt al-Ḥaṭṭābīs ausführliche Erörterung der verschiedenen Formen der *mu'aradāt*, dass der poetische Dichterwettstreit durchaus Bezugspunkt zum Verständnis des *tahaddī* ist. Dies bedeutet nicht, dass die koranische Herausforderung zur Nachahmung in den Augen al-Ḥaṭṭābīs zum Dichterwettstreit aufrufe und der Koran sich dementsprechend selbst als Dichtung verstünde. Es bedeutet jedoch sehr wohl, dass der poetische Dichterwettstreit in seiner Qualität zumindest nicht unterboten werden darf. Der Koran ist mehr als Dichtung, aber nicht vollkommen anders. Schließlich geht auch der Traditionarier al-Ḥaṭṭābī selbstverständlich von der Verwendung metaphorischer Rede im Koran aus und hält fest, dass »a metaphor (*isti'āra*) in some places is more eloquent than reality [besser: nicht-metaphorische Redeweise *ḥaqīqa*]« (27/44). Auch andere rhetorische Stilmittel spürt al-Ḥaṭṭābī im Koran auf. Die Unnachahmlichkeit hat also keineswegs die Unvergleichbarkeit der koranischen Rede mit der arabischen Poesie zur Konsequenz.³⁷¹ Wichtig ist al-Ḥaṭṭābī nur sein zentraler Punkt: Die literaturkritisch-poetischen Kategorien sind keine Grundlage zur Beurteilung des Koran, sondern Hilfen zu seiner Erhellung respektive seiner apologetischen Verteidigung. Die koranische Rede, so al-Ḥaṭṭābī, ist nicht »agreeable to generable standards [*yuṭarradu 'alā l-ma'āyiri*]« (14/26). Die Umkehrung der Perspektive ist damit auch der Schlüssel zu al-Ḥaṭṭābīs Relation von Poesie und koranischer Rede: Wenn gesichert ist, dass der Koran den Horizont menschlicher Rede absteckt, ist eine große Freiheit in der Annäherung an und im Umgang mit der Dichtung

the criteria we mentioned in definig eloquence.« (21/37).

³⁷⁰ »Barbarous uncommon words occur frequently only in the speech of barbarous people [*yakturu waḥši l-ğarīb fi kalāmi l-auḥāši mina n-nās*] and in that of the uncivil brutish Arabs [*al-ağlāfu min ġafāt al-'arab*] who have embraced arrogance and don't know how to organize speech and choose the best words and styles for it.« (21/37). Im Hintergrund steht eindeutig die Fremdwortproblematik: Al-Ḥaṭṭābī möchte die Besonderheit der koranischen Rede nicht durch eine Aufweichung ihrer Arabizität herausgestellt wissen.

³⁷¹ Audebert, *Inimitabilité*, 109 spricht von einer »timide comparaison« zwischen Koran und Poesie.

gegeben. Es ergibt sich also eine »widerstrebende Fügung« zwischen Koran und Poesie, die die Nähe bei grundlegender Differenz denken kann.³⁷²

2.2.6. Auswertung

Al-Ḥaṭṭābī ist für diese Arbeit von besonderer Bedeutung, da er die *iġāz*-Vorstellung in eine methodologische Einsicht überträgt, nämlich in die Umkehrung der Perspektive: Der Koran ist nicht dadurch unnachahmlich, dass er eine vorgeordnete Kriteriologie – sei es superlativisch, sei es in differenzierender Abweichung – erfüllt, sondern dadurch, dass die Kriteriologie seiner Unnachahmlichkeit von ihm selbst her bestimmt und er als der umfassende Horizont kunstvoller Rede etabliert wird. Diese Einsicht ist zugleich weiterführend wie problematisch.

Sie ist weiterführend, denn konsequenter als ar-Rummānī setzt al-Ḥaṭṭābī an der Besonderheit der koranischen Rede an, die ihrer göttlichen Urheberschaft entspringt. Ihm gelingt es, die Besonderheit methodologisch zu reflektieren und in literatur- wie sprachwissenschaftliche Beobachtungen zu übersetzen. Der mitunter triumphale Superlativ ar-Rummānīs tritt bei ihm zurück. So sehr die koranische Rede qualitativ nicht hinter der Poesie zurückbleibt, so wenig wird der göttliche Ursprung der Rede durch ständige Überbietung der menschlichen Fähigkeiten eingelöst. Damit bricht al-Ḥaṭṭābī mit dem graduell-relativen Verständnis der Alterität, in der sich die göttliche Transzendenz in gesteigerter, immanenter Vollkommenheit abbildet.

Problematisch ist diese Einsicht, weil es sich bei der grundlegenden Annahme, die im Koran einen dem Menschen unüberschaubaren, sprachlichen Möglichkeitshorizont realisiert sieht, doch recht deutlich um eine *petitio principii* handelt. Das Argument lautet letztlich so: Weil der Koran vollkommen ist, ist jedes sprachliche Element genau an seinem Platz. Denn um den Platz verändern zu können, müsste man eine vollkommene Kenntnis des Sprachsystems haben. Dies hat der Mensch jedoch nicht. Also ist der Platz des einzelnen Ausdrucks nicht zu verändern, was zeigt,

³⁷² Audebert, 95 bringt dies im Kontext des *naẓm*-Begriffs auf den Punkt, wenn er formuliert: »Il ne parait pas exagéré de penser que ce terme [*naẓm*, d. A.] reflète à la fois le sentiment que le style coranique constitue un style à part [...] mais qu'il s'apparente également aux formes poétiques dont il doit être à tout prix distingué.«

dass der Koran vollkommen ist.³⁷³ Die Argumentation al-Ḥaṭṭābīs verkörpert auf diese Weise letztlich das postulatorisch-identifizierende Alteritätsverständnis (s. I.3.1.1.2.): Dass sich der transzendente Ursprung in der sprachlichen Gestalt niederschlägt, kann nur postuliert werden – und die methodische Umkehrung der Perspektive sichert dieses Postulat explizit ab. Die Stärke der Überlegungen von al-Ḥaṭṭābī liegt also nicht in ihrer Beweiskraft, die einem zweifelnden Leser die Unnachahmlichkeit koranischer Rede andemonstrierte,³⁷⁴ sondern in den Möglichkeiten, die sie eröffnet und in den originellen Akzentsetzungen, die sie tätigt:

Die *iğāz*-Deutung al-Ḥaṭṭābīs geht mit einer synchronen Sprachbetrachtung einher. In ihr bietet er eine nahezu strukturalistisch anmutende Perspektive, die die Sprache als unerschöpfliches Reservoir von Elementen und Relationen ansieht, in der sogar die semantische Differenz durch strukturelle Oppositionen realisiert wird.³⁷⁵ Dementsprechend führt die Ausdeutung des *iğāz* als unveränderliche und unüberbietbare Positionalität einer jeden koranischen Formulierung interessanterweise nicht zu einer literalistischen Eindeutigkeit, sondern zu einer erstaunlichen Deutungskreativität.

Zugleich öffnet die Kombination der Vorstellung einer gefügten Positionalität aller koranischen Ausdrücke mit dem *nazm*-Begriff neue Perspektiven, die später andere Theoretiker, wie vor allem al-Ġurġānī, einlösen werden. Auch wird herausgestellt, dass al-Ḥaṭṭābī die Sure als polythematische Einheit in den Blick bringt und somit auf größere Kompositionseinheiten hinweist.³⁷⁶

Mit Blick auf die Frage, wie sich die Besonderheit koranischer Rede auch in konkreten literarischen Eigenarten der koranischen Rede ausprägt, stellt al-Ḥaṭṭābī schließlich die Vereinbarung von stilistisch gegensätzlichen Redeformen in den Mittelpunkt. In der harmonischen Fügung des Gegensätzlichen schlägt sich gleichsam der göttliche Charakter der Rede auch literarisch nieder.

So sei zum Schluss das Offensichtliche noch einmal genannt, denn nicht zu unterschätzen ist die Offenheit zur Literatur. Wenn Audebert in

³⁷³ Es handelt sich also um genau die Struktur der logischen Reduktion, die Richard Frank als Problematik der *kalām*-Argumentation ausmacht (s. o. II.1.2.1).

³⁷⁴ So auch Audebert, *Inimitabilité*, 108.

³⁷⁵ »Each word has a quality that distinguishes it from another in some of its meanings« (16). Vgl. Audebert, *Inimitabilité*, 93.

³⁷⁶ Vgl. Neuwirth, *Dogma*, 179f. und Kermani, *Schön*, 280.

Bezug auf al-Ḥaṭṭābī festhält »la poésie reste en effet le point de référence et le critère d'appréciation par excellence«,³⁷⁷ so zeigt dies, dass der *i'ğāz* keineswegs den Koran aus jedem literarisch-vergleichenden Kontext herauslösen muss. Dies ist insbesondere gegenüber dem nächsten, dritten Autor herauszustellen.

2.3. Unvergleichlich anders. Al-Bāqillānī: Der *i'ğāz* als separierende Unterscheidung

2.3.1. Zum Autor und zum Werk

Der dritte Autor ist für viele der erste. Abū Bakr Muḥammad ibn aṭ-Ṭayyib Muḥammad ibn al-Ġa'far ibn al-Qāsim al-Bāqillānī wird hier an dritter Stelle nach ar-Rummānī und al-Ḥaṭṭābī behandelt, verkörpert jedoch für viele den Inbegriff der *i'ğāz*-Vorstellung und ihren systematischen Höhepunkt.³⁷⁸ Nun ist außer dem Todesdatum nur wenig sicher aus dem intellektuell produktiven Leben des aš'arītischen Theologen aus dem heutigen Irak:³⁷⁹ Gestorben ist er im Jahr 1013 in Bagdad. Geboren wurde er hingegen in Bašra, wohl ca. 941/42. Bereits in jungen Jahren kommt er nach Bagdad und wird Schüler von aš'arītischen Theologen (z. B. aṭ-Ṭā'ī [gest. 981]), die noch direkte Schüler al-Aš'arīs waren. Al-Bāqillānī beschränkt sich jedoch nicht allein auf den *kalām*, sondern nimmt auch mālikitischen Rechtsschulunterricht. Vom einflussreichen būyidischen Herrscher Aḏūd ad-Dawla, diesem »großen freigeistigen Mäzen der Wissenschaftler«³⁸⁰ und »esprit libéral«,³⁸¹ wird er als Prinzenzieher nach Schiraz berufen und kehrt mit ihm beim Umzug des Hofes nach Bagdad zurück, wo er zum populären Vortragenden avanciert.³⁸² Im

³⁷⁷ Audebert, *Inimitabilité*, 95.

³⁷⁸ Vgl. z. B. Vasalou, *Eloquence*, 33; Grotzfeld, *Begriff*, 64.

³⁷⁹ Vgl. zur Biografie: Thomas, *Christian Doctrines*, 119, Ibish, *al-Bāqillānī*, 225f. und Friedman, *Clarity*, 7–9.

³⁸⁰ Vgl. Bouman, *Conflict*, 54.

³⁸¹ Bouman, *Conflict*, 56.

³⁸² »It is related by al-Khatib al-Baghdadi and by Ibn 'Imad that al-Baqillam had a great *ḥalqah* at the mosque of al-Mansur in Baghdad.« Ibish, *al-Bāqillānī*, 230.

Jahr 981 reist er mit einer Gesandtschaft nach Konstantinopel zu Basileus II. Diese Reise gilt den Verhandlungen über den Rebellen Bardas Sclerus, ja sogar über einen Friedensvertrag,³⁸³ gibt aber zugleich auch ausreichend Anlass zu vielfachen realen und imaginierten Diskussionen mit dem Christentum, die sich durchaus in seinem Werk niederschlagen.³⁸⁴ Dieses ist umfangreich: Man zählt 52 bzw. 55 Titel.³⁸⁵ Von ihnen sind jedoch nur sechs³⁸⁶ vorhanden, unter denen wiederum das *Kitāb at-Tamhīd*, ein aš'arītisches Einleitungswerk (und eines der ersten überlieferten Bücher systematischer Theologie), und das Werk zur Unnachahmlichkeit, *Iġāz al-Qur'ān*,³⁸⁷ die Vorrangstellung einnehmen.

Inhaltlich profitiert al-Bāqillānī eher von der geistigen Offenheit seines Mäzens, als dass er selbst der Freigeisterei allzu viel Raum gäbe. Theologisch gehört al-Bāqillānī zur zweiten Generation der Aš'ariten. Wie so oft bei zweiten Generationen ist es keine Zeit der umstürzenden Entwürfe, sondern eine Zeit der Kompilation, Ordnung und Ausarbeitung der Materialien. Al-Bāqillānī ist dementsprechend eher ein vorläufiger Schlusspunkt denn ein Pionier.³⁸⁸ Wenn er sich als Verteidiger des Koran sieht, so geht es al-Bāqillānī nicht mehr um die großen Debatten um die Natur des Koran und seine Beziehung zum Wesen Gottes. Die Auffassung von der Unerschaffenheit des Koran und die Unterscheidungen zwischen dem

³⁸³ Zur Mission vgl. Ibish, al-Bāqillānī, 232f.

³⁸⁴ Vgl. z. B. Thomas, Christian Doctrines, 119–204.

³⁸⁵ Eine Werkliste findet sich bei Ibish, al-Bāqillānī, 226–229.

³⁸⁶ Friedman, Clarity, 9f. zählt hingegen 11 existierende Werke auf. Mit David Thomas ist dennoch festzuhalten, er sei der »first important theologian of the Ash'arī school whose works have survived in quantity«. Thomas, Christian Doctrines, 119. Ähnlich vgl. Ibish, al-Bāqillānī, 229.

³⁸⁷ Für die Zitation des *Iġāz al-Qur'ān* in diesem Kapitel gilt: Die nicht weiter nachgewiesenen Seitenzahlen beziehen sich auf die anerkannte Übersetzung von Grunebaums ins Englische (von Grunebaum, al-Bāqillānī). Die Übersetzungen von Friedman aus den anderen Teilen des *Iġāz* werden mit »Friedman, Clarity, Seitenzahl« nachgewiesen. Auf den arabischen Originaltext wird mit »al-Bāqillānī, *Iġāz*, Seitenzahl« verwiesen.

³⁸⁸ Vgl. Bouman, Conflit, 89. Vgl. Friedman, Clarity, 172: »Al-Bāqillānī's scholarly identity can be described as that of a systemizer attuned to how discourses interact to produce a cohesive vision of Islamic theology.«

Wort Gottes und seinen Realisationsformen sind für al-Bāqillānī vorausgesetzt. Seine Aufmerksamkeit gilt stärker dem Koran als solchem und seiner Relation zur menschlichen Sprache.³⁸⁹

Auch im Blick auf die entstehenden Traditionen der Literaturkritik ist al-Bāqillānī wohl weniger ein kreativer Kopf als ein fleißiger Rezipient, obwohl er nicht davor zurückscheut, umstrittene Dichter wie al-Muttanabī und Abū Nuwās heranzuziehen. Intensiv rezipiert der poetisch belebte Theologe sowohl die literaturwissenschaftlich-rhetorische Behandlung der Stilmittel als auch die Dichtungstradition mit ihren literaturkritischen Urteilen.³⁹⁰ Man kann al-Bāqillānī also auch mit literaturwissenschaftlichem Interesse lesen und die Rezeption tradierter Urteile,³⁹¹ die Qualität seiner eigenen Meinung³⁹² sowie sein Verhältnis zur »modernen« (*muḥdat*) Dichtung betrachten.

Doch das Interesse der vorliegenden Arbeit gilt der Indienstnahme der Literaturkritik durch das theologische Anliegen, den *iġāz* systematisch konsequent darzustellen. Genau dieser Zusammenklang zeichnet nun al-Bāqillānīs Werk *Iġāz al-Qurʾān* aus, denn dieses »has been described by many as the apogee of the attempts to systematise the theories on the topic, effecting a synthesis of ideas which is partly due to his twin roles of theologian and literary critic.«³⁹³ Zweifellos ist dieses Werk an Umfang und Systematik den untersuchten Schriften ar-Rummānīs und al-Ḥaṭṭābīs überlegen, so dass ein kurzer Überblick über den Aufbau des Werkes zu

³⁸⁹ Vgl. Bouman, *Conflict*, 56.58.

³⁹⁰ So hält al-Bāqillānī selbst im Rückblick auf die literaturkritischen Überlegungen seines *Iġāz al-Qurʾān* fest: »I have been rather explicit in my explanations for you and I have taken great pains in what I have written, because this class (of critical considerations) is based on scientific investigations, has had much work devoted to it, and has been frequently treated.« (111).

³⁹¹ Vgl. z. B. die intensivere Diskussion bei von Grunebaum, *al-Bāqillānī*, 20f. Fn 171.

³⁹² Von Grunebaum kritisiert in seiner Übersetzung al-Bāqillānīs Urteil mitunter (vgl. von Grunebaum, *al-Bāqillānī*, 9 Fn 67; a. a. O., 66 Fn 31), hält es manchmal für originell (a. a. O., 26 Fn 216), oft jedoch für konventionell (a. a. O., 53 Fn 391).

³⁹³ Vasalou, *Eloquence*, 33. Vgl. auch Friedman, *Clarity*, 120.164.

geben ist, um die weiteren literaturkritisch fokussierten Überlegungen einordnen zu können.³⁹⁴

2.3.2. Der Aufbau des *I'ğāz al-Qur'ān*

Das (häufig in der Sekundärliteratur zitierte) Vorwort charakterisiert die Gegenwart al-Bāqillānīs als dunkle Zeit, in der, *horribile dictu*, sogar an dem göttlichen Charakter des Koran gezweifelt wird. Dieser Zeitdiagnose des Glaubensabfalls stellt al-Bāqillānī sein Anliegen gegenüber, die besondere arabische Sprache des Koran in allen ihren verschiedenen Aspekten zu erfassen und sie den differenzierten Gattungen der Rede³⁹⁵ zuzuordnen.

Auf das Vorwort folgen die Grundsätze des klassischen Prophetenbeweises: Der Koran ist das wesentliche Beglaubigungswunder für die Prophetie Muḥammads. Als Beglaubigungswunder ist der Koran durch seine Dauerhaftigkeit charakterisiert und zugleich den anderen Büchern überlegen. Dass der Koran ein Beglaubigungswunder – und dass umgekehrt das Beglaubigungswunder der Koran – ist, stellt ein sicheres Wissen dar. Es folgt eine Diskussion der Elemente und der klassischen Einwände gegen dieses Wunder.

In einem zweiten Schritt werden die inhaltlichen Aspekte des *i'ğāz* diskutiert. Al-Bāqillānī systematisiert die Frage nach der *kaifiyya*, also dem

³⁹⁴ Erstaunlicherweise gibt es, soweit mir bekannt, keine ausführliche Gliederung des zentralen Werkes dieses wichtigen Theologen, geschweige denn eine komplette Übersetzung in irgendeine europäische Sprache oder in das Türkische. Hilfreich ist die knappe Übersetzung der neunzehn Kapitelüberschriften in Friedman, *Clarity*, 118f. Ich stütze mich auf die eigene Übersetzung des ausführlichen (zwölfseitigen!) – aber nicht immer zuverlässigen und erhellenden – Inhaltsverzeichnis der benutzten arabischen Ausgabe von Aḥmad Saqr. Hilfreich ist auch Bouman, *Conflict*, 66–73, der wesentlich eine Paraphrase des Inhalts bietet. Er unterteilt die Argumentation in vier Schritte (in die er allerdings auch andere Werke al-Bāqillānīs einbezieht): Der formale Prophetiebeweis, die Darlegung, »que le style coranique est un miracle et pourquoi il l'est« (a. a. O., 67), die Überlegungen, um die Differenz zwischen koranischen und anderen Stilformen zu definieren (vgl. a. a. O., 71), sowie die Verbindung mit der Diskussion um die Natur des Koran.

³⁹⁵ Al-Bāqillānī nennt: Dichtung (*šī'r*), schriftliche Abhandlung(en) (*rasā'il*), mündliche Rede (*ḥuṭab*) oder eine benachbarte/verwandte Form der Offenbarung.

»Wie« der Unnachahmlichkeit, gemäß dreier möglicher Aspekte und bietet so den strukturierten Rahmen für die Argumentation seines Buches. Erstens kann die Unnachahmlichkeit in den Mitteilungen über das, was dem menschlichen Verstand grundlegend entzogen ist, bestehen (*iḥbār ‘an al-ġaib*).³⁹⁶ Zweitens zeigt sich die Unnachahmlichkeit auch in der umfassenden Kenntnis von (prinzipiell wissbaren) Ereignissen, die Muḥammad jedoch durch seinen Analphabetismus und seine Unkenntnis der vorangehenden Offenbarungsschriften nicht kennen konnte.³⁹⁷ Drittens besteht die Unnachahmlichkeit in der Einzigartigkeit seiner Komposition (*badī‘ an-naẓm*), in seiner wunderbaren Fügung (*‘aġīb at-ta’līf*) und in seiner außerordentlichen Beredsamkeit (*mutanāhin fī l-balāġa*).³⁹⁸ Der dritte Aspekt thematisiert mithin das sprachlich-stilistische *iġāz*-Verständnis und bringt das eigentliche Thema al-Bāqillānīs auf. Dementsprechend führt al-Bāqillānī diesen Aspekt bereits im ersten Überblick weitaus breiter aus als die beiden vorangehenden Aspekte: Er gliedert ihn in zehn Unterpunkte auf, die von ihm mit weiteren Aufzählungen und auch formal mit Reimen ausgestaltet werden. Diese systematisierte Liste zeigt die Zentralität des sprachlich-stilistischen *iġāz*-Verständnisses.³⁹⁹

³⁹⁶ Vgl.: Der erste Aspekt ist, »dass er die *ġuyūb* beinhaltet. Es ist dasjenige, was das Geschöpf nicht (zu wissen) vermag, und wohin es für dieses keinen Weg gibt (*yataḍammanu l-iḥbār ‘ani l-ġuyūbi wa-dālīka mim mā lā yaqdiru ‘alaihi l-baṣār wa-lā sabīlun lahum ilaihi*).« Al-Bāqillānī, *Iġāz*, 33 (Übersetzung d. A.).

³⁹⁷ »Der zweite Aspekt ist, »dass über den Zustand (*ḥāl*) des Propheten gewusst wird (*ma’lūm*), dass er *ummī* war; er schrieb nicht und er war nicht im Stande zu lesen. Ebenso war es bekannt (*ma’rūf*), dass er von den Büchern der Vorangegangenen und ihrer Erzählung (*uqṣūṣa*) und ihren Propheten und ihren Biografien (*siyar*) nichts kannte. Und (trotzdem) kam er mit der Gesamtheit dessen, was feststand und geschah von den erstaunlichen Geschehnissen – angefangen mit dem, dass Gott Adam erschuf, bis zu seiner (eigenen) Sendung.« Al-Bāqillānī, *Iġāz*, 34 (Übersetzung d. A.).

³⁹⁸ So al-Bāqillānī, *Iġāz*, 35.

³⁹⁹ Um alle zehn Aspekte zu nennen: Der *erste Aspekt* des sprachlich-stilistischen *iġāz* bringt den Text in seiner Gesamtheit in den Blick und hält die freie Verfügung (*taṣarruf*) in seiner Komposition (*naẓm*) für das entscheidende Differenzkriterium zu anderen Formen der Rede. Der Koran bestimmt die Art seiner Sprache selbst – er ist *sui generis*. *Zweitens* verwirklicht der Koran in herausragender Weise alle Kriterien kunstvoller arabischer Sprache wie Sprachreinheit (*faṣāḥa*), ungewöhnliche Sprachkunst (*ġarāba*), ausgezeichnete Umgangsform

Nach dem Überblick über die einzelnen Aspekte des iǧāz und der ausführlichen Aufgliederung der einzelnen Elemente des sprachlich-stilistischen Verständnisses erreicht al-Bāqillānī sein Hauptinteresse⁴⁰⁰ und unterstreicht zunächst seine Position, dass im Koran weder Poesie (šīr) noch Reimprosa (saǧʿ) vorhanden ist. Auf über 46 Seiten wird sodann die Klassifikation und der Gebrauch der Stilmittel erörtert.⁴⁰¹ Ein Zwischenkapitel bespricht die Voraussetzungen, Bedingungen und Formen des iǧāz. Hier legt al-Bāqillānī die Anforderung der sprachlichen Expertise dar,

(tašarruf), feinen Sinn (maʿana), vorzügliche Lehren (fawāʿid), autoritative Bestimmungen (hukm), harmonischen Zusammenhang (tanāsub) und rhetorische Wortkunst (balāǧa). Der *dritte Aspekt* betrifft die Komposition (naẓm) und Zusammenstellung (taʿlīf) des Koran und hebt hervor, dass sie weder disharmonisch noch widersprüchlich ist. Der *vierte Aspekt* unterstreicht, dass grundsätzlich nur im Koran – aufgrund des göttlichen Autors – keine formale oder semantische Uneinheitlichkeit und Veränderlichkeit zu finden ist. Der Koran geht sanft von einem zum anderen Thema über. Der *fünfte Aspekt* kommentiert Q 17:88 im Sinne der grundsätzlichen Differenz zwischen der Sprache des Koran und der Sprache der Menschen sowie derer der ġinn und hebt hervor, dass die Komposition des Koran (naẓm) außerhalb der gewöhnlichen Ordnung (ʿāda) ist.

Der *sechste Aspekt* stellt heraus, dass der Koran alle Gattungen und Stilmittel der Dichtung umfasst und sie zugleich übertrifft. Der *siebte Aspekt* hebt hervor, dass der Koran auch in Bezug auf die durch ihn neu gesetzten Bedeutungen (zum Beispiel der grundsätzlichen Prinzipien (qawāʿid), der rechtlichen Bestimmungen (aḥkām), der argumentativen Beweisführung (iḥtiǧāǧ) und der Glaubensgrundsätze (aqāʿid) so viele einzelne Bedeutungen umfasst, dass es dem menschlichen Verstand unmöglich wäre, sie hervorzubringen und zu erfassen. Der *achte Aspekt* stellt die Bedeutungsfülle eines jeden Wortes im Koran heraus, worin sich der Koran gerade von allen anderen Sprachformen unterscheidet. Wenn er zitiert wird, hebt er sich sofort von der neuen Umgebung ab. Der *neunte Aspekt* betont verschiedene Entsprechungen zwischen der Buchstabenanzahl im arabischen Alphabet und dem Aufbau des Koran, die so komplex sind, dass Muḥammad sie nicht selbst erfunden haben kann. Der *zehnte Aspekt* unterstreicht schließlich noch einmal die schlichte Eingängigkeit (suhūla) des Koran, die jenseits von aller Künstlichkeit und Affektiertheit ist und effektive Kommunikation bewirkt. Vgl. al-Bāqillānī, Iǧāz, 35–47 und van Gelder; Heinrichs, Nazm.

⁴⁰⁰ Bereits in der Einleitung stellt al-Bāqillānī heraus, dass vornehmlich die Sprache des Koran, und zwar im Blick auf ihre kategorische Besonderheit und Unvergleichbarkeit hin, untersucht werden soll. Vgl. al-Bāqillānī, Iǧāz, 6.

⁴⁰¹ Dieses Kapitel stellt den ersten Teil der Übersetzung von Grunebaums dar.

durch die erst die innerliterarischen Qualitätsunterschiede und Beziehungen genauso wie die grundsätzliche Differenz zum Koran einsichtig werden. Es folgen die verschiedensten Beispiele religiöser Dokumente (in absteigender Normativität von den Predigten Muḥammads bis zu den Äußerungen omajjadischer Persönlichkeiten), die stets der Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Rede dienen. Die beiden folgenden großen Kapitel widmen sich der literaturkritischen Erörterung zweier berühmter Dichter – Imru' al-Qays und al-Buḥturī.⁴⁰² In einem abschließenden Kapitel werden Aspekte versammelt, die wohl vor allem den Charakter der Klarlegung (*bayān*) als Ausdruck der koranischen Unnachahmlichkeit diskutieren. Im Rahmen dessen wird auch die Position ar-Rummānīs referiert und (kritisch) besprochen.

Die knappe Übersicht macht deutlich: Erstens liegt al-Bāqillānī viel an einem umfassenden, summarischen Überblick über die schon zu festen Überzeugungen geronnenen Aspekte des *iġāz*. Zweitens steht offenkundig das sprachlich-stilistische *iġāz*-Verständnis sowie literaturkritische Untersuchungen der arabischen Poesie im Mittelpunkt des Interesses. Das Anliegen al-Bāqillānīs ist drittens, die sprachliche Unnachahmlichkeit des Koran durch Abgrenzung von der Dichtung zu bestimmen. Viertens ist sein Anliegen wesentlich defensiv und apologetisch ausgerichtet.⁴⁰³

2.3.3. Der systematische Schwerpunkt: Die radikale Alterität des Koran

2.3.3.1. Das systematische Vorzeichen: Das Durchbrechen der Gewohnheit

So zentral und im Umfang dominierend die Diskussion der sprachlichen Seite des Koran ist, darf dennoch nicht übersehen werden, dass den Überlegungen zur sprachlichen Gestalt auch in al-Bāqillānīs *Iġāz al-Qur'ān* die Wiedergabe des formalen Prophetiebeweises vorausgeht.⁴⁰⁴ Im systematischen Aufbau bleibt al-Bāqillānī ganz innerhalb der *kalām*-Diskussion und

⁴⁰² Dieses Kapitel stellt den zweiten Teil der Übersetzung von Grunebaums dar.

⁴⁰³ Diesen Aspekt hebt Kermani besonders hervor. Vgl. Kermani, Schön, 284–304.

⁴⁰⁴ Bouman unterscheidet zwei wesentliche Stränge in der Argumentation al-Bāqillānīs, den Verstandesbeweis anhand der Unnachahmlichkeit auf der einen

weitet nur das Stilargument außerordentlich aus.⁴⁰⁵ Interessant ist nun weniger der Wunderbeweis als solcher, in dem al-Bāqillānī ganz den bekannten Elementen des formalen Beweises aus der nichtangenommenen Herausforderung folgt.⁴⁰⁶ Interessant ist vielmehr seine Akzentsetzung innerhalb der vertrauten Formation der apologetischen Struktur.⁴⁰⁷

Folgt man Boumans Analyse des *Inṣāf* und des *Tamhīd*, so interpoliert al-Bāqillānī ein Stilargument in die klassische Beschreibung der Nichtnachahmung, wird doch das Unvermögen der arabischen Adressaten durch einen Rückschluss auf den Stil des Koran weiter plausibilisiert: Die sprachkundigen Araber haben den Koran nicht imitieren können, weil sie ihn als etwas gänzlich Unvertrautes erfahren haben. Denn, so al-Bāqillānī, wäre er von einer bekannten stilistischen Gattung (nämlich *šīr*, *ḥitāba*, *raġāz*, *ṭawīl* oder *muzduwiġ*), dann hätten sie ihn ja einordnen und damit

und das Stilargument zum Verständnis der Unnachahmlichkeit auf der anderen Seite. Vgl. Bouman, *Conflit*, 57–66 und 66–73. Er verteilt die Argumentationsstränge allerdings auf verschiedene Werke und ordnet ihnen unterschiedliche Adressatengruppen zu: Für den Verstandesbeweis zieht er die Werke des *Tamhīd* und des *Inṣāf* heran, sieht in ihnen den hellenistischen Zweig des Wissens verwirklicht und macht vor allem Nichtaraber als Adressaten der Argumentation aus. Das Stilargument hingegen sieht er im *Iġāz al-Qurʾān* realisiert, der auf der arabischen Literaturtheorie basiert und an ein arabophones Publikum gerichtet ist. Vgl. Bouman, *Conflit*, 84. So hilfreich diese Zuordnungen sein mögen, so wichtig ist es, die grundlegende Verbindung der Argumentationsstränge nicht zu übersehen.

⁴⁰⁵ Dies macht bereits die Einleitung klar, die ihr Anliegen klar in der bekannten Ordnung des *kalām* – und keineswegs induktiv sprachwissenschaftlich formuliert. So sagt al-Bāqillānī: »Es ist wichtig, an das Fundament des Glaubens, die Einheit (Gottes), die Wahrheit des Propheten, die Beweise und Wunder (*muġizāt*) des Koran zu glauben, insbesondere, weil die Unwissenheit (*ġahl*), Heuchelei (*naḥāq*) und Überheblichkeit (*afāq*) sich ausdehnt und letztlich in eine Entfremdung (*ġafwa*) bzw. eine Rückkehr in eine ›dunkle Zeit‹ (*az-zamān al-bahīm*) mündet.« Al-Bāqillānī, *Iġāz*, 4 (Übersetzung d. A.).

⁴⁰⁶ Die Gesamtstruktur und der Horizont der *nubūwa*-Diskussion ist wenig originell: Vgl. hierzu das Unterkapitel *iṭbāt anna n-nabīya qad taḥaddā l-ʿaraba bil-Qurʾān*, al-Bāqillānī, *Iġāz*, 19–24. Vgl. Grotzfeld, *Begriff*, 67; Bouman, *Conflit*, 60–64.

⁴⁰⁷ Vgl. auch das Kapitel *Fī bayān ḥaqīqat al-muġiz*, al-Bāqillānī, *Iġāz*, 288–290.

auch nachahmen können.⁴⁰⁸ Die sprachliche Unvertrautheit, ja, die stilistische Andersheit des Koran tritt damit in die Mitte der formalen Argumentation und begründet die Plausibilität der Nichtnachahmung.⁴⁰⁹

Zugleich hebt al-Bāqillānī innerhalb der gängigen Annahme, dass jedes prophetische Beglaubigungswunder auf den Kontext der zu seiner Zeit besonders entwickelten menschlichen Fähigkeiten reagiere (Moses’ auf das magische Wissen, Jesu auf das therapeutische Wissen und der Koran auf die sprachlichen Fähigkeiten), hervor, dass das jeweilige Wunder mehr sein muss als eine bloße Überbietung des bisher Bekannten. Erst als eine Sprengung der bisherigen Kategorien ist es ein wirkliches Wunder.⁴¹⁰ Ganz klar akzentuiert al-Bāqillānī also das Kriterium des *ḥāriq al-‘āda*, des Bruchs mit der Gewohnheit: Das Wunder ist wesentlich das »ganz Andere«. Erst die Alterität wird zum Erweis des Handelns Gottes.

Beide Linien laufen nun zusammen: In Bezug auf das Beglaubigungswunder Muḥammads ist die Außerordentlichkeit des Wunders mit der irritierenden Andersheit der koranischen Sprache identifiziert – und umgekehrt macht gerade die irritierende Andersheit der koranischen Sprache

⁴⁰⁸ Bouman, *Conflict*, 60 vgl. 69.70.

⁴⁰⁹ Interessanterweise deutet al-Bāqillānī auch die Invektiven der Gegner, die prophetische Rede sei nur Dichtung, menschliche Rede oder Mitteilungen eines Besessenen als das genaue Gegenteil ihres Wortlautes: Die Ausrufe sind in seinen Augen nicht so zu verstehen, dass die arabischen Adressaten im Koran etwas Verstehbares hören, das sie in ihren Kategorien vergleichend erfassen und gerade deshalb diskreditieren. Die Ausrufe belegen für al-Bāqillānī die totale Irritation der Hörer, die das Gehörte nicht einordnen können. Sie sind nicht Ausdruck der Ähnlichkeit, sondern der totalen Unterschiedlichkeit: »Ces réactions prouvent que le Coran, apporté par Mahomet, n’appartient pas aux catégories ordinaires de la langue et de l’art littéraire.« Bouman, *Conflict*, 61.

⁴¹⁰ Bouman übersetzt aus dem *Inṣāf*: »Moïse est venu dans un temps, caractérisé par les sorciers et la sorcellerie, et il les a défiés (taḥaddā) en transformant un bâton en serpent. Mais ceux d’entre eux qui furent des sorciers reconnus, surent que cela dépassa (khāridj ‘an) la catégorie de la sorcellerie, à cause de leur incapacité et à cause de la destruction de ce qui appartient à la sorcellerie coutumière. [...] Ainsi Jésus [...] apporta quelque chose qui dépassa la catégorie de médecine et de la guérison et en détruisant l’ordre coutumier (khāriq lil-‘āda), comme personne n’en fut capable. Ainsi notre prophète [...] les apporta quelque chose qui dépassa (khāridj) leur poésie et prose coutumières et ce qui était plus éloquent, plus perfectionné en style (adjzal) et plus concis.« Bouman, *Conflict*, 61.

das Wunderhafte am Beglaubigungswunder Muḥammads aus.⁴¹¹ Nicht die vollkommene Erfüllung sprachlicher Eloquenz, sondern die unvergleichbare Andersheit wird zum Erweis des Wunderbaren. Die Interpolation des Stilarguments in den bekannten formalen Prophetiebeweis und die Akzentuierung der Andersheit innerhalb der Wunderkriteriologie greifen also perfekt ineinander und stellen die sprachliche Unvergleichlichkeit des Koran in den Mittelpunkt der Argumentation. Doch damit ist der Maßstab hoch gehängt: Jetzt muss die Alterität des koranischen Stils auch bewiesen werden.⁴¹² Die Leitfrage lautet also: Wie ist der sprachlich-stilistische *iğāz* so zu verstehen, dass er dem Kriterium des »Bruchs der Gewohnheit« gerecht wird? Dies ist exakt die Themensetzung des *Iğāz al-Qurʾān*.

2.3.3.2. Die Unterscheidung von Koran und Poesie: Die Unnachahmlichkeit kann nicht durch Stilmittel erfasst werden

Die erste Feststellung mag eine Überraschung sein: Wer erwartet, dass al-Baqillānī den Nachweis der Andersheit des Koran mit einer Darlegung konkreter Beispiele für den außergewöhnlichen, »ganz anderen«, Gebrauch der Stilmittel unternimmt, wird enttäuscht. Im Gegenteil, in der recht ausführlichen Darstellung der Stilmittel,⁴¹³ die immerhin 46 Seiten des arabischen Textes (und 55 der 115 Seiten der Übersetzung von Grunebaums) umfasst, wird der Koran ganz innerhalb sprachwissenschaftlicher Traditionen, in Vergleichbarkeit und in großer Nähe zur Poesie behandelt.⁴¹⁴ Dies wird bereits im Aufbau ersichtlich, der sich selbstverständlich zwischen Dichtung und religiösen Texten hin- und her bewegt.⁴¹⁵ Sodann

⁴¹¹ Vgl. »Le style coranique a une fonction analogue au changement d'un bâton en serpent et la résurrection des morts. [...] C'est pourquoi Bâqillânî a dit que le style coranique n'est ni de la prose, ni de la poésie.« Bouman, *Conflit*, 62.

⁴¹² »Si l'on porte tellement l'accent sur le style en tant que vrai miracle coranique, le devoir s'impose d'expliquer que ce style est toto coelo différent de tout autre style habituel.« Bouman, *Conflit*, 69.

⁴¹³ Zu einer detaillierten Analyse der Stilmittel vgl. Friedman, *Clarity*, 121–130.

⁴¹⁴ Vgl. hierzu die Tabelle bei von Grunebaum, 116f., die die Stilmittel und ihre Behandlung mit anderen sprachwissenschaftlichen Werken vergleicht.

⁴¹⁵ Die erste Aufzählung (1–5) geht vom Koran in absteigender religiöser Normativität bis hin zur Dichtung: Der Koran, die Hadithüberlieferung und die *aḥbār* (also die Überlieferungen, die nicht von Muḥammad handeln) enthalten

wird auch in der Behandlung der einzelnen Stilmittel die Vergleichbarkeit zwischen Poesie und Koran hervorgehoben.⁴¹⁶ Auch hermeneutisch gibt es keine grundsätzliche Unterschiedenheit: Der Sinn eines dichterischen Verses kann mit einer Parallele aus dem Koran erklärt werden (in Umkehrung klassischer Exegese) – und der dichterische Vers trotz des Vergleichs mit dem Koran in stilistischer Hinsicht kritisiert werden (vgl. 70). Schließlich wird in diesem Zusammenhang die gegnerische Deutung Muḥammads als Dichter nicht als Bestreitung seiner Prophetie,⁴¹⁷ sondern umgekehrt als Wertschätzung seiner Person angesehen (vgl. 56). Der Koran, so macht die Analyse deutlich, ist auf der Ebene der Stilmittel nicht grundsätzlich von der Poesie zu unterscheiden. Konterkariert al-Bāqillānī damit sein soeben herausgearbeitetes Anliegen, die Alterität der koranischen Sprache herauszustellen?

Zweifelloos nein, doch um dies zu erfassen, muss man einen weiteren Weg der Argumentation gehen. Zunächst sind zwei Prämissen sichtbar zu machen: Die erste Prämisse lautet, dass Stilmittel hervorragende Mittel der

rhetorische Stilmittel (*badī'*) – genauso wie die beduinische Rede und die Poesie. Alle Arten sprachlicher Äußerungen enthalten Stilmittel, so ist die Grundbotschaft. In der ausführlichen Analyse von insgesamt 34 Stilmitteln (die mit der Metapher (*isti'āra*) beginnt) ist die Reihenfolge der Behandlung zumeist umgekehrt: Auf die Benennung und Definition folgen Beispiele aus der Poesie, die dann durch Beispiele aus dem Koran, der Hadithüberlieferung und den *aḥbār* ergänzt werden. Diese Variabilität macht deutlich, dass religiöse und poetische Texte gleichwertig in einem gemeinsamen literaturwissenschaftlichen Horizont behandelt werden. Auch inhaltlich fungiert der Koran in diesem Kontext stets als eine den Gebrauch bestätigende, niemals als korrigierende Belegstelle.

⁴¹⁶ So thematisieren zum Beispiel die Einleitungen der Koranzitate in keiner Weise eine Andersheit des Koran. Im Gegenteil wird explizit der Übergang betont: »to these examples corresponds a verse from the Qur'an« (27.28) oder »similarly in the Qur'an« (31) bzw. »specimen of [Stilmittel x, d. A.] in the Qur'an are ...« (10.26). Koranische Passagen werden weiterhin ausdrücklich in die jeweilige Kategorisierung der Stilmittel eingeordnet, so z. B., wenn es heißt »and to this class (*jins*) belong (the following sayings) in the Qur'an« (15) bzw. »there are (specimens) of this category (*bāb*) in the Qur'an« (17). Auch die Nähe zu antiken rhetorischen Figuren stellt für al-Bāqillānī kein Problem dar, wenn er sie auch nicht eigens thematisiert. In einem Fall führt er sogar einen christlichen Dichter als Belegstelle an (vgl. 29 Fn 234).

⁴¹⁷ So z. B. in al-Bāqillānīs Einleitung. Vgl. Al-Bāqillānī, *I'ğāz*, 4.

menschlichen Kunstfertigkeit sind: »These types, when brought into attention, can be grasped by training, habit (*ta'awwud*) and application (*taṣannu'*)« (49). Die zweite Prämisse lautet, dass die Unnachahmlichkeit in nichts liegen kann, was innerhalb der menschlichen Fähigkeiten liegt: »The types (of presentation) from which we maintain that the *iǧāz* of the Qur'ān may be known cannot possibly be achieved by human beings nor grasped by them« (49). Die Konsequenz ist: Anhand von dichterischen Stilmitteln kann die Unnachahmlichkeit des Koran nicht erfasst werden, eben weil sie Ausdruck menschlicher Fähigkeiten sind: »Some people assume that the *iǧāz* of the Qur'ān can be derived from the chapters (on the rhetorical figures) which we have submitted and that proof of this (*iǧāz*) can be adduced from them. This, however, is not our opinion.« (49) Wie al-Ḥaṭṭābī und im Gegensatz zu ar-Rummānī sieht al-Bāqillānī also keinen kontinuierlichen Weg von der sprach- und literaturwissenschaftlichen Analyse der Stilmittel zum *iǧāz*-Verständnis: »There is no approach to the understanding of the *iǧāz al-Qur'ān* by the way of the rhetorical figures (*badī'*) such as they find and describe in poetry.« (53)⁴¹⁸ Zwar zweifelt al-Bāqillānī nicht an der sprachlich höchsten Qualität des Koran, doch eine überbordende Verwendung der Stilmittel wäre noch kein Aufweis seiner Unnachahmlichkeit.

Das Ziel der Stilmittelanalyse ist also nicht, eine grundsätzliche Vergleichbarkeit zu etablieren, die Eigenart des Koran mit literaturwissenschaftlichen Mitteln zu erarbeiten oder gar den Koran in den Kanon der arabischen Literatur einzuordnen. Das Ziel ist vielmehr umgekehrt, die Einsicht vor Augen zu führen, dass man in den Stilmitteln eben nicht die sprachliche Unnachahmlichkeit des Koran erfassen kann. Gerade die steilen Übergänge zwischen Poesie und Koran zeigen: Auf dieser Ebene ist tatsächlich keine Besonderheit des Koran festzustellen.

⁴¹⁸ Die zentrale These Friedmans ist, dass al-Bāqillānī die Ablehnung, den *iǧāz* durch Stilmittel zu erschließen, auf die »ornamentalen«, also form-orientierten Stilmittel beschränkt. Hingegen arbeiten die »meaning-based« Stilmittel dem *iǧāz* zu. Vgl. z. B. Friedman, *Clarity*, 133. M. E. ist die Ablehnung der Stilmittel *tiefergehend* in eine Argumentationsdynamik eingebaut, die zunächst grundsätzlich den Weg von menschlichen Fähigkeiten und Ausdrucksformen zu Gott versperrt (*via negativa*), um dann bestimmte Formen von Stilmitteln doch wieder zuzulassen.

Warum aber dieser Aufwand? Ohne auszuschließen, dass al-Bāqillānī auch von einem echten sprachlich-stilistischen Grundinteresse motiviert wird, gibt es auch ein theologisches Anliegen:

»There is no approach to the understanding of the *i'jāz* al-Qur'ān by the way of the rhetorical figures (*badī'*) such as they find and describe in poetry. This (holds good) because this branch of knowledge (i. e., the science of the *badī'*) in no way ›disrupts the habit‹ (*yahruqu 'l-'āda*) nor transcends (the sphere of) common experience (*'urf*).« (53)

Al-Bāqillānī deutet also die Diskontinuität zwischen der sprach- und literaturwissenschaftlichen Analyse der Stilmittel und dem *i'ğāz*-Verständnis klar als Ausdruck des »Durchbrechens der Gewohnheit« (*ḥāriq al-'āda*), also aus dem Horizont der Kriteriologie des Beglaubigungswunders, und damit als Ausdruck des wunderhaften Charakters des Koran.⁴¹⁹ Damit bekommt die Analyse der Stilmittel *ex negativo* eine theologische Bedeutung: Sie sichert ab, dass es sich bei der sprachlichen Gestalt des Koran wirklich um ein »Durchbrechen der Gewohnheit« handelt.

Bei al-Bāqillānī hat diese theologische Bedeutung eine kritische und eine affirmative Seite: In kritischer Hinsicht stellt al-Bāqillānī klar: Die Besonderheit des Koran liegt nicht im Bereich eines ausgefallenen, ungewöhnlichen Gebrauchs der Rede, in originellen Metaphern, gewagten Vergleichen oder elliptischer Prägnanz. Denn auf diese Weise wäre seine Besonderheit nur eine Verlängerung poetischer Sprachfähigkeit. Für den as'aritischen Theologen wäre dies fatal, denn es hieße, die Eigenheit des Koran im Bereich des Geschaffenen anzusiedeln. Genau dies verhindert aber seine ausführliche Stilmittelanalyse: Sie versperrt den Weg, die Unnachahmlichkeit des Koran affirmativ aus der rhetorischen Analyse zu erheben. Damit distanziert sich al-Bāqillānī von allem graduell-relativen Verständnis der Alterität.⁴²⁰ Al-Bāqillānī reißt den Superlativ und die Andersheit auseinander und deutet eine radikale Unterscheidung von Koran und Dichtung an.

Doch zugleich liegt es nahe – und al-Bāqillānī wohl auch auf der Zunge –, die Argumentation umzudrehen und aus dem Hinweis *ex negativo*

⁴¹⁹ Vgl. Vasalou, Eloquence, 34. So auch schon in dem fünften Unteraspekt des sprachlich-stilistischen *i'ğāz*-Verständnisses. Vgl. Al-Bāqillānī, *i'ğāz*, 38–41.

⁴²⁰ »Thus Bāqillānī does not accept a *hierarchical* explanation for *i'jāz* – i. e. the miracle consisting in a *level* of excellence.« Vasalou, Eloquence, 35.

ein affirmatives Argument zu machen: M. E. hält al-Bāqillānī die nachgewiesene Vergleichbarkeit im Bereich der Stilmittel nicht nur für einen negativen Hinweis darauf, wo die Unnachahmlichkeit nicht zu suchen ist, sondern durchaus bereits für ein positives Argument *für* die Unnachahmlichkeit. Der implizite Schluss lautet: Wenn die Stilmittel wesentlich Auszeichnungen der geschaffenen Rede sind, der Koran jedoch in diesen nicht seine Besonderheit findet, so ist dies ein Hinweis auf seine Ungeschaffenheit.⁴²¹ Die Analyse der Stilmittel ist damit auch ein impliziter Hinweis auf die Alterität dessen, was den Koran eigentlich ausmacht: auf seine Unnachahmlichkeit.⁴²² Sie beweist, dass der Koran ganz anders ist, und seine Andersheit ist wiederum Ausdruck des »Durchbrechens der Gewohnheit« und somit Beweis der Unnachahmlichkeit. Doch eine Negation des Affirmativen macht noch keine Affirmation des Negativen (im Sinne der Andersheit) aus. Hierzu braucht al-Bāqillānī ein zweites Argument.

2.3.3.3. Der Koran als Manifestation radikaler Alterität

Das zweite Argument bietet die Analyse von zwei exemplarischen Dichtern, Imru' al-Qais (gest. um 550) und al-Buḥturī (gest. 897), dem berühmtesten vorislamischen Dichter und dem bekannten Hofdichter des Kalifen al-Mutawakkil, einem exemplarischen »modernen« Dichter (s. II.1.1.1.). Beide symbolisieren jeweils den Höhepunkt einer Dichtungs-epoche.

Das Ziel der Untersuchung al-Bāqillānīs ist Kritik im prägnantesten Sinne, wie er in Bezug auf Imru' al-Qais unverblümt offenlegt:

»If we wish to prove our assertion we have to turn to a poem (*qaṣīda*), the high rank, correctness (*ṣiḥḥa*) of composition [...], excellence of eloquence and ideas (*jūda balāġa wa ma'āni*) of which are as generally accepted as the

⁴²¹ Vgl. Vasalou, *Eloquence*, 35.

⁴²² Deswegen greift die Darstellung in Bouman, *Conflict*, 71 zu kurz: Die Stilmittelanalyse ist nicht einfachhin die Beziehung zum Kontext, den jedes Beglaubigungswunder aufzeigt. Sie ist nicht die »Ähnlichkeit« des Wunders, der dann die »Unähnlichkeit« in der folgenden Dichtermanalyse gegenübergestellt wird. Vielmehr handelt es sich auch hier bereits um »negative Theologie«, um eine subtile Lösung dieser Beziehung und eine Bestätigung der Andersheit und Unvergleichbarkeit des Koran.

originality of its author, his preeminence in craftsmanship and his poetical tact. Then we will make you see where it is faulty, inconsistent (*tafāwut*) in its composition, inharmonious in its component parts (*ihtilāf fuṣūli-há*), and we will point out to you superfluous additions (*fuḍúl*), its embarrassing solecisms and its constraint (*takalluf*), its combination of elevated (*rafi*) and base (*wadī*) language, of vulgar and royal diction, as well as other similar weaknesses, followed by a systematic description in detail.« (58)

Al-Bāqillānīs Aussage ist nicht nur eine prägnante Zusammenstellung literaturwissenschaftlicher Kriterien (in der Form ihrer Verfehlung), sondern macht deutlich, dass es ihm um den unerbittlichen Nachweis der Unvollkommenheit des menschlichen Schaffens bei zugleich möglichst großer Fallhöhe geht: Gerade den anerkanntesten Dichtern soll die Unvollkommenheit nachgewiesen werden. Al-Bāqillānīs Kritik von Imru’ al-Qais erfolgt explizit vor dem Hintergrund, dass er der Qualitätsmaßstab aller Poesie ist (59.87). Und auch al-Buḥturī gilt al-Bāqillānī als seiner Zeit überlegen (115). Dies macht ihn bei al-Buḥturī, der in der Normativität gegenüber Imru’ al-Qais zurücksteht, sanfter, aber in der Sache unveränderlich kritisch. Al-Bāqillānī, so kann man festhalten, sucht in der Dichtung nicht nach sprachlicher Schönheit, sondern nach Fehlern.⁴²³

Die kritische Betrachtung vollzieht sich nun methodisch in zweierlei Hinsichten – in Bezug auf das einzelne Werk und durch den Vergleich verschiedener Werke.

In Bezug auf das einzelne Werk will al-Bāqillānī nachweisen, dass es neben Passagen hoher Qualität auch misslungene Formulierungen und Kompositionen gibt, beziehungsweise dass gerade die besonders gelobten Passagen bei genauerer Analyse eben doch nicht uneingeschränkt lobenswert sind (vgl. 71 [92.96]).⁴²⁴ Wenn sie aber wider Erwarten doch fehlerlos sein sollten, so sind sie nicht originell (*ġarīb*) (vgl. 66 [99]). Und wenn sie originell sind, so sind sie in ihrer Bedeutung oberflächlich (vgl. 70

⁴²³ Die Idee Kermanis, der Vergleich des Koran mit Dichtung sei stets ein Zeichen des Renegatentums (vgl. Kermani, Schön, 285), denn wer vergleiche, ziehe auch bald die Poesie dem Koran vor (vgl. Kermani, Schön, 302), dürfte von hierher nicht haltbar sein.

⁴²⁴ Die eckige Klammer bezieht sich auf die Analyse al-Buḥturīs, die erste Zahl hingegen auf die Analyse Imru’ al-Qais’, um zu zeigen, dass die Kritik beide Autoren trifft.

[94f.]). Und selbst wenn sie gut formuliert, originell und nicht oberflächlich sind, so sind sie in ihrer Gesamtzahl begrenzt (vgl. 60.72). Die Qualität selbst allerbesten Dichtung ist gemischt und relativ, so lautet die Zielrichtung der Argumentation.⁴²⁵

Die Kritik realisiert sich jedoch nicht nur als konkrete Untersuchung einzelner Verse, sondern auch durch die Relationierung der Dichter untereinander, also in literaturgeschichtlicher bzw. poetologischer Hinsicht. Dabei ist eine scheinbare Inkonsequenz zunächst überraschend: Zum einen unterläuft al-Bāqillānī die traditionell angenommene Normativität der vorislamischen Dichtung und zeigt eine hohe Wertschätzung der »modernen« Dichter.⁴²⁶ Zum anderen macht al-Bāqillānī in der Analyse des »modernen Dichters« al-Buḥturī, scheinbar inkonsequent, dann wieder Imru' al-Qais gegen ihn stark (vgl. 87) und bejaht so die normative Überordnung der vorislamischen Dichtung (vgl. 53.88.112). Schließlich bringt al-Bāqillānī seine Wertschätzung sowohl Imru' al-Qais' als auch al-Buḥturīs zum Ausdruck und nimmt sie beide vor Kritik in Schutz (vgl. 74.92.94.112).

Das Ziel dieser vermeintlichen Variabilität im poetologischen Urteil ist klar: Al-Bāqillānī geht es nicht um die Frage, wer der größere Dichter oder ob die vorislamische der »modernen« Dichtung vorzuziehen ist. Gerade weil beider Qualität unbestritten ist, werden sie angegriffen, so dass für die ganze Dichtung gilt, was al-Bāqillānī in Bezug auf einen hochgelobten Vers sagt: »If this is the most perfect verse of the *qaṣīda*, the (main) pearl of the necklace, the central gem of the jewel-string, and it ranks no higher (than stated above), then what about (the verses) you disapprove of?« (76f.) Wer die Imperfektion der besten Verse und die Fehlbarkeit der anerkanntesten Dichter nachweist, hat sie für die ganze Dichtung nachgewiesen. Damit geht es in al-Bāqillānīs wechselseitiger Dichterkritik darum, jeden

⁴²⁵ Vgl. auch Bouman, *Conflict*, 72.

⁴²⁶ Immer wieder zeigt er auf, dass sich gegenwärtige Dichter mit Imru' al-Qais sehr wohl messen, ja, ihn in einzelnen Versen durchaus übertreffen können (50.60.63.59.61.65.66). Selbst »häretische« »moderne« Dichter wie Abū Nuwās und al-Mutanabbī werden gewürdigt (80.67.87) und auch Frauen und christliche Dichter (29.30) sind in den breiten Dichtungsreferenzen präsent, in denen al-Bāqillānī weit über die Quellenbasis ar-Rummānīs und al-Ḥaṭṭābīs hinausgeht. Dies übersieht m. E. Friedman, *Clarity*, 131, die davon ausgeht, dass al-Bāqillānī uneingeschränkt die alten den modernen Dichtern vorzieht.

einzelnen Höhepunkt durch den anderen zu relativieren und als fehlerhaft zu erweisen. Auch die epochalen Höhepunkte sind qualitativ relativ.

Sowohl in Bezug auf das einzelne Werk als auch im Vergleich verschiedener Werke verfolgt al-Bāqillānī also zwei Anliegen:

Erstens möchten seine Untersuchungen zeigen, dass sich alle Dichter grundsätzlich in demselben Horizont bewegen. Es geht ihm um die Relativität ihrer Fähigkeiten: Ihre Qualitätsunterschiede sind graduell und das poetische Vermögen der verehrten Altvorderen unterscheidet sich von dem Vermögen der »modernen« Dichter nur hinsichtlich des Verhältnisses von Begabung und Ausbildung. Diese Gradualität des Unterschiedes hat ihren Grund wesentlich darin, dass das poetische Vermögen ein menschliches Vermögen und hierin den Stilmitteln vergleichbar ist.⁴²⁷ Die dichterische Qualität ist damit eine Verlängerung von menschlichen Fähigkeiten.⁴²⁸ Dies zu zeigen ist ausdrücklich das erste Ziel der Argumentation.⁴²⁹

Damit dient die Dichterkritik demselben Anliegen, das al-Bāqillānī auch in der Stilmittelanalyse verfolgte. Sie soll zunächst zeigen, dass kein Weg von der Dichtung zum Koran führt: »What a far cry there is between that to which man may aspire and what he must renounce in despair [...] between night and day, vanity and truth, the word of the Lord of the Worlds and the word of man.« (115)⁴³⁰ So wird auch noch einmal plausibel, warum gerade Imru' al-Qais eine derart penible und mitunter süffisante

⁴²⁷ »The same applies to poetry which can be produced (*ta'ammul*) properly if a man knows its method (*tarīq*) and is thus enabled to compose it (*naẓm*).« (49).

⁴²⁸ »For the kind (*jins*) of (aspiration) to which they dedicate themselves, and the aim which they are pursuing are within the orbit of human possibilities and are of a type mankind can match. So everybody shoots here with one arrow and obtains one dart.« (60).

⁴²⁹ »By all this I only want to teach you that these are the matters well within the range (of our mind), subject to quarrelling and dissension, with which ambitions are connected, and towards which aspirations are raised (The literary achievements of the kind described) are in keeping with our nature and within the compass of our lights (or: attainments) and commensurate with our (human power of) expression« (90f.).

⁴³⁰ Der Einschub von Grunebaums »i. e. the poetry of al-Buḥturī and the Qur'an«, mit dem er erklärt, was zu erreichen der Mensch resigniert aufgeben muss, ist m. E. falsch – es geht allein um den Koran. Vgl. »The discussion (of the fact) that it is not permissible to weight the Qur'an against poetry has preceded.« (87).

Kritik erfährt: Gerade die Aura der normativ-klassischen arabischen Dichtung ist zu zerstören, so dass keine Analogie zwischen der poetologisch-normativen Funktion der vorislamischen Dichtung und der normativen Sprachlichkeit des Koran entsteht. Jeder Nimbus einer poetischen Nähe zum Koran ist abzulehnen – wie es al-Bāqillānī recht deftig formuliert: »Verily, he who compares the Qur’ān with the poetry of Imru’ulqais is farther astray than the ›ass of his folk‹ and more stupid than Habannaqa.« (84)

Kommt man nicht von der Dichtung zum Koran, so markiert dies umgekehrt die komplette Andersartigkeit des Koran, wie al-Bāqillānī in Bezug auf die Komposition festhält: »You will recognize that the composition (*naẓm*) of the Qur’ān differs in essence from the composition of the speech of humankind; and you will see the borderline that obtains between the speech of the various eloquent men, orators (*ḥaṭīb*), and poets, and again between all of them and the composition of the Qur’ān.« (56) Diese Andersheit des Koran, die *ex negativo* aus dem Vergleich zur Dichtung erschlossen wird, durchzieht die gesamte Argumentation al-Bāqillānīs.⁴³¹ Der Koran hat kein Vorbild und folgt keiner bekannten Regelmäßigkeit.⁴³² Der Koran kennt keinen Rivalen und ist somit prinzipiell jedem Wettstreit enthoben (vgl. 60). Seine sprachliche Besonderheit ist keine Steigerungslinie des Ähnlichen. Zu ihm gibt es keinen gebahnten Weg, keine Leiter, die Stufe für Stufe erklommen werden kann (vgl. 53). Und natürlich ist sie auch nicht per Zufall oder durch eine plötzliche kreative Intuition erreichbar (vgl. 54). Deswegen kann seine Vollkommenheit durch keine noch so überragende menschliche Fähigkeit erreicht werden, wie al-Bāqillānī noch einmal eloquent unterstreicht:

»And even if all of his poetry [des Dichters, d. A.] were extraordinary and a proverbial saying (*maṭal*) traversing the world, full of original ideas and elegant words, if all his discourse (*kalām*) were aglow with radiance and

⁴³¹ Al-Bāqillānī kritisiert bereits in der Einführung diejenigen, die den Koran mit Gedichten gleichsetzen, die göttliche Rede mit anderer Rede (*ğairihī min al-kalām*) vergleichen und diese andere Rede sogar der göttlichen Rede vorziehen. Vgl. Al-Bāqillānī, *Iğāz*, 4. Zudem stellt al-Bāqillānī diese grundsätzliche Differenz im dritten Unterpunkt des sprachlich-stilistischen *iğāz*-Verständnisses heraus. Vgl. Al-Bāqillānī, *Iğāz*, 37f. Es geht, wie Friedman, *Clarity*, 164 festhält, al-Bāqillānī darum, »the ineffable quality of the Qur’ān« zu betonen.

⁴³² »There is no pattern to be followed nor an Imām to be imitated.« (54).

splendor, filled with brilliance and bright beauty, if there should not be met in mediocrity (*al-mutawaṣṣit bain al-kalāmāin*), vacillation (*al-mutaraddid bain aṭ-ṭarafāin*), chilliness, cumbersomeness, coarseness or whatever else may be objectable: it would not disclose the uniqueness (*i'jāz*) in the (Divine) Speech (*kalām*), nor reveal the amazing disparity (*tafāwut*) between (human and divine) composition (*niẓām*).« (54)⁴³³

Die Dichtungsanalyse dient bei al-Bāqillānī also dazu, *ex negativo* die unvergleichliche Andersheit des Koran herauszustellen. Und umgekehrt: Die qualitativ-kategoriale Differenz des Koran zur Dichtung schlägt sich in den negativen literaturkritischen Beurteilungen nieder, die auch klassische Bevorzungen suspendieren kann. Wie die Stilmittelanalyse geschieht die Untersuchung der Dichter nicht um ihrer selbst willen. Sie dient dazu, Koran und Poesie zu unterscheiden und auf die radikale Andersheit des Koran hinzuweisen. Sie ist jedoch in gewisser Weise rein »negativ«, denn im eigentlichen Sinne sagt sie noch gar nichts über den Koran, außer dass er eben anders ist – ein Defizit, das das zweite Anliegen versucht auszugleichen.

Denn über die Zerstörung der Vergleichbarkeit hinaus will die Dichterkritik *zweitens* die Differenz zwischen Koran und Dichtung auch in der sprachlichen Struktur des Koran selbst nachweisen. Als menschliches Werk ist Dichtung vor allem durch seine Stilmischung gekennzeichnet.⁴³⁴ Zusätzlich ist die Dichtung, wenn selbst bei den größten Dichtern der klassischen wie der »modernen« Zeit Fehler nachzuweisen sind, nicht

⁴³³ Buchstaben, Wörter und stilistische Formulierungen sind herstellbar, nicht aber jene Elemente, die den *i'ğāz* auszeichnen. Al-Bāqillānī ist folglich sehr daran gelegen, zwischen Verstehen und Herstellen, zwischen Verständlichkeit und menschlicher Fähigkeit zu unterscheiden: »The key for al-Bāqillānī is that the ease with which humans, properly equipped, can understand the Qur'ān does not mean humans can imitate or replicate it.« Friedman, Clarity, 151. Hierzu füllt al-Bāqillānī den Begriff *barā'a* mit neuer Bedeutung. »While in the field of rhetoric at large it meant »skill, proficiency«, he uses it to refer to excellence in expression, hearkening back to the root's meaning of »to excel, surpass in excellence.« A. a. O., 170. *Barā'a* ist bei al-Bāqillānī also gerade nicht ein Grad steigerbarer menschlicher Qualität, sondern eine uneinholbare Differenz zu menschlichen Fähigkeiten.

⁴³⁴ »Understand that this *qaṣīda* represents a mixture of styles« (80).

durch qualitative Einheitlichkeit gekennzeichnet.⁴³⁵ Es besteht also eine Varianz in Bezug auf den Stil und die Qualität. Varianz aber bedeutet Uneinheitlichkeit, Uneinheitlichkeit bedeutet Veränderlichkeit, Veränderlichkeit bedeutet Zeitlichkeit und Kontingenz.

Der Koran hingegen ist gerade dadurch gekennzeichnet, dass er einheitlich und unveränderlich ist.⁴³⁶ Die Einheitlichkeit bezieht sich zunächst auf die Qualität.⁴³⁷ Die Dauerhaftigkeit des *iğāz* als Eigenschaft des Koran schlägt sich unmittelbar in der Dauerhaftigkeit der Qualität koranischer Sprache nieder. Doch nicht nur die Qualität, auch die Struktur der koranischen Sprache selbst spiegelt diese Unveränderlichkeit.⁴³⁸ Gleichmaß, Harmonie und Einheitlichkeit werden zu Charakteristika der koranischen Diktion. Sie schließen Unterschiedlichkeit nicht aus, integrieren sie aber in ein homogenes Ganzes.⁴³⁹

⁴³⁵ »We only deny that his [Imru' al-Qais', d. A.] poetry is homogeneously excellent and on the same level throughout in regard to soundness of meaning and phrasing« (72). »His ultimate point is, though, that neither the Ancient nor the Modern poets were capable of composing poetry of a *consistently* superior level.« Friedman, Clarity, 127. Vgl. a. a. O., 149.

⁴³⁶ »There is no comparison between diction which at one time splits a rock and at another time melts away, changes color like a chameleon, varies like passions, whose grammatical constructions teem with confusion and whose motives make it vile; and on the other hand a diction that in spite of all its intricacies of thought proceeds in perfect order, whose structure is consistently even, whose formation is harmonious, and which is uniformly pure, splendid and brilliant (i. e., the style of the Qur'ān).« (83).

⁴³⁷ »The arrangement of the Qur'ān [...] does not vary [in quality], as [God] said: ›If it had been from anyone other than God, they would have found much inconsistency in it: [Q 4:82]«. Übersetzt von Friedman, Clarity, 154.

⁴³⁸ »It does not deviate from its uniformity [*tashābihihī*] and internal consistency [*tamāthulihī*] – as [God] said: ›an Arabic Qur'ān without distortion: [Q 39:28]«. Übersetzt von Friedman, Clarity, 154. In genau diesem Sinne werden auch die *mutašābihāt* (in der Tradition oftmals als die deutungs offenen, unklaren Verse gedeutet) als Charakteristikum der »similarity« gedeutet: »Its verses support and confirm each other rather than being contradictory«. A. a. O., 155. Vgl. hierzu II.1.4.3.3.

⁴³⁹ »Its heterogeneity is homogeneous (*muḥtalifu-hu mu'taliḥ*); its homogeneity is oneness (*muttaḥad*), what seems remote is near, its original elements are familiar, and again what seems familiar is original (*šārid/mu'tī*). And (the style of the Qur'ān) is uniform (*wāḥid*) despite its variety, and cannot be considered difficult in any case nor obscure in any respect.« (83).

Jenseits der Frage, ob diese Charakterisierungen des Koran als literaturwissenschaftlich exakt gelten können, sind sie theologisch interessant: In der Differenz zwischen der variablen, widerstrebenden und qualitativ divergierenden menschlichen Poesie und der invariablen, harmonischen und qualitativ ebenmäßigen koranischen Sprache bildet sich die theologische Differenz zwischen der menschlichen und der göttlichen Rede auch innersprachlich ab. Zugleich verleiht die Differenz der Andersheit des Koran gegenüber der Poesie nun auch eine explizit sprachliche Gestalt.⁴⁴⁰ Der unnachahmliche Koran ist eben nicht nur außerhalb aller Kategorisierung, sondern konkret durch Klarheit und die Vereinbarung der Gegensätze, durch eine Außerordentlichkeit, die sich jedoch nicht durch stilistische Extravaganzen beweisen muss, und in allem durch eine harmonische Komposition gekennzeichnet.⁴⁴¹ Die Andersheit des Koran wird von al-Bāqillānī also nicht alleine auf dem Weg der Negation umrissen, sondern auch konkret an der Gestalt des Koran greifbar gemacht. Der Koran ist damit eine innersprachliche Manifestation radikaler Alterität. Damit ist die *via negativa* nun recht affirmativ geworden.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Al-Bāqillānī verbindet die Andersheit der koranischen Sprache zudem mit spezifischen sprachlichen Beobachtungen: So arbeitet er heraus, dass in den koranischen Langversen eine spezifische poetische Struktur gegeben sei, die aus der Zusammenstellung kleinerer syntaktischer Einheiten (*kalimāt*) bestehe, eine Beobachtung, die besonders die Schlussklauseln in den Blick bringt (und die Neuwirth, *Dogma*, 181–183 als die bedeutendste Beobachtung al-Bāqillānīs wertet).

⁴⁴¹ Dies hielt al-Bāqillānī bereits im dritten Unterpunkt des sprachlich-stilistischen *i'ğāz*-Verständnisses fest: »Wir betrachteten die Anordnung des Koran und fanden eine Schönheit der Anordnung (*nazm*), der Rhetorik/Metaphern (*badī'*), der Zusammenstellung (*ta'rif*) und der Zusammenfügung (*raṣf*) ohne jeglichen Widerspruch (*tafāwut*) und Verfall/Minderwertigkeit (*inhiṭāt*) und (weltliche) Trivialität (*iṣfāf*).« Al-Bāqillānī, *I'ğāz*, 37 (Übersetzung d. A.). Vgl. auch den vierten Unteraspekt der Widerspruchslosigkeit. A. a. O., 38.

⁴⁴² So auch Neuwirth, *Dogma*, 181. Der so gewonnene Umschlag in die affirmative Dimension erlaubt in systematischer Hinsicht, viele bereits bekannte Elemente der sprachlichen *i'ğāz*-Vorstellung zu integrieren: Erstens enthält auch al-Bāqillānīs Argumentation weitaus mehr als bloß Spurenelemente des Superlativs. Die Figur der selbstgewissen Überbietung ist voll aktiv: So ist bereits die arabische Sprache die menschlich vorzüglichste, die sodann von den besten aller Pöten gestaltet wurde, um so das Terrain der unüberbietbaren Offenbarung zu bereiten. Und diese übertrifft natürlich alle Erwartungen im Superlativ – der Koran ist auch perfekte Dichtung. Zweitens ist der Koran in seiner gefügten Ganzheit,

2.3.3.4. Gehorsam und Begeisterung – die Absicherung der Unnachahmlichkeit durch rezeptionsästhetische Beschränkung

So intensiv sich al-Bāqillānī mit der arabischen Poesie beschäftigt und so engagiert er das Gegenbild der koranischen Rede entwirft, bleibt der Schluss von der Dichtungskritik auf den unnachahmlichen Charakter des Koran, der Umschlag der *via negativa*, die die Unangemessenheit einer graduellen Ableitung der Unnachahmlichkeit aus dem stilistischen und poetischen Horizont zeigen will, in eine *via affirmativa*, die die Andersartigkeit des Koran sprachlich festmacht, letztlich unbewiesen. Einsichtig ist sie nur dem, der bereits annimmt, dass »the composition of the Qurʾān, however, is beyond human imagination (*wahm*) and thought (*fikr*), not to be learned nor to be coveted by anyone« (113). Nur wer dies glaubt, dem wird sowohl die Stilmittelanalyse als auch die Dichtungskritik zur überzeugenden Erläuterung der Andersartigkeit des Koran. Dementsprechend hält al-Bāqillānī die Beteuerung, jedem sei die Einsicht in die Unnachahmlichkeit des Koran prinzipiell möglich, nicht ein. Vielmehr hebt er sie durch eine rezeptionsästhetische Immunisierungsstrategie aus:⁴⁴³

in seiner komponierten Ordnung unnachahmlich. Drittens ist der Koran auch bei al-Bāqillānī durch seine klärende Klarheit (*bayān*) unnachahmlich. Keinesfalls will al-Bāqillānī die von ihm betonte Andersheit des Koran als Unverständlichkeit gedeutet haben. Der unnachahmliche Koran ist ein Geheimnis, aber eben kein opakes Mysterium, sondern gerade ein Wunder an Klarheit. Viertens ist der Koran auch in seiner *balāġa*, in seiner rhetorischen Effizienz, unnachahmlich und verwirklicht darin fünftens auch die unüberbietbare Kongruenz von Form und Bedeutung. Sechstens prägen auch einzelne Stilmittel – oder ihre theologisch motivierte Auslassung – die Wahrnehmung der sprachlich-stilistischen Unnachahmlichkeit, insbesondere natürlich die Metapher, da sich in ihr in vorzüglicher Weise Form und Bedeutung verbinden. Diese Elemente prägen weite Strecken der *iġāz*-Diskussion al-Bāqillānīs. Dennoch bleibt auch hier die prinzipielle Differenz zur menschlichen Fähigkeit erhalten: Buchstaben, Wörter und stilistische Formulierungen sind herstellbar, nicht aber jene Einheiten, die den *iġāz* in seiner Klarheit und effektiven Eloquenz auszeichnen. Legte man den Schwerpunkt auf diese bereits bekannten Elemente des *iġāz*, bestünde die Besonderheit al-Bāqillānīs eher in der summarischen Zusammenstellung der Aspekte und nicht in einer eigenständigen Position, auf die in dieser Arbeit Wert gelegt wurde.

⁴⁴³ Vgl. hierzu auch ausführlich das Kapitel *Fī kaifiya l-wuqūf iġāza l-Qurʾān*, al-Bāqillānī, *Iġāz*, 113–154.

In einem ersten Schritt hebt der literaturwissenschaftlich interessierte Theologe hervor, dass seine Argumentation eine intensive Kenntnis der arabischen Poetik voraussetzt.⁴⁴⁴ Al-Bāqillānī nutzt also die nötigen Vorkenntnisse, um die Einsicht auf einen Expertenkreis zu beschränken. Experten müssen nun sowohl Fachleute reiner Arabizität (wahrscheinlich also Muttersprachler)⁴⁴⁵ als auch wahre *connaisseurs*⁴⁴⁶ sein. Damit ist das Anliegen, den *iǧāz* für alle verständlich zu machen, für die große Masse explizit ausgesetzt: Im Gegensatz zu den Experten ist sie bei al-Bāqillānī zur gehorsamen Annahme ohne eigenes Verstandesurteil (zum *taqlīd*) verpflichtet (die al-Ḥaṭṭābī noch kritisierte).

In einem zweiten Schritt wird der Expertenkreis in nebulöse Ungreifbarkeit gerückt, da seine weiteren Zugangsvoraussetzungen nie genau benannt werden.⁴⁴⁷ So betont al-Bāqillānī, wie unglaublich komplex das Wissen ist, das zur richtigen Erfassung der Unnachahmlichkeit benötigt wird.⁴⁴⁸ Die bloße Expertise im Bereich der Poesie reicht keinesfalls aus. Damit bleibt unklar, wer denn überhaupt die Anforderung solch einer Expertise erfüllen könnte.

In einem dritten Schritt kehrt al-Bāqillānī die Bestimmung des Experten geschickt um: Experte ist nicht mehr, wer durch stete Forschung und Kenntnis Urteile hinterfragen und begründen kann, sondern derjenige, der mit der gegebenen Erklärung des *iǧāz* übereinstimmt.⁴⁴⁹ Damit aber

⁴⁴⁴ »If you were versed in the art of mastering the language [...] you could obtain by yourself full insight into what we have discussed, and penetrate into what we have described. If (you do) not (possess this prerequisite), sit in the assembly of those who derive their opinions from other people (*al-muqallidīn*), and acquiesce in the decisions (*mawāqif*) of the judges.« (113).

⁴⁴⁵ Zur Arabizität vgl. auch Friedman, Clarity, 163f. und Bouman, Conflict, 88. Er folgert hieraus, dass sich die Argumentation nur an Araber richtet. Vgl. a. a. O., 84.

⁴⁴⁶ Vgl. Bouman, Conflict, 67.

⁴⁴⁷ »Bāqillānī persists in uttering certain vague and mysterious references to a nebulous group of experts«. Vasalou, Eloquence, 36. Vgl. auch Friedman, Clarity, 164.173f.

⁴⁴⁸ »The science (*maʿrifa*) of speech is harder than the knowledge of anything I have described to you, deeper, subtler (*adaqq*), and more delicate (*alṭaf*).« (113).

⁴⁴⁹ So hält al-Bāqillānī an anderer Stelle fest: »If you are an expert you have by now penetrated (into the subject) and are satisfied (with my argument) [...]. In case, however, you do not belong to this class and are lacking in thorough knowledge of this field, no explanation would be sufficient for you even if we had

ist jede divergierende und kritische Betrachtung der Unnachahmlichkeit stets mit dem Hinweis auf mangelnde Expertise abzuweisen. Die Gefahr ist nicht zu übersehen, dass al-Bāqillānī hier eine rezeptionsästhetische Apologetik betreibt, die sich gegen kritische Nachfragen immunisiert. Dabei geht es nicht darum, dass al-Bāqillānī einfachhin sein eigenes Urteil selbstherrlich absolut setzt. Die Problematik liegt tiefer: Al-Bāqillānī entzieht methodisch der Beurteilung des *iġāz* den Maßstab, wie Vasalou nicht ohne Süffisanz ausführt:

»Indeed, the *coup de grace* to his analytical intentions is delivered when he turns the perception of *iġāz* into the emperor's new clothes (or shall we say: ›into an article of faith‹?), when he says that only one ›deficient‹ and ›falling short‹ of knowledge can doubt the miraculous eloquence of the Qur'an – deny it and ›you know that you belong to the commoners‹ and have no choice but *to accept it by taqlid*.«⁴⁵⁰

Wer glaubt, über den *iġāz* urteilen oder ihn vergleichend beschreiben zu können, hat eben nicht verstanden, was der *iġāz* ist. Damit aber ist der *iġāz* nicht bestimmbar, ja er realisiert sich sogar gerade im Verzicht auf seine Bestimmung, im *sacrificium intellectus*. Dies aber ist zutiefst autoritär: So wird der »Bruch mit der Gewohnheit«, von dem her al-Bāqillānī die Unnachahmlichkeit des Koran versteht, letztlich im Aussetzen des Urteils realisiert. Die Rezipienten des Koran können ob seiner unvergleichlichen Andersheit nur staunen – und einem Urteil von Experten vertrauen, deren Kreis nicht zu fassen ist. Kurz: Die Andersheit des Koran, seine Unnachahmlichkeit, schlägt sich auf der Seite der Rezipienten in Gehorsam und Lob nieder. Ein Lob aber ist kein Argument, sondern schweift nur die zusammen, die das zu Glaubende von jeher bereits glauben.⁴⁵¹ Die

all his [Imru' al-Qais, d. A.] poems read (to you), should pursue all his phrases, and point out in every single letter what is wrong.« (80).

⁴⁵⁰ Vasalou, Eloquence, 37.

⁴⁵¹ »A survey of his *positive* method for discerning [...] cannot but be described as *subjective* and *intuitive*. For when he finally turns to the Qur'an itself his style can be summed up as follows: citation of verses; elucidation of meaning and/or (more frequently) enthusiastic exclamations on the wonderfulness and splendour of construction of verses; exhortations to ›think‹ and ›see‹, to ponder the verses and ›ask ourselves‹ whether greater eloquence could ever be.« Vasalou, Eloquence, 36f.

Andersheit des Koran schlägt mithin um in einen Offenbarungspositivismus, in dem seine Unnachahmlichkeit schlicht geglaubt werden muss – denn gäbe es einen Maßstab und eine Kriteriologie der Unnachahmlichkeit, so wäre er nicht mehr unnachahmlich. Die viel beschworene ästhetische Dimension der Offenbarung ist bei al-Bāqillānī nur um den Preis des Fideismus zu haben.

2.3.4. Auswertung

Will man das *iġāz*-Verständnis al-Bāqillānīs an dieser Stelle noch einmal zusammenfassend in den Blick nehmen, so kann man festhalten: Al-Bāqillānī leitet die Unnachahmlichkeit aus dem Charakteristikum des »Bruchs mit der Gewohnheit« ab und spitzt dieses auf die unvergleichbare Andersheit des Koran zu. Die Alterität des Koran steht in seiner Stilmittelanalyse und in seinem Dichtungsvergleich im Vordergrund. Zunächst motiviert sie ihn, den Weg von der Stilmittelanalyse und vom Dichtungsvergleich zum *iġāz* zu versperren. Sodann entnimmt al-Bāqillānī aus der radikalen Unterscheidung zwischen der unnachahmlichen koranischen Rede und der Poesie auch einen positiven Hinweis auf die radikale sprachliche Alterität des Koran. Diese sucht er auch in der immanent sprachlichen Gestalt zu erfassen, indem er die einheitliche Qualität und das sprachliche Gleichmaß herausstellt. Da aber letztlich alle genauen immanenten Besonderheiten der sprachlichen Gestalt nur relativ anders sein können, schreibt er schließlich die radikale Andersheit der koranischen Rede rezeptionsästhetisch in der gehorsamen Suspension des Urteils fest.

Zweifellos bietet al-Bāqillānīs Ansatz also ein konsequent alteritätsbewusstes Denken. Er arbeitet aus, dass kein Weg vom menschlichen Vermögen zur Präsenz des göttlichen Wirkens führt. Er sieht die göttliche Offenbarung als radikales Gegenüber zum Menschen und sondert konsequent den Koran, insofern er unnachahmlich ist, als Manifestation dieser Offenbarung aus dem Bereich der menschlichen Sprache aus. Die Eigenart des unnachahmlichen Koran wird mithin bei al-Bāqillānī nicht durch die vergleichende Relation, sondern durch den unvergleichlichen Gegensatz bestimmt.

Stark ist al-Bāqillānī deswegen in seiner Kritik affirmativer Voraussetzungen: Keineswegs kann man die Unnachahmlichkeit einfachhin aus der perfekten Realisierung menschlich-sprachlicher Möglichkeiten verstehen. In gleicher Weise ist auch der Nimbus altarabischer Poesie zu relativieren,

die in ihrer ehrwürdigen Aura eine Brücke zum Koran schlug. Al-Bāqillānī Dichterkritik lässt so an religionskritische Motive denken, die zeigen, dass nichts Menschengemachtes Gott repräsentieren kann. Seine gesamte Argumentation kann damit auch als Kritik eines graduell-relativen Alteritätsverständnisses gelesen werden.⁴⁵²

Problematisch ist seine Argumentation hingegen in zweierlei Hinsicht. Zum einen scheint al-Bāqillānī anzunehmen, bereits mit der kritischen Beurteilung des menschlichen Schaffens der Transzendenz göttlichen Wirkens gerecht zu werden. Der Nachweis der Ähnlichkeit von Koran und Poesie in der Stilmittelanalyse und der Aufweis der Unvollkommenheit auch der besten Dichtung sind ja in sich noch kein Hinweis darauf, dass der Koran unvergleichbar anders ist – außer man setzt seinen wunderhaften Charakter bereits voraus.

Zum anderen identifiziert sein Ansatz die Transzendenz Gottes mit der Alterität der sprachlichen Gestalt des Koran. Damit wird nicht die Besonderheit der sprachlichen Gestalt des Koran analysiert, sondern seine komplette Andersartigkeit postuliert. Selbst dort, wo sie der Poesie zu ähneln scheint, muss sie ganz anders sein. Das Denken wird dann nicht nur autoritär, wie der nebulöse Gelehrtenkreis als rezeptionsästhetische Absicherung der Alterität zeigt, sondern auch tautologisch: »It might indeed seem«, formuliert Vasalou, »that the premise has become the conclusion, and the ›otherness‹ of the Qur’an is a yardstick for the exploration and definition of his very otherness; its divine origin rules out all human measures and literary paradigms.«⁴⁵³ Der Koran ist letztlich anders, weil seine Andersheit nicht bestimmt werden kann. Und dass sie nicht bestimmt werden kann, beweist, dass der Koran »ganz anders« ist, so lautet der tautologische Zirkelschluss. Die Unnachahmlichkeit bleibt damit ein letztlich ungreifbarer Kern des Koran. Damit aber zerteilt al-Bāqillānī die sprachliche Gestalt des Koran in einen unbestimmbaren Kern des unvergleichbar Anderen, in dem seine Unnachahmlichkeit angesiedelt ist, und einer

⁴⁵² Hierin liegt auch die Originalität von al-Bāqillānī: »It is possible [...] to miss what Bāqillānī is actually saying because of the singularity of his argument: his main point is not that the Qur’an broke the custom by an extraordinary degree of eloquence, but that it broke the custom of the existing literary forms.« Vasalou, *Eloquence*, 34.

⁴⁵³ Vasalou, *Eloquence*, 35.

Oberfläche des Vergleichbaren (zum Beispiel der Stilmittel), die aber nichts über den unnachahmlichen Koran aussagt.⁴⁵⁴

Diese separierende Aufteilung zeigt sich schließlich auch in dem Gebrauch der poetologischen und sprachwissenschaftlichen Überlegungen. Ihr strikter Gebrauch *ex negativo* setzt einerseits die Poesie in ihrer Eigenständigkeit gegenüber dem Koran frei. Al-Bāqillānī ist keineswegs dichtungseindlich. Seine Differenzziehung zwischen Koran und Poesie erlaubt es ihm vielmehr, auch »moderne Poesie« wertzuschätzen und sie nicht per se nur als Ausdruck des Verfalls und der Dekadenz der altarabischen Dichtung unterzuordnen. Zudem erlaubt sie, den Koran auch mit literaturwissenschaftlichen Mitteln zu betrachten, wie al-Bāqillānīs ausführliche Stilmittelanalyse zeigt. Andererseits sagt die literarisch sensible Analyse theologisch nichts aus, weil das Eigentliche des Koran durch sie nicht erfasst werden kann. Die Literaturwissenschaft ist legitim, aber theologisch irrelevant. Der Koran steht in seiner sprachlichen Unnachahmlichkeit damit wie ein unverbundener Block in der poetischen Sprache, ohne dass es theologisch tragfähige Verbindungen gäbe. Von hierher wird die tiefere, theologische Problematik al-Bāqillānīs ersichtlich: Letztlich mündet sein *iġāz*-Verständnis in dem Befund, dass wirkliche Alterität nur als Beziehungslosigkeit, als Unvergleichbarkeit, als Gegenüber zu jeder Relation verstanden werden kann. So ist die theologische Aufgabe der Vermittlung auch von al-Bāqillānī nicht gelöst. Vielmehr ist, so kann man resümieren, al-Bāqillānīs Position ein beeindruckendes Beispiel eines separativen Alteritätsverständnisses.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Vgl. auch Audebert, *Inimitabilité*, 109. Obwohl (oder sogar weil) al-Bāqillānī so viel Wert auf die Alterität des *iġāz* legt, tendiert die spezifische Andersheit des Koran dazu, ungreifbar und rein postulatorisch zu bleiben. Von hierher ergibt sich durchaus eine Parallele zu al-Bāqillānīs Reinterpretation des Wunders im *Tamhīd*, bei dem er nach Vasalou den Akzent von der wunderhaften Tat auf Gott als Handelnden verschiebt. Damit verlagert sich das Wunderhafte vom Ereignis auf seinen Verursacher. Die einzelne Tat ist deswegen aus sich heraus nicht unbedingt als Wunder erkennbar. Vgl. Vasalou, *Eloquence*, 37f.

⁴⁵⁵ Inwiefern dies eine Auswirkung der aš'aritischen Position bezüglich der Ungeschaffenheit des Koran ist, sei dahingestellt. Mir scheint der Schlüssel für die Argumentation al-Bāqillānīs eher in einer Verschiebung des Wunderbeweises begründet zu sein: Nicht mehr der *Beweischarakter* des Wunders steht im Vordergrund, sondern die *Wunderhaftigkeit* des Wunders. Will der Prophetenbeweis in der apologetischen Auseinandersetzung mit Juden und Christen zeigen, dass auch

II.3. Resümee der Analyse klassischer Positionen

Schaut man auf die analysierten Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran zurück, so lassen sich folgende Aspekte zusammenfassend festhalten:

Erstens sind die Positionen bei aller Verschiedenheit, wie sie die Unnachahmlichkeit verstehen, im *kalām* verankert. Sie teilen mithin die optimistische Grundannahme, den muslimischen Glauben durch die *kalām*-spezifische, strukturiert-argumentative Form plausibilisieren zu können. Dies hat zwei Folgen:

Zum einen prägen die Grundelemente des Beglaubigungswunders das Verständnis der Unnachahmlichkeit. Bedeutend sind vor allem die Vorstellung, dass ein Wunder unableitbar aus den menschlichen Fähigkeiten ist, sowie die Annahme, dass es mit der Gewohnheit brechen, also außerordentlich sein muss. Diese beiden Elemente des Beglaubigungswunders sind der einzelnen Wahrnehmung dessen, was die Unnachahmlichkeit des Koran ausmacht, vorgegeben. Die Reichweite und der Effekt dieser Vor disposition sind unterschiedlich: Sie kann bis in einzelne Wahrnehmungen sprachlicher Mittel im Koran hineinwirken, wie es zum Beispiel ar-Rummānīs Differenzierung zwischen dem (koranischen) Stilmittel der reimenden Versausklänge (*fawāṣil*) und dem altarabischen *saǧʿ* zeigt. Sie kann aber auch die Wahrnehmung des Koran in seiner Gesamtheit bestimmen, wenn beispielsweise al-Bāqillānī das Kriterium des *ḥarq al-ʿāda* in die radikale sprachliche Alterität des Koran hinein übersetzt.

der Islam sein Beglaubigungswunder hat und somit im interreligiösen Wunderwettbewerb ernsthaft bestehen kann, so sind die Adressaten nun Muslime, die nicht qua Wunder überzeugt werden müssen, sondern denen gezeigt werden soll, worin das Wunder überhaupt besteht. Vgl. Kermani, Schön, 291f. Nicht mehr das Wunder beweist, sondern die Wunderhaftigkeit des Wunders will bewiesen werden. Vgl. andeutungsweise a. a. O., 286 und Vasalou, Eloquence, 37. Das bereits bekannte Kriterium des »Durchbrechens der Gewohnheit« bestimmt, wie der *iǧāz* verstanden werden muss. Wenn al-Bāqillānī also etwas zum Verhängnis wird, so ist es gerade seine Systematik und Stringenz: Er will konsequent den formalen Prophetiebeweis und das sprachlich-stilistische *iǧāz*-Verständnis zusammenführen und zwar unter der systematischen Vorgabe, stringent das Charakteristikum des »Bruchs der Gewohnheit« – das die Wunderhaftigkeit des Wunders ausmacht – auf den *iǧāz* hin auszubuchstabieren. Genau dies entdifferenziert aber die Argumentationsformen und führt zum Offenbarungspositivismus.

Zum anderen teilen alle Positionen die grundlegende Spannung, die Richard Frank dem *kalām* zuschrieb, nämlich einen umfassenden Anspruch auf Rationalität mit einem partikular-theologischen Inhalt bzw. den Anspruch auf einen universal gültigen Beweis mit der Klärung partikularer Glaubensaussagen zu kombinieren (s. II.1.2.1.). In den besprochenen Positionen realisiert sich diese Spannung nun konkreter als Spannung zwischen dem Anliegen, mit sprach- und literaturwissenschaftlichen Mitteln zu klären, was die Besonderheit der sprachlichen Gestalt des unnachahmlichen Koran ausmacht, und dem Anspruch, mit der sprachlich-stilistischen Unnachahmlichkeit die Prophetie Muḥammads zu beweisen. Innerhalb des sprachlich-stilistischen *iġāz* schreibt sich diese Spannung als Spannung zwischen Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit, zwischen Besonderheit und Andersheit des Koran fort. Diese Spannung wird in den verschiedenen Positionen unterschiedlich realisiert:

Bei *ar-Rummānī* wird die Spannung zwischen Universalität und Partikularität in seinen Klassifikationsversuchen greifbar, die einerseits die Unnachahmlichkeit durch die Einordnung in die Definition der Beredsamkeit (*balāġa*) allgemein verständlich machen wollen, zugleich aber den Koran als unvergleichbares Einzelexemplar der Klassifikation und damit dem Verständnis entziehen möchten, um seine Andersheit zu wahren. Die Stilmittelanalyse kann dementsprechend zwar die besondere sprachliche Gestalt des Koran erklären, nicht aber ihre Unnachahmlichkeit beweisen. Der Koran ist entweder eine graduelle Perfektion der allgemeinen Beredsamkeit – dann ist er nicht wirklich außerordentlich. Oder er ist eine letztlich unvergleichbare Klasse für sich, dann aber ist seine außerordentliche Andersheit nicht wirklich stilistisch und damit nicht universal überzeugend erklärbar. *Ar-Rummānī* akzentuiert eindeutig die erste Option und erläutert die stilistische Besonderheit zu Ungunsten der unvergleichbaren Andersheit.

Al-Ḥaṭṭābī hat diese Problematik ausdrücklich gesehen und benannt. Dementsprechend entzieht er die Unnachahmlichkeit zunächst aller Vergleichbarkeit, indem er die Perseität des unnachahmlichen Koran herstellt: Der *iġāz* ist, wenn er wirklich als *iġāz* verstanden wird, nur von sich her verständlich. Damit ist die theologisch begründete Andersheit des Koran vorausgesetzt. Die Suche nach universaler Verständlichkeit erfolgt erst im zweiten Schritt. Hier ordnet *al-Ḥaṭṭābī* die Unvergleichbarkeit in eine allgemeine Bestimmung der Rede klassifizierend ein und sucht zudem

nach der spezifischen Besonderheit des Koran innerhalb der Dichtersprache.

Al-Bāqillānī radikalisiert die Einsicht al-Ḥaṭṭābīs und problematisiert letztlich jede Form, die Unnachahmlichkeit des Koran auf dem Boden phänomenaler Ähnlichkeit vergleichend verständlich zu machen. Er beschränkt sich im Kern auf eine inhaltliche Negativbestimmung des *iğāz* und unterlässt jede Bestimmung der Besonderheit des Koran. Demgegenüber erklärt er den Koran zu einer Manifestation unvergleichbarer Andersheit innerhalb der Sprache und wird so besonders den partikularen Glaubensannahmen gerecht. Hierzu muss er allerdings auf den universalen Anspruch der Rationalität nahezu verzichten: Die positive inhaltlich-sprachliche Dimension der Unnachahmlichkeit ist letztlich allein einer Gruppe von Experten zugänglich, die nicht nur muttersprachliche Araber sind und höchste Vertrautheit mit den Feinheiten der arabischen Sprache aufweisen müssen, sondern ihre Expertise vor allem darin erweisen, dass sie die Unnachahmlichkeit verstehen. Damit akzentuiert al-Bāqillānī genau die Gegenseite von ar-Rummānī und optiert für die unvergleichbare Andersheit zu Ungunsten der sprachlichen Besonderheit.

Zweitens: Alle Positionen zeigen also, dass ein Beweis der Unnachahmlichkeit schon aufgrund der Spannung, die im *kalām* selbst eingetragen ist, wenig Aussicht auf Erfolg hat. Dennoch sind sie für das Interesse dieser Arbeit äußerst ertragreich, zeigen sie doch auf unterschiedliche Weise die theologischen Bemühungen, dem (geglaubten) transzendenten Ursprung des Koran auch eine phänomenale Gestalt zu verleihen.

So konnte nachgewiesen werden, dass die drei untersuchten Positionen zum sprachlich-stilistischen *iğāz* die allgemeinen Strukturelemente des *iğāz*, die in der ersten Auswertung erarbeitet wurden, nun auf sprachlich-stilistischer Ebene aufnehmen – nämlich kompetitive Überbietung, Andersheit und Umkehrung der Perspektive (s. II.1.4.1., I.1.4.4. und II.1.6.). Es wurde deutlich, dass jede Position ein Element spezifisch akzentuiert und damit auch eine exemplarische Verkörperung des Alteritätsverständnisses darbietet. Das kompetitive Moment bringt die Position *ar-Rummānīs* am prägnantesten zum Ausdruck, in der die koranische Rede die dichterisch-poetischen Qualitätskriterien superlativisch-überbietend erfüllt. Sie verkörperte dementsprechend das graduell-relative Verständnis der Alterität. Am anderen Ende akzentuiert *al-Bāqillānī* die unterscheidende Andersheit und illustriert nachdrücklich ein separatives Verständnis

der Alterität. Die Umkehrung der Perspektive schließlich wird in der Position *al-Ḥaṭṭābīs*, der die Unnachahmlichkeit aus sich selbst heraus verstehen will, explizit und methodisch greifbar. Er ließ mithin ein postulatorisch-identifizierendes Alteritätsverständnis ansichtig werden.

Von hierher kann man die Positionen auch als spezifische Zuordnung von Sprachimmanenz und Sprachtranszendenz begreifen. So akzentuiert *ar-Rummānī* die innersprachliche Immanenz und versucht, die Besonderheit des Koran auf der Grundlage der *balāga* und im Stilmittelgebrauch zu klären. Dennoch möchte *ar-Rummānī* auch die sprachtranszendente Qualität des Koran berücksichtigen. Er versucht dieser in einer eigenen Klasse der *balāga* gerecht zu werden, repräsentiert also Transzendenz in einem definitiv umgrenzten Sonderbereich, in dem der Koran ein unvergleichbares Einzelexemplar ist. Die Gegenposition zu *ar-Rummānī* nimmt *al-Bāqillānī* ein, der konsequent von der transzendenten sprachlichen Qualität her denkt. Er berücksichtigt sie einerseits negativ, indem er jede komparativ-superlativische Verlängerung der poetischen Sprache in die unnachahmliche Sprache des Koran hinein ablehnt. Andererseits will er die transzendente sprachliche Qualität auch affirmativ-positiv zum Ausdruck bringen, indem er den Koran als Manifestation einer innersprachlich unvergleichbaren Andersheit ausdeutet. Die Konsequenz ist jedoch eine unvermittelte Gleichzeitigkeit aus sprachlich-phänomenaler Gleichheit und theologisch-postulierter Andersheit des Koran. Am deutlichsten verschränkt hat schließlich *al-Ḥaṭṭābī* die Elemente von Transzendenz und Immanenz: Auch er denkt konsequent von der vorausgesetzten transzendenten Qualität des Koran her und übersetzt sie methodisch in die Aufgabe, die Unnachahmlichkeit des Koran aus ihm selbst zu verstehen. Doch von dort aus versucht er, diese dann noch einmal in innersprachlichen Besonderheiten greifbar zu machen. Die methodische Vorordnung führt allerdings dazu, dass zwar der Koran und die Sprache zusammengehalten werden, doch der Koran dem Verständnis der Dichtung, nicht aber die Dichtung dem Verständnis des Koran dient.

Rein systemlogisch bleibt eine Position offen, die noch einmal konsequenter als *ar-Rummānī* versucht, im Ausgang von der sprachlichen Immanenz die Besonderheit des Koran und seine transzendente Qualität zu erfassen und so zu einer Verschränkung von Transzendenz und Immanenz kommt, die weniger postulatorisch ist als die Position *al-Ḥaṭṭābīs*. Die Position *al-Ġurgānīs* wird diese Systemstelle einnehmen und damit auch

den Übergang zu einer Theologie aus literaturwissenschaftlichen Überlegungen anbieten (IV.1.).

Drittens: Können die einzelnen Positionen zum *iğāz* als spezifische Zuordnungen von Sprachtranszendenz und -immanenz verstanden werden, so ist offensichtlich, dass sie auch mit jeweiligen Zuordnungen von Koran und Poesie einhergehen. Zunächst hat sich das Ergebnis des ersten Überblicks erhärtet: Keineswegs führt die Vorstellung der Unnachahmlichkeit in eine generelle Poesiefeindlichkeit. Auf dieser Grundlage sind jedoch unterschiedliche Zuordnungen möglich, zu der es sich an dieser Stelle um der Vollständigkeit willen lohnt, die *şarfa*-Theorie mit hinzuzunehmen (II.1.5.).

Die *şarfa*-Theorie beließ den Koran und die Dichtung in einem irritationsfreien Nebeneinander: Der Koran ist durchaus mit der Dichtung vergleichbar, doch seine Unnachahmlichkeit hat mit seiner sprachlichen Gestalt keine Verbindung. Umgekehrt bedeutet dies, dass die sprachliche Gestalt des Koran eigentlich keine theologische Bedeutung hat, bedeutsam ist der Koran als Mitteilung menschlich nicht erreichbarer Wissensbestände. Damit beschränkt sich die sprachliche Gestalt des Koran wesentlich auf propositionale Aussagen, eine poetisch-ästhetische Qualität kommt von hierher nicht in den Blick. Das Wort *Gottes* und das *Wort Gottes* bleiben sprachlich unvermittelt.

Al-Bāqillānī steht demgegenüber zunächst einmal am anderen Ende des Spektrums, indem er gerade die sprachliche Gestalt des Koran als radikale Manifestation der Alterität deutet. Dies motiviert ihn, im genauen Gegensatz zur *şarfa*-Theorie, von der radikalen Unvergleichbarkeit zwischen Koran und Dichtung auszugehen. Dennoch ist die Konsequenz interessanterweise gar nicht so unterschiedlich: Die Unnachahmlichkeit wird bei *al-Bāqillānī* poetisch nicht wirklich greifbar, deshalb hat auch bei ihm die sprachliche Gestalt des Koran letztlich keine theologische Bedeutung. Damit bleiben das *Wort Gottes* und das *Wort Gottes* auch bei ihm letztlich unverbunden – nur, dass sich die Unverbundenheit als phänomenal ähnliche und doch theologisch komplett andere Seite in die Gestalt des Koran selbst hinein verlagert und nicht mehr in einem Erweisgeschehen (Verstummen der Gegner) verankert ist.

Sind dementsprechend *al-Bāqillānī* und die *şarfa*-Theorie in diesem Punkt ähnlicher als sie meinen, so bilden *ar-Rummānī* und *al-Ḥaṭṭābī* einen Kontrapunkt: Sie ordnen beide Dichtung und Koran einander eng zu, ohne sie zu identifizieren. Das Vorzeichen der Zuordnung ist umgekehrt:

Ar-Rummanī versucht, aus der Vergleichbarkeit des Koran mit der Dichtung die Unterschiedlichkeit zu erweisen, al-Ḥaṭṭābī hingegen möchte auf der Grundlage der Unterschiedlichkeit die Vergleichbarkeit wahren, um die Unnachahmlichkeit auch innersprachlich greifbar zu machen. Beide verschränken deshalb auf je spezifische Weise das Wort *Gottes* mit dem *Wort Gottes*.

Bei aller Unterschiedlichkeit ist darauf hinzuweisen, dass sich zumindest alle Autoren des sprachlich-stilistischen *iġāz*-Verständnisses darin einig sind, im Koran die unüberbietbare Norm aller Dichtung zu sehen: Ar-Rummānī legt den Akzent auf die stets überlegene Steigerung poetischer Qualität. Al-Ḥaṭṭābī hingegen sieht den Koran eher als grundlegend umfassenden Horizont aller möglichen Dichtung überhaupt an: Der Koran beurteilt und wird nicht beurteilt, lautet die Konsequenz der methodischen Vorentscheidung, den *iġāz* aus sich heraus zu bestimmen. Al-Bāqillānī teilt diese Vorordnung, akzentuiert aber das literaturkritische Moment.

Viertens: Abschließend soll an dieser Stelle vorausblickend gefragt werden, welche Einsichten ein christliches Nachdenken über das Wort Gottes aus der Analyse des muslimischen *iġāz*-Verständnisses gewinnen kann.

Zunächst ist eine gewisse Ähnlichkeit im offenbarungstheologischen Anliegen unverkennbar. Die Entschiedenheit, mit der al-Ḥaṭṭābī und al-Bāqillānī darauf insistieren, dass die Unnachahmlichkeit des Koran nicht einfachhin als graduelle Variation menschlicher Fähigkeiten bestimmt wird, ist der Wort-Gottes-Theologie durchaus vertraut. Al-Bāqillānīs Zerstörung aller Anknüpfungspunkte in Stilmittelanalyse und Dichtungsform erinnert vielleicht nicht ohne Grund an den Religionsbegriff einer Wort-Gottes-Theologie. Noch mehr fällt ins Auge, dass al-Ḥaṭṭābī dieses Anliegen auch methodisch in die Perseität der Unnachahmlichkeit ausformuliert und in seiner Auseinandersetzung mit dem *ahl an-naẓar* genau den Punkt aufweist, an dem der Umschlag zwischen einer aszendenten und einer deszendenten Bestimmung der Unnachahmlichkeit stattfindet. Nimmt man diese Parallelität im Anliegen ernst, so könnte man durchaus die islamische Dichtungskritik und die Religionskritik der Wort-Gottes-Theologie in Beziehung setzen: Beiden geht es darum, der offensichtlichen immanenten Vergleichbarkeit entgegen, die Offenbarungsgestalt nicht aus dem Kontext des Offenbarungseignisses abzuleiten, sondern die Alterität des Offenbarungsgeschehens zu bewahren.

Damit führen die islamischen Positionen zum *iġāz* jedoch auch die Problematik eines offenbarungstheologischen Ansatzes sehr deutlich vor Augen. Gerade der Ansatz al-Bāqillānīs macht deutlich, dass die Gefahr zugleich in einer ungreifbaren Negativität und einer unmittelbaren positiven Setzung liegt: Einerseits zeigt er, dass eine reine Negation menschlicher Voraussetzungen noch keine Garantie bietet, die Transzendenz Gottes tiefer zu erfassen. Letztlich droht die transzendente Andersheit des Koran in die Ungreifbarkeit zu entrücken, wenn die Andersheit rein negativ bestimmt wird und phänomenal nicht mehr greifbar ist. Ihrer sprachlichen Analyse zum Trotz entfernt sich diese Theologie des Wortes Gottes wieder von Sprache. So wirft die Auseinandersetzung mit den klassischen Positionen die Frage auf: Führt eine Wort-Gottes-Theologie wirklich in die Sprache hinein oder bleibt sie seltsam sprachlos? Andererseits droht die konsequente Offenbarungstheologie, in eine unmittelbare Setzung der positiven göttlichen Gestalt zu kippen: Der Koran wird zu einer Art Sonderwelt göttlicher Sprache, deren göttlicher Ursprung wesentlich postuliert wird. Eng verbunden ist diese positive Setzung mit der Problematik eines autoritativen Rezeptionsortes: Nur wer annimmt, dass die Unnachahmbarkeit des Koran von sich her zu verstehen ist, wird auch die Unvergleichbarkeit erfassen. Die Andersheit droht damit, zur reinen Autoritätsbehauptung zu werden. Diese Problematik ist mutatis mutandis auch im Blick auf eine christliche Theologie des Wortes Gottes diskutiert worden: Ihre Anfälligkeit für einen Offenbarungspositivismus inklusive eines autoritären kirchlichen Rezeptionsortes sind bekannte Kritikpunkte an der Wort-Gottes-Theologie.

Weiterhin kann man auf die geteilte Problematik hinweisen, dass in der offenbarungstheologisch motivierten Reflexion über das Wort Gottes die Analogie auszufallen droht. Bei aller Komplexität der dargestellten Positionen ist auffallend, dass eine vermittelnde oder gar paradoxe Verschränkung von Transzendenz und Immanenz kaum gegeben ist. Die Tendenz zur affirmativen Identifizierung im Superlativ steht neben der Tendenz zur negativen Unterscheidung in der kompletten Andersheit – oder gar der identifizierenden Setzung radikaler Alterität.

Schließlich deutete die Analyse ar-Rummānīs einen möglichen Perspektivenwechsel an: Es gilt, nicht mehr von der vorausgesetzten Unvergleichbarkeit her nach sprachlichen Besonderheiten zu fragen, sondern zunächst die sprach- und literaturwissenschaftliche Besonderheit des Koran zu analysieren und diese dann auf ihre theologische Bedeutung und das

spezifische Profil hin zu untersuchen. Auf dieser Grundlage können die Beobachtungen der *i'ğāz*-Theoretiker auch heute theologisch anschlussfähig sein. So kann man rückblickend und ausweitend in den Blick nehmen, worin die analysierten Autoren die besondere Qualität des Koran als Wort Gottes gegeben sehen. Die verschiedenen Positionen geben hier durchaus eine Palette interessanter Antworten: Die Position ar-Rummānīs kann man in besonderer Weise mit der Qualität der Klarheit verbinden. Der Koran ist darin Gottes Wort, dass er klare und klärende Rede ist – Wesen und Wirkung treten performativ zusammen. Die Position al-Ḥaṭṭābīs könnte man spezifisch mit der Qualität der Vereinbarung des Verschiedenen zusammenbringen. Der Koran ist gerade darin Gottes Wort, dass er die stilistisch-poetischen Gegensätze in sich vereint und gerade darin dem Menschen Unerhörtes zu Ohren bringt. Die Position al-Bāqillānīs schließlich stellt vielleicht doch am deutlichsten die Charakteristika der Einheitlichkeit und Ganzheit in den Vordergrund. Der Koran ist darin Gottes Wort, dass sein Stil die Idee der Dauer und der Kontinuität in besonderer Weise verkörpert. So sind aus der Analyse durchaus eigene Akzente zu gewinnen – ein Ansatz, der in Bezug auf gegenwärtige literarisch-sprachliche Analysen des Koran in weitaus größerem Umfang entfaltet werden kann. Hierzu kann sich dann in einem zweiten Schritt eine christliche Theologie des Wortes Gottes in Beziehung setzen, die sich ihrerseits über die spezifisch christliche Form, in der das Wort Gottes auch sprachliche Gestalt gewinnt, Rechenschaft ablegt.

III. Die Kritik am *iġāz* in klassischen christlich-arabischen Positionen

Die christliche Kritik an der Vorstellung des *iġāz* entspringt der stets kritischen, oft apologetischen und mitunter polemischen Auseinandersetzung mit dem Offenbarungsanspruch des Islam als solchem. Sie ist folglich im engeren Sinne in die kritische Wahrnehmung des Koran, im weiteren Sinne in die Kritik des prophetischen Anspruchs Muḥammads eingebettet. Erstere ist dabei im Regelfall der zweiten untergeordnet: Die Kritik des Koran wird zumeist als Kritik des prophetischen Anspruchs Muḥammads formuliert, der als Autor des Koran angesehen wird.¹ Die Gattungen der Auseinandersetzung sind vielfältig und reichen von apologetischen Narrationen über reale oder fingierte Religionsgespräche bis hin zur systematisierten Argumentation im Stil des *kalām*.

Insgesamt ist die kritische Auseinandersetzung mit der *iġāz*-Vorstellung kein breit entfalteter Topos.² Die explizite Kritik der Unnachahmlichkeit wie auch das allgemeinere Thema der Sprache und der sprachlichen Besonderheit des Koran stehen hinter den klassischen Topoi der material-dogmatischen Auseinandersetzung zurück: Trinität und Gottessohnschaft, Kreuzigung und Eucharistie, Bilderverehrung und Gebetsrichtung sind die breit und intensiv behandelten Themen kontroverstheologischer Auseinandersetzung.³ Nichtsdestotrotz gibt es einige explizite und gründliche Auseinandersetzungen mit der Vorstellung der Unnachahmlichkeit. Sie reagieren zumeist auf ausdrückliche Einladungen, den islamischen Glauben anzunehmen, dessen Wahrheit die unnachahmliche Qualität des Koran bezeuge. In dieser Arbeit werden ‘Abd al-Masīḥ al-Kindī, Qusṭā ibn Luqā und Ḥunain ibn Isḥāq exemplarisch ausgewählt, da sie nicht nur für sehr unterschiedliche Temperamente in der Auseinandersetzung mit dem Islam stehen – vom scharfen Polemiker bis zum distinguierten Logiker – sondern auch drei unterschiedliche Herangehensweisen

¹ Vgl. z. B. den ausführlichen Überblick, den der Artikel Samir, Prophet gibt.

² Wilde, *Lingua Sacra*, 76 schreibt sogar: »In general, there seems to be a silent assent to what became to be the orthodox Muslim position on the ‘inimitability’ of the qur’anic language«. Meine Darlegungen werden zeigen, dass das so nicht haltbar ist, sicherlich aber steht das Thema nicht im Vordergrund.

³ Teule, *Language*, 85 und Roggema, *Legend*, 23–29.

darbieten: Al-Kindī bestreitet recht frontal und auf der Basis der Schriftaussagen die inhaltlichen Postulate der Unnachahmlichkeitsvorstellung. Qusṭā dekonstruiert subtil die logische Struktur der Argumentation und Ḥunain hebt den Anspruch durch eine allgemeine Kriteriologie der wahren Religion aus. Alle drei Positionen sind jedoch mehr als nur bloße Polemik. In ihnen werden einerseits mit apologetischem Spürsinn die Voraussetzungen und die Schwachstellen der *iġāz*-Argumentation gesucht und somit deren Charakteristika *ex negativo* weiter geklärt. Andererseits lässt sich jeder Apologet immer auch auf den Horizont seines Gegenübers ein, so dass die Unnachahmlichkeitsvorstellung auch auf die christliche Argumentation zurückwirken, zum einen in Imitation der islamischen Voraussetzungen, zum anderen aber auch in bewusster oder impliziter Profilierung christlicher Eigenheiten.⁴ So interessieren im Kontext dieser Arbeit die systematischen Fragen: Welche Elemente und Strukturen der islamischen *iġāz*-Argumentation werden im kritischen Blick (neu) erkennbar? Wie wird das Zueinander von Transzendenz und Immanenz innerhalb der koranischen Sprache *ex negativo*, das heißt im Modus der Ablehnung eines transzendenten Anspruchs gedeutet? Sind implizit andere Akzentsetzungen im Zueinander von Transzendenz und Immanenz in der christlichen Kritik erkennbar, die eine spezifisch christliche Vermittlungsform der beiden Größen zu erkennen geben?

III.1. Kein Wunder – Die Kritik der Unnachahmlichkeit im Briefwechsel zwischen ‘Abdallāh al-Hāšimī und ‘Abd al-Masīḥ al-Kindī

1.1. Zum Autor und zum Werk

Irenisch orientierte Gemüter seien sogleich gewarnt: Keinesfalls wird man in der brieflichen Antwort ‘Abd al-Masīḥ al-Kindīs auf die Herausforderung durch den muslimischen Autor ‘Abdallāh al-Hāšimī eine nüchterne

⁴ Über die drei unmittelbaren Bestreitungen des *iġāz* hinaus lohnt auch eine ausführliche Untersuchung der Baḥīra-Legende, die narrativ den göttlichen Ursprung des Koran bestreitet und so systematisch den Horizont der kritischen Wahrnehmung absteckt. Vgl. Specker, Differenzierte Apologetik.

und gelassene Analyse des Koran, seiner literarischen Gestalt und des Anspruchs auf Unnachahmlichkeit finden. Vielmehr wird dem rhetorisch eloquenten al-Kindī eine »usual harshness«⁵ attestiert. Zumindest an der Oberfläche habe er eine »outright, almost violent, rejection of Islam«⁶ verfasst. Samir Khalil bezeichnet ihn als den »most aggressive« der von ihm untersuchten Autoren und spricht ihm zugleich eine große Originalität zu: »The attack on Islam [...] is very rare in Arab Christian literature, and probably unique.«⁷ Doch dem polemischen Gehalt des Briefwechsels entspricht keineswegs eine zerrüttete Beziehung. Al-Kindī und al-Hāšimī sind echte Brieffreunde, die sich stets der wechselseitigen Wertschätzung versichern. Diese Wertschätzung passt zu der recht offenen Atmosphäre am Hof des siebten Kalifen al-Ma'mūn,⁸ auf den der Briefwechsel verweist und in dessen Zeit ihn Georges Tartar auch datiert (aufgrund von textuellen Hinweisen genauerhin in die Zeit zwischen 819–825).⁹ So findet der Briefwechsel trotz des polemischen, mitunter diskreditierenden Duktus der christlichen Seite auch keinen problematischen Ausgang: Al-Ma'mūn, so erzählt ein (allerdings auffallend prochristlicher) Epilog, liest die Briefe in Stille und rügt allein den muslimischen Part, dass er mit seiner offensiven Einladung zum Islam die Festigkeit des Christen unter- und seine eigenen Fähigkeiten überschätzt habe (vgl. 281¹⁰).

⁵ Roggema, *Legend*, 160.

⁶ Roggema, *Legend*, 158.

⁷ Samir, *Prophet*, 81. »Most insolent criticism against Islam ever documented«, schreibt Sadan, *Identity*, 337. Vgl. auch Bruns, *Briefwechsel*, 267. Nach Griffith ist 'Abd al-Masīh al-Kindī allerdings Teil eines »body of imaginative compositions which allow their Christian readers not only to fend off the challenge of Islam, but to reinforce in themselves the sense of being right«. Griffith, *Monk*, 173.

⁸ Zur Möglichkeit eines »offenen« Diskurses bis zu der Zeit al-Mutawakkils vgl. Wilde, *Qur'ān*, 17–24.

⁹ Vgl. Tartar, *Dialogue*, 66 und ausführlich 59–76. Bruns, *Briefwechsel*, 271 datiert ihn jedoch »nicht vor Mitte des neunten Jahrhunderts«. Roggema, *Legend*, 23 Fn 39 fasst die Datierungsdiskussion zusammen.

¹⁰ Die Seitenzahlen ohne weitere Angaben in diesem Kapitel beziehen sich auf die Übersetzung von Georges Tartar (vgl. Tartar, *Dialogue*). Der arabische Text ist nach Bruns, *Briefwechsel*, 270 Fn 6 nicht zugänglich.

Ob diesem Wechselbad aus emotionaler Nähe und scharfer sachlicher Differenz eine reale Beziehung entspricht, wird allerdings intensiv diskutiert.¹¹ Aus dem Text selbst heraus entwirft Tartar das Profil zweier gut situierter Mitglieder der abbasidischen Nobilität: Der muslimische Part sei ein Cousin des Kalifen, der christliche ein gut etablierter Beamter des Hofes.¹² Al-Hāšimī wird durch seinen Namen mit der Familie Muḥammads verbunden und präsentiert sich als Gelehrter im fortgeschrittenen Alter sowie Kenner der biblischen Schriften. Er spricht freundschaftlich und wohlwollend (vgl. 86 und 114), lädt aber zugleich energisch zur Annahme des Islam ein. Al-Kindī tritt nicht weniger gut gebildet auf. In Entsprechung zu seinem muslimischen Gegenüber besitzt er eine ausgezeichnete Kenntnis des Koran und des islamischen Selbstverständnisses, so dass er zu einigen »intricate arguments« in der Lage ist, »which show that the author was not just trying to radically dismiss but also to carefully refute Islam«.¹³ Dementsprechend argumentiert die Apologie schriftbasiert. Sie greift auf den Koran und auf biblische Quellen zurück und zieht in besonderer Weise auch Überlieferungen über Muḥammad heran.¹⁴ Methodisch

¹¹ Vgl. Tartar, *Dialogue*, 38–59 und Bruns, *Briefwechsel*, 270.272f.

¹² Vgl. Tartar, *Dialogue*, 38–40.45.48.

¹³ Roggema, *Legend*, 158f. Die so umrissenen Konturen der Brieffreunde dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihre Identität höchst umstritten ist. Während Roggema mitunter explizit von »Pseudo-al-Kindī« spricht (vgl. Roggema, *Legend*, 131.576), argumentiert Tartar ausführlich dafür, dass es sich erstens um reale und zweitens auch um zwei distinkte Personen (und nicht um einen christlichen Verfasser, der ein muslimisches Gegenüber imaginiert) handelt – den idealtypischen Namen (Knecht Gottes aus dem Stamm des Propheten und Knecht des Messias aus dem Stamm altarabischer Noblesse) zum Trotz (vgl. Tartar, *Dialogue*, 48–59). Diskutiert wird weiterhin der Entstehungsort und die konfessionelle Identität des al-Kindī. Vgl. Tartar, *Dialogue*, 41–45 und Troupeau, *al-Kindī*. Bruns, *Briefwechsel*, 271 und Griffith, *Monk*, 155 kommen zu entgegengesetzten Einschätzungen. Die wissenschaftliche Diskussion beschränkt sich, soweit ich sehe, zumeist auf diese historischen Fragen. Inhaltlich wird der Text meist nacherzählt, aber wenig systematisch gedeutet. Vgl. Bruns, *Briefwechsel*, 274–281 und Samir, *Prophet*, 81f.

¹⁴ Paul Khoury sieht in der Schriftzentrierung (»attitude textualiste«) eine Besonderheit der arabophonen christlichen Theologen und fragt nach möglichen islamischen Einflüssen: Khoury, *Matériaux*, 7f.

unterscheidet sie sich also von der später zu besprechenden Kritik der Unnachahmlichkeit, die intensiv den Rahmen aristotelischer Logik nutzt.¹⁵ Inhaltlich orientiert sich die christliche Reaktion al-Kindīs an den angesprochenen Themen der muslimischen Herausforderung al-Hāšimīs, ist aber in den ausführlichen Darlegungen weniger eine Antwort als ein eigener Traktat.

1.2. Die Verortung des *i'ğāz* in der Argumentation

Schaut man auf die Thematisierung des *i'ğāz* in der Herausforderung al-Hāšimīs, so fällt auf, dass die Unnachahmlichkeit in dem deutlich schmaleren und weniger durchkomponierten muslimischen Part nur ein einziges Mal genannt wird, nämlich in der ausführlichen Einladung, Muḥammad als Propheten anzuerkennen.¹⁶ Die knappe Erwähnung beschränkt sich auf die rein formale Struktur des Beglaubigungsbeweises. Sie nutzt die Unnachahmlichkeit damit allein in der Funktion der systematischen Schlüsselstelle, die zwischen Vernunft- und Offenbarungswahrheiten vermittelt. Genau dies zeigt sich auch im Aufbau der Argumentation al-Hāšimīs, folgt auf die Erwähnung des Glaubwürdigkeitsbeweises doch die Darlegung der religiösen Praxis und vor allem die detaillierte Schilderung von Paradies und Hölle anhand koranischer Aussagen. Beides sind Themenbereiche, bei denen die Glaubwürdigkeit der Aussagen von der prophetischen Legitimation abhängt. Auffallend ist auch, dass die triumphale Herausstellung des militärischen Erfolgs des Islam und der Vielzahl freiwilliger Konversionen im Vergleich zu der knappen Erwähnung des *i'ğāz*-Argumentes einen viel breiteren Raum einnimmt. Dies könnte darauf hinweisen, dass die Unnachahmlichkeitsvorstellung wesentlich nach innen auf die eigene Glaubensgemeinschaft gerichtet und nicht in erster Linie »missionarisch« gemeint ist. Sie dient zur argumentativen Stabilisierung des bereits Geglaubten, nicht aber zur Überzeugung desjenigen, der nicht glaubt.

¹⁵ Vgl. Roggema, *Legend*, 23f.

¹⁶ »Tous les hommes le reconnoissent [die Prophetie Muḥammads, d. A.], obéissant et soumis, convaincus de la vérité de l'argument clair et du signe évident qu'il apportait, à savoir le livre révélé par lui de la part de Dieu, livre tel que ni humain ni génie ne peut apporter de semblable, ce qui est un signe évident de sa mission.« (94).

Al-Kindī jedoch scheint bestens mit der Unnachahmlichkeitsdiskussion vertraut zu sein. Denn anders als es die muslimische Herausforderung nahelegt, gibt er dem *iġāz*-Argument einen großen Raum. Die für die Fragestellung dieser Arbeit zentrale Argumentation findet sich in dem zweiten und dritten Kapitel der christlichen Antwort. Systematisch setzt sie zunächst bei Muḥammad an. Al-Kindī bestreitet seine Prophetie, indem er einerseits die persönlich-moralische Defizienz von Muḥammads Charakter darlegt und andererseits darauf verweist, dass seine Beglaubigung durch ein Wunder ausgeblieben ist (137–173). Ist der prophetische Charakter sowohl in seiner persönlichen Verkörperung als auch in seiner formalen Qualifikation dekonstruiert, so bestreitet al-Kindī nachfolgend auch den Offenbarungscharakter des Koran (175–201). In diesem Kapitel ist die *iġāz*-Kritik situiert: Die Argumentation beginnt mit einer apologetisch-polemischen Erzählung der Koranentstehung, die bereits explizit mit Verweis auf die Unnachahmlichkeit eröffnet wird. Es folgt die Auseinandersetzung mit der sprachlichen Form des Koran, in der sich al-Kindī dagegen ausspricht, dass der Koran unüberbietbar eloquent, in seiner Komposition unnachahmlich und insgesamt in seiner Sprache göttlichen Ursprungs ist. Die Argumente des *iġāz* sind dem Autor also grundlegend vertraut und werden einzeln behandelt. In einer Coda werden die Konsequenzen der Bestreitung gezogen: Die Konversionen zum Islam können nur aus anderen, niederen Motiven geschehen, alle Assoziationen des Islam mit Gottes Handeln sind nichtig (201–206).

Im Blick auf die Struktur der Argumentation wird deutlich, dass der Koran in der Argumentation al-Kindīs in dreifacher Hinsicht in den Blick kommt: Er ist Ausdruck der prophetischen Persönlichkeit Muḥammads, Inhalt der Prophetie Muḥammads und Beglaubigungswunder des prophetischen Anspruchs. Die apologetische Disqualifizierung hat dementsprechend drei Zielrichtungen: Sie will die Unzuverlässigkeit und Unglaubwürdigkeit der Persönlichkeit Muḥammads aufzeigen, die Widersprüchlichkeit des Inhalts erweisen und den wunderhaften Charakter des Koran infrage stellen. Zugleich ist ersichtlich, dass al-Kindīs Argumentationsfolge strikt von Muḥammad zum Koran vorangeht. Zuerst wird der prophetische Anspruch Muḥammads dekonstruiert und erst dann die Auffassung bestritten, der Koran sei ein Offenbarungsbuch. Das Scharnier zwischen Muḥammad und dem Koran ist die Frage, ob Muḥammad durch ein Wunder bestätigt wurde. Die Hintergrundfolie für die Analyse des Koran ist folglich – ganz getreu der *kalām*-Systematik – die Kriteriologie des

Wunders. Dies hat zur Konsequenz, dass al-Kindī den Koran in Gänze in den Blick nimmt und nicht eine »Siebung« des Koran aus christlicher Perspektive anzielt, die ihre Wahrnehmung je nach Thema und Kontext differenziert.¹⁷

1.3. Die Kritik des *i'ğāz*

1.3.1. Kritische Anmerkungen zu den Wundern

Al-Kindī stellt also die Frage nach dem Wunder, bevor er sich dem Koran zuwendet. Er formuliert die Aufgabe: »Wir wollen nun [...] die Zeichen der Prophetie erörtern, die uns verpflichten, den Titel des Propheten und Gesandten demjenigen zuzuerkennen, der sie bringt. Lassen Sie uns untersuchen, was Dein Meister gebracht hat, um zu sehen, was es ist und ob es analog, vergleichbar oder ähnlich zu dem ist, was die Propheten uns gebracht haben.« (Übersetzung d. A.)¹⁸ Als Wunder gelten nun auch für al-Kindī Ereignisse oder Handlungen, die nicht aus menschlichem Vermögen ableitbar sind. Sie beglaubigen den Informationsgehalt eines Wissens um Zukünftiges, Vergangenes oder Gegenwärtiges, das nicht menschlichem Wissen entsprungen sein kann (vgl. 153–157.269). Auch bei al-Kindī tritt also ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis mit einem supranaturalistischen Wunderverständnis zusammen. Die Stelle des Beglaubigungswunders ist damit ausgeschrieben, und al-Kindī wird alles daransetzen aufzuweisen, dass der Bewerber den Anforderungen weder im Hinblick auf den übernatürlichen Gehalt noch auf die wunderhafte Gestalt genügt. In Analogie zu den Prophetenwundern wendet sich al-Kindī zunächst den Wundern Muḥammads außerhalb des Koran kritisch zu:

In einer ersten Hinsicht entzieht al-Kindī der Bezeugung der Wunder den Boden. Einerseits taugt der Koran selbst nicht als Quelle für Wunder Muḥammads, denn er artikuliert ja gerade die Wunderlosigkeit

¹⁷ Vgl. auch Khoury, *Matériaux*, 36.

¹⁸ »Arrêtons maintenant ces propos et discutons des signes de la prophétie qui obligent à reconnaître le titre de prophète et d'apôtre à celui qui les apporte. Examinons ce que ton maître a apporté pour voir ce que c'est et s'il est analogue, similaire ou semblable à ce que les prophètes nous ont apporté.« (153).

Muḥammads.¹⁹ Andererseits bezeichnet al-Kindī die nach- und außerkoranischen Erzählungen von Wundern Muḥammads als »Fabeln« (*fables/qiṣaṣ*) (161). Er charakterisiert damit die Hadithe als reine Literatur ohne historischen Gehalt, eine Einschätzung, die er mit geradezu literarkritischen Überlegungen untermauert, indem er zum Beispiel textuelle Abhängigkeiten herausstellt (vgl. 162). Insgesamt verwendet al-Kindī eine längere Passage seines Briefes darauf, den Anspruch der Hadithe auf Rationalität und Kohärenz zu dekonstruieren (vgl. 161–166).²⁰ Kurz, eine koranische Basis für ein Wunder gibt es nicht und die nachkoranische Basis hingegen ist zweifelhaft, wie al-Kindī durch den Hinweis auf ein entsprechendes Hadith sogar noch einmal als eigene Einsicht Muḥammads bekräftigt (vgl. 166). Der koranisch attestierten Wunderlosigkeit stellt al-Kindī dann an anderer Stelle eine lange Liste von im Evangelium bezeugten Wundern Jesu gegenüber und versäumt nicht, darauf hinzuweisen, dass ja auch der Koran diese bekenne (vgl. 267–269).

Eine zweite Hinsicht betrifft die phänomenale Erkennbarkeit des Wunders. Al-Kindī möchte zeigen, dass die wunderbare Erscheinungsform durchaus täuschen kann. Er nimmt sich hierzu die Beglaubigung des Islam durch seine schnelle Ausbreitung vor und weist den Erfolg als Kriterium ab: Der Erfolg selbst ist keineswegs ein untrügliches Zeichen für Gottes Handeln, sondern kann vielmehr auf rein menschliche Mittel und Erwägungen (Zwang, soziale Anreize, gesellschaftlicher Erfolg, Teilhabe an der Herrschaft) hinweisen (vgl. 165.167–170.173). Konsequenter stellt er dem militärischen Erfolg und der quantitativen Verbreitung des Islam auch den Verzicht auf alle menschlichen Mittel im frühen Christentum gegenüber (vgl. 164). Und selbst wenn Gott in den erstaunlichen militärischen Siegen und in der Ausbreitung des Islam handeln würde, ist der

¹⁹ Al-Kindī verweist hierzu auf den beliebten Vers 17:59, in dem seine strikt auktoriale Lesart des Koran natürlich keinen göttlichen Willen, sondern nur wenig gelungene Kaschierung von Muḥammads Unfähigkeit erkennt, Wunder zu vollbringen (vgl. 159.161).

²⁰ Der ironische Unterton ist dabei unüberhörbar: »C'est là, ma foi! Un miracle étonnant. Jamais on n'a ouï parler de semblable, ni vu de plus merveilleux. [...] C'est là une histoire inventée à l'intention de gens dépourvus d'esprit critique, d'examen de recherche.« (162) So untermauert al-Kindī seine These, dass nur die Ungebildetheit der Adressaten und der damit einhergehende Verlust der Kriteriologie des Wunders erkläre, dass man die Scharlatanerie Muḥammads nicht durchschaut habe (vgl. 156).

religiöse Sinn dieser Ereignisse ambivalent, können sie doch genauso gut auch ein Zeichen des Strafgerichtes Gottes sein und ohne Probleme mit dem irrigen Glauben ihrer Vollbringer einhergehen, wie al-Kindī unter Hinweis auf Nebukadnezar (*Bahtanaşşar*) festhält (vgl. 159–161). Umgekehrt scheinen die gewaltsamen und kriegerischen Taten von Moses und Josua, in denen sie Muḥammad ähneln, gegen ihre prophetische Sendung bzw. für die vergleichbare prophetische Sendung Muḥammads zu sprechen. Mitnichten, so al-Kindī, denn Moses und Josua kämpfen und töten auf den Befehl Gottes hin, wie es ihre Wunder beglaubigen. Die phänomenale Gleichheit ihrer Handlungen erlaubt also keine Übertragung ihres prophetischen Charakters (vgl. 170f.220f.). Die apologetische Absicht ist unschwer zu erkennen. Doch implizit artikuliert al-Kindī, dass die phänomenale Gestalt stets ambivalent und letztlich an die Voraussetzungen der eigenen Glaubenslogik gebunden bleibt.

Interessanterweise, so wird ersichtlich, thematisiert al-Kindī bereits grundlegende Fragen der Bezeugung wie der Erkennbarkeit des Wunders. Nachdem al-Kindī herausgestellt hat, dass Muḥammad selbst kein Wunder gewirkt hat, bleibt die Frage: Gibt es denn ein nicht durch Muḥammad gewirktes Beglaubigungswunder? Von hierher tritt der Koran in den Blick, um die Prophetie Muḥammads zu bestätigen, dem al-Kindī nun ein umfangreiches eigenes Kapitel widmet: Bezeugt dieser vielleicht aus sich heraus seinen transzendenten Ursprung?

1.3.2. Die polemisch-theologische Verortung des Koran

Auch in der Behandlung des Koran steht bei al-Kindī nicht die Wahrnehmung seiner Besonderheit, sondern sein Wunderstatus und sein systematischer Offenbarungsanspruch im Vordergrund. Davon zeugt bereits die Struktur seiner Auseinandersetzung mit dem Koran: Al-Kindī bestimmt zuerst seinen theologischen Status, bevor er in einer gängigen polemischen Narration seines Ursprungs den transzendenten Gehalt diskreditiert. Erst in einem dritten Schritt bestreitet er die außerordentliche sprachliche Gestalt.

Die Frage nach dem theologischen Status abstrahiert von aller konkreten inhaltlichen wie sprachlichen Eigenart des Koran und argumentiert ganz mit der auch im *kalām* bekannten Methode des disjunktiven Schlusses (*as-sabr wa-t-taqṣīm*), in welcher der Ausschluss von möglichen Alter-

nativen die Wahrheit der verbleibenden Aussage beweist. Al-Kindī reduziert die Möglichkeiten auf drei Alternativen: Der Koran ist entweder ein göttliches, ein natürlich-vernünftiges oder ein satanisches Gesetz (vgl. 175). Das Ziel ist unmissverständlich klar: Da der Koran weder göttlich noch natürlich-vernünftig (noch eine Mischung aus beidem) ist, bleibt nur eine Folgerung, die al-Kindī in beredtem Schweigen offenlässt.²¹

Die Argumentation erscheint, dem logischen Verfahren geschuldet, eher schematisch: Zunächst identifiziert al-Kindī ganz klar das Gesetz des Moses mit dem natürlichen und das Evangelium mit dem göttlichen Gesetz. Sodann stellt al-Kindī heraus, dass weder Muḥammad noch einer seiner Nachfolger behaupten, dass Muḥammad das Gesetz des Moses oder Christi bringe (vgl. 177) oder dass er als ein Jünger des Moses oder Christi betrachtet werden solle (vgl. 179). Doch selbst wenn sie es täten und der Koran nicht mehr wäre als eine Wiederholung der bereits ergangenen Gesetze, stellte sich die Frage, warum es diese erneute Äußerung braucht, wo doch jene Gesetze nicht nur bereits ergangen sind, sondern auch aktuell von der jeweiligen Religionsgemeinschaft gelehrt werden.²² Schließlich kann der Koran auch keine originell-eigenständige Mischung aus beiden sein, denn diese Mischung ist prinzipiell unmöglich, wie al-Kindī mit Verweis auf den Satz vom Widerspruch festhält.²³ Nein, Muḥammad und der Koran sind von Moses und der Tora, von Christus und dem Evangelium zu unterscheiden, wie ja auch die Muslime selbst lehren. Also ist die Folgerung klar – es bleibt nur die dritte Kategorie.²⁴

²¹ Mit dieser Einschätzung steht er nach Samir Khalil alleine in der arabisch-christlichen Tradition. Vgl. Samir, *Prophet*, 82. Vgl. auch die Parallelen, die ohne diese Qualifikation als »satanisch« auskommen, bei Khoury, *Matériaux*, 146–151. Es geht übrigens nicht um die »satanischen Verse«, wie Bruns, *Briefwechsel*, 277 meint. Diese gerade nicht im Koran vorfindlichen Verse hätte al-Kindī zur weiteren Diskreditierung Muḥammads nutzen können – tut es aber an geeigneter Stelle nicht.

²² Allerdings bezweifelt gerade dies die islamische Auffassung, u. a. mit der *tahrif*-Vorstellung.

²³ »Or tu sais que ce sont là [er spielt hier das alttestamentliche Talionsgesetz gegen die neutestamentliche Bereitschaft zur Vergebung aus, d. A.] des affirmations contradictoires, semblables aux propos suivants: Il est debout et assis, aveugle et voyant« (178).

²⁴ »Voilà donc deux aspects de la loi. Nous savons à qui ils appartiennent et nous ne pouvons les leur contester. Par conséquent il reste la troisième aspect de la loi« (177).

Ganz klar geht es in der Beurteilung als »satanisches Gesetz« nicht um eine mythologische Autorenfrage, sondern um die Frage nach seinem theologischen Status. Der Koran ist kein »Produkt der Hölle« oder von Dämonen, denn sein Autor ist, wie al-Kindī gleich ausführen wird, ein Mensch. Doch die menschliche Autorenschaft erlaubt immer noch den theologischen Status der natürlichen Vernunft und damit der (indirekten) Mitwirkung Gottes. Die aber will al-Kindī von vorneherein ausschließen. Als »satanisches Gesetz« erscheint der Koran interessanterweise wie ein Spiegelbild zur muslimischen Wahrnehmung: Sein Ursprung ist tatsächlich transzendent, es ist jedoch eine pervertierte Transzendenz. Es wird erkennbar, wie die systematische Perspektive, die den Koran als Beglaubigungswunder, spricht: allein in seiner geschlossenen Ganzheit und nicht analytisch in Bezug auf einzelne Elemente und Formen betrachtet, eben auch nur zu einer Verwerfung in Ganzheit kommen kann. Die Engführung des Beglaubigungswunders produziert die Engführung in der christlich-theologischen Einschätzung. Ist die theologische Einschätzung des Koran in seiner Gänze damit unmissverständlich klar, zitiert al-Kindī nun explizit das *i'ğāz*-Argument (vgl. 179f.) und geht daran, nachzuweisen, dass der Koran weder in Bezug auf den Gehalt noch auf die Gestalt als Beglaubigungswunder taugt.

1.3.3. Die Kritik des Gehaltes

Die Diskreditierung des übernatürlichen Gehaltes geschieht in mehreren Zügen und an verschiedenen Stellen der Apologie. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass al-Kindī den Koran ohne Abstriche als Produkt Muḥammads sieht: Die Koranverse werden zwar recht neutral als Zitate aus dem Buch des muslimischen Gegenübers eingeführt, doch ist für al-Kindī ganz klar, dass der Ursprung des Koran exklusiv bei Muḥammad liegt. So spricht er vom Koran als »seinem Buch« (120.161) und beschreibt den Entstehungsprozess des Koran klar auktorial – mit allen bekannten polemischen Spitzen.²⁵ Die negative Wertung der Person Muḥammads

²⁵ »Serait-ce là, selon toi, les conditions des livres divins révélés, d'autant plus qu'il s'agit d'un bédouin arrièrè, habitant du désert, qui prétendit être prophète. Une idée lui vint au coeur, il l'exprima dans une prose rimée et la présenta à des gens dont il gagna l'amitié. Or ils attestent dans leur livre que les Bédouins sont de [sic] grands impies et hypocrites.« (191 vgl. 134).

schlägt sich dementsprechend auch unmittelbar in der Wertung des Koran nieder: Der Koran ist gänzlich Ausdruck von Muḥammads Willen zur Macht und seiner ungebändigten Freizügigkeit (vgl. 138f.148f.). Er ist damit auch ganz an den Horizont Muḥammads gebunden: Das Wissen um vergangene Dinge habe Muḥammad aus der Bibel und bezüglich der Zukunft mache er keine validen Vorhersagen (vgl. 157f.). Al-Kindī betrachtet den Koran mithin inhaltlich als Plagiat ohne eigene Substanz und spricht ihm so jedes übernatürliche Wissen ab.²⁶

Diese Linien nimmt al-Kindī in seiner *iġāz*-Kritik ausführlich auf. Er beginnt mit einer »narrativen Theologie«, indem er eine verbreitete polemische Erzählung über die Entstehung des Koran aufgreift. Diese diskreditiert den eigenständigen Gehalt des Koran, indem sie den Ursprung des Koran einem heterodoxen Mönch Sergius zuschreibt (vgl. 180–182). Al-Kindī greift hierzu auf ein bekanntes apologetisches Motiv zurück und verankert es explizit in der Unnachahmlichkeitsdiskussion.²⁷ Dabei spitzt er die Polemik gleich in mehrere Richtungen zu: Sergius gibt sich den Namen des Nestorius und lehrt Muḥammad Stück für Stück die »Religion des Nestorius« (181).²⁸ Doch Sergius stirbt zu früh, so dass sich nun zwei Personen, Ka'b al-Aḥbār und 'Abdallāh ibn Salām, die die islamische Tradition als zum Islam konvertierte jüdische Korantradenten kennt und die al-Kindī als christenfeindliche Juden identifiziert, der Sache annehmen. In der Krise nach dem Tod Muḥammads versuchen sie nicht nur den späteren vierten Kalifen 'Alī für sich zu gewinnen, sondern verändern auch den »nestorianischen Koran« durch jüdische Gesetze und die Hinweise auf Kontroversen zwischen Juden und Christen. Al-Kindī schließt mit einer ausführlichen polemischen und weiterhin explizit antijüdischen Relecture der muslimischen Sicht auf die Konstitution des kanonischen Korantextes

²⁶ Was vom Koran gilt, gilt natürlich umso mehr von den Aussagen Muḥammads über seine Person. Darauf spielt al-Kindī mit der recht krassen Geschichte um Muḥammads Tod an, in der Muḥammads Voraussage seiner postmortalen Erhebung in den Himmel (die sich recht offensichtlich koranische Aussagen über Jesus aneignet) durch den verwesenden Leichnam widerlegt wird (vgl. 166f.).

²⁷ Zur Tradition des Motivs vgl. die ausführlichen Untersuchungen Barbara Roggemas, v. a. das Werk von 2009: *The legend of Sergius Bahīra: Eastern Christian apologetics and apocalyptic in response to Islam*. Zur theologischen Analyse vgl. Specker, *Differenzierte Apologetik*.

²⁸ Vgl. Griffith, *Monk*, 154.

(vgl. 182–192), die er durchaus mit dem Anspruch auf historische Seriosität vorträgt:²⁹ Die unterschiedlichen Sammlungen (‘Alī/Abū Bakr, Utmān), die verschiedenen Lesarten (z. B. Ibn Mas‘ūd) sowie die Entwicklung des materialen Textes bis hin zur Punktation (Ḥaġġaġ ibn Yūsuf) werden als Umgestaltung des Koran mit dem deutlichen Akzent auf der Diskontinuität gedeutet.³⁰ In klarer Umwendung des *tahrīf*-Arguments wird dem Koran somit Textunsicherheit, Veränderbarkeit und inhaltliche Inkonsistenz zugeschrieben.³¹

Diese narrative Apologetik ist durchaus als *iġāz*-Kritik zu deuten: Nicht nur, dass sie explizit nach der Benennung der *iġāz*-Vorstellung und der Zitation zweier *taḥaddī*-Verse (vgl. 179f) situiert ist, die polemische Erzählung al-Kindīs bejaht auch die Unfähigkeit Muḥammads, den Koran selbst hervorgebracht zu haben, und scheint damit der gläubig-muslimischen Vorstellung Recht zu geben. Doch keinesfalls ist von dieser Unfähigkeit auf einen transzendenten Ursprung des Koran zu schließen: Offensichtlich hebt bereits die Gesamtkonzeption der Begegnung zwischen dem Mönch und Muḥammad die *iġāz*-Vorstellung aus, denn in keiner Weise wird die Entstehung und die Besonderheit des Koran mit einem göttlichen Wirken in Verbindung gebracht. Weiterhin wird nicht nur der transzendente Ursprung negiert. Auch auf menschlicher Ebene wird die Besonderheit des Koran infrage gestellt: Inhaltlich ist der Koran nicht eigenständig, sondern eine ursprünglich christliche Lehre. Zudem entspricht er nicht einmal mehr dem ursprünglichen, menschlichen Willen des Autors. Er wurde nach Meinung der Legende mehrfach angepasst und verändert – ein Motiv, das die zentralen koranischen Aussagen über die Unveränderbarkeit und den göttlichen Schutz des Koran trifft, an die auch die *iġāz*-Vorstellung anknüpft (vgl. Q 15:9, 41:42, 56:77f., 75:16–19, 85:21f.). Schließlich ist er, wo er gegenüber dem Christentum eigenständig ist, Ausdruck des Unverständnisses, der Ignoranz oder Böswilligkeit –

²⁹ »Ceux, qui, comme moi, recherchent et examinent les sources de l’histoire« (193).

³⁰ »Tu sais que [...] la confusion s’accrut dans ton livre qui fut manipulé par plusieurs, que les opinions divergeaient à son sujet, que l’on ajouta et on en retrancha, chacun disant et mettant ce qu’il voulait et désirait, et laissant tomber ce qu’il détestait et qui l’irritait.« (190f.).

³¹ »Le Coran qui contient des textes disparates, sans ordonnance ni rédaction ni sens suivi, qui est plutôt un texte contradictoire dont les versets se contredisent les uns les autres.« (192 vgl. 220).

bei al-Kindī vor allem der jüdischen Gegner³² – und damit Spiegel fragwürdiger menschlicher Intentionen. Das Ziel ist klar: Die Textgeschichte weist den Koran schon unter menschlichen Maßstäben als höchst unsicheres Dokument aus, das nun erst recht nicht als transzendentes Beglaubigungswunder dienen kann (vgl. 192f.).³³

1.3.4. Die Kritik der sprachlichen Gestalt

In einem dritten Schritt beschäftigt sich al-Kindī ausdrücklich mit der sprachlichen Seite des Koran.³⁴ Ebenso wenig wie der Gehalt des Koran ist seine sprachliche Gestalt ein Hinweis auf einen transzendenten Ursprung, so will al-Kindī zeigen. In systematischer Hinsicht sind zwei wesentliche Kritikpunkte herauszustellen:

Erstens bestreitet al-Kindī die Perfektion der koranischen Sprache. Hierzu thematisiert er die rhetorische Kunstfertigkeit des Ausdrucks³⁵ und wenig später die Präzision des Begriffs.³⁶ Er hat also die durch den *iġāz* postulierte superlativische Realisierung sprachlicher Qualität im Blick und bestreitet sie in zweierlei Hinsicht:

In methodischer Hinsicht stellt al-Kindī heraus, dass jede Perfektion nur für die jeweilige Sprache gilt und folglich kein universelles Kriterium darstellt.³⁷ Zugleich ist jeder Sprache die andere fremd, und die Fremdheitserfahrung führt zu einem abwertenden, also unsicheren, ästhetischen Urteil.³⁸ Das Urteil über die Perfektion ist damit stets bestreitbar. Um dies

³² Diesen antijüdischen Akzent kennt z. B. die arabische Langfassung der Baḥīrā-Legende nicht. Vgl. Roggema, Legend.

³³ »Qui donc serait plus ignorant que celui qui prétend que ce livre est un preuve et un argument en faveur de celui qui l'apporta, attestant la prophétie d'un prophète envoyé par Dieu« (192).

³⁴ »Explique-moi [...] ton affirmation selon laquelle les hommes et les génies, même s'ils s'unissaient, seraient incapable de produire un livre semblable« (193).

³⁵ »Dirais tu ›Le plus éloquent quant aux expressions« (193).

³⁶ »Si tu dis: ›Ses termes sont les plus précis« (195).

³⁷ »En effet chaque langue possède des expressions des plus éloquentes, et ceux qui parlent cette langue les utilisent dans leurs discours.« (193).

³⁸ »Elles sont pour toi des expressions barbares, comme ta langue arabe éloquente est pour eux une langue barbare« (193).

zu demonstrieren, zählt al-Kindī sofort einige Kunstwerke anderer Sprachen auf, die er als dem Koran überlegen bezeichnet.³⁹ Diese Aufzählung der überlegenen anderen sprachlichen Kunstwerke mag polemisch motiviert sein, tiefergehend problematisiert al-Kindī jedoch die Übertragbarkeit und damit die universale Gültigkeit sprachlich-ästhetischer Kategorien.

In konkret-sprachlicher Hinsicht bestreitet al-Kindī, dass der Koran auch nur im Referenzrahmen des Arabischen die unüberbotene Realisierung arabischer Kunstfertigkeit ist. Dies bestreitet al-Kindī zunächst in Bezug auf die sprachliche Kunstfertigkeit: Denn obwohl der Koran sich selbst als arabisch bezeichnet, benutzt er Fremdwörter, wie al-Kindī in Bezug auf ein viel diskutiertes Thema festhält. Der Koran wird damit von der vorislamischen, ja sogar von der (seinerzeit) gegenwärtigen Dichtung im Blick auf die Sprachreinheit überboten. Angesichts dieses Tatbestandes bleiben nur drei Optionen: Entweder hat sich Gott in der Wahl des defizienten koranischen Arabisch geirrt (was nicht möglich ist) oder Muḥammad hat die entsprechenden Worte im Arabischen nicht gekannt (was seine Schwäche zeigt und den Koran nicht als Beglaubigungswunder taugen lässt) oder Andere haben die Wörter in den ursprünglich perfekteren Text eingefügt (vgl. 194f.). Alle drei Optionen sind mit einer unüberbietbaren Realisierung des Arabischen nicht vereinbar – die Argumentation realisiert hier eine lupenreine *reductio ad absurdum*.

Die unüberbietbare sprachliche Präzision wird sodann nicht argumentativ verhandelt, sondern in einer massiven Kaskade von Anwürfen bezweifelt.⁴⁰ In den polemischen Anwürfen ist das Argument nicht leicht erkennbar. Einerseits wendet al-Kindī wohl die metaphorisch-poetische Qualität der koranischen Sprache gegen seine begriffliche Präzision. Andererseits

³⁹ »Oui, il y a de plus éloquent que le Coran en langue grecque chez les byzantins, en langue iranienne chez les persans, en langue syriaque chez les habitants d'Edesse et les syriaques, en langue hébraïque chez les habitants de Jérusalem et les hébreux.« (193).

⁴⁰ »Si tu dis: ›Ses termes sont les plus précis‹, nous te demanderons: Quel est le sens particulier que tu es parvenu à y trouver? Montre le nous! Fais-le nous savoir afin que nous l'apprenions de toi! Quel est le sens exact que tu y as découvert et réussi à comprendre? Présente-le nous! Montre le-nous! Quel est le récit dont tu as profité, que nous n'avons pas entendu exposé à la perfection et avec exactitude dans les livres antérieurs?« (195).

nimmt er wohl an, dass ein präziser Ausdruck auch mit einer neuen Erkenntnis einhergehen muss, die der Koran, wie die inhaltliche Disqualifikation gezeigt hat, aber nicht bietet.

Neben der Perfektion der koranischen Sprache bezweifelt al-Kindī *zweitens* die unvergleichbare Andersheit des Koran. Hierzu thematisiert er zunächst die Komposition.⁴¹ Zwar hat der Koran eine spezifische formale Struktur in Reim und Metrik, doch ist diese keineswegs unvergleichbar, sondern nur insofern besonders, als sie von größerer Simplizität und milderer Qualität ist.⁴² Al-Kindī macht sich hier die Diskussion um die spezifische Reimprosa des Koran zunutze. (s. II.2.1.3.2.). Er kehrt aber die Wertung des *i'ğāz*-Arguments um und deutet nun den koranischen Endreim als ein rein formales Element ohne Verbindung zum Inhalt. Der koranische Reim ist gleichsam bedeutungsleere Form, wohingegen von der Dichtung gilt, dass ihre Komposition vollendeter und mit mehr Sorgfalt gestaltet ist, denn sie zeichnet sich durch exakte Versmaße, die nicht voneinander abweichen, und durch eine Wahl der arabischen Begriffe aus, die rein, klar, tadellos und der Ausdruck eines schönen Gedankens sind.⁴³ Der Koran ist also zweifellos mit der Poesie vergleichbar, doch nicht zu Gunsten des Koran.

Die vermeintliche Unvergleichbarkeit des Koran entspringt dementsprechend nicht der besonderen sprachlichen Gestalt des Koran, sondern seiner Wirkung, die er auf des Arabischen nicht besonders Kundige hat.⁴⁴ Nur die Unkundigen halten den Koran für unvergleichbar, weil ihnen die literarisch-linguistische Krieteriologie fehlt, und sie ihn aufgrund mangelnder Bildung und Degeneration der Sprachkenntnisse nicht genau verstehen.⁴⁵ Al-Kindī kehrt hier typische Elemente des *i'ğāz*-Diskurses polemisch um, nämlich die Annahme einer uneinholbaren Normativität der

⁴¹ »Si tu dis: ›Ils sont incapables de produire un livre semblable dans sa composition et sa rédaction‹ (195).

⁴² »Car ton livre n'est composé que de l'assonance brisée, des propos contradictoires et des termes grandiloquentes qui ne veulent rien dire.« (195).

⁴³ »Les mesures exactes qui ne s'écartent pas les unes et les autres, le choix de termes arabes, purs, clairs, impeccables et l'expression d'une belle pensée.« (195).

⁴⁴ »Ceux-là [die des Arabischen Unkundigen, d. A.], en présence du Koran qu'ils ne comprennent pas, croient qu'il est merveilleux et ils le reçoivent selon la mesure de leur connaissance linguistique d'étrangers.« (196).

⁴⁵ »On le [den Koran, d. A.] présente comme une œuvre d'éloquence, de rédaction parfaite, de pureté de style, que ne peuvent imiter ni les humains ne les

vorislamischen Zeit, die Figur des sprachkundigen Wüstenarabers und das Expertenargument: Wenn einige *iǧāz*-Theoretiker argumentieren, dass letztlich nur die elitäre Gruppe ursprünglicher Araber, verkörpert in der Idealgestalt des sprachreinen Beduinen, oder gar allein die mysteriöse Versammlung literarisch Hochgelehrter al-Bāqillānis die Unnachahmlichkeit wirklich beurteilen können, so sagt al-Kindī, dass nur die ungebildeten Araber, ja, *a fortiori* die Nichtaraber, sich in ihrer Unkenntnis von dieser geheimnisvollen Unnachahmlichkeit und vermeintlichen, innersprachlichen Besonderheit bezaubern lassen können. Selbstbewusst wirft er seine altarabische Noblesse der Banū Kinda gegen die in seinen Augen weniger qualifizierten Emporkömmlinge der Quraiš in die Waagschale (vgl. 197).⁴⁶

Ist mithin die grundlegende Vergleichbarkeit etabliert, so kann der Koran auch nicht unnachahmlich sein. Dementsprechend hält al-Kindī fest, dass er sehr wohl nachgeahmt worden ist.⁴⁷ Die fehlende Bekanntheit und Anerkennung dieser Nachahmungen sieht al-Kindī nicht in ihrer poetischen Qualität, sondern in der mangelnden politischen Unterstützung gegründet (vgl. 196). Die unvergleichbare poetisch-kompositorische Qualität des Koran, so müsste man umgekehrt schließen, hat also kein *fundamentum in re*, sondern ist eine reine Frage der politischen Macht.

Nachdem al-Kindī die Perfektion und die unvergleichliche Andersheit des Koran abgewiesen hat, ist der Koran »nichts als Poesie« – und von hierher ist kein Beweis für die Manifestation des Göttlichen zu erwarten, wie al-Kindī zum Schluss explizit festhält: »Folglich ist die poetische Gestalt in keiner Weise ein Argument bezüglich der Bücher göttlicher Geheimnisse, außer für Menschen, denen es an Intelligenz, Reflexion und

génies, pour la simple raison qu'il se trouve entre les mains de gens illettrés, des nabatéens et des vulgaires, des étrangers et des barbares, et de ce fait ce livre leur apparaît merveilleux, et ils lui accordent un si grande importance.» (195f.) »Or tous les vrais arabes, les Bedouins vivant dans le désert, ont la même langue et le même idiome et ils se comprennent les uns les autres. Quant aux citadins arabes et ceux qui ont grandi au milieu des nabatéens et de vulgaires [...] leur langue s'est dénaturée à cause de cette longue fréquentation et de la force de l'habitude.« (197).

⁴⁶ An anderer Stelle bezeichnet er sich auch als wahrer Ismā'īlit. Vgl. 213.

⁴⁷ »Mais toi, si tu veux être sincère envers toi-même, tu ne peux méconnaître que des hommes [...] produisirent des œuvres semblables à celle de ton maître.« (196).

gesundem Menschenverstand mangelt.«⁴⁸ Das (einzig verbleibende) Be-glaubigungswunder des unnachahmlichen Koran hat sich damit für al-Kindī grundlegend erledigt, es bleiben also nur andere, wenig schmeichel-hafte Gründe, den Islam gegenüber dem Christentum zu bevorzugen.⁴⁹ Unvergleichbar sind also nicht der Koran und die Poesie, unvergleichbar sind vielmehr die Bibel und der Koran, wie al-Kindī festhält und damit zugleich apologetisch den Verfälschungsvorwurf abwehrt.⁵⁰

1.3.5. Die Kritik des *iġāz* als systematische Problematisierung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz

Al-Kindīs Ablehnung der Perfektion und Unvergleichbarkeit der koranischen Sprache behandelt zumindest implizit auch die systematische Frage, inwiefern in der *iġāz*-Vorstellung Transzendenz und Immanenz vermittelt

⁴⁸ »Par conséquent la poésie n'est point un argument au sujet des livres des mystères divins, sauf pour les gens qui manquent d'intelligence, de réflexion et de bon sens« (198). Al-Kindī antwortet damit auf das Argument, »si tu prétends que les arabes ont inscrit leurs paroles dans la poésie, que leurs récits y sont consignés« (197).

⁴⁹ Diese führt al-Kindī in einer Deklassierung der Konvertiten ausführlich aus (198–203). Die ersten arabischen Konvertiten, so al-Kindī, sind keineswegs durch den Zauber der Sprache, sondern durch Paradiesversprechen und die Hoff-nung auf innerweltlichen Luxus und Ansehen vom Islam überzeugt worden.

⁵⁰ »*Qui mérite d'être accusé de falsification des Écritures?* Nous les chrétiens qui avons reçue la Bible de la part des personnes qui ont attesté l'authenticité des textes par des signes merveilleux, divins, surnaturels, que les humains ne peuvent accomplir, au sujet de laquelle s'accordent des peuples des langues différentes, de tendances et de religions diverses, de pays lointains, qui n'ont pu, en aucune manière se concentrer à cet égard? [Dies ist übrigens eine perfekte Realisierung einer *mutawātir*-Überlieferung, die sicheres Wissen vermittelt. Al-Kindī argumentiert ganz im Horizont islamischer Kriteriologie, Anm. d. A.] Ou bien celui qui a reçu un livre sans preuve, ni argument, ni témoignage d'un prophète, ni citation d'un miracle qui le confirment? Qui l'a reçu par transmission orale de certains qui parle la langue de son pays? Qui en fait un argument prétendant que ce livre, dont on connaît la formation et l'histoire, constitue un miracle comparable au fait de ›fendre la mer‹, de ›ressusciter les morts‹, de ›guérir les aveugles, les lépreux et les paralysés‹ [...] Qui a osé l'attribuer à Dieu – béni et exalté soit-il! – prétendant que ce livre était une preuve de la mission de son prophète, une attestation véridique qu'il était l'apôtre du Seigneur Tout-Puissant?« (253).

werden: Inwiefern ist die immanent menschliche Sprache in der Lage, den göttlichen Ursprung zu verkörpern, d. h. Ort der Manifestation von Transzendenz zu sein? Al-Kindī's Apologie kann dementsprechend auch als eine Problematisierung der beiden vorherrschenden Auffassungen gelesen werden, wie sich der göttliche Charakter des Koran in seiner sprachlichen Struktur manifestiert, nämlich in der unvergleichbaren Andersheit und im Superlativ:

Sehr deutlich weist al-Kindī auf die Tatsache hin, dass der Koran, da er in Arabisch verfasst ist, immer eine menschliche Sprache spricht – eben die Sprache, die al-Kindī und al-Hāšimī gemein ist.⁵¹ Dies ist auch eine implizite Problematisierung der Alterität des Koran: Wäre der Koran gänzlich anders, so wäre er nicht mehr arabisch – oder vollkommen unverstänglich. Ist er aber arabisch, so ist er auch vergleichbar und nicht mehr vollkommen anders – und genau von dieser Vergleichbarkeit macht al-Kindī ja auch extensiv zu Ungunsten des Koran Gebrauch. Das ästhetische Urteil, das so deutlich die arabische Dichtung gegenüber dem Koran bevorzugt, mag diskutiert werden. Doch systematisch bleibt festzuhalten, dass sich die Transzendenz nicht unmittelbar qua sprachlicher Alterität in der Immanenz abbilden kann. Vielmehr entspringt der Eindruck der Unvergleichbarkeit, so sagt al-Kindī in einer klugen rezeptionsästhetischen Wendung, der Tatsache, dass jeder Sprache die jeweils andere Sprache fremd, barbarisch, ja unvergleichbar erscheint.⁵² Erscheint also den Arabern der Koran als unnachahmlich anders, so ist dies nur auf eine inner-sprachliche Fremdheitserfahrung zurückzuführen. Der Koran mag sprachlich besonders sein, ihn für unvergleichbar anders zu halten, wäre ein systematischer Kategorienfehler.

Bleibt also der unüberbietbare Superlativ, in dem sich der transzendente Ursprung in einer Steigerung des Immanenten abbildet. Al-Kindī's Argumentation weist zumindest implizit auf mehrere problematische Aspekte hin: Zuerst zeigt seine Argumentation, dass sprachliche Perfektion stets kontextuell zu denken ist.⁵³ Damit ist auch die Manifestation der

⁵¹ »Or tu sais en matière de langue nous avons le même argument, car elle nous est commune, sans partage, et nous y sommes associés.« (196) Vgl. Teule, *Language*, 89.

⁵² »Elles [die kunstfertigen Ausdrücke anderer Sprachen, d. A.] sont pour toi des expressions barbares, comme ta langue arabe éloquente est pour eux une langue barbare.« (193).

⁵³ »En effet chaque langue possède des expressions des plus éloquentes.« (193).

Transzendenz regional und zeitlich gebunden und kann nicht automatisch den Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Universalität erheben. Sodann zeigt al-Kindī Argumentation, dass die superlativische Verwirklichung, selbst wenn sie ihre Reichweite auf die spezifisch arabische Sprache beschränkt, stets ein relatives Argument auf der Grundlage vorausgesetzter ästhetischer Kriterien und niemals ein absolutes Urteil ist.⁵⁴ Wechselt die ästhetische Kriteriologie, wechselt auch die Einschätzung des Koran, so dass die superlativische Verwirklichung stets gefährdet ist. So droht dem Argument der Perfektion schließlich eine zirkuläre Struktur, die im Koran nur findet, was eine Glaubensentscheidung in ihm finden will.⁵⁵

Letztlich liegt diesen kritischen Anfragen eine fundamentale theologische Problematik zugrunde: Der überbietende Superlativ ist in aller Perfektion immer noch eine Verlängerung des Komparativs und bewegt sich damit ganz in der Logik immanenter Steigerung. Aus der Immanenz heraus ist aber kategorisch nicht auf Transzendenz rückzuschließen: So kann die bloße Steigerung eine zukünftige – oder bereits realisierte, aber übersehene – Überbietung niemals kategorisch ausschließen – eine Unsicherheit, die sich al-Kindī durch schlichtweg entgegengesetzte ästhetische Postulate zu Nutze macht.⁵⁶ Zudem mag man fragen, inwiefern eigentlich gesichert ist, dass sich göttliche Transzendenz in der Form des Superlativs in menschlicher Immanenz manifestiert – und nicht in anderen Formen, ja, womöglich *sub contrario*.⁵⁷

⁵⁴ So setzt al-Kindī selbst das ästhetische Kriterium der Sprachreinheit voraus, an dem der Koran gemessen wird. Vgl. zum Hintergrund auch Wilde, Qur'an, 139f.

⁵⁵ Wie al-Kindī polemisch festhält: »Or ce livre te paraît merveilleux et on le considère comme tel, par supercherie et tromperie.« (195).

⁵⁶ So ist für al-Kindī die Dichtung stets vollkommener als der Koran – »leurs expressions [der Dichter, d. A.] sont plus éloquentes que les siennes et de sens plus fin et plus précis« (194).

⁵⁷ Dies ist zweifellos eine Frage, die sich erst aus nichtislamisch-christlicher Perspektive stellt (s. III.2.4., III.3.3. und V.2.3.2.). Al-Kindī stellt sie, indem er auf die Niedrigkeit der Apostel, ihre mangelhafte Bildung und wenig ausgebildete rhetorische Kunstfertigkeit hinweist – und gerade hierin ein Beleg für das göttliche Wirken sieht, wenn nämlich dieser *sermo humilis* die größten Philosophen, Staatsmänner und Weisen überzeugt. Vgl. 164.221.276.279.

Beide Formen, eine Manifestation der Transzendenz in der Immanenz der koranischen Sprache zu suchen, werden von al-Kindī mithin zumindest implizit zerschlagen: Weder ist der Koran unvergleichbar anders noch in der Vergleichbarkeit superlativisch unüberbietbar.

1.4. Auswertung

Zweifellos bietet al-Kindī alles andere als eine sensible Einfühlung in die Schönheit des Koran und in seine Bedeutung für die islamische Glaubensgemeinschaft. Vielmehr ist sein Urteil unmissverständlich negativ: In seinem Status ist der Koran satanisches Gesetz, in seiner Genese verfälschte Kompilation unterschiedlicher Quellen, in seiner sprachlichen Form weder perfekt noch einzigartig und in allem als Beglaubigungswunder untauglich. Nichtsdestotrotz nimmt al-Kindī mit dem Gespür des kundigen Polemikers exakt die funktionale Stelle der *i'ğāz*-Argumentation innerhalb der islamischen Apologetik wahr: Er sieht klar, dass die Unnachahmlichkeit die Schaltstelle ist, die Prophetie Muḥammads unter Absehung seiner Person zu beglaubigen.⁵⁸ Von hierher diagnostiziert al-Kindī unerbittlich die Schwächen der *i'ğāz*-Vorstellung.⁵⁹ Seine systematischen Kritikpunkte seien zusammenfassend resümiert.

Erstens weist der Aufbau und Argumentationsgang von al-Kindīs Apologie auf eine Problematik hin, die der gesamten Struktur der *i'ğāz*-Vorstellung innewohnt. Verankert in der Frage nach dem Beglaubigungswunder wird die Unnachahmlichkeitsvorstellung immer vom Koran in seiner Ganzheit ausgehen. Damit sind jedoch sowohl einer innermuslimischen als auch einer christlichen Bezugnahme auf den Koran Grenzen gesetzt: So ist eine differenzierende Stellungnahme zum Koran, gleichsam eine *Cribatio Alcorani*, von christlicher Seite schwierig. Gleichfalls wird eine einzelne

⁵⁸ »Quel est donc ce miracle merveilleux que les humains ne peuvent accomplir [...] qui oblige [...] à croire que son inspiration et sa prédication sont d'origine divine?« (195).

⁵⁹ Die frühe Datierung der Apologie wirft dabei die Frage auf, inwiefern al-Kindī bereits auf eine entwickelte *i'ğāz*-Argumentation reagieren kann und inwiefern die weitere islamische Argumentation auch durch diese und ähnliche Einsprüche weiterentwickelt wurde. Zweifellos hat al-Kindī bereits Elemente der Unnachahmlichkeitsvorstellung konkret vor Augen, doch die genauere historische Beeinflussung ist noch unerforscht.

Analyse der sprachlichen Struktur, die die Besonderheit des Koran ausarbeitet und die Grundlage einer »koranischen Theologie« sein könnte, immer dem apologetischen Anliegen nachgeordnet sein. Im *iġāz* ist der Koran zunächst in seiner Ganzheit Argument, bevor er dann auch spezifisches sprachlich-literarisches Phänomen sein kann.

Zweitens zeigt die scharfe Kritik al-Kindī die Attraktivität und die Problematik einer extrinsezistischen Wunderkriteriologie. Attraktiv ist die Argumentation, weil sie (vermeintlich) einen gemeinsamen, formalen Boden für die widerstrebenden Ansprüche zwischen Christentum und Islam bietet: Man diskutiert nicht über den Inhalt der Offenbarung, sondern über die Bedingungen der Möglichkeit, unter denen etwas als Offenbarung anerkannt wird – und ob diese eingelöst worden sind. Deutlich wird aber auch, dass die Bestimmung dessen, was als Wunder gilt, wiederum eng mit der Logik des eigenen Glaubens verbunden wird. So gründlich al-Kindī die außerkoranischen Narrationen von Muḥammads Wundertätigkeit mit fast textkritischer Akribie seziert, so selbstverständlich liest er die biblischen Erzählungen über die Wunder Moses' und Josuas als unmittelbare Tatsachenmitteilungen (vgl. z. B. 162.165.170). Umgekehrt gilt al-Ḥaṣimī die koranische Aussage, dass der Koran nicht nachgeahmt werden könne, ebenfalls bereits als Beleg der wunderhaften Nichtnachahmung und damit als Grundlage dessen, was es doch erst zu beweisen gilt – nämlich des transzendenten Ursprungs des Koran.

Drittens zeigt die Argumentation al-Kindī implizit auch die Problematik eines instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses: In der Logik des jeweiligen Glaubens mag ein Wissensbestand nicht anders zu erklären sein als durch Offenbarung. Doch al-Kindī Polemik zeigt sehr gut, dass dies nach außen nicht gelten muss und stets infrage gestellt werden kann: Entweder kann eine andere Quelle unterstellt (in diesem Fall zum Beispiel die Plagiiierung biblischer Schriften oder des Nestorius, vgl. 178.181) und damit die Transzendenz der Quelle unterlaufen werden. Oder es kann bezweifelt werden, dass es sich überhaupt um ein Wissen und nicht vielmehr um rein literarische Beschreibungen handelt (um *qiṣaṣ*, wie al-Kindī polemisch sagt). Alles vermeintlich übernatürliche Wissen kann also stets in seinem übernatürlichen Charakter diskreditiert werden – ein Wissensbestand beweist niemals aus sich heraus seine nichtmenschliche Quelle.

Viertens artikuliert al-Kindī's Ablehnung der Perfektion und Unvergleichbarkeit der koranischen Sprache auch das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz und kritisiert die sprachliche Gestaltwerdung von Transzendenz sowohl als unvergleichbare Andersheit als auch als superlativische Erfüllung. Damit kann man al-Kindī's Apologie auch die Problematisierung eines graduell-relativen wie eines separativen Alteritätsverständnisses entnehmen.

Fünftens jedoch – und hier ist schon eine Spur der fruchtbaren Weiterentwicklung absehbar – ist die Kritik al-Kindī's, wie mehrfach gesehen, an eine rhetorische Auffassung literarischer Sprache gebunden, die Poesie wesentlich von ihrer eingängigen Wirkung her als ornamentale Ausschmückung propositionaler Aussagen versteht, die ihre ästhetische Qualität durch regelhafte Verwendung formaler Mittel wie Reim, Metrik und tropische Figuren gewinnt. Ein erkenntnistheoretischer Eigenwert literarischer Sprache, in der die sprachliche Besonderheit eines Kunstwerkes eine unverwechselbare Erkenntnis der Wirklichkeit bietet, ist für al-Kindī nicht im Blick.

Nimmt man diese grundlegenden Problematisierungen zusammen, so deutet sich an, dass die Unnachahmlichkeitsvorstellung im interreligiösen Kontext nicht als Beweis taugt. Im Kontext apologetischer Argumentation ist ihre Reichweite begrenzt, wie nun noch einmal weitaus ausführlicher und tiefgründiger die Argumentation al-Qusṭās zeigen wird.

III.2. Kein Argument – die Kritik der Unnachahmlichkeit durch Qusṭā ibn Lūqā

2.1. Zum Briefwechsel zwischen Ibn al-Munāğğim, Ḥunain ibn Iṣḥāq und Qusṭā ibn Lūqā

Auch die beiden folgenden Autoren, die in diesem und dem nächsten Kapitel behandelt werden, antworten auf eine muslimische Herausforderung. Bei den christlichen Autoren handelt es sich einerseits um den berühmten Übersetzer, Wissenschaftler und Leibarzt des Kalifen al-Mutawakkil,

Ḥunain ibn Iṣḥāq (gest. 873), dem unter anderem die Leitung des abbasidischen »Hauses der Weisheit« in Bagdad zugeschrieben wird,⁶⁰ andererseits um den ebenfalls bedeutungsvollen christlichen Arzt und Philosophen Qusṭā ibn Lūqā (gest. nach 907), der unter anderem astronomische, mathematische und geometrische Werke übersetzte.⁶¹ Beide hatten ihren intellektuellen Mittelpunkt im abbasidischen Bagdad. Qusṭā allerdings wanderte nach Armenien aus, wo er unter dem Patriarchen Abū Ġitṛif Ruhe und Freiheit fand, sich seiner Arbeit zu widmen – eine Situation, auf die auch die ausführlichere und offensivere Widerlegung der Herausforderung zurückgeführt wird.⁶² Die islamische Schrift, auf die beide christliche Autoren antworten, wird mit dem Namen Ibn al-Munāġġim aus der berühmten Familie der Banū Munāġġim (die, wie der Name sagt, dem abbasidischen Kalifenhof auch im bedeutenden Amt des Astrologen dienten⁶³) verbunden und argumentiert zur Beglaubigung Muḥammads als Prophet zentral mit dem Topos der Unnachahmlichkeit.⁶⁴

⁶⁰ Für einen Überblick über sein Leben und sein Werk vgl. Strohmaier, Ḥunayn b. Iṣḥāq.

⁶¹ Zu seiner Biografie vgl. Hill, Ḳusṭā b. Lūqā. Man beachte die Einschätzung Hills: »The biographers are unanimous in praising his skill as a translator of Greek works into Arabic, and in the light of the surviving translations their esteem seems to be fully justified.« Hill, Ḳusṭā b. Lūqā, 529.

⁶² Vgl. Samir; Nwyia, Correspondance, 548f. Rashed, Evidence, 278–280 bestreitet dies.

⁶³ Vgl. Samir; Nwyia, Correspondance, 538. Wie Swanson, Correspondence, 181 festhält, liegen die Spezialgebiete der Banū Munāġġim allerdings nicht so sehr in der apologetischen Theologie, sondern eher in der Poesie, der Kochkunst und einer bezeugten Trinkfestigkeit.

⁶⁴ Die Unsicherheit im Blick auf die genaue Datierung und die exakten muslimischen Verfasser führt die Editoren des Briefwechsels nebst differenzierten anderen Betrachtungen dazu, anzunehmen, dass es sich bei dem muslimischen Absender recht eigentlich um zwei Personen handelt. Samir Khalil Samir und Paul Nwyia legen deshalb in ihrer Einleitung dar, dass es sich nach ihrer Einschätzung um einen doppelten Briefwechsel handelt: Der gebildete Liebhaber der Philosophie Abū-l-Ḥasan ‘Alī ibn Yaḥyā ibn al-Munāġġim (gest. 888) korrespondiert mit Ḥunain ibn Iṣḥāq, um ihn zur Annahme des Islam aufzufordern. Einige Jahrzehnte später schickt einer seiner Söhne, Abū ‘Isā Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Yaḥyā ibn al-Munāġġim, den Brief seines Vaters mit einem Begleitbrief an Qusṭā ibn Lūqā, um ihm zu zeigen, dass man die Prophetie Muḥammads mit den Mitteln der aristotelischen Logik beweisen kann, woraufhin Qusṭā seine Erwiderung verfasst. Vgl.

Die Texte der drei Schriften⁶⁵ bilden einen bemerkenswerten islamisch-christlichen Briefwechsel aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts.⁶⁶ Der Briefwechsel zeichnet sich insgesamt durch einen erstaunlich freundschaftlichen Charakter aus.⁶⁷ Zugleich adressiert die muslimische Herausforderung den redlichen Philosophen, der durch einen stimmigen, der aristotelischen Logik gemäßen Beweis der Prophetie Muḥammads von der Wahrheit des Glaubens überzeugt werden soll. Ganz dem Duktus des *kalām* entsprechend,⁶⁸ enthält er kaum explizite Koranzitate, sondern stellt sich der Anforderung, den eigenen Glauben in der gemeinsamen Sprache der aristotelischen Logik darzustellen.⁶⁹ Beide christlichen Antworten argumentieren auf der Basis der aristotelischen Logik, die der muslimische

Samir; Nwyia, *Correspondance*, 538–543. So auch Swanson, *Correspondence*, 174. Dagegen aber Rashed, *Evidence*, 288. Swanson, *Correspondence*, 173f. bietet eine gute Zusammenfassung der Diskussionen.

⁶⁵ Zitiert wird der französische wie arabische Text nach der Ausgabe von Samir; Nwyia, *Correspondance*, anhand ihrer Paragrafengliederung. Der Text von Ibn al-Munāğğim findet sich a. a. O., 557–591. Der Text von Qusṭā ibn Lūqā findet sich a. a. O., 593–685. Der Text von Ḥunain ibn Ishāq findet sich a. a. O., 686–701.

⁶⁶ »One of the rare examples of an extended apologetic exchange in Arabic between identified or identifiable Muslim and Christian individuals«, so bezeichnet ihn Swanson, *Correspondence*, 173.

⁶⁷ So weist Nwyia auf die bemerkenswerte Charakterisierung der Argumente als *naṣīḥa* hin, handelt es sich doch damit um einen religiös gebotenen brüderlichen Rat, der ansonsten nur innerhalb der muslimischen Gemeinschaft gefordert ist. Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 537. Ebenso Swanson, *Correspondence*, 175. Auch die Einleitungsformel »O toi pour qui je souhaiterais servir de rançon [*gu'altu fidāka*]« weist auf das hin, was man heute so gerne eine »Begegnung auf Augenhöhe« nennt. Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 557 Fn 2. Man lese hierzu auch den blumigen §15 der Korrespondenz. Die Reaktion auf die Antworten der christlichen Autoren ist nicht bekannt, doch die Tatsache, dass die Antwort Qusṭās von Ibn al-Munāğğim aufbewahrt und in Bagdad publiziert worden ist, spricht dafür, dass sie in einem »esprit digne de la rationalité de cette logique au nom de laquelle il avait engagé le débat avec son ami« erfolgte. A. a. O., 552.

⁶⁸ So wird die Argumentation auch als Spekulation (*naẓar*) eingeführt. Vgl. Ibn al-Munāğğim, §12.

⁶⁹ Die Argumentation wird dementsprechend direkt zu Eingang als *burhān*, also als logische Beweisführung, gekennzeichnet (vgl. Ibn al-Munāğğim, §3) und in späterer Charakterisierung zum »Evidenz schaffenden Beweis« (*yatabaiyinu l-burhān*) (a. a. O., §13) erweitert. Dies bedeutet, dass der muslimische Autor von

Herausforderer vorgibt und setzen so einen anderen Akzent als die stärker durch Schriftreferenz und Offenbarungstheologie geleiteten Argumentationen al-Kindis.⁷⁰ Doch die Akzentsetzungen von Ḥunain und Quṣṭā sind genau entgegengesetzt: Während Ḥunain kaum ausdrücklich auf die Herausforderung eingeht, sondern mit einer allgemeinen Krieriologie der wahren und falschen Religion antwortet, die das Christentum als die wahre Religion erweisen soll, geht Quṣṭā ibn Lūqā der Argumentation Schritt für Schritt nach und »décompose« littéralement la lettre.⁷¹ Zum christlichen Glauben äußert er sich hingegen kaum explizit.⁷²

Aus systematischen Gründen soll die eigentlich spätere, weitaus ausführlichere Antwort Quṣṭās vorgezogen und damit auch der Reihenfolge in der Edition von Samir und Nwyia gefolgt werden. Denn Quṣṭās Schrift widmet sich ausführlich und zentral dem Thema der Unnachahmlichkeit, so dass auf dieser Grundlage die eigenen Akzentuierungen Ḥunains dargestellt werden können.

allseits bekanntem und anerkanntem Wissen ausgeht, gleichsam voraussetzungslos argumentiert. Zugleich verortet er diese allgemein anerkannten Prämissen in der *fiṭra* und gibt der Suche nach gemeinsamem Boden so noch eine theologische Legitimation (vgl. a. a. O., §41). Denn bei der *fiṭra* handelt es sich um die im Koran (30:30) angesprochene gottgewollte Erkenntnisfähigkeit. Es ist ein durchaus vielfältiges Konzept, dessen Bandbreite von einer unbeschadet vernünftigen Menschennatur, in der (nur) eine grundlegende und allgemeine Ausrichtung auf Gott impliziert ist, bis hin zu einer *anima naturaliter islamica*, einer konfessionell vorbestimmten natürlichen Islamizität eines jeden Menschen reicht. Dementsprechend wird der Adressat auch daraufhin angesprochen, dass er die Argumentation frei von menschlichen Rücksichten auf seine Glaubensgemeinschaft und seiner Stellung in ihr (vgl. a. a. O., §11), frei von bloßer Sozialisation und Gewohnheit (vgl. a. a. O., §99) zur Kenntnis nehmen möge. Hier klingt nicht ganz unschuldig die etablierte Sicht mit, dass die Andersgläubigen vor allem durch Gewohnheit und soziale Motive, keinesfalls aber durch gute Argumente an der Annahme des Islam, der der ursprünglichen Menschennatur am besten entspricht, gehindert sind. Bei aller unabweisbaren »Augenhöhe« kann man mithin auch nicht übersehen, dass die »gemeinsame Sprache« eine islamisch präfigurierte ist.

⁷⁰ Vgl. auch Wilde, Qurʾān, 5f.

⁷¹ Samir; Nwyia, Correspondance, 548.

⁷² So dass Samir und Nwyia festhalten können: »Tandis que celui-ci [Ḥunain, d. A.] oublie l'islam et se contente de justifier la crédibilité de sa religion chrétienne, Quṣṭā oublie le Christianisme et ses dogmes pour suivre pas à pas son interlocuteur musulman sur le chemin choisi par lui.« Samir; Nwyia, Correspondance, 549.

2.2. Die logische Bestreitung des *iğāz*

Qusṭās Schrift trägt nicht nur den Titel einer Antwort (*ğawāb*), sondern löst dieses Versprechen auch strukturell ein: Er nimmt die Charakterisierung der islamischen Aufforderung als »Beweis« (*al-burhān*) auf⁷³ und stellt seine Argumentation ganz auf den gemeinsamen Boden der aristotelischen Syllogistik. Ja, Qusṭā spitzt den Anspruch sogar noch einmal zum »absoluten Beweis« (*burhān muṭlaq*) zu.⁷⁴ Konsequent wird er versuchen, die formale Konsistenz der Argumentation infrage zu stellen. So nimmt er sich vor, erstens die Prämissen (*muqaddimāt*) zu identifizieren und ihre Universalität zu bestreiten, zweitens die Argumentation in Syllogismen zu übersetzen und die Notwendigkeit der einzelnen Schlussfolgerungen (*nataʾiğ*) zu problematisieren und drittens die gesamte Conclusio (*ğaraḍ*/Zielrichtung) zu kritisieren, dass nämlich der Koran unnachahmlich und hierin ein Beweis der Prophetie Muḥammads sei.⁷⁵ Diese drei Elemente der Ar-

⁷³ »Épître composée par [...] Ibn al-Munağğim qui l'a intitulé al-Burhān« (Ibn al-Munağğim, §1). Griffith, *Comparative Religion*, 66 weist darauf hin, dass bereits Ibn al-Munağğim mit dieser Bezeichnung die Herausforderung des *Kitāb al-Burhān* von ʿAmmār al-Baṣrī aufnimmt, der sich selbst wiederum apologetisch auf Q 2:111 bezieht.

⁷⁴ »Tu aurais dû pourtant [...] ne pas me charger de contredire un discours que tu as dûment établi et que tu dénommes ›une Démonstration absolue‹ [*burhān muṭlaq*]. Tu as même accentué cette dénomination en l'appelant ›une Démonstration géométrique‹ [*burhān handisī*].« (Ibn al-Munağğim, §2f.). Der *burhān muṭlaq* fragt nach dem Grund »de telle sorte que la conclusion du raisonnement soit vraie et logiquement et dans le réel« (Samir; Nwyia, *Correspondance*, 593 Fn 3). Samir und Nwyia identifizieren den *burhān muṭlaq* mithin mit dem *burhān al-limā*, »where an extra-mental causal nexus is grasped, by the mean term, between the premisses and the conclusion« (Gardet, *al-Burhān*, 1327). Wohingegen Gardet den *burhān al-muṭlaq* als Oberbegriff gegenüber dem *burhān al-lima* ansieht (vgl. ebd.). Der Begriff des »geometrischen Beweises« (*burhān handisī*) scheint noch einmal die formale innere Konsistenz zu unterstreichen. Dieser Begriff ist in keiner Auflage der *Encyclopaedia of Islam* aufzufinden. Die Erklärung Samirs und Nwyias, die unter Berufung auf die lauterer Brüder von Basra den geometrischen Beweis nun gerade dem logischen Beweis gegenüberstellt (Samir; Nwyia, *Correspondance*, 593 Fn 4), bleibt etwas rätselhaft.

⁷⁵ So kündigt er sein Vorhaben in §18–22 selbst an. Anders als Samir und Nwyia sehe ich allerdings in diesen drei Elementen auch die Grobgliederung des

gumentation gliedern recht exakt den gesamten Text: Diskussion der Prämissen (§23–174⁷⁶), Problematisierung der Schlussfolgerungen durch Wiederholung der Argumentation in syllogistischer Form (§175–193) und Kritik der Conclusio (§194–249).⁷⁷ Da das Thema der Unnachahmlichkeit, anders als bei al-Kindī, nicht ein einzelnes Element im Gesamt der Apologie, sondern zentraler Inhalt der gesamten Schrift ist, lohnt es sich, die Argumentation ausführlich und in den einzelnen Schritten nachzuvollziehen.

In dem Vorwort der christlichen Antwort (§1–22), die mit der islamischen Segensformel beginnt, bedauert Qusṭā ibn Lūqā zunächst, auf das Feld der religiösen Disputation gezogen worden zu sein. Er bekundet in einer *captatio benevolentiae* die Originalität des Ansatzes von Ibn al-Munağğim genauso wie seine Professionalität in systematischer Theologie (*kalām*) und Logik (*manṭiq*), bevor er die erwähnten drei Gesichtspunkte (*ğihāt*) der Kritik benennt.

Der umfangreiche *erste Teil* wendet sich mithin den Prämissen zu (§23–174). Die Kritik ist ganz im Sinne einer systematischen Disputatio aufgebaut und erfolgt sechsmal in einem gleichartigen Durchgang: Zunächst wird das Argument Ibn al-Munağğims wiederholt (*naṣṣ*). Sodann folgt eine vorausblickende Quintessenz des Gegenarguments (*hulāṣat ar-radd*), das anschließend in verschiedenen Aspekten ausbuchstabiert wird, bevor es in einem Resümee (*muğāmala*) noch einmal zusammengefasst wird. Als Kriteriologie der Beurteilung formuliert Qusṭā im Kontext des zweiten Teils, dass die Prämissen wesenhaft, universell und überzeitlich gültig (*dārīya, kullīya, abadīya* §183) sein müssen.

Wie al-Kindī setzt Qusṭā ebenfalls bei Muḥammad an und identifiziert als *erste Prämisse* der muslimischen Argumentation die universale Akzeptanz der superlativischen Perfektion der Eigenschaften Muḥammads,⁷⁸

Textes gegeben, der damit stimmig und übersichtlich aufgebaut ist.

⁷⁶ Die Paragraphen bezeichnen ab jetzt bis zum Ende von Kapitel III.2.2. den Text von Qusṭā, wenn ein Paragraph aus dem Text von Ibn al-Munağğim zitiert wird, so wird dies eigens angegeben.

⁷⁷ Die Gliederung weicht dabei etwas von der der französischen Übersetzung ab und nimmt die Gliederung des arabischen Textes zu Hilfe, die mitunter etwas genauer ist.

⁷⁸ Die Prämisse lautet: Aufgrund der erstaunlichen moralischen und religiösen Verbesserung seines Volkes sind sich alle, sowohl Muslime als auch Nichtmuslime, einig, »à reconnaître que, sur la terre, il n'y eu personne de comparable

insbesondere noch einmal seiner überragenden geistigen Fähigkeiten.⁷⁹ Anders als al-Kindī argumentiert Qusṭā jedoch nun nicht, indem er die Integrität Muḥammads diskreditiert, sondern indem er die Universalität der Prämisse bezweifelt, gegen die ja bereits ein Gegenbeispiel ausreicht.⁸⁰ Seine Kritik ist dabei zugleich systematisch wie »empirisch«: Systematisch hält er fest, dass jede Glaubensgemeinschaft ihrem Propheten (*nabī*) oder ihrer besonders verehrten Figur (*ṣāhib*) das Höchstmaß an Verstand und Urteilskraft zuschreibt (§34). Deswegen ist der vermeintlich absolute Superlativ stets ein relativer Komparativ. »Empirisch« führt er sodann an (und ausführlich aus), dass die Juden Moses, die Christen Simon Petrus, die Griechen Alexander (beziehungsweise in Bezug auf die Urteilskraft den Philosophen) und die Mazdäer (*maǧūs*) Zarathustra die jeweils höhere Vollkommenheit (*faḍīla*) zusprechen. Zwischen den Zeilen klingt dabei die sprachliche Dimension des *iǧāz* bereits an.⁸¹ Die Bestreitung endet versöhnlich: Auch wenn der Superlativ relativiert und damit die Prämisse widerlegt ist (§75), reicht die von allen anerkannte normale Intelligenz

à lui, plus parfait par son intelligence et plus sensé dans son jugement [*lam yakun [...] miṭlahū akmala ‘aqlan wa lā arǧaḥa ra’yan*]« (§24 vgl. Ibn al-Munaǧǧim, §52).

⁷⁹ Der Superlativ wird dahingehend ausgeführt, »que son esprit surpasse les esprit de tous les humains et que, comparé à lui, nul n’a eu une vue plus pénétrante, ni une politique plus avisée, ni non plus une administration mieux dirigée« (§25 vgl. §75 und vgl. Ibn al-Munaǧǧim, §53).

⁸⁰ »Or, je ne trouve pas – que Dieu t’honore – que les Nations [*umam*] reconnaissent tout cela!« (§29) Diese Bestreitung der Universalität ist nicht so harmlos, wie sie klingt. Sie ist vielmehr ein Angriff auf den Wissensstatus der Argumentation auf der Grundlage einer gemeinsamen Krioteriologie: Sicheres, notwendiges (*darūrī*) Wissen entspringt nämlich entweder der unmittelbaren Sinneswahrnehmung oder der übereinstimmenden Überlieferung, die nicht abgesprochen worden sein kann (z. B. ist es vernünftig anzunehmen, dass es Bielefeld gibt, obwohl man vielleicht nicht da gewesen ist). Wenn Qusṭā belegt, dass die Perfektion Muḥammads nicht übereinstimmend geteilt wird, dann ist dieses Wissen nicht mehr *mutawātir* und damit – da es sich nicht um unmittelbare Sinneswahrnehmungen handelt – nicht mehr *darūrī*.

⁸¹ So, wenn bei Simon Petrus als Gegenbild »son parler barbare, sa langue rébrabative, son art grossier [*ma’a ‘aǧam lisānihī wa-mustankar luǧatihī wa-ḥasāsāt ṣanā’atihī*]« (§47) oder bei Zarathustra die staunenswerte Vielsprachigkeit und die schlicht überwältigende quantitative Fülle des sprachlichen Wissens (§61.63) herausgestellt wird.

Muḥammads für sein Prophetentum aus.⁸² Allerdings macht Qusṭā hier weniger eine freundliche Konzession, sondern leitet vielmehr zur zweiten Prämisse über.

Die Identifizierung der *zweiten Prämisse* (§79–102) thematisiert zusammen mit der dritten Prämisse⁸³ die Schlüsselstelle in der Argumentation Ibn al-Munāḡġims und fragt nach dem Zusammenhang von Gewissheit und sicherem Wissen bei einer herausragend rational begabten Person, die ihrer natürlichen Verstandesbegabung folgt (*kāmal al-‘aql, ṣaḥīḥ al-fiṭra* §79).⁸⁴ Die Prämisse der muslimischen Herausforderung lautet: Es wäre unvernünftig, eine Herausforderung mit Gewissheit auszusprechen, wenn die Gewissheit nicht aus einem absolut sicheren Wissen kommt, sondern bloß aus den eigenen Fähigkeiten abgeleitet wäre. Noch unausgesprochen, aber implizit bereits im Blick auf Muḥammad und den Koran wird die Prämisse konkretisiert: Es wäre deswegen unvernünftig, da sich ja die Person, die die Herausforderung ausspricht, in ihrer persönlichen Bekanntheit und in ihrer Sprache, also in ihren sprachlichen Fähigkeiten, nicht von ihrer Umgebung unterscheidet – und ihre Umgebung zudem von großen Dichtern und Poeten gekennzeichnet ist.⁸⁵ Auch dieser Prämisse, der Qusṭā zunächst eine große Überzeugungskraft zugesteht (§82), spricht er die Universalität sowohl systematisch als auch empirisch ab:⁸⁶

⁸² Que »tu montres que Mahomet était intelligent« (§76).

⁸³ Die zweite Prämisse konzentriert ihre Perspektive auf die allgemein epistemologisch-psychologische Seite und nennt die genaue Situation der Herausforderung noch nicht.

⁸⁴ Vgl. §79–81; bei Ibn al-Munāḡġim, §57–59. Die *fiṭra*-Referenz rückt wieder den problematischen Zusammenhang aus allgemein-menschlicher Vernunft und Glauben in den Blick.

⁸⁵ »*Hal yuṣṭaratu taḥaddi li-l-‘arabi ‘ilman yaqīnan bi-l-ġaibi*« lautet die arabishe Überschrift: »Ist das sichere Wissen um das Verborgene eine Voraussetzung für die Herausforderung an die Araber?« Es ist bei der Ausformulierung deutlich, dass natürlich bereits Muḥammad und die Herausforderung zur sprachlichen Nachahmung des Koran im Hintergrund stehen.

⁸⁶ Es handelt sich umgekehrt um ein *‘ilm yaqīn*, dass die Prämisse nicht universal ist (§83)!

In systematischer Hinsicht bezweifelt Qusṭā, dass ein vernünftiger Mensch nicht auch aus einer rationalen Abwägung der Folgen und Gefahren mit Gewissheit eine Herausforderung aussprechen kann.⁸⁷ Wenn dem so ist, verweist die Gewissheit jedoch nicht mehr notwendig auf ein (von außen kommendes) sicheres Wissen. Es reicht durchaus ein relatives Wissen.⁸⁸ Dieses aber kann seinen Grund sehr wohl in den eigenen Fähigkeiten des Menschen finden. Die Voraussetzung der Herausforderung wird mithin von einem (unableitbaren) sicheren Wissen (*'ilm yaqīn*) auf einen gut begründeten (menschlichen) Vorsatz (*qaṣd*) beschränkt – und die Gewissheit so auf menschliche Quellen verwiesen (vgl. §89).

In gleichsam empirischer Hinsicht setzt Qusṭā den noch anonymen Herausforderer mit einem begabten Redner gleich, der seine Gegner rhetorisch herausfordert.⁸⁹ Sodann erklärt Qusṭā den Status der rhetorisch-poetischen Herausforderung durch eine Analogie zum Krieger, der seinen Feldzug plant. Beiden, dem Redner wie dem Krieger, reiche aber die Abwägung in relativer Gewissheit, um ihr Unternehmen gut begründet und rational verantwortet durchzuführen. Die jeweilige Herausforderung setzt also nur die herausragenden Fähigkeiten des Herausfordernden und seine kluge Situationseinschätzung voraus. Qusṭā belegt diese Einschätzung im Fall des Kriegers geschickt mit Berichten aus den Kämpfen Muḥammads. Die Konsequenz ist deutlich: Die Prämisse ist nicht notwendig und hat nicht den Status eines *ḍarūrī*-Wissens.⁹⁰

⁸⁷ »L'homme vertueux que l'on juge raisonnable n'est pas celui qui ne fait rien et ne dit rien sans être, en cela, dans une confiance qui ne soit pas accompagnée de danger, et dans une espérance avec laquelle il n'y ait pas de désespérance. [...] Aussi l'homme vertueux que l'on juge raisonnable et judicieux est celui qui opte pour les affaires dans lesquelles l'espérance est plus forte que la désespérance, la confiance plus grande que la crainte« (§90f.).

⁸⁸ Eine »science [...] à mi-chemin [*fī ḥāl wasaʿ*] entre cette science certaine [*'ilm yaqīn*] et son contraire [*ḍidd dālika*], de sorte qu'il espère son obtention, mais n'en est pas sûr« (§85).

⁸⁹ Der *taḥaddī* wird interessanterweise implizit als *mu'āraḍa*, die koranische Herausforderung als Dichterwettstreit, verstanden.

⁹⁰ »Par conséquent, ta prémisses ne s'impose pas nécessairement [*fa-laisat muqaddimuka idān wağīban idṭirāran*].« (§96). Vgl. zum *ḍarūrī*-Wissen: »Another use of *idṭirār* (»opposite correlative: *iktisāb*) is found, in an analogical sense, in the study of the different kinds of knowledge. In this way, Ghaylān already distinguished between necessary (*ḍarūrī* or *idṭirārī*) knowledge, which asserts directly

Die *dritte Prämisse* (§103–119)⁹¹ der muslimischen Herausforderung bietet in logisch-systematischer Hinsicht kein neues Argument. Sie bezieht jedoch das allgemeine Verhältnis zwischen Gewissheit und Wissen nun ausdrücklich auf das Verhältnis zwischen Muḥammad und Koran (§103–104): Da einerseits Muḥammad eine herausragend rational begabte Person ist, die ihrer natürlichen Verstandesbegabung folgt (*kāmal al-ʿaql, ṣaḥīḥ al-fiṭra* §103), und der Koran andererseits in der Sprache der Erstadressaten vermittelt wird und kein einzelnes Wort als solches den Arabern in ihrer Rede unvertraut gewesen ist (*huwa luġatuhum wa-laisa minhu kalimatun illā wa-qadi staʿmalahā al-ʿarabu fi kalāmihim mufradatan* [§103]), wäre es eigentlich irrational, diese Herausforderung auszusprechen. Da Muḥammad sie aber – Tag und Nacht! – ausspricht, so der Umkehrschluss, besitzt er ein absolut sicheres Wissen, dass die Herausforderung nicht angenommen wird (§116). Dieses Wissen begründet sich darin, so ist der weitere, implizite Schluss, dass Muḥammad weiß, dass die koranische Rede nicht seinen eigenen Fähigkeiten entstammt und also nicht nachgeahmt werden kann. Deshalb ist die Herausforderung rational. Mit dieser Wendung, die in ihrer logischen Struktur der zweiten Prämisse entspricht, soll das Wissen um die Nichtannahme der koranischen Herausforderung erstens als sicheres Wissen (und damit als Hinweis auf den nichtmenschlichen Ursprung der koranischen Rede) und zweitens als dauerhaftes Wissen, das über die Zeit Muḥammads hinausreicht, etabliert werden. Da Qusṭā bereits die Prämisse bestritten hat, dass die Gewissheit, mit der die Herausforderung vorgetragen wird, notwendig sicherem Wissen entspringen müsse, diskutiert er konsequent nicht noch einmal den Zusammenhang von Gewissheit und Wissen (die Anwendung auf Muḥammad und den Koran weist er am Ende der dritten Prämisse unter Verweis auf die zweite ab; vgl. §117f.), sondern wendet sich, die Stoßrichtung der muslimischen Herausforderung erkennend, direkt dem Koran zu.

Zum einen bestreitet Qusṭā die Annahme, dass der Koran kein den Arabern unbekanntes Wort enthält.⁹² Dies geschieht wiederum in einer

and compulsorily on the mind, and acquired (*iktisābī*) knowledge.« Gardet, *Idṭirār*, 1037.

⁹¹ Ab hier bis zu der Bestreitung der Schlussfolgerungen (§157) gliedert die französische Übersetzung anders: Sie zählt die dritte Prämisse als »seconde partie« der zweiten, fasst dafür aber das Resümee der dritten Prämisse sowie die vierte und die fünfte Prämisse als »troisième partie« zusammen.

⁹² Anders als die französische Überschrift vorschlägt, lässt Qusṭā klug offen,

systematischen und in einer empirischen Hinsicht. Systematisch bestreitet er die Möglichkeit, dass diese Annahme universell akzeptiert ist. Er tut dies durch die simple Frage, wie denn alle Nationen wissen könnten, dass der Koran kein den Arabern unbekanntes Wort enthalte, wenn sie des Arabischen gar nicht mächtig sind? Empirisch führt Qusṭā sodann etliche Wörter an, die den Arabern unbekannt seien. Scheinbar handelt es sich hier nur um eine Quisquillie, die minutiös jede implizite Annahme Ibn al-Munāğğims diskutiert. Doch ist die Bestreitung der eindeutigen Arabizität des Koran (sei sie nun eine Bestreitung des Eindeutigen oder des Arabischen) nicht so harmlos, wie sie klingt: Einerseits bringt Qusṭā damit die Möglichkeit ins Spiel, dass Muḥammad seine Gegner deswegen mit Gewissheit herausfordern konnte, weil er wusste, dass ihnen schlichtweg die Wörter des zu Imitierenden fremd waren. Die Gewissheit Muḥammads um die Nichtannahme der Herausforderung hat dann kein Wissen um den transzendenten Ursprung, sondern ganz banale immanente Ursachen. Andererseits bestreitet Qusṭā implizit eine wichtige Selbstcharakterisierung des Koran, der sich als klares Arabisch versteht. Wenn aber der Koran gar kein klares Arabisch ist, dann irrt der Koran in dieser Selbstbeschreibung und enthält mithin keinesfalls sicheres Wissen. Damit aber werden die zweite und dritte Prämisse nichtig.

Zum anderen bestreitet Qusṭā die Universalität der Annahme, Muḥammad habe die Araber Tag und Nacht herausgefordert, zugleich systematisch wie empirisch: Weder können dies die Völker umfassend behauptet haben noch haben sie es.⁹³ Auch dies ist mehr als eine Quisquillie, denn implizit bestreitet Qusṭā so die Dauerhaftigkeit der Herausforderung. Wenn die Herausforderung aber nicht dauerhaft ist, dann handelt es sich bei dem Koranvers auch nur um eine situative Aussage Muḥammads und nicht um ein universal gültiges Wissen. Es wird deutlich, wie in wenigen Zeilen und scheinbar nur auf Nebengleisen zentral über den Status des Koran diskutiert wird.

Die Identifizierung der *vierten Prämisse* (§120–141) wendet sich wieder in allgemeiner Hinsicht dem Wissen zu, dem die Gewissheit einer vernünftigen Person entspringt. Das sichere Wissen um die Nichtannahme

ob es um unbekannte arabische oder um nichtarabische Wörter im Koran geht. Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 627 Fn 34.

⁹³ »Or je ne vois pas que les Nations aient témoigné de cela ni qu'elles sont unanimes à ce sujet.« (§114).

der Herausforderung wird nun als Wissen um das Verborgene qualifiziert. Das Argument Ibn al-Munazz̧ims, das Quṣṭā wiederholt, lautet: Es gehört nicht zur Natur (*dāt*) des Geschaffenen (*mahlūq*), das Verborgene zu kennen (*‘ilm al-ġaib*). Das heißt umgekehrt: Wenn man ein solches Wissen hat, kommt es nicht aus einem selbst, sondern vom Ungeschaffenen, also von Gott.⁹⁴

Quṣṭā bestreitet die Universalität dieser Prämisse in diesem Fall zunächst empirisch, indem er verschiedene Formen des Wissens um das Verborgene anführt, die nicht von Gott kommen.⁹⁵ Das Ziel ist klar: Quṣṭā will die strikte Trennung von göttlichem Wissen um das Verborgene und menschlichem Wissen aufweichen: Der Besitz von Wissen um das Verborgene heißt nicht automatisch, dass es von Gott kommt (vgl. §138). Diese Aufzählung unterstützt Quṣṭā nun noch systematisch-klassifikatorisch, indem er die schlichte Aufteilung zwischen verborgenem (göttlichem) und natürlichem respektive erwerbbaarem (menschlichem) Wissen durch eine neue Unterteilung zwischen dem situativen, perspektivischen und vermittelten Wissen des Menschen und dem unmittelbaren, ewigen und universalen Wissen Gottes ersetzt.⁹⁶ Diese neue Aufteilung ist nicht banal, denn mit ihr wendet Quṣṭā den Blick vom spezifischen Wissensgehalt ab und zur Wissensgestalt hin: Göttliches und menschliches Wissen um das Verborgene unterscheiden sich nicht durch den Wissensgegenstand, sondern durch die Art des Wissenserwerbs und seiner Reichweite. Damit ist aber

⁹⁴ Der *kalām*-Aufteilung zwischen *ḥāliq* und *mahlūq* nach gibt es nur ein einziges Ungeschaffenes, nämlich Gott.

⁹⁵ »Ce n'est pas toute connaissance de l'invisible qui est réservée à Dieu; car beaucoup de choses invisibles sont aperçues par toutes sortes de techniques.« (§121) Der Situation der Herausforderung entsprechend geht es in diesen menschlichen Formen, das Verborgene zu wissen, stets um ein Vorauswissen der Zukunft, das auf menschliche Fähigkeiten zurückgeführt oder zumindest dem Bereich des Geschaffenen zugerechnet wird: Quṣṭā bespricht die meteorologisch-divinatorische Vorhersage, den Traum und die medizinische Vorausschau der Heilung oder des Todes. All dies, schließt Quṣṭā, ist ebenfalls »Wissen um das Verborgene [*fa-hāda min 'ilm al-ġaib*]« (§136).

⁹⁶ »Tu trouveras que les hommes connaissent certaines choses invisibles, à certains moments et pas à d'autres, de certains points de vue et pas d'autres, et par instruments, des techniques et des sciences dont ils ont la connaissance. Tandis que Dieu – qu'il soit béni et exalté – connaît l'invisible sans instruments, en tout temps et dans tous les domaines.« (§139).

der Unterschied von göttlichem und menschlichem Wissen nicht so leicht an dem bloßen Wissensbestand abzulesen. Auch der Mensch kann vermeintlich »göttliches Wissen«, also Wissen um das Verborgene, haben. Gott und Mensch erwerben und besitzen es aber auf unterschiedliche Weise. Ein bloßer, offenbarungspositivistischer und instruktionstheoretischer Hinweis – »dieses Wissen kann nur von Gott kommen« – taugt damit nicht zur Legitimation des göttlichen Charakters sprachlicher Äußerungen.⁹⁷

Die *fünfte Prämisse* (§142–156) identifiziert keine neue Prämisse, sondern wendet die Bestreitung der vierten Prämisse explizit auf die Unnachahmlichkeit an.⁹⁸ Die Argumentation Qusṭā ist: So wie das *ğāib*-Wissen (um das Verborgene) nicht per se vom menschlichen Wissen zu unterscheiden ist, so ist der Text des Koran nicht per se von menschlichen Texten zu differenzieren. Keinesfalls verweist der Koran aus sich selbst heraus notwendig auf den göttlichen Ursprung (vgl. §145). Qusṭā begründet dies mit einem gleichsam empirischen Argument, in dem er sich die islamische Überlieferung zur Textentstehung des Koran zu Nutze macht: Wenn der koranische Text aus sich selbst, von seinem Gehalt oder seiner Gestalt her unvergleichbar zu anderen Texten wäre, dann hätte der dritte Kalif 'Uṭmān bei seiner Zusammenstellung des kanonischen Textes des Koran auch keine zwei Zeugen zugunsten der Authentizität des jeweiligen Textstückes gebraucht (§144–147). Als Gegenbild stellt Qusṭā der 'Uṭmān'schen Redaktion die normative Textwerdung des Homer'schen *Ceuvre* gegenüber (§148–152), bei der die Unterscheidung des Homer'schen Originals von den poetischen Nachdichtungen ganz klar gewesen sein soll. Qusṭā macht hieraus ein systematisches *a fortiori*-Argument und wendet es gegen das muslimische Gegenüber: Wenn schon bei der Poesie die Unnachahmlichkeit klar erkennbar ist, dann müsste doch gleiches für den göttlichen Koran gelten – woher also das Misstrauen

⁹⁷ »De sorte que ton affirmation que ›Dieu seul connaît l'invisible‹ n'est pas absolue ni n'échappe aux conditions limitatives mentionnées [*taḥdīdāt*].« (§141) Vgl. auch die Anmerkung von Samir; Nwyia, *Correspondance*, 657 Fn 72. Es bleibt natürlich offen, ob Qusṭā nicht für die biblischen Propheten und Jesus an dem instruktionstheoretischen Modell festhält.

⁹⁸ Die arabische Gliederung bezeichnet den Absatz deswegen auch als »Zusatz zur vorangehenden Widerlegung« (*tābi' ar-radd as-sābiq*).

‘Utmāns?⁹⁹ Die Konsequenz ist klar: Keinesfalls ist die Unnachahmlichkeit im koranischen Text selbst begründet.

Als *sechste Prämisse* (§157–174)¹⁰⁰ identifiziert Qusṭā die Annahme: Wer ein Wissen hat, das nur von Gott kommen kann, ist ein Prophet – und wenn dies so ist, muss man an sein Prophetentum glauben. Qusṭā bestreitet diese finale Annahme zunächst wiederum »empirisch«: Sehr wohl gibt es Beispiele von Menschen, die ein Wissen haben, das von Gott kommt, und dennoch keine Propheten sind: Qusṭā führt mit Nebukadnezar, Abimelech und Bileam zunächst drei biblische Beispiele an und ergänzt sie durch zeitgenössische Beispiele aus der islamischen Tradition: Neben einer möglichen Anspielung auf sufische Autoritäten¹⁰¹ erwähnt Qusṭā den berühmten Geografen und Mathematiker al-Ḥuwārizmī, dem im Traum ein koranischer Vers als warnende Deutung des zukünftigen Geschicks enthüllt wird. Es handelt sich also um ein Wissen, das sein muslimisches Gegenüber zweifellos auf Gott zurückführen würde – aber bei seiner Person handelt es sich keinesfalls um einen Propheten. So kann also durchaus ein göttlicher Ursprung des Wissens angenommen werden, ohne damit den Empfänger zum Propheten zu machen – was die Prämisse hin-fällig macht (§173). In systematischer Hinsicht könnte man festhalten, dass Qusṭās Beispiele implizit die islamische Differenzierung zwischen Inspiration (*ilhām*) und Offenbarung (*wahy*) unterlaufen. Wohl nicht ganz ohne polemische Spitze wird in dem Beispiel al-Ḥuwārizmīs der koranische Vers mit einem Traum zusammengeschlossen – und das koranische

⁹⁹ Umso mehr, eine nochmalige Verschärfung, als der Koran anders als die Poesie in nichtmetrischen Reimen (in Reimprosa *qawāfi ġair mauzūna* §153) verfasst wurde, und der Unterschied zur Poesie formal deutlicher war.

¹⁰⁰ Ich halte – wie die Zählung der arabischen Gliederung – dafür, dass es sich bei diesem Absatz weiterhin um die Diskussion der Prämissen handelt (wofür auch spricht, dass auch der Aufbau dieses Absatzes ganz der Diskussion der *muqaddimāt* entspricht). Samir und Nwyia, *Correspondance*, 645 Fn 57 sehen in diesem Absatz schon das dritte Element (die Diskussion der gesamten Schlussfolgerung), die arabische Betitelung (*ar-radd ‘alā natīġat hādihī l-muqaddimāt*) deutet ihn als das zweite Element (Bestreitung der Schlussfolgerungen). M. E. bilden die drei Elemente (*muqaddimāt* – *natīġ* – *‘araḍ*) jedoch die Großgliederung des gesamten Textes, sodass wir uns immer noch im ersten Teil befinden – allerdings ist beiden anderen Gliederungen insofern Recht zu geben, dass es sich nicht um eine bloß zusätzliche Prämisse, sondern um die finale Schlussfolgerung handelt (vgl. §158).

¹⁰¹ Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 647 Fn 62.

Wissen mithin in die Nähe einer visionären Eingebung gerückt. Wie in Bezug auf das Wissen um das Verborgene geht es Qusṭā mithin wohl auch hier darum, die strikte Bereichstrennung zwischen Menschlichem und Göttlichem zu relativieren. Die strikte Unterscheidung von Inspiration und Offenbarung erscheint in diesem Absatz zumindest als genauso postulatorisch wie die exklusive Zuordnung des *'ilm al-ğaib* zu Gott.

Der *zweite Teil* ist bedeutend kürzer als der erste und im Kern ein formallogisches Argument: Qusṭā diskutiert die islamische Herausforderung nun explizit als *burhān* (§175), d. h. in Form von Syllogismen. Hierzu wiederholt er die Argumentation und setzt die bereits diskutierten Prämissen als Mittelterme ein. Das leitende Argument lautet: Da nachgewiesen wurde, dass die Prämissen nicht wesenhaft, universal und überzeitlich gültig sind, sind die Mittelterme nicht allgemein anerkannt und deshalb sind auch die Schlussfolgerungen zu bezweifeln (§183).¹⁰²

An diese formale Kritik der Schlussfolgerungen schließt Qusṭā in einem zweiten Schritt (§185–193) eine grundlegende Problematisierung derjenigen Argumentation an, die mit der Unnachahmlichkeit des Koran argumentiert: In systematischer Hinsicht thematisiert Qusṭā (mit Blick auf das Metrum) den postulatorischen Charakter der *i'ğāz*-Argumentation. Sowohl Ähnlichkeit als auch Unterschiedlichkeit können stets gegen eine Nachahmung gewendet werden und damit die vorausgesetzte Unnachahmlichkeit des Koran bestätigen: Entspricht die Nachahmung dem Nachzuahmenden im Metrum, so gilt sie nicht als würdige Nachahmung, sondern als rein formales Plagiat.¹⁰³ Differiert sie, so wird dem Versuch der Nachahmung aufgrund der Unähnlichkeit abgesprochen, eine wirkliche Nachahmung zu sein (vgl. §187–190). Die Unnachahmlichkeit ist in den Augen Qusṭās letztlich nie überprüfbar und kann immer gegen die Kritiker gewendet werden.¹⁰⁴

¹⁰² Vgl. auch Samir; Nwyia, *Correspondance*, 651 Fn 68. Wie gezeigt wurde, waren die Prämissen drei und fünf eigentlich keine neuen Prämissen, sondern buchstabierten die jeweils vorangehende allgemeine Prämisse auf Muḥammad und den Koran hin aus. Dementsprechend wird Prämisse fünf in der Argumentation ganz übergangen. In dem Übergang von zwei zu drei holpert die syllogistische Formalisierung Qusṭās ein wenig (§178f.).

¹⁰³ S. o. ar-Rummānī II.1.3.2. und al-Ḥaṭṭābī II.2.2.4.3.

¹⁰⁴ Qusṭā geht es nicht darum, den Koran abzuqualifizieren und seine Eigenheit zu leugnen, wie seine anschließenden Erläuterungen zur spezifischen Reimprosa des Koran zeigen (§191–193). Doch aus der relativen Besonderheit ist für

Widmet sich der erste Teil den einzelnen Prämissen und betrachtet der zweite Teil die formale Konsistenz der Argumentation, so beschäftigt sich der abschließende *dritte Teil* ausführlich mit der Zielrichtung der gesamten Argumentation, dass nämlich Muḥammad als Prophet durch die Unnachahmlichkeit des Koran bestätigt worden sei (§194–249). Es geht nun nicht mehr um die Konsistenz des Argumentes, sondern um die Behauptung der tatsächlich ergangenen Offenbarung.¹⁰⁵ Die Perspektive wandelt sich also von einer logisch-philosophischen zu einer text- und offenbarungstheologisch basierten Diskussion, wie die Zitation der klassischen koranischen Stellen (Q 2:23 und 17:88) zeigt. In drei Schritten diskutiert Quṣṭā zunächst die Herausforderung und die Vorstellung der Unnachahmlichkeit (§196–222), bevor er sich sodann der Frage des wunderhaften Charakters und der Vergleichbarkeit mit den anderen Beglaubigungswundern zuwendet (§223–243). Abschließend lehnt er das sprachlich-rhetorische *iġāz*-Verständnis ab (§244–249).

Ein *erster Schritt* thematisiert im Rückgriff auf die klassischen koranischen Stellen (Q 2:23 und 17:88) die Herausforderung zur Nachahmung. Quṣṭās Einspruch lautet: Aus der Tatsächlichkeit der Nichtnachahmung folgt noch nicht die Unmöglichkeit der Nachahmung.¹⁰⁶ Die Begründung variiert Argumente, die aus der Diskussion der Prämissen vertraut sind: So könnte die selbstgewisse Herausforderung Muḥammads, den Koran zu imitieren, auch seinen besonderen menschlich-sprachlichen Fähigkeiten entspringen.¹⁰⁷ Dementsprechend ist die sprachliche Besonderheit des

Quṣṭā keine absolute Unnachahmlichkeit zu folgern.

¹⁰⁵ »On passe donc de la Logique à l'Histoire. [...] Ce passage de la Logique à l'Histoire se remarque dans toute la suite de la discussion, et c'est par là qu'en reprenant les même choses, on ne les considère pas sous le même angle: il y a nouveauté dans la répétition.« Samir; Nwyia, *Correspondance*, 661 Fn 77.

¹⁰⁶ »Ton adversaire peut rétorquer que, selon lui, il n'est pas vérifié que personne ne peut produire une *sourate* semblable. Et si ton adversaire ne reconnaît pas que personne n'a produit quelque choses de semblable, ta preuve – ou même toutes tes preuves – devient caduque.« (§197).

¹⁰⁷ Nämlich »une rhétorique [*balāġa*] telle que personne parmi son peuple n'en avait de pareille, une connaissance des récits anciens [*ma'rifat al-aḥbār*] dont les autres n'avaient rien de semblable, et enfin une éloquence (*faṣāḥa*) qui dépassait celle de tous« (§203). Diese grundsätzliche Annahme plausibilisiert Quṣṭā durch die Skizze der exquisiten Bildung Muḥammads, für die er sich auf nicht weniger als die Übereinstimmung aller Gelehrten (den *iġmā'* §205) beruft.

Koran¹⁰⁸ zwar ein Grund seiner Ungewöhnlichkeit (§207), aber kein Hinweis auf einen göttlichen Ursprung, noch nicht einmal das Anzeichen einer besonderen immanenten Qualität. Denn die Komposition des Koran, der *ta'rif*, ist in den Augen Qusṭās nichts Anderes als eine spezifische Variante der rhetorisch-ornamentalen Einkleidung eines Informationsgehalts durch formale Mittel. So ergibt sich also weder aus der Materie (*mādda*) noch aus der Form (*ṣūra*) ein Beweis für den transzendenten Ursprung des Koran. Und selbst wenn der Koran tatsächlich unnachahmlich wäre, so wäre die Unnachahmlichkeit noch kein Hinweis auf den göttlichen Ursprung, wird sie doch auch der Poesie zugesprochen, wie Qusṭā in einem erneuten Hinweis auf das Werk Homers festhält, das nun vor allem im Reichtum seiner inhaltlichen Kenntnisse gelobt wird.¹⁰⁹

In einem *zweiten Schritt* bespricht Qusṭā die Frage der Beglaubigungswunder.¹¹⁰ Zunächst erweitert Qusṭā in systematischer Hinsicht die binäre Unterscheidung zwischen dem Gewöhnlichen und dem, was die Gewohnheit durchbricht, zu einer dreifachen Gliederung: das Natürliche, das Nichtnatürliche und dasjenige, was außerhalb des Natürlichen liegt.¹¹¹ Auch hier argumentiert Qusṭā also mit einer differenzierenden, alternativen Klassifizierung. So wie er in der Kategorie des *'ilm al-ğāib* nicht alles verborgene Wissen auf Gott zurückführte und in der Kategorie der *nubūwa* nicht alles Wissen, das von Gott gegeben wird, als Prophetie verstand, so geht es ihm hier wohl darum, die Kategorie des *mu'ğiza* zu präzisieren: Nicht alles, was die natürliche menschliche Begabung übersteigt (*dālīka mim mā yu'ğazu 'anhu fiṭaru al-'ālamīn* §223), was also das Kriterium des

¹⁰⁸ Nämlich »sa manière de composer les rimes en dehors de la prosodie [*ta'rif al-qawāfi allatī hiya ġair mauzūna*]« (§217).

¹⁰⁹ In qualitativer Hinsicht fällt der Koran gegenüber Homer ab: »Or je ne vois pas qu'il en soit de même dans ton Livre.« (§212).

¹¹⁰ Zur Zentralität des Wunders in der Position Qusṭās vgl. Rashed, Evidence, 277f.

¹¹¹ Es geht um die Unterscheidung »entre ce qui est naturel [*aṭ-ṭabī'i*], ce qui est non-naturel [*alladī huwa lā ṭabī'i*] et ce qui est en dehors du naturel [*wa-l-ḥāriğ 'an aṭ-ṭabī'i*]« (§225). Interessanterweise wird der *ḥarq al-'āda* (Bruch mit der Gewohnheit) als *ḥarq qawānīn aṭ-ṭabī'a* (als Bruch mit den Gesetzen der Natur) bezeichnet.

»Durchbrechens der Gewohnheit« erfüllt, ist als (Beglaubigungs-) Wunder zu verstehen.¹¹²

Diese neue Dreigliederung verfolgt Qusṭā jedoch nicht unmittelbar weiter, sondern ordnet die rhetorische Kunstfertigkeit (*balāġa*) klar in den Bereich des Natürlichen ein. Ihre unvergleichbare Realisierung ist folglich nichts anderes als eine Steigerung immanent-natürlicher Fähigkeiten. Sie übersteigen zwar in relativer Vollkommenheit die Fähigkeiten der allgemeinen menschlichen Begabung, sind aber keine Wunder im eigentlichen Sinne. Diesen Gedanken führt Qusṭā sodann mit zwei Beispielketten im Hinblick auf die künstlerischen »Weltwunder« der Vorväter (*‘aġā’ib al-maṣnū‘āt ‘inda l-auwalīn*) und im Hinblick auf die »Wunder« des gegenwärtigen Zeitalters – vor allem fremder Völker – aus.¹¹³ In beiden Aufzählungen geht es um eine Steigerung der menschlichen Fähigkeiten, die tatsächlich zu einem begründeten Vertrauen in die Unfähigkeit anderer zur Nachahmung,¹¹⁴ ja, sogar in die Unzerstörbarkeit des Werkes führen kann, wie Qusṭā im Hinblick auf die Pyramiden festhält (vgl. §230). Dennoch wird der Horizont des Geschaffenen nicht verlassen und das »Wunder« entpuppt sich als nicht mehr als das immanent Erstaunliche, dessen Erstaunen hervorrufende Fremdheit durch die zeitliche oder räumlich-kulturelle Distanz noch einmal verstärkt wird.

Qusṭā macht sich in dieser Argumentation den Bedeutungsspielraum der Wurzel *‘-ġ-z* zunutze, die sowohl die Unfähigkeit als auch die Unmöglichkeit benennen kann. Genau dies, so sein implizites Argument, gilt es aber zu unterscheiden, denn die Unfähigkeit ist relativ und kann auch im bloßen Vergessen der technischen Künste begründet liegen (vgl. §233). Aus ihr folgt keine prinzipielle Unmöglichkeit. Diese jedoch ist dem eigentlichen Wunder, der *muġīza*, wie es die »geoffenbarten Bücher« bezeugen, zu eigen.¹¹⁵ Nur dort kann man berechtigt von *waḥy* (§242), von Offenbarung, sprechen. Wer also die Unnachahmlichkeit des Koran mit den in den Augen Qusṭās wirklichen Wundern des Moses (bzw. des Josua:

¹¹² »Distinguer pour mieux discerner« überschreibt die französische Übersetzung passenderweise den Abschnitt. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 671.

¹¹³ Zu Parallelen in diesen Aufzählungen vgl. Rashed, *Evidence*, 282–285.

¹¹⁴ *Yuġazu n-nās ‘an an ya‘malū miġlahā* (§228) formuliert Qusṭā in Imitation der Unnachahmlichkeitsformulierung – sogar im Passiv.

¹¹⁵ »Car ceci dépasse la nature des choses et les hommes n’ont nullement la puissance de l’imiter [*id kāna laisa dālīka fī t-ṭab’ wa-lā fī qūwat al-baṣar an ya’tū bi-miġlihā*]« (§240).

Meeres- [bzw. Fluss-]spaltung) und Jesu (Totenaufweckung) gleichsetzt, begeht einen Kategorienfehler (vgl. §242f).¹¹⁶

Nachdem diese kategoriale Unterscheidung die Wunder auf Seiten der biblischen Propheten, nicht aber auf Seiten des durch den Koran beglaubigten islamischen Gesandten verortet hat, kehrt Qusṭā in einem *dritten Schritt* die Definitionsrichtung um und enteignet in einer geschickten Wendung dem Islam die Unnachahmlichkeitsvorstellung: Wenn, wie Qusṭā implizit sagt, die Wunder die biblischen Schriften als Offenbarung beglaubigen und wenn, wie er explizit und in Imitation islamischer Diktion ausdrückt, es keine Meinungsverschiedenheit (*iḥtilāf* §244) zwischen Juden und Christen darüber gibt (es also *mutawātir* ist), dass die Bücher der *ahl-al-kitāb*, nämlich Tora, Psalter und Evangelium (!), zu den Propheten herabgesandt wurden (*unzilat 'alā l-anbiyā'* §245), dann ist es nur verständlich, dass es gar keinen Zweifel daran gibt, dass niemand sie nachahmen kann.¹¹⁷ Wenn dem aber so ist, dann muss man von diesen biblischen Büchern her verstehen, was Unnachahmlichkeit bedeutet. Da sie nun in verschiedenen Sprachen »herabgesendet« wurden, kann das Zeichen des göttlichen Ursprungs nicht in der sprachlich-rhetorischen Form gesucht werden. Weil aber, so ein geschickter letzter Schachzug, die Muslime ja selbst annehmen, dass alle Offenbarungsbücher aus derselben Quelle stammen, kann auch der Koran nicht sprachlich unnachahmlich sein.¹¹⁸ Nach den Prämissen und der syllogistischen Konsistenz der Argumenta-

¹¹⁶ Ibn al-Munāğġim kombiniert ein *a fortiori*-Argument (wenn schon die Weltwunder keine wirklichen Wunder sind, dann doch erst recht nicht der künstlerisch unterlegene Koran) mit einer impliziten *reductio ad absurdum* (wenn der vermeintlich unnachahmliche Koran ein Beglaubigungswunder für die Prophetie Muḥammads ist, dann sind alle Baumeister der Weltwunder auch Propheten). Vgl. Rashed, Evidence, 287.

¹¹⁷ Es gibt »aucune divergence, à leur sujet, que personne n'en peut composer de semblables« (§245).

¹¹⁸ »Si donc la source est unique et si tous (ces Livres) se réfèrent à la même origine sans qu'y apparaisse cette caractéristique [der sprachlichen Unnachahmlichkeit, d. A.], il n'est pas nécessaire que l'on admette pour le Koran cette prétention.« (§246) Einige Hinweise auf unterschiedliche Lesarten koranischer Verse unterstützen die Unmöglichkeit, den *iġāz* sprachlich zu verstehen »empirisch« (§247f.).

tion ist nun auch die inhaltliche Zielrichtung der islamischen Herausforderung, die Bestätigung Muḥammads durch das Beglaubigungswunder des sprachlich-rhetorisch unnachahmlichen Koran, kritisch destruiert.

Qusṭā beschließt seine Widerlegung knapp, aber voller Sympathie mit einer Versicherung der Zuneigung, mit einem Hinweis auf die Unvollständigkeit der Darlegung und einer Entschuldigung der Kürze. Er lobt die Gründlichkeit Ibn al-Munaġġims und entlässt seinen Kontrahenten mit einem Segen, der einfühlend alle kontroversen Glaubensaussagen vermeidet.

2.3. Die *iġāz*-Kritik Qusṭās als Problematisierung von Andersheit und Superlativ

Der ausführliche Nachvollzug der Argumentation hat die Schrift Qusṭās als durchdachte und subtile Diskussion der *iġāz*-Vorstellung erkennbar werden lassen, so dass nun die systematischen Kritikpunkte zusammengestellt werden können. Sie sind der Kritik al-Kindīs nicht unverwandt, doch ergänzen sie die Problematisierung nicht nur in Details, sondern weisen eine andere Akzentuierung auf: Während al-Kindī wesentlich von der Frage des Beglaubigungswunders ausgehend hin zur Unnachahmlichkeit dachte, setzt Qusṭā direkt bei den unterschiedlichen Elementen der Unnachahmlichkeitsvorstellung an und kommt erst nach ihrer Analyse zur Frage des Beglaubigungswunders. Ein Schwerpunkt liegt in der Relativierung der Alterität und der Ausarbeitung der Vergleichbarkeit des Koran.

2.3.1. Besonders, aber nicht unvergleichbar – die Kritik der Alterität des Koran

In Reaktion auf Ibn al-Munaġġims Verquickung der Gewissheit Muḥammads mit der aus menschlichen Fähigkeiten unableitbaren koranischen Rede arbeitet Qusṭā an verschiedenen Stellen die Problematik der Annahme heraus, dass der Koran darin eine Manifestation der Transzendenz sei, dass er grundsätzlich anders und unvergleichbar zu anderen Zeugnissen menschlicher Sprache sei.

Zunächst ist an das Argument zu erinnern, dass nicht (nur) der Koran, sondern (ebenso und noch vielmehr) die große Poesie (Homers) unnachahmlich ist (§148–152). Damit rückt Qusṭā das Kriterium der Andersheit

in den Horizont der Poesie hinein. Die Andersheit ist keine Andersheit zur Poesie, sondern eine Andersheit in der Poesie. Qusṭā deutet auf ein ästhetisches Verständnis der Unnachahmlichkeit hin, in dem jedes große poetische Werk unnachahmlich ist, weil es eine eigene poetische Gestalt besitzt.¹¹⁹ Insofern könnte der Koran durchaus unnachahmlich – und trotzdem im Horizont der Poesie – sein. Unnachahmlichkeit bedeutet keine totale Alterität.

Komplementär zeigt Qusṭā in verschiedenen Zusammenhängen, dass der Koran keineswegs unvergleichbar ist. Dies gilt einerseits für den Gehalt des Koran, für den Qusṭā's Differenzierung in der Bestimmung des Wissens um das Verborgene (*ilm al-ğāib*) ein systematisches Vorzeichen setzt: Indem Qusṭā die Aufteilung zwischen einem verborgenen und einem natürlichen respektive erwerbbaaren Wissen durch die Unterscheidung des situativen, perspektivischen und vermittelten Wissens des Menschen von dem unmittelbaren, ewigen und universalen Wissen Gottes ersetzt, verschiebt er den Unterschied vom Wissensgegenstand auf die Modalität des Wissensbesitzes. Damit gibt es nicht mehr einfachhin einen ausgesonderten, spezifischen Bereich des Wissens, an dem der göttliche Ursprung unmittelbar am Wissensgegenstand ablesbar wäre. Ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis wird damit unterlaufen. Dementsprechend ist der Gehalt der koranischen Rede keinesfalls unvergleichbar, sondern ähnelt anderem menschlichen Wissen (auch demjenigen um das Verborgene), weswegen Qusṭā es auch ausführlich mit anderen Zeugnissen menschlicher Wissensrepräsentation vergleichen kann (§208–216). Konsequenter macht Qusṭā auch keinen kategorialen Unterschied zwischen Koran und Sunna und behandelt den Koran weitestgehend als Wissen Muḥammads (vgl. §205–207).¹²⁰

Gleiches gilt andererseits auch für die sprachliche Form des Koran, die Qusṭā als guter Logiker ganz im Sinne der rhetorischen Tradition als regelhafte, Reim und Metrum verwendende Ausschmückung des Inhalts versteht. Schon die Kontrolle bei der Sammlung des Koran spricht gegen eine formale Unvergleichbarkeit, und der Koran selbst stellt fest, er sei keineswegs in einer unvergleichbaren Sprache (§144), sondern in klarem Ara-

¹¹⁹ So auch Samir; Nwyia, *Correspondance*, 551.

¹²⁰ So werden die Koranzitate durchaus auch als Rede Muḥammads gekennzeichnet. Vgl. z. B. §154: *fa-qāla muğīban*.

bisch verfasst (§155). Vor allem aber zeigt die Betrachtung der sprachlichen Seite des Koran, dass die originäre Reimprosa, die den Koran für Qusṭā durchaus von der Poesie unterscheidet, ihn zwar formal besonders,¹²¹ aber nicht unvergleichbar anders macht (§217–222). Der Koran ist in seiner formalen Eigenheit nicht vollkommen *sui generis*, sondern auf einer allgemeineren Ebene mit anderer rhythmisierter Rede (im Hinblick auf den *wazn muṭlaq*) vergleichbar, wie Qusṭā explizit herausstellt (§191–193).

Schießlich weist die Argumentation Qusṭās darauf hin, dass die empfundene unvergleichbare Andersheit des Koran auch aus anderen Quellen stammen kann. Qusṭā verweist hierzu auf die besonderen sprachlichen Fähigkeiten Muḥammads und setzt die Besonderheiten der koranischen Sprache (vgl. §11.203.207) in Beziehung zu anderen menschlichen Begabungen und Phänomenen, die Erstaunen hervorrufen. Was als überwältigend anders empfunden wird, muss also keineswegs ein Hinweis auf Transzendenz sein, wie Qusṭās Darlegung der künstlerischen »Weltwunder« und seine Differenzierung im Wunderbegriff ja ausführlich erwiesen hat.¹²²

Kurz: Qusṭā problematisiert entscheiden das Postulat einer unvergleichbaren Andersheit des Koran. Dies bedeutet umgekehrt: Keineswegs bildet sich der transzendente Ursprung einfachhin in immanenter Alterität ab. Implizit problematisiert Qusṭā so ein separatives Verständnis der Alterität.

2.3.2. Vergleichbar gut, aber nicht unüberbietbar – die Kritik des Superlativs

Neben der Kritik der unvergleichbaren Andersheit problematisiert Qusṭā ebenfalls die Auffassung, die Unnachahmlichkeit des Koran zeige sich in der superlativischen Steigerung menschlicher Fähigkeiten und perfekten Einlösung vorausgesetzter Vollkommenheitsvorstellungen.

In einem ersten, offensiven Schritt wird die superlativische Verwirklichung schlichtweg bestritten. Dies gilt bereits im Blick auf Muḥammad.

¹²¹ Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 659 Fn 75.

¹²² Deshalb stimme ich Samir; Nwyia, *Correspondance*, 667 Fn 87 nicht zu, die unterstellen, Qusṭā habe die wirkungsästhetische Seite des Koran vergessen. Die Tatsache, dass Menschen den Koran als überwältigend empfinden, ist für Qusṭā schlichtweg noch kein Argument für seinen göttlichen Ursprung.

Auch wenn Qusṭā ihm weitaus wohlwollender als al-Kindī gegenübertritt, wird die Annahme einer vollkommenen Begabung freundlich relativiert.¹²³ Ist Muḥammad aber nicht mehr vollkommen perfekt, sondern relativ bewundernswert, so kann er in bestimmten Feldern auch überboten werden.¹²⁴ Gleiches gilt für den Koran. In Bezug auf seinen Gehalt stellt Qusṭā heraus, dass sowohl im Hinblick auf das jeweilige Wissensgebiet profundere Quellen zu finden sind als auch die versammelte Diversität unterschiedlicher Wissensgebiete in einem Buch überboten wird. In Bezug auf seine Gestalt ist Qusṭā's Skepsis gegenüber der poetischen Qualität des Koran unüberhörbar, ausdrücklich zieht er Homer unter literarischen Gesichtspunkten vor. Nun wird hier zunächst nur ein Postulat mit einem entgegengesetzten Postulat beantwortet. Doch zeigt dieser Schlagabtausch, dass eine immanente Steigerung menschlicher Fähigkeiten stets durch eine andere immanente Steigerung menschlicher Fähigkeiten überboten werden kann.

In einem zweiten Schritt problematisiert Qusṭā auch systematische Aspekte des Superlativs. Qusṭā thematisiert in der Analyse der »Weltwunder« und in ihrer Gegenüberstellung zum religiösen Wunder zumindest implizit, dass jede innerweltliche Perfektion stets graduell und niemals prinzipiell ist (vgl. §241).¹²⁵ Der Superlativ ist kontextuell und graduell, nicht

¹²³ »Son esprit surpasse les esprit de tous les humains« (§25 vgl. §75) wird zu »alors les Juifs, les Chrétiens, les Méguséens, les Chi'ites-Râfiqites et les autres Nations, sans mettre ton contribule au-dessus des leurs du point de l'intelligence et du jugement, le reconnaîtraient cependant comme intelligent« (§77).

¹²⁴ Qusṭā ist um Beispiele nicht verlegen und zählt auf, dass in Hinblick auf die religiös-politische Führungsqualität selbst Muslime 'Umar Muḥammad vorziehen, in der Frage der Gelehrtheit wird er von Platon, Hippokrates und anderen griechischen Gelehrten übertroffen, in sprachlicher Eloquenz bleibt er hinter Zathustra weit zurück. Wenn Qusṭā immer wieder die sprachlich-rhetorische Kompetenz Muḥammads hervorhebt (§94f.97.203), so tut er dies vor allem, wie zu sehen war, um die Gewissheit der Herausforderung auf die Fähigkeiten Muḥammads zurückzuführen. Vgl. hierzu auch die kritische Anmerkung in: Samir; Nwyia, Correspondance, 665 Fn 81.

¹²⁵ Dies ist aus der Formulierung zu erkennen: »Ne saurait-tu pas, par hasard, que dans les choses naturelles, les hommes se divisent en divers catégories et différentes classes? Celui qui est au sommet de la hiérarchie n'a presque pas d'égal, car il dépasse tous ceux qui sont du même métier que lui.« (§226) Er hat eben nur fast keinen Gleichen, niemals aber prinzipiell.

universell und absolut. Zudem können auch andere Faktoren den Eindruck innerweltlicher Perfektion erzeugen, so der zeitliche Abstand, die kulturelle Fremdheit oder das schlichte Vergessen von Techniken (vgl. §233). Die postulierte Perfektion ist also stets dem Verdacht der Projektion ausgesetzt. Dies bedeutet in theologischer Hinsicht, dass aufgrund einer bloß superlativischen Erfüllung menschlicher Fähigkeiten keine sichere Differenz zwischen göttlichem Handeln und menschlich überlegener Fähigkeit zu ziehen ist. Der transzendente Ursprung bildet sich also nicht im immanenten Superlativ ab. Implizit problematisiert Qusṭā so ein graduell-relatives Verständnis der Alterität.

2.3.3. Gut gedacht, aber nicht bis zum Ende – die Kritik des *iġāz*-Argumentes

Stärker noch als der schriftzentrierte al-Kindī sieht der logisch geschulte und durch sein Gegenüber im Bereich der formalen Argumentation herausgeforderte Qusṭā die konzeptionellen Schwächen der Unnachahmlichkeitsvorstellung, insofern sie als Beweis konzipiert ist.

Zunächst problematisiert er durch die gesamte Konzeption seiner Antwort die Kombination der Perfektion des Koran mit der Überhöhung Muḥammads zum vollkommenen Menschen. Gerade weil Qusṭā an der Begabung Muḥammads, vor allem auch im sprachlichen-rhetorischen Bereich,¹²⁶ festhält (vgl. §94f.97.203), fällt es ihm leicht, die Gestalt des Koran und vor allem die Seriosität der Herausforderung zur Nachahmung ganz auf die Fähigkeiten Muḥammads zurückzuführen. Der Überschwang des gläubigen muslimischen Gegenübers hat sich also mit der Überhöhung des Propheten ein apologetisches Eigentor geschossen. Keinesfalls spiegelt sich die Perfektion des Koran also in der Perfektion Muḥammads – der Zusammenschluss der beiden Überhöhungen ist apologetisch eher kontraproduktiv.

Versteht man die Unnachahmlichkeit vor allem ereignishaft als faktisches Ausbleiben (theologisch gesagt: als göttliche Verhinderung) der Nachahmung, so weist Qusṭā zum einen auf das Problem der Dauerhaftigkeit hin: Wie ist die momentane Unterlassung der Nachahmung zur dauerhaften Unnachahmlichkeit zu verwandeln (§104.152.153)? Zum

¹²⁶ Vgl. zu dieser Tradition der sprachlichen Hochbegabung Muḥammads Gilliot; Larcher, *Language*, 119f.

anderen stellt er die systematische Differenz von historischer Faktizität und prinzipieller Unmöglichkeit heraus: Selbst eine Tatsächlichkeit der Nichtnachahmung beweist nicht die Unmöglichkeit der Nachahmung (§196–198). »Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden«, wird Jahrhunderte später ein kluger Kritiker formulieren.¹²⁷

Versteht man die Unnachahmlichkeit aber tatsächlich als dauerhafte Eigenheit des Koran in seiner sprachlichen Struktur, so weist Qusṭā auf die Unmöglichkeit hin, die Unnachahmlichkeit tatsächlich sprachlich-phänomenal greifbar zu machen. Denn sowohl die Ähnlichkeit möglicher Nachahmungen zum Koran als auch umgekehrt die Verschiedenheit können stets gegen den jeweiligen Versuch der Nachahmung verwendet werden (§186–190). Apologetisch ist damit zwar die Unnachahmlichkeit als Postulat gesichert, aber worin sie genau besteht, wird man zumindest innerhalb des rhetorisch-sprachlichen Horizontes genausowenig festlegen können wie den genauen Umfang, ab wann eine sprachliche Einheit des Koran unnachahmlich ist. Diese letzte Ungreifbarkeit der Unnachahmlichkeit ist strukturell angelegt: Wie die Argumentation Qusṭās gezeigt hat, ist weder die prinzipielle Aussonderung eines sprachlichen Phänomens haltbar, indem eine unvergleichbare Andersheit postuliert wird, noch ist die prinzipielle Überordnung eines solchen sprachlichen Phänomens über alle anderen Phänomene überzeugend, indem eine superlativische Perfektion behauptet wird.

So zeigt Qusṭās Kritik implizit, dass in der Vorstellung der Unnachahmlichkeit tatsächlich das theologische Problem berührt wird, wie Transzendenz und Immanenz in ein Verhältnis zu setzen sind. Qusṭās Argumentation zeigt, dass die *iġāz*-Vorstellung in keiner Weise notwendig über den Bereich der menschlichen Fähigkeiten und den Horizont des Geschaffenen hinausführt. Beide Manifestationsformen – Alterität und superlativische Steigerung – erlauben keinen unmittelbaren Rückschluss auf einen göttlichen Ursprung. Wenn sich folglich der göttliche Ursprung in der Immanenz der koranischen Sprache weder als unvergleichbare Andersheit noch in superlativischer Perfektion unmittelbar manifestiert, dann kann man zwei mögliche Konsequenzen ziehen: Entweder manifestiert sich im Koran Gott nicht *unmittelbar* oder es manifestiert sich nicht unmittelbar

¹²⁷ So Lessing, Beweis, 12.

Gott. Man muss entweder an der Unmittelbarkeit oder am göttlichen Ursprung rütteln. Wie al-Kindī (nur sanfter und höflicher) wählt Quṣṭā zweifellos die zweite Variante und geht davon aus, dass man es im Koran in keiner Weise mit Gott, sondern exklusiv mit Muḥammads eigenen Begabungen und Begrenzungen, Plänen und Fähigkeiten zu tun bekommt.

2.4. Ein christlicher Blick

Auch wenn Samir und Nwyia herausstellen, dass Quṣṭās ausführliche Kritik des *iġāz* im genauen Gegensatz zu der Antwort Ḥusains keine explizite Entfaltung des christlichen Glaubens vornimmt,¹²⁸ so zeigen sich bei genauerer Betrachtung durchaus Hinweise auf eine dezidiert christliche Positionierung. Die Qualität und die Bedeutung der Argumentation von Quṣṭā liegt darin, dass er diese nicht (ausschließlich) im Gestus der triumphalen Überbietung, sondern auch in subtil gesetzten Akzenten vorträgt, die auf eine abweichende christliche Glaubenslogik hindeuten.

So bestreitet die philosophisch-logische Kritik in allgemeiner Hinsicht den Anspruch des *kalām*, dass aus der menschlichen Vernunft die Wahrheit des islamischen Glaubens notwendig abzuleiten sei.¹²⁹ Die minutiöse Diskussion der Prämissen und Schlussfolgerungen ist also mehr als nur eine philosophische Spitzfindigkeit. Sie ist durchaus eine subtile theologische Diskussion, die den Anspruch einer gleichsam islamischen natürlichen Theologie zurückweist, die der Begriff der *fiṭra* erhebt (vgl. §79 und 97). So geht es in der gesamten Diskussion zwischen Ibn al-Munaġġim und Quṣṭā implizit um die Frage, inwiefern der Mensch, wenn er seiner unbeschädigten Natur und unverstellten Vernunft folgt, auch den islamischen Glauben als vernunftgemäß ansehen und annehmen muss. Während Ibn al-Munaġġim die Entsprechung des islamischen Glaubens zu der *fiṭra* zeigen will, weist Quṣṭās Kritik genau diese Notwendigkeit ab und schafft damit erst den Raum für eine eigene theologische Perspektive.¹³⁰

¹²⁸ Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 549.

¹²⁹ Dies bringt Quṣṭā gegenüber Ibn al-Munaġġim explizit zum Ausdruck »Je dirai: tu as recherché cela par excès d'attache à la Théologie [*bi-ifrāt muḥabbatika li-l-kalām*] pour faire triompher ton assertion [*li-naṣrat maqālatika*]« (§16).

¹³⁰ Interessanterweise benutzt Quṣṭā in seiner eigenen Erwiderung die Charakterisierung *ṣaḥīḥ al-fiṭra* zunächst nicht, sondern spricht von *ar-raġul al-ʿāqil*, mitunter in der Kombination mit *raʿy*! (§84.90.91).

Die eigene Perspektive zeigt sich sodann in kleinen, subtilen Abweichungen: So setzt Qusṭā bei der Erörterung der These, dass jede religiöse Gemeinschaft ihrer leitenden Figur in besonderer Weise überlegene Vollkommenheit zuschreibe, in kluger Aufmerksamkeit Muḥammad nicht zu Jesus, sondern zu Simon Petrus in Beziehung (§40). Hier ist eine christliche Sensibilität klar erkennbar, sieht er doch Jesus Christus nicht einfachhin in Analogie zu Muḥammad als Überbringer und Kristallisationsfigur einer religiösen Gemeinschaft. Ebenso wird als das eigentliche Wunder Moses' nicht die Verwandlung des Stockes in eine Schlange, sondern die Teilung des Meeres herausgestellt (§223.240.242 – bzw. der Stock wird in §36 mit der Teilung des Meeres verbunden). Dies ist möglicherweise nicht unbedeutend, denn die Verwandlung des Stockes betont vor allem das prophetische Wissen des Moses, wohingegen die Teilung des Meeres, die durchaus auch koranisch bezeugt ist, Moses mit dem Auszug aus Ägypten und der Rettung Israels verbindet. Es deutet sich mithin eine heilsgeschichtliche Logik an. Ähnlich ist die Totenerweckung und nicht die Heilung das eigentliche Wunder Jesu. Auch Qusṭās Lob der Vielsprachigkeit, das die Person des Simon Petrus im Nachgang des Pfingstereignisses auszeichnet, setzt sich wohl nicht ganz zufällig in Spannung zur Wertschätzung der reinen und unveränderten Arabizität des Koran (§52).¹³¹

Schließlich zeigt sich die Logik des christlichen Glaubens auch darin, dass Qusṭā ein besonderes Wirken Gottes im Niedrigen und Schwachen betont. Dies wird in Qusṭās Vergleich von Muḥammad und Simon Petrus offensichtlich: Nicht nur, dass Simon Petrus keinen Zwang und keine militärischen oder sonstigen weltlichen Mittel nutzt, wie Qusṭā mit polemischer Spitze festhält (§49 vgl. auch §39). Petrus wird vor allem auch als ein hebräischer Fischer (§41) vorgestellt, der durch mangelnde Eloquenz, defiziente Kunstfertigkeit, Schlichtheit der Botschaft und insgesamt seine menschliche Schwäche charakterisiert ist.¹³² Seine Predigt führt dementsprechend auch nicht zu Erfolg, Ehre und Stärke, sondern zu Armut und einer Ethik, die die Logik des Erfolgs und des Durchsetzungsvermögens ablehnt (§43.45.50). Natürlich ist diese Charakterisierung auch im Sinne

¹³¹ Genau umgekehrt ist die Konzentration auf eine Sprache für muslimische Autoren das Zeichen der unveränderten Bewahrung. Vgl. Khoury, Matériaux, 47 mit Bezug auf Zamaḥṣarī.

¹³² Son »parler barbare, sa langue rébarbative, son art grossier, son grand âge, l'inanité de ses forces et enfin l'austérité de ce qu'il proposait« (§47).

einer Überbietungslogik zu lesen (vgl. §40.51f.). Dennoch scheint über diese simple kompetitive Logik hinaus in der Argumentation auch ein echter Glaube an das Wirken Gottes in der menschlichen Schwäche durch. Hinter der Logik der triumphalen Überbietung wird die paradoxe Logik des Kreuzes sichtbar, die sich nicht in die Logik der Überbietung übersetzen lässt.¹³³ Es ist nun die Schrift von Ḥunain, die diese Gratwanderung zwischen kompetitiver Überbietung des Islam und Etablierung einer christlichen Eigenlogik in besonderer Weise verkörpert.

III.3. Unvergleichbar anders – das Christentum. Die Erwiderung des Ḥunain ibn Ishāq

Die etwas frühere, jedoch weitaus kürzere Erwiderung des christlichen Arztes und Philosophen Ḥunain ibn Ishāq, den Samir und Nwyia immerhin als größten Gelehrten seiner Zeit bezeichnen,¹³⁴ sei nun in ihrer eigenen Akzentsetzung umrissen.¹³⁵ Auf den ersten Blick scheint sie kaum auf die muslimische Herausforderung Ibn al-Munāḡġims einzugehen, sondern anhand einer allgemeinen Glaubwürdigkeitskriteriologie allein über das Christentum zu sprechen. Es ist also zweifellos eine Antwort auf Umwegen.¹³⁶

Den eigenen Ansatzpunkt seiner Kritik vermittelt Ḥunain subtil bereits im scheinbar harmlosen ersten Satz seiner Einleitung, in der er knapp auf

¹³³ Die Darstellung der Griechen und Zoroastrier hingegen gehorcht wieder ganz der Logik der Überbietung – sie gelangen aus schlechtesten Umständen zu umso größerer Herrschaft (§54f.) und stellen das politische Vermögen Muḥammads in den Schatten, sie sind umso gelehrter, belesener und sprachkundiger und überbieten in all diesen Vermögen Muḥammad. In diesem Vergleich wird umgekehrt bekräftigt, dass sich die Darstellung des Christentums – bei allem Triumphalismus – nicht einfachhin der Logik der Überbietung fügt.

¹³⁴ Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 545.

¹³⁵ Der Text findet sich bei Samir; Nwyia, *Correspondance*, 686–701 und wird auch von ihnen dem Text von Quṣṭā nachgeordnet.

¹³⁶ Swanson, *Correspondence*, 175.177–181 weist nach, dass Ḥunain sehr wohl präzise auf Ibn al-Munāḡġim Bezug nimmt. Die Form führen Samir und Nwyia auf die gefährdete Lage des Hofbeamten zurück. Vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 546 und 695 Fn 9.

Ibn al-Munāğğim Bezug nimmt (§2–21).¹³⁷ Ḥunain geht nicht offensiv auf den Inhalt der Argumentation seines Herausforderers ein, wie es al-Kindī mit polemischer Absicht getan hat. Er blickt auch nicht auf die logische Konsistenz der einzelnen Argumentationsfolge, wie es Quṣṭā mit philosophischer Gründlichkeit unternommen hat. Er stellt vielmehr den gesamten Status des Wissens Ibn al-Munāğğims infrage, indem er die Beweiskraft als Postulat (*za'm*) bezeichnet, dessen Gültigkeit (*ṣiḥḥa*) erst noch zu erweisen ist.

Dementsprechend beschreibt Ḥunain sein eigenes Anliegen als kritische Untersuchung der Gültigkeit (*ṣiḥḥa*) religiöser Lehrmeinungen (*aqāwīl*), die er als überlieferte Traditionen (*al-aqāwīl al-maqbūla bi-l-ḥabar*) bezeichnet (vgl. §22). Auch dies ist alles andere als harmlos, denn damit akzeptiert er die Überlegungen Ibn al-Munāğğims nicht als universal gültige rationale Argumente, sondern charakterisiert sie als tradierte Glaubensannahmen. Ḥunains Kritik geht an die Wurzel der religiösen Lehrmeinungen: Er prüft weder den Inhalt der jeweiligen einzelnen Aussage noch ihre detaillierte Argumentationsfolge, sondern fragt nach der Rationalität, diese insgesamt als religiöse Traditionen anzunehmen. Hierzu gibt Ḥunain im ersten Schritt (§22–42) eine Kriteriologie von Glaubensaussagen.¹³⁸ Ḥunain wählt einen (im Vergleich zum bisher Behandelten) neuen Weg, um diese Kriteriologie zu erstellen: Die Glaubwürdigkeitskriterien werden weder der religiösen Botschaft noch der Person des Verkünders sondern dem Prozess der Annahme der Religion entnommen. Denn Ḥunain bewertet in allgemeiner Hinsicht die Gründe, die zur Annahme von religiösen Lehren motivieren (*min al-asbāb allatī da'at min auwal al-amr ilā qubūlihi*). Hierzu gliedert er sie in Gründe auf, die entweder zur Annahme des Irrtums (*bāṭil*) oder zur Annahme des Wahren (*ḥaqq*) führen (vgl. §22f.).

Diese allgemeine Kriteriologie überträgt er in einem zweiten Schritt in eine ebenfalls noch allgemeine religionstheologische Scheidung (§43–57): Allein die wahre Religion (*diyānat al-ḥaqq*) wurde, so Ḥunain, aufgrund

¹³⁷ »J'ai compris – que Dieu t'honore – ce au sujet de quoi tu prétends [*za'amta*] avoir établi la *Démonstration* par la véracité [*ṣiḥḥa*] de ton discours.« (§2).

¹³⁸ Eine »épistémologie du vraie et du faut dans les matières reçue par tradition, comme les croyances religieuses« vgl. Samir; Nwyia, *Correspondance*, 545. Ich sehe also einen inneren Zusammenhang zwischen Ḥunains kurzem Eingehen auf Ibn al-Munāğğim und der folgenden kriteriologischen Diskussion. Vgl. Swanson, *Correspondence*, 178–181.

der Kriterien der Wahrheit angenommen, alle anderen Religionen sind aufgrund der Kriterien des Irrtums zu erklären und werden dementsprechend auch bald verschwinden. Interessanterweise steht die wahre Religion im Singular, die falschen Religionen im Plural (vgl. §56) – Ḥunain hat subtil eine religionstheologische Exklusivität eingeführt. Auch wenn die einzelnen Religionen nicht zugeordnet werden, wird die allgemeine Kriteriologie, die mit dem Anspruch auf Objektivität auftritt, am Ende des zweiten Schritts in eine konkrete Positionierung gewendet: Die Differenz zwischen der »Religion der Wahrheit« und »allen anderen Religionen« (§43) wird nun in die Unterscheidung zwischen »meiner Religion« (§52) und (dementsprechend) der Religion der Anderen verwandelt.¹³⁹

Ḥunain hält sich nicht lange mit der Disqualifikation der anderen Religionen auf, sondern wendet sich in einem dritten Schritt dem Christentum zu (§58–84): Er beginnt *ex negativo*, indem er die Kriteriologie des Irrtums in sechs Kriterien ausbuchstabiert und nachweist, dass keiner der falschen Gründe, eine Religion anzunehmen, auf das Christentum zutrifft. Diese Argumentation *ex negativo* ist nur auf den ersten Blick eine offene Argumentation, die das Christentum – scheinbar bescheiden – nur als nicht falsche Religion etabliert. Denn zum einen wirkt bereits der negative Nachweis exklusiv positiv: Weil das Christentum nicht aus falschen Gründen angenommen wurde, ist es keine falsche Religion. Da es aber nur eine Religion der Wahrheit gibt und dieser binär die falschen Religionen gegenüberstehen, ist das Christentum logischerweise auch die eine und einzige Religion der Wahrheit. Zum anderen verbindet Ḥunain die Abweisung der sechs negativen Kriterien mit einer knappen Darstellung der jeweiligen Eigenheit des Christentums. Diese überführt er mit einem zusätzlichen, siebten Kriterium in die Andeutung einer positiven Qualifikation: Weil das Christentum die komplizierteste und anspruchsvollste Religion ist, kann es nur durch Wunder überzeugt haben. Von hierher unterstreicht Ḥunain die Unvergleichbarkeit des Christentums und erreicht die Ziellinie seiner Argumentation: Die theoretische Exklusivität der

¹³⁹ Der Islam wird zwar nicht angesprochen, aber kaum übersehbar angedeutet, wenn Ḥunain von den Religionen der Antike und denen, die danach kamen, spricht. Vgl. §54 und Samir; Nwyia, *Correspondance*, 695 Fn 9.

wahren Religion realisiert sich auch empirisch in der faktischen Unvergleichbarkeit des Christentums: Das Christentum ist keine Religion wie die anderen, sondern die radikal andere, weil einzig wahre Religion.¹⁴⁰

Ḥunain beendet seine Antwort mit der Hoffnung, durch den Appell an Vernunft und Einsicht (*bi-'aql wa ma'rifa*) zu überzeugen und schließt mit einem christologisch akzentuierten Lobpreis, der seine melkitische Konfession zum Ausdruck bringt (§85–87).

3.1. Elemente einer *i'ğāz*-Kritik

Ausdrücklich widmet sich Ḥunain nur im ersten Abschnitt der *i'ğāz*-Vorstellung. Wie Qusṭā bringt er pointiert die Problematik zum Ausdruck, den Topos der Herausforderung mit der superlativischen Überlegenheit Muḥammads über seine Adressaten zu kombinieren: Gerade wenn Muḥammad so intelligent war, wie Ibn al-Munağğim es behauptet, konnte er die Menschen täuschen, ohne dass sie es merkten (vgl. §11).¹⁴¹ Klug sieht er zudem, dass die Berufung auf die koranisch bezeugte Herausforderung sowie die Überzeugung, sie sei nicht angenommen worden, die

¹⁴⁰ »Tu ne tarderas pas à savoir qu'il n'y a entre cette religion et les autres, aucune analogie ni aucune argumentation claire et nette qui serait admise par ceux qui renoncent à l'égarement et au penchant mauvais.« (§82). Die Vorsicht angesichts einer feindlichen Umgebung wird also nicht das einzige Motiv für die spezifische Art der Argumentation gewesen sein. Denn zum einen wird die Disqualifikation des Islam und die Exklusivität des Christentums zwar nicht explizit zum Ausdruck gebracht, sie fällt aber implizit schärfer aus als bei Qusṭā. Zum anderen zeigt sich Ḥunains Argumentation als Fortführung einer bereits etablierten Art der Apologetik, als deren Dreigestirn Theodor Abū Qurra, Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa und 'Ammār al-Baṣrī benannt werden. Ihre Eigenart besteht in der Etablierung einer negativen Kriteriologie, die andere Motive als die göttliche Einrichtung der wahren Religion ausschließen soll. Die Struktur von Ḥunains Schrift steht in deutlicher Kontinuität zu dieser Art der Argumentation (vor allem derjenigen 'Ammār al-Baṣrīs) die sich bereits in weniger repressiven Zeiten etabliert hat. Vgl. Griffith, *Comparative*, 72.75 und Wilde, *Qur'ān*, 40–43.

¹⁴¹ Ḥunain spitzt hierzu die Meinung Ibn al-Munağğims in seiner Wiedergabe zu. Vgl. hierzu Swanson, *Correspondence*, 179f.

Glaubwürdigkeit der textuellen Grundlage voraussetzt, die sie gerade beweisen will (vgl. §13–17).¹⁴² Dementsprechend ändert Ḥunain subtilerweise und nicht ohne Polemik die koranische Herausforderung leicht ab, so dass die Perspektivität deutlich wird, und lässt Muḥammad sagen: »Bringt eine Sure, die der kleinsten Sure *meines* [Hervorhebung d. A.] Buches ähnelt!«¹⁴³ Das hinzugefügte Possessivpronomen versetzt gleich zwei polemische Nadelstiche: Einerseits macht Ḥunain klar, dass der Koran das Buch der Muslime (und nicht die Grundlage seiner eigenen Argumentation) ist, andererseits ist der Koran (in den Augen Ḥunains) das Buch Muḥammads (und nicht Gottes).¹⁴⁴ In beiden Fällen taugt er nicht als vorausgesetzte gemeinsame Grundlage. Als Argument einer Beweisführung droht dem *iġāz* damit stets der Zirkelschluss.

In der weiteren Argumentation Ḥunains wird das Thema des *iġāz* zwar nicht mehr ausdrücklich behandelt, ist aber nichtsdestotrotz in Anspielungen präsent: Zum einen weist Griffith darauf hin, dass die gesamte Krite riologie wahrer und falscher Beweggründe, den Glauben anzunehmen, auf der Grundlage der Annahme etabliert wird, dass Religionen nicht durch ein gegenwärtiges Wunder unterscheidbar sind.¹⁴⁵ Damit wird die zentrale Verankerung des *iġāz*-Verständnisses getroffen, ging es der Vorstellung rhetorisch-sprachlicher Unnachahmlichkeit doch wesentlich darum, die wunderhafte Nichtannahme der koranisch bezeugten Herausforderung auch dauerhaft in der Gegenwart erfassbar zu machen.

Zum anderen findet sich auch in der Krite riologie selbst eine implizite inhaltliche Auseinandersetzung mit der *iġāz*-Thematik. Das vierte Kriterium des Irrtums nimmt explizit auf die Form der Rede Bezug: »Das vierte ist, wenn derjenige, der spricht, hintertrieben sein sollte, listig in seinem Wort, indem er das wahr macht, was falsch ist, so dass er den, an den sein Ruf gerichtet ist, in die Irre führt (La quatrième c'est que celui qui parle

¹⁴² So formuliert er ausdrücklich: »Tu sais pourtant qu'une «démonstration» [burhān] ne s'impose contre quelqu'un qu'à partir de ce à quoi il donne son assentement [iqrār]. Or moi, je ne t'ai jamais concédé que le Livre apporté par ton Contribule soit véridique, ni qu'il en soit comme on le rapporte, en ce qui regarde tout ce que tu as écrit à son sujet dans ta «Démonstration.» (§14f.).

¹⁴³ »Apportez une *sourate* semblable à la plus petite des *sourates* de *mon* Livre [kitābī, Hervorhebung d. A.].« (§17).

¹⁴⁴ Die genaue Verwendung der Possessivpronomen in Bezug auf die jeweiligen Offenbarungsschriften untersucht Wilde, Qur'ān, 313–317.

¹⁴⁵ Vgl. Griffith, Comparative, 69f.

soit perfide, rusé dans sa parole, faisant passer pour vrai qui est faux, de sorte qu'il égare¹⁴⁶ celui à qui s'adresse son appel).« (§30)¹⁴⁷ Dass es hier nicht allein um eine Frage der individuellen Aufrichtigkeit des Sprechers geht, macht die spätere Passage deutlich, in der Hunain ausführt, dass das Christentum eben diesem negativen Kriterium entkommt: »Viertens: Diejenigen, die es predigten, waren weder Leute mit sprachlicher Gewandtheit, noch waren sie in der Lage, durch die Zweideutigkeit, mit ihnen zu sprechen, zu täuschen. Sie waren Analphabeten, einfältig: Fischer, ›stummer als die Fische‹.(Quatrièmement, ceux qui l'ont prêchée n'étaient pas des gens à astuces, ni capables de tromper par l'ambiguïté de leur parler. Ils étaient des gens analphabètes (*ummi*), simples d'esprit: des pêcheurs de poissons, ›plus muets que les poissons‹)« (§69f.).

In dieser Ausführung wird klar, dass es im vierten Kriterium um eine Täuschung durch ein spezifisch rhetorisches Geschick, durch schöne, aber ambivalente Worte und durch sprachliche Bildung geht.¹⁴⁸ Zugleich wird der ambivalenten Kraft der kunstfertigen Rede der *sermo humilis* gegenübergestellt. Ein Misstrauen gegenüber der rhetorisch-sprachlichen Form ist unabweisbar – worin man legitimerweise einen Reflex der Argumentation mit der unnachahmlichen Gestalt des Koran sehen kann. In dieser Weise beinhaltet die Kriteriologie auch eine kritische Distanzierung von der Unnachahmlichkeitsvorstellung: Die besondere sprachliche Form ist kein Hinweis auf den göttlichen, sondern auf den menschlichen Ursprung, ja, auf eher zweifelhafte Intentionen des menschlichen Sprechers. Zugleich verschiebt Hunain die Perspektive und behandelt den Koran nicht mehr als eigenständigen Text, sondern ganz als intentionale Rede und beurteilt ihn im Hinblick auf sein Sprechersubjekt. Aus dem unvergleichbaren Text

¹⁴⁶ Das ist eine freie Übersetzung der Verben *m-w-h* (II. Stamm) und *ṭ-ġ-y* (IV. Stamm). In ihnen trifft das »in die Irre führen« mit der Metaphorik des »Verwässerns« und der Maßlosigkeit zusammen. Man könnte eventuell die Annahme dahinter sehen, dass der Sprecher die (ursprüngliche) Botschaft zu leicht macht und auflöst.

¹⁴⁷ Interessanterweise findet sich dieses Kriterium in den vorangegangenen Kriteriologien 'Ammārs, Abū Rā'īṭahs und Theodor Abū Qurras nicht, wenn man Griffiths Aufzählung folgt. Vgl. Griffith, *Comparative*, 73f. Dies spricht umso mehr dafür, dass es tatsächlich der Auseinandersetzung mit der *iġāz*-Argumentation Ibn al-Munāḡġims geschuldet ist.

¹⁴⁸ So übersetzt Swanson das *muḥtāl fi l-qaul* auch als »artful in discourse«! Swanson, *Correspondence*, 180.

ist also eine subjektive Äußerung geworden, deren sprachlicher Form Ḥunain ein nur negatives Gewicht zubilligt.

3.2. Vom unvergleichbaren Koran zur unvergleichlichen Religion – Brüder im Geiste

Zweifellos versteht Ḥunain seine Argumentation als Gegenentwurf zur Herausforderung Ibn al-Munāğġims. Doch schaut man genauer hin, so sind sich die beiden Opponenten interessanterweise viel ähnlicher, als sie meinen. Denn beide halten an zentralen strukturellen Momenten der Unnachahmlichkeitsvorstellung fest. Allein der Gegenstand der Unvergleichbarkeit wandert von der Schrift des Koran zur Religion des Christentums. Denn die Argumentation Ḥunains nimmt in ihrer Kriteriologie – vor allem im siebten Kriterium (das in der arabischen Gliederung auch als Schlussfolgerung (*ḥātima*) gekennzeichnet wird) – eine letzte Wende: von der rein negativen Kriteriologie hin zur positiven Bestätigung des Christentums als wahrer Religion. Sie tut dies interessanterweise in genauer Imitation der typischen Realisationsformen der Unnachahmlichkeit, im unüberbietbaren Superlativ und in der unvergleichbaren Alterität.

Der Superlativ Ḥunains fußt in einer Logik der kontrastiven Steigerung. So unterstreicht Ḥunain, wie herausragend gebildet, wie außergewöhnlich vernunftbegabt und umfassend mächtig die Adressaten der christlichen Botschaft waren, und betont zugleich, dass die christliche Botschaft demgegenüber keine Unterstützung durch weltliche Mittel hatte, weder durch Gewalt und Macht noch durch gebildete Vernunft und sprachliche Eloquenz (vgl. §58.69–74). In der Schlusspassage greift Ḥunain die spezifische Erscheinungsform des Christentums – seine Niedrigkeit und seinen Bruch mit der gewöhnlichen Logik – affirmativ auf und steigert sie zum unüberbietbaren Superlativ. Der Superlativ der Erfüllung rhetorisch-sprachlicher Perfektion wird in den Superlativ der Schwierigkeit und Unzugänglichkeit der christlichen Botschaft gewandelt.¹⁴⁹ Zweifellos ist dies ein Superlativ »nach unten«. Dennoch bricht diese Form der Argumentation (zunächst) nicht mit der Logik der Überbietung, dient sie

¹⁴⁹ »Tu verras combien notre doctrine mérite d’être considérée comme la plus inaccessible et celle qui a le plus difficulté à convaincre: en effet rien n’était plus difficile que ce que les Apôtres ont prêché concernant cette religion.« (§79).

doch der Darstellung des umso größeren, weil unwahrscheinlicheren Erfolgs.¹⁵⁰ Je schwächer die menschlichen Mittel, umso größer der Triumph der wahren Religion.¹⁵¹

In einem zweiten Schritt verwandelt Ḥunain – ganz in Analogie zur *iġāz*-Vorstellung – den Superlativ in die unvergleichbare Alterität der christlichen Religion: Gerade weil das Christentum eine unüberbietbare Realisierung der Schwäche, Demut und Zumutung an den logischen Verstand ist, macht dies den Rückschluss wahrscheinlich, dass es um der Wunder willen angenommen wurde.¹⁵² Die vergangenen Wunder, die Ḥunain als direkten Beweis ausgeschlossen hatte, werden nun wieder eingeführt und zum Distinktionsmerkmal des Christentums: Während er dem Islam kein Beglaubigungswunder zuerkennt,¹⁵³ spricht Ḥunain dem Christentum auf diese Weise indirekt zu erschließende Wunder zu: Seine Entstehung kann nicht aus anderen Gründen erklärt werden. Damit ist das Christentum unvergleichlich zu allen anderen Religionen, »ganz anders«, wie Ḥunain unmissverständlich formuliert.¹⁵⁴ Die Ähnlichkeit zur Struktur der *iġāz*-Argumentation ist unverkennbar: Wie der Text des Koran nicht nur die superlativische Perfektion sprachlicher Normen, sondern zugleich unvergleichlich anders als alle anderen poetischen und religiösen

¹⁵⁰ »Malgré cela, elle [unsere Religion, d. A.] les a vaincus [die Könige und Herrscher, d. A.]; elle a grandi, s'est répandue ouvertement et a été acceptée.« (§61) Ja, auch die größten Philosophen, Gelehrten, gar Logiker (*bulaġā' fi l-manṭiq*) haben das Christentum angenommen (vgl. §71–74).

¹⁵¹ Dieser kontrastive Superlativ ist aus der *iġāz*-Diskussion wohl bekannt, in der die herausragenden sprachlichen und poetischen Fähigkeiten der Araber dem Analphabetismus Muḥammads gegenübergestellt wurden, um so die größere Wahrscheinlichkeit der Nachahmung (bzw. die umso größere Unwahrscheinlichkeit der Nichtnachahmung) herauszustellen und die sprachliche Perfektion des Koran vor dem Hintergrund der mangelnden rhetorischen Bildung Muḥammads umso heller strahlen zu lassen.

¹⁵² »Aussi personne ne peut soutenir qu'elle a été acceptée, si ce n'est à cause des signes [*al-āyāt*] et des miracles (*al-muġīzāt*) qui ont été vérifiés par eux qui ont embrassé cette religion.« (§81).

¹⁵³ Dem Judentum will Ḥunain zwar die Wunder Moses' nicht absprechen, er disqualifiziert es aber mit anderen Motiven der negativen Kriteriologie. Vgl. Griffith, Comparison, 78.

¹⁵⁴ »Tu ne tarderas pa à savoir qu'il n'y a entre cette religion et les autres, aucune analogie [*qiyās*] ni aucune argumentation claire et nette [*lā huġġa baiyina*] qui serait admise par ceux qui renoncent à l'égarément et au penchant mauvais.« (§82).

Texten ist, so ist das Christentum nicht nur die Erfüllung der religiösen Kriteriologie Ḥunains, sondern unvergleichlich anders zu allen anderen Religionen. In gewisser Weise entspricht also die christliche Suche nach der kriteriologisch erfassbaren Gestalt der wahren Religion den islamischen Überlegungen zur unnachahmlichen Sprachgestalt des Koran: Sie ist der Bereich, in dem das göttliche Wirken zuerst aufgesucht werden muss. Das primäre Phänomen, in dem der göttliche Wille Gestalt annimmt, ist christlich das Phänomen der Religion, islamisch hingegen das der Sprache.¹⁵⁵

3.3. Überschüssigkeit einer christlichen Logik

Dennoch ist die Apologetik immer mehr als nur ein Schattengefecht mit dem Gegner, den man überbieten will. Wie die *iġāz*-Vorstellung bei allem Furor des Beweises dennoch auch eine spezifische Aufmerksamkeit für die sprachliche Besonderheit des Koran behielt, so erhält sich auch der Wille, das Christentum als wahre Religion zu erweisen, eine spezifische Aufmerksamkeit für die religiöse Besonderheit des Christentums. So lenkt die Argumentation Ḥunains den Blick auch auf eine eigene, christlich geprägte Logik, die gerade in der Auseinandersetzung mit dem *iġāz* aufscheint. Es ist eine Logik, die Gottes Präsenz und Wirken mit der Niedrigkeit und Schwachheit identifiziert, eine Logik, die die Größe Gottes und die Niedrigkeit des Menschen paradox verschränkt. Erkennbar wurde sie bereits in dem Lob der Rede einfacher Fischer, die »stumm wie die Fische« (§70) waren. In gleicher Weise wird betont, dass das Christentum sich nicht auf Macht und Gewalt stützt (wobei auch deutlich wird, dass das Idealbild des Christentums mit der Realität der anderen Religionen verglichen wird) und nicht auf weltliche Mittel zurückgreift. Schließlich wird Ḥunain nicht müde herauszustellen, dass das Christentum auf den Weg der Demut, des Leidens und der Ehrlosigkeit ruft, der das menschliche Streben nach Anerkennung, Macht und natürlicher Vernünftigkeit durchkreuzt (vgl.

¹⁵⁵ Natürlich diskutiert auch der muslimische *mutakallim* die wahre Religion, aber eben auf Grundlage der sprachlichen Überlegungen. Umgekehrt stellt auch der christliche Apologet Überlegungen zur Sprache an – aber eben auf der Grundlage der Erfassung der wahren Religion. So kann man Griffith nur Recht geben: »The differences of their approach to a given issue are readily evident in the way in which Muslims and Christians address themselves a topic.« Griffith, Comparison, 79.

§63f.76f.). So wird bei Ḥunain klar, dass die christliche Logik letztlich mit der Logik des Erfolgs und der Überbietung bricht. Konsequenterweise hält Ḥunain fest, dass das Christentum eben nicht zur Verwandlung der Niedrigkeit in Herrlichkeit (*min ad-dull ilā l-'izz*) oder der Schwachheit in Adel und Stärke (*min al-ḥulūl ilā n-nabāha wa-s-sultān*) aufruft, sondern vielmehr alternativlos von der Herrlichkeit zur Demut (*ittidā'*) führt (§66).¹⁵⁶ Die Schwäche und Niedrigkeit sind – allem zweifellos vorhandenen Triumphalismus zum Trotz – nicht ein Zustand des Durchgangs zu umso größerem Erfolg. Sie sind paradoxerweise der Gott mehr entsprechende Zustand.

Diese andere, paradoxe Logik hat eine epistemologisch-theologische und eine apologetische Konsequenz. Epistemologisch gilt die paradoxe Verschränkung auch für den Verstand: Der Verstand erkennt, dass die christliche Logik nicht einfach Extrapolation seiner eigenen Annahmen ist. Es gibt also innerhalb des Verstandes ein Moment, das dem Verstand widerstrebt und hierin nicht einfachhin ableitbar ist aus eigenen Überlegungen – ohne deshalb irrational zu sein (s. V.2.3.2.).¹⁵⁷ Apologetisch erlaubt die Logik, mit der bangen Frage fertig zu werden, warum der Islam so erfolgreich ist.¹⁵⁸ Der weltliche Sieg, so die beruhigende Konsequenz, ist nicht einfachhin ein Zeichen der Glaubwürdigkeit, gar der Überlegenheit des Islam. Gott ist nicht mit den Erfolgreichen.

III.4. Resümee

Die apologetische, mitunter auch polemische christliche Auseinandersetzung mit der Vorstellung der Unnachahmlichkeit hat gezeigt, dass die christlichen Ansätze die islamische Argumentation nicht nur detailliert wahrgenommen und argumentativ durchdrungen haben, sondern ihr im Blick auf die Argumentationsstruktur und den gedanklichen Horizont durchaus auch nahe sind. Die christliche Kritik bewegt sich in wesentlichen Punkten ganz in dem durch den *kalām* abgesteckten Horizont der

¹⁵⁶ Dementsprechend sind die Christen auch dauerhaft »réduits à une misère et à un dénuement contraire à l'honneur humain« (§77).

¹⁵⁷ Gedacht wird natürlich an die Lehren der Trinität und Inkarnation. Griffith behandelt dies im Zusammenhang mit dem (Negativ-)Kriterium des *istihsān*. Vgl. Griffith, *Comparison*, 77.

¹⁵⁸ Vgl. Roggema, *Legend*, 153f.204.

Unnachahmlichkeitsdiskussion (und umgekehrt): Offenbarung wird als Übermittlung übernatürlichen Wissens verstanden, ihre Glaubwürdigkeit wird extrinsezistisch durch Wunder bestätigt und Gottes Handeln wird problemlos interventionistisch aufgefasst. Darüber hinaus übernimmt die christliche Kritik imitativ Elemente der *iġāz*-Argumentation und der sie umgebenden Diskussionen, wenn sie das Christentum als vollkommene und unvergleichbare Religion erweisen will. Gerade dort, wo das Ziel ist, sich vom Anderen abzusetzen und ihn hinter sich zurückzulassen, ist die Imitation am größten. Apologetik ist also stets auch eine Form der Inkulturation, weil sie sich *ex negativo* auf den Horizont des Anderen einlässt. Allgemeiner gesagt: »Christentum« und »Islam« sind, so zeigt es sich auch hier, keine vollkommen disparaten, in sich geschlossenen und undurchlässigen Religionssysteme, sondern ineinander verschlungene Glaubens- und Denkwege.¹⁵⁹

Nichtsdestotrotz sind auch echte Momente einer eigenen christlichen Logik zu erkennen: Die christliche Apologetik problematisiert weltlichen Erfolg als Anzeichen für das Wirken Gottes und sieht Schwäche und Niedrigkeit nicht nur als ein Durchgangsstadium zu einem umso triumphaleren Sieg. Damit deutet sie auf eine paradoxe Logik des Kreuzes hin, die die göttliche Macht und Präsenz *sub contrario* in der Identifikation mit dem Schwachen, Unvollkommenen und Hässlichen sieht (s. V.2.3.2.).

Vor allem aber hat die Analyse der christlichen Auseinandersetzung mit der Unnachahmlichkeit des Koran Eigenarten und Schwächen der islamischen *iġāz*-Vorstellung schärfer konturiert. Summarisch zusammengefasst werden der Unnachahmlichkeit folgende Anfragen entgegengehalten:

a) Anfragen an den Wunderbeweis als solchen

- Anfrage an die Übermittlung: Wunder sind nur textuell übermittelt – damit aber als literarische Fiktionen anfechtbar.
- Anfrage an die Krieteriologie des Wunders: Nicht alles, was das menschliche Vermögen übersteigt, und nicht alles Außergewöhnliche ist ein Wunder.
- Anfragen an die Erkennbarkeit eines Ereignisses als Wunder und damit implizit auch Einsicht in die Relativität: Was als Wunder gilt, ist auch von eigener Glaubenslogik abhängig.

¹⁵⁹ Vgl. hierzu auch die emphatische Einleitung der Dissertation von Clare Wilde: Wilde, Qur'ān, VII–XXVIII.

- b) Anfragen an die Argumentation anhand der Herausforderung zur Nachahmung:
- Problematisierung des Rückschlusses: Die Tatsächlichkeit der Nichtnachahmung beweist nicht die Unmöglichkeit der Nachahmung.
 - Problematisierung der Gewissheit: Zur Herausforderung reicht die relative Gewissheit eines gut begründeten Vorsatzes aus, sie verweist nicht auf ein unableitbares *'ilm yaqīn*.
 - Problematisierung der Dauerhaftigkeit der Herausforderung.
 - Problematisierung der Kombination der Unnachahmlichkeit mit der superlativischen Überlegenheit Muḥammads.
 - Problematisierung der Zirkularität: Die Berufung auf die koranisch bezeugte Herausforderung sowie die Überzeugung, sie sei nicht angenommen worden, setzt die Glaubwürdigkeit der textuellen Grundlage voraus, die sie gerade beweisen will.
- c) Anfragen an die Argumentation mit dem Gehalt des Koran
- Problematisierung der Quelle des Wissens: Der Koran ist Plagiat der biblischen Schriften oder einer zeitgenössischen Person (Baḥīra/Sergius).
 - Problematisierung des Status des Wissens: Es handelt sich gar nicht um ein Wissen, sondern um Narration bzw. »bloß« metaphorische Rede.
 - Problematisierung der Wissensenteilung in Wissen um das Verborgene und menschlich-natürliches respektive erwerbbares Wissen. Zu unterscheiden sind nicht die Wissensgegenstände, sondern die Wissensformen. Der Gehalt unterscheidet den Koran nicht kategorial von anderem menschlichen Wissen.
- d) Anfragen an die Argumentation mit der sprachlichen Gestalt des Koran
- Problematisierung des Objektes der Nichtnachahmbarkeit: Es gibt keinen genauen Textumfang, der dann tatsächlich nicht nachgeahmt werden kann. Dies aber stellt die prinzipielle Bestimmbarkeit der Unnachahmlichkeit infrage.
 - Problematisierung der Aufweisbarkeit: Weil vorausgesetzt wird, dass der Koran unnachahmlich ist, wird jeder Nachahmungsversuch diskreditiert, denn sowohl die Nähe als auch die Unterscheidung zum Koran kann gegen ihn verwendet werden. Die Unnachahmlichkeit erweist sich als ein Zirkelschluss.
 - Problematisierung der sprachlichen Unnachahmlichkeit als solcher: Sprache ist immer menschliche und deshalb auch von Anderen beurteilbare Sprache; Poesie ist regelhafte Herstellung von rhetorischer

Wirkung und deshalb prinzipiell jedem zugänglich; Das heißt: in einer regelhaft-formalen Ästhetik gibt es keine Unnachahmlichkeit.

Diese detaillierten Anfragen an den *iġāz*-Diskurs konnten sodann als eine Problematisierung der beiden Formen erwiesen werden, in denen der transzendente Ursprung des Koran eine immanente sprachliche Gestalt angenommen hat:

a) Anfragen an die superlativische Perfektion:

- Die Perfektion ist stets relativ zu einer Sprache und zu jeweiligen ästhetischen Kriterien.
- Die Perfektion ist stets neu zu erweisen.
- Der Eindruck der Perfektion kann auch anders entstanden sein.

Daraus folgt: Die Perfektion ist nicht universal, nicht dauerhaft und nicht eindeutig.

b) Anfragen an die unvergleichbare Alterität:

- Die Unnachahmlichkeit ist kein Spezifikum des Koran: Sie gilt auch für dichterische Werke wie die des Homer, deren Unvergleichbarkeit sogar sofort erkannt wurde. Gerade in seiner Unnachahmlichkeit wäre der Koran also durchaus vergleichbar und nicht vollkommen anders.
- Der Koran ist nicht unvergleichbar: Die stilistische Besonderheit des Koran macht ihn keinesfalls unvergleichbar, der Koran ist keineswegs komplett *sui generis*.¹⁶⁰
- Der Eindruck der unvergleichbaren Andersheit kann auch anders erklärt werden.
- Das Expertenargument kann umgedreht werden: Die Annahme der Unnachahmlichkeit kann nur von den poetisch-literarisch ungebildeten Quraiš kommen.

Daraus folgt: Die Besonderheit des Koran bleibt entweder ungreifbar oder sie ist nicht unvergleichbar.

¹⁶⁰ Diese beiden poetologischen Argumente – unvergleichbar sind auch poetische Werke und der Koran ist als Poesie durchaus vergleichbar – finden sich interessanterweise sowohl in späteren christlichen als auch jüdischen Kritiken. Christlicherseits in der Debatte von Murcia, jüdischerseits bei Moše ibn 'Ezra. Vgl. Sadan, *Identity*, 341f.344f.

Nimmt man die problematisierte Zirkularität der Argumentation hinzu, so zeigt sich, dass die christliche Kritik hellsehtig exakt das postulatorisch-identifikatorische, das graduell-relative und das separative Alteritätsverständnis in den Blick bringt und kritisch hinterfragt.

Diese Vielfalt an kritischen Perspektiven legt eine grundlegende Folge- rung nahe: Die Problematik der Unnachahmlichkeitsvorstellung im Rahmen des *kalām* liegt darin, dass die *iġāz*-Argumentation nicht allein die koranische Besonderheit aufweisen und klären, sondern aus dieser Besonderheit heraus den universalen und zwingenden Beweis der prophetischen Glaubwürdigkeit führen will. Die Autoren laden sich damit die doppelte Beweislast auf, zugleich den Beweis des Offenbarungsanspruchs *mit* der Unnachahmlichkeit und andererseits den Beweis *der* Unnachahmlichkeit selbst leisten zu müssen.

Damit zeigt die christliche Kritik der Unnachahmlichkeit ein weiteres Mal, dass die Unnachahmlichkeitsvorstellung an der inneren Spannung des *kalām* partizipiert, einen universalen rationalen Anspruch mit einem partikularen theologischen Inhalt bzw. eine universal gültige Beweisführung mit der Klärung partikularer Glaubensaussagen zu kombinieren. Konkret muss die koranische Besonderheit einerseits rational einsichtig und greifbar gemacht werden, was die Bestimmbarkeit und Vergleichbarkeit seiner spezifischen sprachlichen Struktur voraussetzt. Andererseits muss aufgrund der Wunderdefinition seine Unableitbarkeit aus menschlichem Handeln und sein Bruch mit aller Gewohnheit dargelegt werden, was nahelegt, ihn im absolut unvergleichbaren Gegenüber zur menschlichen Sprache zu verstehen. Dies führt aber in die Aporie: Entweder kann der Besonderheit des Koran auch sprachlich eine Gestalt verliehen werden, dann aber ist seine absolut unableitbare Alterität nicht gewahrt. Oder die Alterität des Koran wird gewahrt, dann aber bleibt die tatsächliche Besonderheit des Koran ungreifbar. Ist der Koran überhaupt nicht mit anderen sprachlichen Erzeugnissen zu vergleichen – wie soll man dann seine Besonderheit erfassen? Ist er jedoch zu vergleichen – inwiefern ist er dann noch Ausdruck, ja unmittelbare Präsenz des transzendenten Gottes? Als reiner Vernunftbeweis steckt die Unnachahmlichkeit mithin in einer Sackgasse – nichts konnte dies so deutlich zeigen wie die christliche Kritik.

Doch damit ist noch nicht alles gesagt. Bereits ar-Rummanī und auf seine Weise auch al-Ḥaṭṭābī hatten in der Eigenständigkeit der Metapher, in der Zuordnung der Unnachahmlichkeit zur Poesie und in der Bedeu-

tungsvielfalt Spuren anderer Akzentsetzungen gelegt. So wird die Möglichkeit zu einem Perspektivenwechsel ersichtlich, der mit al-Ġurġānī einzuläuten und anhand gegenwärtiger literaturwissenschaftlich informierter islamischer Positionen auszubuchstabieren ist.

IV. Ein Perspektivenwechsel: Von der Sprache zur Theologie

Der ausführliche vierte Teil ist gleichsam das Pendant zum zweiten Teil, indem er sich weiteren ausgewählten Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran und seiner spezifischen sprachlichen Gestalt widmet. Er behält dabei stets die Frage nach der sprachlichen Dimension des Offenbarungsphänomens im Blick. Das systematische Interesse ist dabei ein zweifaches: Zum einen möchte der vierte Teil einen Perspektivenwechsel nachvollziehen: Es wird nicht mehr von der vorausgesetzten theologischen Wunderkriteriologie hin zur spezifischen sprachlichen Gestalt des Koran gedacht. Vielmehr wird zunächst die Besonderheit der sprachlichen Gestalt des Koran analysiert und sodann auf ihre theologischen Implikationen durchleuchtet. Zum anderen soll zu sehen sein, dass der Perspektivenwechsel mit einem relationalen Verständnis der Alterität einhergeht. Die Position al-Ġurġānīs bereitet diesen Perspektivenwechsel vor, etabliert zentrale Einsichten in die literarische Gestalt des Koran und illustriert zugleich die aporetische Situation, wenn ein literaturwissenschaftlich sensibilisiertes *iġāz*-Verständnis auf die im Wunderdiskurs verortete Unnachahmlichkeitsvorstellung trifft. Die modernen Positionen vollziehen den Perspektivenwechsel konsequent. Deshalb sind sie in besonderer Weise für die spezifische literarische Gestalt des Koran sensibilisiert und können auf den theologischen Gehalt ihrer literaturwissenschaftlichen Beobachtungen hin befragt werden.

IV.1. Unnachahmlich anders und besonders poetisch – al-Ġurġānīs Vorbereitung des Perspektivenwechsels

In der vorliegenden Arbeit steht al-Ġurġānī am Scheitelpunkt der Beschäftigung mit der *iġāz*-Vorstellung: Er bahnt den Weg, nicht mehr nur die theologische Vorstellung der Unnachahmlichkeit literaturwissenschaftlich zu unterfüttern, sondern vielmehr die literaturwissenschaftliche Analyse

des Koran theologisch fruchtbar zu machen. Er ist zweifellos ein Grenzgänger und steht mithin in der Gliederung dieser Arbeit bewusst im Übergang von klassischen Positionen zum Perspektivwechsel neuerer Ansätze.¹

1.1. Der Autor

Der 1078 gestorbene Grammatiker, Literaturwissenschaftler und Theologe ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī ist der beste Beweis, dass man nicht in die Ferne reisen muss, um weit(-er) denken zu können.² Weder ist er wesentlich über seine Heimatstadt Ġurġān im Nordosten des heutigen Iran hinaus gekommen, noch weist er eine große Anzahl bekannter Lehrer auf. Er steht damit nicht nur im Kontrast zu den anderen besprochenen *iġāz*-Theoretikern, sondern auch zum Ideal des Wissen suchenden Reisenden. Und doch ist al-Ġurġānī alles andere als eine geistige Provinzgröße und ein behäbiger Stubenhocker. Navid Kermani hält ihn für den ›poetisch sensibelsten *iġāz*-Theoretiker‹,³ Hellmut Ritter attestiert ihm ein »erstaunliches fingerspitzengefühl für feine stilistische unterschiede«⁴ und Vasalou sieht in ihm einen Vorreiter stilistischer Untersuchungen und gemeinsam mit al-Bāqillānī den Höhepunkt der *iġāz*-Diskussion.⁵ Auch innerislamisch hat al-Ġurġānī eine große Wertschätzung erfahren, allerdings mit einer wandelnden Akzentsetzung: Zunächst wird er als Grammatiker, seit Fahr ad-dīn ar-Rāzī dann als Begründer ausdifferenzierter rhetorischer Wissenschaft geschätzt.⁶ Autoren des 20. Jahrhunderts, die nach einer literaturwissenschaftlichen Erforschung des Koran und einer Wiederbelebung der literarischen Kritik streben, sehen schließlich in al-Ġurġānī ihren

¹ Vgl. auch: Al-Ġurġānī »is perhaps the only one to be acknowledged by the traditionalists [...] as well as by those writers who have been brought up in the traditions of modern European literature as being the most creative and original writer in the long history of Arabic studies of *bayān*.« Abū Deeb, Imagery, 3.

² Zu seiner Biografie vgl. Abū Deeb, al-Djurdjānī; ders., Imagery, 18–23 und Ritter, Einführung, 4*–20*.

³ Vgl. Kermani, Schön, 252.

⁴ Ritter, Einführung, 3*. Ritter schreibt alles in Kleinschreibung, nicht die einzige seiner Extravaganzen.

⁵ Vgl. Vasalou, Eloquence, 39.42.

⁶ Vgl. Abū Deeb, Imagery, 18f.

Ahnherren und betonen seine poetologische Originalität.⁷ Auch wenn er in seinem Augenmerk auf Komposition, Kontextualität und Einheit von Form und Inhalt nicht ohne Vorläufer ist, so wird ihm aus dieser Perspektive doch die erste geschlossene Literaturtheorie zugesprochen.⁸ Originalität ist also sein fast unumstrittenes Epitheton. Sie wird zumeist auf seine literaturkritischen und poetologischen Überlegungen bezogen, gilt jedoch auch in Bezug auf seine Verortung in den religiösen Wissenschaften.⁹ Originell, so stellen seine Interpreten und Übersetzer nicht ohne ein stilles Seufzen fest, ist auch der Stil seiner Werke,¹⁰ dessen Spektrum detaillierte grammatische Werke, Sammlungen von Poesie und möglicherweise auch einen Korankommentar umfasst.¹¹ Im Vordergrund des gegenwärtigen Interesses stehen jedoch zwei Werke, die Literaturwissenschaft und Theologie zusammenschauen¹² und auch die Grundlage für spätere Wissenschaftszweige bilden, nämlich für den *‘ilm al-bayān* und den *‘ilm al-*

⁷ »The importance of al-Jurjānī’s work was recognized by the most prominent figures in the early stages of the revivalist movement. [...] It is equally significant that two of the most influential and fruitful movements in literary criticism found in al-Jurjānī’s work, to varying degrees, principles and ideas of great relevance to modern approaches to literary creation.« Abū Deeb, *Imagery*, 1. Vgl. Ait el-Ferrane, *Ma’nā-Theorie*, 8–10.

⁸ Larkin, *Theology*, 22 spricht von einer »purposeful redefinition of many of the standard terms of Arabic rhetoric and literary theory«. Vgl. Kermani, *Schön*, 250 und Abū Deeb, *Imagery*, 17 und v. a. 303–322.

⁹ Als Šāfi‘it hält er sich in ḥanafitischer Umgebung auf und bleibt zugleich im 11. Jahrhundert, in dem der Traditionalismus in allen Rechtsschulen Oberhand gewinnt, als aš‘arītischer *kalām*-Wissenschaftler der theologischen Spekulation zugewandt. Vgl. Larkin, *Theology*, 5.

¹⁰ Von ihnen sagt Ritter: »Man erlebt vielmehr beim lesen [...] die unruhige gedankenarbeit des autors gleichsam mit.« Ritter, *Einführung*, 2*. Vgl. Weisweiler, *al-Curcānī*, 78f. und Larkin *Theology*, 22.

¹¹ Zum Überblick über alle Werke vgl. Ritter, *Einführung*, 12*–20* und Abū Deeb, *Imagery*, 21–23.

¹² Diskutiert wird, ob die Überlegungen zur Unnachahmlichkeit des Koran nur der Ausgangspunkt für eigentlich autonome philologische und literaturwissenschaftliche Überlegungen sind (so Weisweiler, Ait el-Ferrane und Abū Deeb) oder ob al-Ġurġānī ein genuin theologisches Interesse hat, das sich auch literaturwissenschaftlich ausdrückt (so Larkin und Kermani).

ma'ānī.¹³ Die Geheimnisse der Wortkunst (*Asrār al-balāġa*) und die Hinweise auf die Unnachahmlichkeit des Koran (*Dalā'il al-i'ğāz fi l-Qur'ān*).¹⁴ Die originelle Zusammenschau von Literaturwissenschaft und Theologie macht al-Ġurġānī in besonderer Weise interessant für das Anliegen der vorliegenden Arbeit. So sind es vor allem zwei Einsichten, die im Vordergrund stehen sollen: Die Unnachahmlichkeit des Koran wird zum einen vom Begriff der kompositionellen Fügung (*naẓm*) und zum anderen von der Einsicht in die spezifische Erkenntnisfähigkeit poetischen Sprechens her verstanden. Wie kein anderer buchstabiert al-Ġurġānī damit die Beziehung von Sprache und Offenbarung in den Zusammenhang von Poesie und Koran hinein aus.

1.2. Akzente im Verständnis von Dichtung und Sprache

Der originelle Beitrag von al-Ġurġānī zur *i'ğāz*-Diskussion ergibt sich aus seinen sprach- und literaturwissenschaftlichen Überlegungen, so dass die Analyse in einem ersten Schritt zwei Aspekte seiner Dichtungs- und sprachtheoretischen Arbeiten hervorheben muss. Einerseits ist al-Ġurġānīs Ausdeutung des *naẓm*-Begriffs, des Begriffs der kompositionellen Fügung,

¹³ Vgl. Abū Deeb, *Imagery*, 18f.25 und Ait el-Ferrane, *Ma'nā-Theorie*, 107 Fn 6.

¹⁴ Die *Asrār al-balāġa* sind von Hellmut Ritter in langer Arbeit übersetzt. Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*. Die *Dalā'il* sind ediert, eine vollständige Übersetzung des sprachlich höchst komplexen Textes liegt jedoch nicht vor. Sehr hilfreich ist v. a. Larkin, die innerhalb ihres Buches »Theology of meaning« im Appendix diejenigen Stellen im arabischen Original wiedergibt, die sie im Text übersetzt. Vgl. Larkin, *Theology*, 173–207. Hinzuziehen kann man die Übersetzungen und Kommentierungen etlicher Passagen in Kamal Abū Deeb's umfangreichem Werk »Al-Jurjānīs Theory of Poetic Imagery«, sowie, zumeist identisch, die Passagen in Kermanis »Gott ist schön«. In Bezug auf das Interesse der vorliegenden Arbeit ist zudem die *Risāla aš-Šāfiya* zu benutzen. Diese Schrift – und eine längere zentrale Passage aus den *Dalā'il* – sind in Ḥalafallāhs; Zaġlūls *Talāt rasā'il fi i'ğāz al-Qur'ān* eigens ediert und von Boullata übersetzt worden. Vgl. al-Ġurġānī, *Risāla*, 115–158 (arabisch) al-Ġurġānī, *Third Treatise*, 83–114 (englisch) sowie Boullata, *Comments*, 142–147 (übersetzte Passage aus den *Dalā'il*).

zu umreißen. Andererseits ist zu skizzieren, inwiefern die poetische Rede-weise¹⁵ die Wirklichkeit nicht dekorativ verschönert oder figurativ nachbildet, sondern eigenständig erschließt. Damit sind, grob gesagt, auch die Schwerpunkte der beiden Hauptwerke aufgegriffen: Während die *Dalā'il* wesentlich um den Begriff der kompositionellen Fügung kreisen, bemühen sich die *Asrār* um den Eigenwert der poetischen Rede und die genaue Beschreibung der imaginativen Funktion von Vergleich, Gleichnis und Metapher.¹⁶

1.2.1. Die Besonderheit der poetischen Rede liegt in ihrem *naẓm*

Mit dem Begriff des *naẓm* wird unmittelbar die Mitte von al-Ġurġānīs Dichtungstheorie angezielt.¹⁷ Zwar kann al-Ġurġānī auf vorangehende Diskussionen zurückgreifen,¹⁸ doch ist die systematische Erschließung des Begriffs sein Verdienst. Sie zeigt den Übergang von der Bestimmung der Poesie auf der Grundlage einzelner Stilmittelanalysen, die noch den Zugang ar-Rummānīs geprägt haben, hin zu einer entfalteten Poetologie. Inhaltlich hält der Begriff einerseits Form und Inhalt im poetischen Ausdruck untrennbar zusammen und stellt andererseits heraus, dass sich die

¹⁵ Im Folgenden soll »poetische Rede« als Oberbegriff für alle Formen dienen, in denen al-Ġurġānī dichterische und zumeist figurative Redeformen in den Blick bringt. Die Bezeichnung steht damit in enger Verbindung zu al-Ġurġānīs Verständnis von *mağāz* als tropischer, nicht-veritativer Rede. Ihr zugeordnet sind al-Ġurġānīs Analysen der drei hauptsächlich poetischen Mittel: Metapher (*isti'āra*), Vergleich (*tašbīh*) und *tamīl*, dem von al-Ġurġānī besonders hervorgehobenen sprachlichen Mittel, das sowohl Anteil am Vergleich als auch Nähe zur Metapher hat. Einen weiteren Akzent setzt er mit der Unterscheidung von *'aqlī*- und *ḥayālī*-Form der dichterischen Rede. Den einzelnen Differenzierungen ist im Rahmen dieser Arbeit nicht nachzugehen, hierzu ist auf Abū Deeb's Arbeit hinzuweisen. Ein komprimierter Überblick findet sich in: Abū Deeb, *Imagery*, 309.

¹⁶ Vgl. Abū Deeb, *Imagery*, 165 und Ait el-Ferrane, *Ma'nā-Theorie*, 24. Ein Drittel der *Dalā'il* beschäftigt sich mit den Bedeutungsveränderungen durch syntaktische und stilistische Veränderungen in dem Bedeutungsgefüge. Vgl. Weisweiler, *al-Curcānī*, 79.

¹⁷ Vgl. zum Folgenden auch Kermani, *Schön*, 253–284 und präziser Abū Deeb, *Imagery*, 24–64.

¹⁸ Vgl. Abū Deeb, *Imagery*, 6–9.25; Kermani, *Schön* 256; Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 146; Larkin, *Theology* 11.

Bedeutung nicht aus der additiven Zusammenstellung einzelner bedeutungstragender Wörter, sondern aus der sowohl syntaktisch als auch kontextuell gefügten Gesamtgestalt ergibt, die aus ihrer Relation zur Textumgebung heraus zu deuten ist. Der *nazm*-Begriff ist in folgenden Schritten näher zu erschließen:

1.2.1.1. Ausdruck und Bedeutung, Form und Inhalt sind nicht zu trennen

Berühmt geworden ist al-Ġurġānī durch seine eigenständige Zuordnung von *lafz* und *ma'nā*, zwei Begriffe, mit denen traditionell eine Dualität von *Ausdruck* und *Bedeutung* etabliert und wiedergegeben wird.¹⁹ Die Originalität von al-Ġurġānīs *ma'nā*-Verständnis liegt nun darin, dass er diese Dualität und damit die genaue Zuordnung der Bedeutung zum inneren *ma'nā* und des Ausdrucks zum bloß äußeren *lafz* unterläuft. So stellt er heraus, dass auch eine vermeintlich rein äußerliche grammatische Ordnung bereits eine Bedeutung hat,²⁰ und unterstreicht, dass es die Bedeutung nicht unabhängig von ihrem Ausdruck »gibt«.²¹ In dieser Weise bezeichnet *ma'nā* nun nicht mehr die außersprachliche Bedeutung gegenüber der beliebig-kontingenten sprachlichen Form, sondern ihre nicht austauschbare innersprachliche Realisierung.²² Sprachlich-poetische Formulierungen sind damit unverwechselbar, und ihr »Inhalt« kann nicht anders »ausgedrückt« werden. Dichtungstheoretisch hat dies eine wichtige Konsequenz: Die dichterische Qualität hängt weder an einem unerhörten Gedanken noch an einem besonders ungewöhnlichen Ausdruck.²³ In gewisser Hinsicht ist nun jeder gelungene poetische Ausdruck originell, weil er in seiner Verbindung von *ma'nā* und *lafz* unverwechselbar ist.

¹⁹ Vgl. z. B. Abū Deeb, *Imagery*, 50–55.321; Ait el-Ferrane, *Ma'nā*-Theorie, 68–84; Larkin, *Inimitability*, 47 Fn 14; dies., *Theology*, 10f.

²⁰ Vgl. das eingängige Beispiel von Kermani, Schön, 254.

²¹ Vgl. z. B. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 20f.43; Abū Deeb, *Imagery*, 47–61.100; Larkin, *Theology*, 51f.69–71.114 sowie Kermani, Schön, 254.259f.263.

²² Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 46 und Abū Deeb, *Imagery*, 80; Kermani, Schön, 266 und Larkin, *Inimitability*, 42.

²³ Es ist eine Umorientierung in der Bestimmung der *ġarāba*, der dichterischen Originalität. Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 177f. und Abū Deeb, *Imagery*, 109.

1.2.1.2. Ablehnung eines rein äußerlichen Verständnisses poetischer Stilmittel

Von hierher ist verständlich, dass al-Ġurġānī ein an der äußeren Form orientiertes Poesieverständnis ablehnt, unabhängig, ob jenes durch die klangliche, durch die rein rhythmische oder durch die linguistische Form definiert wird. Die Stilmittel sind nicht durch ihre äußerliche Form (zum Beispiel der Vergleich durch den Vergleichspartikel) spezifiziert,²⁴ die poetische Eloquenz (*faṣāḥa*) erschöpft sich keineswegs in der lautlichen Harmonie,²⁵ die Verschiedenheit im poetischen Bild wird nicht durch den Reim allein zusammengehalten²⁶ und selbst das Wortspiel (*taġnīs*) ist mehr als nur eine bloße lautliche Wiederholung.²⁷ Kurz: Die »Worte sind Diener der Gedanken«. ²⁸ Dies hat die dichtungstheoretische Konsequenz, dass al-Ġurġānī ein rein rhetorisch orientiertes Verständnis poetischer Sprache, in dem die Poesie zur stilistisch-dekorativen Verpackung eines auch anders aussagbaren Inhaltes degradiert ist, entschieden ablehnt.²⁹

1.2.1.3. *Tamṭīl* – Komplexität auf der Ebene der Stilmittel

Im Hinblick auf die einzelne poetische Formulierung bieten alle drei untersuchten Figuren poetischer Sprache – *isti'āra* (Metapher), *tašbīḥ* (Vergleich) und *tamṭīl* (Gleichnis³⁰) – komplexe sprachliche Gestalten und realisieren die Verschränkung von *lafẓ* und *ma'nā* auf der Ebene der

²⁴ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 348.

²⁵ Vgl. al-Ġurġānī in den *Dalā'il*: »As for euphony and limpidity, it is one of the things that make discourse more pleasing to the ear, but it does not result in increased *faṣāḥa*«. Übersetzt in: Larkin, *Theology*, 47. Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 38; Kermani, *Schön*, 269.299.

²⁶ Vgl. z. B. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 122f.

²⁷ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 5f.

²⁸ Al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 10.

²⁹ So gilt für die *Dalā'il* als ganze nach Vasalou, *Eloquence*, 40: »The orientation is partly explained by reference to the polemical purpose underlying it, insofar as Jurjānī attempts to discredit the theory of »eloquence of words«. Im Hintergrund dieses Verständnisses und auch der Zuordnung von Ausdruck und Bedeutung sieht Larkin eine Auseinandersetzung mit der mu'tazilitischen Sprachauffassung gegeben. Vgl. Larkin, *Inimitability*, 34–38.

³⁰ So übersetzt Hellmut Ritter das wichtige Stilmittel, das eine besondere

Stilmittel. In besonderer Weise jedoch verkörpert die Figur des *tamṭīl* das Qualitätskriterium der Komplexität. Dies gilt erstens im Blick auf seine sprachlich-gedankliche Struktur, die den *tamṭīl* vom Vergleich unterscheidet. Anders als beim gewöhnlichen Vergleich werden bei ihm die zu vergleichenden Gegenstände nicht nebeneinanderstehend aufeinander bezogen,³¹ sondern miteinander und ineinander zu einem »Formkomplex« verknüpft, so dass sie eine eigene gedankliche Erschließungsleistung herausfordern.³² Aufgrund der komplexen Struktur kann beim *tamṭīl* – anders als beim Vergleich – die Vergleichsrichtung der Vergleichsgegenstände auch nicht umgekehrt werden.³³ Zweitens ist sodann noch einmal innerhalb der Klassifizierung unterschiedlicher Formen des *tamṭīl* eine zunehmende Komplexität zu verzeichnen, unterscheidet al-Ġurġānī doch das auf den bloßen Einzelausdruck bezogene Bildwort von dem Bildwort, das durch die Zusammenstellung mehrerer Worte komponiert wird.³⁴ Drittens schließlich wird auch in der Wirkung des *tamṭīl* das Kriterium der Komplexität in besonderer Weise erkennbar, dient es doch nicht nur zur Festigung einer Einsicht, sondern zugleich der harmonischen Vermittlung von Unähnlichem, also komplexeren Einsichten.³⁵ Darüber hinaus ist auch die Klassifikation der Metapher, deren Struktur anders aufgebaut ist,³⁶ durch ein Streben nach immer größerer Komplexität charakterisiert, wie die Argumentation al-Ġurġānīs eindrücklich verdeutlicht.³⁷

Form des Vergleichs darstellt. Dies ist jedoch nicht als Gleichnis im Sinne biblischer Gleichnisse zu verstehen, sondern eher als spezifisch verdichtetes Wortbild. Vgl. auch die Korrespondenz zu Wolfhart Heinrichs »neuer Metapher« in Larkin, *Theology*, 83.

³¹ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 212.

³² Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 106–113.

³³ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 223f.246.

³⁴ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 115–117.150f.

³⁵ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 144–146. Al-Ġurġānī bringt die komplexe Gestalt des *tamṭīl* noch einmal in einem Bild zum Ausdruck, wenn er formuliert: »Beim gleichnis siehst du gleichsam eine einzige gestalt, jedoch (doppelt), einmal wie in einem spiegel und einmal in wirklichkeit; beim regulären vergleich aber siehst du zwei wirkliche gestalten.« A. a. O., 258.

³⁶ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 263.280.

³⁷ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 74–106.

1.2.1.4. Die Grundlage des *naẓm* – die gefügte Bedeutungsgestalt

Diese Komplexität darf nun nicht als Addition separater Bedeutungen verstanden werden. Die komplexe sprachliche Figur verkörpert vielmehr eine gedankliche Einheit, die al-Ġurġānī mit dem Begriff *ṣūrat al-ma'nā*, Bedeutungsgestalt, bezeichnet.³⁸ Hier zeigt sich, worum es al-Ġurġānīs Analyse geht: Sie zielt auf komplexe sprachlich-gedankliche Einheiten ab, die nicht einfachhin durch die Addition einzelner Momente entstanden sind, sondern in denen eine sprachliche Struktur ein in sich gefügtes Gedankenmotiv verkörpert, das weder einfachhin analytisch zu zergliedern noch anders wiederzugeben ist. Während also die Elemente, die ein einzelnes Wort konstituieren, einem äußerlich-kontingenten und willentlich dominierten Arrangement entspringen, zielt al-Ġurġānīs Argumentation auf eine Bedeutungsebene gefügter Sinneinheiten, die aus festen Relationen bestehen. Genau dies ist der Kern des *naẓm*-Begriffs, wie al-Ġurġānī in einer wichtigen Passage zum Ausdruck bringt:

»Arrangement of letters is their consecutive occurrence in pronunciation, where their arrangement is not required by a [particular] meaning. [...] The matter is not like that, however, with the placement (*naẓm*) of words, for in placing them, you follow the tracks of meanings, and you arrange (*turattib*) them in accordance with the way the meanings are arranged in your mind. Therefore, it is a [kind of] ordering (*naẓm*) in which the situation of one part of it in relation to the rest is taken into consideration; it is not that kind of ordering (*naẓm*) that means joining one thing to another in a random manner.«³⁹

Naẓm impliziert also die Vorstellung einer nichtarbiträren, unauflösbaren sprachlichen Ganzheit. Man kann diese Vorstellung mit anderen Formulierungen erhellen. So eignet sich der Begriff der Komposition, um das Ineinandergreifen verschiedener Elemente anzuzeigen, aus dem erst die

³⁸ »Diese bestimmte ordnung in den worten ist aber abgeleitet von einer entsprechenden ordnung der sinngelalte, welche in der seele nach den gesetzen der vernunft angeordnet sind.« Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 2f. Vgl. Abū Deeb, Imagery, 52–55.99 und ausführlich Larkin, Theology, 110–131.166–168, die Abū Deeb's Psychologisierung entgegnet (knapp in Larkin, Inimitability, 42).

³⁹ Larkin, Theology, 50.

Bedeutung entsteht.⁴⁰ Ebenfalls eignet sich die Vorstellung des Gefügtseins, um wiederzugeben, dass die komplexen Einheiten zwar der poetischen Imagination entspringen und intentional-sprachlich realisiert werden, aber keineswegs einfach »konstruiert« sind und der Verfügungsgewalt des Menschen unterstehen.⁴¹ Im poetischen Bild ergibt gleichsam ein Wort das andere und wird so erst zum gefügten Gedankenbild. Vor allem aber muss man auf den vielleicht treffendsten Ausdruck der Gestalt verweisen.⁴² Denn eine Gestalt ist nicht in ihre Einzelmomente zu zergliedern, sondern nur in ihrer Ganzheit zu erfassen.⁴³ Weiterhin kann sie nur in ihrer Beziehung zu ihrem Hintergrund verstanden werden, gibt sich aber zugleich als spezifische, abgegrenzte Einheit zu erkennen. Schließlich ist sie nicht einfach herstellbar und Objekt des Machens, sondern »gibt« oder »zeigt« sich dem Rezipienten.

1.2.1.5. Der Begriff des *naẓm* geht über das einzelne Stilmittel hinaus

In dichtungstheoretischer Hinsicht ist für al-Ġurġānī klar, dass sich die poetische Qualität (*faṣāḥa/balāġa*) nicht an den einzelnen Stilfiguren allein festmachen kann.⁴⁴ Entsprechend weisen die einzelnen poetischen Figuren, die bereits in ihrer Binnenstruktur eine komplexe Struktur zeigten,

⁴⁰ Vgl. Kermani, Schön, 268.

⁴¹ »It is the choice and arrangement of words [...] that creates a specific meaning in a distinctive style that only literary taste, sensibility and long aesthetic experience can help to discern«. Boullata, Foreword, XIII. Von »Fügung« spricht auch Kermani, Schön, 269.

⁴² Zur Definition des Gestaltbegriffs vgl. Buchwald, Gestalt, 820–823. Abū Deeb, Imagery, 93 deutet diese Nähe an, indem er festhält: Al-Ġurġānī »argues that the whole or *Gestalt* is comprehended first, then comes the comprehension of the detail of an object.«

⁴³ Vgl. »Know that the composer of speech (*kalām*) is like a man who takes a number of pieces of gold or silver and melts them one in another, until they all become one piece.« Al-Ġurġānī in den *Dalā'il*, übersetzt in: Abū Deeb, Imagery, 36.

⁴⁴ So stellt al-Ġurġānī direkt zu Anfang unmissverständlich klar: »Nun ist klar und einleuchtend, daß sich die hierbei ergebenden unterschiede bezüglich des grades und des maßes, in der einer rede diese rühmliche eigenschaft zukommt oder nicht zukommt, nicht in einer eigenschaft des bloßen wortes als solchem begründet sein können; denn die bloßen worte erlangen doch erst durch eine be-

über sich hinaus: Für al-Ġurġānī sind sie konstitutiv in eine syntaktische Konstruktion eingebettet. Nicht die einzelnen Worte, sondern die syntaktische Fügung ist also die Grundlage der Bedeutung.⁴⁵ Dementsprechend ist al-Ġurġānī darauf bedacht, minutiös aufzuzeigen, dass jede syntaktische Wortstellung auch eine eigene, unersetzbare Bedeutung hat. Kein Wort ist umzustellen oder wegzulassen, ohne dass die Bedeutung verändert würde.⁴⁶ Dementsprechend gewinnt die jeweilige poetische Formulierung erst aus ihrer Position ihre poetische Qualität und für jede poetische Formulierung gibt es eine ideale Position.⁴⁷

Doch auch der Satz alleine erschöpft nicht die Einbettung der poetischen Rede. An verschiedenen Stellen weist al-Ġurġānī darauf hin, dass der Kontext mitbedacht sein muss. Dies gilt in Bezug auf den unmittelbaren textuellen Kontext: Gerade die Metapher braucht den textuellen Kontext, um entscheiden zu können, ob überhaupt eine Metapher vorliegt.⁴⁸ Doch über den unmittelbaren textuellen Kontext hinaus benötigt die poetische Rede auch Hintergrundwissen, um sie als solche richtig zu erkennen.⁴⁹ Noch einmal wird deutlich, dass al-Ġurġānīs Verständnis des *nazm*

sondere art ihrer verknüpfung, durch eine ganz bestimmte weise ihrer zusammensetzung und anordnung die fähigkeit, etwas auszudrücken.« Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 2. Ebenso in den *Dalā'il*: Ein Wort »cannot be said to be eloquent and expressive (*faṣīḥa*) except with reference to its position in the construction, the harmony between its meaning and the meaning of its neighbours, and the intimacy it has with its sisters.« Übersetzt in: Abū Deeb, Imagery, 43.

⁴⁵ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 394–398 und Abū Deeb, Imagery, 26–32.36–38 sowie Kermani, Schön, 257 und Selmani, Sprache, 121–123.

⁴⁶ Ausführliches Anschauungsmaterial aus den *Dalā'il* bietet Weisweiler, al-Curcānī, 83–121.

⁴⁷ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 39 und Kermani, Schön, 260f.

⁴⁸ »Ich sah einen Löwen«, ist nur dann eine Metapher, wenn aus dem Kontext erkennbar ist, dass hier der tapfere Zaid gemeint ist. Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 262.278.346f. und Abū Deeb, Imagery, 10.76–81.235f.

⁴⁹ So ist, wie noch zu erörtern sein wird, die Aussage »der frühling machte die blüten« erst vor dem Hintergrund der aš'arītischen Annahme, allein Gott sei das eigentliche und unmittelbare Subjekt aller natürlichen Ereignisse, als wirkliche Satzmetapher verstehbar. Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 402–405. Dies ist im aš'arītischen Kontext ein gängiges Beispiel. Vgl. Reinert; de Bruijn; Stewart, Mađjāz. Eine ausführliche Analyse des gesamten poetischen Kontextes, auch unter Einbezug psychologischer Faktoren, gibt Abū Deeb, Imagery, 38–47.63f.100–103.284–302.

zwei wesentliche Elemente mit dem Gestaltbegriff teilt: Erstens ist die Bedeutung eine gefügte Einheit, die nicht atomistisch aus ihren Einzelementen erklärbar ist.⁵⁰ Zweitens steht die gefügte Einheit nicht isoliert, sondern erlangt ihre Bedeutung erst durch den Kontext. In beiderlei Hinsicht sind nicht einzelne Elemente, sondern ihre Relationen – innerhalb der jeweiligen Bedeutungsgestalt und in der Beziehung von Bedeutungsgestalt und Kontext – für ihre Bedeutung konstitutiv.⁵¹

Von hierher wird verständlich, warum al-Ġurġānī mit Begeisterung von modernen Texttheoretikern rezipiert wird: Al-Ġurġānī betont, dass die Bedeutung aus der Relation entspringt, sich kontextuell verändert und der Text mithin als ein relationales Zeichensystem verstanden werden muss.⁵² Allerdings muss ebenso entschieden darauf hingewiesen werden, dass al-Ġurġānīs Poetologie in keiner Weise ein konstruktivistisches Element zu eigen ist: Zwar sind die einzelnen Worte konventionell, doch die Bedeutung wird keineswegs vom Text oder Rezipienten »konstruiert«. Keineswegs hat der Mensch die Bedeutungen in der Hand – übrigens ein Grund mehr, die Parallele eher zwischen phänomenologischen Gestalttheoretikern und al-Ġurġānī als zu einem sprachwissenschaftlichen Konstruktivismus zu suchen. Von hierher gilt es nun, intensiver zu fragen, wie sich die Sprache zur Wirklichkeit verhält und welcher Eigenwert poetischem Sprechen zukommt.

⁵⁰ Vgl. »An essential element in al-Jurjānī's view of discourse is the integrity or oneness that a given unit of discourse has a configuration of associations that does not belong to any of its elements individually« Larkin, *Theology*, 67.

⁵¹ Man muss allerdings mit Kermani, Schön, 278f. auch darauf verweisen, dass al-Ġurġānī in seinen Überlegungen zum *naẓm* – in Entsprechung zur arabischen Literaturkritik sowie zur Eigenart des Koran – niemals umfangreiche Textpassagen im Blick hat.

⁵² Vgl. z. B. »Bei diesem ganzen kapitel muß man sich fest vor augen halten, daß es unmöglich ist, irgend ein vernunftnotwendiges und daher unangreifbares urteil aus der be-deutekraft [sic] des sprachschatzes abzuleiten und es als in ihm bedingt darzustellen. Denn der sprachschatz hat die funktion (einer sammlung) von unterscheidungszeichen und -marken. Unterscheidungszeichen und -marken haben aber nur da einen sinn, wo für etwas zwei möglichkeiten gegeben sind, die durch das zeichen bezeichnete und eine andere (durch dasselbe zeichen ausgeschlossene).« Al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 405. Vgl. Kermani, Schön, 260f.; Abū Deeb, *Imagery*, 37.46f.

1.2.2. Die poetische Sprache als eigenständige Erschließung von Wirklichkeit

In der ausführlicheren Darstellung des *nazm*-Begriffs ist bereits deutlich geworden, dass al-Ġurġānī jedes bloß pädagogisch- oder verzierend-äußerliche Verständnis poetischer Sprache ablehnt. So klar die einzelnen Wort-Ding-Relationen für al-Ġurġānī auf konventioneller Vereinbarung beruhen und damit kontingent sind, so entschieden ist bereits Sprache im Allgemeinen keine bloß konventionelle Hülle für sprachunabhängige Informationen. Dementsprechend ist Poesie im Besonderen keine Ausschmückung eines auch anders aussagbaren Gehaltes und erschöpft sich mithin auch keineswegs in ihrer rhetorischen Wirkung, mit der sie eine sprachunabhängige Einsicht im Geist des oder der Rezipienten verankert. Nun gilt es, tiefer zu verstehen, inwiefern poetische Sprache eine eigene Ebene der Bedeutung anzielt, die al-Ġurġānī als »Bedeutung der Bedeutung« (*ma'nā al-ma'nā*) bezeichnet.⁵³ Es gilt zu zeigen, inwiefern poetische Sprache die Wirklichkeit in eigenständiger, ja, »eigentlicherer« Weise erschließt, gerade indem sie sich von der »eigentlichen« propositional-veritativen Redeweise unterscheidet.

1.2.2.1. Die poetische Rede baut auf Ähnlichkeitsbeziehungen auf

Wie in einer Ouvertüre macht al-Ġurġānī bereits in seinen ersten Formulierungen klar, worum es ihm gehen wird: Denn in ihnen teilt al-Ġurġānī einerseits implizit mit, dass die poetische Rede für ihn die edelste aller Redeformen verkörpert. Andererseits stellt er heraus, dass die gelungene Ästhetik nicht einfach »schön« ist, sondern sich einer inneren Entsprechung zwischen der Sprachstruktur und der geistigen Struktur der Wirklichkeit verdankt.⁵⁴ Dementsprechend liegt auch den zentralen Elementen poeti-

⁵³ So formuliert al-Ġurġānī in den *Dalā'il*: »By *al-ma'nā* [I mean] what you understand from the immediate expression, and what you reach without a special medium. By *ma'nā al-ma'nā* [I mean] that you comprehend a certain meaning from the expression, and this meaning leads you to another meaning«. Übersetzt in: Abū Deeb, *Imagery*, 75. Vgl. Larkin, *Theology*, 56–61.74.

⁵⁴ »Ihre [der menschlichen Rede, d. A.] spezifische eigenart aber und das moment, das ihren adel begründet, ist, daß sie dich die inhalte des wissens als so beschaffen sehen läßt, wie sie die wissenschaft aufgefunden hat, und mit ihren

scher Rede (Metapher, Vergleich und *tamīl*) eine geistige Struktur zugrunde.⁵⁵ Damit steuert al-Ġurġānī auf die Mitte seiner Poetologie hin: Diese liegt darin, dass er die unterschiedlichen Formen poetischer Rede anhand der Analyse der ihr zugrundeliegenden verschiedenen Ähnlichkeitsbeziehungen⁵⁶ definiert und klassifiziert. Die poetische Rede ist folglich nicht durch ihre linguistische Konstruktion, sondern durch die in ihren Bildworten angezielten und verwirklichten Ähnlichkeitsbeziehungen charakterisiert.⁵⁷ Interessanterweise wird al-Ġurġānīs Klassifikation der Ähnlichkeitsbeziehungen zwar durch die immer größere Komplexität und Vergeistigung geleitet.⁵⁸ In dieser steten Steigerung der Komplexität

erklärungen die beschaffenheit derselben so feststellt, wie sie die erkenntnis erfaßt, wenn sie sich darauf richtet.« Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 1. Er fährt fort: »dann ist die edelste art der rede offenbar diejenige, an welcher diese eigenschaft am klarsten und deutlichsten in erscheinung tritt, und welche dieser eigenschaft am besten entspricht.« A. a. O., 1f. Genau diese klare Entsprechung nun ist das ästhetische Kriterium: »Hieraus ergibt sich für den kenner und prüfenden betrachter der gesichtspunkt, von dem aus er bei der abschätzung der schönheitswerte der verschiedenen erzeugnisse der redekunst und ihrer gerechten abwägung gegeneinander sein urteil zu fällen hat.« A. a. O., 2.

⁵⁵ »Die metafer nämlich ist eine art des vergleiches und eine besondere form des gleichnisses. Der vergleich aber ist ein miteinander vergleichen (*qiyās*); das miteinander vergleichen aber vollzieht sich auf dem gebiete dessen, was die inneren sinne aufnehmen und die vernunft begreift, und fällt unter die dinge, über welche die geistes- und verstandeskräfte, nicht gehör und ohren um ihr urteil gefragt werden.« Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 37. Vgl. auch a. a. O., 172.

⁵⁶ Al-Ġurġānī gibt die Ähnlichkeitsbeziehung durch die Begriffe *mulāḥaza* (Augenverbindung) und *iltibās* (naher Zusammenhang) wieder.

⁵⁷ Da die vorliegende Arbeit keine umfassende Darstellung der Poetologie al-Ġurġānīs anstrebt, kann die differenzierte Aufgliederung der verschiedenen Ähnlichkeitsbeziehungen unterbleiben. Vgl. ausführlich Abū Deeb, *Imagery*, 66–72.104–178.

⁵⁸ Einige Beispiele: Bereits der erste analytische Angang, in dem al-Ġurġānī aufzeigt, »nach welchem prinzip sie [die Metapher, d. A.] sich unterteilt« (al-Ġurġānī, Geheimnisse, 46) ist eine stete Steigerung der Komplexität und der Vergeistigung, die von der reinen Wortmetapher zur gedanklichen Metapher und innerhalb der gedanklichen Metapher von physischen Ähnlichkeitsmomenten hin zu der Form des Gedankenbildes (der *ṣūra ʿaqlīya*) führt, in der ein geistiges Bild mit dem anderen eine Einheit bildet (vgl. auch Abū Deeb, *Imagery*, 199–215). Sodann unterscheidet al-Ġurġānī den Vergleich, dessen Ähnlichkeitsmomente in

verschwindet jedoch keineswegs die bildlich-imaginative Kraft der Rede. Keineswegs zielt al-Ġurġānī eine Aufhebung der poetischen Rede in die philosophisch-begriffliche Sprache hinein an. Vielmehr realisiert gerade die immer komplexere Bildlichkeit immer komplexere Ähnlichkeitsbeziehungen.

1.2.2.2. Die poetische Rede ist eine dynamische Erschließung von Wirklichkeit

Die zentrale Einsicht al-Ġurġānīs, dass die Verschiedenheit der poetischen Redeformen wesentlich der Verschiedenheit ihrer Ähnlichkeitsbeziehungen entspricht, birgt ein mögliches Missverständnis: Es handelt sich keinesfalls um eine bloße Repräsentation einer geistigen Struktur der Wirklichkeit in ihrem sprachlich-stilistischen Ausdruck, gar im Sinne eines simplen Abbildungsverhältnisses.⁵⁹ Denn die geistige Bedeutungsstruktur ist mit ihrer sprachlichen Realisierung untrennbar verknüpft, wie bereits die Überlegungen zu *lafz* und *ma'nā* zeigten. Die geistigen Ähnlichkeitsbeziehungen werden nur deutlich, indem sie sich in sprachlichen Ähnlichkeitsbeziehungen, die die Wortbilder bereitstellen, realisieren. Die Ähnlichkeitsbeziehung ist also nicht als eine Ähnlichkeit zwischen einer vorausgesetzten »Wirklichkeit« und einem formalen sprachlichen »Ausdruck« misszuverstehen.

Vor allem aber darf die sprachliche Realisierung nicht als eine statische Struktur gedeutet, sondern muss in ihrem dynamischen Charakter verstanden werden. In diesem Sinne legt al-Ġurġānī alles Gewicht auf die

der bloßen Sinnenfälligkeit liegt, von dem komplexeren *tamṭīl* und innerhalb des *tamṭīl* noch einmal die simplere Form des bloß vom einzelnen Wort abgezogenen Gedankenbildes von dem durch die Zusammenstellung mehrerer Bezugspunkte gebildeten *tamṭīl*. Die komplexeste Form stellt gegen Ende der Untersuchung zweifellos die tropische Verwendung eines Satzes dar, in der die poetische Rede durch die grammatische Position bedingt ist und nur durch ein Verstandesurteil erkennbar ist. Vgl. a. a. O., 233–236.238–240.

⁵⁹ »This power, al-Jurjānī says, is due to the *transformation* which poetry effects on the elements of reality through discovering their similarities and, by implication, not to its power to *represent* reality.« Abū Deeb, *Imagery*, 315. Vgl. a. a. O., 122.

transformierende Wirkung der poetischen Sprache.⁶⁰ Diese Wirkung ist nun auf mehreren Ebenen zu erschließen:

Zunächst erzeugt die poetische Sprache bei der Rezipientin eine psychophysische Wirkung. Al-Ġurġānī beschreibt diese als innere Ruhe und Vertrautheit, Lust und Freude.⁶¹ Dieser eher oberflächlich-emotionalen Ebene liegt jedoch eine tiefere Ebene der Wirkung zugrunde, die al-Ġurġānī mit dem Ausdruck *aryaḥīya* umschreibt. *Aryaḥīya* (wörtl. Großmut, Freigebigkeit⁶²) zeigt eine eher geistige Wirkung an, die man in die Elemente der erneuerten Aufmerksamkeit, der Festigung der Einsicht und des Anstoßes zur steten geistigen Tätigkeit des Rückschließens aufgliedern kann. Legt die erneuerte Aufmerksamkeit den Akzent noch stärker auf den passiven Eindruck, so zeigen die beiden anderen Aspekte die aktive, dynamische geistige Tätigkeit an, die durch die poetische Rede hervorgerufen wird.⁶³ Damit wird deutlich, dass Poesie nicht nur emotional bewegt, sondern einen kognitiven Wert hat: Sie etabliert Erkenntnis.

Doch die poetische Sprache festigt nicht nur bereits bekannte Einsichten. Al-Ġurġānī hebt als weitere Wirkung der Poesie hervor, dass sie auch zu eigenständigem Verstehen und zur geistigen Beweglichkeit anspricht.⁶⁴

⁶⁰ »It is this power of transformation that makes the response to imaginative activity of poetry what it is.« Abū Deeb, *Imagery*, 265.

⁶¹ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 62.128–134.

⁶² »Glückseligkeit« übersetzt Kermani, Schön, 276. Abū Deeb, *Imagery* 267 Fn 50 will ihn lieber unübersetzt lassen. So wie propositional erworbenes Wissen *sukūn an-nafs* (Seelenruhe) hervorruft, so ruft poetische Rede *aryaḥīya* hervor. Dies gibt der poetologischen Forschung ihre Legitimation in der Analogie zum spekulativen Denken: So wie der *nazar* nach dem Wissensgrund fragt, muss nun also nach dem sprachlichen Grund der *aryaḥīya* gefragt werden. Vgl. Larkin, *Theology*, 46.

⁶³ Im Bild formuliert: »Der eigentliche grund der wirkung liegt darin, daß der dichter dich sehen läßt, wie ihm der entschuß vor den augen steht, und daß er nach dem raume des gedanklichen hin in deinem bewußtsein eine tür vom auge her aufstößt.« Al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 144. Abū Deeb, *Imagery*, 13 sieht hierin eine der wichtigsten Erkenntnisse al-Ġurġānīs.

⁶⁴ »Wenn dir ein gedanke in form eines gleichnisses dargeboten wird, so wird er deinem verständnis meistens erst klar, nachdem er dich genötigt hat, durch überlegen nach ihm zu suchen, auf ihn nachdenken zu verwenden und dein streben auf ihn zu richten.« Al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 157. Umgekehrt ist seine implizite Kritik an dem *tahyīl*, dass diese Form der imaginativen Bezauberung (»fantasmagorien« übersetzt Ritter) eben nicht zu eigenem Nachdenken anleitet,

Poesie gibt also nicht nur Bekanntes in überraschenden oder eingängigen Bildern wieder, sondern lässt aktiv Neues sehen. Sie erschließt Unvertrautes, vermittelt Erkenntnis, macht mehr sichtbar. Ja, sie macht die stumme Welt sprechend: »Denn sie macht vor deinen augen das leblose lebendig und mit vernunft begabt, das sprachlose beredt, stumme körper zu deutlich sprechenden, die verborgensten sinninhalte zu sichtbaren und klaren.«⁶⁵ Die Poesie hat so eine dynamische Erschließungsfunktion für die Wirklichkeit. Kurz: Poesie lässt sehen.⁶⁶

Die Annahme einer dynamischen und eigenständigen Erschließungsfunktion poetischer Rede zieht sich durch die gesamte Analyse al-Ġurgānīs: Sie wird bereits in der einfachsten Form der Metapher erkennbar, die in der »schöne[n] übermittlung eines neuen inhaltes«⁶⁷ ihre Grundsubstanz hat. Die komplizierte Form der Gedankenmetapher, die von Feststehendem auf Nichtfeststehendes übergeht, macht »dir feine, unsichtbare gedanken, die im verstand verborgen liegen, sichtbar«.⁶⁸ Weitaus komplexer ist die Form des *tamṭīl*, die die Wirklichkeit durch die Zusammenstellung von scheinbar Unähnlichem erschließt und »verborgene, schwer zugängliche ähnlichkeiten«⁶⁹ sichtbar macht. So deckt der Dichter »die gesichtszüge und das geheime innere des gedankens durch schönen klaren ausdruck und durch seine zauberkunst vollkommen auf«.⁷⁰ Deutlich wird diese kreative Erschließung der Wirklichkeit durch die poetische Sprache schließlich durch al-Ġurgānīs Unterscheidung zwischen der Wirkung bloß gradueller Steigerung und der Wirkung tatsächlich neuer Erschließung.⁷¹ In gewisser Weise kann man die Wirkung der poetischen

sondern v. a. Verwunderung hervorruft. Vgl. a. a. O., 329 und dagegen die Metapher vgl. a. a. O., 295. S. a. IV.1.3.2.2.1.

⁶⁵ Al-Ġurgānī, Geheimnisse, 63. Deswegen setzt Larkin, *Theology*, 80f. die poetische Rede auch in Beziehung zu *‘ilm iktisābī*.

⁶⁶ Vgl. Abū Deeb, *Imagery*, 91–93.

⁶⁷ Al-Ġurgānī, Geheimnisse, 32. Vgl. a. a. O., 46 zu Synonymen und dagegen a. a. O., 49 zu der »etwas (neues) aussagenden art der metafer«.

⁶⁸ Al-Ġurgānī, Geheimnisse, 63.

⁶⁹ Al-Ġurgānī, Geheimnisse, 173. Vgl. Abū Deeb, *Imagery*, 266f.271–274.

⁷⁰ Al-Ġurgānī, Geheimnisse, 177.

⁷¹ Die Unterscheidung dient an unterschiedlichen Stellen zur Abgrenzung verschiedener Formen der poetischen Rede: So hilft sie, zwischen Metaphern mit sinnlichem und mit gedanklichem Ähnlichkeitsmoment zu differenzieren (vgl. al-

Rede somit in drei Stufen gliedern, die von der bloßen Reproduktion der Wirklichkeit in der reinen Wortmetapher (die eigentlich nicht zur poetischen Rede gehört) über die graduelle Steigerung zur Erhöhung der Intensität bis hin zur tatsächlichen Neuerschließung reicht. Je komplexer die poetische Rede, desto mehr ist die geistig-dynamische Aktivität des Rezipienten gefordert.

Die dynamisch erschließende Wirkung ist schließlich nicht rein rezeptionsästhetisch zu reduzieren.⁷² Die Wirksamkeit entfaltet sich zwar im Hinblick auf den Rezipienten, sie findet ihren Grund jedoch in einer spezifischen Struktur der poetischen Rede, die nicht in den Akt der Rezeption hinein aufzulösen ist. Al-Ġurġānī stellt heraus, dass die Festigung der Einsicht und der Ansporn zu eigener geistiger Aktivität als Wirkung der poetischen Rede darin verankert ist, dass die poetische Rede Unähnliches zusammenhält.⁷³ Diese spannungsvolle Konstellation von Unähnlichem charakterisiert sämtliche Grundformen der poetischen Rede, den Vergleich wie das »Gleichnis« (*tamṭīl*) und die Metapher.⁷⁴ Die Lebendigkeit der Metapher erst garantiert die Wirkung der poetischen Rede.⁷⁵ Der Erschließungsvorgang ist also nicht allein in die produktive Aneignung der Rezipientin verlagert, sondern bereits in der poetischen Sprache selbst verankert. Damit ist ein starkes Moment von Passivität eingetragen: Poetische

Ġurġānī, Geheimnisse, 74.82 gegenüber 83f.) oder den Übergang zwischen allgemeinem Vergleich und spezifischerem *tamṭīl* zu beschreiben (vgl. a. a. O., 106–113) sowie dazu, die Metapher in ihrem Gegenüber zum Vergleich und *tamṭīl* zu bestimmen (vgl. a. a. O., 259–261.268). In allen Fällen zählt die neue Erschließung mehr als die bloße Steigerung der Intensität.

⁷² Vgl. Abū Deeb, Imagery, 274f.; Weisweiler, al-Curcānī, 78; Larkin, Theology, 170f.

⁷³ Das »moment, das hier die ästhetische wertschätzung und die schönheitswirkung auslöst [...], besteht darin, daß du zwei dinge gleich und gegensätzlich, übereinstimmend und verschieden zugleich siehst«. Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 145. Vgl. a. a. O., 169 und Abū Deeb, Imagery, 70–72.

⁷⁴ Je »weiter die miteinander verglichenen gegenstände voneinander entfernt sind, um so besser gefällt der vergleich«. Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 145. Abū Deeb arbeitet ausführlich heraus, dass der Übergang von der lebendigen zur toten Metapher nicht in bloßer Konventionalisierung, sondern in einer Auflösung der Spannung liegt, die in der Metapher als »double unit«, als Überlagerung des spannungsvoll Ähnlich-Unähnlichem, erzeugt wird. Vgl. Abū Deeb, Imagery, 184.

⁷⁵ Vgl. Abū Deeb, Imagery, 223–229.

Sprache, so al-Ġurġānī, wird besonders dort wirksam, wo Produzent und Rezipient ihre Kontrolle aufgeben und die Sprache ihrer Eigenwirksamkeit überlassen.⁷⁶

1.2.2.3. Die poetische Rede artikuliert ein »Mehr« der Wirklichkeitserkenntnis

Ausgehend von der Analyse der Wirkung poetischer Rede ist nun ein letzter Schritt zu tun: Es gilt nun auszuarbeiten, dass die poetische Rede nicht nur dynamisch und eigenständig ist, sondern gegenüber der propositionalen Rede tatsächlich einen »Mehrwert« besitzt. Al-Ġurġānī thematisiert dies im zentralen Begriff der *mazīya*, den es nun weiter zu klären gilt.⁷⁷

Zunächst ist festzuhalten, dass al-Ġurġānī durchaus ein hohes Lob der dichterischen Kreativität singt⁷⁸ und die »modernen Dichter« in ihrer Originalität zu schätzen weiß.⁷⁹ Er sieht im dichterischen Akt mehr als nur eine vollkommene Anwendung poetischer Regeln. Er sensibilisiert vielmehr dafür, dass die ästhetische Wirkung entsteht, wenn Vertrautes, Wahrscheinliches durchbrochen wird.⁸⁰ Das »Mehr« ist also durchaus mit dem Moment der Überraschung und der Irritation verbunden. Zugleich aber verweigert al-Ġurġānī konsequent, die Dichtung als solche auf der Grundlage ihrer außergewöhnlichen Formulierungen zu bestimmen. Weder die Unkonventionalität in der einzelnen Wortwahl⁸¹ noch das Zusammenstellen von Vergleichsgegenständen allein um der Ungewöhnlichkeit

⁷⁶ »Du wirst keine glücklichere und am anfang und ende bessere methode, und keinen weg, der besser zu einer guten ausdrucksform führt und sicherer den beifall herbeizwingt, finden, als den, daß du die gedanken gleichsam frei ihrem eigenen temperament überlässest und ihnen anheimstellst, sich die worte selber zu suchen. Denn wenn sie ihrem eigenen willen überlassen bleiben, so suchen sie sich schon von selbst die kleider aus, die für sie passen, und legen die brautgewänder an, die sie wirklich schmücken.« Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 21.

⁷⁷ Vgl. zu diesem Begriff Kermani, Schön, 256.258.275.

⁷⁸ Zum Lob der dichterischen Kreativität vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 149.189.193.244.

⁷⁹ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 308. Zur Kreativität dichterischer Imagination in Gegenüberstellung zur aristotelischen Mimesis vgl. Abū Deeb, Imagery, 257–268.316.

⁸⁰ Vgl. Kermani, Schön, 272.275.

⁸¹ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 37.

willen,⁸² weder die Bedeutungsvielfalt an sich⁸³ noch erst recht eine unklare Ambiguität⁸⁴ sind Kennzeichen der poetischen Rede. Kurz: Der Mehrwert poetischer Rede liegt nicht in ihrer extravaganten Andersheit, er ist mehr und anderes als bloße künstlerische Originalität.⁸⁵

Al-Ġurġānī bestimmt diesen Mehrwert poetischer Rede am deutlichsten in seiner allgemeinen Differenzierung zwischen *mağāz* und *ḥaqīqa* sowie in seiner Analyse der »fantastischen vorspiegelungen« (*taḥyīl*).⁸⁶ Zwei Akzentsetzungen sind entscheidend: Erstens bezeichnen *ḥaqīqa* und *mağāz* für al-Ġurġānī nicht einfachhin die außersprachliche Wirklichkeit im Gegensatz zu ihrer bloßen sprachlich-poetischen Wiedergabe. Vielmehr bezeichnen sie zwei innersprachliche Realitäten, zwei Arten der Rede: *Ḥaqīqa* bezeichnet die sprachliche Grundbedeutung in der konventionell-propositional verwendeten Rede, *mağāz* hingegen eine sprachlich-tropische Verwendung, die Gedankenbilder schafft, indem sie aufgrund der Struktur der Ähnlichkeitsbeziehung Bedeutungen in Verbindung setzt.⁸⁷ Dem Gegensatz von veritativer und tropischer Rede liegt also nicht der Gegensatz von nichtsprachlicher Wahrheit und poetischem Schein zugrunde, wie die Wortbedeutung (*ḥaqīqa*) nahelegen könnte. Keinesfalls ist Poesie also nicht wahrheitsfähig.

Zweitens ist die poetische Rede auch nicht auflösbar in propositionale Aussagen. Man kann nicht mit einem Aussagesatz einfachhin wiedergeben, was die poetische Rede gleichsam nur verklausuliert und in hübscher Ausdrucksweise sagt. Richtig ist, so al-Ġurġānī, dass poetische Rede nicht einfach den Gesetzen der Logik folgt, die propositionale Aussagen anleiten.⁸⁸ Dies heißt aber nicht, dass sie irrational oder rational defizient ist, folgt sie doch der beschreibbaren Logik der Ähnlichkeitsbeziehungen.⁸⁹

⁸² Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 172.321.325. Das Gekünstelte kann sogar das ästhetische Urteil verstellen. Vgl. a. a. O., 211.

⁸³ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 423.

⁸⁴ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 137.

⁸⁵ Vgl. die Erörterung der *ġarāba* in al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 177–180 und die Erörterung des *taḥyīl* a. a. O., 326–330.

⁸⁶ Es geht um die Unterscheidung der *ma'ānī 'aqlīya* und der *ma'ānī taḥyīlīya*. Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 287–296.377–424. Vgl. Larkin, *Theology*, 132–134.144–150.

⁸⁷ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 379 und Larkin, *Theology*, 85–87.94.

⁸⁸ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 413 und 414.

⁸⁹ Vgl. explizit al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 291f.

Damit unterläuft al-Ġurġānī die Unterscheidung in eigentliche und uneigentliche Rede. Die Poesie sagt nicht auf uneigentliche Weise, was die propositionale Aussage eigentlich festhält. Vielmehr lässt die poetische Rede durch ihre verschiedenen komplexen Ähnlichkeitsbeziehungen eine Bedeutung aufscheinen, die nicht propositional übersetzbar ist.⁹⁰ Genau dies zielt al-Ġurġānī mit seiner Unterscheidung der »Bedeutung« (*ma'nā*) von einer »Bedeutung der Bedeutung« (*ma'nā al-ma'nā*) an: Er meint mit der »Bedeutung der Bedeutung« nicht eine zweite, uneigentliche Bedeutungsebene »hinter« der eigentlichen, sondern das Eigenrecht einer zweiten, eigenständigen sprachlich-kreativ-imaginativen Realität, in der ein »Mehr« an Bedeutung gegeben ist.⁹¹ Deswegen wehrt er sich auch in einer ausführlichen Darlegung gegen die Bestimmung des Tropus als »übertragene Redeweise«.⁹² Konsequenterweise insistiert al-Ġurġānī darauf, dass die Literaturwissenschaft eine eigene Sensibilität und Einsicht braucht, um den eigenständigen Wirklichkeitszugang der poetischen Rede zu erfassen.⁹³

Vor diesem Hintergrund nun ist auch der zugleich kritische wie faszinierte Unterton in al-Ġurġānīs Behandlung des *tahyīl* (der »fantastischen vorspiegelung«) in seinem Gegensatz zur *'aqlī*-Redeweise (der verstandesgemäßen Redeweise) richtig zu verstehen. Ging es in der Unterscheidung von *ḥaqīqa* und *mağāz* um zwei Redeweisen, geht es in der Unterscheidung von *tahyīl* und *'aqlī* um zwei Formen der Poesie. Al-Ġurġānī geht es in

⁹⁰ Vgl. Kermani, Schön, 155f.269f.

⁹¹ »Al-Djurdjānī identifies two distinct ways of expression, one direct, the other indirect. The content of the first he calls ›meaning‹, that of the second the ›meaning of meaning‹. Meaning is conveyed by literal statement, the meaning of meaning by metaphorical language, *kināya* [Metonymie, d. A.] and one type of *tamthīl*. An image is thus viewed not as an alternative to, or ornamentation of, literal statement (as widely believed in both Arabic and western criticism until this century), but as a distinct act of imaginative creation which expresses a meaning otherwise impossible to express.« Abū Deeb, al-Djurdjānī, 277f. Vgl. Larkin, *Theology*, 58f.60.

⁹² Die poetische Rede überträgt nicht, sondern schaut in verschiedenen Ausformungen vom Vergleich bis zur Metapher zwei Bedeutungsbereiche (in Ähnlichkeitsrelationen) zusammen und bildet so eine eigene, parallele Struktur der Wirklichkeitserkenntnis, die die Zusammengehörigkeit von scheinbar Disparatem erfasst. Vgl. die Definition in al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 379 und die Ausführung a. a. O., 425–437. Vgl. auch ausführlich Abū Deeb, *Imagery*, 178–199.

⁹³ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 331.384.388.

seiner Kritik der »fantastischen vorspiegelungen« nicht um eine Einschränkung der imaginativen Kraft, der Kreativität und der dichterischen Freiheit – dies lehnt er sogar ausdrücklich ab!⁹⁴ Die Problematik des *tahyil* ist vielmehr, dass er in der Verwegenheit der Formulierungen der suggestiven Kraft der Poesie erliegt, die Sprachlichkeit des Bildes selbst vergessen lässt und letztlich die Struktur der poetischen Sprache unterläuft.⁹⁵ Er tilgt also gleichsam das sprachliche Medium zugunsten einer pseudo-veritativen Rede.⁹⁶ Genau das unterscheidet ihn von der Metapher, in der sich zwar auch die Bildbereiche überlagern, doch die kreative Spannung gewahrt bleibt.⁹⁷ Der *tahyil* fordert dementsprechend auch nicht zur geistigen Tätigkeit des Rückschlusses auf, sondern inszeniert eine ästhetische Gegenwelt, die allein auf Staunen und Verwunderung abzielt, wie al-Ġurġānī eindrücklich in Analogie zur bildenden Kunst darstellt.⁹⁸

Die Ambivalenz der suggestiven Kraft ist leicht herauszuhören: Ja, die *tahyil*-Poesie hat Kraft zur Verwandlung und Bezauberung durch eine imaginative Realität.⁹⁹ Aber ihre Wirkung ist eben nicht freisetzend und wirklichkeitserschließend, sondern suggestiv und manipulativ. Damit, so kann man schließen, geht im *tahyil* letztlich gerade die Eigenart und der

⁹⁴ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 295.

⁹⁵ Vgl. die Definition: »Sie besteht darin, daß der dichter etwas als vorhanden hinstellt, was überhaupt nicht vorhanden ist, und eine behauptung aufstellt, die sich schlechterdings nicht erweisen läßt, und etwas sagt, womit er sich selber täuscht, und sich selber vormacht, daß er etwas sähe, was er gar nicht sieht.« Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 295f. Zur Struktur: »In contrast to this characteristic of *isti'āra*, the new form of image, *takhyil*, is essentially an act of the imagination into which the supposedly substituted entity does not enter. The poet's imagination concentrates on the substitute itself«. Abū Deeb, Imagery, 163.

⁹⁶ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 287.313. Es geht um die Suggestion einer parallelen Logik: »The point al-Jurjānī is making is that these lines are *takhyil* in that they create a universe apparently based on logic, which does not necessarily correspond to actual, objective truth.« Larkin, Theology, 138. Vgl. a. a. O., 151–163.

⁹⁷ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 294–296.379.416.

⁹⁸ »Die wahre sorgfalt und kunst zeigt sich eben in der hervorbringung solcher bilder, welche die zuhörer zur bewunderung hinreißen und entzücken, und solcher fantasmagorien, welche die gepriesenen gönner in freudige erregung und bewegung versetzen und eine ähnliche wirkung auf die seelen ausüben wie der anblick jener bildwerke, welche geschickte künstler durch zeichnen oder malen, oder durch schnitzen und meißeln hervorbringen.« Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 369.

⁹⁹ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 373.

eigene Wert der Dichtung als sprachliche Erschließung zur Wirklichkeit verloren. Denn die poetische Sprache inszeniert nicht einfachhin eine andere Wirklichkeit, sondern ist anders verwendete Sprache zur tieferen Erhellung der Wirklichkeit und macht dies in ihrer Struktur auch selbst deutlich.

In dieser Weise legt al-Ġurġānī ein weiteres Mal eine phänomenologische Beschreibung nahe. Wirkliche poetische Sprache ist in ihrer Ähnlichkeitsstruktur wesentlich an das »als« gebunden – sie lässt »etwas als etwas« erkennen.¹⁰⁰ Tilgt sie die Differenz, die in dieser Relation angelegt ist – wie es exakt die *tahyīlī*-Poesie anstrebt –, so verdeckt sie ihre eigene Sprachlichkeit und verfehlt die Wirklichkeit in ihrer phänomenalen Struktur des »etwas als etwas«.

1.3. Akzentsetzungen im *iġāz*-Verständnis

Eines nimmt nicht Wunder und erschließt sich aus dem Gesagten ohne Mühe: Die Unnachahmlichkeit des Koran liegt für al-Ġurġānī wesentlich in seinem *naẓm*, in seiner gefügten Gestalt.¹⁰¹ Dementsprechend grenzt er sich von einem Verständnis des *iġāz* aus den einzelnen Stilmitteln ab und stellt dieser Verortung der sprachlich-rhetorischen Unnachahmlichkeit in den einzelnen Worten die Unnachahmlichkeit der kompositionellen Fügung entgegen.¹⁰² Ist dies grundsätzlich geklärt, kann al-Ġurġānī die einzelnen Stilmittel wieder in die Unnachahmlichkeit reintegrieren und den

¹⁰⁰ Vgl.: »Hence, *isti'āra* does not present abstract attributes selected from the lion or the man, but presents the lion and the man as two beings-in-action who reveal in their activity certain attributes which are common to both of them.« Abū Deeb, *Imagery*, 188. Hiermit vertrete ich eine andere Deutung als Larkin, *Theology*, 162f., die in al-Ġurġānīs kritischer Einschätzung des *tahyīl* letztlich eine theologisch bedingte Begrenzung der poetischen Kraft sieht.

¹⁰¹ »It is known that *iġāz* depends on *naẓm* as evidence.« Al-Ġurġānī, *Third Treatise*, 96.

¹⁰² »But metaphor cannot be considered the foundation of *iġāz* because that would lead to limiting *iġāz* to a few verses, especially in certain places of the long *suras*. Since this is impossible, nothing remains but that it subsists in the *naẓm* and composition [of the Qur'ān] Al-Ġurġānīs *Dalā'il*, übersetzt in: Boullata, *Comments*, 145.

verschiedenen Formen tropischer Rede durchaus ihren Teil an der Unnachahmlichkeit zubilligen.¹⁰³ Diesen Anteil haben sie jedoch nicht aus sich selbst heraus, sondern aus ihrer Relation zum *naẓm*. Der *naẓm*-Begriff ist also zweifelsohne der Knotenpunkt zwischen al-Ġurġānīs poetologischen Überlegungen zur Eigenart poetischer Rede und seiner theologischen Auffassung des *iġāz*. Welche neuen Einsichten und Akzente birgt dies nun für das Verständnis der Unnachahmlichkeit?

1.3.1. Die Unnachahmlichkeit im Horizont des Wunderbeweises

Nach all den nuancierten poetologischen Feinheiten der literaturwissenschaftlichen Beobachtung al-Ġurġānīs verwundert die Klarheit, mit der al-Ġurġānīs *Risāla* jede Verbindung des unnachahmlichen Koran zur Poesie ablehnt: In seiner Schilderung der ursprünglichen Situation der Herausforderung nimmt al-Ġurġānī ohne Zögern auf diejenigen Berichte affirmativ Bezug, die ausdrücklich die Ähnlichkeit des Koran zur poetischen Rede ablehnen und die die Bezeichnung Muḥammads als Dichter als intrigante Lüge der ohnmächtigen Gegner werten.¹⁰⁴ Ausdrücklich wird die Charakterisierung Muḥammads als poetisches Genie als Irrmeinung hingestellt.¹⁰⁵ Der Koran ist also keinesfalls mit der Poesie zu vergleichen, zumindest nicht in dem, was seine Besonderheit und Unnachahmlichkeit ausmacht. Die Unnachahmlichkeit liegt ohne Abstriche in der superlativischen Überbietung der Dichtung und grundsätzlichen Andersheit zur Poesie: Auch al-Ġurġānī hält fest, dass der Koran darin unnachahmlich ist, dass einerseits seine dichterische Perfektion alles menschliche Vermögen übersteigt,¹⁰⁶ und seine sprachliche Besonderheit andererseits unableitbar

¹⁰³ »What I have said presupposes that *isti'āra* and similar elements are amongst the things which have made the Qur'an inimitable. That is because these [forms of] meaning (*ma'āni*) namely *isti'āra*, *kināya*, *tamthīl* and all figures of speech, are inseparable elements of construction (*min muqtadayāt al-naẓm*).« Al-Ġurġānīs *Dalā'il*, übersetzt in: Abū Deeb, *Imagery*, 62.

¹⁰⁴ Vgl. Al-Ġurġānī, *Third Treatise*, 88.

¹⁰⁵ Vgl. Al-Ġurġānī, *Third Treatise*, 93.

¹⁰⁶ So al-Ġurġānī klar zu Anfang der *Dalā'il*: Er »attains such a degree of eloquence that human powers fall short of it and that it reaches an extreme [of excellence] that is not [even] imagined«. Übersetzt in: Larkin, *Theology*, 18.

neu und überwältigend anders ist.¹⁰⁷ Superlativ und Andersheit sind ungebrochen die Realisierungsformen des *i'ğāz*. Die poetologischen Vorüberlegungen scheinen ohne Verbindung zum *i'ğāz*-Verständnis zu sein.¹⁰⁸ Von hier wundert das Urteil Grotzfelds nicht: Seine »beiden einschlägigen Werke *Ar-risāla as-šāfiya* und *Dalā'il al-'i'ğāz* [...] haben gerade in Detailfragen eine besser komponierte Argumentation als manche Vorgänger, auch als Bāqillānī, doch bieten auch sie nichts Neues.«¹⁰⁹

Doch ein solches Urteil übersieht, dass die scharfe Abgrenzung in einem spezifischen Kontext steht, beschäftigt sich die *Risāla* ebenso wie der Anfang der *Dalā'il* doch wesentlich mit dem klassischen Wunderbeweis.¹¹⁰ In diesem Kontext steuert al-Ġurġānī automatisch auf die Einschätzung zu, der Koran sei ein deutlich erkennbarer und allen zugänglicher Bruch mit der Gewohnheit.¹¹¹ Als Bruch mit der Gewohnheit muss der Koran aber im wahrsten Sinne sprachlich außerordentlich sein, um der Kriteriologie des Wunders und dem Anliegen der Dauerhaftigkeit gerecht zu werden. Dies bedeutet, dass sich die Besonderheit des Koran ausschließlich in Differenz zur Umwelt und zu allen Artefakten, seien sie auch noch so überwältigend, beweisen muss: »This quality ought to be one that is new in the Qur'an, a trait that did not exist in other [texts] and that has not been known before it was revealed«,¹¹² formuliert al-Ġurġānī mithin ganz klar die Anforderung an die Bestimmung der Unnachahmlichkeit in den *Dalā'il*.

¹⁰⁷ Vgl. al-Ġurġānī in den *Dalā'il*: »What is this imposing excellence, this dazzling superiority and wondrous construction that occurred for the first time in the Qur'an, such that it rendered all creatures, without exception, powerless«. Übersetzt in: Larkin, Inimitability, 31.

¹⁰⁸ Denn Muḥammad »made them [die Gegner, d. A.] realize it was a distance they could not bridge and a height they could not hope to climb«. Al-Ġurġānī, Third Treatise, 91.

¹⁰⁹ Grotzfeld, Begriff, 69.

¹¹⁰ Sie wiederholt dementsprechend auch die klassische Beweisform des *tahaddī*, also den Beweis aus der Nichtannahme der Herausforderung. Vgl. al-Ġurġānī, Third Treatise, 85–92.

¹¹¹ »If this is so, then doubt is non-existent and soul-comforting certainty is established that [the Qur'an] is inimitable, and that it constitutes a breach of custom.« Al-Ġurġānī, Third Treatise, 92.

¹¹² Al-Ġurġānīs *Dalā'il*, übersetzt in: Boullata, Comments, 142.

In diesem Kontext erhält das literaturkritisch-poetologische Wissen wieder eine negativ-abgrenzende Funktion: Das Bindeglied zwischen Koran und Poesie, der *nazm*, wird nun zum Mittel der Abgrenzung und Kennzeichen der kompletten Andersheit des Koran, wie al-Ġurġānī unmissverständlich klar macht:

»It is known that *i'jāz* depends on *nazm* as evidence. It is also known that this evidence does not come forth only with a *nazm* that did not exist earlier but also that it should be *nazm* that clearly stands out among all other known kinds of *nazm* in the past and the present that people of the age know they are able to achieve, the difference [with inimitable *nazm*] being that no one of them doubts his inability to achieve it and know its essence«. ¹¹³

Der *nazm* garantiert also die dauerhafte Differenz.¹¹⁴ Der *nazm*-Begriff sichert, dass im Koran tatsächlich das begegnet, von dem gilt: Es ist »something novel and unprecedented, [...] something that is a new beginning and the like of which never existed before«. ¹¹⁵ Die poetologisch fundierte Begrifflichkeit (des *nazm*) arbeitet hier ganz klar einem separativen Alteritätsverständnis zu, in dem die koranische sprachliche Gestalt als eine unvergleichliche immanente Andersheit ausgesondert und darin die Ausdrucksform ihres transzendenten Ursprungs gesehen wird.

Diese Verwendung des *nazm*-Begriffs, so wird ersichtlich, gehorcht strikt den Vorgaben des Wunderbeweises und realisiert den Bruch mit der Gewohnheit. Keineswegs geht es darum, der sprachlichen Besonderheit oder der poetischen Qualität des Koran gerecht zu werden. Vielmehr will al-Ġurġānī nachweisen, dass die Unnachahmlichkeit des Koran notwendiges Wissen (*ilm darūri*) ist, um damit dem Beweis der Prophetie und folglich der Offenbarungsqualität alles dessen, das Muḥammad als koranische Rede verkündet hat, das legitime Fundament zu geben. Notwendiges Wissen kann aber niemals aus einem relativen und variablen Vergleich

¹¹³ Al-Ġurġānī, Third Treatise, 96.

¹¹⁴ Ganz in diesem Sinne dient al-Ġurġānī gerade die Referenz auf den *nazm* auch dazu, verschiedenen Einwänden zu begegnen, die die Unnachahmlichkeit des Koran relativ und graduell zu vorzüglichen menschlichen Artefakten zu verstehen suchen. Vgl. al-Ġurġānī, Third Treatise, 99–104.

¹¹⁵ Al-Ġurġānī, Third Treatise, 108.

entspringen. Poetische Exzellenz und ihre spezifische Besonderheit ist jedoch in Bezug auf ihren Wissensstatus immer auf einem relativen Vergleich gegründet, kann also niemals notwendiges Wissen vermitteln.¹¹⁶ In diesem Kontext wäre es folglich sinnlos, ja kontraproduktiv, den Koran in irgendeiner Weise mit der Poesie zu vergleichen oder die Unnachahmlichkeit auf der poetischen Grundlage zu verstehen. Im Gegenteil, die Unnachahmlichkeit muss hier gerade im abgrenzenden Gegenüber zur Poesie verstanden werden, ansonsten bricht der Beweis zusammen. Doch ist dies das letzte Wort über al-Ġurġānīs *iġāz*-Verständnis?

1.3.2. Die Unnachahmlichkeit im Horizont der Poetologie

Ein ganz anderer Zungenschlag als im Kontext des Wunderbeweises herrscht im Kontext der poetologischen Überlegungen vor, die die »Geheimnisse der Wortkunst«, aber auch die Ausführungen der *Dalā'il* über den *naẓm* bestimmen, nachdem der Wunderbeweis etabliert ist. Jetzt wird der Koran vielfältig zur Illustration tropischer Redeformen herangezogen,¹¹⁷ er wird ganz selbstverständlich mit anderen dichterischen Werken verglichen, ja, er wird sogar zu einem »example what I mentioned above«¹¹⁸ und so im Unterschied zu al-Bāqillānī¹¹⁹ ganz in den Horizont der Dichtung gestellt.¹²⁰ Konsequenterweise ist der *naẓm*-Begriff hier auch kein Differenzkriterium. Der koranische *naẓm* wird ganz in die Kontinuität desjenigen *naẓm* gestellt, mit dem die Eigenart der poetischen Rede definiert wurde.¹²¹ So kann Margaret Larkin pointiert urteilen: »Al-Jurjānī treated the Qur'ān and poetry as one body of discourse, the same standards

¹¹⁶ Sehr deutlich in al-Ġurġānī, Third Treatise, 95.97f.

¹¹⁷ Für einige prägnante Beispiele vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 415.436f.

¹¹⁸ Vasalou, Eloquence, 41.

¹¹⁹ Vgl. Vasalou, Eloquence, 39.

¹²⁰ So spricht Larkin, Inimitability, 41 von dem »understanding of stylistics as it pertains not only to the Qur'an, but also to poetry, and, indeed, to all discourse that we might refer to as creative«. Ebenso Kermani: »Koran und Poesie gehören für ihn zur selben Sphäre, zogen beide sein Interesse auf sich, waren Bestandteile *einer* Diskussion.« Kermani, Schön, 251.

¹²¹ Vgl. al-Ġurġānīs Argumentation in den *Dalā'il*, übersetzt in: Boullata, Comments, 145–147.

of beauty and excellence applying equally to both.«¹²² Damit ist auch die Unnachahmlichkeit ganz in den Horizont der poetologischen Überlegungen gestellt.¹²³

Ist also al-Ġurġānī unentschieden, gar inkonsistent? Wie kommt es zu dieser fast entgegengesetzten Beurteilung? Der Schlüssel liegt meines Erachtens darin, dass al-Ġurġānī einen Wechsel der Perspektive vollzogen hat: Es geht nicht mehr um den Wunderbeweis, innerhalb dessen die Bestimmung der Unnachahmlichkeit der Kriteriologie des Prophetiebeweises genügen muss, sondern um die Ausformulierung dessen, was das Kriterium der Unnachahmlichkeit – der *naẓm* – in der konkreten sprachlichen Gestalt des Koran bedeutet. Denn nachdem der Wunderbeweis etabliert ist, hält al-Ġurġānī ausdrücklich fest: Wenn der *naẓm* die dauerhafte Unnachahmlichkeit des Koran ausmacht, dann muss dieser *naẓm* auch einsehbar sein und kann nicht vollkommen unerklärliches Geheimnis bleiben.¹²⁴ Es gilt, die im *naẓm* realisierte Unnachahmlichkeit nicht nur als Faktum im Wunderbeweis zu verwenden, sondern auch zu erklären, was sie bedeutet.¹²⁵ Damit kann die spezifische Besonderheit des Koran aber nicht nur postuliert und die Nichtnachahmung als glaubwürdig erwiesen werden, sondern die spezifische Besonderheit will verstanden sein.¹²⁶ Damit aber liegt der Fokus nicht mehr auf der unvergleichlichen Andersheit,

¹²² Larkin, *Theology*, 133 vgl. a. a. O., 162.

¹²³ »Solch kunstvoller Stil ist es auch, was dem Koran seine Unnachahmlichkeit verleiht [...]. Indem Curcānī den Blick für stilistische Feinheiten und Unterschiede schärft, will er mit seinem Buch zur Erkenntnis der sprachlichen Wunder des Koran den Weg zeigen.« Weisweiler, *al-Curcānī*, 78.

¹²⁴ So formuliert al-Ġurġānī – nun in den *Dalā'il* – ausdrücklich: »It is not enough for you to say that it is ›a particularity in the *naẓm* and a special mode of arranging the words among themselves, unless you describe that particularity and explain it and cite examples of it.« Übersetzt in Larkin, *Inimitability*, 43. Vgl. Weisweiler, *al-Curcānī*, 78.

¹²⁵ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 20f.

¹²⁶ »Perhaps the reason he can afford this approach [den poetologisch-literaturwissenschaftlichen Zugang zur Unnachahmlichkeit, d. A.] is his a priori belief in the miracle [...]. Thus his goal in *Dalā'il* could be, not to reveal the miraculousness, but to analyse it – if one can draw such a distinction.« Vasalou, *Eloquence*, 41.

sondern auf der spezifischen Besonderheit des Koran, die mit literaturwissenschaftlichen Beobachtungen analysiert werden muss.¹²⁷ Es geht nicht mehr um den Beweis (mit) der Andersheit, sondern um den Aufweis der spezifischen sprachlichen Gestalt – der Referenzrahmen hat sich gewandelt.

Wie verhalten sich nun die beiden Referenzrahmen zueinander? Man kann es sich nun einfach machen und annehmen, dass es sich um zwei vollkommen getrennte Diskurse handelt: Im Kontext des Wunderbeweises argumentiert al-Ġurġānī theologisch, im Kontext der Ergründung des *naẓm* literaturwissenschaftlich. Konsequenter erklärt man dann wahlweise die Literaturwissenschaft zur bloßen Erfüllungsgehilfin der dogmatischen Vorbestimmung oder sieht das dogmatische »Vorurteil« als Mäntelchen, das sich al-Ġurġānī umlegen muss, um in einer religiös determinierten Umwelt eigenständig literaturwissenschaftlich argumentieren zu können.¹²⁸ Dieser simplen Trennung gegenüber ist nun zu erweisen, dass erstens theologische Überlegungen auch in dem literaturwissenschaftlich-poetologischen Referenzrahmen eine Rolle spielen und von hierher zweitens auch ein gewandeltes *iġāz*-Verständnis ansichtig wird.

1.3.2.1. Theologische Hintergründe der poetologischen Überlegungen

In einem ersten Schritt also gilt es zu zeigen, dass der theologische Hintergrund auch in den vermeintlich »rein« poetologischen Überlegungen al-Ġurġānīs zentral und kein bloßes Relikt eines dogmatischen Denkens ist.¹²⁹

Zunächst fallen einzelne äußerliche Eigentümlichkeiten in den Blick, die theologisch motiviert sind: Eher amüsiert nimmt man zur Kenntnis,

¹²⁷ Jetzt gilt: »Fashioned from the same medium, literary expression and the Qur'an are equally accessible to human understanding«. Larkin, *Theology*, 20.

¹²⁸ So z. B. Weisweiler, der al-Ġurġānī letztlich alleine als Sprach- und Literaturwissenschaftler lesen will: »Wenn er also auch bei seinen Ausführungen stets den Koran im Auge behält, so erweist er sich doch, im Gegensatz zu vielen seiner Vorgänger in der Behandlung des *Icāz*, nicht als religiöser Dogmatiker, sondern fast ganz und gar als Stilist, ja als Spracheiferer.« Weisweiler, *al-Curcānī*, 78. Vgl. Mir, *Coherence*, 16.

¹²⁹ Dies ist die wesentliche These der Auseinandersetzung Larkins mit al-Ġurġānī. Vgl. programmatisch Larkin, *Theology*, 13 und *Inimitability*, 33.38. Richard, *Inimitability*, 535 sieht in al-Ġurġānīs Werk eine »distinct Ash'arī theory of *iġāz*«. Auch Vasalou, *Eloquence*, 42–45 widmet sich dem theologischen Hintergrund.

dass auch in den poetologischen Überlegungen Verse eindeutig nicht allein literaturwissenschaftlich bewertet werden, beispielsweise, wenn es bei recht anzüglichen Formulierungen heißt: »das Gefühl sträubt sich dagegen, über diesen Vers weiteres zu sagen«. ¹³⁰ Bereits etwas tiefgründiger ist der kritische Vergleich der suggestiven Kraft des *tahyil* mit der suggestiven Kraft der (Götzen-)Bilder, der natürlich nur vor dem Hintergrund ihrer theologischen Problematik seine argumentative Kraft entfaltet. ¹³¹ Die genauere Leserin stößt schließlich darauf, dass in al-Ġurġānīs Deutung der koranisch-tropischen Redeweise von der »Hand« bzw. »Rechten« Gottes sich die Exklamation *Allāhu a‘lam* (»Gott weiß es besser«) ¹³² häuft. Dies ist zweifellos kein Zufall, geht es hier doch um die Versöhnung literaturwissenschaftlicher Genauigkeit (keine bloße Einzelwortmetapher) mit theologischer Richtigkeit (kein Anthropomorphismus). Betreffen diese Beispiele eher noch äußerliche religiöse Sprachkonventionen, so wird an anderen Beispielen deutlich, dass die religiöse Rahmung durchaus auch tieferreichende, inhaltliche Dimensionen berührt:

Schaut man sich die Ebene des einzelnen Bildwortes an, so ist durchaus eine Entsprechung zwischen der Klassifikation der Metaphern und theologischen Anliegen erkennbar. So verbindet al-Ġurġānī die literaturwissenschaftliche Unterscheidung zwischen derjenigen Metapher, die durch die Ähnlichkeit zwischen zwei definierten und festumrissenen Konzepten konstituiert wird, von derjenigen Metapher, in der kein umrissenes Konzept die Grundlage der Ähnlichkeit bildet, mit dem theologischen Hinweis, dass »die Vernachlässigung dieser Grundeinsicht [...] manche Leute geradezu in den Anthropomorphismus verfallen« lässt, denn sie haben »sich einmal in den Kopf gesetzt, daß bei jedem metaforisch übertragenen Nomen unbedingt ein aufzeigbares Ding vorhanden sein müsse«. ¹³³ Mit der

¹³⁰ Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 255. Vgl. a. a. O., 254. Gleichfalls fällt der plötzliche Übergang der literaturwissenschaftlichen Betrachtung in einen längeren appellativ-moralischen Diskurs auf, so in der Ausdeutung des Hadith »Meine Genossen sind wie das Salz der Speise«. Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 87f.

¹³¹ Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 369.

¹³² Ritter, Einleitung 3*. Es geht um die Stelle al-Ġurġānī, Geheimnisse, 386–391, besonders 387.

¹³³ Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 69. Vgl. a. a. O., 63–69 und Abū Deeb, Imagery, 206. Und es ist sicher kein Zufall, dass es hier gerade um die Metapher der »Hand« geht, hat sich doch an dieser koranischen Metapher die berühmte theologische Diskussion um anthropomorphe Attribute entzündet.

literaturwissenschaftlichen Unterscheidung ist also klar ein theologisches Anliegen, die Verhinderung des Anthropomorphismus, verbunden. Das Ziel ist dabei nicht nur die Verhinderung einer simplen Vermenschlichung Gottes durch ein zu wörtliches Verständnis der metaphorischen Rede. Durchaus subtiler soll die Unterscheidung der Metaphernarten verhindern, dass die metaphorische Rede im Koran mit der Vorstellung recht einfacher, festumrissener Bedeutungsübertragungen verbunden wird.¹³⁴ Al-Ġurġānī will sicherstellen, dass nicht einfachhin ein weltliches Konzept auf Gott übertragen wird und Gott und Welt in einem gemeinsamen Horizont zusammengeführt werden.¹³⁵

Schaut man auf die Ebene der syntaktischen Fügung, so zeigen sich die theologischen Implikationen besonders in den Überlegungen zum Zusammenhang zwischen Syntax und tropischer Redeweise. So steht hinter al-Ġurġānīs diffiziler Unterscheidung transitiver Verben, in Verben, die ein absolutes Objekt (*maf'ūl muṭlaq*) fordern und Verben, die ein direktes Objekt (*maf'ūl bihī*) benötigen,¹³⁶ auch das Anliegen, jede wesenhafte Verbindung zwischen der Essenz der Tat und dem Wesen des Täters abzuweisen. Hinter al-Ġurġānīs Unterscheidung steht mithin die theologische Differenzierung zwischen Wesens- und Tatattributen und die Motivation, auf keinen Fall eine Veränderbarkeit Gottes durch seine wesensmäßige Ver-

¹³⁴ Al-Ġurġānī sucht, wie Ritter festhält, »die antropomorfistischen stellen des Korans nicht durch die simple annahme von wortmetonymien zu beseitigen, sondern ihren charakter als gleichnisse bzw. bildliche redeweisen, bei denen die ähnlichkeit aus einer verknüpften mehrheit von momenten gewonnen wird, aufzuzeigen«. Ritter, Einleitung, 3*. Die Unterscheidung richtet sich also gegen ein zu einfaches metaphorisches Verständnis koranischer Bildworte im Sinne eines einfachen »dies bedeutet jenes (z. B. Hand = Macht)«. Es geht um das »word-to-word decoding or paraphrasing that al-Jurjānī wished to get away from«. Larkin, *Theology*, 92. Vgl. a. a. O., 87–109 und besonders al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 386–394.

¹³⁵ Auch die weitere Unterscheidung zwischen Metaphern mit einem Ähnlichkeitsmoment innerhalb derselben Gattung bzw. Metaphern mit einem Ähnlichkeitsmoment, das sich bei beiden im realen Sinne findet, von Metaphern mit einem geistig-gedanklichen Ähnlichkeitsmoment dient dazu, Gott in keiner Weise in einen gemeinsamen umgreifenden Gattungshorizont einzuordnen oder ihm gar ein reales Ähnlichkeitsmoment zuzusprechen.

¹³⁶ Vgl. al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 396–398 und Larkin, *Theology*, 94f.

bindung mit einer Tat zu denken. Gleichfalls hat auch al-Ġurġānīs ausführlich ausgeführte Differenzierung, ob der Tropus in dem durch das Subjekt bedingten Gesamtgefüge (*itbāt*) oder in der Referenz auf ein einzelnes Ausgesagtes (*mutbāt*) liegt, theologische Implikationen.¹³⁷ Die gesamte Argumentation funktioniert nämlich nur auf der theologischen Grundlage, dass es keine Mittelursachen gibt und Gott im eigentlichen Sinne die alleinige Ursache allen Geschehens ist. Gerade in diesem Kontext wird al-Ġurġānīs Argumentation nach der (theologisch motivierten) literaturwissenschaftlichen Darlegung dann sogar noch einmal explizit theologisch und weist ausdrücklich darauf hin, dass die mangelnde Beschäftigung mit literaturwissenschaftlicher Erforschung auch theologische Irrtümer begründet.¹³⁸ Umgekehrt, positiv gesagt: Die rechte Beschäftigung mit der tropischen Rede verhindert sowohl einen literalistischen Textfundamentalismus als auch eine frei schweifende, allegorisierende Überinterpretation.

Neben der Verquickung von Theologie und Literaturwissenschaft in einzelnen (wenn auch zentralen) poetologischen Unterscheidungen arbeitet Larkin drittens heraus, dass auch die gesamte poetologische Argumentation al-Ġurġānīs – in ihren zentralen Konzepten von *ma'nā*, *lafz* und *naẓm*, von *mağāz* und *šūra* sowie in der Unterscheidung der *ma'ānī 'aqliya* und der *ma'ānī taḥyīlīya* – theologische Implikationen und Voraussetzungen hat. Nach Larkin zielt al-Ġurġānīs Analyse auch darauf ab, das aš'arītische Konzept des *kalām nafsī* (Gottes Rede in sich) in seiner Ungetrenntheit und Unvermischtheit zum *kalām lafẓī* (die geschaffen-zeitliche Form

¹³⁷ So ist die Formulierung, »der Frühling bestickte die Auen mit Blumen«, dann in besonderer Weise metaphorisch, wenn man Gott als alleinige Ursache alles Geschehens begreift. Vgl. explizit al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 416f.440 und ausführlich a. a. O., 401–424.437–440. Vgl. Ritter, Einleitung 3*.11* und Larkin, *Theology*, 96–104.

¹³⁸ »Und wenn die untersuchung über das wesen des tropus und die bemühung um ihn [...] nur deshalb nowendig wären, um vor solchen (irr)lehren wie diese sicher zu sein und von zweifeln in dieser richtung frei zu werden, dann wäre das schon grund genug für den verständigen mann, sich aufs eifrigste damit zu befassen und ihr seine bemühungen zuzuwenden.« Al-Ġurġānī, *Geheimnisse*, 420.

der Rede)¹³⁹ greifbar zu machen.¹⁴⁰ Gerade die unterschiedene, aber untrennbare Zuordnung von geistiger Bedeutung und sprachlicher Realisierung (*ma'nā* und *lafz*) sowie das Konzept des *nazm*, das als nichtkontingentes Bedeutungsgefüge die kontingente Konventionalität des Einzelwortes integrieren kann, etabliert eine Bedeutungsebene, die weder einfachhin sprachunabhängig ist (und damit die sprachliche Gestalt des Koran als rein äußerlich zurückließe) noch sich mit der eindeutig geschaffenen Form menschlicher Worte und Buchstaben identifizieren muss (was zu einem literalistischen Verständnis führte).¹⁴¹ Die Sprache ist damit mehr und anderes als ein bloß äußeres Arrangement einzelner Laute zu potenziell bedeutungstragenden, aber von der Bedeutung ganz unterschiedenen und isolierten Einzelworten. Sie ist aber als koranische Sprache auch nicht einfachhin unmittelbares Gotteswort. Al-Ġurġānīs poetologische Überlegungen dienen mithin (zumindest auch) dazu, das Zueinander von göttlicher und menschlicher Rede denkbar zu machen.

Wenn nun auf allen drei Ebenen – der Analyse des einzelnen Bildwortes, der Analyse der syntaktischen Fügung und der gesamten Argumentationsstruktur – theologische Implikationen und literaturwissenschaftliche Einsichten eng verbunden sind, so sind die poetologischen Überlegungen weder bloß ein Rattenschwanz des Unnachahmlichkeitsdogmas noch einfachhin die »säkularisierte« Freisetzung. Literaturwissenschaft und Theologie sind vielmehr verquickt. Damit aber kann das i'ğāz-Verständnis nicht allein dem Referenzrahmen des Wunderbeweises überlassen werden.

¹³⁹ Vgl. die gute Definition: »Thus the Ash'arite *mutakallimūn* differentiated between ›internal speech‹ (*kalām nafsi*, *kalām al-nafs*), which consists of meanings and is the uncreated Speech of God, and ›fonic speech‹ (*kalām lafzi*), which is ›an expression of God's Speech in its structure ... a rendition of [it]‹ (Baqillānī) [...] or ›verbal expressions that signify the Eternal Attribute‹ (Ghazālī); [...] and the signifier (*dalīl*, *dalāla*), which has been conventionally assigned (*bi'l-iṣṭilāḥ*), is not the same as the signified (*madlūl*).« Vasalou, Eloquence, 43.

¹⁴⁰ »It thus becomes clear that something very close to the Ash'arite concept of *kalam nafsi* and *kalam lafzi* i. e., inner speech and its audible expression, is operative within 'Abd al-Qahir al-Jurjani's concept of *nazm*.« Larkin, Inimitability, 42. »In this way, *kalām nafsi* becomes as much a specific rhetorical principle as it is a theological one.« A. a. O., 164.

¹⁴¹ »By apprehending the stylistic form (*nazm*) of the audible expression (*kalam lafzi*), we gain access to the otherwise inaccessible inner speech (*kalam nafsi*) that is its starting point.« Larkin, Inimitability, 42. Vgl. dies., Theology, 67–71.

1.3.2.2. Ein poetologisches Verständnis des *i'ğāz*

Der Nachweis, dass die poetologischen und theologischen Überlegungen verquickt sind, legitimiert also, al-Ġurġānīs Verständnis der Unnachahmlichkeit auch aus seinen poetologischen Überlegungen zu erheben.

1.3.2.2.1. Das poetische »Mehr« als Grundlage der Unnachahmlichkeit

Die Unnachahmlichkeit auf dem Boden der poetologischen Überlegungen zu verstehen, bedeutet *erstens*, dass die Unnachahmlichkeit des Koran keineswegs als eine instruktionstheoretische Mitteilung spezifischer informativer Wahrheiten zu verstehen ist.¹⁴² Denn wie die poetische Rede ihren Mehrwert gegenüber der propositionalen Rede behauptete, so liegt die Unnachahmlichkeit in der Gestalt, nicht in dem Gehalt des Koran.¹⁴³ Knapp gesagt: Der unnachahmliche Koran ist wesentlich metaphorisch.

Die Unnachahmlichkeit auf dem Boden der poetologischen Überlegungen zu verstehen, bedeutet *zweitens*, dass die Unnachahmlichkeit des Koran weder rein stilistisch noch von der einzelnen rhetorischen Wendung her zu bestimmen ist, unterlief doch al-Ġurġānīs Idee der sprachlich-inhaltlichen Bedeutungsgestalt (des *naẓm*) gerade ein Verständnis der poetischen Rede aus der äußerlichen Form oder dem einzelnen Stilmittel.¹⁴⁴ Damit versperrt al-Ġurġānī letztlich auch die Möglichkeit, die Unnachahmlichkeit im Superlativ zu suchen, bezieht sich das superlativische Verständnis stets auf konkrete sprachlich-rhetorische Mittel, die der Koran perfekter als die Dichtung verwirklicht.¹⁴⁵

¹⁴² »The excellence of the Qur'ān or of any other superior discourse, resides in its *ithbāt* or predication, not in the *muthbat* or that which is affirmed or predicated of something.« Larkin, *Theology*, 55.

¹⁴³ »In other words, it is not inimitable and miraculous only because of what it says, but also because of how it says it.« Larkin, *Theology*, 164. Vgl. auch Abū Deeb, *Imagery*, 262–264.

¹⁴⁴ Vgl. Boullata, *Comments*, 142–144.

¹⁴⁵ »For al-Qadi 'Abd al-Jabbar, the Qur'an is inimitable because of the degree of eloquence (*fasaha*) it attains, that is a product of the degree of skill at this ›craft‹ that the creator of discourse possesses. 'Abd al-Qahir al-Jurjani views the text as the stylistic embodiment of the mental prototype that dictates its verbal form.« Larkin, *Inimitability*, 42f.

Als wesentlich tropische Rede verwirklicht der Koran *drittens* auch die spezifische Erkenntnisdimension poetischer Sprache. Wenn die Unnachahmlichkeit auf der Eigenheit poetischer Rede aufbaut, hat sie Teil an der *māziya* poetischer Rede. Analog zur poetischen Rede liegt auch der »Mehrwert« der koranischen Sprache in der konkreten Wirklichkeitserschließenden Kraft auf der Grundlage von Ähnlichkeitsbeziehungen: Es wird, wie al-Ġurġānī selbst in Bezug auf eine koranische Metapher (und ein metaphorisch zu verstehendes Hadith) sagt, »ein in ihm liegendes Ähnlichkeitsmoment festgestellt, welches darin besteht, daß er ein Wissen vermittelt, welches ohne ihn nicht gewonnen würde«. ¹⁴⁶ Wie also die poetische Rede »das leblose lebendig und mit Vernunft begabt, das sprachlose beredt, stumme Körper zu deutlich Sprechenden, die verborgensten Sinnhalte zu sichtbaren und klaren« ¹⁴⁷ macht, so macht auch die koranische Rede die Wirklichkeit neu sichtbar. Man kann konsequenterweise folgern: Die Besonderheit des Koran liegt darin, dass er in sprachlich-poetischer Form die Wirklichkeit, wie sie von Gott her erschlossen ist, erkennbar werden lässt. Knapp gesagt: Der metaphorische Koran ist wesentlich hermeneutisch.

1.3.2.2.2. Keine Konkurrenz – die jeweilige Unnachahmlichkeit von Poesie und Koran

Zeigten die ersten drei Aspekte die Übereinstimmung von poetischer Rede und unnachahmlichem Koran, so könnte man nun auch die Unterscheidung von Koran und Poesie innerhalb des poetologischen Horizonts denken.

Diese Möglichkeit ist meines Erachtens im *naẓm*-Begriff selbst gegeben. *Naẓm*, so wurde deutlich, ist ein untrennbares Miteinander von *lafẓ* und *ma'nā*, von Ausdruck und Bedeutung, in der kompositionellen Fügung einer spezifischen Bedeutungsgestalt. Damit ist aber im eigentlichen Sinne jeder realisierte poetische Ausdruck unnachahmlich, da seine Bedeutung ja nur so und nicht anders gesagt werden kann. ¹⁴⁸ Ein gelungener poetischer Ausdruck sagt das zu Sagende unverwechselbar. Mit dem gleichen Strukturprinzip realisiert der Koran in seinem *naẓm* nun ebenfalls die Bedeutungen, die nur so gegeben sind. So ist der Koran tatsächlich anders

¹⁴⁶ Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 295.

¹⁴⁷ Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 63.

¹⁴⁸ Abū Deeb, Imagery, 35 spricht deshalb auch von »inimitability ('i'jāz [sic]) in literary expression«. Vgl. Kermani, Schön, 268f. und Weisweiler, al-Curcānī, 83.

als poetische Rede, aber nicht dadurch, dass er superlativisch-überbietend verglichen oder als inkommensurabel anders separiert wird.¹⁴⁹ Er ist darin unnachahmlich, dass sich in ihm nun eben diejenigen Bedeutungsgefüge realisieren, die nur in seiner poetischen Eigenart gegeben sind. Damit kann man von einer parallelen oder pluralen Unnachahmlichkeit von Poesie und Koran sprechen.

Dies schließt nicht aus – und al-Ġurġānī ist darauf aus, es auch zu tun –, dann noch einmal zwischen einer relativen poetischen Unnachahmlichkeit und ihrer absoluten Realisierung im Koran zu unterscheiden: Ein jeweiliger poetischer Ausdruck kann mehr oder weniger gelungen sein, der koranische Ausdruck jedoch kennt diese Variabilität in den Augen al-Ġurġānīs nicht.¹⁵⁰ Doch dies ist nicht notwendig eine Absonderung von der poetischen Rede, sondern nur eine gläubige Annahme der koranischen Besonderheit. Der Koran hat nicht alle je möglichen Ausdrücke verwirklicht, nur ist alles, was der Koran verwirklicht, genau der richtige Ausdruck. Und mit ihm steht der Koran eben dafür ein, dass es »gleich, was ein Sprecher sagen möchte, [...] für eben diese Aussage einen idealen Ausdruck [gibt], der theoretisch begründbar ist.«¹⁵¹ Dies ist aber nicht als Konkurrenz oder Entwertung zu verstehen, sondern dient gewissermaßen der Dichtung als Ansporn.

Von hierher erlaubt das Verständnis der Unnachahmlichkeit auf poetologischer Grundlage, die Besonderheit des Koran ohne Superlativ und absolute Andersheit innersprachlich zu umreißen: Hierzu muss man ernst nehmen, dass al-Ġurġānī großen Wert darauf legt, dass der Koran ausschließlich *ma'ānī 'aqliya*, also verstandesgemäße tropische Bedeutungen, und keinen *tahyīl*, also »fantastische vorspiegelungen«, enthält.¹⁵² (Nur) der Koran ist reine *'aqlī*-Poesie, Poesie ohne Beimischung poetischer Suggestion. Die Differenz zwischen Koran und Poesie wird so strikt innersprachlich verstanden. Darüber hinaus kann man nun die Besonderheit des Koran aus der Differenz zwischen *'aqlī* und *tahyīlī* präzisieren: Al-

¹⁴⁹ »Nirgends wird ein Dichtervers zugunsten eines koranischen herabgesetzt, und wenn verglichen wird, dann eher, um die stilistische Eigenart eines Koranverses durch Rekurs auf einen Dichtervers zu erläutern (oder umgekehrt).« Kermani, Schön, 283.

¹⁵⁰ Vgl. Kermani, Schön, 266 und Boullata, Rhetorical Interpretation, 146.

¹⁵¹ Kermani, Schön, 271.

¹⁵² Vgl. al-Ġurġānī, Geheimnisse, 294–296. Vgl. Ferrane, 166f.177.186 und Larkin, Theology, 141.

Ĝurĝānīs kritische Betrachtung der »fantastischen vorspiegelungen« liegt, wie zu sehen war, nicht an einer Ablehnung ihrer Poetizität und kreativen Kraft, sondern an ihrer mangelnden Reflexion der eigenen Sprachlichkeit und der Etablierung einer parallelen Logik, also an einem nicht realitätsbezogenen Sprachverständnis. Im Gegensatz zur *tahyīlī*-Poesie ist der Koran also nicht freie Imagination und Selbstdarstellung eines Dichters, sondern etabliert einen innersprachlichen Wirklichkeitsanspruch. Zuleich bringt er die sprachliche Form seiner Rede nicht suggestiv zum Verschwinden, sondern weist vielmehr ein selbstreferentielles Bewusstsein seiner Sprachlichkeit auf. Im Koran, so könnte man schließen, sind Sprache und Wirklichkeit vereint, ohne dass die Sprachlichkeit damit verschwindet. Im Gegenteil sind sie in differenzierter Einheit zusammengehalten. Der Koran bietet keine suggestive Parallelwirklichkeit, sondern sprachlich erhellte Wirklichkeit.¹⁵³

Insgesamt wird eine Einsicht al-Ĝurĝānīs immer wieder neu ausbuchstabiert, die man nicht ernst genug nehmen kann: In keiner Weise bewahrt der Koran seine Besonderheit durch ein bloßes Gegenüber zur poetischen Rede, das seinen transzendenten Ursprung in eine unvergleichbare Andersheit übersetzte. Al-Ĝurĝānī sagt dies ausdrücklich:

»Die herabsendung des göttlichen buches hat weder den sprachschatz mit seinen einzelnen wortprägungen in seinen grundlagen umgestürzt und die worte ihren bedeutungen entfremdet [...] noch hat sie die gewohnheiten der träger der sprache umgeändert, sie zur aufgabe ihrer ausdrucksformen und -wege veranlaßt, noch sie am gebrauch der bei ihnen üblichen vergleiche, gleichnisse, ellipsen und sprachfreiheiten gehindert.«¹⁵⁴

¹⁵³ Damit ist auch noch einmal deutlich, dass die Unnachahmlichkeit des Koran keinesfalls rezeptionsästhetisch in die überwältigende Wirkung seiner Rezitation aufzulösen ist. Die »fantastischen vorspiegelungen« sind ja wirkungsästhetisch ausgesprochen effektiv, wie al-Ĝurĝānī nicht ohne Faszination beschreibt. Und doch findet sich nach al-Ĝurĝānī gerade diese Form der effektorientierten Dichtung nicht im Koran. Die überwältigende Wirkung (allein) macht also die Unnachahmlichkeit nicht aus, sondern erst die Wirklichkeitserschließung.

¹⁵⁴ Al-Ĝurĝānī, Geheimnisse, 423.

Der Koran ist also nicht dadurch unnachahmlich, dass er eine Sondersprache innerhalb der poetischen Rede darstellt und in unverständlicher Geheimnishaftigkeit mystische Bedeutsamkeit raunt.¹⁵⁵ Gottes Rede, die der Koran für al-Ġurġānī zweifellos darstellt, ist ganz in die Sprache eingegangen.

1.3.2.3. Transzendenz in der Immanenz – die poetische Rede als Realisierung von göttlicher Differenz

In einem letzten Schritt ist zu fragen, wie auf der Grundlage poetologischer Überlegungen auch das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz eine innersprachliche Gestalt erlangt. Hierzu ist die Verbindung von Theologie und Poetologie in al-Ġurġānī klassifizierendem, poetologischem Unterfangen (s. IV.1.3.2.1.) als eine wachsende Vertiefung der Differenz zwischen Gott und allem Geschaffenen zu verstehen.

Zunächst wurde die Unterscheidung von Metaphern, in denen »du ein substrat [hast], das du genau bezeichnen kannst und das dir vorschwebt«, von den Metaphern, in denen »man das nomen seiner eigentlichen bedeutung entzieht und an eine stelle legt, wo kein ding zu sehen ist«,¹⁵⁶ mit der Vermeidung des Anthropomorphismus korreliert. Genau wie die simple Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Gott vermieden werden soll ist auch die einfache Übertragung von vordefinierten einzelnen Bedeutungsmomenten auf Gott zu umgehen. Die differenzierende innersprachliche Unterscheidung hat also zum Ziel, jede einfache Ähnlichkeit zwischen Gott und einem bestimmten und bestimmbareren Ähnlichkeitsmoment abzuweisen und so die Differenz zwischen Gott und jedem vordefinierten Korrelat aufrechtzuerhalten.

Sodann vertieft die komplexere Unterscheidung innerhalb der geistigen Ähnlichkeitsmomente, zwischen »dem falle, wo die ähnlichkeit von einem einzelnen gegenstande hergenommen, und dem, wo sie zwei dingen in ihrer verknüpfung entnommen und von einem satzgefüge abgezogen

¹⁵⁵ »Ebenso sollten die leute des zweiten lagers wissen, daß der Erhabene in dem text seines buches [...] nicht solche ausdrücke für gut befunden hat, die für das volk, das Er darin anredet, das gegenteil von klarer rede darstellen, und, weit davon entfernt, klares auszusagen, vielmehr dunkel und unverständlich sind, und daß er gewiss nicht Seinem buche den charakter eines wunders dadurch verliehen haben würde, daß Er es unklar und rätselhaft macht Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 423.

¹⁵⁶ Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 64f. Vgl. a. a. O., 433.

ist«,¹⁵⁷ die Zielrichtung. Denn der von al-Ġurġānī höher geordnete zweite Fall verhindert die Gefahr, zwischen Gott und Geschaffenem einen gemeinsamen sinnlichen oder gattungsgemäßen Ähnlichkeitsmoment anzunehmen, dadurch, dass an die Stelle eines einzelnen Ähnlichkeitsmomentes nun ein Relationsgefüge mehrerer Momente tritt. Damit wird die Bindung Gottes an einen spezifischen Ähnlichkeitsmoment weiter untergraben und der Differenz von Gott und Geschaffenem ein tieferer Ausdruck gegeben.¹⁵⁸

Diese Differenzwahrung innerhalb der poetischen Rede findet ihren komplexesten Ausdruck in der Unterscheidung von Objekt- und Satzmetapher (Tropus des Zugesprochenen und Tropus der Zusprechung). In ihr hängt ja der gesamte tropische Charakter des Satzes daran, dass nicht das erkennbare syntaktische Subjekt (*fā'il*) Verursacher der Tat ist, sondern der nicht genannte Gott selbst. Erst durch diese Erkenntnis wird der Satz zur tropischen Redeweise. Der Tropus spielt also auf die Einsicht des Rezipienten an, nicht das genannte Subjekt, sondern Gott als Akteur zu erkennen. Genau deswegen ist dieser Tropus *'aqlī* – auf Verstandeseinsicht basierend –, denn auf sprachlich-syntaktischer Basis allein ist dies nicht einsichtig. In diesem Tropus ist Gott also in der metaphorischen Rede selbst abwesend – und trotzdem zugleich anwesend dort, wo der metaphorische Charakter der Rede richtig erkannt wird. Die Satzmetapher realisiert mithin vorzüglich die Differenz zwischen dem allmächtigen Gott und dem in allem abhängigen Geschaffenem.¹⁵⁹

Über die Komplexitätssteigerung in den einzelnen poetologischen Unterscheidungen hinaus findet das Anliegen der Differenzwahrung schließlich seinen umfassenden Ausdruck in der Relation des poetologisch analysierten Verhältnisses von *lafẓ* und *ma'nā* im *naẓm* zum theologischen Verhältnis von *kalām nafsī* und *kalām lafẓī* im Koran. Denn das Analogon der beiden Verhältnisse besteht gerade darin, dass beide eine Relation aus der Differenz realisieren: Einerseits sind *lafẓ* und *ma'nā* genauso zu unterscheiden¹⁶⁰ wie *kalām lafẓī* und *kalām nafsī*, deren Differenz ja entschieden

¹⁵⁷ Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 392. Vgl. a. a. O., 115f.280.

¹⁵⁸ »The distinction is crucial from a theological point of view: The *tamṭil* amounts to a way of characterizing God without threatening too close to His essence.« Larkin, *Theology*, 90.

¹⁵⁹ Vgl. Larkin, *Theology*, 96–104.

¹⁶⁰ »He is not saying that thought and expression are one and the same thing. Indeed, there are several revealing words [...] that measure the distance between

gegen eine bloße Identifikation des erinnerten, rezitierten und kalligrafierten materialen Koran mit der göttlichen Rede antritt. Andererseits wahrt der *naẓm*-Begriff gerade die unlösbare Einheit von *lafẓ* und *ma'nā*¹⁶¹ und macht damit auch die Beziehung von *kalām lafẓī* und *kalām nafsi* denkbar, die ebenfalls weder voneinander getrennt noch vermischt betrachtet werden können. Es ist also eine Analogie aus zwei Relationen auf der Grundlage von Differenz.¹⁶²

Insgesamt ist zu folgern: Die gesteigerte Komplexität der Ähnlichkeitsmomente geht mit einer immer deutlicheren Differenzwahrung zwischen Gott und allem Geschaffenen einher. Je komplexer und umfassender die tropische Rede ist, umso klarer stellt sie vielmehr die Unterschiedenheit in der Ähnlichkeitsbeziehung heraus – und kann gerade auf diese Weise auch die Differenz zwischen Gott und allem Geschaffenen zum Ausdruck bringen. Bei al-Ġurġānī wahrt die metaphorische Struktur damit die Transzendenz Gottes und gibt ihr eine sprachliche Gestalt. Gottes Wirklichkeit ist aufs Engste mit der Sprache verbunden, indem sie sich von ihr unterscheidet. Es geht al-Ġurġānī also in seinen poetologischen Analysen nicht nur einfachhin darum »den Plan Gottes zu erkunden; oder sagen wir: Seine Poetik«,¹⁶³ sondern die Differenz Gottes zu allem, das nicht Gott ist, noch einmal innersprachlich zu erfassen und ihr eine Gestalt zu verleihen. Damit tritt an die Stelle des separativen und des graduell-relativen Alteritätsverständnisses eine relationale Konzeption.

him and such a claim«. Larkin, *Theology*, 52.

¹⁶¹ Zwei anschauliche Beispiele analysiert Kermani, Schön, 262f.

¹⁶² »The relationship, 'Abd al-Qahir al-Jurjani suggests, between the mental vision of a body of discourse and the stylistic form it takes in actual linguistic expression, resembles the formula ascribed to the ash'arites regarding the relationship of the Qur'an to its Creator, whereby ›God's eternal speech is nor God, nor something other than God; God is not His speech, nor something other than His speech«. Larkin, *Inimitability*, 44. Vgl. dies., *Theology*, 13.166.

¹⁶³ Kermani, Schön, 258.

1.4. Resümee und Ausblick

1.4.1. Der unnachahmliche Koran in poetischer Gestalt

Al-Ġurġānīs Position zeigt, dass weder die Unnachahmlichkeitsvorstellung als solche noch die aš‘arītische Auffassung von der Unerschaffenheit des Koran unausweichlich darin münden, die Besonderheit des Koran in Konkurrenz, als Überbietung oder in unvergleichlicher Andersheit zur Dichtung zu verstehen. Vielmehr steht al-Ġurġānī für eine komplexe Annäherung, ja, differenzierte Verschränkung von Koran und Poesie. Die Unnachahmlichkeit konnte auf der Grundlage der zwei poetologischen Akzentsetzungen al-Ġurġānīs näher verstanden werden: Erstens kommt sie vor dem Hintergrund der unverwechselbaren Gestalten von linguistisch-semantischen Relationen (*nazm*) neu in den Blick. Hier wird die Möglichkeit angedeutet, die Unnachahmlichkeit nicht in Überbietung und Unterscheidung zur poetisch-menschlichen Sprache zu verstehen, sondern als spezifisch-koranische Realisierung von Bedeutung. Jeder poetische *nazm* ist unnachahmlich, und der Koran realisiert diese poetische Unnachahmlichkeit auf seine spezifische Art.¹⁶⁴ Zweitens wird die Unnachahmlichkeit aus dem eigenständig-kreativen »Mehr« der poetischen Rede, das die propositionale Rede überbietet, heraus neu verstanden. Damit ist die religiöse Dimension des Koran strikt an die tropisch-metaphorische Redeform gebunden. Innerhalb der metaphorisch-tropischen Redeform nun realisiert sich seine Besonderheit darin, dass der Koran *‘aqlī*, also sprachreflexive und wirklichkeitsbezogene tropische Rede ist, dass er die Differenz von Gott und Geschaffenem durch besondere Formen der tropischen Rede bewahrt und ihr einen innersprachlichen Ausdruck verleiht und dass er Anteil hat an der wirklichkeitserschließenden Kraft poetischer Rede.

Die Verhältnisbestimmung von Koran und Poesie sowie die neue Akzentuierung des *īġāz*-Verständnisses ist sodann mit einem neuen Alteritätsverständnis verbunden: Einerseits unterläuft der *nazm*-Begriff jede

¹⁶⁴ In dieser Richtung kann auch Larkin verstanden werden: »In other words, it [the Qur’ān, d. A.] is not inimitable and miraculous only because of what it says, but also because of how it says it. [...] The Qur’ān is superb because it says what it does the way it does. If it didn’t say it that way, it wouldn’t be saying what it says.« Larkin, *Theology*, 164f.

bloße superlativische Erfüllung einer vordefinierten rhetorischen Vorzüglichkeit, indem er das rhetorische Sprachverständnis abweist und eine parallele Realisierung der jeweiligen Bedeutungsgefüge in Dichtung und Koran nahelegt. Andererseits untergräbt die Teilhabe des Koran an dem Eigenwert der poetischen *māzīya* jede vollkommene Aussonderung des Koran aus dem Horizont der Dichtung und hält die Relationierbarkeit aufrecht. Die graduell-relative und die separative Alterität werden mithin umgangen. Demgegenüber ist das Ziel der Komplexitätssteigerung in der poetologischen Klassifikation wie der grundlegenden Zuordnung von *lafz* und *ma'nā*, eine immanente Gestalt ansichtig werden zu lassen, die die Differenz wahrt, eine Relation aus der Differenz. So wurde die Möglichkeit einer relationalen Alterität ersichtlich. Das »Wort Gottes« und die sprachliche Gestalt werden bei al-Ġurġānī tatsächlich vermittelt.

Schließlich fordert al-Ġurġānī vehement die literaturwissenschaftliche Bildung der Koraninterpreten.¹⁶⁵ Die literaturwissenschaftliche Analyse hat für ihn theologische Konsequenzen, indem sie zwischen einem Literalismus, der an der Wortoberfläche hängt, und einer allegorischen Freizügigkeit vermittelt, die den Text zugunsten eines höheren Sinns zu überspringen droht und in beliebige Vieldeutigkeit mündet. Damit ist auch heutigen Engführungen gegenüber viel gewonnen, ist der springende Punkt heutiger Reformbemühungen doch bleibend der, ob der Koran auch wie ein literarischer Text behandelt werden darf.¹⁶⁶

1.4.2. Die zwei Bezugssysteme des *i'ğāz*

Bei allem poetischen Überschwang ist daran zu erinnern, dass das poetologisch fundierte *i'ğāz*-Verständnis bei al-Ġurġānī keineswegs alternativlos ist, ja, dass es vielmehr implizit erschlossen werden musste. Im Rahmen des Wunderbeweises herrscht explizit ein anderes Verständnis vor, das jede Bestimmung der Besonderheit des Koran aus seiner Beziehung zur Dichtung ablehnt und die Unnachahmlichkeit bleibend in superlativischer Überbietung und unvergleichlicher Andersheit gegeben sieht. Es gibt also zwei Bezugssysteme des *i'ğāz*: In dem Bezugssystem des Prophetenbeweises geht es um die Sicherung der Prophetie und den Status geoffenbarten Wissens. Die sprachlich-stilistische Unvergleichlichkeit ist hier die *petitio*

¹⁶⁵ Vgl. Kermani, Schön, 287–291.

¹⁶⁶ Vgl. ausdrücklich Wielandt, Schwierigkeit, 271f.275.

principii, die aus dem Kriterium des Bruchs mit der Gewohnheit folgt. Sie besteht jedoch in dem bloßen Postulat des »Dass« der Unvergleichlichkeit des *naẓm*. Das »Wie« führt zum Bezugssystem der poetologischen Überlegungen, die die Besonderheit des Koran aus seinen literarischen Eigenheiten zu verstehen sucht, die spezifische Realisierungsformen der Eigenheit poetischer Sprache als solcher sind. Mit den beiden Bezugssystemen sind unterschiedliche methodische und inhaltliche Akzentsetzungen verbunden, wie ein tabellarische Überblick zeigen mag:

Der <i>iġāz</i> im Kontext des Wunderbeweises	Der <i>iġāz</i> im Kontext poetologischer Untersuchungen
Ziel: Bestimmung der literarischen Besonderheit als Bruch mit der Gewohnheit, um im »Dass« des Beglaubigungswunders den prophetischen Aussagen den Status sicheren Wissens zuzuerkennen	Ziel: Bestimmung der literarischen Besonderheit auf dem Boden poetologischer Überlegungen, um das »Wie« der koranischen Unnachahmlichkeit begreifbar zu machen
Besonderheit des Koran als unvergleichliche Andersheit im Gegenüber zur Poesie	Besonderheit des Koran zeigt sich als innersprachliche Differenz: als Unterscheidung zwischen <i>'aqlī</i> und <i>tahyīlī</i> , als Unterscheidung spezifischer tropischer Redeformen und als innersprachliche Einlösung der Differenz zwischen Gott und Geschaffenem
Poetologische Analyse dient dazu, den Unterschied zwischen Poesie und Koran zu verdeutlichen	Poetologische Analyse dient dazu, den Eigenwert poetischer Rede als Grundlage der Unnachahmlichkeit zu erschließen
Eigenwert der poetischen Rede wird superlativisch überboten	Koran garantiert die Möglichkeit der Vollkommenheit des dichterischen Ausdrucks
<i>naẓm</i> als Garantie dauerhafter Differenz und als Funktion, den <i>iġāz</i> nicht an offensichtlich ähnlichen poetischen Stilmitteln festmachen zu müssen	<i>naẓm</i> als Besonderheit sowohl poetischer als auch koranischer Rede, mit der Funktion, jeweilige Unverwechselbarkeit festzuhalten sowie als spezifische Zuordnung von <i>lafẓ</i> und <i>ma'nā</i> , die als innersprachliche Gestaltgebung

	des Verhältnisses von <i>kalām lafzī</i> und <i>kalām nafsī</i> dient
Unnachahmlichkeit liegt gerade in Differenz zur poetischen Kreativität	Unnachahmlichkeit liegt in Realisierung der poetischen Kreativität

Man kann schließen: Konsequenter als die vorangegangenen Autoren verschränkt al-Ġurġānī die literaturwissenschaftlichen Überlegungen und das Verständnis der Unnachahmlichkeit – doch etabliert er damit zwei Verständnisformen der Unnachahmlichkeit. Denn letztlich sind die beiden Bezugssysteme nicht kohärent ineinander zu fügen: Entweder kann man an der unvergleichlich-wunderhaften Unnachahmlichkeit festhalten, kann sie dann aber nicht literarisch konkretisieren. Oder man legt die spezifische Besonderheit des Koran poetologisch dar, kann dann aber die unvergleichlich-wunderbare Unnachahmlichkeit nicht beweisen. Das »Dass« der Unnachahmlichkeit ist aus dem »Wie« nicht beweisbar, das »Wie« ist niemals ganz in das »Dass« auflösbar.¹⁶⁷

Also gilt es, mit al-Ġurġānī über al-Ġurġānī hinauszugehen. Dies bedeutet, den Perspektivenwechsel, den al-Ġurġānī andeutet, auch wirklich zu vollziehen: Betrieben werden muss also Theologie aus Literaturwissenschaft und nicht umgekehrt. Dies bedeutet jedoch auch, den Anspruch des Wunderbeweises hinter sich zu lassen: In konsequenter Fortsetzung der Frage nach dem »Wie« der Unnachahmlichkeit und ihrer poetologischen Bestimmung ist der Beweis der Unnachahmlichkeit in die Frage nach der literarischen Besonderheit zu verwandeln. Worin besteht die Besonderheit, in der der Koran sprachlich Wirklichkeit erschließt – und zwar sowohl in inhaltlicher als auch in literarischer Akzentsetzung? Wie setzt sich der Koran mit seinen vorangegangenen und zeitgenössischen Bezugstexten auseinander? Wie gestaltet er sie auch sprachlich um? Nimmt man al-Ġurġānīs sprachliche Gestaltgebung von Transzendenz in Immanenz ernst, so können solche Fragen gestellt werden, auch wenn Gott als Autor der koranischen Rede geglaubt wird.¹⁶⁸ Das Ende des Wunderbeweises ist

¹⁶⁷ Kermani sieht dies auch, löst es aber, indem er die Unnachahmlichkeit in die subjektive Evidenz verlegt: Man muss sich in den Koran hineinversetzen, um seine Unvergleichlichkeit zu spüren. Das ist wenig befriedigend. Vgl. Kermani, Schön, 272–274. S. u. IV.2.4.

¹⁶⁸ Eine Andeutung findet sich bereits bei Kermani, Schön, 281. Programmatisch formuliert dies Nekroumi, Introduction, 20–22.

damit keineswegs das Ende der Theologie, sondern vielmehr das Versprechen eines neuen Anfangs. Dieser soll nun in exemplarischen Positionen der Gegenwart gesucht werden, die mit dem literaturwissenschaftlichen Zugriff auf den Koran ernst machen.

IV.2. Von der Literaturwissenschaft zur Theologie – exemplarische zeitgenössische Ansätze

Zweifellos ist es ein gewaltiger zeitlicher Sprung über fast tausend Jahre von dem aš'arītischen Theologen al-Ġurġānī hin zu einer Analyse von exemplarischen Positionen der Korandeutung im 20. und 21. Jahrhundert, die versuchen, die spezifische sprachliche Gestalt des Koran mit literaturwissenschaftlichen Mitteln zu erarbeiten. Zudem scheint dieser Sprung dem klassischen orientalistischen Bild zu entsprechen, demzufolge nach dem sogenannten Goldenen Zeitalter der formativen und klassischen Phase des Islam bis zum Aufkommen des islamischen Modernismus intellektuell nichts geschehen sei, das Beachtung verdiente. Doch auch wenn man dieses Bild nicht teilt,¹⁶⁹ ist der Sprung nicht nur aus pragmatischen Gründen gerechtfertigt. Zum einen kann man darauf verweisen, dass auch manche islamwissenschaftliche Autoren den nahtlosen Übergang von al-Ġurġānī in das 20. Jahrhundert keineswegs scheuen.¹⁷⁰ Zum anderen muss man herausstellen, dass gerade diejenigen Autoren des 20. Jahrhunderts, die nach einem tieferen, literarisch orientierten Verständnis des Koran suchen, sich explizit auf al-Ġurġānī beziehen.

Ist der unmittelbare Übergang in das 20. Jahrhundert also gerechtfertigt, so ist jeder Anschein eines Anspruchs zu vermeiden, eine repräsentative Umschau des zeitgenössischen i'ğāz-Verständnisses zu bieten oder gar eine teleologische Entwicklungslinie nachzuzeichnen.¹⁷¹ Dennoch ist die

¹⁶⁹ Zur Bestreitung dieser These vgl. Griffel, *Islam denken*, 35–76.

¹⁷⁰ Vgl. Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 147.

¹⁷¹ Vor allem, weil die Gegenwart durch eine große Ungleichzeitigkeit gekennzeichnet ist: »Die moderne Phase des muslimischen Denkens stellt zweifellos seine chaotischste Epoche dar.« Özsoy, *Pioniere*, 23. Wielandt und Jansen warnen in Bezug auf die Koranexegese vor einer zu reduktiven Entwicklungsgeschichte und weisen darauf hin, dass die klassische Form des Korankommentars nicht nur weiter existiert, sondern großen Einfluss besitzt. Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 124 und schon Jansen, *Interpretation*, VIII. Gleiches gilt auch im Feld des i'ğāz. In der

Auswahl der Autoren, die von den öffentlichen ägyptischen Intellektuellen Sayyid Quṭb, Amīn al-Ḥulī und Naṣr Abū Zayd über muslimisch geprägte Islamwissenschaftler wie Mustansir Mir, A. J. Johns und Neal Robinson bis hin zu muslimischen Denkern an der Grenze zwischen Theologie und Literaturwissenschaften wie Navid Kermani und Ayman El-Desouky reicht, nicht willkürlich. Denn zum einen verbindet die Autoren, dass sie nicht mehr im *kalām* verortet, sondern Teil einer breiten Diskussion um die Auslegung und die Hermeneutik des Koran sind. Sie partizipieren auf sehr unterschiedliche Weise an einer intellektuellen Neuformatierung: Die Dynamik islamischen Denkens hat sich in der Moderne weder im Rahmen des klassischen *kalām* (die Türkei der jungen Republikzeit sowie Indien ausgenommen)¹⁷² noch in der klassischen, professionalisierten und methodisch wesentlich als verkettete Einzelversexegese (*tafsīr musalsal*) auftretenden Koranexegese, sondern eher in direkter Auseinandersetzung mit dem Koran realisiert.¹⁷³ Zum anderen werden die recht divergenten Positionen durch das gemeinsame Anliegen zusammengehalten, den Koran in seiner literarischen Besonderheit zu würdigen und hierzu die traditionelle *īḡāz*-Vorstellung neu zu entdecken, anders zu formulieren, ja, mitunter sogar, sie zu überschreiten. Wie auch immer die Geschichte der KoranAuslegung des 20. Jahrhunderts akzentuiert und im Einzelnen entfaltet wird,¹⁷⁴ eine eigene Strömung literaturwissenschaftlicher Auslegung wird

Breite sind gegenüber den Neuaufbrüchen, die im Folgenden interessieren, die – eher noch katechetisch vereinfachten – Elemente klassischer Positionen sicherlich verbreiteter und wirksamer.

¹⁷² Vgl. Wielandt, *Main Trends*, 710–712.737f.

¹⁷³ Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 124–126.

¹⁷⁴ Inhaltlich hält bereits die in der Mitte des Jahrhunderts verfasste Arbeit von Johannes J. G. Jansen drei Strömungen der Koranexegese im 20. Jahrhundert fest: »Natural History«, »Philology« und »Practical«. Vgl. Jansen, *Interpretation*, 7–9. Die umfassenden und detaillierten Darstellungen von Rotraud Wielandt und Johanna Pink differenzieren diese frühe Einteilung: Sie benennen die »praktische Koranexegese« schärfer als eine Exegese »in search of a new immediacy« (Wielandt, *Exegesis*, 137f.) bzw. als eine Exegese im Kontext von »Colonial State, Nation State, Islamic State« (vgl. Pink, *Striving*, 776–778), ergänzen die »philologische« um eine historisch-kontextualisierende Koranexegese und fügen schließlich noch die »thematische« bzw. »purposive« Exegese hinzu, die z. B. eine feministische oder befreiungstheologische Perspektive bietet.

durchgehend hervorgehoben.¹⁷⁵ Der Aufbruch der literaturwissenschaftlich orientierten Auslegung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist damit für alle Positionen ein Ausgangspunkt, auf den sie sich bewahrend, fortschreibend, mitunter auch kritisch beziehen. In ihm ist mithin auch ein mögliches Neuverständnis des *i'ğāz* zu verorten.

Systematisch interessieren die neueren und gegenwärtigen Positionen in zweierlei Hinsichten:

Da in der Analyse al-Ğurğānīs das Nebeneinander eines poetologischen und eines metaphysisch-apologetischen *i'ğāz*-Verständnisses aufgezeigt wurde, so interessiert in der Untersuchung der zeitgenössischen Positionen, ob der Koran insgesamt aus dem poetischen Horizont verstanden werden kann, ohne dabei seine Besonderheit und seinen religiösen Anspruch aufzugeben.¹⁷⁶ Gesucht wird also die konsequente Durchführung des Perspektivenwechsels, der von al-Ğurğānī vorbereitet wurde und der die eigenständige Untersuchung der sprachlich-literarischen Besonderheit des Koran der theologischen Deutung vorausgehen lässt. Dies bedeutet, den abgesteckten, spekulativ-theologischen Rahmen des Beglaubigungswunders hinter sich zu lassen und theologisch auf einer eigenständigen literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweise aufzubauen. Knapp gefragt: Kann man den postulierten *Beweis* des göttlichen Ursprungs zum *Aufweis* der theologischen Bedeutung koranischer Besonderheit verwandeln?

Da in der Analyse al-Ğurğānīs der Übergang zu einem relationalen Alteritätsverständnis erkennbar wurde, so ist zweitens zu fragen, wie dieses auch inhaltlich weiter auszubuchstabieren ist und der Koran theologisch als ein sich unterscheidendes Geschehen verstanden werden kann, das seine Besonderheit gerade in und aus der Beziehung erweist. Zu untersuchen ist also, ob man den Positionen auch eine Ahnung darüber entlocken kann, worin eine mögliche theologische Bedeutung der literarisch-sprachlichen Besonderheit, ja ein theologisches Profil des Koran bestehen könnte. So sind die Positionen des 20. Jahrhunderts also auch daraufhin zu befragen, inwiefern die literaturwissenschaftlichen Untersuchungen dem

¹⁷⁵ Sie setzt sich in kontextualisierenden Ansätzen fort – Pink fasst beide sogar in einem Kapitel »Language, History and Major Themes of the Qur'an. In Search of New Hermeneutics« zusammen. Vgl. Pink, *Striving*, 778–785.

¹⁷⁶ Boullata selbst zumindest hält dies für möglich und formuliert dementsprechend sein Anliegen: The »intention is to concentrate on the literary structures of the Qur'an in order to elucidate how they produce religious meaning«. Boullata, *Introduction*, X.

theologischen Profil des Koran eine inhaltliche Füllung geben – und ob es sogar Positionen gibt, die aus dem literaturwissenschaftlichen Anliegen heraus explizit theologische Vorstellungen formulieren. Denn nur so kann eine christliche Positionierung nicht nur auf eine programmatische Möglichkeit, sondern auch auf eine konkrete Inhaltlichkeit Bezug nehmen.

Insgesamt erklärt sich nun die Auswahl und die Reihenfolge der Autoren des folgenden Teils: Nach einer knappen Verortung des literaturwissenschaftlichen Aufbruchs im Modernismus und in der Auseinandersetzung mit der sogenannten »wissenschaftlichen Koranauslegung«, auf die sich alle literaturwissenschaftlich interessierten Autoren abgrenzend beziehen, sollen zunächst der frühe Sayyid Quṭb, Amīn al-Hūlī und Naṣr Abū Zayd als Repräsentanten des *tafsīr adabī*, der literaturwissenschaftlich orientierten Exegese, in den Blick genommen werden.¹⁷⁷ Ihnen wird der australische Islamwissenschaftler A. J. Johns zugeordnet, der in einer eigenständigen Relecture Quṭbs eigene Akzente für ein literarisch sensibilisiertes Koranverständnis setzt.¹⁷⁸ Auf diesem Fundament können sodann ausführlich drei gegenwärtige Ansätze untersucht werden. Verbunden sind sie darin, dass sie von literaturwissenschaftlichen Überlegungen ausgehen, dabei zumindest implizit jedoch auch theologische Implikationen mitbedenken. Ausgewählt sind sie, weil sie innerhalb der literaturwissenschaftlichen Annäherung drei unterschiedliche Akzente setzen: Mustansir Mir repräsentiert recht klassisch die textimmanente Analyse des koranischen Ganztextes, Navid Kermani nähert sich dem Koran aus rezeptionsästhetischer Perspektive und Ayman El-Desouky verkörpert den postkolonial und dekonstruktivistisch geschulten Blick eines komparativen Literaturtheoretikers. Der Teil schließt mit einem Einbezug der islamwissenschaftlichen Position Angelika Neuwirths. Nicht nur, dass die Berliner Islamwissenschaftlerin faktisch mit vielen der analysierten Autoren in Beziehung steht, ihre Korandeutung vertieft auch das Profil sowohl der spezifischen sprachlichen Gestalt des Koran als auch der theologischen Implikationen, das die muslimischen Autoren umrissen haben.

¹⁷⁷ Aufgrund des hinführenden Charakters des Kapitels IV.2.2. werden diese Autoren nicht in der Tiefe und auf einer schmaleren Basis der Primärquellen behandelt.

¹⁷⁸ Natürlich müsste in einer auf Vollständigkeit angelegten Studie auch die Position von Bint aš-Šāṭi' untersucht werden. S. hierzu in diesem Teil Fn 286.

2.1. Hintergrund und Gegenbild: Reformistische Strömungen in der Koranlegung und die »wissenschaftliche Koranlegung«

Bevor sich die Arbeit einzelnen Entwürfen zuwendet, muss einerseits ein äußerst knapper Blick auf den Hintergrund des islamischen Modernismus geworfen werden, stellt er doch die Wurzel aller exegetischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert dar. Andererseits soll ein kurzes Wort zu der expliziten Neubestimmung des *i'ğāz* in der sogenannten »wissenschaftlichen Exegese« des 20. Jahrhunderts gesagt werden. Ihre unmittelbare Identifizierung koranischer Aussagen mit den Erkenntnissen positiver Naturwissenschaften gehen mit einem instruktionstheoretischen *i'ğāz*-Verständnis einher, das als Gegenbild zum literaturwissenschaftlichen Blick auf die sprachliche Besonderheit des Koran für diese Arbeit von Bedeutung ist.

2.1.1. Die Vorzeichen reformistischer und revivalistischer Strömungen

Die innovativen Neuansätze werden grundsätzlich in Reaktion auf die Umbrüche in der islamischen Welt formuliert, die im 19. Jahrhundert aus der Begegnung und Konfrontation mit der westlichen Moderne erwachsen. Die Herausforderung durch die modernen Wissenschaften und durch die neu entstehenden politischen sowie sozialen Ordnungssysteme führt zur Formulierung neuer Interpretationsmethoden, die mit einem neuen Verständnis von Offenbarung einhergehen.¹⁷⁹ Die Anliegen und Zielrichtungen sind sehr unterschiedlich und reichen von der selbstkritischen Suche nach Kompatibilität über die apologetische Einverleibung moderner Wissenschaften bis hin zum kontrastiven Gegenentwurf. Aus diesem breiten Feld seien nur wenige Aspekte allgemeiner Art hervorgehoben, die zum Verständnis der hier diskutierten Positionen wichtig sind:¹⁸⁰

Erstens ist auf eine deutliche Traditionsskepsis zu verweisen, die die traditionelle Einbettung des Koran in die exegetischen Bezugsgrößen der

¹⁷⁹ Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 124.

¹⁸⁰ Vgl. zum Folgenden: Wielandt, *Exegesis*, 126–129; Pink, *Striving*, 766–774; Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus*, 360–362 sowie (spezifisch zu 'Abdūh) Jansen, *Interpretation*, 17–34.

Offenbarungsanlässe, der *isrā'iliyāt*, aber auch der rhetorischen und linguistischen Wissenschaften problematisiert und zurückweist.¹⁸¹

Damit rückt *zweitens* der Koran selbst in den Mittelpunkt des Interesses. Die Neuansätze einigt eine starke und mitunter reduktive Rückkehr zum Text des Koran, der von seinen traditionellen philosophischen, theologischen, mystischen und rechtlichen Überlagerungen befreit werden soll. Die Zentralität des Koran als ausschließlicher Bezugsgröße ist in diesem Sinne eine relativ junge Entwicklung. Bedenkt man, dass zugleich der gedruckte Koran mit der Kairiner Ausgabe von 1924 zum ersten Mal eine weite Verbreitung mit einer durchaus homogenisierenden Wirkung in Bezug auf die Lesarten-Varianz erfährt, dann wird erkennbar, dass deutlicher als zuvor der Buch- und Textcharakter des Koran herausgestellt wird.

Konsequent heben in methodologischer Hinsicht viele der Neuansätze die Deutung des Koran durch den Koran hervor (*tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*). Damit kommt *drittens* auch der Koran als Ganztext stärker in den Blick: Die Frage nach dem inneren Zusammenhang und die Vorstellung eines geschlossenen Textganzen wird virulenter als bisher. Die Sure kommt als literarische Einheit in den Blick und verschiedene Ansätze einer Strukturierung des Koran werden durchdacht.

Viertens gewinnt in sehr unterschiedlicher Form die Vorstellung an Gewicht, dass der Koran, der von seinen Überlagerungen und Einkleidungen befreit und in seiner Ganzheit erfasst wird, auch unmittelbar zur Gegenwart spricht. Dies kann zum einen in der Form eines direkt erfassbaren und als solchen relevanten, informativen Gehaltes gedacht werden: Der Koran bietet – recht (und das heißt oft: von theologischen Laien) gelesen – unmittelbar modernes Wissen, modellhafte Handlungsanweisungen und Lösungen für gegenwärtige Probleme. Zum anderen kann die unmittelbare Wirkung in der Gegenwart eher im Sinne des sprachlich-appellativen Charakters des Koran verstanden werden. Der Koran ist dann nicht ein einfaches Informationsbuch, sondern der Initiator eines auch in der Gegenwart wirksamen ethisch-pädagogischen Entwicklungsprozesses.¹⁸² Diese letztere Lesart hat eine gewisse Affinität dazu, die metaphorische und sprachliche Struktur des Koran herauszustellen.

¹⁸¹ Vgl. Jansen, Interpretation, 2f.64; Wielandt, Offenbarung, 148.

¹⁸² Vgl. Wielandt, Exegesis, 127f.

Fragt man nun danach, was diese Neuorientierungen einer modernistisch-reformistischen Korandeutung für das Verständnis der Unnachahmlichkeit bedeuten, so kann man zum einen festhalten, dass mit der Herauslösung des koranischen Textes aus seinen traditionellen theologischen Bezugssystemen auch die Bedeutung des *kalām* als primäre Verankerung der Unnachahmlichkeitsdiskussion deutlich zurücktritt. Dies kann neue Überlegungen freisetzen: In der Konzentration auf den Koran selbst liegt auch die Möglichkeit, dass seine Besonderheit nicht mehr auf der notwendigen Folie des Beglaubigungswunders erörtert wird. Mit der modernistisch-reformistischen Korandeutung kann dementsprechend auch eine erhöhte Sensibilität für die Literarizität des Koran einhergehen und ein Brückenschlag zur Struktur poetischer Texte geleistet werden.¹⁸³ Allerdings kann das Anliegen der Enttraditionalisierung und die methodologische Orientierung am *tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* auch zu einer noch deutlicheren zirkulären und apologetischen Struktur führen.¹⁸⁴

Zum anderen löst die Traditionsskepsis den Koran aus dem etablierten Kontext linguistischer und rhetorischer Bezugsdisziplinen heraus. Auch dies kann die literaturwissenschaftliche Wahrnehmung freisetzen, da eine rhetorische Verengung auf einzelne Stilmittel, isolierte sprachliche Wendungen und die ornamentale oder bedeutungsvermittelnde Funktion der Sprache unterlaufen wird. Doch in gleicher Weise besteht die Möglichkeit, dass die Herauslösung das Bewusstsein für die sprachliche Struktur und literarische Eigenheit des Koran verdunkelt und ihn zu einem Informationshandbuch macht, dessen universale unmittelbare Anwendbarkeit von seinem göttlichen Ursprung zeugt. Genau dies droht im *tafsīr ʿilmī*, den es als Gegenbild zu einer poetisch sensiblen Lesart zu skizzieren gilt.

2.1.2. Motivierende Abgrenzung: Die Unnachahmlichkeit in der »wissenschaftlichen Koranauslegung«

Spötter mögen durchaus zu Recht sagen, dass der *tafsīr ʿilmī* weder *tafsīr* im traditionell koranexegetischen Sinne (wenn er sich auch durchaus in traditionsorientierten gegenwärtigen Werken findet) noch *ʿilmī* im Sinne akademisch verantworteter Wissenschaftlichkeit ist, sondern eher eine unmittelbare apologetische Selbstvergewisserung angesichts des Erfolgs der

¹⁸³ Vgl. Wielandt, Exegesis, 127.

¹⁸⁴ Vgl. z. B. Fallahi zu Muṣṭafa Ṣādiq ar-Rāfiʿī: Re-Defining, 13–20.

säkularisierten Moderne.¹⁸⁵ Für diese Arbeit ist er jedoch nicht aufgrund seiner intellektuellen Qualität von Bedeutung, sondern deshalb, weil er explizit und zentral auf die Vorstellung von der Unnachahmlichkeit zurückgreift,¹⁸⁶ sie modifiziert und ihr eine Gestalt gibt, die bis heute populär ist.¹⁸⁷ Zugleich ist er konträrer Bezugspunkt und Gegenbild derjenigen Autoren und Autorinnen, die sich um ein Verständnis der Besonderheit des Koran aus seiner literarischen Gestalt bemühen.

Inhaltlich wird das Grundanliegen des *tafsīr* 'ilmī durch den bekannten Satz »*Sabaqa al-Qur'ān al-'ilma l-ḥadīṭ* (der Koran kommt dem gegenwärtigen Wissen zuvor)«,¹⁸⁸ knapp auf den Punkt gebracht.¹⁸⁹ Es sind also

¹⁸⁵ Vgl. die spitze Beobachtung von Mustansir Mir: »It is a curious fact that, in early centuries which witnessed intense Muslim scientific activity, the major Qur'an commentaries are, generally, free of references to science, whereas today, when Muslim scientific activity has declined, many Muslims have supposedly found in science an ally and a defender of the faith of Islam.« Mir, *Scientific Exegesis*, 5. Fairerweise muss man sagen, dass das ursprüngliche Grundanliegen der »wissenschaftlichen Koranlegung« sicherlich weiter ist, als ihre apologetisch-positivistische Verwendung erkennen lässt. Sie entwächst soziostrukturellen Veränderungen, die auch mit der Demokratisierung des Zugangs zu religiösem Wissen und der Herausforderung durch säkulare Bildung zu tun hat. Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 129. Durchaus kann sie dabei mit dem reformistischen Impuls einhergehen, die Verengung des Koran auf rechtliche Fragestellungen aufzubrechen. Vgl. Jansen, *Interpretation*, 44; Jomier, *Jawhari*, 158–160; Mir, *Scientific Exegesis*, 1f. Und sicherlich ist sie Teil einer größeren Debatte um die Erlaubtheit von nicht-islamischen Wissenschaften und ermutigt zu eigenständiger naturwissenschaftlicher Forschung. Dies ist nach Wielandt, *Exegesis*, 130 auch die grundlegende Intention eines der Protagonisten, des Ägypters Ṭanṭāwī Ġawharī. Vgl. Fallahi, *Re-defining*, 10; Jansen, *Interpretation*, 41–43 und Jomier, *Jawhari*, 136.

¹⁸⁶ Johanna Pink überschreibt das Kapitel, in dem sie wesentlich den *tafsīr* 'ilmī bespricht, sogar mit »Modern varieties of the i'ğāz doctrine«. Pink, *Striving*, 774.

¹⁸⁷ Vgl. Pink, *Striving*, 775; Wielandt, *Exegesis*, 131 und Fallahi, *Re-defining*, 7.

¹⁸⁸ Jansen, *Interpretation*, 35.

¹⁸⁹ Vgl. die Definition von al-Ḥūlī: *Tafsīr* 'ilmī ist »the kind of exegesis that reads scientific technical terminology into the expressions of the Koran and that strives to deduce all sciences and philosophical views from it.« Jansen, *Interpretation*, 54. Etwas ausführlicher präzisiert Wielandt: »Scientific exegesis (*tafsīr* 'ilmī) is to be understood in the light of the assumption that all sorts of findings of the modern natural sciences have been anticipated in the Qur'ān and that many unambiguous references can be discovered in its verses.« Wielandt, *Exegesis*, 129.

drei Annahmen, die zusammenwirken: Erstens enthält der Koran naturwissenschaftliches Wissen. Er will zweitens auch genau dieses vermitteln. Drittens handelt es sich dabei nicht (nur) um das Wissen im Horizont der Adressaten, sondern auch um die späteren Ergebnisse autonomer naturwissenschaftlicher Forschung.¹⁹⁰ Aus diesem Anliegen heraus ergibt sich ein spezifischer Zugriff auf den Koran: Zum einen entdifferenziert er die Wissensbereiche: Der Koran ist die alternative (zeitlose und sichere) Quelle der strukturell selben Erkenntnis, die die westliche Naturwissenschaft durch (vorläufige und unsichere) Forschung hat.¹⁹¹ Zum anderen reduziert er die sprachliche Form auf propositionale Sachaussagen. Der Koran ist wesentlich eine Sammlung informativer Aussagen. Die universale Bedeutung des Koran besteht mithin weniger in der rhetorischen Kraft, die sich in jeder Zeit neu erschließt, sondern ist vielmehr durch eine transhistorische Präsenz positiven Wissens gesichert.

Aus diesen knapp skizzierten Grundannahmen erschließt sich auch das *iġāz*-Verständnis des *tafsīr* 'ilmī.¹⁹² Inhaltlich gibt der Titel eines Hanafī Aḥmad von 1954 einen guten Aufschluss: »*Mu'ġizat al-Qur'ān fī waṣf al-Kā'ināt*« (der Wundercharakter des Koran in der Beschreibung des geschaffenen Seienden).¹⁹³ Der Koran ist darin ein Wunder, dass er (naturwissenschaftliche) Informationen übermittelt, die aus dem Horizont der damaligen Adressaten vollkommen unableitbar waren.¹⁹⁴ Hiermit werden wichtige Akzentsetzungen im *iġāz*-Verständnis vorgenommen:

¹⁹⁰ Vgl. Fallahi, Re-defining, 11.

¹⁹¹ »Elle va plus loin et aboutit à dire que le Coran renferme toutes les sciences, c'est à dire non seulement les sciences religieuses (dogmatiques ou pratiques, apparentes ou cachées) mais encore toutes les sciences profanes.« Al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 271. Aus dem reichen Fundus bietet Jomier, *Exegèse scientifique*, 269 Fn 1 Beispiele für den Koran und a. a. O., 280 für den Hadith. Zur Legitimation wird oftmals auf Q 16:89 und 6:38 verwiesen.

¹⁹² Vgl. v. a. Jansen, *Interpretation*, 51f.; al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 272–274; Pink, *Striving*, 775.

¹⁹³ Vgl. Jansen, *Interpretation*, 47.

¹⁹⁴ Auch hier muss man fairerweise zunächst die Freisetzung neuer Möglichkeiten würdigen: Bei dem Protagonisten, Scheich Ṭanṭawī Ġawharī (1862–1940), tritt der Hinweis auf die bewundernswerte Kongruenz des koranischen mit dem naturwissenschaftlichen Wissen eher ergänzend zu der Kritik des klassischen rhetorischen Verständnisses hinzu. Vgl. Jomier, *Jawhari*, 153 und Wielandt, *Exegesis*, 130. Ja, seine Position deutet sogar auf ein neues, literarisch orientiertes

Zum einen hat sich der Adressatenkreis gewandelt: Der *taḥaddī* richtet sich nun nicht mehr an die Dichter, sondern an die Wissenschaftler. Es handelt sich gleichsam um eine szientistische Relecture der *mu'āraḍa*-Situation: So wie die Dichtung der normativen Periode vor der Schönheit des Koran erblasste und zugleich in ihrem normativen Charakter bestätigt wurde, so werden nun die positiven Wissenschaften in ihrem autonomen Erkenntnisstolz gedemütigt und ihre Erkenntnisse zugleich in ihrer Normativität anerkannt.

Zum anderen sind nun propositional-informative und immanenzbezogene Aussagen der Gegenstand der Unnachahmlichkeit: Wunderbar ist die Tatsache, dass der Koran schon gewusst und ausgesprochen hat, was die autonome Forschung erst dreizehn Jahrhunderte später erkennt.

Die Unnachahmlichkeit liegt dementsprechend in der zeitlichen Priorität: Die Erkenntnisse der Forschung sind bereits alle – zumindest verborgen – im Koran präsent.¹⁹⁵ Zudem besteht die Unnachahmlichkeit in rein quantitativer Überlegenheit: Das universale Wissen des Koran übersteigt das partikulare Wissen der Wissenschaften.¹⁹⁶ Hinzu tritt in qualitativer Hinsicht eine Steigerung der Gewissheit.

Insgesamt bewegen sich die Wissenschaften und der Koran interessanterweise im selben Horizont: Das koranische Wissen wird stark immanentiisiert und den Aussagen positiver Wissenschaften angeglichen.¹⁹⁷ Der Koran sagt eigentlich nichts anderes als die positiven Wissenschaften.¹⁹⁸ So

Verständnis hin: Die Wahrnehmung der sprachlichen Qualität des Koran sei unter dem Ballast der rhetorischen Studien zerbrochen, zur Wiederbelebung möge man ihn mit lebender und nicht mit toter Literatur vergleichen. Vgl. Jomier, *Jawhari*, 151f.

¹⁹⁵ Vgl. das Zitat bei al-Ḥūlī: »[Ces découvertes modernes, d. A.] se trouvent annoncées formellement ou par mode d'allusions dans le Coran, depuis treize siècles. Elles y sont demeurées cachées et voilées, uniquement pour être, lors de leur mise à jour, une preuve du caractère miraculeux du Coran«. Al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 273.

¹⁹⁶ Vgl. al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 273f.; Jansen, *Interpretation*, 51f. und, kritisch, Mir, *Scientific Exegesis*, 5f.

¹⁹⁷ Bezeichnenderweise werden durchaus zentrale eschatologische Aussagen diesseitig gedeutet. Vgl. Pink, *Striving*, 775 und Mir, *Scientific Exegesis*, 3.

¹⁹⁸ Jansen, *Interpretation*, 51 zitiert die offenerzige Deduktion des Ägypters Ṣalāḥ ad-dīn Ḥaṭṭāb: »The majority of our generation [...] is unable to appreciate the style of the Koran, because it has no thorough knowledge of classical Arabic. Therefore it is imperative that the theologians demonstrate the wondrous nature

führt der *tafsīr* 'ilmī letztlich in die Situation, dass zwar der Wundercharakter des Koran mit höchster apologetischer Verve herausgestellt wird, seine spezifische Besonderheit aber verschwindet.¹⁹⁹

Die Schwächen des *tafsīr* 'ilmī sind natürlich auch den Zeitgenossen nicht verborgen geblieben. Die Kritik liegt auf drei Ebenen:²⁰⁰ *Methodologisch* wird auf den semantischen Anachronismus auf der Wortebene sowie auf die syntaktisch-literarische Entkontextualisierung hingewiesen: Einerseits wird den koranischen Worten eine moderne Bedeutung zugeschrieben, andererseits werden die koranischen Formulierungen aus ihrem sprachlichen Gefüge gerissen.²⁰¹ In *hermeneutischer* Hinsicht wird festgehalten, dass der Koran auch für seine Erstadressaten verständlich sein wollte (und keine Sachverhalte übermittelt, die erst dreizehn Jahrhunderte später verstehbar werden) und sich insgesamt nicht als naturwissenschaftliches Lehrbuch, sondern als Rechtleitung versteht.²⁰² Dabei wird inhaltlich der Bereich des Wissens differenziert und der Koran explizit als religiöses Dokument umgrenzt.²⁰³ In Bezug auf die sprachliche Form wird zudem hervorgehoben, dass der Koran dem Adressaten nicht neutral-informativ, sondern appellativ-performativ gegenübertritt. In *theologischer Hinsicht* wird herausgestellt, dass die Wandelbarkeit und Vorläufigkeit

of the Koran in other spheres.« Spöttisch gesagt: Erst das Wunder, dann wird sich die Besonderheit des Koran schon finden.

¹⁹⁹ Vgl.: »Celle de faire du lien entre le Coran et les vérités scientifiques un argument de plus pour montrer sa véracité, son caractère miraculeux ou son aptitude à la pérennité pourrait bien être plus dommageable qu'utile.« Al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 278.

²⁰⁰ Wielandt, *Exegesis*, 130 resümiert fünf Punkte und greift in ihnen al-Ḥūlī's Kritik (vgl. al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 277–279) auf. Vgl. zur Kritik auch Jansen, *Interpretation*, 52–54 und Mir, *Scientific Exegesis*, 2–4. Die Kritiker greifen dabei auf die traditionelle Gegenposition zu al-Ġazālī, nämlich aš-Šāḫibī, zurück. Vgl. al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 274–277 und Fallahi, *Re-Defining*, 23–26.

²⁰¹ Vgl. den Punkt 1 bei al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 277, bei Wielandt, *Exegesis*, 130f. Punkt 1 und 2. Kritische Beispiele bei Jansen, *Interpretation*, 48.49f.

²⁰² Vgl. den Punkt 2 bei al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 277 und Punkt 3 und 5 bei Wielandt, *Exegesis*, 131.

²⁰³ »Il est clair que le Livre religieux ne s'occupe pas de cet aspect de la vie humaine; son rôle n'est pas d'en parler.« Al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 278.

naturwissenschaftlichen Wissens dem unveränderlichen Wissen Gottes widerspricht.²⁰⁴

Die kritische Auseinandersetzung mit dem *tafsīr ‘ilmī*, so wird deutlich, provoziert, intensiver nach der Besonderheit des Koran zu fragen, und führt damit zu einer erhöhten Aufmerksamkeit auf seine sprachliche und literarische Gestalt. Diesen Anstoß nimmt die ägyptische Tradition der literaturwissenschaftlichen Exegese auf, die sich ab den 30er-Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelt und der sich die folgenden Überlegungen widmen. Sie nimmt dabei durchweg die antitraditionalistische Kritik an der als erstarrt empfundenen Einbettung des Koran in die linguistischen und rhetorischen Bezugsdisziplinen der klassischen Exegese auf, entwickelt sie aber in Annäherung an die zeitgenössische Literaturwissenschaft fort.

2.2. Ein Knotenpunkt am Nil: Sayyid Quṭb und der ägyptische *tafsīr adabī*

2.2.1. Eine literarisch sensible Koranlektüre und ihre Problematik: Sayyid Quṭb (1906–1966)

Es mag verwundern, dass als Auftakt der literaturwissenschaftlichen Auslegung des Koran gerade eine der zentralen Figuren des politischen Islam, ja, der geistige Vater militant-terroristischer Gruppierungen im 20. Jahrhundert gewählt wird,²⁰⁵ dem von kompetenter Seite zudem eher unsystematisches, wenn auch originelles Denken zugesprochen wird.²⁰⁶ Doch der ägyptische Aktivist Sayyid Quṭb bietet sich an, weil er einerseits mit

²⁰⁴ Vgl. den Punkt 3 bei al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 278 und Punkt 4 bei Wielandt, *Exegesis*, 131.

²⁰⁵ Jansen bezeichnet ihn als »main ideologue of modern Muslim Sunnī fundamentalism« (Jansen, *Quṭb*, 117), Carré als ägyptisches Gegenstück zu Maudūdī (vgl. Carré, *Sources*, 264). Inhaltlich ist v. a. seine Identifikation der Gegenwart als neue Zeit der Unwissenheit (*ḡāhiliyya*) wirkmächtig. Ihr gegenüber wird der Koran als Nukleus des *taṣawwur al-islāmī*, eines islamischen Existenzentwurfs gesehen, der alle Lebensäußerungen holistisch umfasst und nicht nur individuell, sondern auch gesellschaftlich den Schlüssel zur Lösung aller Probleme bietet.

²⁰⁶ Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 134 und Boullata, *Quṭb*, 358.361f.365.

hoher literarischer Sensibilität den Koran liest, in dieser Hinsicht ein genaues Gegenbild zum *tafsīr 'ilmī* bietet, und (systematisch, nicht unbedingt entwicklungsgeschichtlich) den Boden für eine literaturwissenschaftlich informierte Koranlektüre und ein verwandeltes *i'ğāz*-Verständnis bereitet. Andererseits vedichtet sich in ihm gerade die Problematik des *i'ğāz*.

Der theologische Autodidakt, Lehrer und Funktionär im Erziehungsministerium, der seit Mitte der 40er-Jahre zunächst zum politischen Aktivist und Herausgeber der Zeitschrift *al-fikr al-ğadīd* und später, durch seinen großen Korankommentar »Im (tiefen) Schatten des Koran« (*Fī zīlāl al-Qur'ān*) und andere religiös-politischen Schriften wie den »Wegmarken« (*Ma'ālim fī ṭ-ṭarīq*), zu der wesentlichen Inspirationsquelle für den militanten Flügel der Muslimbruderschaft wurde, hat sich auch einen eigenen Zugang zur sprachlichen Gestalt des Koran erschlossen. Von der Begegnung mit der klassischen Koranexegese in seiner Studienzeit am *Dār al-'ulūm* (1929–1933) unzufrieden zurückgelassen, versucht Quṭb, die unmittelbare Präsenz und machtvolle Wirksamkeit koranischer Sprache, die er in der Volksfrömmigkeit seiner Kindheit erlebt hat, wiederzubeleben und ihr durch eine literarisch sensible Betrachtung des Koran gerecht zu werden: »The time has come to study the Qur'an as a literary book and to examine it from a completely artistic point of view«,²⁰⁷ beginnt Quṭb seinen Artikel, aus dem die spätere Schrift *at-Taṣwīr al-fannī fī l-Qur'ān* erwachsen wird. Dieses Anliegen ist einerseits apologetisch nach außen orientiert und defensiv aus dem Bewusstsein der Rückständigkeit der islamischen Welt formuliert: Der Koran soll literarisch neu wertgeschätzt werden, damit er die Literatur der islamischen Welt so prägt wie die Bibel die westliche Literatur.²⁰⁸ Andererseits ist es auf den Koran selbst gerichtet und versucht, seine Besonderheit literarisch zu erfassen: Wer den Koran verstehen will, muss die »secrets of its literary spell«²⁰⁹ erforschen. So gewinnt Quṭb einen eigenständigen literaturwissenschaftlichen Zugang, unabhängig von den akademischen Unternehmungen Ṭāhā Ḥusayns, Amīn al-Ḥūlīs und Muḥammad Ḥalafallāhs.²¹⁰ Ganz im Sinne der reformistischen Anliegen wendet er sich traditionskritisch gegen die segmentierende

²⁰⁷ Übersetzt bei Asyraf, *Qutb's Thought*, 219.

²⁰⁸ Vgl. Asyraf, *Qutb's Thought*, 219.

²⁰⁹ Boullata, *Qutb*, 355.

²¹⁰ Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 134. S. IV.2.2.2.

Einzelversanalyse der klassischen Exegese²¹¹ und konzentriert sich auf den koranischen Text, der allein im Sinne des *Tafsīr al-Qurʾān bi-l-Qurʾān* Bezugspunkt seiner eigenen Auslegung sein soll.²¹² Zugleich bricht Quṭb nicht vollkommen mit der Tradition, sondern greift bewusst auf az-Zamaḥṣarī und vor allem al-Ġurġānī zurück und reiht sich auch von hierher in den literaturwissenschaftlichen Neuaufbruch ein.²¹³

Das Anliegen eines literarischen Zugangs zum Koran schlägt sich vor allem in drei großen Werken nieder: *At-Taṣwīr al-fannī fī l-Qurʾān* (die künstlerische Gestaltgebung im Koran) von 1945, das in einem Artikel von 1939 präfiguriert wird, gibt die konzeptuelle Orientierung vor.²¹⁴ *Maṣāhid al-qiyāma fī-l-Qurʾān* (die Darbietung der Auferstehung im Koran) von 1947 entfaltet die Methode im Hinblick auf die eschatologischen Beschreibungen des Koran.²¹⁵ Und auch der spätere Korankommentar *Fī zīlāl al-Qurʾān* (1952–64), der seit 1954 aus dem Gefängnis heraus weiter bearbeitet wird und dem es primär weniger um eine poetische Auslegung als um eine politisch-aktivistische Anwendung des Koran geht, enthält noch literarische Beobachtungen.²¹⁶ Quṭb schrieb zudem bis 1935 auch selbst Gedichte und plante in den 40er-Jahren eine ganze Reihe mit Werken zur literarischen Gestalt des Koran.²¹⁷ Die literarischen Zugänge zum Koran sind also eher mit der ersten Periode seines Schaffens verbunden, die seiner Mitgliedschaft in der Muslimbruderschaft und seinem politischen Aktivismus vorausgeht. Andererseits darf man nicht übersehen, dass die Beschäftigung mit der literarischen Gestalt des Koran durch sein ganzes Leben hindurch prägend ist²¹⁸ und dass die spätere Phase mit der ihr eigenen »aktivistischen Koranauslegung« (*tafsīr harakī*)²¹⁹ nicht vollkommen losgelöst von früheren Überlegungen betrachtet werden kann.

²¹¹ Vgl. Boullata, Quṭb, 355.363f.; Johns, Humanistic, 83.

²¹² Vgl. Boullata, Quṭb, 355; Asyraf, Quṭb's Thought, 219; Carré, Sources, 274.

²¹³ Vgl. Quṭb, Taṣwīr, 28.31–33; Boullata, Rhetorical Interpretation, 150 Fn 42 und Boullata, Quṭb, 355.

²¹⁴ Vgl. Boullata, Quṭb, 355–358.

²¹⁵ Vgl. Boullata, Quṭb, 358–361 und ders., Literary Structures, 202.

²¹⁶ Vgl. Boullata, Quṭb, 361–367.

²¹⁷ Vgl. die Titel bei Boullata, Quṭb, 354.

²¹⁸ Vgl. Boullata, Quṭb, 354.367.

²¹⁹ Vgl. Jansen, Quṭb, 118.

2.2.1.1. Einheit, Wirkung, imaginative Gestaltgebung – Quṭb's Zugang zur literarischen Gestalt des Koran

Quṭb's eigenständige Wahrnehmung der literarischen Gestalt des Koran kann nun in drei Akzentsetzungen ausbuchstabiert werden. Sie sind *grosso modo* (und in chronologisch umgekehrter Reihenfolge) mit seinen zentralen Werken verknüpft.

Erstens ist die Betonung der Einheit zu nennen, die Quṭb anhand der Idee des *miḥwār*, der Achse, in den Blick bringen will: Insbesondere in seinem großen Korankommentar stellt Quṭb die Kohärenz des koranischen Textes in den Mittelpunkt seiner Betrachtung.²²⁰ Diese Einheit bezieht sich zunächst auf die einzelne Sure.²²¹ Quṭb geht dabei über den linearen Zusammenhang von Vers zu Vers hinaus, den die klassischen Überlegungen zum *tanāsūb* bzw. zur *munāsabah*²²² in den Blick brachten. Jede Sure hat in seinen Augen eine nicht-lineare Gesamtstruktur, indem sie verschiedene Themen (*maudū'āt*) um eine zentrale Achse (*miḥwār*) herum anlagert.²²³ Die Einheit der einzelnen Sure steht sodann auch in engem Bezug zu der Einheit des Koran im Ganzen: So wie die Sure jeweils eine einzelne Achse hat, hat der Koran im Ganzen ein Ziel (*hadaf*), das sich in den und durch die einzelnen Achsen verwirklicht.²²⁴ In beiden Fällen wird die Einheit nicht analytisch aufgliedernd, sondern in einer Art synthetisierender Zusammenschau festgestellt: Themenwahl, Stil, Rhythmus und Klang ergeben in den Augen Quṭb's eine besondere Atmosphäre (*ḡaww*), aus der jede Sure eine spezifische Personalität (*ṣaḥṣiya*) gewinnt.²²⁵

²²⁰ Vgl. Boullata, *Literary Structures*, 195.

²²¹ »Sayyid Quṭb firmly believes that each Qur'ānic sūrah is a unity«, formuliert Mustansir Mir, dem es, geschult an Iṣlāḥī, selbst um die literarische Einheit des Koran geht. Mir, *Coherence*, 65.

²²² Vgl. Mir, *Coherence*, 18f. und Şeker, *Koran*, 193–245.

²²³ Zur Idee der Achse vgl. Mir, *Coherence*, 66 und ders., *Unity*, 213f. sowie Boullata, Quṭb, 362–364.

²²⁴ Vgl. Mir, *Coherence*, 66.69; Boullata, Quṭb, 363.

²²⁵ Vgl. Mir, *Coherence*, 65.67.70. Quṭb formuliert prägnant: »Hence, whoever lives in the shades of the Qur'ān notices that each of its sūras has a distinctive personality, a personality that has a soul with which one's heart lives as though with a living soul possessing distinctive features and traits.« Boullata, Quṭb, 362. Vgl. auch die Übersetzung: Quṭb, *Shade* 1, 12.

Quṭb's Personifizierung der Sure ist zweifellos keine präzise literaturwissenschaftliche Bestimmung des Surezusammenhangs.²²⁶ Sie will vielmehr die integrative, organische Ganzheit der literarischen Form der Sure gegenüber einem bloß rhetorisch-funktional-äußerlichem Einsatz einzelner Stilmittel herausstellen. Zudem wird der Koran in der Metapher der Person wie ein eigenes Subjekt behandelt, das aus sich selbst heraus wirksam ist. Der Blick wird damit auf die Interaktion zwischen dem Koran und seinen Hörern gelenkt.

Somit ist als *zweite Akzentsetzung*, mit der Quṭb die Besonderheit des Koran erfassen will, seine spezifische Wirkung zu nennen, die Quṭb mit der Idee des *mantiq al-wiḡdānī*, der Logik des Gefühlslebens, in Beziehung setzt. Quṭb verbindet sein Postulat einer organischen Einheit mit der Annahme, dass jede Sure eine spezifische Wirkung hat, die sie beim Hörer erreichen will. Die Einheit der Sure respektive des Koran realisiert sich in der Einheit der Wirkung.²²⁷ In dieser Wirkung wird, wie Quṭb schreibt, auch die »Persönlichkeit« der Sure erfasst.²²⁸ Die Wirkung geht also bei weitem über eine bloße Mitteilung kognitiver Informationen hinaus. Ja, sie unterscheidet sich letztlich grundlegend von ihr, wie Quṭb's Bezeichnung der spezifischen Wirkung des Koran als *al-mantiq al-wiḡdānī*, von

²²⁶ Diese Einheit baut allerdings auf den Beobachtungen zum *taṣwīr*, also der spezifischen imaginativen Methodologie, auf. Der *taṣwīr* realisiert sich als *taḡsīm* (Verkörperung) und *taṣḥīs* (Personifizierung). Vgl. Boullata, Quṭb, 358. Nichtsdestotrotz bleibt das Konzept recht vage: Vgl. kritisch Mir, Coherence, 67.69–71.73f. Übrigens ist bereits die Idee der Einheit des koranischen Textes auch poetologisch inspiriert, nämlich durch zeitgenössische Literaturkritik, die die Einheit des Gedichtes forderte. Vgl. Boullata, Quṭb, 362f.

²²⁷ Wie er in der Einleitung zum Kommentar der langen, medinensischen vierten Sure formuliert: »The paragraphs, the verses, the words of this sūra are the means through which it attains what it wants.« Boullata, Quṭb, 365. Vgl. auch die Übersetzung in Quṭb, Shade 3, 3. Dementsprechend zeigt sich in der Wirkung ebenfalls die »Persönlichkeit« der Sure.

²²⁸ »Hence, we have a feeling of affection and harmony towards it as toward all other sūras of this Qur'ān, a feeling similar to that we experience with a living being of known characteristics and distinct features, who has an intention and a viewpoint, who has life and movement, who has sensation and emotion.« Boullata, Quṭb, 365.

Boullata als »emotive logic«²²⁹ übersetzt, zeigt.²³⁰ Dieser Akzent auf der emotionalen Wirkung ist jedoch nicht im Sinne eines rein subjektiven Gefühls misszuverstehen, sondern bezeichnet die umfassende Einwirkung auf die ganze Person.²³¹

Diese Wirkung kann zunächst als eine Motivation zu einzelnen konkreten Handlungen verstanden werden.²³² Grundlegender erscheint die Wirkung des Koran jedoch als die Erfahrung eines ergreifenden, allumfassenden und das Individuum insgesamt formenden Gegenübers.²³³ Bereits der erste Satz des ersten Kapitels seiner Schrift *at-Taṣwīr al-fannī* sieht genau in dieser überwältigenden, fast numinosen und von außen an den Adressaten herantretenden Wirkung des Koran seine eigentliche Besonderheit: »Der Koran bezauberte die Araber seit dem ersten Moment – sowohl denjenigen, dem Gott das Herz für den Islam öffnet als auch denjenigen, dem er den Blick verschleiert.« (*ṣaḥāra l-Qurʿānu l-ʿaraba mundu l-laḥzati l-ūlā, sawāʾ minhum ḍalika man šaraḥa Llāhu ṣadrahū li-l-islāmi, wa-man ḡaʿala ʿalā baṣrihi minhum ḡiṣāwatan*).²³⁴ In dieser Weise bezieht Quṭb zwar die

²²⁹ Boullata, Quṭb, 357. Vgl. Quṭb, Taṣwīr, 226–238.

²³⁰ Vgl. Carré, Sources, 281. In seiner Analyse des koranischen Textes geht es Quṭb vielmehr darum herauszuarbeiten, »how [...] it [the Qurʿān, d. A.] continues to affect the minds and hearts of human beings and win them over to its message«. Boullata, Quṭb, 354f. Vgl. Carré, Sources, 286.

²³¹ Weshalb Carré das Adjektiv *wiḡḍānī* auch als »l'intime de l'émotion existentielle« paraphrasiert. Carré, Sources, 281. Vgl. Boullata, Quṭb, 357: It »seeks to convince by always appealing to common sense, by awakening feeling, and by aiming to directly reach one's intuitive insight, one's emotion, and ultimately one's soul, to which the intellect is merely one of many channels and not the only one.«

²³² Diese Idee verfolgt Quṭb vor allem in Bezug auf die eschatologischen Szenen des Koran, die er in seiner Schrift *mašāhid al-qiyāma* im Blick auf ihre Wirkung interpretiert. Vgl. Boullata, Quṭb, 360f.

²³³ Boullata spricht dementsprechend auch von der »verbal power«, Asyraf vom »charm« und Carré zitiert Quṭbs Rede vom unwiderstehlichen Zwang des Koran, der fast notwendig zur betenden Niederwerfung führe. Vgl. Boullata, Rhetorical Interpretation, 150; Asyraf, Quṭb's Thought, 220 und Carré, Sources, 270. Vgl. dazu Quṭb, Taṣwīr, 27. Quṭb verbindet diese Wirkung mit der Koranerfahrung aus der Volksfrömmigkeit seiner Kindheit, die seine literarische Analyse ja gegenüber der zergliedernden klassischen Einzelversexegese wiedergewinnen will. Vgl. Quṭb, Taṣwīr, 7f. und Asyraf, Quṭb's Thought, 219.

²³⁴ Quṭb, Taṣwīr, 11.

Interaktion zwischen Koran und seinem Adressaten in seine literarischen Überlegungen mit ein. Doch der Adressat ist kein aktiv Empfangender, gar Mitwirkender daran, der Wirkung rezeptiv eine Gestalt zu geben, sondern wesentlich ein passiv Empfangender, an dem sich der Einbruch einer anderen, überwältigenden Macht zeigt. Der Koran erscheint wiederum gleichsam als eigenes Subjekt, das unabhängig vom Rezipienten wirkt. Im Blick auf seine Wirkung sieht Quṭb den Koran mithin wesentlich als ein appellatives Ereignis, das unmittelbar auf die Adressaten einwirkt und dabei nicht nur ihre kognitive, sondern in erster Linie ihre emotionale Dimension anspricht. Präsenz, Unmittelbarkeit und Perseität (im Sinne des »Von sich aus wirksam Seins«) sind die Charakteristika, die die Besonderheit des Koran im Blick auf seine Wirkung ausmachen.

Zur Einheit und Wirkung tritt als *dritte Akzentsetzung* die spezifische Bildlichkeit hinzu, die Quṭb mit der Idee des *taṣwīr* verbindet. »*Taṣwīr*«, so Quṭb in der namensgleichen Schrift *at-Taṣwīr al-fannī*, »is the preferred tool in the style of the Qur'ān.«²³⁵ *Taṣwīr* bezeichnet also eine spezifische literarische Methode, die sich nach Quṭb im gesamten Koran findet und die literarische Besonderheit des Koran ausmacht.²³⁶ Sie ist gleichsam der konkrete literarische Anker für die spezifische Wirkung und die postulierte Einheit. Inhaltlich bezeichnet Quṭb mit *taṣwīr* eine besondere imaginative Bildlichkeit.²³⁷ Die Besonderheit des Koran besteht also nicht in der Vermittlung spezifischer Informationen, sondern in der bildhaft-anschaulichen Darstellung umfassender Sachverhalte, weshalb Boullata *taṣwīr* auch als »portrayal, representation«²³⁸ übersetzt. Quṭb selbst legt allerdings ausdrücklich Wert darauf, dass diese bildliche Darstellung nicht als bloße rhetorische Vermittlung und Verzierung eigentlich unabhängiger Bedeutungen gemeint ist:²³⁹

²³⁵ Quṭb, *Taṣwīr*, 36, übersetzt bei Boullata, Quṭb, 356. Vgl. insgesamt Quṭb, *Taṣwīr*, 36–38.

²³⁶ Er schließt nur die legislativen und die explizit kognitiven Teile des Koran aus. Vgl. Boullata, Quṭb, 357; ders., *Topics*, 151; Asyraf, *Qutb's Thought*, 219.

²³⁷ »By palpable fancied images, it [*at-taṣwīr*, d. A.] designates intellectual meanings, psychological states, perceptible events, visual scenes, human types and human nature.« Boullata, Quṭb, 356.

²³⁸ Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 151.

²³⁹ Vgl. Quṭb, *Taṣwīr*, 37.

»It [*taṣwīr*, d. A.] then elevates these images it draws, and grants them living presence or regenerating movement; whereupon intellectual meanings become forms or motions, psychological states become tableaux or spectacles, human types become vivid and at hand, and human nature becomes visible and embodied. As for events, scenes, stories and sights, it renders them actual and immediate, pulsating with life and movement. When it adds dialogue to them, it brings into full play all elements of imaginative representation in them.«²⁴⁰

Diese anschauliche Schilderung präzisiert die Eigenart des *taṣwīr*: Im Begriff des *taṣwīr* sind Bedeutung und Form nicht zu trennen. Weiterhin kombiniert der *taṣwīr* eine szenisch-synthetische Vergegenwärtigung und eine ereignishaft-dramatische Dynamik und realisiert so zugleich Verdichtung und Belebung, Präsenz und Bewegung. Zudem wird der Bereich des sprachlich-imaginativen Bildes um die Lautlichkeit der Sprache sowie eine spezifische Symmetrie im strukturell-syntaktischen Ausdruck erweitert, deren integratives Zusammenwirken nach Quṭb das Phänomen des *taṣwīr* ausmachen.²⁴¹ Schließlich erhebt Quṭb den Anspruch, dass die gefügte Komposition des *taṣwīr* aus Bildlichkeit, Lautlichkeit und Ordnung die Wirklichkeit nicht bloß abbildet, sondern eine eigene Wirklichkeit darstellt.²⁴² Zusammenfassend wird deutlich: Der Begriff des *taṣwīr* meint also kein einzelnes Stilmittel oder ihr bloßes Arrangement, sondern eine spezifische literarische Einheit, die ein gefügtes Ganzes aus Bildlichkeit, Klang und Struktur bildet und eine eigenständige Wirklichkeit erschließt. Diese bildlich-klanglich-strukturelle Einheit realisiert Präsenz, Unmittelbarkeit und Perseität und stützt mithin die Wirkung des Koran.

²⁴⁰ Quṭb, *Taṣwīr*, 36, übersetzt bei Boullata, Quṭb, 356.

²⁴¹ Vgl. Quṭb, *Taṣwīr*, 37 und Boullata, Quṭb, 356f.

²⁴² »Sayyid Quṭb points out that when a person reads the Qur'ānic text or listens to it, he is transported, through its words, to another level of reality [...]. In his view, the Qur'ānic text offers life and not an imitation of life.« Boullata, Quṭb, 356. Vgl. Johns, *Humanistic*, 83.

2.2.1.2. Eine ästhetische Deutung des *i'ğāz* und ihre problematische Fortsetzung

Quṭb's originell-intuitiver Zugang erfasst also die literarische Besonderheit des Koran in der kohärenten Einheit des Textes, der auf der Ebene existenzieller Emotionalität eine überwältigende, umfassende und formende Wirkung entfaltet, die wiederum in einer spezifischen Methodik literarischer Gestaltgebung verankert ist. Die Besonderheit wird in der Personifikation der Sure zusammengefasst und ist durch die Charakteristika der Präsenz, Unmittelbarkeit und Perseität gekennzeichnet.

In dieser Besonderheit liegt für Quṭb nun auch die Unnachahmlichkeit des Koran begründet:²⁴³ Kritisch hebt Quṭb hervor, dass eine Unnachahmlichkeit des koranischen Gehaltes, an der er mit Blick auf das Wissen um vergangene und zukünftige Geschehnisse genauso wie im Blick auf die Weisheit der koranischen Gesetzgebung und der koranischen Einsicht in den Kosmos und in die Natur des Menschen durchaus festhält,²⁴⁴ die Unnachahmlichkeit gerade auch der frühen Suren nicht vollständig erklärt.²⁴⁵ Auch die klassischen Analysen des *i'ğāz*, inspiriert durch Grammatik und Rhetorik, haben zusammen mit der Philosophie und dem Recht in seinen Augen die ursprüngliche Unnachahmlichkeit nur überlagert.²⁴⁶ Ganz in der Linie des reformistischen Anliegens verweist Quṭb demgegenüber auf die ersten Adressaten des Koran: Den ersten Generationen war die ursprüngliche Bedeutung der Unnachahmlichkeit noch unmittelbar zugänglich, denn sie erfuhren, »that it is the Qur'an's artistic beauty as an independent element that gives sufficiency by itself when contemplated«. ²⁴⁷ Dies ist interessant, macht Quṭb doch hier die ästhetische Erfahrung als den eigentlichen Ort der Unnachahmlichkeit aus.

²⁴³ Ausführlich, aber wenig originell beschäftigt sich Quṭb in Shade 9, 79–96 und ders., Shade 13, 5–8 mit dem *i'ğāz*. Demgegenüber geht es hier um die Verbindungslinien aus literarischer Analyse und Unnachahmlichkeit sowie um spezifische Akzentsetzungen Quṭb's.

²⁴⁴ Vgl. Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 150; Jansen, *Interpretation*, 52 Fn 82 und z. B. Quṭb, *Shade* 2, 46f.; ders., *Shade* 9, 80f.

²⁴⁵ Vgl. Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 150 und ders., Quṭb, 357.

²⁴⁶ Vgl. Quṭb, *Taṣwīr*, 26–28 und Boullata, Quṭb, 357.

²⁴⁷ Boullata, Quṭb, 357. Vgl. auch Quṭb, *Taṣwīr*, 11.26f. und Carré, *Sources*, 287.

Diese ästhetische Erfahrung, die der Unnachahmlichkeit zugrunde liegt, wird nun exakt mit den Elementen der literarischen Besonderheit gefüllt: Zum einen erleben die Rezipierenden den Koran als überwältigende, von außen an sie herantretende und sie von sich her erfüllende Schönheit.²⁴⁸ Die Unnachahmlichkeit liegt also in der Wirkung des Koran. Zum anderen realisiert sich die Unnachahmlichkeit im Aufbau, in der Einheit des koranischen Textes.²⁴⁹ Schließlich liegt die Unnachahmlichkeit im *taṣwīr*.²⁵⁰ So schließt sich der Kreis: Das Verständnis der Unnachahmlichkeit rekurriert auf die literarische Besonderheit, die literarische Besonderheit realisiert die Unnachahmlichkeit des Koran.²⁵¹

Die Position Quṭb's ist für das Anliegen dieser Arbeit also zweifellos deshalb bedeutsam, weil er die ästhetische Dimension konsequent in die Mitte des *i'ğāz* stellt und derart die Unnachahmlichkeit mit der literarischen Besonderheit zusammenschließt.²⁵² Er gibt der literarischen Besonderheit zudem mit den Elementen der kompositionellen Einheit, der existenziellen Wirkung und der imaginativen Bildlichkeit eine konkrete Gestalt und berücksichtigt somit sowohl die Wirkung des Koran als auch seine textuelle Dimension.²⁵³ Allerdings ist die Wirkung des Koran für

²⁴⁸ Sie ruft Verwunderung (*dahaš*) und unmittelbare Unterwerfung (*istislām*) hervor. Vgl. Quṭb, *Taṣwīr*, 27.

²⁴⁹ So betont Quṭb, dass »this organization of verses [...] [is] inseparable from the truth of divine revelation itself«. Boullata, Quṭb, 363.

²⁵⁰ Boullata hebt hervor, dass Quṭb gerade in seiner Analyse des *taṣwīr* »has brought a fresh insight to the issue of *i'jāz*«. Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 151.

²⁵¹ An diese originelle literarische Bestimmung der Unnachahmlichkeit schließen sich sodann die klassischen Realisationsformen der Verquickung von Transzendenz und Immanenz an: Einerseits ist auch für Quṭb der sprachliche Ausdruck superlativisch vollkommen »as an unmatched, unique language with a variety of relevant vocabularies, topics, themes, rhythms, tones, moods, styles, structures and other aesthetic, rhetorical, and psychological modalities of literary expression«. Boullata, Quṭb, 367. Vgl. z. B. Quṭb, *Shade* 9, 84.90–96. Andererseits unterstreicht auch Quṭb, dass die Schönheit des Koran anders ist als jeder andere sprachliche Ausdruck. Vgl. z. B. Quṭb, *Shade* 9, 81.85; ders., *Shade* 13, 97; Boullata, *Rhetorical Interpretation*, 150.

²⁵² Er spricht dementsprechend auch vom *i'ğāz al-fannī*, der poetisch-künstlerischen Unnachahmlichkeit. Vgl. Quṭb, *Taṣwīr*, 9.

²⁵³ Einerseits knüpft Quṭb hier zweifellos an das Anliegen al-Ġurġānīs an, indem auch er den poetischen *i'ğāz* nicht auf der Ebene der Stilmittel und ihres rhetorischen Gebrauchs, sondern auf der Ebene gefügter Einheiten literarischer

Quṭb von vorrangiger Bedeutung: Sie erschließt er zudem weniger aus einer differenzierten Analyse und komplexen Klassifizierung der Metapher, sondern aus dem Bezug auf die ästhetische Erfahrung der Erstadressaten und stellt damit die überwältigende und umfassend in Anspruch nehmende Erfahrung eines reinen Appells in den Mittelpunkt der Besonderheit des Koran. Von hierher ergibt sich eine weitere, zuspitzende Dimension der Unnachahmlichkeit.

Denn die Bestimmung der Unnachahmlichkeit bleibt bei Quṭb nicht bei einer reinen ästhetisch-literarischen Wirklichkeit stehen. Die ästhetischen Elemente erlangen bei Quṭb eine unmittelbar politische Bedeutung. So formt zum einen die spezifische Wirkung des *mantiq al-wiḡḡdānī* die Gestalt einer »islamischen Existenz«, die wesentlich in der gehorsamen Annahme des unmittelbaren, von außen herantretenden Anspruchs besteht.²⁵⁴ Zum anderen wird die Einheit des Textes in die durch den koranischen Text bewirkte perfekte Ordnung der islamisch geformten Gesellschaft übersetzt.²⁵⁵ Wie der Koran die textuellen Segmente durch die einigenden »Achsen« (*maḥāwīr*) und das verbindende »Ziel« (*hadaf*) in einen kohärenten Zusammenhang fügt, so verbindet auch die ideale, islamisch geformte Gesellschaft die divergierenden Tendenzen zu einem organischen Ganzen.²⁵⁶ Die sprachliche und die gesellschaftliche Verkörperung der Transzendenz

Gestaltgebung sucht. Zudem setzt auch Quṭb am eigenständig-kreativen »Mehr« poetischer Rede gegenüber rein propositional formulierter Bedeutung an und unterstreicht vehement den eigenen Wirklichkeitsanspruch der poetisch-koranischen Rede. Andererseits verbreitert er den *naẓm*-Begriff al-Ġurġānīs durch das Konzept des *taṣwīr*: Er führt den *naẓm*-Begriff aus dem Bereich der grammatikalisch-syntaktischen Fügung in den Bereich der literarischen Sprachkunst hinein, in dem imaginative Bildlichkeit, syntaktische Struktur und spezifische Lautlichkeit zusammenwirken.

²⁵⁴ Vgl. z. B. Quṭb, *Shade* 2, 33–37.

²⁵⁵ »The link in between them [innerhalb der Themen der Suren, d. A.] is this original *hadaf* (goal, purpose), which the whole Qurʾān came in order to attain, namely, to raise a community, to establish a state, and to organize a society on the basis of a special doctrine, a definite conceptualization, and a new structure«. Übersetzung nach Boullata, Quṭb, 366. Vgl. auch die Übersetzung in Quṭb, *Shade* 4, 1.

²⁵⁶ »Thus, the Qurʾān's message is construed as coherent, holistic, and concerned with providing a model for an ideal human society that is fully governed by Islam. Contradictions, ambiguities, or the historical evolution of the Qurʾān's position towards social issues have no place in this approach.« Pink, *Striving*, 788. Vgl. Carré, *Sources*, 269.

greifen ineinander: Es ist nach Quṭb gerade die Besonderheit des Koran, dass er in der konkreten Sprache des Arabischen genauso wie in der auf ihm beruhenden konkreten islamischen Gesellschaftsordnung die göttliche Präsenz unmittelbar realisiert.²⁵⁷ Genau darin liegt seine Unnachahmlichkeit.²⁵⁸ Somit ist nicht allein der Text, sondern mehr noch die durch den Text bewirkte perfekte Gesellschaftsordnung ein Beweis des wunderhaften Charakters des Koran.²⁵⁹

In diesem Zusammenklang aus Ästhetik und Politik werden strukturell problematische Elemente der *iḡāz*-Vorstellung noch einmal komprimiert und zugespitzt erkennbar:

Erstens macht Quṭbs Deutung die Gefahr einer postulatorischen Setzung deutlich, die der *iḡāz*-Vorstellung innewohnt. So wird die gefügte, kohärente Ganzheit des Koran in der Konzeption Quṭbs deduktiv vorausgesetzt und nicht induktiv aus der literarischen Einzelbeobachtung erhoben. Dies zeigt sich darin, dass die *maḥāwīr*, die die literarische Einheit stiften, insgesamt unbestimmt bleiben und kaum untereinander und vom allgemeinen, umfassenden Ziel des Koran zu differenzieren sind.²⁶⁰ Sie symbolisieren mithin eher die Ganzheit als dass sie sie nachweisen und sind deshalb als nachgeordnete Veranschaulichungen einer postulierten Ganzheit und umfassenden Kohärenz zu werten. Im Blick auf die Wirkung zeigt sich die deduktive Vorordnung der Ganzheit daran, dass der Koran vor allem als ein umfassender und überwältigender Anspruch, als reines Ereignis einer unableitbaren Forderung, an die Adressatin herantritt

²⁵⁷ Pink schließt nüchtern: »It is of no coincidence that all the Qur'ān commentators mentioned here can be located in the Islamist spectrum; their desire to provide a holistic, coherent, and perfectionist vision of the Qur'ān conforms with their picture of an idealized Islamic social order.« Pink, *Striving*, 776. Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 137f.

²⁵⁸ »Mais il faut absolument [...] lire le Coran en se situant dans les circonstances réelles de la communauté primitive, car le Coran collait au réel de manière précise, et là résidait son caractère inimitable, parce que à la foi très concret et universellement *vrai*. Là était la *mu'jiza*. Une société singulière réelle est née.« Carré, *Sources*, 275.

²⁵⁹ »Son *i'jāz* est linguistique certes, [...]. mais également législative et religieuse.« Carré, *Sources*, 168f. Vgl. z. B. Quṭb, *Shade* 9, 81f. Für Quṭb ist der Koran deswegen ästhetisch-literarisch, aber nicht poetisch, denn anders als der Poet ist der Prophet ein militanter Aktivist. Vgl. z. B. Quṭb, *Shade* 13, 97–99.

²⁶⁰ Vgl. Mir, *Coherence*, 67.69f.72f.

und erst sekundär in spezifischen einzelnen Wirkungen erfahrbar wird.²⁶¹ Die Ganzheit geht mithin der literarischen Einheit voraus. Diese deduktive Voraussetzung der Ganzheit hängt aber wesentlich mit der Annahme zusammen, dass der Koran ein Wunder sei. Denn gerade die in sich gefügte literarische Ganzheit und Kohärenz, die nur synthetisch erfasst werden kann, ist für Quṭb Ausdruck des Wundercharakters des Koran.²⁶² Der Wundercharakter und die postulierte literarische Einheit bestätigen sich also wechselseitig: Der Wundercharakter hält den Koran in seiner Ganzheit zusammen, wie umgekehrt die literarische Einheit den Wundercharakter erweist.

Zweitens macht Quṭbs Deutung die Gefahr deutlich, dass die Besonderheit des Koran als unvergleichbare Alterität ausgedeutet wird. So spitzt Quṭb gerade die Aufmerksamkeit für die spezifisch literarische Struktur des Koran zu einer Unvergleichbarkeit, ja Nicht-Relationierbarkeit zwischen der synthetisch-imaginativen Bildlichkeit des Koran und den analytisch-propositionalen Aussagen der Wissenschaft zu.²⁶³ Dies ist nicht im bloßen Sinne eines Eigenrechtes metaphorisch-poetischer Rede zu verstehen, sondern im Sinne einer klaren Unvergleichbarkeit koranischer Aussagen mit Aussagen, die aus rational-wissenschaftlichen Überlegungen gewonnen werden.²⁶⁴ Konsequenter lehnt Quṭb auch jede vergleichende, relationierende und kontextualisierende Auslegung des Koran ab.²⁶⁵ In

²⁶¹ Vgl. Carré, Sources, 270f. Carré spricht dementsprechend von dem »fait coranique« (Carré, Sources, 261.271), also einer unmittelbar gegenüberstehenden Entität, die in sich geschlossen ist und nur auf den Kontext hin, nicht aber aus dem Kontext heraus agiert.

²⁶² »C'est que le fait coranique doit être intégralement divin et miraculeux.« Carré, Sources, 271.

²⁶³ »On ne peut ne ne doit comparer et relier ces deux »vérités«. [...] Le Coran est d'un autre ordre, hors théories.« Carré, Sources, 282.

²⁶⁴ »Elles sont«, wie Carré prägnant formuliert, »*a priori* indiscutable, mais d'un autre ordre que les vérités scientifiques.« Carré, Sources, 282. Vgl. z. B. »Any attempt to comprehend the world from another perspective [als die des Glaubens, d. A.] is futile and foolish, because it resorts to the wrong tools«. Quṭb, Shade 2, 34. Vgl. auch ders., Shade 9, 86f.

²⁶⁵ So wird natürlich zunächst die islamwissenschaftliche Textkritik scharf kritisiert. Vgl. Carré, Sources, 261–263. Darüber hinaus werden aber auch alle Formen zurückgewiesen, die den Koran anders als in einem reinen Gegenüber zu seinem Umfeld, das heißt (auch) aus seiner Beziehung zu anderen Überlieferungen

dieser Hinsicht besetzt Quṭb die extreme Gegenposition zum *tafsīr ilmī*: Während in diesem koranisch-literarische und nichtkoranisch-wissenschaftliche Aussagen letztlich identisch waren, sind sie hier komplett unvergleichbar und nicht aufeinander beziehbar.

Diese radikale Gegenüberstellung gewinnt schließlich im *tafsīr harakī* der späteren, aktivistischen Phase noch einmal eine weiter zugespitzte, fideistische Wendung, gepaart mit politischem Dezisionismus: Der Anspruch des koranischen Ereignisses, der den reinen Gehorsam der durch ihn geformten »islamischen Existenz« fordert, ist gerade deshalb göttlich, weil er durch kein menschliches Verständnis zu begründen ist. Der transzendente Charakter des Koran realisiert sich als fideistisch-dezisionistischer Bruch in der Immanenz.²⁶⁶ Dieser Bruch wird in der revolutionär-militanten Distanznahme von allen gesellschaftlichen Systemen, die nicht auf der koranischen Gesetzgebung fußen, politisch konkret.²⁶⁷

Man kann folgern: Der »Bruch mit der Gewohnheit«, das Wunderkriterium des *ḥarq al-ʿāda*, erhält bei Quṭb seine zweifellos zugespitzte Form und erweist seine problematische Dimension: Wenn sich die koranische Besonderheit als absolutes Gegenüber, als unvergleichliche Differenz und reiner Bruch realisiert, führt dies letztlich zu einer unvermittelten koranischen Alterität, die durchaus plausibel in die Dynamik einer revolutionären Distanznahme zu aller »nur« menschlich geformten Gesellschaft übersetzt werden kann.

deuten wollen. Zwar recurriert Quṭb auf religionsgeschichtliche und historische Kontexte, doch der Koran ist ihnen gegenüber das rein revolutionär umstürzende und darin unvergleichbare Andere. Ebenfalls sind die klassischen Disziplinen der Grammatik und Philologie für Quṭb in Bezug auf den Koran abzulehnen. Vgl. Carré, Sources, 263.274.280.286.

²⁶⁶ Konsequenterweise wird auch jede Reflexion über das Zueinander von Transzendenz und Immanenz, des göttlichen Ursprungs und der menschlichen Sprache, schlicht abgelehnt: Vgl. Carré, Sources, 271.285

²⁶⁷ Vgl. Carré, Sources, 268.277. Interessanterweise wird von hierher die inhaltliche Bedeutung der mekkanischen Suren stark reduziert: Die mekkanische Zeit dient allein dazu, den Bruch mit der polytheistischen Gesellschaft und den vorangehenden jüdischen und christlichen Bezügen zu vollziehen. Die mekkanische Zeit läuft teleologisch auf die Auswanderung, die *hiğra*, zu. Ihr einziges Ziel und ihr einziger Inhalt ist, *tabula rasa* für die revolutionär neue Gesellschaft zu machen. Vgl. Carré, Sources, 273f.

Schließlich ist *drittens* darauf zu verweisen, dass sich bei Quṭb auch das Element des Superlativs in problematischer Weise wiederfindet. So ist der Koran, soeben in seiner spezifischen bildlichen Sprachlichkeit noch dem analytischen Vorgehen der Wissenschaft gegenübergestellt, auch das einzige glaubwürdige Dokument und die Richtschnur für Fragen der wissenschaftlichen Erkenntnis, zum Beispiel in Bezug auf die Geschichtsschreibung.²⁶⁸ Er ist damit auch überbietende Perfektion aller wissenschaftlichen Erkenntnis sowie der bloß menschlichen politischen Konzeptionen. Aus der Alterität heraus wird der Superlativ beibehalten, weil der Bruch mit allen Versuchen des Begreifens gerade kein Bruch mit derjenigen religiösen Logik ist, in der sich Gottes Überlegenheit in Dominanz und Superiorität zeigt.

Doch ist diese Problematik unvermeidlich? Alles hängt hier davon ab, wie man Quṭbs Entwicklung deutet. Findet der frühe, literarisch sensible Quṭb seine notwendige und zielgerichtete Vollendung in dem politischen Aktivisten?²⁶⁹ Doch kann man nicht seine Einsichten in die literarische Besonderheit des Koran auch unabhängig von und sogar gegenüber dem späteren Aktivisten stark machen?²⁷⁰ Es gäbe so einen Eigenwert des »frühen Quṭb«, der mit der zentralen Frage der Arbeit auf das Engste verbunden ist, wie nämlich die literarische Besonderheit des Koran die unsagbare Transzendenz in immanenter Sprachlichkeit zum Ausdruck bringt.²⁷¹

²⁶⁸ »Ce document ne doit en aucun cas passer devant le tribunal de la science historique, c'est l'inverse.« Carré, Sources, 279.

²⁶⁹ So stellt es sich für die Autoren um Asyraf dar »Qutb's utilization of the Qur'anic text as aesthetics paves the way for a more general and perhaps imaginative use of the text as an ideological document in the 1950 and 1960's.« Asyraf, Qutb's Thought, 220.

²⁷⁰ Immerhin urteilt Boullata: »Sayyid Quṭb's literary appreciation of the Qur'an [...] remains one of the deepest a Muslim has written in modern times.« Boullata, Quṭb, 367. Und auch der kritische Carré hält fest: »Pourtant, Quṭb a un sens des genres littéraires, du milieu social arabes du VIIème siècle, de l'intention propre de chaque texte, et c'est méthodologiquement, un pas en avant a priori.« Carré, Sources, 286.

²⁷¹ »But for many generations to come, his contributions will remain classical examples of how literary studies of religious scriptures can shed light not only on the nature of religion and its hold on the minds and hearts of its adherents but also on the nature of religious language itself and its ceaseless efforts to deal with the ineffable.« Boullata, Quṭb, 368.

So könnte man zu den drei Aspekten zurückkehren, in denen Quṭb, zweifellos postulatorisch und skizzenhaft, die literarische Besonderheit des Koran erfasst hat: Die kompositionelle Einheit, die existenzielle Wirkung und die spezifische literarische Methodik des *taṣwīr*. Aus ihnen heraus könnte man systematische Linien eines literaturwissenschaftlich inspirierten Verständnisses der Besonderheit des Koran ziehen: Der Aspekt der Einheit bringt die innere Struktur des Koran, die Notwendigkeit einer textimmanenten Interpretation, aber auch die Frage nach den literarischen Gattungen und Formen, zum Beispiel einer Sure, in den Blick. Der Aspekt der Wirkung wird nach einer rezeptions- und wirkungsästhetischen Auffassung von der literarischen Besonderheit des Koran – auch unter Betonung der grundlegenden Form der Rezitation – fragen lassen. Der Aspekt des *taṣwīr*, der das *naẓm*-Konzept hin zu einer literarischen Methodologie erweiterte, die szenische Vergegenwärtigung und dynamische Dramatik kombiniert, mündet in der literaturtheoretischen Frage nach einer spezifischen Poetik des koranischen Textes, die Präsenz und Dynamik in der Kategorie des Ereignisses in die Mitte ihrer Überlegungen stellt.

Ob nun diese Dimension Quṭbs zur Entfaltung kommt, hängt m. E. wesentlich von der Frage des bereits wiederholt angeführten Perspektivenwechsels ab: Verstehe ich die literarische Gestalt des Koran auf der vorgeordneten Grundlage des Wunderbeweises oder verstehe ich die theologische Relevanz des Koran auf der Grundlage einer auch literaturwissenschaftlich erhobenen spezifischen Gestalt des Koran?²⁷²

2.2.2. Literature first! Die Umkehrung der Perspektive im ägyptischen tafsīr adabī

Liegt die Bedeutung Quṭbs in der Möglichkeit einer ästhetischen *iġāz*-Deutung, die die literarische Besonderheit des Koran einbezog, so bleibt doch die Vorordnung des Wundercharakters erhalten, ja sie wird fideistisch und politisch-dezisionistisch zugespitzt und blockiert den weiteren Weg des Koran in den Horizont poetischer Sprache hinein. Der Wendepunkt, die Nähe zwischen Koran und Literatur, die in der *iġāz*-Vorstellung ja bereits angelegt ist, auch methodologisch ernst zu nehmen, verdankt sich sicherlich den bekannten ägyptischen Denkern Ṭāhā Husayn (1889–1973), Amīn al-Ḥūlī (1896–1967) und Muḥammad Aḥmad

²⁷² Vgl. auch Carré, Sources, 286

Ḥalafallāh (vor 1916–1997).²⁷³ Der akademische Wirkungsort ist bezeichnenderweise die 1908 gegründete staatliche Ägyptische Universität von Kairo (*al-ġāmi'a al-ahliya*) und nicht die Azhar-Universität als Ort traditioneller islamischer Bildung. Letztere sieht durch diese Ansätze ihre Autorität infrage gestellt²⁷⁴ – was umgekehrt zeigt, dass die Überlegungen der Autoren eben auch von theologischer Relevanz sind. Die Beschäftigung mit der ausdrücklich literaturwissenschaftlichen Exegese dieser ägyptischen Autoren der Mitte des 20. Jahrhunderts soll zeigen, wie der Perspektivenwechsel von der apologetischen Theologie zur Literaturwissenschaft vollzogen und der Koran sowohl als literarisches Dokument als auch in seiner religiösen Bedeutung neu ansichtig wird.

2.2.2.1. Von der Unvergleichbarkeit zur Besonderheit

Methodologisch grenzen die Autoren ihren eigenständigen literaturwissenschaftlichen Zugriff auf den Koran zunächst einem explizit religiösen Zugang zum Koran gegenüber ab. Al-Ḥūlī formuliert diese Eigenständigkeit kämpferisch in seinem programmatischen Artikel zur Koranauslegung, den er 1940 für die arabische Version der Enzyklopädie des Islam verfasste: »Heutzutage hat das eigentliche Ziel des *tafsīr* – und zwar ausschließlich – literaturwissenschaftlich zu sein und darf sich auf keinen Fall durch irgendeine Absicht und andere Werte beeinflussen lassen. Die Realisierung anderer Ziele hängt zudem hiervon ab.«²⁷⁵ Nach notwendigen Vorarbeiten zu Philologie, historischem Umfeld und Textentstehung, die den Textkorpus und seinen Kontext erschließen, wollen sie den Koran umfassend als literarischen Text behandelt sehen, dessen Sinn und Intention innertextuell und mit den gleichen Methoden, die auch für andere

²⁷³ Zu den Biografien vgl. Özsoy, *Pioniere*, 26f. sowie Benzine, Denker, 140–142 (al-Ḥūlī); Cachia, Ṭāhā Ḥusayn und Jomier, *Positions actuelles*, 44 Fn 1 (Ḥalafallāh).

²⁷⁴ Dies gilt bis zu Naṣr Abū Zaid, der ab 1977 nach Jahren der Vakanz den Bereich der Koranstudien an der Abteilung für Arabische Sprache und Literatur weiterführt – und selbst mit der Universität in Konflikt gerät. Vgl. Abū Zaid, *Herangehensweise*, 72–75.

²⁷⁵ Übersetzung bei Özsoy, *Pioniere*, 28. Vergleichbar formuliert auch Ṭāhā Ḥusayn: Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 131; Abū Zaid, *Herangehensweise*, 55–58.

Texte gelten, analysiert werden kann.²⁷⁶ Dabei wird nicht nur der informative Gehalt gehoben, es werden auch spezifische literarische Formen reflektiert, die die Eigenheit des Koran ausmachen. Die Autoren gehen dabei explizit über die klassische Würdigung der sprachlichen Form des Koran hinaus: Die Konzentration auf die Rhetorik soll durch die literaturwissenschaftliche Perspektive ersetzt werden.²⁷⁷ In diesem Sinne sehen sie den Koran als einen Text an, der seine Intention in einer konstitutiv literarischen Gestalt verkörpert, die durchaus formgeschichtlich analysiert werden kann.

Damit etablieren sie eine ausdrückliche Vergleichbarkeit zwischen Koran und Literatur und rücken den Koran in den poetisch-literarischen Horizont ein. Besonders deutlich, auch im Hinblick auf die provozierende Dimension dieses Zugangs, wird dies in den Analysen der koranischen Narrationen durch Ḥalafallāh.²⁷⁸ In zuspitzender Anknüpfung an seinen Lehrer al-Ḥūlī stellt Ḥalafallāh die literarische Form derjenigen koranischen Textpassagen in den Vordergrund, die von Propheten und vergangenen Ereignissen erzählen: In Andeutung formgeschichtlicher Überlegungen behandelt er die Prophetengestalten als wesentlich literarische Phänomene, deutet die koranischen Berichte historischer Ereignisse als intentional konzipierte Erzählungen und betont, dass die koranische »Heilsgeschichte« wesentlich sprachlich vermittelt ist.²⁷⁹ Im Mittelpunkt dieser Textpassagen steht nicht die historische Information, sondern die Mitteilung allgemeiner geschichtlich-sozialpsychologischer Gesetzmäßigkeiten und die Wirkung des Textes auf den Adressaten.²⁸⁰ Zudem bezieht er an-

²⁷⁶ Vgl. Jansen, *Interpretation*, 65–68; Wielandt, *Exegesis*, 132; Benzine, *Denker*, 144f. und Özsoy, *Pioniere*, 29.

²⁷⁷ Vgl. Abū Zaid, *Herangehensweise*, 59f.

²⁷⁸ Vgl. Wielandt, *Offenbarung*, 134–141; dies., *Exegesis*, 133f.; Benzine, *Denker*, 147–155; Jansen, *Interpretation*, 68; Hildebrandt, *Neo-Muʿtazilismus*, 369–371 und Abū Zaid, *Herangehensweise*, 54f.60–72.

²⁷⁹ Vgl. Abū Zaid, *Herangehensweise*, 62f.; Jansen, *Interpretation*, 15f. Fn 54 benennt interessanterweise die »Typologie« als eine zentrale Besonderheit des Koran, auf der Ḥalafallāhs Analyse basiert. Angelika Neuwirth wird später ebenfalls hierin eine bedeutende koranische Eigenart sehen.

²⁸⁰ Vgl. Wielandt, *Offenbarung*, 137–139.141–145.

satzweise intratextuelle Überlegungen mit ein und sieht in den koranischen Erzählungen auch Fortschreibungen und Verwandlungen bekannter Motive.²⁸¹

Die Einordnung des Koran in den Horizont der Literatur und die Zurückhaltung angesichts jeder klassisch theologischen Annahme über den Koran heißt jedoch nun nicht, dass der Koran in diesem entschieden literaturwissenschaftlichen Zugang keine religiöse Bedeutung mehr hat. Anders als es seine Gegner behaupten,²⁸² zweifelt zum Beispiel Ḥalafallāh in keiner Weise an der Wahrheit des Koran. Er fragt jedoch, worin diese liegt, und betont die Verbindung aus Wahrheitsanspruch und literarischer Form. Gegenüber einer historistischen, oftmals neuzeitlich-apologetischen Reduktion von Wahrheit auf richtige Fakten möchte er das Eigenrecht der literarisch vermittelten Wahrheit herausstellen und gerade so den Koran gegenüber den Zweifeln an der historischen Genauigkeit bewahren.²⁸³ Ḥalafallāh formuliert dieses Anliegen in der Unterscheidung von *fahm ḥarfi* und *fahm adabi*, einem buchstäblichen und einem literarischen Verständnis: Nicht die unmittelbare und rein informativ gelesene Oberfläche bietet den Wahrheitsgehalt des Koran, sondern die literaturwissenschaftlich (und bei ihm vor allem im Blick auf die Wirkung) analysierte Tiefenstruktur.²⁸⁴ Ebenso ist der Koran für Ḥalafallāh keineswegs Ausdruck der schöpferischen Phantasie Muḥammads, sondern unmittelbare Realisierung der Intention Gottes und wörtlich von Gott inspiriert.²⁸⁵ Die Auto-

²⁸¹ Vgl. Wielandt, Offenbarung, 145–149.

²⁸² Diese haben ihm vehement zugesetzt und zunächst seine Promotion und Weiterbeschäftigung verhindert. Vgl. ausführlich Abū Zaid, Herangehensweise, 65–72 und Benzine, Denker, 155–157.

²⁸³ Vgl. Abū Zaid, Herangehensweise, 64f.

²⁸⁴ Vgl. Wielandt, Offenbarung 137 mit Fn 17. Interessanterweise begründet er den Vorrang der literarisch geformten vor der informativ-historischen Wahrheit wiederum durch ein literaturwissenschaftliches Argument: Die erzählerische Komposition der Berichte selbst zeige, dass in der Intention des Textes die Vermittlung historischer Informationen nicht im Mittelpunkt stehe. Vgl. Wielandt, Offenbarung, 136 und Abū Zaid, Herangehensweise, 63f. Inwiefern Ḥalafallāh damit jede Verankerung der literarisch formulierten Wahrheit in historischer Ereignishaftigkeit aufgibt, ist zu diskutieren. Vgl. Wielandt, Offenbarung, 135; Pink, Striving, 780.

²⁸⁵ Vgl. Wielandt, Exegesis, 134; dies., Offenbarung, 145.149 und Hildebrandt,

ren umgehen die literaturwissenschaftlich naheliegende Einbeziehung einer auktorialen Perspektive, indem sie die Intention des Textes nicht durch den Autor, sondern die Orientierung am Adressaten bestimmen.²⁸⁶ Man kann also nicht sagen, dass der Koran in der Perspektive der Autoren des *tafsīr adabī* »säkularisiert« oder gar unterschiedslos nivelliert wird.

Die bisherigen Überlegungen zusammenfassend ist zu sagen: Die Autoren haben methodologisch einen wichtigen Schritt vollzogen: Der Koran kann in die Literatur eingeordnet werden, ohne damit seine religiöse Bedeutung zu verlieren. Die Perspektive ist umgekehrt und die Unvergleichbarkeit des Koran hat sich zu seiner Besonderheit verwandelt.²⁸⁷ Doch was bedeutet dies nun für die Deutung der Unnachahmlichkeit?

Neo-Muʿtazilismus, 372. Al-Ḥūlī sieht z. B. in der Auffassung »Das Wort Gottes ist das einzige Regulativ« gerade einen Einfluss des Islam auf die Reformation. Vgl. al-Ḥūlī, Reformation, 99–104.

²⁸⁶ Vgl. Jansen, Interpretation, 66f. und Wielandt, Offenbarung, 139f. Zur interpretatorischen Problematik, die sich daraus ergibt, vgl. Wielandt, Offenbarung, 150f.

²⁸⁷ »So wichtig al-Ḥūlīs Forderung nach einer historischen Erforschung des Koran war: Nachhaltigere Einflüsse gingen von seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem literarischen Stil und der damit intendierten Wirkung aus.« Hildebrandt, Neo-Muʿtazilismus, 364. Die tatsächliche Verschiebung wird besonders im Spiegel Bint aš-Šaṭī's deutlich, die als Professorin für Arabisch an der säkularen ʿAyn aš-Šams Universität lehrte. Sie war nicht nur Ehefrau al-Ḥūlīs, sondern gilt auch als »the best exemplification of his method«. Hoffman, ʿAbd al-Raḥmān, 17. Vgl. zu ihr Jansen, Interpretation, 68–76; Wielandt, Exegesis, 132f. und Pink, Striving, 780. Auch sie plädiert engagiert für eine literaturwissenschaftliche Deutung des Koran, umgeht aber die theologische Gegnerschaft, indem sie inhaltlich heikle Punkte ausblendet und sich nicht zu Prophetengestalten oder erzählter Geschichte äußert: »So it seems that Bint as-Shāṭī [...] consciously tried to avoid the discussion of points that might result in conflicts with more conservative Moslems«. Jansen, Interpretation, 69. Vor allem aber vollzieht sie die Beziehung zwischen Literatur und Koran nicht bis in die wirkliche Deutung des Koran aus dem Horizont der Literatur nach und vermeidet damit den Perspektivenwechsel: Methodisch zielt ihre Verschränkung von Koran und Literatur eher apologetisch auf die normative Berücksichtigung des Koran im Rahmen der Studien der arabischen Literatur, um die Bindung der arabischen Literatur an den Koran zu festigen, als auf die Deutung des Koran im Hinblick auf die Literatur. Vgl. Jansen, Interpretation, 71f. Inhaltlich hält sie an den klassischen Differenzierungen zwischen Koran und Literatur fest: So werden die Parallelen zwischen den

2.2.2.2. Der »psychologische *i'ğāz*«

So wenig die ägyptischen Literaturwissenschaftler den Koran »säkularisieren« und jeglicher religiösen Bedeutung entkleiden, so wenig geben sie die Vorstellung der Unnachahmlichkeit einfachhin auf.

Auf einer eher oberflächlichen Ebene lebt der *i'ğāz* in einer Anverwandlung der beiden zentralen Verwirklichungsformen der Unnachahmlichkeit – Superlativ und Alterität – in die Literarizität des Koran hinein fort. So taucht die Unnachahmlichkeit entweder in der immanent-superlativischen Einordnung des Koran als »the greatest book of the Arabic language and its most important literary work«²⁸⁸ oder in der Betonung der innerliterarischen Besonderheit des Koran wieder auf, so, wenn z. B. Ṭāhā Ḥusayn »die einzigartige ästhetische Dimension des koranischen Stils, das heißt seinen *i'jaz*« berücksichtigt, »indem auch er den Koran als ein literarisches Genre für sich betrachtet.«²⁸⁹ Auch wenn diese Beibehaltung des *i'ğāz* eher postulatorischer Natur ist, ist sie dennoch interessant, da der Koran hier seine Eigenheit nicht durch eine kategoriale Differenz zur Literatur konstituieren muss.²⁹⁰ Dementsprechend verschwindet das Kriterium

Eiden des Koran und den Eidformeln der altarabischen Wahrsager wohl bewusst ausgeblendet und der koranische Reimprosa wird jede Vergleichbarkeit mit dem altarabischen *sağ'* – unter Zuhilfenahme des klassischen Argumentes des Verhältnisses von Form und Bedeutung – abgesprochen. Vgl. Hoffman, 'Abd al-Raḥmān, 17 und Jansen, Interpretation, 70.73. Dementsprechend hält sie an der Vorordnung des Wundercharakters fest, so dass die literaturwissenschaftlichen Studien wesentlich dazu dienen, die Unnachahmlichkeit zu erweisen: »She avoids broaching dogmatically sensitive points and apparently does not do anything but to prove once more the stylistic *i'ğāz* of the Qur'ān, now on the level of advanced philological methods«. Wielandt, Exegesis, 133. Hier hat sich die Besonderheit des Koran wieder in seinen wunderhaften Beweischarakter zurückverwandelt.

²⁸⁸ So al-Ḥūlī in: Wielandt, Exegesis, 131.

²⁸⁹ Abū Zaid, Herangehensweise, 55. Vgl. Wielandt, Exegesis, 133 und Benzine, Denker, 159.

²⁹⁰ »Ihm [Ḥallafallāh] kommt kein Zweifel am *i'ğāz* des Koran, auch wenn er mit seiner Theorie einen klassischen Beweis für ihn in sein genaues Gegenteil verkehrt hat: Während sich seit dem Mittelalter zahlreiche Autoren darum bemühen, ihre Leser davon zu überzeugen, daß der Koran in Stil und Inhalt vom menschlichen Standpunkt aus ganz und gar ungewöhnlich sei und eben darum von Gott stammen müsse, zeigt sich für Ḥallafallāh seine Herkunft von Gott darin, wie unnachahmlich gut er der Sprache, der Vorstellungswelt und dem Gefühlsleben

des *ḥarq al-‘āda* – die Unvergleichlichkeit, der totale Bruch, ist kein notwendiges Charakteristikum koranischer Besonderheit mehr.

Mit dieser eher simplen Übertragung des Superlativs und der Alterität in den Horizont der Literatur ist jedoch das *i‘ğāz*-Konzept nicht ausgeschöpft. Vielmehr geben die Autoren der Unnachahmlichkeitsvorstellung eine originelle neue Ausrichtung.²⁹¹ Um die Neudeutung zu erfassen, muss man betrachten, wie die beiden Kairoer Akademiker al-Ḥūlī und Ḥalafallāh den Koran nun auch inhaltlich näherhin zu verstehen suchen. Sie teilen die Unzufriedenheit mit der zergliedernden und stilistisch-technischen Tradition der Einzelvers-Exegese, setzen aber nicht wie Quṭb an der Ganzheit des koranischen Textes, sondern an der situativ-performativen Gestalt seiner sprachlichen Äußerungen an.²⁹² Der Koran ist für sie eher Rede als Text, weswegen für sie auch mehr der differenzierte Effekt einzelner Passagen als das überwältigende Ereignis der geschlossen-gefügtten Gesamtkomposition im Blick ist.

Klar stellen beide heraus, dass der Koran keine bloßen Fakten vermitteln, sondern Emotionen wecken will.²⁹³ Gerade in Abgrenzung vom *tafsīr ‘ilmī*, der die Unnachahmlichkeit des Koran über die wundersame Präsenz naturwissenschaftlicher Erkenntnisse im koranischen Text verstehen will, hält al-Ḥūlī fest, dass der Koran auf die innere Welt des Menschen abzielt, seine Gefühle anspricht, seine Motivation hervorruft und seine Haltungen transformiert. Ein instruktionstheoretisches Verständnis, das Offenbarung als Mitteilung von aus der Umwelt der Adressaten unableitbaren Informa-

der Menschen angepaßt ist, zu denen er herabgesendet wurde.« Wielandt, Offenbarung, 151f.

²⁹¹ »Auf der Ebene der theologischen Begründung besteht das zentrale Ereignis bei Ḥalafallāh, wie bei al-Ḥūlī, nicht aus einer Neubestimmung der Natur des Koran, sondern aus einer Umdeutung der Theorie des *i‘ğāz*.« Hildebrandt, Neo-Mu‘tazilismus, 372.

²⁹² Dies ist in der Wertschätzung der Rhetorik angelegt: »L’*éloquence*, dit-on, est la conformité du discours aux besoins de la situation.« Al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 277. Vgl. Fallahi, *Re-defining*, 21f. und Benzine, *Denker*, 142f.

²⁹³ »Je n’oublie pas de leur [die Anhänger des *tafsīr ‘ilmī*, d. A.] rappeler que la religion n’aborde d’un point de vue technique les réalités et les phénomènes de l’univers que dans le but de faire jouer les sentiments profonds des hommes.« Al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 278. Vgl. Wielandt, *Exegesis*, 132; Pink, *Striving*, 779f. sowie Özsoy, *Pioniere*, 27f.

tionen versteht, kritisiert er als Verarmung und Verfehlung des eigentlichen, religiösen Charakters des Koran.²⁹⁴ Diese Reduktion hat auch eine sprachliche Seite: Auf semantischer Ebene projiziert sie anachronistisch Bedeutungen in die arabischen Begriffe, die diese nicht enthalten haben. Auf sprachlicher Ebene geht sie an der besonderen literarisch-poetischen Gestalt des Koran vorbei, die auf die imaginative Einbildungskraft wirkt, und macht ihn zur Ansammlung von Propositionen.²⁹⁵ Demgegenüber betont al-Ḥūlī, dass ein angemessenes Koranverständnis den Zusammenhang zwischen der literarisch-poetischen Gestalt des Koran und seiner Wirkung in die Mitte des Interesses stellen muss.²⁹⁶

Ḥalafallāh greift diesen Zusammenhang in seiner Analyse der koranischen Narrative auf.²⁹⁷ Neben der Vermittlung bestimmter »Sinngelalte« (*maʿānī*), »Werte« (*qiyam*) oder »Themen« (*mauḍuʿāt*) [...] sollen sie durch die Art ihrer Darbietung psychisch beeindrucken und so religiöse Haltungen wie z. B. Furcht vor der Verdammnis und gläubige Zuversicht wecken.²⁹⁸ Die Narration wird also zunächst als intentionale Rede verstanden, die Intention sodann wesentlich aus den angestrebten Wirkungen der

²⁹⁴ »En s'astreignant à examiner le détail des données »scientifiques«, on se condamnerait à défigurer le rôle que la religion fait jouer à l'art, au plan des sentiments, en vue d'un profil vital, obtenu avant tout par la méditation religieuses et la réflexion personnelle affective et apaisante.« Al-Ḥūlī, Tafsīr, 279.

²⁹⁵ Vgl. al-Ḥūlī, Tafsīr, 277.279.

²⁹⁶ Ein Beispiel für die Verankerung der Wirkung im literarischen Text bietet z. B. die Untersuchung der Funktion der Wiederholungen. Vgl. Fallahi, Re-defining, 27–31.

²⁹⁷ Zur Verbindung von al-Ḥūlī und Ḥalafallāh im Blick auf die Wirkung vgl. Wielandt, Offenbarung, 139f.

²⁹⁸ Wielandt, Offenbarung, 137.

Rede erschlossen.²⁹⁹ Der Gehalt der koranischen Rede und ihre sprachliche Form werden mithin ganz der Wirkung zugeordnet.³⁰⁰ Die Konzentration auf die Wirkung gilt dabei sowohl auf der Ebene des einzelnen Narrativs wie auch auf der Ebene des ganzen Koran – dieser ist wesentlich (intentionale) Predigt.³⁰¹ Zudem realisiert der Koran nicht nur spezifische psychologische Wirkungen, sondern reflektiert zugleich über sie.³⁰²

Mit diesem neu etablierten Fokus auf die in der literarischen Form des Koran verankerte intentionale Wirkung des Koran wird nun auch die Unnachahmlichkeit des Koran neu gedeutet.³⁰³ Zunächst stellt al-Ḥūlī heraus, dass die wunderhafte Unnachahmlichkeit nicht einfachhin auf der Ebene des Textes festzumachen ist: Weder die Analyse der sprachlichen Mittel noch die bloße Betrachtung des Textes können die Unnachahmlichkeit einfach beweisen.³⁰⁴ Sodann bestimmt er die Unnachahmlichkeit

²⁹⁹ Die Wirkungen drehen sich vor allem um die Frage, wie Gott den Adressaten zur Annahme und treuen Bewahrung des Glaubens motivieren will, und können je nach Passage unterschiedlich sein. Sie bestehen z. B. in der »Linderung eines psychischen Drucks auf seiten des Propheten und der Gläubigen; Beruhigung und Festigung (*taṭbīṭ*) ihrer Herzen; Vertiefung ihrer gefühlsmäßigen Vorliebe für das Wahre und Rechte und ihres Widerwillens gegen das Verwerfliche; Einschüchterung (*taḥwīf*) noch nicht bekehrter Hörer und Erregung ihres Gefühls und Gewissens zugunsten des wahren Glaubens«. Wielandt, Offenbarung, 138.

³⁰⁰ »Seiner [Ḥalafallāh, d. A.] Überzeugung nach hatte Gott die in den koranischen Erzählungen enthaltenen Materialien dem zeitgebundenen Kenntnisstand und den jeweiligen Bedürfnissen des Propheten und seiner Hörer angepaßt und in künstlerischer Freiheit zur Einkleidung seiner didaktischen Absichten benutzt.« Wielandt, Offenbarung, 155.

³⁰¹ »Für Ḥallafallāh ist der Koran eine unmittelbare Predigt ans Volk«. Wielandt, Offenbarung, 149.

³⁰² In diesem Sinne kann man – *sit venia verbo* – von »Wirkungsästhetik« sprechen. Vgl. z. B. die Modifizierung des *isti'dād*, der Voraussetzung zur Annahme, im Vergleich zu 'Abdūh. Vgl. Wielandt, Offenbarung, 141–145.

³⁰³ Vgl. zum *i'ğāz*-Verständnis (al-Ḥūlīs) explizit Fallahi, Re-defining, 20–34.

³⁰⁴ Er greift hierzu auf den Grammatiker und Rhetoriker as-Sakkākī (1160–1229) zurück, der festhält, dass man den *i'ğāz* »zwar erfassen, aber ihn nicht beschreiben kann, so wie man auch die Korrektheit des Metrums oder die Anmut (*malāḥa*) erfassen, aber nicht beschreiben kann, oder wie man den Wohlklang hört, den die Stimme hervorbringt, aber niemand außer den von Natur aus Veranlagten weiß, wodurch sie ihn erzeugt«. Übersetzt bei Kermani, Schön, 249.

wesentlich aus der Wirkung des Textes und spricht von einem »psychologischen *i'ğāz*« (*al-i'ğāz an-nafsi*).³⁰⁵ Für al-Ḥūlī wie für Ḥalafallāh liegt die Unnachahmlichkeit auf Seiten des Adressaten in der Zuverlässigkeit, mit der die Wirkung hervorgebracht wird, und auf Seiten des Textes in der perfekten Angepasstheit an das Bewusstsein der Hörer.³⁰⁶ Von hierher ist dann durchaus eine Affirmation des *i'ğāz* möglich.³⁰⁷ Damit gewinnt die wirkungsästhetische Akzentuierung das zurück, was van Ess als das ursprüngliche Verständnis des Wunders im Koran herausstellte (s. II.1.2.2.): Das Wunder ist kein Beweis anhand des unerklärbaren Bruchs mit dem Regelmäßig-Gesetzhaften, sondern ein Phänomen, das Staunen erregt, in dessen Phänomenalität natürliche Gegebenheit und sprachliche Vermittlung als wirksames Zeichen (*āya*) zusammentreten und das durch die sprachliche Gestalt seine Wirkung entfaltet.³⁰⁸

Die Stärke des Ansatzes an der Wirkung der koranischen Rede liegt nun zweifellos darin, dass er konsequent den Koran nicht als das unvergleichlich Andere, sondern als das spezifisch Besondere in Beziehung zu anderen literarischen Redeweisen versteht. Der Koran ist zwar durch die postulierte Verlässlichkeit seiner Wirkung und der effektiven Berücksichtigung seiner Adressaten besonders, doch die Situierung der Unnachahmlichkeit in der Wirkung verbindet den Koran mit der Literatur und allen anderen Kunstwerken.³⁰⁹ Zudem begünstigt der Ansatz an der Wirkung

Ebenfalls mit as-Sakkākī unterstreicht al-Ḥūlī, dass es demgegenüber zur Erfassung des *i'ğāz* literarischen Geschmack braucht. »The tool of identifying the *i'jaz* in the Qur'an, to me, is only the literary taste«. Fallahi, *Re-defining*, 22.

³⁰⁵ Vgl. Fallahi, *Re-Defining*, 26–33 und Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus*, 364.367f.

³⁰⁶ Vgl. Wielandt, *Offenbarung*, 138.

³⁰⁷ So, wenn Ḥalafallāh in Bezug auf die Noahgeschichte formuliert: »Hier liegt also eine Geschichte von eigenem literarischen Wert vor; und wenn sich der Prophet bemüht hätte, seinen Zustand in einer Geschichte zu schildern, so hätte er ihn in keiner schöneren schildern können als der, die der Schöpfer für ihn ausgewählt hat.« Übersetzt von Wielandt, *Offenbarung*, 151.

³⁰⁸ »La description des phénomènes doit impressionner la sensibilité, faire naître dans l'âme le sens de leur majesté et de leur beauté, démontrer la grandeur de la force qui les dirige et assure leur harmonie.« Al-Ḥūlī, *Tafsīr*, 279.

³⁰⁹ Vgl.: »Ihm [Ḥalafallāh] kommt kein Zweifel am *i'ğāz* des Koran, auch wenn er mit seiner Theorie einen klassischen Beweis für ihn in sein genaues Gegenteil verkehrt hat: Während sich seit dem Mittelalter zahlreiche Autoren darum

der koranischen Rede ein dynamisches Verständnis des Koran. Der Koran ist nicht ein gefügtes und absolutes Ganzes, das dem Adressaten als überwältigendes Ereignis gegenübertritt, sondern ein durchaus relationaler Prozess, der die Adressatin verändert. Dementsprechend bezieht der Ansatz den sprachlichen und historischen Kontext des Adressaten mit in das Verständnis der Besonderheit des Koran ein.³¹⁰ All dies ist von theologischer Bedeutung, wie Wielandt prägnant formuliert: »Das Geoffenbarte ist ihm [Ḥalafallāh, d. A.] nicht nur das inspirierte Gotteswort, sondern das inspirierende.«³¹¹ Die menschliche imaginative Fähigkeit, das Vorstellungsvermögen und die kreative Kraft, die sich in der literarischen Gestaltung niederschlagen, sind durchaus in die Besonderheit des Koran einbezogen.³¹² Sie verbleiben allerdings ganz auf der Seite des Adressaten und sind keineswegs an der Konstitution des Koran beteiligt. Alle Veränderung im Koran ist dementsprechend auch keine Veränderung im Gehalt oder in der Gestalt des Koran, sondern allein im Bewusstsein der Adressaten.³¹³ Hier findet die literarische und dynamische Deutung ihre Grenze: »Er denkt immer noch in den Formen des herkömmlichen Entweder-Oder [...]: Ist der Koran Offenbarung, so kann kein Mensch an seiner Gestaltung mitgewirkt haben; stammt er nicht Wort für Wort unmittelbar von Gott, so ist er ein rein menschliches Machwerk.«³¹⁴

Die Schwäche liegt also darin, Wirkung und Rezeption voneinander zu trennen und die Rezeption letztlich doch zu einer rein passiven Entgegennahme der verändernden Wirkung zu erklären. Zugleich bleibt die

bemühten, ihre Leser davon zu überzeugen, daß der Koran in Stil und Inhalt vom menschlichen Standpunkt aus ganz und gar ungewöhnlich sei und darum eben von Gott stammen müsse, zeigt sich für Ḥalafallāh seine Herkunft von Gott darin, wie unnachahmlich gut er der Sprache, der Vorstellungswelt und dem Gefühlsleben der Menschen angepaßt ist, zu denen er herabgesandt wurde.« Wielandt, Offenbarung, 151f. Vgl. a. a. O., 157.

³¹⁰ »Dieser Ansatz geht von einer Offenbarung aus, die sich ganz auf die Geschichtlichkeit der unmittelbar Angesprochenen einläßt.« Wielandt, Offenbarung, 155.

³¹¹ Wielandt, Offenbarung, 138.

³¹² »Der Wortlaut des Koran entspringt ›künstlerischer Freiheit‹ (*ḥurrīya fannīya*)«. Wielandt, Offenbarung, 137. Vgl. a. a. O., 145f.

³¹³ Vgl. Wielandt, Offenbarung, 150.

³¹⁴ Wielandt, Offenbarung, 151. Historizität gibt es also nur auf Seiten der Adressaten, nicht auf Seiten des Textes.

Wirkung wesentlich auf den Bereich der Emotionen beschränkt.³¹⁵ Der Grund liegt m. E. in einem bleibend rhetorischen Sprachverständnis: Die spezifische sprachliche Gestalt zielt wesentlich auf eine Veränderung des Innenlebens der Adressaten.³¹⁶ Damit wird zwar durchaus der Eigenwert der literarisch-poetischen gegenüber der propositionalen Rede herausgestellt, doch die literarische Form des Koran erhebt keinen eigenständigen Erkenntnisanspruch im Blick auf die Wirklichkeit – sie soll bewegen, nicht erhellen.³¹⁷ Damit aber neigt die wirkungsästhetische Akzentuierung des *iǧāz* zur Subjektivierung.³¹⁸ Letztlich bedeutet dies: Unnachahmlich ist der Koran, weil ihn die Adressaten als unnachahmlich erfahren. Damit ist nicht nur die Unnachahmlichkeit beliebig, sondern die literarische Besonderheit unterbestimmt: Wozu der Koran bewegt und worin sein Beitrag zu einem menschlichen Existenz- und Weltverständnis besteht, bleibt in dem »psychologischen *iǧāz*« ungesagt. Die Konzentration auf die Wirkung des Textes greift damit zu kurz: Die Position drängt einerseits auf eine spezifischere textimmanente Untersuchung der literarischen Besonderheit, andererseits auf eine Erweiterung der Wirkungs- zur Rezeptionsästhetik.³¹⁹ Hierzu muss der Text selbst nicht nur als wirksamer Auslöser eines Prozesses, sondern in seinem prozessualen Charakter selbst in den Blick kommen. Um diesen Schritt mitzuvollziehen, lohnt ein Blick auf Naṣr Abū Zaid.

³¹⁵ Vgl. Wielandt, Offenbarung, 139–141.

³¹⁶ »Für die künstlerische Gestaltung der *qiṣaṣ* [Narrative, d. A.] sind nun nach Ḥalafallāh allein die beabsichtigten seelischen Reaktionen, nicht die vermittelten Lehrinhalte maßgebend.« Wielandt, Offenbarung, 138. Gleiches gilt für al-Ḥūlī. Für das wirkungsorientierte Koranverständnis beider diskutiert Hildebrandt, Neo-Muʿtazilismus, 364–373 auch einen muʿtazilitischen Einfluss.

³¹⁷ Vgl. die Gegenüberstellung einer rationalen (*ʿaqlī*) und einer emotionalen (*ʿatīfī*) Sprachlogik. Wielandt, Offenbarung, 138.

³¹⁸ »Amin al-Khuli asserts repeatedly his stand of not rationalizing the theory of *iǧāz*, necessitating no justification at all and having confined its rationalization within the literary taste and the professional sense of art.« Fallahi, Re-Defining, 33.

³¹⁹ Es wird immer wieder betont, dass al-Ḥūlī selbst zwar den methodischen Weg bereitet, aber selbst keine literaturwissenschaftliche Analyse durchgeführt habe. Vgl. Özsoy, Pioniere, 30. Die Analyse Ḥalafallāhs bleibt auf die Frage des historischen Gehaltes der Erzählungen und Berichte beschränkt.

2.2.3. Eine Theologie zur Literaturwissenschaft – Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (1943–2010)

Naṣr Abū Zaid ist zweifellos keine unbekannte Neuentdeckung. Der Ansatz des Spezialisten für arabische Sprache und Literatur der Cairo University und späteren Inhabers des »Ibn-Ruṣhd-Lehrstuhls für Humanismus und Islam« in Utrecht ist nicht nur islamwissenschaftlich gut bearbeitet, sondern auch von christlicher Theologie durchaus schon rezipiert.³²⁰ Nichtsdestotrotz lohnt ein knapper und konzentrierter Blick auf diejenigen Elemente seiner Überlegungen, in denen Naṣr Abū Zaid das Zueinander von Literaturwissenschaft und Koran neu durchdenkt, und dies aus drei Gründen. Erstens arbeitet Naṣr Abū Zaid institutionell ab 1982 am früheren Wirkungsort al-Ḥūlīs und sieht sein eigenes Wirken explizit als Fortführung der ägyptischen Tradition literaturwissenschaftlicher Exegese.³²¹ Wer über den *tafsīr adabī* redet, kann also über Abū Zaid nicht schweigen. Zweitens nehmen viele Autoren, in deren Werk die vorliegende Arbeit eine Verwandlung der Unnachahmlichkeit und eine Neudeutung des Koran aus dem poetisch-literarischen Horizont heraus erkennt, auf Abū Zaid Bezug. Vor allem aber hat Abū Zaid sich drittens dezidiert mit theologischen Fragen zur Natur und sprachlichen Gestalt des Koran auseinandergesetzt. Er versteht die *iḡāz*-Diskussion explizit als theologische Frage nach der Vermittlung von göttlichem Ursprung und menschlicher Sprache und berührt derart das inhaltliche Kernanliegen der Arbeit. Ohne also Abū Zaid's komplexes Werk und seine innere Entwicklung erschöpfend würdigen zu können, sei doch auf einige neue Akzentsetzungen im Zueinander von Literaturwissenschaft und Koranlegung hingewiesen.

In einem *ersten Schritt* ist herauszustellen, dass der ägyptische Koranhermeneutiker das Zueinander von Literaturwissenschaft und Koran, das der frühe Sayyid Quṭb präludierte und das der *tafsīr adabī* methodologisch durchdachte, in einen breiteren Kontext stellt, der das Debattenfeld weitet und neu strukturiert:

³²⁰ Zur Einführung und zum Überblick vgl. Wild, Abū Zayd und Benzine, Denker, 163–192. Zur christlichen Reflexion vgl. z. B. Ansoerge, Gottes Rede, 75–79.91f.

³²¹ Vgl. Abū Zaid, Herangehensweise, 72f. sowie Hildebrandt, Einleitung, 15–20; ders., Neo-Mu'tazilismus, 378f.; Wild, andere Seite, 256.

So bedenkt Abū Zaid weitaus deutlicher und entschiedener als der *tafsīr adabī* die Notwendigkeit der umgreifenden historischen Kontextualisierung des Koran. Im Einklang mit seinen literaturwissenschaftlich orientierten Vorgängern betont auch Abū Zaid die Intentionalität der koranischen Rede und erschließt sie ebenfalls nicht auktorial im Blick auf den Urheber der Rede, sondern wirkungsästhetisch aus dem adressierten Gegenüber des Koran.³²² Radikaler als al-Ḥūlī und Ḥalafallāh aber sucht Abū Zaid die geschichtliche Dimension und Veränderlichkeit nicht nur in der Situation der Adressaten auf, sondern bezieht auch die Form der Rede selbst mit ein.³²³ Er erforscht die koranische Rede konsequent als Interaktion zwischen Text und Interpret und vertieft die Wirkungsästhetik hin zu einer echten Rezeptionsästhetik. Dies bedeutet einerseits, dass das Verstehen aktiv an der Konstitution der Bedeutung des Koran beteiligt ist. Andererseits wird der Text als sprachlich und historisch geformtes Medium reflektiert.³²⁴

Von hierher sieht Abū Zaid, dass der literaturwissenschaftliche Ansatz auch mit einer theologischen Reflexion einhergehen muss.³²⁵ Er führt hierzu die Diskussion um die Natur des Koran, das heißt um seine Geschaffenheit bzw. Ungeschaffenheit, mit der Frage nach der konkreten historisch-sprachlichen Situierung des Koran zusammen und macht entschiedener als der islamische Modernismus aus der klassischen *kalām*-Spekulation eine koranhermeneutische Diskussion.³²⁶

Schließlich bedenkt Abū Zaid intensiv und expliziter als der *tafsīr adabī* die politischen und gesellschaftlichen Implikationen des jeweiligen Koranverständnisses. Pointiert bringt er die vorherrschende ašʿarītische Position,

³²² Vgl. Abū Zaid, Zeichen Gottes, 58f.

³²³ Dieses Desiderat arbeitet explizit Wielandt, Offenbarung, 150f.157 heraus.

³²⁴ Diese Aspekte macht vor allem Ansorges Auswertung stark – und problematisiert die damit gegebene letzte Unbestimmtheit. Vgl. Ansorge, Gottes Rede, 91–98.

³²⁵ Vgl. in expliziter Selbstreflexion Abū Zaid, Herangehensweise, 74 sowie auch ders., Historizität, 91–101.

³²⁶ Vgl. die prägnante Aussage: »Die Idee eines ewigen Koran führt automatisch zu einem strikten Festhalten an der wörtlichen Bedeutung des Textes.« Abū Zaid, Textualität, 82. Vgl. ders., Historizität, 100–102. Gerade christliche Rezeptionen identifizieren seitdem gerne die Annahme der geschaffenen Natur des Koran mit der Möglichkeit seiner historischen Kontextualisierung – eine Dimension, die den klassischen Diskussionen fremd ist. Vgl. Hildebrandt, Einleitung, 26f. und ders., Neo-Muʿtazilismus, 383f.413.

die die Ungeschaffenheit des Koran annimmt, mit politischem Autoritarismus und gesellschaftlicher Stagnation zusammen.³²⁷ Es ist diese Spitze und nicht die Frage der historischen Kontextualisierung und literaturwissenschaftlichen Deutung des Koran allein, die den Konflikt mit der *Azhar*-Universität und islamistischen Kreisen provoziert hat.³²⁸

In einem *zweiten Schritt* ist hervorzuheben, dass Abū Zaid ein dynamisches und interaktives Koranverständnis, das sich schon bei al-Ḥūlī und Ḥalafallāh angedeutet hat, durch die Beschäftigung mit gegenwärtigen sprach- und literaturwissenschaftlichen Theorien erweitert und vertieft. Hier gilt es, im Blick auf das Zueinander von Koran und Literaturwissenschaft zwei Phasen zu unterscheiden.³²⁹ In einer ersten, früheren Phase arbeitet Abū Zaid an der Literarizität des Koran, um sie der unmittelbaren Identifizierung des Textes mit dem ewigen und ungeschaffenen Gotteswort entgegenzustellen. In dieser Phase knüpft er positiv am Textbegriff an:³³⁰ Der Textbegriff dient ihm dazu, den Koran gerade nicht mehr als ein normatives Reservoir von Belegstellen für unmittelbare göttliche Informationen, sondern als ein kommunikatives Geschehen zu verstehen. Die Textualität des Koran steht in dieser Phase für seine Interpretationsoffenheit, den Einbezug der Adressaten und die geschichtliche Kontingenz seiner inneren Ordnung. Gerade in dieser Phase sucht Abū Zaid einen affirmativen Anschluss an die Tradition des rhetorisch-sprachlichen *iğāz*, vor allem auch an al-Ġurġānī.³³¹ In einer zweiten Phase stellt Abū Zaid hingegen den mündlichen Charakter des Koran seiner Textualität gegenüber und vertieft sein Anliegen, den Koran als ein kommunikatives Geschehen zu verstehen.³³² Ohne dass Abū Zaid den literarischen Charakter des Koran zurücknehmen würde, betont er nun die Rezitation und die

³²⁷ Vgl. z. B. Abū Zaid, *Historizität*, 118–121 und *Kommunikation*, 154–157.

³²⁸ Vgl. Wielandt, *Schwierigkeit*, 261–268 und Wild, *Abū Zayd*, 4–6 sowie Benzine, Denker, 168–170.

³²⁹ Vgl. Wild, *Abū Zayd*, 4–6. Eine sehr genaue Darstellung der Entwicklung von Abū Zaid bietet Hildebrandt, *Neo-Muʿtazilismus*, 376–417.

³³⁰ Vgl. Abū Zaid, *Textualität*, 76–80.83–88.

³³¹ Vgl. Abū Zaid, *Herangehensweise*, 49–52 und ders., *Historizität*, 114f. Zum Bezug auf al-Ġurġānī vgl. auch Hildebrandt, *Einleitung*, 18–20 und ders., *Neo-Muʿtazilismus*, 394–397.405.

³³² Vgl. zum Übergang Abū Zaid, *Kommunikation*, 130–135 und ders., *Kontexte*, 341.

volksreligiöse Alltagspraxis als eigentliche Verortung des Koran. In jüngeren Überlegungen wird der Textbegriff noch deutlicher zum Kristallisationspunkt für Erstarrung und Enthistorisierung, demgegenüber Abū Zaid die Diskursivität als diejenige sprachliche Form ausarbeitet, die dem mündlichen Charakter des Koran entspricht.³³³

Von hierher können in einem *dritten Schritt* die Akzentsetzungen im Verständnis des *i'ğāz* aufgezeigt werden.

Recht konsequent versteht Abū Zaid die Unnachahmlichkeit aus dem Horizont der literarischen Gestalt des Koran heraus. Schon den koranischen *taḥaddī*, die Herausforderung zur Nachahmung, sieht Abū Zaid als Motivation zur literaturwissenschaftlichen Arbeit, nämlich als Aufforderung, die »einzigartigen sprachlichen Charakteristika«³³⁴ des Koran zu reflektieren. Der *taḥaddī* hebt also nach Abū Zaid den Koran nicht aus den Bezügen zu anderen Texten heraus, sondern bezieht ihn vielmehr gerade auf seine literarisch-textuelle Umwelt.³³⁵ Auch die langsame Entwicklung der *i'ğāz*-Lehre deutet Abū Zaid als zunehmende Aufmerksamkeit auf die sprachliche Gestalt und sieht sie als Motivationsquelle für die sprachwissenschaftliche Untersuchung und Legitimation der späteren literaturwissenschaftlichen Analyse des Koran.³³⁶ Nicht der wunderhafte Beweis, sondern der Aufweis seiner sprachlichen Gestalt steht damit im Vordergrund.³³⁷ Der *i'ğāz* ist also für Abū Zaid wesentlich Anlass, um über die literarische Gestalt des Koran nachzudenken. Damit dient die *i'ğāz*-Vorstellung nicht als Differenzkriterium, sondern bettet den Koran gerade in die Beziehung zu anderen Texten ein.³³⁸ Umgekehrt arbeitet Abū Zaid interessanterweise aus, dass die Betonung seiner radikalen Andersartigkeit nicht zu

³³³ Vgl. Abū Zaid, *Koran neu denken*, 162–173 und Hildebrandt, *Einleitung*, 31–37.

³³⁴ Abū Zaid, *Herangehensweise*, 41.

³³⁵ Vgl. Wild, *andere Seite*, 259.

³³⁶ Vgl. Abū Zaid, *Herangehensweise*, 42–48.

³³⁷ Ihren Höhepunkt findet die *i'ğāz*-Vorstellung dementsprechend auch bei ihm in al-Ġurġānī, weil dieser die metaphorisch-literarische Gestalt des Koran in hervorragender Weise ernst nimmt, als Semiotiker *avant la lettre* die Zeichenhaftigkeit der Sprache bedenkt und die Notwendigkeit der literaturwissenschaftlichen Analyse herausstellt. Vgl. Abū Zaid, *Herangehensweise*, 49–52. Der tatsächliche Einfluss von al-Ġurġānī auf Abū Zaid wird allerdings durchaus diskutiert. Vgl. Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus*, 405.

³³⁸ So formuliert Abū Zaid pointiert: »Der Text konnte die Offenbarung sein,

mehr Respekt vor seinem transzendenten Charakter, sondern im Gegenteil zu seiner Manipulierbarkeit führt. Er zeigt, dass gerade dort, wo der Koran zu einem Dokument unvergleichbarer Andersheit hypostasiert und nicht als kontextuelle und dynamische Rede verstanden wird, er zugleich in besonderer Weise für eine politische Funktionalisierung anfällig ist, weil sich die Autorität, die sich auf ihn beruft, auf diese Weise gegen jede Kritik immunisiert.³³⁹

Zugleich bleibt der Koran für Abū Zaid in seiner sprachlichen Struktur eine einzigartige Rede: Um den Koran recht zu verstehen, so formuliert Abū Zaid sein zentrales Anliegen, muss man ihn als ein spezifisches, dynamisches Kommunikationsereignis erfassen. Diese Einsicht, so konnte gesehen werden, entfaltet sich im Laufe der gedanklichen Entwicklung Abū Zaid's. Die langsame Entwicklung akzentuiert dabei unterschiedliche Aspekte der Dynamik: Zunächst liegt die Dynamik auf Seiten des Rezipienten. Es ist die Dynamik eines immer neuen weil stets kontingent-historischen Verstehens.³⁴⁰ So arbeitet Abū Zaid schon früh heraus, dass der Koran einen steten Prozess der Neudeutung anstößt – er initiiert einen »unendlichen Prozess der Dekodierung«.³⁴¹ Sodann wird die Dynamik im Koran selbst verankert. Es ist die Dynamik der koranischen »Aussagekraft«.³⁴² Diese nun versteht Abū Zaid zunehmend nicht nur als den Bedeutungsreichtum einzelner Aussagen, die das immer neue Verstehen initiieren. Vielmehr betont er im Laufe seiner gedanklichen Entwicklung immer deutlicher, dass der Koran keine Ansammlung von Aussagen, sondern ein Redeereignis ist. Diese Einsicht vertieft Abū Zaid mit der sprach-

er konnte ein Kunstwerk sein, er konnte die ganze Welt sein, aber immer ging es darum, daß er gelesen werden mußte, um zu sein.« Kermani, *Leben*, 117. Diese Einbettung leistet in der frühen Phase gerade der Textbegriff. Vgl. Abū Zaid, *Textualität*, 76–80. Vgl. Wild, andere Seite, 257 sowie Hildebrandt, *Einleitung*, 20f. Später formuliert es Abū Zaid, *Koran neu denken*, 179 so: »Das ist typisch für die diskursive Struktur des Koran, dass sie auf andere implizite oder explizite Diskurse reagiert und sich an ihnen beteiligt.« Hier ist es nicht die Textualität, sondern die Diskursivität, die den Koran einbettet.

³³⁹ Vgl. Abū Zaid, *Textualität*, 77 und ders., *Kommunikation*, 154–157.

³⁴⁰ Vgl. z. B. Abū Zaid, *Textualität*, 83–88 und Hildebrandt, *Einleitung*, 22–24; ders., *Neo-Mu'tazilismus*, 384f.387–390.

³⁴¹ Abū Zaid, *Textualität*, 89.

³⁴² Vgl. Abū Zaid, *Textualität*, 88f.

wissenschaftlichen Gegenüberstellung von *langue* (*luġa*) als festem Sprachsystem und *parole* (*kalām*) als der sich dynamisch-ereignenden Rede, die niemals im Gesagten aufgeht.³⁴³ Der Koran als geschriebener und literarisch geformter Text tritt nun hinter den Koran als Sprachgeschehen in seiner performativ-mündlichen Dimension zurück. Deshalb betont Abū Zaid jetzt auch Rezeptionsformen, die der Dynamik der koranischen *parole* entsprechen: Nicht der Leser des Koran, sondern die praktische Wirkung des Koran in Volksfrömmigkeit, Rezitation und alltäglicher Sprache wecken nun Abū Zaid's Interesse.³⁴⁴ Schließlich verortet Abū Zaid die Dynamik in der Interaktion zwischen Koran und Rezipientin, verankert diese Interaktion jedoch wesentlich in der sprachlichen Struktur des Koran. So wendet sich Abū Zaid in jüngeren Überlegungen wieder stärker der spezifischen literarischen Form des Koran zu und betont, dass der koranische Text zentral durch Ansprache, Dialoge und die Interaktion verschiedener Stimmen strukturiert wird. Die Dynamik ist jetzt die Dynamik der Diskursivität:³⁴⁵ Die *parole* des Koran konstituiert sich nicht als homogener Monolog, sondern in der Vielstimmigkeit der koranischen Sprecher und im dialogisch-verhandelnden Charakter der gesamten Rede. Der Koran ist damit nicht einfach die eine göttliche Stimme im Gegenüber zum menschlichen Rezipienten. Vielmehr verkörpert sich die göttliche Stimme in der diskursiv koordinierten Vielfalt der menschlichen Stimmen und interagiert von dort mit ihren Hörern.³⁴⁶ Zusammengefasst formuliert Abū Zaid: Die Besonderheit des Koran liegt in seiner poetischen Wirkung³⁴⁷ und ist durch »spezielle sprachliche Kodierungsdynamiken«³⁴⁸ gekennzeichnet.

³⁴³ Dabei versteht er die *parole* nicht mehr nur im semiotischen Sinne als eine aktuelle Realisierung der allen sprachlichen Äußerungen strukturell zugrunde liegenden *langue*. Vielmehr wird die *parole*, eher im Sinne des Lévinas'schen *dire*, zu einem dynamischen und überschüssigen Redeereignis, das niemals im Gesagten und in den vorstrukturierten Sprachmöglichkeiten aufgeht. Vgl. Abū Zaid, *Historizität*, 117; ders., *Kommunikation*, 132 und Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus*, 411f. sowie Ansorge, *Gottes Rede*, 79.

³⁴⁴ Vgl. Abū Zaid, *Kommunikation*, 140–154.

³⁴⁵ Vgl. Abū Zaid, *Koran neu denken*, 173–193.227f. und ders., *Zeichen Gottes*, 64–70.83f.

³⁴⁶ Vgl. Abū Zaid, *Zeichen Gottes*, 66.

³⁴⁷ Vgl. Abū Zaid, *Kommunikation*, 133 und ders., *Zeichen Gottes*, 58f.

³⁴⁸ Abū Zaid, *Textualität*, 88.

Die spezifische sprachliche Struktur bildet nun den transzendenten Ursprung des Koran nicht einfachhin ab: »Es sollte klar sein«, formuliert Abū Zaid, »dass die göttliche Natur des Koran auf seine Quelle beschränkt bleibt. Der Inhalt dagegen steht in einem engen Wechselverhältnis zur sprachlichen Struktur, die kulturell und historisch determiniert ist.«³⁴⁹ So geht es Abū Zaid darum, jede unmittelbare Identifizierung eines sprachlichen Phänomens oder einer einzelnen Aussage mit der göttlichen Rede abzuweisen.³⁵⁰ Eine unmittelbare Präsenz des transzendenten Ursprungs, sei es in der superlativischen Perfektion oder in der unvergleichbaren Alterität der sprachlichen Gestalt des Koran, lehnt Abū Zaid ab.

Dennoch hält Abū Zaid, anders als es seine Kritiker behaupten, am göttlichen Ursprung des Koran fest: Der Mensch konstituiert bei aller aktiven Verstehensleistung und bei aller sprachlichen Medialität nicht selbst das Offenbarungsereignis.³⁵¹ Gerade in der späteren Deutung des Koran als *parole* und *discours* verkörpert diese spezielle sprachliche Kodierdynamik seinen transzendenten Ursprung.³⁵² Damit gibt Abū Zaid der Unnachahmlichkeit des Koran eine neue Wendung: Nicht einzelne sprachliche Phänomene, nicht transzendente Informationen, sondern die sprachlich verkörperte Dynamik macht nun die Unnachahmlichkeit des Koran aus.³⁵³

Von hierher ergibt sich eine mittelbare Präsenz des transzendenten Ursprungs in der sprachlichen Gestalt des Koran. Sie erschließt sich aus Abū Zaid's Überlegungen zur Natur der Sprache.³⁵⁴

³⁴⁹ Abū Zaid, Kommunikation, 130.

³⁵⁰ Vgl. die pointierte Aussage: »Der Islam ist von seiner Essenz her die Religion, die die Annahme einer direkten Beziehung zwischen Himmel und Erde ausgeräumt hat«. Abū Zaid, Historizität, 95.

³⁵¹ »Ich habe bereits klargestellt, dass mit der Historizität des Koran als ein Text nicht gemeint ist, dass es sich bei ihm um einen menschlichen Text handelt.« Abū Zaid, Textualität, 86. Vgl. Hildebrandt, Neo-Mu'tazilismus, 417. Zur polemischen Kritik an seinem Ansatz vgl. Abū Zaid, Herangehensweise, 73–75 und ders., Historizität, 118–121.

³⁵² So buchstabiert Abū Zaid das dynamische Verständnis in Bezug auf die erste Offenbarung aus. Vgl. Abū Zaid, Kommunikation, 135–139.

³⁵³ Vgl. explizit Abū Zaid, Textualität, 89.

³⁵⁴ Die Überlegungen thematisieren zugleich die Frage nach der konventionellen Natur der Sprache, die Frage nach der Beziehung zwischen Sprache und

Gleich in doppelter Hinsicht betont Abū Zaid zunächst den Zeichencharakter der Sprache. Zum einen nimmt er Distanz von allen natürlichen Sprachauffassungen und unterscheidet zwischen dem welthaften Ding und seiner sprachlichen Bezeichnung.³⁵⁵ Zum anderen problematisiert er unter Rekurs auf die Zeichentheorie de Saussures eine einfache Referenzfunktion der Sprache: Auch das konventionelle sprachliche Zeichen gewinnt seine Bedeutung nicht aus einem unmittelbaren Weltbezug, sondern aus den Relationen und Oppositionen innerhalb des semantisch-sprachlichen Systems.³⁵⁶

Die tiefere Beschäftigung mit dem Zeichencharakter der Sprache bedeutet jedoch nicht, dass die Sprache für Abū Zaid strukturalistisch jeden Weltbezug verliert. So weist er zunächst darauf hin, dass gerade das Zeichensystem der Sprache die kulturelle Welt forme und verändere, so dass eine innere Beziehung zwischen den drei Größen »Welt«, »Kultur« und »Sprache« bestehe – die Sprache schafft Welt.³⁵⁷ Sodann bezieht Abū Zaid in einer eigentümlichen, durch seine Beschäftigung mit dem islamischen Mystiker Ibn 'Arabī inspirierten Wendung³⁵⁸ sein Weltverständnis umgekehrt auf sein semiotisches Sprachverständnis zurück: Die Sprache ist zwar »nur« ein Zeichensystem, doch im koranischen Blick ist eben auch die Welt wesentlich ein System aus Zeichen: »Die häufige Verwendung des Wortes *aya* (Zeichen) und seiner Pluralform *ayat* im Koran mit Bezug auf die Welt wie auch auf den Koran selbst – denn die Koranverse heißen wörtlich ›Zeichen‹ – ermöglichte es Philosophen und Mystikern, eine islamische Logos-Theorie zu entwickeln, in der der Koran für das Universum

Welt sowie die Frage nach der Beziehung zwischen Bezeichnetem und Bezeichnendem.

³⁵⁵ Vgl. Abū Zaid, *Textualität*, 80–82; ders., *Historizität*, 103–107 sowie Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus*, 392f.

³⁵⁶ Vgl. Abū Zaid, *Historizität*, 107–109. In Bezug auf den Koran kann er von hierher gut an die Untersuchungen Toshihiko Izutsus (1914–1993) anschließen. Denn Izutsu erfasst die Semantik des Koran aus den inneren begrifflichen Relationen im Koran und aus der Verwandlung in Bezug auf das semantische System der altarabischen Poesie. In Izutsu sieht Stefan Wild neben dem *tafsīr adabī* dann auch die zweite wesentliche Inspirationsquelle Abū Zaid's. Vgl. Wild, *Abū Zayd*, 6 und ders., andere Seite, 256.

³⁵⁷ Vgl. Abū Zaid, *Historizität*, 109–117.

³⁵⁸ Zu Abū Zaid's Bezug auf Ibn 'Arabī vgl. Hildebrandt, *Neo-Mu'tazilismus*, 385f.397–399; ders., *Einleitung*, 36f.

steht.«³⁵⁹ Sprache und Welt greifen damit ineinander: Die Welt ist wesentlich eine sprachlich gedeutete, lesbare Welt, die – grundlegend poetische – Sprache wiederum bildet und verändert Welt in der ihr eigenen Ordnungsfähigkeit (Syntax) und Bildlichkeit (Metapher).³⁶⁰

In diesem Zusammenhang von Sprache und Welt ist der Koran ein wesentlicher Akteur: Zum einen reflektiert er dieses Zueinander von sprachlichem Zeichen und zeichenhafter Welt – er thematisiert die Welt als Sprachwelt und die Sprache *als* Welt. Zum anderen verändert der Koran die Welt, indem er den Übergang von der bloß repräsentierenden Bedeutung hin zum semiotischen System initiiert³⁶¹ und zudem imaginativ neue Sprachwelten schafft.³⁶² Er hat also eine klärende wie weltschaffende Kraft. Genau in dieser Kraft, so Abū Zaid, wirkt sein transzendenter Ursprung, liegt sein *i'ğāz*.³⁶³ Die Transzendenz ist also mittelbar in der hermeneutischen Funktion der immanenten koranischen Rede präsent. Man kann zusammenfassen: Abū Zaid gibt also der Besonderheit des Koran eine originelle und über den psychologischen *i'ğāz* des *tafsīr adabī* weit hinausgehende Deutung. Der *i'ğāz* ist damit der Schnittpunkt, in dem die hermeneutischen Überlegungen zum Koran als dynamisches Sprachgeschehen, die theologische Reflexion über die Bedeutung seines transzendenten Ursprungs und die semiotischen Auffassungen über die Natur der Sprache aufeinander bezogen werden.

Im Kontext dieser Arbeit leistet Abū Zaid mithin dreierlei: Vertiefte der *tafsīr adabī* das rhetorisch-sprachliche zu einem literaturwissenschaftlichen Verständnis des Koran und erwies die Möglichkeit, den Koran auch methodisch aus einem poetisch-literarischen Horizont heraus zu verstehen, so buchstabiert Abū Zaid diese methodologische Perspektive in ihre theologische Dimension hinein aus. Aus der Literaturwissenschaft heraus kann und muss Theologie betrieben werden. Sodann erweitert Abū Zaid das Verständnis des Koran als Text hin zum Verständnis des Koran als

³⁵⁹ Abū Zaid, Kommunikation, 134.

³⁶⁰ Vgl. Abū Zaid, Kommunikation, 134f. mit Fn 14 und ders., Zeichen Gottes, 105–111. Vgl. Hildebrandt, Neo-Mu'tazilismus, 403f.

³⁶¹ Vgl. Abū Zaid, Kommunikation, 132f. und ders., Zeichen Gottes, 110.

³⁶² Vgl. Abū Zaid, Historizität, 117f.; ders., Kommunikation, 132–135. »In diesem Sinne sei er [der Koran, d. A.] ›Kulturprodukt‹ (*muntağ taqāfi*) und ›Kulturproduzent‹ (*muntig taqāfi*) zugleich.« Hildebrandt, Neo-Mu'tazilismus, 412.

³⁶³ Vgl. Abū Zaid, Kommunikation, 135.

Sprachgeschehen, das durch Mündlichkeit, rezitative Form und dynamisch-polyfönen Charakter gekennzeichnet ist. Schließlich hebt Abū Zaid die poetische Sprache über jede bloße rhetorisch-vermittelnde oder gar illustrative Funktion hinaus und bedenkt in einem Zusammenspiel aus Semiotik und Mystik ihre welterschließende, ja weltbildende Kraft.

2.2.4. Quṭb revisited – die Relecture von Anthony H. Johns

Um die Untersuchung des *tafsīr adabī* abzurunden, lohnt ein Blick auf die Position des Islamwissenschaftlers Anthony H. Johns, der von 1963–1993 an der Australian National University von Canberra im Bereich der Asian Studies lehrte. Sein Versuch eines »humanistic approach to iʿjaz« bietet sich an, weil er sich als eine bewusste Relecture von Sayyid Quṭbs Beobachtungen zur literarischen Besonderheit präsentiert, zugleich aber den literaturwissenschaftlichen Perspektivenwechsel des *tafsīr adabī* klar mitvollzieht und zudem, wie Abū Zaid, den Koran als ein dynamisches Sprachgeschehen betrachtet.³⁶⁴ Insofern kann er an dieser Stelle gleichsam als eine Synthese der verschiedenen Aspekte gelesen werden.

Grundlegend unterscheidet Johns zwei Modalitäten, in denen der Koran gegeben ist:³⁶⁵ Zum einen als Prozess, das heißt als diachron-lineare Abfolge seiner Entstehung respektive Herabsendung, in der sich auch der existenzielle Prozess der Umgestaltung des Lebens des Adressaten (Muḥammad) zeigt. Zum anderen als Ereignis, das heißt als synchron-gefügter Text, der dem Adressaten als unveränderliche Gesamtheit gegenübertritt. Wie die Sprache selbst System und gesprochener Akt ist, so gehören beide Modalitäten des Koran zusammen: Sie repräsentieren das Zueinander von Partikularität und Universalität und bilden eine »contrapuntal relationship [...] that contributes to the vitality and vibrancy of the language«.³⁶⁶

³⁶⁴ Als »theologische« Position kann man den Zugang von Johns jenseits der Frage nach der Konfession des Autors heranziehen, weil er nicht nur empathisch für den spezifisch muslimischen Umgang mit dem Koran zu sensibilisieren sucht. Er sieht auch den Koran als autoritative Grundlage und als Offenbarung Gottes an und geht sogar von seiner unnachahmlichen Redeweise aus. Vgl. Johns, *Listening*, 7.10.22.

³⁶⁵ Vgl. Johns, *Humanistic*, 79f.

³⁶⁶ Johns, *Humanistic*, 80.

Der theologische Topos der Unnachahmlichkeit hat nun nach Johns die Spannung der beiden Modalitäten aufgelöst und den Prozess in das Ereignis, die dynamische Existenzialität in den gefügten Text verwandelt.³⁶⁷ Der Wert dieser Verwandlung liegt in der Wertschätzung und Erforschung der sprachlichen Besonderheit des Koran. Ihre Einseitigkeit jedoch liegt darin, dass ein analytisch-technisches Verständnis von Sprache die existenzielle Verortung und die existenzerschließende Kraft des Koran zugunsten einer von den menschlichen Realitäten abstrahierten, gefügten Ganzheit verdeckt hat. Demgegenüber will Johns' »humanistic approach« den Koran wieder als Verlebendigung und Eröffnung menschlicher Existenz begreifen. Hierzu stellt er die poetische Dimension in den Vordergrund und deutet die zentralen Elemente von Quṭb's Charakterisierung der sprachlichen Besonderheit des Koran eigenständig aus:

Sehr deutlich lässt sich Johns durch Quṭb's Aufmerksamkeit auf die *Wirkung* des koranischen Textes anregen, in der Quṭb eine die ganze Existenz ergreifende und umgestaltende Kraft sieht. Anders als Quṭb verbindet Johns die Wirkung jedoch mit der Modalität des Prozesses. Gegenüber Quṭb's Betonung der synchronen Ganzheit des Textes möchte Johns die diachrone Prozessualität des dramatisch-existenziellen Geschehens zur Geltung bringen.³⁶⁸ Dementsprechend wird der Koran von der reinen überwältigenden Ganzheit, die dem Adressaten gegenübertritt und nichts als seine gehorsame Unterwerfung fordert, bei Johns zur kontinuierlichen, dynamischen und pastoralen Leitung auf dem Lebensweg.³⁶⁹

Umgekehrt verwandelt Johns Quṭb's Betonung der *Einheit* des koranischen Textes in die zweite Modalität des koranischen Textes, in das Ereignis. Bewirkt der Koran als Prozess die kontinuierliche und unaufhörliche Umgestaltung der Lebenswelt des Adressaten, so steht das Moment des Ereignisses dafür, dass der Koran in dem Prozess dem Adressaten ein unverfügbares Gegenüber bleibt. Seine Wirkkraft wird zwar nur an den Adressaten erfahrbar, doch nicht als Teil ihres eigenen Vermögens, sondern

³⁶⁷ Vgl. Johns, *Humanistic*, 81f.

³⁶⁸ So formuliert Johns seine leitende Absicht: »This essay goes some way in showing the Qur'an as process embedded in the Qur'an as event, as event providing a stable framework for re-presenting the pastoral care of God for the Prophet, yet retaining the vitality of an occasionalistic revelation throughout an extraordinary life.« Johns, *Humanistic*, 97f.

³⁶⁹ Vgl. Johns, *Humanistic*, 90.97.

gerade als etwas, das ihnen von außen im Hören und Erleben des koranischen Anspruchs entgegentritt. Der Koran gewinnt seine Eigenart nun eben aus der Spannung der beiden Modalitäten – unverfügbares Gegenüber und Verkörperung in der individuellen Umgestaltung. Der Koran ist damit zugleich ganz menschliche Realität (als umgestaltete Existenz der Adressaten) und unverfügbarer göttlicher Ursprung (als Gegenüber des Adressaten).³⁷⁰

Die existenzielle Wirkkraft der koranischen Sprache erläutert Johns schließlich mit Quṭb's Überlegungen zum *tašwīr*.³⁷¹ Für Johns kommt im *tašwīr* die spezifisch poetische Dimension des Koran zum Ausdruck, die über ein bloß technisch äußerliches, rhetorisches Verständnis der koranischen Sprache hinausgeht und die imaginative und existenziell ansprechende, im wahrsten Sinne ein-bildende Kraft der Sprache zur Geltung bringt. Johns will also im Begriff des *tašwīr* die verwandelnde Kraft der poetischen Sprache in den Blick bringen und erweitert den Begriff so zu einer koranischen Poetologie. Der poetische Gebrauch der Sprache im Koran transformiert die alltägliche Sprache und schafft durch literarische Mittel die spezifische Qualität der Verdichtung und Präsenz, die dem Koran zu eigen ist. In Anschluss an Quṭb weist Johns zunächst auf die synthetisch-konzentrierende wie dramatische Kraft der szenischen Bilder hin.³⁷² Eigenständig arbeitet Johns sodann die Funktion der Stille, das heißt der Pausen, heraus, die in der gesprochenen und besonders in der rezitierten Form des Koran zum Ausdruck kommt. Diese Stille ist nach Johns wesentlicher Teil der poetischen Qualität: Sie strukturiert den Text und schafft Sequenzen, sie produziert durch Verzögerung die dramatische Erwartung des Rezipienten und ist zugleich auch in dem Erzählten selbst präsent. Johns Analyse koranischer Erzählungen weist nämlich auf die bewusst inszenierte Sprachlosigkeit hin, die zwischen den Personen der

³⁷⁰ Vgl. Johns, *Humanistic*, 79f.

³⁷¹ Vgl. Johns, *Humanistic*, 83.

³⁷² Sie lebt einerseits von der Zusammenschau, die nicht eine lineare Handlung im Nacheinander entfaltet, sondern wie ein Tableau verschiedenartige sprachliche Tonlagen oder den schnellen Wechsel der Personen gleichzeitig auf engem Raum zusammenführt. Vgl. Johns, *Humanistic*, 86.88. Vgl. auch die anschauliche Beschreibung der Bildhaftigkeit des Schattens in: ders., *Listening*, 20–22. Andererseits lebt sie von der Auslassung, die mehr ist als ein bloß rhetorischer Gebrauch der Ellipse, sondern das Geschehen zu knappen Aussagen von existenzieller Kraft verdichtet. Vgl. ders., *Humanistic*, 87.

Handlung mitunter herrscht, um die existenzielle Dramatik des Geschehens zum Ausdruck zu bringen.³⁷³ Im Blick auf die Rezitation wirkt die Stille durch kunstvoll gesetzte Pausen zugleich an der Musikalität und lautlichen Qualität mit. Sie schafft nach Johns den eigenen Rhythmus, der die Alltagssprache zur koranisch-künstlerischen Komposition verwandelt.³⁷⁴

Die so beschriebene poetische Wirkkraft der koranischen Sprache ist für Johns von eminent theologischer Bedeutung. Dies gilt zunächst und vorrangig von der Stille, denn sie zeigt für Johns den ungreifbaren Ursprung der koranischen Rede an: »The locutions come out of silence, they are punctuated by silence, they are succeeded by silence.«³⁷⁵ Die Stille ist damit gleichsam der transzendente Hintergrund, der nicht mit dem Text identisch und doch zugleich fest in ihm verankert ist, indem er ihm Struktur und Qualität gibt.³⁷⁶ Sodann aber realisiert auch das Gesprochene noch einmal göttliche Präsenz, denn aus dem Zusammenspiel von Reden und Schweigen entsteht die dramatische Kraft des Koran. Und genau in ihr sieht Johns Gott am Werk und spricht von der »pastoral care«,³⁷⁷ von Gottes Wirken am Hörer durch die existenzielle Wirkung, die sich am Propheten ereignet, im Koran berichtet wird und sich unmittelbar auf die Hörerin überträgt.³⁷⁸

Es wird also deutlich, dass es Johns durchaus um einen religiös-theologischen Zugang zum Koran geht. Er verbindet dabei den geglaubten transzendenten Ursprung mit der analysierten Immanenz der Sprache: Einerseits ist der Koran ganz menschlich, sowohl in dem, worüber er spricht, als auch in seiner Sprache und in seiner Kommunikationsform.³⁷⁹ Doch andererseits lässt die transformierende Kraft seiner Sprache, die selbst eine Transformation der Alltagssprache in eine spezifisch literarische Sprache

³⁷³ Vgl. Johns, *Humanistic*, 86.87f.92.95.96.

³⁷⁴ Vgl. Johns, *Humanistic*, 89.

³⁷⁵ Johns, *Humanistic*, 88.

³⁷⁶ »The divine voice comes to him out of silence, the silence on which the sound of the Qur'anic words is written.« Johns, *Humanistic*, 89. Vgl. a. a. O., 95.98.

³⁷⁷ So Johns, *Humanistic*, 90.97. Vgl. hierzu auch ders., *Listening*, 7f.23.

³⁷⁸ »Both suras reflect the intimacy of God's care for His Prophet«. Johns, *Humanistic*, 97.

³⁷⁹ »The speech in the Qur'an is indeed the language of humankind, and presents features of human experience and situations«. Johns, *Humanistic*, 85. Vgl. a. a. O., 84f.86.

ist, das Alltäglich-Menschliche in neuem Licht erscheinen.³⁸⁰ Die menschlichen Schilderungen und die menschliche Kommunikationsform werden so zum Resonanzkörper für göttliches Handeln.³⁸¹ So verschränken sich nach Johns Transzendenz und Immanenz doppelt, zum einen in der Spannung der beiden Modalitäten des Koran, die in der Erfahrung des Adressaten greifbar werden, zum anderen in der sprachlichen Gestalt selbst, vor allem in dem Zusammenspiel aus Stille und Textstruktur. In beiden Fällen liegt der transzendente Charakter in der unableitbaren transformativen Kraft. In ihr, so schließt Johns den Kreis, liegt der recht verstandene *īğāz*.³⁸² Der Koran bietet also nicht einfachhin einen Zugang zu einer anderen Welt, sondern verwandelt diese Welt und zeigt sie in einem anderen Licht.

Die theologische Stärke seines Ansatzes ist folglich, dass er die Präsenz der Transzendenz nicht unmittelbar auf der Textebene sucht und so die Manifestationsformen des Superlativs und der Alterität überschreiten kann. Johns unterläuft die Problematik, die Besonderheit des Koran als Unvergleichbarkeit zu realisieren, und versteht den Koran konsequent aus dem Horizont literarischer Sprache heraus. Die Besonderheit des Koran liegt in einem hermeneutischen Ereignis, die Existenz des Menschen in einem neuen Licht zu zeigen, das wiederum in einer spezifischen Form der literarischen Form des Koran begründet liegt. Den transzendenten Ursprung der Besonderheit wiederum verbindet Johns auf geglückte Weise mit der Analyse der textkonstitutiven Stille: Dass sich in ihr der göttliche Ursprung manifestiert, bleibt Annahme des Gläubigen. Doch wird diesem geglaubten transzendenten Ursprung in der strukturierenden, rhythmisierenden, mitunter dramatisierenden Kraft der Pausen und des Ungesagten im Koran ein konkreter literarischer Ort zugewiesen.

³⁸⁰ »The language of the Qur'an is at one level human speech, at times even everyday, demotic speech, though speech transfigured in a variety of ways«. Johns, *Humanistic*, 98.

³⁸¹ So wird das Zitat fortgesetzt: »[...] in a variety of ways with which will resonate with other human beings when God is speaking or the dramatis personae of the Qur'an are speaking to each other«. Johns, *Humanistic*, 98.

³⁸² »It is from a transfiguration of this basic level of human communication that the Qur'an's *ījaz* is realised.« Johns, *Humanistic*, 85.

Die Schwäche liegt wohl darin, dass nicht recht deutlich wird, worin das Ziel der Transformation liegt, was also das neue Licht konkret zu erkennen gibt.³⁸³ Zudem wird die Dynamik des existenziellen Prozesses, die Johns in den Blick bringt, noch einmal von der Modalität des Ereignisses unterfangen, die eng mit der Annahme des Koran als perfekt gefügter Einheit verbunden ist. In ihr bleibt der Koran das Andere gegenüber menschlicher Existenz und Geschichte. Daran aber findet jeder Versuch einer literarischen und historischen Analyse ihre Grenze.

Zusammenfassend kann man hervorheben, dass Johns' Ansatz für diese Arbeit vor allem in folgenden Einsichten von Bedeutung ist: Zunächst hält er mit den Modalitäten von Prozess und Ereignis die zwei Perspektiven auf den Koran zusammen: der Koran als statischer Text und als sich in der Geschichte entfaltende Rede. Sodann bieten seine Überlegungen zur strukturierenden Funktion der Pausen und der theologischen Bedeutung der Stille eine interessante Verschränkung von Transzendenz und Immanenz. Schließlich boten Johns' skizzenhafte Überlegungen einen Vorschmack, wie die drei Elemente einer literarischen Besonderheit des Koran – Einheit, Wirkung und spezifische literarische Gestaltung (*taṣwīr*) – aufgenommen und zugleich grundlegend verwandelt werden können, wenn der Koran konsequent aus dem poetischen Horizont heraus verstanden wird.

Diese Linien gilt es nun, exemplarisch weiter zu verfolgen. So soll der Aspekt der *Einheit* in der genaueren Analyse Mustansir Mirs aufgegriffen werden, dessen Position jedoch vor allem auch eine präzise Einsicht in Spezifika der literarischen Darstellungsweise bieten kann. Der Aspekt der *Wirkung* ist mit Navid Kermanis origineller und eigenständiger Relecture koranischer Besonderheit anhand der Kategorien literaturwissenschaftlicher Rezeptionsästhetik zu vertiefen. Der Aspekt des *taṣwīr* schließlich ist in den literaturtheoretischen Überlegungen Ayman El-Desoukys in eine koranisch inspirierte Poetologie hinein weiter auszuführen.

Die Auswahl der Autoren ist damit zunächst systematisch bedingt, insofern jeder Autor jeweils eines der drei Elemente der literarischen Beson-

³⁸³ »Form is a protean concept not easy, possible or even desirable to define with precision. Often it is a presence that has to be felt, before any attempt can be made to work out exactly what it is, and sometimes the effort to work it out, can destroy its magic.« Johns, Listening, 19.

derheit (Einheit, Wirkung, *taṣwīr*) spezifisch durchdacht und weiterentwickelt hat. Sodann liegt die Auswahl der Autoren dadurch nahe, dass alle drei die Forschungen der literaturwissenschaftlichen Exegese voraussetzen und auf ihre Weise rezipieren. Auch wenn Mustansir Mir eher ein Zeitgenosse Abū Zaid's ist, stehen sie damit für die nachfolgende Generation der Denker. Schließlich bieten sich die drei Autoren an, weil sie auf ihre Weise im öffentlichen Diskurs präsent sind. Zwar lehren sie nicht nur außerhalb klassischer islamischer Lehrinstitutionen, sondern sogar außerhalb der sogenannten islamischen Welt, doch zumindest die ersten beiden werden durchaus auch innerislamisch rezipiert, so dass sie in gewisser Weise eine freie islamische Geistigkeit repräsentieren, die eher geisteswissenschaftlich verortet ist. Ihre Untersuchung wird durch die beiden Leitfragen dieses Teiles strukturiert: Inwiefern ist der Koran insgesamt aus dem poetischen Horizont heraus zu verstehen, ohne dabei seine Eigenart und seinen religiösen Anspruch aufzugeben? Und worin besteht die theologische Bedeutung der literaturwissenschaftlich erarbeiteten Eigenart des Koran? Diese beiden systematischen Perspektiven sind jeweils an den drei ausgewählten Autoren durchzubuchstabieren.

2.3. Die Einheit des Textes und seine literarische Besonderheit – Mustansir Mir (*1949)

Eine literaturwissenschaftlich orientierte Analyse des Koran kann ihr eigenes Recht gegenüber einer theologischen Bestimmung des Koran behaupten und zugleich zu tieferen theologischen Einsichten führen. Dieser Annahme verhilft in besonderer Weise der in Pakistan geborene und zunächst in Lahore und ab 1979 an der University of Michigan ausgebildete Literatur- und Islamwissenschaftler Mustansir Mir zu ihrem Recht. Mir, der in Malaysia und in den USA studiert hat und seit 1996 in Youngstown/Ohio unterrichtet, hat sein akademisches Leben in den Dienst der literarischen Analyse des koranischen Textes gestellt. Er blickt von der literaturwissenschaftlichen Textbeschreibung aus auf die Besonderheit des Koran und lässt interessante theologische Akzentsetzungen erkennbar werden.³⁸⁴

³⁸⁴ Seine Position soll die exemplarische Auswahl gegenwärtiger Ansätze eröffnen, weil er einerseits den Bogen zurück zu Qurṭb schlägt, andererseits sich am

2.3.1. Der Ansatz an der Einheit des Koran

Es ist das entschiedene Anliegen, den Koran als geordnete und zusammenhängende Einheit zu verstehen, das die Auseinandersetzungen Mustansir Mirs mit dem Koran initiiert. Die kontextuelle Einbettung einzelner Verse und der kohärente Zusammenhang der einzelnen Sure sowie letztlich des gesamten Textes, der durch die Parallelisierung von Surenpaaren sowie durch das Arrangement mehrerer Suren zu Gruppen strukturiert wird, bilden von der Dissertation »Coherence in the Qur'an« im Jahr 1986 über den Aufsatz »The sūra as unity« von 1993 bis zu den Überlegungen zu »Continuity, Context and Coherence in the Qur'an« von 2013 den Rahmen und das Fundament von Mustansir Mirs Zugang zum Koran. Mir setzt sich in dieser Weise zugleich von der atomisierenden, am einzelnen Vers orientierten exegetischen Tradition des *tafsīr bi-l-ma'tūr*, der lieferungsorientierten Exegese,³⁸⁵ und von dem islamwissenschaftlich zergliedernden Blick, der im koranischen Text wenig Kohärentes finden kann,³⁸⁶ ab und stellt sich in die spezifische Deutungstradition des 20. Jahrhunderts, die die Sure als Einheit betrachtet.³⁸⁷ Während die islamwissenschaftlich-philologische Kritik dem besonderen Charakter der koranischen Textgestalt nicht gerecht wird, erzeugt die Einzelversauslegung, die sich ihren Zugang durch das juristisch orientierte Verwendungsinteresse vorgeben lässt, eine Bedeutungsverschiebung und pluralisiert die Bedeutungsvielfalt in die Konturlosigkeit, so Mir.³⁸⁸ Dieser exegetischen

deutlichsten im Horizont textimmanenter literaturwissenschaftlicher Methodik bewegt und sich so noch am nächsten zu dem klassischen *tafsīr adabī* befindet. Mir bezieht sich auch selbst explizit auf Quṭb: Seine Überlegungen zur Einheit der Sure findet er wenig überzeugend. Vgl. Mir, *Coherence*, 65–74. Hingegen schätzt er die Analyse des *taṣwīr* und bezieht sich affirmativ auf *at-taṣwīr al-fannī*. Vgl. ders., *Dialogue*, 2.

³⁸⁵ Vgl. Mir, *Coherence*, 1f.23; ders., *Literature*, 50.64f. Fn 2; ders., *Continuity*, 17f. und ders., *Unity*, 217f. Zugleich teilt Mir den antitraditionellen Gestus der Modernisten nicht: Die traditionellen exegetischen Werke »have much to offer and they must always serve as a starting point for the literary study of the Qur'an«. ders., *Literature*, 50. Vgl. ders., *Continuity*, 28f.

³⁸⁶ Vgl. Mir, *Literature*, 63 Fn 1; ders., *Coherence*, 2f.

³⁸⁷ Vgl. Mir, *Unity*, 211–217. Vgl. auch Welch, *Sūra*.

³⁸⁸ »But the fact is that application of the atomistic principle turns the Qur'an not into a rich layered cake but a shapeless mass of puty«, formuliert Mir pointiert.

Verengung und hermeneutischen Unbestimmtheit gegenüber möchte er die Kontinuität an die Stelle der Diskontinuität treten lassen und so den Koran als »well-integrated book« erweisen, das auch als solches untersucht werden sollte.³⁸⁹ Mirs Zugang ist mithin entschieden synchron orientiert. Er sieht die Tradition der Offenbarungsanlässe als wenig ertragreich an³⁹⁰ und zieht die islamwissenschaftliche Chronologie nur als partielle Ergänzung hinzu.³⁹¹

2.3.2. Literaturwissenschaft und Theologie

Das »well-integrated book« will Mir nun entschieden mit der Methodik einer literaturwissenschaftlichen Textanalyse untersuchen. Die Textanalyse richtet er grundlegend textimmanent aus, um die literarische Besonderheit des Koran zu begreifen.³⁹² Sie besteht für ihn aus der Kombination aus einer analytischen Identifizierung einzelner Teile der Sure und einer synthetisierenden Zusammenschau ihrer Einheit,³⁹³ der Erfassung thematischer wie sprachlicher Veränderung in einem Textabschnitt sowie der Einsicht in den bedeutungstragenden Charakter von Struktur und Form.³⁹⁴ So harmlos dieses Anliegen klingt und so eingehend Mir auch die Kontinuität zur islamischen Tradition sucht, so vollzieht sich damit doch ein entscheidender Perspektivenwechsel:

Inspiriert wird sein synchroner Zugang nämlich durch Amīn Aḥsan Iṣlāḥī (1904–1997), in zweiter Linie auch durch Sayyid Quṭb und Farāḥī.³⁹⁵ Der Zugang des pakistanischen Aktivisten und späteren Koran-

Mir, Unity, 220. Vgl. ders., Literature, 51.

³⁸⁹ Mir, Coherence, 99. Vgl. die Definition des *naẓm* von Farāḥī a. a. O., 32. Vgl. ders., Literature, 51.

³⁹⁰ Vgl. Mir, Unity, 219 und ders., Coherence, 29f.62.

³⁹¹ Vgl. Mir, Dialogue, 9 und ders., Coherence, 101.

³⁹² Vgl. Mir, Coherence, 25f.61f. und Unity, 218f.

³⁹³ Vgl. Mir, Unity, 219 und ders., Coherence, 29f.62.

³⁹⁴ Vgl. Mir, Coherence, 50.

³⁹⁵ Vgl. z. B. Mir, Unity, 220 oder ders., Dialogue, 1f.

³⁹⁵ Sein Versuch »is probably the most ambitious attempt made by any modern writer to establish the quranic *sūras* as unities.« Mir, Unity, 215. Vgl. ders., Coherence, 3f. Als Zusammenfassung der Dissertation vgl. auch ders., Continuity, 23–26. Zur Biografie Iṣlāḥīs und zu seinem Lehrer Farāḥī vgl. ders., Coherence, 6–9.

gelehrten Iṣlāhī, der eine ganze Denkschule begründet hat, richtet sich jedoch eindeutig gegen die westlich-islamwissenschaftliche Forschung³⁹⁶ und ist kaum weniger als derjenige Sayyid Quṭbs geneigt, die umfassende Einheit des Koran als Bindeglied zwischen der Einheit Gottes und der politisch-sozialen Einheit der Gesellschaft zu sehen. Mustansir Mir nun charakterisiert zwar ebenfalls die Ausarbeitung von textueller Kontinuität, textimmanentem Kontext und umfassender Kohärenz als einen spezifisch »islamischen« Zugang zum Koran,³⁹⁷ doch nimmt er der Argumentation Iṣlāhīs zwei wesentliche apologetische Spitzen: Zum einen wollen seine Überlegungen zur innertextuellen Kohärenz keineswegs die unvergleichliche Überlegenheit des Koran erweisen, sondern beanspruchen nicht mehr, als die postulierte Einheit des Textes auch literaturwissenschaftlich nachzuvollziehen. Konkret bedeutet dies, dem umfassenden *naẓm* des Koran den Nimbus des Glaubensgegenstandes zu nehmen und ihn zum Objekt literaturwissenschaftlicher Theoriebildung zu machen.³⁹⁸ So dienen Iṣlāhīs Analysen Mustansir Mir dazu, den Begriff des *naẓm* zu der Vorstellung einer organisch-kohärenten Gesamtkomposition auszuweiten.³⁹⁹ Der *naẓm* übersteigt bei Iṣlāhī mithin sowohl die Verschränkung von Ausdruck und Bedeutung in einzelnen sprachlichen Einheiten als auch den bloß linearen Zusammenhang von Vers zu Vers.⁴⁰⁰ Mirs eigenes Anliegen ist es, die

³⁹⁶ »The main motivation behind this [approach of Farāhī and Iṣlāhī, d. A.] seems to be traditional Orientalist criticism of the Qurʾān that stressed its structural incoherence on all levels.« Van Gelder; Heinrichs, *Naẓm*.

³⁹⁷ »The view of the *sūra* as a unity is indigenous to the Muslim intellectual world.« Mir, *Unity*, 218.

³⁹⁸ Vgl. explizit Mir, *Coherence*, 102f. Mir benennt drei Motive, sich in der Gegenwart mit dem *naẓm* zu beschäftigen – Verteidigung gegenüber der westlichen Islamwissenschaft, Ausarbeitung des klassischen Konzeptes und Verbindung zu moderner Literaturtheorie – und privilegiert in seinem Zugang eindeutig die dritte. Vgl. ders., *Coherence*, 19.23.

³⁹⁹ »The approach of traditionell writers [...] is linear-atomistic, while the approach of modern writers is organic-holistic.« Mir, *Unity*, 219.

⁴⁰⁰ »The authors whose views have reached us may be divided into two broad categories: those who interpret Qurʾānic *naẓm* to mean some kind of relationship between words and meanings, and those who understand by it a linear connection existing between Qurʾānic verses, *sūrahs*, or verses and *sūrahs* both.« *Coherence*, 11. Eine Auswertung traditioneller Ansätze zum *naẓm* unternimmt Mir in *Coherence*, 10–19 und ders., *Continuity*, 17–23. Vgl. auch ders., *Unity*, 211f.

organisch-kohärente Gesamtkomposition auch literaturwissenschaftlich greifbar zu machen.⁴⁰¹

Zum anderen wird die klare Parallelisierung der Kohärenz des Koran mit der Kohäsion einer durch den Koran geprägten, idealen islamischen Gesellschaft zurückgenommen.⁴⁰² Konkret wird die Annahme *Iṣlāḥīs*, dass jede Surengruppe in sich alle Momente der Entwicklung von Mekka nach Medina realisiere und damit strukturell die Teleologie hin zu einer islamischen Gesellschaft spiegele – Mir spricht von dem »Islamic Movement«⁴⁰³ – aus der literaturwissenschaftlichen Textbeobachtung angefragt und aufgegeben. Ohne apologetischen Rahmen dienen die Ansätze *Quṭb*, *Farāḥīs* und *Iṣlāḥīs* – genauso wie der traditionelle Topos des *naẓm* – Mir mithin wesentlich als Anregung, die literaturwissenschaftliche Methodik einer synchronen Textanalyse zu verwenden.

Die Zurücknahme des apologetischen Rahmens geht nun mit der Vorordnung der literaturwissenschaftlichen Perspektive einher. Diese realisiert sich zunächst als eine strikte Unterscheidung zwischen einer theologischen und einer literaturwissenschaftlichen Sicht. Bisher, so Mir, ist die sprach- und literaturwissenschaftliche Betrachtung des Koran der theologischen Auffassung nachgeordnet worden. Sie war »handmaiden to the theological aspect of the scripture«.⁴⁰⁴ Nun geht es darum, den Koran als Literatur und nur als Literatur zu studieren.⁴⁰⁵ Neu ist also nicht die literaturwissenschaftliche Betrachtung als solche, sondern ihre »Befreiung« aus der theologischen Perspektive.⁴⁰⁶ Die Betrachtung der Sure als Einheit, mit ihrer nachfolgenden Analyse von Kontinuität, Kontext und Kohärenz, verwirklicht diese Unterscheidung, steht doch die theologische

⁴⁰¹ »But none of the authors that we have discussed, traditional or modern, present the Qur’ān as a book that possesses thematic *and* structural *naẓm* at the same time.« Mir, *Coherence*, 24. Vgl. a. a. O., 100.

⁴⁰² Vgl. zu dieser Parallelisierung bei *Iṣlāḥī* und *Quṭb* Mir, *Coherence*, 47, 48, 66.

⁴⁰³ Mir, *Coherence*, 95. Zur Problematisierung vgl. a. a. O., 95f.

⁴⁰⁴ Mir, *Literature*, 50.

⁴⁰⁵ »Studying the Qur’ān as literature – and purely as literature.« Mir, *Literature*, 49.

⁴⁰⁶ »Then it would be possible to dissociate the literary study of the Qur’ān from the theological study of it.« Mir, *Literature*, 51. Es geht um eine »recognition of the subject as an independent field«. A. a. O., 63.

Perspektive in den Augen Mirs für Diskontinuität, die literaturwissenschaftliche hingegen für Kontinuität.⁴⁰⁷ Damit wird in methodischer Hinsicht die literaturwissenschaftliche Perspektive nicht nur von der theologischen unterschieden, sondern ihr sodann klar vorgeordnet. So wird die Einheit des Textes, anders als bei Quṭb (vgl. IV.2.1.2.), nicht deduktiv abgeleitet, sondern weitestgehend induktiv bestimmt.⁴⁰⁸ Ebenfalls ordnet Mir die normative Dimension des Textes den literaturwissenschaftlichen Beobachtungen zu: Die juristischen Verse sind in den Textzusammenhang einzuordnen und in ihrem Zusammenhang mit den grundlegenden ethischen Prinzipien zu verstehen.⁴⁰⁹

Dennoch verschwindet die theologische Deutung nicht. Der Koran bleibt in seinem transzendenten Ursprung und in seiner normativen Bedeutung ein Gegenstand des Glaubens.⁴¹⁰ Allerdings darf die gläubige Annahme des vollkommenen Charakters des Koran die literaturwissenschaftliche Kritik bestimmter Modelle und Vorstellungen vom Text nicht verhindern, mögen jene auch noch so gut zur gläubigen Wertschätzung des Koran passen.⁴¹¹ Die gläubige Beziehung zum Koran bleibt bei Mustansir Mir wesentlich neben der literaturwissenschaftlichen Untersuchung stehen. Ob und wie allerdings die beiden Perspektiven zusammengeführt werden, lässt er bewusst offen.⁴¹² Letztlich scheint Mir eine Art Zwei-Stockwerke-Theorie zu vertreten, die dem *tafsīr adabī* verwandt ist.⁴¹³ In ihr stellt die rein literaturwissenschaftliche Arbeit den Sockel bereit, auf dem sich dann

⁴⁰⁷ »Perhaps a basic difference between a literary and a theological-legal approach to scripture is that the former looks for continuities, the latter for discontinuities, in the text.« Mir, *Literature*, 51.

⁴⁰⁸ Vgl. z. B. die Kritik an Farāḥī (Mir, *Coherence*, 38) und an Iṣlāḥī (a. a. O., 102) sowie die methodologische Bemerkung: »The real test of the *sūra*-as-a-unity thesis, then, is whether it gives rise to a new method for the study of the Qurʾān.« Ders., *Unity*, 219.

⁴⁰⁹ Mir *Coherence*, 103 und ders., *Language*, 97.

⁴¹⁰ Vgl. z. B. Mir, *Literature*, 62.

⁴¹¹ Vgl. vorsichtig, aber deutlich, Mir, *Coherence*, 102f.

⁴¹² Vgl. explizit Mir, *Literature*, 64 Fn 4.

⁴¹³ So formuliert al-Ḥūlī ausdrücklich: Nachdem man die Kommentierung des Koran aus rein literaturwissenschaftlicher Sicht und auf künstlerischer Ebene »ordentlich erreicht hat, hat man das Recht, sich dem Koran mit eigenen Ansichten zweiter Ordnung zu nähern. Denn jeder theologische, ethische, gesellschaftliche oder rechtliche Zweck ist sekundär«. Übersetzt bei Özsoy, *Pioniere*, 29.

die religiöse Wertschätzung und theologische Bedeutung entfalten können. Eine tiefere Verflechtung und eine reflektierte Anbindung theologischer Überlegungen an die literaturwissenschaftlichen Überlegungen erfolgt jedoch nicht, sie verbleiben eher auf der Ebene subjektiver Glaubensüberzeugungen.

2.3.3. Kritik und Verwandlung des *i'ğāz*

Es ist naheliegend, dass die Zuordnung von Theologie und Literaturwissenschaft auch die Auffassung von der Unnachahmlichkeit des Koran betrifft und verwandelt.⁴¹⁴ Die *i'ğāz*-Vorstellung wird nun von Mustansir Mir insofern wertgeschätzt, als sie den Blick für die sprachliche und literarische Besonderheit des Koran geschärft hat und damit gleichsam einer literaturwissenschaftlichen Betrachtung *avant la lettre* Pate gestanden hat. Konkret hat die *i'ğāz*-Vorstellung die Aufmerksamkeit auf den *nazm* gelenkt und so den Grund gelegt, über die atomisierende Einzelversexegese hinauszugehen und größere Textzusammenhänge zu berücksichtigen.⁴¹⁵ Kritisch wird hingegen der *i'ğāz*-Vorstellung attestiert, dass gerade sie die sprachlich-literarische Erforschung des Koran der theologischen Perspektive untergeordnet hat.⁴¹⁶ Eine ungebrochene Anknüpfung an die *i'ğāz*-Vorstellung ist für Mir mithin nicht möglich. So kann er recht unmissverständlich formulieren:

»The theme of Qur'anic *i'jaz* has fascinated generations of Muslim scholars and has led to the production of many works, but I suspect that the Qur'anic challenge that those who doubt the Divine origin of the Book should produce the like of it was aimed at the Qur'an's first, disbelieving Arab audience, and the failure of that audience to produce the like of the Qur'an closed the chapter of *i'jaz* for good, there being no need to reopen it in every subsequent age.«⁴¹⁷

⁴¹⁴ Vgl. v. a. Mir, *Literature*, 50f.

⁴¹⁵ Vgl. Mir, *Coherence*, 10f.23.

⁴¹⁶ »In its historical exposition, the doctrine of inimitability made the literary study of the Qur'an a handmaiden to the theological aspect of the scripture.« Mir, *Literature*, 50.

⁴¹⁷ Mir, *Scientific Exegesis*, 5. Auch bei der Bemerkung »with modern writers, the connection between *i'jāz* and *nazm* is further loosened« (ders., *Coherence*, 23)

Mir macht hier einen geschickten argumentativen Punkt: Ohne die Unnachahmbarkeit als solche zu bezweifeln, beschränkt er den *tahaddī* und damit das eigentliche Ereignis der Unnachahmlichkeit auf den ersten Adressatenkreis. Mit der Beschränkung auf den ersten Adressatenkreis entfällt auch die Notwendigkeit, das wunderbare Ereignis der Nicht-Nachahmung so in der Struktur des Koran zu verankern, dass es dauerhaft gegenwärtig ist. Die Unnachahmlichkeit hat ihren Zweck erfüllt und muss nicht stets neu nachgewiesen werden. Damit entfällt auch der Charakter des Wunderbeweises, den Mir mithin stillschweigend verabschiedet. So kann er gleichsam die literaturwissenschaftlichen Früchte des rhetorisch-literarischen *i‘gāz*-Verständnisses ernten, ohne ihren systematisch-theologischen Rahmen übernehmen zu müssen. Konsequenterweise verwandelt Mir die Auffassung vom wunderhaften Charakter des unnachahmlichen Koran zur Untersuchung seiner literarischen Besonderheit:

So deutet Mir *erstens* die *tahaddī*-Verse selbst nicht mehr als Beweis des wunderhaften Handelns Gottes und des göttlichen Ursprungs des Koran. Er versteht sie vielmehr als Aufforderung, unabhängig vom Glauben den Koran in seiner sprachlichen Struktur zu untersuchen⁴¹⁸ und die literarische Qualität des Koran zu erfassen.⁴¹⁹

Zweitens transformiert er die traditionelle Annahme der unvergleichlichen Andersheit und superlativischen Perfektion des Koran dahingehend, dass nun die innerliterarische Besonderheit im Mittelpunkt des Interesses steht. Einerseits betont Mustansir Mir die Vergleichbarkeit zur altarabischen Poesie: Der Koran steht als literarisches Dokument auf gemeinsamem Boden mit der Poesie – weswegen er durchaus auch Fremdwörter

ist kein Bedauern mitzuhören.

⁴¹⁸ »The Qur’anic challenge was addressed not to the believers but to the unbelievers, and was not simply a denunciation of the unbelievers but constituted an invitation to them to carefully examine the Qur’an and see if it could have been, as they claimed it was, the product of the mind of a man possessed.« Mir, *Literature*, 50f.

⁴¹⁹ »Irrespective of what conclusion one reaches on the question of the Qur’an’s origins, one must agree that the underlying assumption of the challenge was that the merit and the beauty of the Qur’an could be appreciated even by those outside the fold of faith.« Mir, *Literature*, 51.

enthalten kann⁴²⁰ und auch seine Reimprosa besonders, aber nicht unvergleichbar ist.⁴²¹ Aber gerade auf dem Boden der Vergleichbarkeit wächst auch die Sensibilität für die Andersheit und Besonderheit der koranischen Sprache.⁴²² Gleiches gilt für seine Beziehung zur Bibel: Einerseits soll der Koran genauso wie die Bibel auch literarisch wertgeschätzt werden, so dass Bibel und Koran in ihrer Literarizität verbunden sind.⁴²³ Andererseits sensibilisiert gerade die Annahme, dass es sich bei beiden (auch) um literarische Werke handelt, für den eigenen Charakter des Koran und die Notwendigkeit, diesen genauer zu erarbeiten.⁴²⁴ So verschränkt Mir Vergleichbarkeit und Besonderheit ineinander: »The Qur'ān is poetic without being poetry.«⁴²⁵

Damit ist nun *drittens* die Unnachahmlichkeit des Koran nicht aufgegeben, sondern in die Unnachahmlichkeit poetischer Sprache verwandelt: Auch wenn Mir mitunter die poetische Sprache im rhetorischen Sinne als uneigentliche Bedeutungsvermittlung anzusehen scheint,⁴²⁶ zeigt er durchaus

⁴²⁰ Vgl. Mir, *Language*, 90.

⁴²¹ Vgl. Mir, *Language*, 93f.96.

⁴²² »The Qur'ān invested ordinary words with special meanings, coined special terms, and then embedded these terms in a well-articulated worldview and placed them in a complex web of relationships.« Mir, *Language*, 90. »The language of the Qur'ān is both similar to and different from the language of pre-Islamic Arabia [...]. At the same time, that audience could not help but feel that the Qur'ān's language was markedly different from the language of their poets and orators.« A. a. O., 90.

⁴²³ »The Qur'ān, like the Bible, is an acknowledged literary masterpiece.« Mir, *Literature*, 49.

⁴²⁴ »The Qur'ān possesses a rich literary repertoire on its own.« Mir, *Literary*, 52. »Unfortunately, it [the Qur'ān, d. A.] has not yet received the kind of attention Moulton speaks of with reference to the Bible. [...] Studying the Qur'ān as literature – and purely as literature is not unlike setting foot on new territory.« A. a. O., 49.

⁴²⁵ Mir, *Understanding*, 7. »Perhaps the best way to describe it [the language of the Qur'ān, d. A.] is to say that it is *sui generis*.« Ders., *Language*, 93. Dies ist hier – im Gegensatz zu ar-Rummānī (s. II.2.1.3.) – jedoch im Sinne einer literarischen Besonderheit gemeint.

⁴²⁶ So formuliert er: »Thus, the language of the Qur'ān is best viewed as a vehicle for the expression of a set of philosophical, religious, and cultural perspectives that the Qur'ān introduced into the Arabian setting of the seventh century.« Mir, *Language*, 90 vgl. a. a. O., 102.

ein Gespür für den Eigenwert der poetisch-metaphorischen Rede.⁴²⁷ Die metaphorische Rede ist mehr als nur eingängig formulierte oder mit Stilmitteln verzierte propositionale Rede. Das in ihr Ausgesagte kann nicht anders ausgesagt werden. Damit hat sie eine eigene Erkenntnisfunktion, sie stellt eine, wie Mir in Bezug auf die Dialoge im Koran festhält, »poetische Wahrheit«⁴²⁸ dar. Und dies gilt nicht nur für einzelne Wendungen, sondern für den ganzen Koran: Er ist als Ganzes ein poetisches Buch. Wenn aber die poetische Rede keine Einkleidung eines auch anders vermittelbaren Inhaltes, sondern vielmehr eigene Erkenntnis ist, die eben nur in dieser spezifischen Form ausgedrückt werden kann, dann vermittelt der Koran gerade als Poesie eine Erkenntnis, die nur er vermitteln kann. In diesem Sinne ist er dann auch unnachahmlich, nicht, weil er ganz und unvergleichlich anders, sondern weil er spezifisch und besonders ist. Die Unnachahmlichkeit ist ganz in den Horizont der Poesie gerückt.

2.3.4. Aspekte der literarischen Besonderheit und ihre theologische Bedeutung

Ist der Koran ein poetischer Text, so können die Überlegungen Mirs nun auch konkreter Auskunft darüber geben, worin seine Besonderheit besteht.⁴²⁹ Denn Mirs literaturwissenschaftliche Analyse besitzt die Instrumente, die Spezifität des poetischen Charakters genauer bestimmen zu können. Mir ist dieser Frage nicht systematisch nachgegangen, doch können seine Einsichten in sechs Aspekten zusammengefasst werden.

Erstens erfasst Mir die sprachlich-literarische Besonderheit des Koran mit dem Attribut *mubīn*, mit dem wiederholt der *Qur'ān*, der *balāġ* (Mitteilung), das *kitāb* (Buch) oder die arabische Sprache des Koran charakterisiert wird (s. II.1.4.3.2. und II.2.1.4.).⁴³⁰ Mir wehrt sich einerseits dagegen,

⁴²⁷ »The language of the Qur'ān must not be parsed, analyzed and discussed as if it were a treatise of logic.« Mir, Language, 106.

⁴²⁸ Vg. Mir, Dialogue, 20.

⁴²⁹ Mir sucht sie, ganz im Sinne der Arbeiten Toshihiko Izutsus, zunächst in der Bedeutungsveränderung der arabischen Sprache und in der Prägung zentraler Begriffe, einen Vorgang, den er als »Valorization« der vorislamischen Sprache durch den Koran bezeichnet. Diese Dimension sei hier zurückgestellt, da sie die Sprache nur als Träger propositionaler Bedeutung betrifft. Vgl. Mir, Language, 90–93.

⁴³⁰ Vgl. Mir, Language, 88–90.

diese Charakterisierung im Sinne einer exklusiven Arabizität zu verstehen, als ob die Kennzeichnung der koranischen Sprache als *‘arabī mubīn* (Q 16:103, 26:195) eine Ablehnung nicht-arabischer Ausdrücke anziele. Denn bereits das *‘arabī* ist mehr und anderes als eine bloße linguistische Angabe, sondern impliziert auch Verständlichkeit und Zugänglichkeit der koranischen Sprache, eine Konnotation, die das Attribut *mubīn* noch unterstützt. Andererseits ist diese Verständlichkeit auch nicht im Sinne bloßer semantischer Eindeutigkeit zu verstehen, als ob der als *mubīn* charakterisierte *Qur’ān* (bzw. der *balāġ* oder das *kitāb*) einfachhin das unbezweifelbare, nicht erklärungsbedürftige Buch oder die eindeutige Rede meine. Gegen diese Deutung steht nicht nur das Verhalten der Erstadressaten, sondern auch die Unterscheidung von *muḥkamāt* und *mutašābihāt* (Q 3:7), die oftmals als Unterscheidung eindeutiger und mehrdeutiger koranischer Verse gedeutet wird. *Mubīn* bedeutet vielmehr, so Mir, »both ›clear in itself‹ and ›that which clarifies (something else)‹.«⁴³¹ Das Charakteristikum der Klarheit steht also im Mittelpunkt der Besonderheit der koranischen Sprache.

Mir hebt nun in dieser Definition noch einmal den zweiten, aktiven Aspekt hervor: »The Qur’ān is clear not only in a passive sense – ›clear in itself‹ – but also in an active sense – it clarifies the particular subject it treats.«⁴³² Damit wird ein wichtiger und origineller Akzent gesetzt: Die Klarheit des Koran ist dynamisch und aktiv zu verstehen: Dem Koran ist eine klärende Dynamik zu eigen, deren Subjekt die koranische Rede selbst ist. So weist Mir an anderer Stelle auf die koranische Ironie und die bewusste Doppeldeutigkeit hin. Beide haben einen aufdeckenden, entlarvenden Charakter – und sind eben in diesem Sinne auch Realisationsform des *mubīn*, wiewohl sie in genauen Gegensatz zur oberflächlichen Eindeutigkeit treten.⁴³³ Von hierher wird auch deutlich, dass die klärende Klarheit anderes bedeutet, als dass der Koran nur eine göttliche Botschaft störungsfrei vermittelt. Sie bezieht sich auf eine Eigenart der koranischen Sprache selbst: Sie ist klärend, luzide, und lässt das, was mit ihr in Berührung kommt, als klar erscheinen.⁴³⁴

⁴³¹ Mir, *Language*, 88.

⁴³² Mir, *Language*, 89.

⁴³³ Mir, *Literature*, 57f.

⁴³⁴ Mir führt nicht weiter aus, wie sich diese spezifische Charakterisierung des

Dem klärenden Charakter des Koran eng verbunden ist *zweitens* seine Balance und gefügte Ordnung. Nicht Widerspruch und Paradox, sondern ausgleichende Komplementarität und Harmonie stehen im Mittelpunkt. Bereits inhaltlich führt der Koran die Welt als stabilen und geordneten Kosmos vor Augen.⁴³⁵ Der inhaltlichen Präferenz für Ordnung, Komplementarität und Balance entspricht jedoch auch eine sprachlich-literarische Gestalt. Greifbar wird sie in Mirs Anliegen, die Kontinuität und Kohärenz des koranischen Textes zu erweisen.⁴³⁶ Hier zeigt sich das Charakteristikum der harmonischen Balance und ausgleichenden Komplementarität auf allen strukturellen Ebenen: Bereits auf kleiner textueller Ebene findet sich die Tendenz zur Ordnung durch Balance und Komplementarität. So spricht Mir von der »balanced phrasal construction«⁴³⁷ als wichtigem Element der Poetizität des Textes und meint damit einen symmetrischen syntaktischen Aufbau einer Passage. In Bezug auf die Josephssure weist er auf die Parallelen hin, die strukturierend den Text durchziehen.⁴³⁸ Und mit Blick auf die Bildlichkeit spricht Mir – hier spezifisch in Bezug auf die Gottesattribute – von der Komplementarität des Unterschiedlichen.⁴³⁹ Selbst auf der Ebene des einzelnen Stilmittels findet Mir die Tendenz zur Balance, wie seine Überlegungen zur Figur der *mušākala* zeigen, in der die sprachliche Symmetrie vor die inhaltliche Dissonanz tritt.⁴⁴⁰

Gleiches hebt Mir nun auch für die größeren textuellen Einheiten hervor: So wird bereits die Einheit und innere Ordnung der Sure durch das Strukturprinzip der Proportionalität gewährleistet, das ihrerseits auf die

Koran als *mubīn* auch sprachlich umsetzt. Doch kann man die weiteren Charakteristika in gewisser Weise als literaturwissenschaftliche Einlösung dieser grundlegenden Charakterisierung begreifen.

⁴³⁵ »The Qur'an ›refers to the order, balance, and system that characterize the universe‹ to the harmonious relationship among the various sectors of nature, and to the general predictability of the world's physical phenomena. [...] Similarly, the Qur'anic concept of *zawjan* (Ya Sin: 36 [= Q 36:36, d. A.] and elsewhere) refers to the principle of the complementarity of opposites that appears to characterize much of existence.« Mir, *Scientific Exegesis*, 2. Vgl. ders., *Understanding*, 130–132.

⁴³⁶ Vgl. Mir, *Coherence*, 99f.

⁴³⁷ Mir, *Language*, 96.

⁴³⁸ Vgl. Mir, *Joseph*, 3f.

⁴³⁹ Vgl. Mir, *Literature*, 56.

⁴⁴⁰ Vgl. Mir, *Language*, 105f.

Balance und Symmetrie hinweist, mit der die einzelnen thematischen Segmente um den Surenfokus (*‘amūd*) herum angeordnet sind.⁴⁴¹ Die Surenpaare werden sodann durch das Prinzip der Komplementarität zusammengehalten, in deren Analyse Mir den großen Verdienst *Iṣlāhī*s sieht.⁴⁴² Die Surengruppen schließlich werden durch eine innere dynamische Entwicklung miteinander verbunden.⁴⁴³ Unabhängig von der Frage, ob Mirs Analyse der textuellen Kohärenz tragfähig ist,⁴⁴⁴ wird ersichtlich, dass Parallelität, symmetrische Gegenüberstellung und Komplementarität als strukturelle Ordnungsprinzipien sowohl innerhalb einer Sure als auch zwischen den Suren fungieren und so die Vorstellung eines geordneten, harmonischen Textkosmos stützen.⁴⁴⁵ Insgesamt also entspricht dem inhaltlichen Bild der Welt als geordnetem Kosmos die sprachlich realisierte Textwelt als balancierte, harmonische Einheit (s. IV.2.6.2.).

Drittens liegt die sprachliche Besonderheit des Koran für Mustansir Mir darin, dass er wie keine andere Schrift einer Weltreligion auf den Adressaten hin ausgerichtet ist: Seine Sprache ist nicht neutrale Aussage, sondern der Hörerin zugesprochener, den Adressaten unmittelbar einbeziehender Anspruch. Dieser Charakter des Anspruchs realisiert sich zunächst auf der Ebene des gesamten Textes durch die Konzeption der einen göttlichen Rede, die sich in den vielfältigen *qul* («Sprich!«)-Einleitungen niederschlägt. Auf der Mikroebene verwirklicht er sich sodann in einer Vielzahl sprachlicher Mittel: durch die verschiedenen Elemente der Mündlichkeit,⁴⁴⁶ durch Wiederholungen und Refrains,⁴⁴⁷ durch die Steigerung in inneren Bildreihen⁴⁴⁸ oder durch Moralisierung von Bildern.⁴⁴⁹ Der Adressat erfährt die koranische Rede so gleichsam als eigenes, selbsttätiges

⁴⁴¹ Vgl. Mir, *Coherence*, 32f.54. Vgl. auch Mirs Überlegungen zur »polar harmony« in *al-Fatiḥa*: ders., *Understanding*, 17f. Da jene als »Qur’an in miniature« (a. a. O., 15) gedeutet wird, darf man die Charakterisierung als exemplarisch für den ganzen Koran verstehen. Der Begriff des *‘amūd* (wörtl. »Pfeiler«), den Mir von *Iṣlāhī* übernimmt, entspricht dem Begriff des *mihwār* («Achse») bei Quṭb.

⁴⁴² Vgl. Mir, *Coherence*, 100.80–84.

⁴⁴³ Vgl. Mir, *Coherence*, 88f.98.

⁴⁴⁴ Vgl. zum gegenwärtigen Forschungsstand: Sinai, *The Qur’an*, 81–110.

⁴⁴⁵ Vgl. Mir, *Coherence*, 37.48–54.85.98.

⁴⁴⁶ Vgl. Mir, *Language*, 93–96.

⁴⁴⁷ Vgl. Mir, *Language*, 100–102.

⁴⁴⁸ Vgl. Mir, *Language*, 92.

⁴⁴⁹ Vgl. Mir, *Language*, 92f.

Subjekt: Die Wiederholungen zum Beispiel lenken die Aufmerksamkeit des Hörers und fokussieren bestimmte Perspektiven im Text. Der Text ist hier gleichsam intentionale Lenkung der Hörerin, ohne dass sein Autor explizit präsent ist. Auf diese Weise realisiert der Koran auch sprachlich seinen Charakter als Rechtleitung, in welchem Mir die Essenz des Koran sieht.⁴⁵⁰ Umgekehrt meint Rechtleitung mehr als nur die Übermittlung einer Botschaft, sondern eine spezifische sprachliche Form des unmittelbaren Anspruchs.

Diese aktive Adressierung vertieft sich im dialogischen Charakter, in dem der Koran sein *viertes* Spezifikum findet und sich von der eher monologischen Form der altarabischen Poesie absetzt.⁴⁵¹ Nach Mustansir Mir ist der Dialog die leitende sprachliche Form, der die gesamte Komposition zusammenhält.⁴⁵² Stärker als im narrativ strukturierten biblischen Text sind es im Koran die Dialoge, die die Ereignisse strukturieren und die Handlung voranbringen.⁴⁵³ Die innerkoranischen Dialoge geben dabei einen Einblick in die Innenwelt der Adressaten und illustrieren so die verschiedenen Reaktionsmöglichkeiten auf den göttlichen Anspruch.⁴⁵⁴ Zudem führt der Koran den Dialog nicht nur im Gegenüber zum Adressaten auf, sondern ist nach Mir seinem Wesen nach interaktiv: »By its very nature, then, the Qur'an was ›dialectical‹: It provoked discussion and invited reaction.«⁴⁵⁵ Die Adressaten sind nicht nur als literarische Figuren in den Dialogen präsent, sondern werden als implizite Hörer sprachlich kunstvoll mit einbezogen: Mir weist hierzu auf die Einleitung und Auswertung oder die Verschachtelung von Dialogen, in denen ein Dialog in

⁴⁵⁰ »It is safe to assert that the phrase ›Qur'an-as-huda‹ aptly describes the essential character of the Islamic scripture.« Mir, *Scientific Exegesis*, 1.

⁴⁵¹ Vgl. Mir, *Dialogue*, 16f. »*Jahili* poetry was, in the last analysis, the impassioned utterance of an individual soul.« A. a. O., 17.

⁴⁵² »The Qur'anic dialogues can be said to make for continuity and coherence in the Qur'anic composition.« Mir, *Dialogue*, 6.

⁴⁵³ Vgl. die Identifizierung koranischer Dialogtypen und ihrer Struktur. Mir, *Dialogue*, 10f.

⁴⁵⁴ Vgl. Mir, *Dialogue*, 6f. Vgl. auch die Josephsurre, die eine »dramatization of the Qur'anic view of the relationship between character and action« ist (ders., Joseph, 10) oder die kunstvolle Komposition im Moses-Pharaodialog, in der der Dialog der Protagonisten noch einmal das szenisch anwesende Publikum mit einbezieht (ders., *Dialogue*, 12–16).

⁴⁵⁵ Mir, *Dialogue*, 17.

einen weiteren Dialog eingebettet wird, hin.⁴⁵⁶ Auch der schnelle Wechsel der Personen – traditionell als *iltifāt* analysiert – zeigt die Spuren einer realen Interaktion zwischen Sprecher und Adressaten.⁴⁵⁷

Der dialogische Charakter ist dabei weitaus mehr als nur eine geschickte literarische Veranschaulichung einer Botschaft, sondern hat eine eigene, tiefere theologische Bedeutung: Er verkörpert den Übergang vom Gotteswort zur menschlichen Sprache, die Verschränkung von Transzendenz und Immanenz. Einerseits tritt der »speaker« – so benennt Mir literaturwissenschaftlich korrekt Gott als den gläubig angenommenen transzendenten Ursprung des Koran – »into history – into the drama of history – seeking identification with certain figures in that drama, while condemning and rejecting certain others. A similar function is served by dialogue in the Qur'an.«⁴⁵⁸ Andererseits geben die Dialoge gerade der menschlichen Seite der Propheten und in ihnen der Rezeption des Gotteswortes eine Gestalt.⁴⁵⁹ Es ist also nicht einfachhin eine Seite des Dialogs, die die göttliche Stimme schlechthin verkörpert. Der Dialog als solcher gibt dem bleibend transzendenten Anspruch eine sprachliche Gestalt.⁴⁶⁰

Das Charakteristikum unmittelbarer Adressierung korrespondiert sodann auch mit einer Tendenz zur Konzentration und Verdichtung, mit einer dynamischen Steigerung der Intensität. Sie kann als *fünfter Aspekt* der Besonderheit koranischer Sprache verstanden werden. Gerade dieser Aspekt bündelt vielfältige Eigenheiten der Sprache und literarischen Ausdrucksform des Koran und nimmt mithin innerhalb der Charakteristika eine hervorgehobene Stellung ein. Er realisiert sich auf verschiedenen Ebenen. Auf der Ebene des einzelnen Stilmittels springen natürlich diejenigen Mittel ins Auge, die Mustansir Mir selbst als »verbal economy« bezeichnet: Verknappung des Ausdrucks auch bei beschreibenden und narrativen

⁴⁵⁶ Vgl. Mir, *Dialogue*, 11.

⁴⁵⁷ Vgl. Mir, *Language*, 106.

⁴⁵⁸ Mir, *Dialogue*, 5.

⁴⁵⁹ Vgl. Mir, *Dialogue*, 5.12.

⁴⁶⁰ Sehr schön wird dies im kunstvollen Moses-Pharao-Dialog deutlich: In ihm entwindet Moses dem Pharao die Gesprächsführung und setzt so auch die Vormacht des Gotteswortes durch – ohne einfachhin selbst das Gotteswort zu sein! Vgl. Mir, *Dialogue*, 15.

Passagen sowie elliptisches Reden.⁴⁶¹ Auch die Bildlichkeit ist durch Prägnanz und Eindringlichkeit gekennzeichnet:⁴⁶² Sie bietet eher intensive Momentaufnahmen als detaillierte Entfaltung.⁴⁶³ Die Intensität wird durch eine starke Kontrastivität erreicht und bei Metaphernreihen mitunter durch eine innere Steigerung verstärkt. Eine spezifische Lautlichkeit in Reim und Rhythmik verstärkt die Intensität und die konzentrierende Wirkung.⁴⁶⁴

Auf der Ebene einzelner Textpassagen kann zum einen auf die Eigenheit koranischer Narration verwiesen werden: So ist die Josephssure – als emblematische »schönste aller Erzählungen« (vgl. Q 12:3) ist sie der Inbegriff der (wenig ausgeprägten) koranischen Narration – durch ihre schnelle Szenenfolge sowie durch die starke Präsenz von Dialogen eher eine dramatische Interaktion als eine sich linear entfaltende Erzählung.⁴⁶⁵ Zum dramatischen Dialog tritt die Belehrung hinzu, die das Geschehen ebenfalls aus der linear entfalteten Vergangenheit heraus auf den gegenwärtig zu erzielenden Punkt hin konzentriert.⁴⁶⁶ Zum anderen lässt sich zunächst mit Blick auf die Dialoge insgesamt festhalten, dass die indirekte Rede im Vergleich zur Bibel zugunsten der direkten Rede zurücktritt.⁴⁶⁷ Sodann fällt auch hier auf, dass die koranischen Dialoge das Geschehen auf einen Punkt hin komprimieren.⁴⁶⁸ Die Charaktere der Personen werden gleichfalls eher strichartig in wenigen Zügen gezeichnet als minutiös ausgemalt.⁴⁶⁹ Auch der bereits benannte schnelle Wechsel der Personen (*iltifāt*) beschleunigt und verdichtet die Handlung: Verankert in der Mündlichkeit

⁴⁶¹ »As a rule, the principle of economy of expression, [...] is adhered to in the Qur'ān.« Mir, *Language*, 98. Vgl. a. a. O., 97–100.

⁴⁶² Vgl. Mir, *Literature*, 54–57.

⁴⁶³ Mir spricht von der »graphic description« oder »graphic representation«. Vgl. Mir, *Literature*, 59 und ders., *Understanding*, 7.

⁴⁶⁴ Vgl. Mir, *Language*, 93f.

⁴⁶⁵ Vgl. Mir, *Joseph*, 4f.15; ders., *Dialogue*, 17f. und ders., *Understanding*, 3.

⁴⁶⁶ Mir spricht deswegen auch von dem rhetorischen Charakter. Vgl. Mir, *Joseph*, 2; ders., *Literature*, 59–61.

⁴⁶⁷ Vgl. Mir, *Dialogue*, 19.

⁴⁶⁸ Vgl. Mir, *Dialogue*, 7f. und ders., *Understanding*, 26.28. Zur Beschleunigung in einem Dialog vgl. ders., *Dialogue*, 15.

⁴⁶⁹ Vgl. Mir, *Literature*, 62; ders., *Dialogue*, 18 und ders., *Joseph*, 10–15.

der koranischen Rede, schafft der schnelle Wechsel Gleichzeitigkeit und lässt Zeiten, Orte und Personen einander nahe rücken.⁴⁷⁰

Auf der strukturellen Ebene des Textes schließlich weist Mir darauf hin, dass Themen nicht linear nacheinander entfaltet, sondern immer wieder neu und mit anderen Akzentsetzungen aufgegriffen werden.⁴⁷¹ Auch die Surenstruktur und die Struktur der Surengruppen realisieren diese nicht-lineare Struktur.⁴⁷² Die Struktur ähnelt damit eher einem Prisma als einem linear zu folgendem Faden. Insgesamt also geht die charakteristische Tendenz zur Verdichtung und Intensitätssteigerung mit nicht-linearen Strukturen und einer Logik der Synchronizität einher. Auch dies ist theologisch bedeutsam: Das Charakteristikum der Verdichtung und Intensität unterstreicht die Unmittelbarkeit des Anspruchs und realisiert so die unausweichliche individuelle Verantwortlichkeit zugleich mit der Problematisierung aller Vermittlungsgestalt. Der Aspekt der Synchronizität und die prismaartige Struktur realisiert zudem eine eigene Konzeption von – *sit venia verbo* – Heilsgeschichte.

Der dialogisch-dramatische Charakter vieler Passagen sollte schließlich nicht darüber hinwegsehen lassen, dass der Koran in den Augen Mirs die Vielfalt der Stimmen gerade im Gegensatz zum biblischen Text wesentlich auf eine, die göttliche Stimme zurückführt.⁴⁷³ Die Besonderheit des Koran ist damit in einer nicht nur inhaltlich – als Wiederherstellung und Durchsetzung eines strikten Monotheismus – artikulierten, sondern auch sprachlich realisierten Theozentrik gegeben, die das *sechste Merkmal* darstellt. Diese Zurückführung geschieht natürlich vorrangig durch das omnipräsente Sprechersubjekt, das anspricht, befiehlt, zur Rede ermächtigt und die Dialoge selbst aufführt. Hinzu treten die im Vergleich zur Bibel häufigeren

⁴⁷⁰ Vgl. Mir, *Language*, 94–96.

⁴⁷¹ Vgl. Mir, *Coherence*, 60. Er weitet hier das Stilmittel des *taṣrīf* zur Charakterisierung der Textstruktur aus.

⁴⁷² Vgl.: »[...] each of the groups representing a distinctive aspect or dimension of the Qur'anic message and employing a method or style of discussion peculiar to that group, the seven groups together bringing out the diversity-in-unity that is characteristic of the Qur'ān«. Mir, *Coherence*, 97. Innerhalb Surengruppen sieht Mir zudem eine dynamische Beschleunigung, die dem Charakteristikum der Intensitätssteigerung eine strukturelle Basis gibt. Vgl. a. a. O., 85–88.

⁴⁷³ »Open the Qur'an at any page and you will hear an imperious divine voice that drives all before it, insistingly projecting a set of master themes [...] that make up a single, dominant viewpoint.« Mir, *Dialogue*, 18.

expliziten Referenzen auf den mächtigen, barmherzigen, wissenden Gott.⁴⁷⁴ Sie können in eigenen Darstellungsformen wie dem Eid, dem Schwur oder dem Gebet auftreten oder eine andere Darstellungsform, zum Beispiel den Dialog, unterbrechen oder rahmen. Schließlich verwirklicht sich die Bewegung, die alles auf Gott zurückführt, auch indirekt: So veranschaulicht nach Mir die gesamte Josephssure selbst die Abhängigkeit aller Wirklichkeit von Gott und verdichtet dies zudem in spezifischen und gezielt eingesetzten Gottesnamen.⁴⁷⁵ Gott, so kann man schließen, ist im Koran omnipräsent.⁴⁷⁶

So kann man zusammenfassend festhalten, dass alle sechs Aspekte der sprachlichen Besonderheit durchaus entscheidende theologische Bedeutung haben: Die klärende Dynamik des Textes zeigt die Welt, wie sie sich im koranischen Blick darbietet. Es ist die im Licht der Offenbarung verständliche, durchschaubare und auf Gott hinweisende Welt. Die sprachlich-strukturell realisierte Parallelität, Komplementarität und Symmetrie erweist diese Welt noch einmal spezifisch als geordneten Kosmos und verkörpert die innere Entsprechung von natürlicher Welt und Textwelt. Die auch textuell realisierte Theozentrik verwirklicht den komplementären geschichtstheologischen Aspekt und zeigt, dass alles, was geschieht, auf Gott zurückgeführt werden kann. Zusammen mit der Verdichtung kommt zugleich die Kategorie des Ereignisses in den Blick, die gegenüber der linear-teleologischen Abfolge auch auf ein anderes Verständnis der Heilsgeschichte hinweist. Die radikale Ausrichtung auf die Adressaten, wiederum im Einklang mit der Tendenz zur Konzentration und Verdichtung, gibt einem unmittelbaren Anspruch von außen einen sprachlichen Ausdruck und weist somit auf die Offenbarungstheologie hin. Der dialogische Charakter schließlich bindet alles zusammen, denn in ihm realisiert der Koran sprachlich, was er zu sein beansprucht: sprachliche Brücke zwischen Gott und Mensch, die zugleich die Unterscheidung und Distanz zwischen Gott und Mensch deutlich macht.⁴⁷⁷ Heil ist so wesentlich Kommunikation von Gott zu Mensch, und Unheil ist umgekehrt essenziell der Zerfall der Kommunikation, eine Situation, die der Koran übrigens auch wiederum

⁴⁷⁴ Vgl. Mir, *Dialogue*, 18f.

⁴⁷⁵ Mir, *Joseph*, 5–7.

⁴⁷⁶ »It is not simply a question of referring to God. In the Qur'ān, God is mentioned as the central point of reference or all existence and the central point of validation for all activity.« Mir, *Language*, 93.

⁴⁷⁷ Vgl. Mir, *Dialogue*, 4f.

sprachlich aufführt.⁴⁷⁸ So wird ein ganzes theologisches Spektrum, ja, eine »koranische Theologie« ersichtlich, die sich aus der Analyse Mustansir Mirs ergeben kann – von ihm aber aufgrund seines primär literaturwissenschaftlichen Fokus nur implizit thematisiert wird.

2.4. Unvergleichlich bewegend: Navid Kermanis (*1967) rezeptionsästhetische Interpretation des *iğāz*

Mangelt es kaum einem der Autoren an literarischem Fingerspitzengefühl, so ist Navid Kermani dennoch in besonderer Weise ein Ästhet.⁴⁷⁹ Entschieden geht es dem vielfach ausgezeichneten Kölner Literaten, Islamwissenschaftler und Essayisten darum, die ästhetische Dimension des islamischen Glaubens zurückzugewinnen. Seine an Materialien und ungewöhnlichen Verbindungslinien reiche Dissertation »Gott ist schön« beginnt programmatisch:

»Religionen haben ihre Ästhetik. Sie sind nicht Ansammlung schlüssig begründeter Normen, Wertvorstellungen, Grundsätze und Lehren, sondern sprechen in Mythen und damit in Bildern, kaum in abstrakten Begriffen, binden ihre Anhänger weniger durch die Logik ihrer Argumente als die Ausstrahlung ihrer Träger, die Poesie ihrer Texte, die Anziehung ihrer Klänge, Formen, Rituale, ja ihrer Räume, Farben und Gerüche.«⁴⁸⁰

Dieses Programm bezieht Kermani, wie der Untertitel »Das ästhetische Erleben des Koran« zeigt, wesentlich auf den Koran und stellt heraus, dass man ihn nicht ohne die Betrachtung seiner Wirkung auf die sinnliche

⁴⁷⁸ Vgl. Mir, *Dialogue*, 10f. und 21 Fn 6.

⁴⁷⁹ Zur Biografie vgl. die Angaben in: Kermani, *Biographical / Bibliographical Chronology*. Das vorliegende Kapitel nimmt wesentlich Bezug auf Kermanis umfangreiche Dissertation »Gott ist schön«. Die spätere Schrift »Sprache als Wunder« ist weitestgehend identisch mit den Überlegungen der Dissertation und wird nur in Ausnahmefällen herangezogen. Kleinere Artikel sowie die Sekundärliteratur werden ergänzend konsultiert.

⁴⁸⁰ Kermani, *Schön*, 9. Von hierher ist auch der Begriff der Ästhetik weit gefasst: »Here ›aesthetic‹ should be understood in the broad meaning of the word *aisthesis* in the writings of Baumgarten and Kant, that is, it stands for all forms of sensual perception. Thus, Kermani wants to show that the Quran is much more than a challenge to reason.« Von Stosch, *Writing*, 75.

Wahrnehmung und Einbildungskraft verstehen darf. Dies ist mehr als nur der Vorschlag eines originellen Literaten – Kermani sieht in der Zentralität der ästhetischen Dimension die Besonderheit des muslimischen Selbstverständnisses: Die Feststellung, »im muslimischen Selbstverständnis dagegen ist die ästhetische Faszination, die vom Koran ausgeht, konstitutiv für die eigene Glaubenstradition«,⁴⁸¹ ist der Schlüssel zu seinem Anliegen. Wohl-gemerkt ist also nicht die ästhetische Dimension als solche das Besondere des Islam, sondern »die bis heute fortdauernde Relevanz des Ästhetischen für die Glaubenswelt«,⁴⁸² Seine eher synthetische als analytische Zusammenschau von Koran, Poesie, Mystik, Literaturwissenschaft und den verschiedensten Gebieten der islamischen Wissenschaften will also eine vergessene Dimension, ja, das verschüttete Zentrum der »Glaubenswelt« zum Ausdruck bringen. Verschüttet wurde das ästhetische Zentrum nicht nur durch die Islamwissenschaft, deren Quellenrekonstruktion, Autororientierung und implizite Vorordnung der biblisch-narrativen Form sich wenig interessiert an der spezifisch poetischen Gestalt des Koran zeigte, sondern auch durch die innermuslimischen Verengungen und Verzweckungen des Koran.⁴⁸³

Kermanis methodische Blickrichtung geht dabei sehr klar von der Theologie zur Ästhetik und verläuft genau umgekehrt zum Anliegen dieser Arbeit: Geht es in dieser Arbeit um die theologischen Implikationen, die sich aus der poetischen Besonderheit des Koran ergeben, so geht es Kermani darum, die ästhetische Dimension in der theologischen Argumentation freizulegen. So lautet seine zentrale Aussage über den *iġāz*: »Ist nicht der mit Abstand größte Teil der Literatur über den *iġāz*, den Wundercharakter des Koran, ein Versuch, dessen rhetorische Überlegenheit im Vergleich zu den Werken der Dichter zu demonstrieren – »lauter Ästhetik?«⁴⁸⁴

Wie der Aufbau des gesamten Werkes zeigt, widmet Kermani sich dabei jedoch nicht allein dem Koran, der bereits selbst seine Wirkung reflektiert (24–29). Einen zentralen Stellenwert spielt vielmehr die prophetische Überlieferung, die Kermani jenseits der Frage ihrer historischen Zuverläss-

⁴⁸¹ Kermani, Schön, 43.

⁴⁸² Kermani, Schön, 363. Von Stosch, Writing, 79 spricht von »hermeneutics of aesthetic perspectivism«.

⁴⁸³ Vgl. Kermani, Schön, 205–208 und ders., Friedenspreis, 59–63.

⁴⁸⁴ Kermani, Schön, 239.

sigkeit eine wichtige Quelle der aus der Erfahrung mit dem Koran geformten Rezeptionshaltung ist (15–94).⁴⁸⁵ An die Seite von Koran und Überlieferung treten sodann drei Stränge islamischer Geistesgeschichte, in denen Kermani die Zentralität der ästhetischen Dimension nachzuweisen sucht: In der *spekulativen Theologie* thematisiert Kermani eben die Vorstellung der Unnachahmlichkeit, die die grundlegende Erfahrung mit dem Koran argumentativ ausformuliert und so, gleichsam aus dem ästhetischen Glutkern der Erfahrung heraus, ihre Überzeugungskraft als »ästhetischer Gottesbeweis«⁴⁸⁶ nach innen gewinnt (233–314). Die ästhetische Dimension der Offenbarung war also im Islam »von vorneherein ein Angelpunkt nicht nur der religiösen Erfahrung (das ließe sich für die Poesie der Bibel wohl ebenfalls sagen), sondern auch der dogmatischen Diskussion«.⁴⁸⁷ Zu der spekulativen Theologie tritt die *Philosophie*. Vor allem ihrer neuplatonischen Strömung (al-Farābī und Ibn Sīnā) entnimmt Kermani die Verbindung von göttlicher Offenbarung und menschlicher Einbildungskraft, um so auch im Akt der prophetischen Verkündigung die ästhetische Dimension freizulegen (315–364). In den Augen Kermanis wahrt der Islam auf diese Weise die Einheit von Kunst und Prophetie, während in der abendländischen Tradition die ästhetische Dimension göttlicher Inspiration nicht in der religiösen Deutung, sondern in der autonomen Kunsttheorie fortwirkt. Die *sufischen Zeugnisse* schließlich geben der ästhetischen Mitte des Islam ihre existenzielle, bisweilen exzentrische Form (365–425).

Der Überblick macht deutlich, dass im Folgenden eher eine konzentrierte Auswertung der auf die Fragestellung der Arbeit bezogenen Überlegungen als eine umfassende Würdigung der gesamten Position Kermanis und noch weniger des von ihm dargebotenen Materials erwartet werden kann. Die Perspektive beschränkt sich zudem auf Kermani selbst und bezieht sich nicht mehr auf die von ihm behandelten Autoren, die bereits an anderer Stelle Aufmerksamkeit gefunden haben (s. II.2.1., II.2.3. und IV.1.).

⁴⁸⁵ »Viel stärker als der Text selbst bezeugen die außerkoranischen Dokumente, daß die Offenbarung nicht nur inhaltlich überzeugt habe, sondern in einem hohen Maße ästhetisch erlebt worden sei.« Kermani, Schön, 29.

⁴⁸⁶ Kermani, Schön, 241.

⁴⁸⁷ Kermani, Schön, 346. Vgl. a. a. O., 19f.302f. Kermani stützt sich in dem Nachweis dieser Annahme vor allem auf die Überlegungen al-Ġurġānīs. Vgl. a. a. O., 250–303.

2.4.1. Der ästhetische Koran

Das leitende Anliegen lässt keinen Zweifel daran, dass Kermani bereit ist, poetische und koranische Sprache in Beziehung zu setzen und den Koran entschieden aus dem poetischen Horizont heraus zu verstehen.⁴⁸⁸

2.4.1.1. Die Verbindungen zwischen Koran und Poesie

Die Zuordnung von Koran und Literatur hat mehrere Dimensionen:

Erstens ist der Koran in die altarabische Auffassung der Sprache eingebettet. Er entfaltet in Beziehung zu ihr seine Wirksamkeit:

»Der Koran ist in einem kulturellen Umfeld offenbart worden, in dem die Sprache im allgemeinen und die Dichtung im besonderen einen herausragenden Stellenwert hatten, in dem die poetisch strukturierte Rede mit übersinnlichen Ursprüngen in Verbindung gebracht und für das Behaupten eines Führeranspruchs für unverzichtbar gehalten wurde. [...] Angesichts des Erwartungshorizontes ihrer ersten Adressaten wäre es abwegig gewesen, eine Verkündigung, für die eine transzendente Inspirationsquelle reklamiert wurde und aufgrund derer sich Menschen einer neuen Autorität unterordnen sollten, in prosaischer Rede zu halten – insofern ist die Sprache des Koran notwendig poetisch.«⁴⁸⁹

Die Poesie ist mithin der Erwartungshorizont, in den der Koran eintritt und den er auch selbst evoziert.⁴⁹⁰ Für das Verständnis des Koran bedeutet dies: Ein reales Bezeichnungsverhältnis, die Selbstwirksamkeit von Sprache und der autoritative Anspruch poetischer Form gehören zum Verständnis koranischer Sprache hinzu.

Zweitens begründet sich die Beziehung von Koran und Literatur in der poetischen Sprachstruktur der koranischen Rede.⁴⁹¹ Ihre Poetizität liegt

⁴⁸⁸ »Es war einmal denkmöglich und sogar selbstverständlich, dass der Koran ein poetischer Text ist, der nur mit den Mitteln und Methoden der Poetologie begriffen werden kann, nicht anders als ein Gedicht.« Kermani, Friedenspreis, 59. Vgl. ders., Schön, 13.

⁴⁸⁹ Kermani, Schön, 93. Vgl. a. a. O., 88–93.

⁴⁹⁰ Vgl. Kermani, Schön, 104–109.

⁴⁹¹ Von »poetischer Strukturierung des Koran« spricht Kermani explizit in: Kermani, Schön, 105.147.

zum einen in der engen Verflechtung von Ausdruck und Bedeutung, die eine poetische Überschüssigkeit der Sprache realisiert und von der aus Kermani auch die Auffassung, der Koran sei unübersetzbar, versteht.⁴⁹² Zum anderen sieht er die poetische Sprachstruktur in der Musikalität der koranischen Sprache gegeben, die sich durch spezifische lautliche Strukturen in der Buchstabenverwendung und in Rhythmisierungen realisiert. Die Sprache transportiert also nicht nur einen semantischen Gehalt, sondern wirkt, wie jede Poesie, auch durch ihre Gestalt.⁴⁹³

Drittens zeigt sich die Beziehung zwischen Koran und Poesie im Blick auf den prophetischen Verkünder des Koran: »Nicht nur zwischen Poesie und Koran, auch zwischen Dichter und Prophet sind die Affinitäten offensichtlich«,⁴⁹⁴ so Kermani. So sieht Kermani in Muḥammad die allgemeine religionsgeschichtliche Verbindung von Prophet und Poet aktualisiert.⁴⁹⁵ Weiterhin versteht er die koranische Abgrenzung Muḥammads von den Dichtern als Streit um Inspirationsquelle und Führungsanspruch und deshalb als Zeichen gerade der Nähe und nicht des unverbundenen Gegenübers zu den Dichtern.⁴⁹⁶ Kermanis Analyse der philosophischen Inspirationsvorstellung und ihr Vergleich mit der neuzeitlichen Genieästhetik vertiefen schließlich die Affinität von Dichter und Prophet.⁴⁹⁷

Viertens zeigt sich die Beziehung zwischen Poesie und Koran in der Vergleichbarkeit ihrer Wirkung. Hier ist die Mitte von Kermanis Denken erreicht. Denn Kermani wird nicht müde auszuarbeiten, wie der Koran

⁴⁹² Vgl. Kermani, Schön, 149–165.

⁴⁹³ »Unverkennbar ist, dass der Koran seine Mitteilung nicht einfach nur ausspricht [...], sondern sie durch die bewusst hervorgerufene Poetizität der Wortzeichen ästhetisch erlebbar werden läßt. Und das führt ihn unweigerlich in die Nähe der Poesie und mit ihr in die Nähe der Musik.« Kermani, Schön, 184f. Vgl. a. a. O., 171–196.

⁴⁹⁴ Kermani, Schön, 363.

⁴⁹⁵ Vgl. Kermani, Schön, 342–345.

⁴⁹⁶ Vgl. Kermani, Schön, 346–356.

⁴⁹⁷ »Dabei ist auffällig, daß eine ganze Reihe von Eigenschaften, die in der neuen europäischen Geistesgeschichte dem Künstler vorbehalten sind, in der muslimischen Vorstellungswelt dem Gesandten Gottes zugeschrieben werden. Diese Überschneidungen sind ein markanter Hinweis auf die enge Beziehung von Poesie und Offenbarung innerhalb der muslimischen Geisteswelt.« Kermani, Schön, 319. Vgl. a. a. O., 319–342.

gerade in der Inszenierung seiner Wirkung und in der Lenkung seiner spezifischen Rezeption in Analogie zur poetischen Rede zu verstehen ist.⁴⁹⁸ Diese Analogie fasst Kermani in Anlehnung an den literaturwissenschaftlichen Strukturalismus im Begriff der »poetischen Funktion«, die neben die darstellende, die expressive und die appellative Funktion menschlicher Rede tritt.⁴⁹⁹ Der Begriff der poetischen Funktion bezeichnet eine selbstreferentielle Struktur, in der sich die Sprachzeichen (z. B. in besonderer Lautlichkeit) auf ihre eigene Materialität beziehen, einen gefügt-komponierten Aufbau der Rede und eine spezifische emotive und ästhetische Rezeption: »Alle Wortzeichen sind aufeinander bezogen, keines läßt sich vom anderen isoliert auf sein Denotat beziehen. Die Aufmerksamkeit des Rezipienten wird somit auf das Wie der Mitteilung gelenkt – die Botschaft wird autoreflexiv und erzeugt, sehr weit gefaßt, Wohlgefallen. Für den Koran ist das leicht zu demonstrieren.«⁵⁰⁰ Dies heißt nicht, dass der Koran nicht auch mitteilt und gerade auch appelliert: Im Koran lassen sich alle vier Funktionen nachweisen, doch die poetische Funktion wird zur eigentlichen Scharnierstelle, um Literatur und Koran zusammenzuhalten. In der Zuordnung von Literatur und Koran geht es Kermani also nicht um die Einordnung des Koran in poetische Gattungen und nur sekundär um die Aufschlüsselung seiner textimmanenten Struktur, sondern vor allem um die Analyse der Interaktion zwischen Rede und Rezipient.

⁴⁹⁸ »Die Erfahrung ist vergleichbar – nicht der Intention des Senders nach, nicht der Botschaft und nicht der Konsequenz, die der Empfänger aus ihr zieht, aber der *Struktur* des Rezeptionsvorganges nach – mit dem Erleben von künstlerischen Werken.« Kermani, Schön, 141. Vgl. a. a. O., 137–149.

⁴⁹⁹ Vgl. Kermani, Schön, 98–104. Er bezieht sich auf den Prager Strukturalisten Jan Mukařovsky (1891–1975).

⁵⁰⁰ Kermani, Schön, 102.

2.4.1.2. Der rezeptionsästhetische Zugriff und die Konsequenzen für das Koranverständnis

Kermanis Zugriff, so wird deutlich, ist ausdrücklich rezeptionsästhetisch orientiert: »Im Mittelpunkt steht nicht das Werk, sondern dessen Aufnahme durch ein Publikum.«⁵⁰¹ Der Koran, so formuliert Kermani pointiert, »*ist* gar nichts – er ist immer nur *für* jemanden.«⁵⁰² Dies spiegelt sich auch im Aufbau von Kermanis Untersuchung selbst: Zuerst analysiert er die in den Hadithen erzählten Erfahrungen mit dem Koran, dann verankert er diese Erfahrungen in der horizontverändernden Wirkung des koranischen Textes. Kermani geht es hierbei ausdrücklich nicht um historische Verifikation des berichteten Geschehens, sondern um das Bild, das in der Überlieferungsliteratur von der Rezeption des Koran vermittelt wird: Es geht, wie Kermani in Anlehnung an Jan Assmann sagt, um erinnerte Geschichte, um das »kulturelle Gedächtnis«.⁵⁰³ Rezeption, so zeigt dies umgekehrt, ist weitaus mehr als die spontan-individuelle Begegnung mit dem ästhetischen Gegenstand. Rezeption wird durch die Geschichte geformt. Die Rezeptionsgeschichte bildet eine kollektive Haltung aus, die der individuellen Annahme vorausgeht.

Damit ist der Koran zugleich statisch und dynamisch: Statisch, weil er der einzelnen Rezeption ein bleibendes Gegenüber ist. Dynamisch, denn »der Koran«, so formuliert Kermani, »ist keine unveränderliche Größe, ebensowenig wie ein Kunstwerk dies ist. Als ästhetisches Objekt verändert er sich mit jeder Verschiebung im sozialen, religiösen und künstlerischen Umfeld, da es durch jeweils andere Prismen wahrgenommen wird.«⁵⁰⁴ Was der Koran »ist«, wie er erscheint, wird mithin konsequent in die Relation zwischen ästhetischem Objekt und Rezipientin hinein verlegt.⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Kermani, Schön, 10f. Vgl.: »[...] auch wenn ausschließlich die Rezeption des Koran untersucht werden soll«. A. a. O., 97.

⁵⁰² Kermani, Schön, 103.

⁵⁰³ Vgl. Kermani, Schön, 18–24. »Und die diversen Überlieferungen [...] sagen über das kulturelle Gedächtnis der muslimischen Gemeinschaft – und damit über ihre Identität – ebensoviel aus, als wenn sie historisch einwandfrei belegt wären.« A. a. O., 20f.

⁵⁰⁴ Kermani, Schön, 75.

⁵⁰⁵ »Dagegen möchte dieses Buch untersuchen, was der Koran *für* Muslime ist, ihn mithin als Struktur begreifen: nicht als konkreten Gegenstand, sondern

Kermani knüpft also zugleich an das Anliegen al-Ḥulī und Ḥalafallāh an und führt es weiter:⁵⁰⁶ Die stark psychologisierende Wirkung stellt er zurück und vertieft die Betrachtung der Wirkung durch eine intensivere Auseinandersetzung mit literaturwissenschaftlicher Rezeptionsästhetik.

2.4.1.3. Die Rezitation als spezifische Gegebenheitsweise des Koran

Die rezeptionsästhetische Orientierung verbindet Kermani mit der Aufmerksamkeit auf eine besondere Gegebenheitsform des ästhetischen Objektes: »Der Koran ist seinem eigenen Konzept nach die liturgische Rezitation der direkten Rede Gottes. Er ist ein Vortragstext. [...] Gott spricht, wenn der Koran rezitiert wird, sein Wort kann man genaugenommen nicht lesen, man kann es nur hören.«⁵⁰⁷ Wie kaum ein anderer Autor arbeitet Kermani aus, dass der Koran grundlegend als rezitierter Text erfahren wird. Die Gegebenheitsweise der Rezitation wiederum ist nicht zufällig und wird dem Text nicht von außen übergestülpt: Sie ist einerseits mit der ursprünglichen Mündlichkeit der koranischen Rede, andererseits mit dem Klang und der Musikalität der Sprache verbunden.⁵⁰⁸ Beide Dimensionen unterstreichen den dynamisch-ereignishaften Charakter des Koran: Als mündliche Rede ist der Koran kein abgeschlossenes Buch, sondern geht mit einer bleibenden Pluralität seiner Lesarten, Rezitationsweisen und auch textuellen Kodifizierungen einher.⁵⁰⁹ Der »Klang«, dem das ganze dritte Kapitel gewidmet ist, realisiert in besonderer Weise die poetische Funktion und hält das »Spannungsverhältnis von religiöser Botschaft und

als System von Relationen. Die Relationen, von denen das Buch spricht, sind solche zwischen dem Text und seinen Rezipienten.« Kermani, Schön, 11.

⁵⁰⁶ Explizite Anknüpfung an al-Ḥulī in: Kermani, Schön, 94.115.147.

⁵⁰⁷ Kermani, Schön, 172f.

⁵⁰⁸ Vgl. Kermani, Schön, 178. Auch die Musikalität liegt nicht allein im Ohr des Hörers, sondern ist mit bestimmten sprachlichen Formen – Refrain, Reimkadenzen, *Parallelismus membrorum*, Wechsel der grammatischen Form, Wiederholungen – unauflöslich verbunden. Der Klang ist ein eigener Bedeutungsträger und konstituiert eine eigene Kommunikationsebene des Textes, die Kermani exemplarisch in der Analyse koranischer Passagen nachweist. Vgl. Kermani, Schön, 182–185.185–189.

⁵⁰⁹ Vgl. Kermani, Schön, 175–196.200–205.

musikalischer Inszenierung«⁵¹⁰ offen. Er garantiert, dass sich die ästhetische Dimension des Textes in der und mitunter auch gegen die religiöse Rahmung immer wieder durchsetzt.⁵¹¹ Damit sind Rezitation und ästhetische Rezeption auf das Engste verbunden.

2.4.1.4. Ist der Koran Poesie?

»Ist« der Koran also für Kermani Poesie? Kermanis Antwort ist ein klares »Jein«: »Aus muslimisch-theologischer Sicht ist die Frage eindeutig zu verneinen. [...] Für einen modernen Literaturwissenschaftler wäre die Antwort weniger eindeutig.«⁵¹² Doch dieses »Jein« ist keine Unentschiedenheit, sondern in Kermanis rezeptionsästhetischem Zugang selbst gegründet: Einerseits ist deutlich geworden, wie nahe Kermani Poesie und Koran aneinander rückt und wie entschieden er den Koran aus dem poetologischen Horizont heraus zu verstehen sucht. Natürlich, so Kermani, haben Literaten den Koran sehr wohl als Poesie verstanden,⁵¹³ und keineswegs ist die traditionelle Abgrenzung des Koran gegenüber der Gedichtform (*šīr*) ein hinreichendes Argument: »Was nicht *šīr* ist, kann trotzdem Poesie sein«⁵¹⁴. Dass der Koran weder von seiner sprachlichen Struktur ein Gedicht ist⁵¹⁵ noch als solches verstanden wurde,⁵¹⁶ sagt also nicht, dass

⁵¹⁰ Kermani, Schön, 169.

⁵¹¹ »Anfangen von den Reaktionen der Hörer auf die Rezitationen, die den Vortrag mit Zurufen, Händeklatschen und Genußseufzern begleiten und mitunter nicht von einem Konzertpublikum zu unterscheiden sind, über den Starkult um einzelne Rezitatoren seitens ihrer Fangemeinde und in Boulevard- und Musikzeitschriften [...] lassen sich zahlreiche Beispiele dafür anführen, daß der Koran auf eine Weise rezipiert wird, die außerhalb einer vornehmlich religiösen Sphäre stattfindet und in vielerlei Hinsicht als künstlerisch zu bezeichnen wäre.« Kermani, Schön, 193.

⁵¹² Kermani, Schön, 94.

⁵¹³ Vgl. Kermani, Schön, 95.133.

⁵¹⁴ Kermani, Schön, 95.

⁵¹⁵ »Wenn überhaupt eine Textgattung der Dschahiliyya formale Ähnlichkeiten zu Mohammeds Offenbarung aufweist, dann ist es die Reimprosa (*sağ*) der Wahrsager. Die Abweichungen von der altarabischen Dichtung sind dagegen (wenn man von der 111. Sure, die stilistisch dem *hiğā*, der Gattung der Schmähdgedichte, nahekommt [sic]), allzu offensichtlich, als daß sie eine Verwechslung mit einem Dichter denkbar erscheinen lassen.« Kermani, Schön, 347.

⁵¹⁶ »Muslime dagegen treffen – in der Regel – zwischen dem Koran und der

er nicht poetisch ist. Andererseits lässt Kermani keinen Zweifel daran, dass der Koran in seiner Intention, in seiner Botschaft und in der existenziellen Konsequenz, mit der er gelesen werden will, keine Kunst um der Kunst willen ist. Selbst von den poetisch sensibelsten Theoretikern, so hebt Kermani hervor, wurde entschieden auf die Differenz zur Poesie hingewiesen.⁵¹⁷ »Ist der Koran Poesie? Für die meisten seiner Rezipienten ist er es nicht«,⁵¹⁸ hält Kermani deswegen lapidar fest, nicht ohne zum Schluss doch wieder eine Volte zugunsten des poetischen Charakters zu schlagen: »Nein, würden die meisten Theologen sagen, und darauf beharren, daß nicht ist, was nicht sein darf.«⁵¹⁹ Ist es also dann doch nur ein engstirniges dogmatisches Vorurteil, den Koran für nicht poetisch zu halten? Letztlich, so Kermani konsequent rezeptionsästhetisch, liegt die Differenz in der Weise seiner Rezeption: »Für diejenigen Rezipienten, die Gott für seinen Autor halten, ist der ständige Rückbezug auf die ursprüngliche Intention des Senders von elementarer religiöser Bedeutung.«⁵²⁰

Hieraus ergibt sich zunächst ein »Nicht-nur-sondern-auch«: »Daß der Koran, weil er von Gott ist, eine andere Rezeptionshaltung als ein Gedicht erfordert und nicht *nur* ästhetisch genossen werden darf, darüber besteht bei den Gelehrten Konsens.«⁵²¹ Dies ist jedoch etwas anderes als ein subjektives Geschmacksurteil oder ein relativistisches »Man kann es so und so sehen«: Denn »Gott für seinen Autor zu halten« ist mehr als ein gläubiges Postulat – es ist durchaus in der Struktur des Textes angelegt: »So poetisch die Gestalt der Übermittlung stellenweise anmuten mag, geht es im Koran damit zuvörderst und wesentlich um die Übermittlung einer nicht-ästhetischen Botschaft, die nicht als schön, sondern als wahr erkannt werden soll. *Dies* macht den Koran zu einem religiösen Text.«⁵²² Die Intentionalität des Textes, die sich auch sprachlich in der appellativen Struktur des Textes ausprägt, die Annahme eines transzendenten Ursprungs, die im Text sowohl selbstreferentiell thematisiert als auch durch die zugespitzte Struktur der Ansprache auch literarisch inszeniert wird, sowie der klare Anspruch auf außertextuelle Referenz sind Signale, die die theologische

Sphäre des Künstlerischen eine strikte Unterscheidung.« Kermani, Schön, 168.

⁵¹⁷ Vgl. hierzu Kermani, Schön, 141.146.165–170.

⁵¹⁸ Kermani, Schön, 165.

⁵¹⁹ Kermani, Schön, 169.

⁵²⁰ Kermani, Schön, 167.

⁵²¹ Kermani, Schön, 227.

⁵²² Kermani, Schön, 166. Vgl. a. a. O., 227 und 334f.

Rezeption des Textes ermöglichen und legitimieren. Umgekehrt erweist die lautliche Struktur, die Musikalität der Sprache sowie Kermanis gesamtes Anliegen, den Koran mit ästhetischen Kategorien zu beschreiben, dass die ästhetische Rezeption ebenfalls ihren Anhalt im Koran selbst hat. Beide Rezeptionsformen sind also nicht einfachhin subjektiv, sondern realisieren unterschiedliche Funktionen des Textes, nämlich zum einen die referentielle und zum anderen die poetische.⁵²³

Allerdings – und hier liegt nun die letzte, subtile Volte des Literaten Kermani – sind die beiden Rezeptionsformen nicht einfachhin nebeneinander geordnet. Subtil erringt die ästhetische Rezeption wieder ihren Vorrang. Denn die Besonderheit der islamischen Tradition zeichnet sich dadurch aus, dass sie die ästhetische Wirkung des Koran zu einem zentralen Punkt ihres Selbstverständnisses macht: So weist ja die ganze Schrift Kermanis in Bezug auf die Hadith-Literatur, die *iğāz*-Vorstellung, die philosophische Bestimmung der Offenbarungserkenntnis und die sufische Praxis nach, dass die islamische Spezifität in eben der argumentativen Aneignung der ästhetischen Wirkung des Koran besteht. Dies ist clever gedacht und sprengt den Superioritätsanspruch der Theologen, die sich gegen die poetische Rezeption abgrenzen, von innen her auf: Natürlich kann man (und muss man) den Koran intentional-auktorial-instruktiv verstehen, nur erfasst man dann seine Besonderheit nicht. Diese erfasst nur, wer ihn ästhetisch versteht und gerade darin der Besonderheit der islamischen Tradition gerecht wird. So verschränkt Kermani geschickt die beiden Rezeptionsweisen zugunsten der ästhetischen Rezeption: Die ästhetische Dimension ist der innere Kern der religiösen Rezeption, die die ästhetische Rezeption zwar stets spannungreich zu begrenzen sucht, doch zugleich immer von ihr überschritten wird.

2.4.2. Weniger als ein Beweis, mehr als ein bloßer Glaube – die Unnachahmlichkeit des Koran

Die Verschränkung der beiden Rezeptionsformen erlaubt in einem weiteren Gang auch zu verstehen, wie Kermani die Vorstellung der Unnachahmlichkeit aufnimmt und verwandelt. Entschieden plädiert Kermani dafür, die Vorstellung ernst zu nehmen, und sie nicht, wie er unter Bezug auf Neuwirth sagt, »als Theologoumenon [sic] von besonderem exotischen

⁵²³ Kermani, Schön, 169.

Reiz, als Musterbeispiel dogmatischer Befangenheit, um nicht zu sagen: Verirrung einer ganzen Kultur, im besten Falle als Grille eines übersteigerten arabischen Kulturstolzes⁵²⁴ abzuqualifizieren. Drei Aspekte sind herauszustellen:

Erstens verlagert Kermani den *iġāz* konsequent aus dem Bereich des Textes in den Bereich der Rezeption.⁵²⁵ Hierzu betont Kermani zunächst, dass die ausformulierte Lehre der Unnachahmlichkeit auf der realen Erfahrung im Umgang mit dem Koran aufbaut.⁵²⁶ So sehr diese Erfahrung narrativ mit individuellen Bekehrungen oder der Ohnmacht einzelner zentraler Gegner in Verbindung gebracht wird, ist sie jedoch keine einzelne, individuelle Erfahrung. Die Erfahrung überwältigender Schönheit ist »überindividuelles ästhetisches Bewusstsein«.⁵²⁷ Als solches formt und ermöglicht sie sodann jedoch auch das individuelle Erleben des Koran. Tatsächliche individuelle ästhetische Erfahrung, die sich vor allem im Hören der Rezitation ereignet, und die kollektive Rezeptionshaltung bedingen sich mithin gegenseitig.⁵²⁸ Dieses Zusammenspiel aus Rezeptionshorizont und neuerlicher Rezeption setzt schließlich literarisches Interesse und Bildung frei, die noch einmal zur Verstärkung der Rezeptionshaltung führt: Der *iġāz* ist nun ein »durch literarische Bildung ermöglichte[s], subjektive[s] ästhetische[s] Erleben«.⁵²⁹ Die Unnachahmlichkeit ist also der aus individuellem Erleben, kollektiver Erinnerung und spezifischer Bildung geformte Horizont aller muslimischen Erfahrung mit dem Koran.⁵³⁰

⁵²⁴ Kermani, Schön, 10.

⁵²⁵ »Das Dogma ist Ausdruck und theologische Lesart einer Rezeptionsgeschichte.« Kermani, Schön, 313.

⁵²⁶ »Der Lehre geht also eine zweihundert Jahre alte Rezeptionsgeschichte voraus, ohne die sie nicht denkbar wäre.« Kermani, Schön, 245.

⁵²⁷ Vgl. Kermani, Schön, 74 und insgesamt 18–24 und 71–76. Dementsprechend gehört die Erfahrung überwältigender Schönheit zu den vier »Grundmythen des *iġāz*«. Vgl. a. a. O., 294.

⁵²⁸ »Hätte es [das Theologumenon, d. A.] nicht den Sockel einer Rezeption in ihren zwei Komponenten – historisch als Rezeptionsgeschichte im kulturellen Gedächtnis, aktuell als Hörerfahrung der einzelnen Gläubigen – gegeben, hätte es Halt und Dauer nicht gehabt; der Diskurs über den *iġāz* ist deutlich erkennbar eine Verarbeitung und Interpretation einer Autoren wie Adressaten gemeinsamen Erinnerung und Erfahrung.« Kermani, Schön, 311.

⁵²⁹ Kermani, Schön, 312.

⁵³⁰ Es geht um den »Zusammenhang von kollektiver Erinnerung, subjektiver

Sie ist damit mehr als ein bloßes gläubiges Postulat und anderes als eine bloße dogmatische Konstruktion – aber eben auch kein einfach vorfindliches oder beweisbares Faktum. Als kondensierte Rezeptionserfahrung ist sie subjektiv, was nicht beliebig heißt, wie Kermani offensiv festhält: »Konstituiert das subjektive Erleben, wenn es das kollektive einer Hörgemeinschaft ist, nicht eine Objektivität, die nachprüfbarer, »wissenschaftlich«
überzeugender ist als unter der Schreibtischlampe gefällte Geschmacksurteile europäischer Philologen?«⁵³¹

In dieser rezeptionsästhetischen Deutung wird die Unnachahmlichkeit *zweitens* als einfaches Beweismittel im Wunderargument untauglich. In diesem Sinne löst Kermani den *iġāz* aus seinem Kontext des *kalām* heraus.⁵³² So sagt er ausdrücklich, dass sich seine Argumentation nicht in die Nachweise einer objektiv vorfindlichen Unnachahmlichkeit einreihen will.⁵³³ Ja, die Wunderargumentation hält er explizit für »pure Apologetik«. ⁵³⁴ Sein Zugang kehrt vielmehr die Entwicklungsgeschichte des *iġāz* um: Geht es der im *kalām* ausformulierten Unnachahmlichkeitsvorstellung darum, die von den Adressaten bereits empfundene Schönheit als ein *mu'ġiz*, ein Wunder, zu er- und mit ihm die Prophetologie zu beweisen, so destilliert Kermani aus der theologischen Beweisführung wieder die ästhetische Erfahrung heraus.⁵³⁵ Doch ausgehend von ihr wird auf einer zweiten Ebene wiederum ein Anspruch auf Wahrheit erhoben. So unterstreicht Kermani entschieden die ästhetische Dimension der Wahrheit: »Bemerkenswert ist jedoch, daß nicht nur der Inhalt, sondern allein schon der Klang die Wahrheitserkenntnis verursachen kann, die Wahrheit also keine

Erfahrung und theologischem Dogma«. Kermani, Schön, 314.

⁵³¹ Kermani, Schön, 243. Vgl. a. a. O., 17.20.300f.

⁵³² Der Abkehr von einer deduktiv-argumentativen Verwendung der Unnachahmlichkeit liegt tiefer Kermanis Kritik daran zugrunde, dass das koranische »Verstehen« (*ʿaqala*) einseitig mit der Verstandestätigkeit identifiziert in den Gegensatz zur sinnlich-ästhetischen Wahrnehmung gebracht wurde. Vgl. Kermani, *Verstand*, 43f.63f.

⁵³³ »Nun liegt der Sinn des vorliegenden Buches nicht darin, die Werturteile aus der Früh- und Mittelzeit der Orientalistik zu widerlegen und im Anschluß an die muslimischen *iġāz*-Theoretiker die Schönheit des Koran literaturwissenschaftlich zu beweisen.« Kermani, Schön, 10.

⁵³⁴ Kermani, Schön, 313.

⁵³⁵ Vgl. Kermani, Schön, 302f.311–314.

rein diskursive, sondern eine ästhetische, im Sinne von *aisthesis* sinnlich erfaßte ist«⁵³⁶.

Von hierher versteht Kermani *drittens* die Unnachahmlichkeit konsequent aus dem poetischen Horizont heraus. So unterstreicht er ausdrücklich, dass es in der Unnachahmlichkeit um die literarische Besonderheit, nicht um die Unvergleichbarkeit des Koran geht:

Die *iğāz*-Vorstellung »rückt den Koran in ein diffiziles Verhältnis zur arabischen Poesie: ein antipodisches, gewiß, aber nicht im Sinne bloßer Andersartigkeit und dadurch eigentlich das einer Beziehungslosigkeit (wie das Lukasevangelium und die Dichtungen des Ovid verschieden sind), sondern verstanden eher als eine dynamische Spannung zwischen einem für das Hörerkollektiv ungewohnten Text und ihrem vorhandenen, in der Poesie sich manifestierenden Normenkomplex, auf den er trifft.«⁵³⁷

An die Stelle der Unvergleichbarkeit und bloßen Andersheit tritt eine dynamische Differenzbeziehung, die ganz im Sinne poetischer Einmaligkeit und Einzigkeit zu verstehen ist. Dementsprechend wird auch der »Bruch mit der Gewohnheit«, das zentrale Wunderkriterium, konsequent als innerliterarischer Normenbruch begriffen: »Der als faszinierend beschriebene Normbruch, den der Koran als poetisch strukturierter Text darstellt, bezieht sich auf seine Form *und* auf sein von der literarischen und gesellschaftlichen Tradition nicht gestütztes Thema.«⁵³⁸ Der *ḥarq al-‘āda* realisiert sich also nicht als Differenz von Poesie und Koran, sondern gerade als poetischer Bruch mit sprachlichen Konventionen. Auf der Ebene einzelner sprachlicher Fügungen realisieren in den Augen Kermanis sowohl die ungewöhnliche Bildlichkeit als auch die syntaktischen Abweichungen diesen Bruch mit der Gewohnheit.⁵³⁹ Auf der Ebene des gesamten Textes

⁵³⁶ Kermani, Schön, 333.

⁵³⁷ Kermani, Schön, 315.

⁵³⁸ Kermani, Schön, 49. Vgl. auch die Beschreibung in ders., Sprache als Wunder, 12.

⁵³⁹ »Indem die Wahrscheinlichkeitsordnung der Sprache durchbrochen wird, erhöht sich die Zahl der möglichen Bedeutungen – eine Kausalität, die auch aus anderen literarischen Texten bekannt ist und die Einzigartigkeit der poetischen Darstellungsweise mit erzeugt.« Kermani, Schön, 123. Vgl. exemplarisch die Analyse des Lichtverses und der Sure »Die Pochende«. A. a. O., 122–124, 128–130.

hingegen verwirklicht ihn die Dialektik aus Horizontstiftung und Horizontwandel.⁵⁴⁰

Doch nicht nur die Andersheit des Koran, sondern auch der aus der *iġāz*-Lehre bekannte Superlativ ist für Kermani innerliterarisch zu verstehen: Er ist dabei nicht einfach das Postulat einer unüberbietbaren innerliterarischen Perfektion des vorliegenden Textes. Vielmehr besteht der Superlativ subtiler darin, dass der Koran in der Stiftung eines neuen Horizontes selbst zur kreativ-produktiven Motivation neuer Dichtung und darin zum normativen Horizont der Dichtung wird: »Der Koran befreite die arabische Dichtung aus dem eng gesteckten Rahmen der bekannten Gattungen und eröffnete ihr neue Möglichkeiten der Sprachbehandlung, der Metaphorik, der Motivverwendung.«⁵⁴¹ Die perfekte Erfüllung aller sprachlichen Normen, die in der *iġāz*-Literatur begegnete, wird so zur Eröffnung neuer poetischer Möglichkeiten bei gleichzeitiger normativer Vorbildhaftigkeit.

Die innerliterarische Deutung der Andersheit und die innerliterarische Deutung des Superlativs kommen schließlich in einer steten Dynamik zusammen, die in der poetischen Offenheit des Textes gründet.⁵⁴² Die Offenheit ist einerseits im Text selbst angelegt.⁵⁴³ Andererseits verwirklicht sich die Offenheit in der immer neuen Interpretation, in der Unabgeschlossenheit seiner Rezeption.⁵⁴⁴ Die Offenheit liegt also »zwischen« Text und Rezipient.⁵⁴⁵ Kermanis Pointe ist nun, dass genau hierin, in dieser

⁵⁴⁰ Vgl. Kermani, Schön, 104–121.

⁵⁴¹ Kermani, Schön, 119f. Vgl. a. a. O., 118–121.

⁵⁴² Vgl. Kermani, Schön, 121–149.

⁵⁴³ »Der semantische Bezug großer Teile des Koran, wie jedes anderen poetisch strukturierten Textes, erschöpft sich nicht in der unmittelbaren Bedeutung seiner Sprachzeichen, entzieht sich einer eindeutigen Identifikation.« Kermani, Schön, 130. Vgl. a. a. O., 121–131. Der Koran realisiert diese Offenheit nicht nur, sondern thematisiert sie auch. Vgl. a. a. O., 135f.

⁵⁴⁴ »Auch die Orthodoxie hob die Pluralität möglicher Interpretationen immer hervor, zumindest bis vor einigen Jahrhunderten.« Kermani, Schön, 138.

⁵⁴⁵ »Dadurch ist er [der Koran, d. A.] Ausgangspunkt immer neuer Erfahrungen, die von der Empfänglichkeit und Kreativität des Hörers abhängen und in denen jeweils andere Aspekte der übermittelten Botschaft zum Tragen kommen.« Kermani, Schön, 133.

poetischen Offenheit des Textes, das »Wunder« des Textes liegt: Die Besonderheit des Textes ist seine rätselhafte Produktivität wie produktive Rätselhaftigkeit.⁵⁴⁶

Damit wird *viertens* die Unnachahmlichkeit in subtilerer Weise durchaus beibehalten und gewissermaßen rehabilitiert. Zunächst bezeichnet sie die Unmöglichkeit einer bloßen Reproduktion, die allen künstlerischen Werken zu eigen ist: Als Ausdruck der Kreativität und des literarischen Normbruchs können Poesie und Kunst nicht einfach wiederholt werden.⁵⁴⁷ Sodann bezeichnet die Unnachahmlichkeit eine spezifische Intensität in der Erfahrung des koranischen Textes: »Ein Wunder nur in seiner Intensität, nicht in seinem Wesen«, sei der Koran, hierin verbunden mit allen anderen Kunstwerken, den »dunklen, [...] offenen, [...] formal überraschenden, [...] Verstörung und Staunen hervorrufenden Werke[n], die wieder und wieder zur Lektüre, zum Hören, zum Betrachten treiben«. ⁵⁴⁸ In dieser poetischen Einmaligkeit mit allen Kunstwerken verbunden, benennt die Unnachahmlichkeit schließlich die Rezeptionsgeschichte selbst, die außerordentlich, ja unvergleichbar ist, wie Kermani ganz zum Schluss seiner Arbeit ausdrücklich formuliert:

»Man kann geteilter Meinung sein, ob der Koran der schönste Text der Welt ist, wie Muslime behaupten, aber schwerlich läßt sich daran rütteln, daß die Schönheit, die sie ihm zusprechen, von keiner anderen Dichtung oder Offenbarung behauptet wird. Das wäre, wenn man es säkularisieren und als historische Einzigartigkeit und wissenschaftliche Unerklärlichkeit fassen möchte, das eigentliche Wunder des Islam.«⁵⁴⁹

Hier liegt eine pfiffige, noch einmal rezeptionsästhetische Volte: Die Rezeptionsgeschichte ist nicht nur – als geronnene Überwältigungserfahrung – Inhalt der Unnachahmlichkeit, sie ist auch deren Nachweis: Keine Religion, so hebt Kermani wiederholt hervor, hat die ästhetische Erfahrung in dieser Weise zum Mittelpunkt ihres Selbstverständnisses gemacht. Eben darin ist die Wirkungsgeschichte des Koran einmalig und

⁵⁴⁶ Vgl. Kermani, Schön, 137–149.

⁵⁴⁷ Vgl. die Überlegungen zur Unübersetzbarkeit des Koran in Kermani, Schön, 149–165.

⁵⁴⁸ Kermani, Schön, 141.

⁵⁴⁹ Kermani, Schön, 425.

das heißt – unnachahmlich.⁵⁵⁰ Die Skeptikerin mag hierin noch eine kollektive Illusion sehen, doch an der Faktizität der Rezeptionsgeschichte kommt auch sie nicht vorbei.

2.4.3. Theologische Anregungen

In differenzierter Weise eignet sich Kermani die *i'ğāz*-Lehre innerhalb des poetologischen Horizontes neu an und bestimmt die literarisch-unnachahmliche Besonderheit des Koran rezeptionsästhetisch. So kann nun gefragt werden, welche theologischen Anregungen aus der neu durchdachten Besonderheit des Koran folgen. Dass Gott im Koran handelt, bleibt der gläubigen Zustimmung vorbehalten, doch welche Strukturen der poetischen Funktion der geglaubten Transzendenz eine Gestalt geben, kann rückblickend präzisiert werden. Zu nennen sind: unabschließbare Polysemie, ereignishaft-präsenz sowie die Verschränkung von Passivität und Aktivität im Empfang.⁵⁵¹

Offensichtlich und ausdrücklich wird der göttliche Ursprung mit der Bedeutungs Offenheit des Koran verbunden:

»Während der Sender (Gott oder Mohammed) die Klarheit der Botschaft in den Vordergrund stellt und ihre Vieldeutigkeit nur einmal und dort sehr zurückhaltend thematisiert, konstatierend eher als programmatisch, wurde die Offenheit und Unergründlichkeit des Koran von einem Großteil der Empfänger als Merkmal der Göttlichkeit herausgestellt.«⁵⁵²

Was Kermani hier referiert, macht er sich auch selbst zu eigen: »Von daher ist das Offene der Offenbarung, ihre Rätselhaftigkeit, kein theologisches Dilemma, sondern notwendiges Implikat einer Botschaft, deren Sender Gott ist.«⁵⁵³ Dies bedeutet: Nicht Gott selbst ist vieldeutig, doch innerhalb der Immanenz menschlicher Rezeption realisiert sich seine Transzen-

⁵⁵⁰ Vgl. Kermani, Schön, 41–43.72f.165.363. und von Stosch, Kermani, 77.

⁵⁵¹ Von Stosch, Mit Gott ringen, 271 entnimmt der Auseinandersetzung mit Kermani wesentlich, dass der Zugang zur Offenbarung ästhetisch geschieht. Dieses Kapitel soll vertiefen, was dies konkreter im Blick auf die Gegebenheitsweise der Offenbarung bedeutet.

⁵⁵² Kermani, Schön, 137.

⁵⁵³ Kermani, Schön, 131.

denz notwendigerweise in der Bedeutungs Offenheit. Die sprachlich minutiös umgesetzte Vieldeutigkeit und Rätselhaftigkeit, die stets neue Deutung provoziert, ist Ausdruck der göttlichen Transzendenz.⁵⁵⁴ Wenn also Sayyed Hossein Nasr schreibt, »it is as if human language were scattered into a thousand fragments like a wave scattered into drops against the rock at sea«,⁵⁵⁵ so ist dies kein unglückliches Missgeschick der koranischen Sprache, sondern die sprachliche Form, in der der muslimische Gläubige einen immanenten Ausdruck des »Aufpralls« göttlicher Transzendenz erkennen kann.

Kaum weniger ausdrücklich wird der göttliche Ursprung mit dem Akt der Rezitation verbunden. In einem längeren Vergleich zwischen Koranrezitation und Eucharistie arbeitet Kermani gründlich die Ereignishaftigkeit, die besondere Präsenz und die bleibende Differenz von Gott und Mensch im Akt der Rezitation heraus.⁵⁵⁶ Ereignishaft ist die Rezitation, weil die bloße Tatsache ihres Geschehens, ihr Stattfinden, das reine »Dass« der Rezitation mit der Gegenwart Gottes verbunden wird.⁵⁵⁷ Auch die wesentlich personale Situation unterstützt die Ereignishaftigkeit: Der Koran will »von Angesicht zu Angesicht« rezitiert werden, und die Kunst der Rezitation kann in ihrem komplexen Regelwerk letztlich nur mündlich tradiert werden.⁵⁵⁸ Die Rezitation ist sodann wesentlich mit der Zeitform der Gegenwart verbunden. Sie schafft eine besondere Präsenz, weil jede Rezitation einmalig und neu ist.⁵⁵⁹ Kermani spricht deswegen vom Text als »Partitur«. ⁵⁶⁰ Diese Präsenz wird ebenfalls durch eine spezifische Sprachstruktur unterstützt, die in ihrem elliptisch-verdichtenden Charak-

⁵⁵⁴ Vgl. hierzu auch noch einmal schön zusammengefasst: Kermani, Sprache als Wunder, 58–60.

⁵⁵⁵ So in Kermani, Schön, 126.

⁵⁵⁶ Vgl. Kermani, Schön, 212–232.

⁵⁵⁷ »Deshalb ist es nicht wirklich wichtig, welcher Abschnitt aus dem Koran gesprochen wird und wie lang er ist; wichtig ist, *daß* Gottes Wort gesprochen wird.« Kermani, Schön, 220. Vgl. ders., Verstand, 55.

⁵⁵⁸ Vgl. explizit Kermani, Schön, 181. Vgl. den Kontext a. a. O., 175–182.

⁵⁵⁹ »Der Koran hat seinen Seinszustand nicht als gedrucktes oder geschriebenes Wort, sondern nur im Vortrag – und damit immer nur aktuell.« Kermani, Schön, 198.

⁵⁶⁰ Vgl. Kermani, Schön, 197–205.

ter kein entfaltetes Nacheinander, sondern ein präsentisches Tableau erzeugt, wie Kermani in Bezug auf den Lichtvers nachweist.⁵⁶¹ Auch die spezifisch leiblichen Dimensionen von Melodie, Rhythmus und Stimme, die nicht dem stillen Lesen, sondern der Rezitation zugehören, verstärken die Intensität der Präsenz. Dennoch ist die Sprache des Koran und der Akt der Rezitation keine Verfügung über die Gegenwart Gottes, keine Identität mit dem Ursprung.⁵⁶² Gott bleibt in der Rezitation entzogen. Dies bringt die Reflexion über die Rezitation im Begriff der *ḥikāya*, der Theorie der Nachahmung, nachdrücklich zum Ausdruck:

»Das muslimische Konzept der *ḥikāya* gewahrt, instinktiv, im Akt der Rezitation ein mimetisches Verhalten, welches im Gegensatz zum Identitätsprinzip der begrifflichen Erkenntnis und ihrem kategorialen Zugriff das Unbestimmbare, Singuläre, das den Sinn aller Einzelmomente Übersteigende und der menschlichen Begrifflichkeit sich Entziehende des Textes zu bewahren sucht.«⁵⁶³

Die Logik der Rezitation verwirklicht die ästhetische Erkenntnis mithin als eine Logik der Differenz, die in der Vergegenwärtigung den Unterscheid setzt. Diese drei Charakteristika der Rezitation – Ereignishaftigkeit, Präsenz und Differenz – bieten also die immanente Form, in der die Gläubigen eine Realisierung der Transzendenz erkennen können. Für sie ist klar, »daß Gott selbst es ist, der spricht, wenn der Koran rezitiert wird, und daß in jeder Rezitation die initiale Kommunikationssituation zwischen Gabriel und Mohammed nacherlebt werden kann«.⁵⁶⁴ Die Rezitation ist also auch theologisch keine Erinnerung, sondern synchronisierende Vergegenwärtigung der ursprünglichen Situation von Rede und Hören.

Naheliegend wäre es nun, den göttlichen Ursprung des Koran mit einer reinen Passivität auf der Seite der Empfangenden zu identifizieren. In diesem Sinne wäre Muḥammad gleichsam nur das unbeteiligte Sprachrohr Gottes und die Adressaten die allein passiv Aufnehmenden.⁵⁶⁵ Doch Kermani

⁵⁶¹ Vgl. Kermani, Schön, 122–124. Vgl. auch allgemein a. a. O., 116–119.

⁵⁶² »Jede Rezitation kann nur eine Annäherung an das einmal Gesagte sein«.
Kermani, Schön, 228.

⁵⁶³ Kermani, Schön, 229.

⁵⁶⁴ Kermani, Schön, 218.

⁵⁶⁵ Bis dahin, dass dem Koran ein eigener Subjektcharakter zugestanden wird,

verwandelt dieses reine *ab extra* des göttlichen Wortes zu einer komplexeren Verschränkung von Aktivität und Passivität.

Zunächst unterstreichen seine Überlegungen tatsächlich den Aspekt der empfangenden Passivität in der Begegnung mit dem Koran: So formuliert die literarisch geronnene Rezeptionserfahrung ganz wesentlich eine Überwältigung durch einen Anspruch von außen. Die ganze Hadith-Literatur ist durchzogen von ekstatisch in Ohnmacht Fallenden, Verzückten und Enthusiasten, die nur aufgrund der Rezitation eines kleinen Stückes die Sinne verlieren. Die Predigt Muḥammads mag durchaus Widerspruch und Gegnerschaft hervorrufen. Doch in der Rezitation des Koran erfährt die Rezipientin, dass ihr hier etwas von außen entgegentritt, das nicht aus ihren eigenen Möglichkeiten und Vorstellungen abzuleiten ist und das sie dennoch ganz in Anspruch nimmt.⁵⁶⁶ Diese Erfahrung ist kein reines Postulat. Kermani zeigt, dass sie durchaus ein *fundamentum in re* hat, nämlich in der konkreten Gestalt des Koran: Schon die »Sprachmagie« als Horizont des altarabischen Sprachverständnisses legt eine eigene, nicht subjektiv gelenkte und instrumentell beherrschbare Wirksamkeit von Sprache nahe.⁵⁶⁷ Verstärkt wird dies durch den verdichteten sprachlichen Charakter der frühen Suren, der ebenfalls das »von außen« inszeniert.⁵⁶⁸ Vor allem aber bedingt die Gegebenheitsweise der Rezitation die Erfahrung des *ab extra*: Im Gegensatz zum Akt des Lesens trennt die Rezitation die Rollen des Hörers und des Sprechers auf, so dass die koranische Rede von außen an den Rezipienten herantritt.⁵⁶⁹ Der Rezitator selbst soll hinter dem Koran zurücktreten und »den Text in seiner eigenen objektiven Konstitution«⁵⁷⁰ hervorbringen.⁵⁷¹ Die ideale Rezipientin wird komplementär gegenüber dem Text leer.⁵⁷²

ja, er sogar selbst Fürsprache einlegen kann. Vgl. Kermani, Schön, 213.

⁵⁶⁶ Vgl. Kermani, Schön, 31–76.

⁵⁶⁷ Vgl. Kermani, Schön, 76–85.

⁵⁶⁸ Vgl. die Analyse der Sure *al-qāri'a* (»Die Pochende«) Kermani, Schön, 128–130.

⁵⁶⁹ Vgl. Kermani, Schön, 171–175. Vgl. auch ders., Verstand, 54f.

⁵⁷⁰ Vgl. Kermani, Schön, 230.

⁵⁷¹ »Der Bezug zwischen Rezitator und Text ist mit der Hand zu versinnbildlichen, die zärtlich über die Konturen eines Gebildes fährt, sich widerstandslos ihm als anderen anschmiegt, ohne es zu ergreifen, seine Formungen hervortreten läßt, anstatt es aus eigener Initiative zu ergreifen.« Kermani, Schön, 231.

⁵⁷² Vgl. Kermani, Schön, 231.

Doch die Rolle der Empfangenden erschöpft sich nicht in reiner empfangender Passivität. Deutlicher als die Tradition des *tafsīr adabī* (IV.2.2.) skizziert Kermani das Geschehen zwischen koranischer Rede und Adressaten als ein interaktives und kreatives Geschehen. Bereits die grundlegende rezeptionsästhetische Perspektive spricht den Adressaten eine mitwirkende Rolle zu: Keine »Horizontstiftung und Horizontveränderung« ohne aktive und kreative Beteiligung der Adressaten.⁵⁷³ Konkret versetzt die Rezitation die koranische Rede in eine interaktive Situation: Sie verlangt eine aktive Interpretation seitens des Rezitierenden; zudem löst sie auch beim Hörer eigenständig-mitwirkende Reaktionen aus, so dass das Publikum die Rezitation nicht nur anteilnehmend begleitet, sondern aufnehmend, »resonierend«, den Vortrag mitgestaltet.⁵⁷⁴ Gerade in der Asymmetrie entsteht durchaus ein Dialog.⁵⁷⁵ Ausdrücklich schließlich reflektiert Kermani die eigenständige Mitwirkung in seinen Überlegungen zu Prophetie und Dichtung. Er weitet seine rezeptionsästhetische Perspektive auf Muḥammad aus und deutet ein Verständnis von Offenbarung an, das den göttlichen Ursprung des Koran und eine aktive menschliche Gestaltgebung zusammen denken kann.⁵⁷⁶ Kermani greift hierzu auf die Tradition islamischer Philosophie und Mystik zurück, deren Inspirationslehre der menschlichen Einbildungskraft eine Partizipation am Offenbarungsgeschehen zubilligt.⁵⁷⁷ Kermanis Deutung profiliert sie in ihrer ästhetischen

⁵⁷³ Vgl. explizit Kermani, Schön, 147–149.

⁵⁷⁴ »Jede Lesung ist damit ein einzigartiges, in der Improvisation sich entwickelndes, von der Interaktion mit den Hörern befruchtetes, nicht wiederholbares und die Einzelheiten einer vorangegangenen Lesung nicht wiederholen wollendes Ereignis, in welchem dem Vortragenden Gestaltungsmöglichkeiten von der Melodieführung, der Vorgabe und dem situationsbedingten Wechsel des rhythmischen Musters, Wiederholung einzelner Textpassagen bis hin zur Wahl zwischen verschiedenen überlieferten Wortlauten überlassen wird.« Kermani, Schön, 198.

⁵⁷⁵ »Aber daß der Koran seine Ausprägung innerhalb einer Dialogsituation mit Hörern, die auf den Vortrag reagieren und wiederum Reaktionen des Vortragenden auslösen, gefunden hat, wurde in Teilen der muslimischen Theologie durchaus gesehen. Kermani, Schön, 199. Vgl. a. a. O., 210.

⁵⁷⁶ Vgl. die Deutung der Offenbarungserkenntnis anhand der menschlichen Einbildungskraft in: Kermani, Schön, 319–345.

⁵⁷⁷ Vgl. Kermani, Schön, 335–341. Vgl. ders., Verstand, 51.

Dimension, indem er sie zur Genieästhetik in Beziehung setzt:⁵⁷⁸ Der autonome Künstler und der prophetische Verkünder sind beide keine selbstmächtigen Konstrukteure des ästhetischen Werkes, sondern Empfangende, weil Inspirierte, gleichsam sind sie als Autoren die ersten Rezipienten des Werkes. Zugleich aber sind die schöpferischen Kräfte ihrer Person, ist ihr ganzes Selbst, nicht rein passiv still gestellt, sondern in höchster Empfänglichkeit beteiligt. So verbinden sich schöpferische Tätigkeit und Empfänglichkeit, schaffende Subjektivität und Objektivität dessen, was zum Ausdruck drängt, Unverfügbarkeit und Individualität. Die Verbindung von Menschlichem und Göttlichem verlegt Kermani klug in das Rezeptionsgeschehen. Der Koran kann deshalb Sprechakt Gottes bleiben. Eine Dialogizität auf der Textebene kommt bei Kermani nicht oder zumindest nicht primär in den Blick (vgl. dagegen IV.2.2.3. und IV.2.3.4.).

2.4.4. Textanalytische Vertiefung mit Neal Robinsons »Discovering the Qur'an«

Es lohnt sich, in einem knappen Exkurs die Überlegungen Kermanis mit der »Einführung in den Koran« zu ergänzen, die der in Birmingham promovierte und zunächst in Leeds, sodann in Sogang (Südkorea) und Australien lehrende Islamwissenschaftler Neal Robinson 1996 vorlegte und die auch innerislamisch durchaus Anerkennung findet.⁵⁷⁹ Denn einerseits verbindet auch Robinson die muslimische Erfahrung im Umgang mit dem Koran, der Robinson in einem ersten Kapitel »Phenomenology. The Qur'an as experienced by Muslims« Raum gibt, mit einer literaturwissenschaftlichen Herangehensweise, die die ungewöhnliche Struktur des Koran ausarbeiten und aus ihr heraus die Besonderheit des Koran erklären will.⁵⁸⁰ Andererseits und deutlich ausführlicher als Kermani beschäftigt

⁵⁷⁸ »Die Analogien zwischen den beiden Konzepten sind mehr als ein Kuriosum und alles andere als zufällig; sie führen die offensichtliche Nähe von Prophet und Dichter in der arabischen Vorstellungswelt vor Augen.« Kermani, Schön, 335. Vgl. a. a. O., 319–335.341f.

⁵⁷⁹ Da Robinson die Lobpreisformel beim Namen Muḥammads benutzt, kann er als innerislamische Perspektive gewertet werden. Vgl. Robinson, *Discovering*, 2.

⁵⁸⁰ Der Koran ist »highly unusual in numerous respects«. Robinson, *Discovering*, 253.

sich Robinson jedoch dezidiert mit dem Text des Koran, dessen »Morphology, Structure and Coherence« zwei Drittel des Buches gewidmet sind. An dieser Stelle dienen sie dazu, die rezeptionsästhetische Perspektive Kermanis in der immanenten Textanalyse zu verankern. Aus den Beobachtungen Robinsons seien nur drei Einsichten hervorgehoben, die die Besonderheit des Koran im Blick auf seine Bedeutungsvielfalt, seine sprachliche Musikalität und seine dynamische Ereignishaftigkeit vertiefen.

Erstens gibt Robinson der konzentrierten Verdichtung und zugleich Vielfalt der Bedeutung im Koran auch auf der textstrukturellen Ebene einen Ausdruck: Er überträgt Quṭb's Idee einer »Atmosphäre« bzw. »Persönlichkeit«, die für jede Sure prägend sein soll, in den soziolinguistischen Begriff des »sprachlichen Registers«, dem Begriff der »Sprachebene« verwandt. Den Begriff des »sprachlichen Registers« definiert Robinson als »context-dependent linguistic characteristics – either spoken or written, and encompassing any set of choices which are made according to a conscious or unconscious notion of appropriateness to context (vocabulary, syntax, grammar, sound, pitch and so on). [...] There are similar (if changing) registers for church sermons, academic lectures, political speeches, declaration of undying love, and so on.«.⁵⁸¹ Inhaltlich füllt er den Begriff mit den sechs thematischen Akzentsetzungen, die er der strukturellen Analyse der frühen Suren entnimmt (nämlich Polemik, Eschatologie, Narrative, Zeichentheologie, Selbstthematizierung von Offenbarung und Adressierung des Boten).⁵⁸² Während einfachere Suren nur ein Register verkörpern, kombinieren andere, komplexere mehrere Register und schaffen so eine Verschmelzung verschiedener Sprachebenen.⁵⁸³ So werden nicht nur thematische, sondern auch sprachlich-literarische Synthesen geschaffen, die dem Eindruck der Bedeutungsoffenheit und -vielfalt eine konkretere Struktur geben.⁵⁸⁴

Zweitens bindet Robinson den Klang, der ein Schlüsselmoment in Kermanis ästhetischem Zugang zum Koran darstellte und der auch für Robinson die Grundlage der spezifischen »aural-oral experience«⁵⁸⁵ des Koran darstellt, stärker an den Text des Koran zurück. Ausführlich

⁵⁸¹ Robinson, *Discovering*, 125.

⁵⁸² Vgl. Robinson, *Discovering*, 123f.

⁵⁸³ Vgl. Robinson, *Discovering*, 126–161.196–198.

⁵⁸⁴ Vgl. Robinson, *Discovering*, 99.

⁵⁸⁵ Robinson, *Discovering*, 20.

analysiert er, wie der Klang nicht nur Bedeutungsträger,⁵⁸⁶ sondern auch struktur- und einheitsstiftendes Prinzip in – vor allem frühmekkanischen – Suren ist.⁵⁸⁷ Robinson verbindet den Klang mithin nicht allein mit sprachlicher Musikalität und der ästhetischen Wirkung, sondern mit textueller Kohärenz und von dorther mit Ordnung, Harmonie und Symmetrie.⁵⁸⁸

Drittens kann Robinson auch dem ereignishaft-dynamischen Charakter des Koran noch präziser ein Fundament im Text geben. Schon Robinsons knapper Überblick über die gesamte Struktur des Koran führt eine spezifische Dynamik im koranischen Text vor Augen: So sinkt bereits im Übergang von der zweiten zur dritten langen Sure die durchschnittliche Verlänge bei gleichzeitiger Zunahme der Assonanzvariation, so dass sich der Effekt einer leichten Beschleunigung ergibt.⁵⁸⁹ Während die ersten beiden langen Suren, die bereits ein Achtel des koranischen Textes ausmachen, bei aller thematischen Varietät dennoch eine recht stabile, fast eintönige Struktur der Assonanzen und Reime aufweist, ist der Schlussteil ab Sure 67, ungefähr ein siebzehntel des Textes, genau umgekehrt durch kurze Verse und eine gleichzeitige hohe Variabilität an Assonanzen und Reimen ausgezeichnet. Die Textstruktur realisiert so eine bewegte und immer drängendere Dynamik.⁵⁹⁰

Vor allem aber arbeitet Robinsons ausführliche Analyse der impliziten Sprecher- und Hörerpositionen die Dynamik des Textes heraus.⁵⁹¹ Der koranische Text erlangt seine Besonderheit darin, dass sowohl Sprecher als auch Adressatenrollen sowohl in Bezug auf den Numerus als auch in Bezug auf die Person unterschiedlich auftreten: So kann der Sprecher in der ersten Person Singular und Plural sowie in der dritten Person Singular

⁵⁸⁶ Vgl. den Hinweis auf Onomatopoesie in: Robinson, *Discovering*, 13.

⁵⁸⁷ Vgl. Robinson, *Discovering*, 162–195.

⁵⁸⁸ Vgl. Robinson, *Discovering*, 10f.

⁵⁸⁹ »The combined effect of the increase in the frequency of āyahs with non-standard assonances, and the decrease in the average length of the āyahs, is to produce a slight acceleration in what is still a fairly leisurely tempo.« Robinson, *Discovering*, 12.

⁵⁹⁰ »The effect created by these phenomena is a heightened sense of excitement and urgency as the Qur'an draws rapidly to a close.« Robinson, *Discovering*, 13. Selbst kleine Details im *muṣḥaf* unterstützen den Eindruck eines insgesamt dynamischen Textes. Vgl. Robinson, *Discovering*, 23.

⁵⁹¹ Vgl. Robinson, *Discovering*, 224–244.

erscheinen, wohingegen die Adressaten in der zweiten und dritten Person Singular wie Plural auftreten. Die Rollen, so Robinson, sind dabei stets mit unterschiedlichen inhaltlichen Kontexten verbunden: In der Sprecherrolle geht die erste Person Singular zum Beispiel oftmals mit Warnungen einher und vermittelt eine dramatische und durchaus auch bedrohliche Unmittelbarkeit, während die erste Person Plural eher bei Aussagen der göttlichen Macht und Allwissenheit auftritt und die Distanz zwischen Adressat und Gott unterstreicht.⁵⁹² Die dritte Person geht häufig mit der Betonung der Universalität einher und bringt sowohl den Sprecher als auch den Adressaten in eine Position der Selbstobjektivierung.⁵⁹³ In der Adressatenrolle schafft die zweite Person wiederum eine gleich doppelte Unmittelbarkeit, zum einen, weil der Adressat nun direktes Gegenüber des Sprechers ist, zum anderen weil auch der spätere Rezipient sich direkt angesprochen fühlen und folglich in die Position des impliziten Adressaten einrücken kann.

Verstärkt wird die Analyse der impliziten Sprecher- und Hörerpositionen durch Robinsons Überlegungen zum plötzlichen Wechsel der Pronomen, mit der er an die klassischen Beobachtungen zum *iltifāt* anschließt.⁵⁹⁴ Auch der Wechsel ist mit inhaltlichen Implikationen verbunden: So unterstreicht der Wechsel von der ersten Person Singular zur ersten Person Plural in der Sprecherrolle die Transzendenz und Macht, der umgekehrte Wechsel jedoch die Initimität und Nähe. Der Wechsel von der dritten zur zweiten Person in der Adressatenrolle lässt oftmals eine Drohung nahe rücken, wohingegen der Wechsel von der zweiten zur dritten Person eine Selbsterkenntnis und der Wechsel von der ersten zur dritten Person eine wiederholbare Botschaft anzeigt. Vor allem aber lässt der Wechsel von der dritten zur ersten Person in der Sprecherrolle Transzendentes plötzlich gegenwärtig werden, Robinson spricht von einem wahren »shock effect«.⁵⁹⁵ Die mehrfachen Veränderungen auf engem Raum schaffen schließlich eine Multiperspektivität und dramatisieren das Geschehen.⁵⁹⁶ Insgesamt, so kann man festhalten, bietet der Text sich sowohl in den Sprecher- und Adressatenrollen als auch im Wechsel des Pronomens als

⁵⁹² Vgl. Robinson, *Discovering*, 230–234.238–240.253.

⁵⁹³ Vgl. Robinson, *Discovering*, 244.253.

⁵⁹⁴ Vgl. Robinson, *Discovering*, 244–252.

⁵⁹⁵ Robinson, *Discovering*, 245.

⁵⁹⁶ Vgl. Robinson, *Discovering*, 250–252.

ein Geschehen differenzierter und gestufter Dramatik dar. Ein besonderes Gewicht liegt auf der Inszenierung von Plötzlichkeit und Unmittelbarkeit. Dementsprechend hat sowohl der Ereignischarakter als auch die Erfahrung, persönlich und unmittelbar angesprochen zu sein,⁵⁹⁷ einen starken Anhalt im Text.

2.5. Diskontinuität und Ereignis: Eine koranische Poetologie der göttlichen Stimme – Ayman Ahmed El-Desouky (*1967)

Zu dem synchron-textimmanenten Ansatz des Islamwissenschaftlers Mustansir Mir sowie zu dem rezeptionsästhetischen Ansatz des Literaten und öffentlichen Intellektuellen Navid Kermani ist als eigenständige, wenn auch erst in Anfängen ausgearbeitete Position⁵⁹⁸ der Literaturwissenschaftler Ayman El-Desouky hinzuzustellen. Der in Kairo, Austin und London ausgebildete El-Desouky ist Senior Lecturer an der School of Oriental and African Studies (SOAS) für modernes Arabisch und komparative Literaturwissenschaft und lehrte zudem am Doha Institute for Graduate Studies. Innerhalb seiner komparativen Studien hat er sich nicht nur dezidiert mit dem Koran auseinandergesetzt, sondern auch explizit Parallelen zur christlichen Wort-Gottes-Theologie gezogen.⁵⁹⁹ In diesem Kontext verfolgt er in einer gewagten Mischung aus kerygmatischer christlicher Theologie, jüdischer Philosophie, komparativer Literaturtheorie und Islamwissenschaft die Frage nach der »nature and possibility of a uniquely Islamic hermeneutics of proclamation«,⁶⁰⁰ in der er die transzendente »Stimme« des Koran unauflöslich mit den durch sie geprägten sprachlich-literarischen Formen verbunden sieht. Verkörpert

⁵⁹⁷ »When reciting the Qur'an with understanding, the devout Muslim feels that he personally is addressed by a transcendent and omniscient magisterial speaker Robinson, *Discovering*, 243.

⁵⁹⁸ El-Desouky führt selbst an, dass die programmatischen Vorüberlegungen mit spezifischeren literarischen Analysen konkretisiert werden müssten. Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 17.

⁵⁹⁹ Die Auseinandersetzung mit Bultmann nimmt breiten Raum ein, Karl Barth wird eher am Rande und als Vorbereitung von Bultmann erwähnt. Zu Barth vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 2.7.13 und ders., *Ego Eimi*, 132. Zu Bultmann ausführlich a. a. O., 137–147.

⁶⁰⁰ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 5. Vgl. a. a. O., 8.12.

der Autor damit ausdrücklich die Fragestellung dieser Arbeit, so fügt sich seine Position zudem in Nähe und Eigenständigkeit in den Rahmen dieses Kapitels ein. Nähe, weil auch El-Desouky in wirkungs- und rezeptions-ästhetischer Perspektive den Koran nicht primär als Text, sondern als ein Geschehen zwischen Text, Adressaten und Rezipienten fasst: Sein Angelpunkt ist die »human experience in its receptivity to the revealed word«,⁶⁰¹ die im Koran in einer spezifischen und einzigartigen »language experience«⁶⁰² entgegnet und somit Kermanis Ansatz an einer ästhetischen Erfahrung zunächst sehr nahe ist.⁶⁰³ Eigenständigkeit wiederum, da El-Desouky sich auch kritisch von Kermani absetzt⁶⁰⁴ und sich methodisch weniger an Hermeneutik und Rezeptionsästhetik als vielmehr an komparativer und postmoderner Literaturtheorie sowie an postkolonialen Fragestellungen orientiert. Der Ansatz von El-Desouky hebt also die Beobachtungen zur literarischen Eigenart des Koran auf die Ebene der poetischen Theoriebildung und fragt, wie die spezifischen literarischen Formgebungen auch in einer eigenständigen, koranisch geprägten Poetologie reflektiert werden können.

2.5.1. Kritische Distanzierungen

Die nicht immer einfach zugänglichen literaturtheoretischen Überlegungen El-Desoukys erschließen sich in einem ersten Schritt durch ihre kritischen Abgrenzungen. El-Desouky, der den Koran aus seiner eigenen Struktur verstehen und aus dieser eine neue Perspektive auf die Literarizität von Texten gewinnen will,⁶⁰⁵ weist zunächst die Schablonen ab, die den Koran in einen fremdbestimmten Horizont eingliedern.

⁶⁰¹ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 2. Es geht ihm um »modes of reception« und die »history of the reception of the word«. A. a. O., 17.12.

⁶⁰² Vielfach, so El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 5.10.13.14.17.

⁶⁰³ Eine Würdigung Kermanis findet sich in El-Desouky, *Textuality*, 16.21.24.

⁶⁰⁴ Kermani und Neuwirth verbleiben in den Augen El-Desoukys unter dem Vorzeichen der Kohärenz und des linearen Zusammenhangs. Neuwirth tut dies in der Annahme einer zusammenhängenden intratextuellen Ausbildung eines »Kanons von unten«, Kermani in der Annahme einer »erinnerten Geschichte«, in der sich die individuellen Rezeptionen zu einer kollektiven Geschichte zusammenfügen. Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 5 und ders., *Textuality*, 20.

⁶⁰⁵ »My particular approach centres on possibilities of abstracting method

So problematisiert El-Desouky *erstens* die Normativität der Narration in der Wahrnehmung des Koran. Hierzu nimmt er auf einer strukturell-kriteriologischen Ebene die Privilegierung erzählerischer Gattungen kritisch in den Blick, die den Koran stets als bloß nicht-narrativ und damit defizient erscheinen lässt. Die implizite Normativität der christlich-biblischen Narration, so El-Desouky, hat Kontinuität, Kohärenz, textuelle Einheit, lineare Entwicklung und Teleologie als Kriterien der Literarizität gesetzt, die jedoch weder die Eigenart des Koran noch die Besonderheit außereuropäischer Literatur erfassen.⁶⁰⁶ In allgemeiner literaturwissenschaftlicher Perspektive geht diese Kritik mit dem Anliegen einher, »Weltliteratur« postkolonial und nicht eurozentrisch zu denken.⁶⁰⁷ Dies bedeutet mehr, als nur den westlich-literarischen Kanon um Werke unterrepräsentierter Weltgegenden zu erweitern. Es bedeutet, die Kriteriologie des Kanons selbst zu hinterfragen.⁶⁰⁸ Dies ist die Pointe seiner Überlegungen: Nicht nur ist die ästhetische Dimension in der Wahrnehmung des Koran unterbestimmt (s. IV.2.4.1.). Grundlegender sind die Kriterien dafür, was einen Text zum Text und Literatur zur Literatur macht, unangemessen gesetzt. In Bezug auf den Koran problematisiert El-Desouky damit nicht nur den »orientalistischen«, sondern auch den »literarischen Zugang«, der von einem vordefinierten Verständnis ausgeht, was die Literarizität eines Textes ausmacht, um dieses dann auf den Koran anzuwenden.⁶⁰⁹ Diesem

from concepts naming specific practices in non-European literary, intellectual and aesthetic traditions.« El-Desouky, *Beyond Spatiality*, 71.

⁶⁰⁶ El-Desouky wendet hierzu Northrop Fryes These, die biblische Struktur der »Typologie« habe die europäisch-westliche Auffassung von Literarizität wesentlich geprägt, kritisch an. Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 14–16; ders., *Textuality*, 12f.28f. und ausführlich ders., *Ego Eimi*, 152–162.

⁶⁰⁷ »The history of the reception of the Qur'an's unique language styles and textual arrangements in the West is one such history of resistance, and as such can present a powerful modality for the dilemmas of approaching other cultures' literatures. The case of the Qur'an *as text* exemplifies in many radical and urgent ways the recent debates in approaches to World Literature.« El-Desouky, *Textuality*, 15.

⁶⁰⁸ Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 17–19 und ausführlich in seinem Artikel »Beyond Spatiality«, hier v. a. 67–71.

⁶⁰⁹ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 12; ders., *Textuality*, 11.13f.17f.20 und ders., *Beyond Spatiality*, 61. Die Pointe seiner Überlegungen ist, dass auch innerhalb der ästhetisch-literarischen Wahrnehmung des Koran die

»literarischen Zugang« zum Koran stellt er sein Vorhaben, »den Koran als Literatur« zu erfassen, gegenüber. In ihm setzt die Eigenart des Koran selbst die Kriterien der Literarizität und wird somit vom Objekt zum Subjekt der Literarizität.⁶¹⁰

Zweitens problematisiert El-Desouky die Auffassung, den Koran als Text zu deuten. Dies gilt nicht nur, wie bei Abū Zaid und Kermani, im Hinblick auf die Privilegierung des Textuellen vor dem Mündlichen, sondern auch in Bezug auf die generellere Auffassung des Koran als textuelle Einheit, sei es als synchroner Ganztext oder als diachrone Abfolge einer stimmigen Entwicklung.⁶¹¹

Die Kritik trifft *drittens* auch die Seite der Rezeption sowohl in diachroner als auch in synchroner Hinsicht: Diachron hält El-Desouky die Vorstellung einer sich in der Rezeption immer neu erschließenden Bedeutung, die sich zur Ganzheit einer kontinuierlichen Rezeptionsgeschichte zusammenfügt, für eine Übertragung hermeneutischer Modelle auf den Koran, die die Eigenart des Koran zumindest nicht ausschöpft.⁶¹² Synchron problematisiert er die Zusammenfügung einzelner, individueller Rezeptionsereignisse zu einer Glaubensgemeinschaft, sei es als Fundament oder als Ergebnis des koranischen Geschehens. Die Annahme einer liturgischen Verwendung oder einer inneren Kanonbildung, ja letztlich alle Formen der kollektiven Rezeption, die über eine Sammlung des Disparaten hinausgehen, werden von El-Desouky zwar nicht komplett abgewiesen, aber sie werden in seinen Augen der eigentlichen Struktur des Koran nicht erschöpfend gerecht.⁶¹³

Kriterien dafür, was einen Text zum Text und Literatur zur Literatur macht, unangemessen gesetzt sind. Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 19–21.22f.

⁶¹⁰ Er unterscheidet »literary approaches to the Qur'an« von »Qur'an as literature«. El-Desouky, *Textuality*, 14. Vgl. kritisch: »these contributions [...] represent the text as an object of expert knowledge but not itself knowledge-producing«. A. a. O., 20.

⁶¹¹ Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 15.19.21. Damit tritt El-Desouky natürlich in einen deutlichen Gegensatz zu Quṭb, Mir und anderen Vertretern eines Surenholismus. Vgl. a. a. O., 20f.

⁶¹² Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 4. In »Discontinuous Kerygma« (a. a. O. 5f.) ist El-Desouky kritisch gegen diese »hermeneutischen Projekte«, in »Textuality« (23) sucht er versöhnlicher »a different way of understanding this openness to interpretation«.

⁶¹³ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 3f.

2.5.2. Die Eigenart des koranischen Ereignisses

Diesen strukturellen Ausblendungen der Eigenart des Koran stellt El-Desouky sein eigenes Anliegen gegenüber: »What, if the Qur'an's textuality were to be differently conceived, not as that which is the result of the structures of language in the rhetorical and canonical sense, but as the texture of a voice that deploys singular and discontinuous modes of speech beyond the philological assumptions of textuality and the comparative literary assumptions of narrative?«⁶¹⁴ Immer wieder kontrastiert El-Desouky die »narrative based« mit den »voice based modalities«.⁶¹⁵ Im Zentrum seines Programms steht mithin die Metapher der »Stimme«, die die Erfahrung eines unmittelbaren, unableitbaren und singulären Angesprochen-seins formuliert. Dieser Erfahrung soll auf konzeptueller Ebene in einer »Hermeneutik der Stimme«, das heißt in einer spezifisch islamischen Form des »Kerygmas«, wie es El-Desouky in Anlehnung an und in Auseinandersetzung mit protestantischer Theologie sagt, entsprochen werden.⁶¹⁶ Die Entsprechung umfasst drei eng miteinander verwobene Dimensionen: Die »Hermeneutik der Stimme« vereint die sprachliche Dimension der literarischen Eigenart des Koran, die ontologische Dimension eines Ereignisdenkens und die theologische Dimension einer spezifisch islamischen »kerygmatischen Theologie«.

2.5.2.1. Die Besonderheit des Koran auf der sprachlichen Ebene

Pointiert stützt sich der Literaturtheoretiker El-Desouky nicht auf detaillierte literaturwissenschaftliche Analysen einzelner koranischer Textpassagen oder Stilmittel, in denen er wohl immer noch die Gefahr des »literary approach« sieht, sondern er bietet einen Generalschlüssel zur Wahrnehmung der koranischen Besonderheit: Diskontinuität ist das Spezifikum

⁶¹⁴ El-Desouky, *Textuality*, 23.

⁶¹⁵ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 16.

⁶¹⁶ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 5.

des Koran.⁶¹⁷ Diese pointierte These stützt El-Desouky durch eine originelle Verwendung der klassischen *nazm*-Theorie,⁶¹⁸ mit der er seine Abzweigung von den bisherigen Modellen literarischer Hermeneutik markiert. El-Desouky geht es gerade nicht darum, den klassischen *nazm*-Begriff über die Ebene einzelner Formulierungen auszuweiten und die gefügte und literaturwissenschaftlich analysierbare Ordnung des koranischen Gesamttextes aufzuzeigen (s. IV.2.2.1.1. und IV.2.3.1.). Vielmehr erlaubt ihm der *nazm*-Begriff genau umgekehrt, die spezifische Gestalt des Koran aus der vereinzelt, in sich gefügten Redeeinheit, aus der nicht einzuordnenden Singularität der einzelnen sprachlichen Äußerung zu bestimmen. Hält El-Desouky in dieser Weise die Konzentration klassischer Exegese auf den einzelnen Vers gegenüber der modernen Ausweitung auf größere Textabschnitte oder gar den ganzen Koran hoch, so geht es in seinem *nazm*-Verständnis allerdings auch um mehr und anderes als um die reine Verschränkung von Bedeutung und Form, wie sie die traditionelle *nazm*-Theorie verfolgte: *Nazm* ist nicht nur »an order of words but also a figure of thought«.⁶¹⁹ Diese Denkfigur des *nazm* realisiert sich auf verschiedenen Ebenen in El-Desoukys durchaus mäandernden Analysen des koranischen Textes:

Der *nazm* als Denkfigur steht *erstens* eben für den Eigenwert und die eigene Kraft des einzelnen Verses, die dieser jenseits seiner Einbettung in einen textuellen Zusammenhang entfaltet. El-Desouky spricht von der »suggestive power of the singular verse«.⁶²⁰ Er möchte stärker noch als Kermani ernst nehmen, dass die grundlegende sprachliche Erfahrung des

⁶¹⁷ »What is at stake here is [...] the Qur'an's discontinuous modes of expression via a direct speaking voice.« El-Desouky, *Textuality*, 13. Inspirieren lässt sich El-Desouky u. a. von Überlegungen Northrop Fryes, der nicht nur oberflächlich einzelne stilistisch-literarische Unterschiede zwischen Koran und Bibel herausstellt, sondern ihre tiefgreifende Wirkung auf »Mythologie« (im Sinne der »order of words«) und »Metaphorik« (im Sinne der »language of imagination«) aufzeigt. In späten Notizen weist Frye auf die grundlegend diskontinuierliche Struktur des Kerygmas hin und liefert El-Desouky damit den Schlüssel für seine Wahrnehmung des Koran. Vgl. a. a. O., 11–14; ders., *Discontinuous Kerygma*, 14–16 und ders., *Beyond Spatiality*, 76f.

⁶¹⁸ Auf al-Ġurgānī greift El-Desouky eher anspielend zurück. Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 23 und ders., *Discontinuous Kerygma*, 9.

⁶¹⁹ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 17.

⁶²⁰ El-Desouky, *Textuality*, 22.

Koran wesentlich durch das schlagartige Gegenübertreten einzelner Verse charakterisiert ist.⁶²¹ Die suggestive Kraft des Gegenübertretens liegt *zweitens* an der Unmittelbarkeit des impliziten Autors. Anders als die göttliche Stimme, die der biblische Prophet verkündet, ist der koranische Sprecher durch keinen kontextualisierenden Rahmen eingebettet, sondern tritt in unmittelbarer Ansprache gegenüber.⁶²² El-Desouky sieht den Koran zwar wie Abū Zaid als polyfones Drama, ja als »Dialog«. Er betont jedoch, dass gerade hierin die eine göttliche Stimme verkörpert wird, die in der sprachlichen Äußerung unmittelbar anspricht.⁶²³ Diese unmittelbare eine Stimme gewinnt *drittens* in der unauflöselichen syntaktischen Fügung, in den komponierten, verdichteten Ausdrücken des Koran, die die *naẓm*-Theorie in den Blick bringt, ihre sprachliche Form.⁶²⁴ Die komponierte, gefügte Einheit zeigt Sprache in ihrer wirkenden Wortgestalt, zu der natürlich wesentlich der Klang und der Rhythmus gehören.⁶²⁵ Die Denkfigur des *naẓm* rückt damit *viertens* die materiale Qualität der Sprache in den Vordergrund. *Naẓm* steht in diesem Sinne wesentlich für die Sprache

⁶²¹ Er spricht von »a specific language experience hinging on a response to the single verse or cluster of verses«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 13.

⁶²² »Qur'anic forms of speech offer direct modes, beginning with the command to *Recite!* It is the direct voice rather than the report of an encounter that constitutes the proclamation of revelation.« El-Desouky, *Textuality*, 27. Vgl. a. a. O., 26–28. El-Desouky möchte der Tatsache gerecht werden, dass sowohl das exegetische Koranverständnis als auch die religiöse Koranerfahrung »exclusively focused on the direct experience of the word« ist. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 8.

⁶²³ Er greift hierzu auf Ricoeur zurück, der der Mittelbarkeit biblisch-prophe-tischer Rede die größere Unmittelbarkeit des heilsgeschichtlichen Ereignisses gegenüberstellt. Diese Unmittelbarkeit übernimmt koranisch gerade nicht die (narrativ inszenierte) Geschichte, sondern das unterbrechende Sprachereignis. Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 27f.; ders., *Discontinuous Kerygma*, 10 sowie ders., *Beyond Spatiality*, 78.

⁶²⁴ Dies meint El-Desouky mit »shifting the emphasis to the question of syntax itself as a form of voice«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 10. Man könnte an die typische Verschränkung durch rückbezügliche Personalpronomen oder an die Struktur der Konkatenation denken, doch mit konkreten Details hält sich El-Desouky nicht auf.

⁶²⁵ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 10f.

jenseits ihrer Funktion der Bedeutungsübermittlung und wird deswegen auch entschieden mit der Unübersetzbarkeit des Koran verbunden.⁶²⁶

Kombiniert ist diese Betonung des gefügten Ausdrucks *fünftens* mit einer spezifischen Form der Bildlichkeit. El-Desouky bezeichnet sie als koranische »narratives of vision«, die er der »story in the regular linear sense« gegenüberstellt.⁶²⁷ *Sechstens* stellt die Denkfigur des *naẓm* heraus, dass auch die Gesamtgestalt des Koran wesentlich durch die diskontinuierliche Abfolge einzelner sprachlicher Äußerungen charakterisiert ist. El-Desouky weist darauf hin, dass die Sammlung des Koran durch den dritten Kalifen gerade keinen kanonischen, komponierten, geschlossenen Text produziert hat. Vielmehr sind wir konfrontiert »with units, verses, clusters of verses, suras and parts of suras which seem to have lost their literary integrity«. ⁶²⁸ Es gilt, so El-Desouky, die Sammlung des *muṣḥaf* als Ausdruck der diskontinuierlichen Singularität koranischer sprachlicher Äußerungen ernst zu nehmen und eben dadurch die Denkfigur des *naẓm* zu realisieren.

Schließlich kommen mit der Denkfigur des *naẓm siebtens* auch spezifische literarische Rezeptionsweisen des Koran in den Blick, in denen sich die Eigenart seiner diskontinuierlichen Singularität verkörpert.⁶²⁹ Die literarischen Fortschreibungen des Koran geben für El-Desouky der »Stimme«, die der *naẓm* verkörpert, eine Gestalt und sind zugleich exemplarische Formen einer Literarizität, die sich nicht an den narrativen Kriterien von

⁶²⁶ Es geht ihm darum »reconceiving *naẓm* as a type of aesthetic untranslatable«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 21. Vgl. ausführlich ders., *Beyond Spatiality*, 71–84.

⁶²⁷ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 17.

⁶²⁸ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 3.

⁶²⁹ »The history of both literary and non-literary reception of the Qur'anic discontinuous *naẓm* is long and rich with linguistically and formally complex and imaginative modes of expression«. El-Desouky, *Textuality*, 30. Vgl. a. a. O., 16.22.28–30; ders., *Discontinuous Kerygma*, 17 und ders., *Beyond Spatiality*, 81–83. El-Desouky verweist knapp auf Ibn 'Arabī, in dessen »Mekkanischen Offenbarungen« sich die diskontinuierliche Struktur des Koran spiegelt und auf aṣ-Ṣuyūṭī, der seine Autobiografie durch die Zuordnung zu spezifischen Koranversen gliedert. Etwas ausführlicher beschäftigt er sich mit Goethe, in dessen Dichtung die Rezeption einzelner Koranverse zu neuen Formen poetischer Einzigartigkeit führt und erwähnt schließlich die collagenartige Struktur moderner arabischer Dichtung. Vgl. El-Desouky, 24–26 und ders., *Beyond Spatiality*, 81–83.

Kohärenz, Linearität und Geschlossenheit orientiert.⁶³⁰ Sie sind und bleiben, so betont El-Desouky, individuelle Rezeptionen, die je einmalig bleiben und keine kollektive rituelle oder gar institutionelle Gestalt gewinnen.⁶³¹ Im Gegenteil wirken sie wesentlich subversiv, indem sie sich aller Form der Institutionalisierung entziehen – und auch innerliterarisch eher die etablierten Kriterien der Literarizität infrage stellen, als neue begründen.⁶³² Doch gerade (und nur) in dieser nicht systematisier- und institutionalisierbar widerständig-kreativen Rezeption wird letztlich die behauptete »suggestive power« des einzelnen Verses greifbar. Nur so unterscheidet sich die diskontinuierliche Singularität von vollkommener Unordnung und unfruchtbarer Zersplitterung. Dementsprechend resümiert El-Desouky: »It is in the history of *literary* responses to the Qur'an's unique styles of direct modes of address, sound and syntax, and temporal discontinuities that we may begin to identify its unique aesthetics as well as theologically what is there *in* the text that carries the form of its divine voice.«⁶³³

Insgesamt, so kann man festhalten, stellt El-Desouky die bisherige literaturwissenschaftliche Korandeutung auf den Kopf: Wo diese die Einzelversexegese zugunsten des strukturierten koranischen Ganztextes zu überwinden suchte, deutet er eine nicht-lineare Texttheorie an, wo diese Kohärenz, Kontext und Kontinuität erweisen wollte, macht er Diskontinuität und Dekontextualisierung stark, wo diese die Polyfonie divergierender Positionen im Koran herausarbeitete, betont er die Präsenz der einen, unmittelbaren Stimme. El-Desoukys eigenwillige Rezeption des *naẓm*-Begriffs wird damit zum Kristallisationspunkt seiner »Hermeneutik der Stimme«.⁶³⁴

⁶³⁰ »Equally significant is the fact that the literary imagination and practices inspired by the Qur'an and its verbal and syntactic modes of expression have been of radically different nature.« El-Desouky, *Textuality*, 16.

⁶³¹ Vgl. z. B. El-Desouky, *Beyond Spatiality*, 78.

⁶³² »We must consider the modes of reception, particularly of unique individualities, and not just how the texts speak to a community – that is, beyond the legal aspects and codifications, and beyond presumptions of originary liturgical functions.« El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 17. Ein gutes Beispiel bietet der Dialog zwischen den Literaten Claude Simon und Nağib Maħfuz. Vgl. El-Desouky, *Beyond Spatiality*, 59.63.64f.

⁶³³ El-Desouky, *Textuality*, 29.

⁶³⁴ Wie er selbst programmatisch formuliert: »*Naẓm* as voice would become the analytic principle here, as it will also offer the vision of voice as a centralising

2.5.2.2. Der Koran als Sprachereignis

Es wurde deutlich, dass El-Desoukys Theorie diskontinuierlicher Singularität alles andere ist als eine induktive Analyse konkreter Verse und Suren. Sie speist sich vielmehr aus philosophischen Orientierungen und theologischen Auseinandersetzungen.⁶³⁵ El-Desouky spielt virtuos (aber auch eher elliptisch) auf der Klaviatur postmoderner Theoriebildung, aus der heraus er seine Wahrnehmung des Koran formuliert.

Zu benennen ist *erstens* die Vorstellung eines reinen Anspruchs. Gleichsam als Mischung von Heidegger'schem *Ruf*, Lévinas'schem *appel* und Derrida'scher *différance* verkörpern vor allem die kurzen Suren und knappen koranischen Formeln diesen Anspruch.⁶³⁶ Er liegt damit für El-Desouky jenseits des Textes und ist zugleich nicht unabhängig von der Verkörperung im Text gegeben.⁶³⁷ Ohne die Polyphonie der koranischen Sprecher zu leugnen und die Vielfalt sprachlicher Formen im Koran abzulehnen, tritt der verkörperte Anspruch bei El-Desouky jedoch dem Rezipienten stets als Imperativ gegenüber.⁶³⁸ Die festgefügte Struktur des *naẓm*, die die sprachliche Besonderheit des Koran ausmachte, kann von hierher als Realisierung des unableitbaren, nicht zurückführbaren *extra nos* des Anspruchs verstanden werden – gerade deswegen bezeichnet El-

context – as opposed to typological and thematic approaches.« El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 17.

⁶³⁵ So geht es in der spezifisch koranischen »language experience« nicht nur um eine Konzeption koranischer Sprache, sondern um »an ontological issue«, so wie es bei der Metapher nicht nur um ein Stilmittel, sondern um »identification or proximation of human possibility« geht. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 14.

⁶³⁶ Z. B. in Bezug auf die Berufung des Moses: »The challenge is how the people could be brought to the direct presence of the speaking voice in the same manner as Moses so that they too may harken the call. In the Qur'an, the Call of Moses, without the intercession of an angel, is dramatised in short direct verses (Q 20:9–14) containing direct self-proclamation«. El-Desouky, *Textuality*, 27. Vgl. a. a. O., 26.

⁶³⁷ Vgl. die »sacred kerygmatic voice that is at once literary and extra or non-literary«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 14.

⁶³⁸ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 9. Es geht um die »vertical force of word order«, die eben nicht in narrative Kohärenz übertragen wird. A. a. O., 15.

Desouky den *naẓm* wiederholt als »sacred voice«. ⁶³⁹ Der Koran vermittelt also keinen Inhalt (zumindest nicht primär), sondern realisiert die jeweilige Konfrontation zwischen Rezipientin und sprachlich verkörperten Anspruch. El-Desouky versteht den Koran dementsprechend strikt als Ereignis. ⁶⁴⁰ In den aufeinanderfolgenden, aber nicht verbundenen Offenbarungen »not as ordered narratives or accounts, but as strong moments of powerful speech« zeigt sich, »what we call the *event* of the Qur'anic Word of revelation«. ⁶⁴¹

Zur näheren Bestimmung dieses koranischen Ereignisses hebt El-Desouky *zweitens* entschieden das Moment der Störung, der Irritation und des Bruchs hervor. ⁶⁴² Für ihn stiftet der Koran keine neue Welt und keinen neuen Zusammenhang, weder individuell im Sinne einer kohärenten Biografie des Gläubigen noch gar kollektiv im Sinne von religiösen Institutionen. ⁶⁴³ Die Wirkung des Koran ist wesentlich Unterbrechung, Aufspaltung aller Totalität. ⁶⁴⁴ Der Adressat erfährt den unmittelbaren

⁶³⁹ »The subsequent developments in classical thought of the theories of *naẓm* and *ta'rif* [...] can be hermeneutically approached also as theories of sacred voice, articulating an aesthetics of the Word that outlines the image of divine voice as the content of the form, not what we usually understand as content here, or the specifics of God's knowledge beyond the grasp of humans.« El-Desouky, *Textuality*, 23.

⁶⁴⁰ Vgl. in Bezug auf Bultmann: »While a worldview and its expressions may be historically bounded, the ›event‹ constitutes that which is existentially repeatable.« El-Desouky, *Ego Eimi*, 144. Vgl. a. a. O., 146 und dann in Bezug auf das Spätwerk Fryes a. a. O., 162–164.

⁶⁴¹ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 5.

⁶⁴² Es geht um »the rupturing nature of proclamatory voice«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 16 und 10.18 Fn 4.

⁶⁴³ »In the early stories of conversion in the Islamic traditions, the accent is on the rupturing moment, the moment of hearing the word which produces a radical turn in the life of the hearer, a moment of rupture with nothing leading to it biographically. This experience stands in radical contrast to well-known paradigmatic experience of Paul's conversion, which is narrative and biography-based.« El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 10.

⁶⁴⁴ Hier ist er dem Judentum verwandt: »Both traditions centre on the sudden, transformative experience of hearing a single verse or cluster of verses, not of an uninterrupted narrative or story of salvation.« El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 18 Fn 4. Vgl. ders., *Beyond Spatiality*, 79.

Anspruch als irritierenden Einbruch in seine Welt und sein Selbstverständnis.⁶⁴⁵ Aus diesem Grund wäre es für El-Desouky auch verfehlt, den Koran als »Text« oder gar als »Buch« anzusehen, stehen diese doch für eine geschlossene Einheit, die auf der Kontinuität und Zusammenhang stiftenden Logik des Narrativs aufbaut. Doch diese totalisierende Ganzheit wird in den Augen El-Desoukys durch den Koran gerade zerstört. »Koran«, das sind für ihn nur die einzelnen sprachlichen Äußerungen, die die geschlossene Totalität durch den strikten Anspruch von außen durchlöchern. Damit dehnt El-Desouky die Diskontinuität von der Gestalt auf die Wirkung des Koran aus.⁶⁴⁶

Dieses irritierende Ereignis realisiert sich mit jedem gegenüber tretenden Vers, mit jeder gefügten literarischen Einheit je neu und je einmalig.⁶⁴⁷ Von hierher verbindet El-Desouky mit dem Koran *drittens* auch eine andere Temporalität. Der Koran zeitigt keine lineare Entwicklung, keine teleologische Geschichte, sondern akzentuiert das Momenthafte, die jeweilige reine Gegenwart.⁶⁴⁸ Der Koran ist gleichsam die Verstetigung des Anspruchs, die Gewährleistung, dass er je neu sich ereignet.⁶⁴⁹

Viertens bleibt der jeweilige reine Anspruch der Rezipientin nicht rein äußerlich, auch wenn er ihr strikt von außen entgegentritt. Er realisiert sich zwar gerade nicht im kohärenten Narrativ einer Biografie, aber durchaus in der Kraft der Transformation. Quṭbs »islamischer Existenz« nicht unverwandt (s. IV.2.1.2.), schlägt sich die koranische Stimme existenziell

⁶⁴⁵ »Rupture« benennt El-Desouky als konstitutives Moment der »language experience«. Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 10.

⁶⁴⁶ Es geht um den »turn to *naẓm* as a voice that speaks in singular, discontinuous modalities«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 17.

⁶⁴⁷ Vgl. auch hier El-Desoukys Anknüpfung an Bultmann und die Privilegierung präsentischer Eschatologie wie existenzieller Interpretation vor explizit heilsgeschichtlichen Akzentuierungen in El-Desouky, *Ego Eimi*, 137–144.

⁶⁴⁸ Es geht um die »nature and experience of discontinuous temporality that marks the Qur’anic text and causes it to stand unique among other holy books«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 17.

⁶⁴⁹ So versteht El-Desouky den Übergang vom angesprochenen Propheten zum stets gegenwärtigen Koran: »Viewing the Qur’anic revelations in this light agrees with the traditional ethos that revelation or *wahy* ceased with Prophet and that the Qur’an has since become the direct speech of God, ever present, needing no mediation«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 10.

in einer radikalen Passivitätserfahrung des Adressaten nieder, die im Gegensatz zu Kermani keine kreative Mitwirkung kennt, wiewohl sie radikale Subjektivität bleibt.⁶⁵⁰

In diesen Aspekten gelingt es El-Desouky – bei erheblicher Abstraktion und gestützt wohl eher auf die Sprachstruktur der frühen Suren⁶⁵¹ –, den koranischen Text als ein koranisches Sprachereignis zu verstehen. Geleitet, so darf nicht vergessen werden, sind seine Überlegungen durch das Interesse eines komparativen Literaturwissenschaftlers, eine neue Kriteriologie der Literarizität zu entwickeln, die der impliziten Orientierung am Narrativ entgegentritt. Doch nicht nur implizit sind diese Überlegungen auch mit theologischen Orientierungen verbunden.

2.5.2.3. Theologische Implikationen

Offensichtlich hat der Anspruch, der zugleich »beyond the text« und in ihm verkörpert ist, für El-Desouky eine transzendente Dimension. El-Desouky spricht von einer »sacred voice«, einer »divine speaking presence« oder auch einer »divine source«⁶⁵² und versteht so die spezifische Spracherefahrung eines transformierenden Appells, der als strikt von außen an den Rezipienten herantretend erlebt wird, als Ausdruck des göttlichen Ursprungs der »Stimme«.

Die Verbindung aus transzendenter Charakter und immanenter Sprachlichkeit bezeichnet El-Desouky nun als »kerygmatisch« und tritt mit diesem Begriff in die Auseinandersetzung mit Bultmann und Frye ein.⁶⁵³ El-Desouky definiert den Begriff des Kerygmas als eine spezifische

⁶⁵⁰ So formuliert El-Desouky mit Bezug auf die Praxis des mystischen Gottesgedenkens, in der kurzer Verse und Formeln wiederholt werden: »The Qur'an does not only plant meanings and spiritual truths but builds them in the hearer of the verse, and the only way it can build, literary speaking, is by engaging the subjectivity of the hearer, having brought it in the presence of the divine. [...] In their incantatory modes of repeatability and their rhythms, *adhkār* may allow that which builds to be planted in the individual's active *dhikr*, itself a mode of receptivity [...], but only the direct voice can *build*.« El-Desouky, *Textuality*, 29. Das Agens, das Subjekt ist hier allein der koranische Vers – und das heißt die verkörperte Stimme.

⁶⁵¹ Vgl. explizit El-Desouky, *Beyond Spatiality*, 78.

⁶⁵² Vgl. z. B. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 14 und ders., *Textuality*, 16.

⁶⁵³ Vgl. speziell El-Desouky, *Ego Eimi*, 162–164.

Sprachform, nämlich als »non-descriptive, non-argumentative, non-dialectical mode of speech«. ⁶⁵⁴ Dieser Sprachform wird eine spezifische religiöse Bedeutung zugeschrieben, hat sie doch die Wirkung eines »vertical lift out of the rhetoricity of language and temporality of thought«. ⁶⁵⁵

Interessanterweise weitet El-Desouky nun den Begriff des Kerygmas interreligiös aus. ⁶⁵⁶ Das »Kerygma« ist nicht auf die neutestamentlich-biblische Verkündigung beschränkt, sondern verbindet Judentum, Christentum und Islam. Sie sind in den Augen El-Desoukys eben durch die Überzeugung innerlich verbunden, dass ein transzendenter Anspruch in die immanente Sprache eintritt. ⁶⁵⁷ Ihre jeweilige Besonderheit gewinnen sie über die ihnen eigene Form, in der sich das Kerygma sprachlich verkörpert. Die christliche Form des Kerygmas verbindet El-Desouky (unter Rückgriff auf Frye und Ricoeur) mit der Narration, die unmittelbarer als die prophetische Rede, in der Gott verborgener zweiter Autor bleibt, jenen als Akteur im Arrangement der Ereignisse zur Ganzheit der Heilsgeschichte impliziert sieht. ⁶⁵⁸ Der vertikale Anspruch wird so spezifisch christlich in die horizontale Geschichte übersetzt, sei sie biografisch (Paulus), kollektiv (Volk Israel) oder auch kanongeschichtlich (Komposition der Bibel) akzentuiert. Die spezifisch islamische Form des Kerygmas ⁶⁵⁹ verbindet El-Desouky hingegen mit der Diskontinuität und bezieht sich hierzu auf die Bemerkung Frides: »I suppose there is no such thing as a

⁶⁵⁴ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 14. Vgl. zur Definition auch ders., *Ego Eimi*, 133f. und ders., *Beyond Spatiality*, 75.

⁶⁵⁵ El-Desouky, *Ego Eimi*, 135.

⁶⁵⁶ »With the unique aesthetic experience of Qur'anic revelations and their modes of speech, one enters into an already interpreted space, on the authority of a voice that already reinterprets earlier Jewish, Christian, and other traditions, which directly address the hearer in the mode of singular call demanding potentially a singular individuality and a singular literary response. That is where the historicity of comparative sacred hermeneutics lies but it is also where the imaginative necessities of a differing conception of the literary may lie.« El-Desouky, *Textuality*, 21f.

⁶⁵⁷ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 6 und ders., *Beyond Spatiality*, 74f.

⁶⁵⁸ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 14f.; ders., *Textuality*, 13.27f. und ders., *Ego Eimi*, 139f.

⁶⁵⁹ Die »particularly Islamic hermeneutics of proclamation«. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 3.

continuous kerygmatic; and even if there were, our reading of it would be discontinuous«⁶⁶⁰. Im Vergleich zur christlichen Realisierung des Kerygmas wird die koranische Rede damit in gewisser Weise als Zuspitzung des Kerygmas ersichtlich, akzentuiert sie doch die Unmittelbarkeit des sprachlichen Anspruchs und die Vertikalität des Einbruchs.⁶⁶¹

Umgekehrt hat der Begriff des Kerygmas auch theologische Folgen für ein islamisches Verständnis von Offenbarung. Offenbarung ist nicht (oder nicht vorrangig) Mitteilung spezifischer Informationen, sondern reines Ereignis, reiner Anspruch, der von außen einbricht. Mit Anspielung auf Lévinas stellt El-Desouky das »Dass« des Offenbarungsereignisses vor jedes »Was« des Offenbarungsinhaltes: »I think«, zitiert El-Desouky den ersten Satz des Aufsatzes »Revelation in the Jewish Tradition«, »that our fundamental question in these lectures concern less the content ascribed to revelation than the actual fact – a metaphysical one – called the Revelation. This fact is also the first and most important content revealed in any tradition.«⁶⁶² Und im Blick auf Goethe erläutert er: »the very fact of revelation is in the form itself.«⁶⁶³ Die Form verkörpert das Ereignis des von außen aufprallenden Anspruchs, der wiederum die Mitte der Offenbarung darstellt.

2.5.3. Ein neues Verständnis des *i'ğāz*

Die Vorstellung von der Unnachahmlichkeit hat es nicht nur in den Titel eines zentralen Aufsatzes geschafft (»Naẓm, i'jāz, Discontinuous Kerygma«), sondern ist immer wieder Referenzpunkt von El-Desoukys Überlegungen. Zunächst entnimmt er ihr die enge Verbindung von literarisch-sprachlicher Form und religiösem Anspruch.⁶⁶⁴ Sodann markiert El-Desouky mit seinem Rückgriff auf die *i'ğāz*-Vorstellung die Differenz zu einem hermeneutischen Koranverständnis: Während das hermeneutische Koran-

⁶⁶⁰ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 15. Vgl. ders., *Beyond Spatiality*, 76f.

⁶⁶¹ »In Qur'anic revelations the metaphysical fact of revelation is most salient as a direct issuing voice, a direct speaking voice revealing itself at the source«. El-Desouky, *Beyond Spatiality*, 77.

⁶⁶² El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 1. Vgl. ders., *Textuality*, 24.

⁶⁶³ El-Desouky, *Textuality*, 24

⁶⁶⁴ El-Desouky, *Textuality*, 12.

verständnis die sprachliche Form nur als Anstoß zu immer neuer Bedeutungsübermittlung sieht, stellt die *iġāz*-Vorstellung die Einmaligkeit der sprachlichen Verkörperung in den Mittelpunkt.⁶⁶⁵ Schließlich stellt die *iġāz*-Vorstellung mit dem Begriff des *naẓm* den Schlüssel bereit, die Forderung nach einer eigenen Literarizität des Koran auch inhaltlich konkreter auszuformulieren.⁶⁶⁶ Die *iġāz*-Vorstellung ist zweifellos eine wichtige Inspirationsquelle für El-Desoukys literaturtheoretische Überlegungen.

Auch für El-Desouky hat sich der Charakter des Wunderbeweises mit-hin ganz in die Wertschätzung der literarischen Eigenständigkeit des Koran verwandelt. El-Desouky lässt den Charakter des Wunders und der apologetischen Argumentation hinter sich⁶⁶⁷ und rückt die Unnachahmlichkeit explizit in den Horizont gegenwärtiger postmoderner Philosophie und Literaturtheorie.

Dementsprechend kann man El-Desoukys Überlegungen zunächst eine konsequent literarische Lesart der Unnachahmlichkeit entnehmen: Auch bei ihm ist die Alterität des Koran als innerliterarische Besonderheit zu verstehen.⁶⁶⁸ Der Koran ist insofern besonders, ja *sui generis*, wie auch El-Desouky unter Rekurs auf Ṭāhā Ḥusayn betont, als er sich der narrativ geprägten Kriteriologie des Literarischen entzieht und einen eigenen Modus des Literarischen etabliert.⁶⁶⁹ Vor allem aber ist er sprachlich produktiv: In genauem Gegenbild zum Verstummen der Gegner in der klassischen Herausforderungsszene führt die sprachliche Besonderheit des Koran für El-Desouky gerade nicht zum Verstummen, sondern initiiert kreative Fortschreibungen.⁶⁷⁰ Seine Andersheit realisiert sich in der eigen- und

⁶⁶⁵ Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 23.

⁶⁶⁶ Vgl. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 9 und ders., *Textuality*, 21.

⁶⁶⁷ Vgl. seine kritische Distanz zu den Ansätzen, die »still completely subordinate the analysis to theological dogma«. El-Desouky, *Textuality*, 13. Vgl. ders., *Discontinuous Kerygma*, 12.

⁶⁶⁸ In diesem Sinne begrüßt er auch die literaturwissenschaftliche Erforschung des Koran. Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 13.

⁶⁶⁹ Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 15.20.

⁶⁷⁰ »It is [...] in the uniqueness of the imaginative literary response to the Qur'anic inspiration that we can begin to trace its self-transforming power, which is to say also its language-transforming power.« El-Desouky, *Textuality*, 15.

widerständigen Literarizität arabischer Poesie.⁶⁷¹ Damit versteht El-Desouky auch die Perseität des Koran strikt innerliterarisch, indem er den Koran vom Objekt zum Subjekt literarischer und poetologischer Produktion machen will.⁶⁷² Konsequenterweise ist der Superlativ interessanterweise bei El-Desouky fast gänzlich verschwunden. Ihm geht es nicht um die Überlegenheit des Koran auf dem Feld des Ähnlichen, sondern um die Besonderheit des Koran und der durch ihn geprägten Literarizität.

Dennoch sind El-Desoukys Überlegungen keine literaturwissenschaftliche Auflösung des religiösen Charakters des Koran. In Abgrenzung zur literarisch interessierten Islamwissenschaft geht es ihm nicht darum, die literarische Struktur des Koran radikal von seinem transzendenten Charakter zu trennen.⁶⁷³ Auch gegenüber der innerislamischen literaturwissenschaftlichen Exegese bleibt er kritisch, obwohl auch er (wie Abū Zaid, s. IV.2.3.) die Notwendigkeit sieht, die ewigen und die zeitlichen Aspekte des Koran zu unterscheiden.⁶⁷⁴ Doch entschieden geht es El-Desouky darum, den transzendenten Anspruch nicht jenseits des Textes zu suchen.⁶⁷⁵ Er betont die unauflöbliche Verwobenheit von transzendentem Anspruch und literarischer Struktur. Ganz deutlich wird dies in El-Desoukys ausführlicher Auseinandersetzung mit Bultmann und Frye. In ihr macht El-Desouky Frye gegenüber Bultmann stark, denn Frye steht in den Augen El-Desoukys dafür ein, das Kerygma nicht entmythologisierend jenseits der sprachlichen Verkörperung zu suchen. Vielmehr motiviert Frye, das »beyond the text« des kerygmatischen Anspruchs als gerade in der literarischen Form verkörpert zu verstehen.⁶⁷⁶ Und genau dies macht auch die

⁶⁷¹ »Building on these insights, our concern here is how the Qur'an has produced a new literary culture of the Word.« El-Desouky, *Textuality*, 29.

⁶⁷² Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 20f.

⁶⁷³ Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 14f.19f.

⁶⁷⁴ Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 13f., ders., *Discontinuous Kerygma*, 11.12f. und ders., *Beyond Spatiality*, 81.

⁶⁷⁵ Vgl. El-Desouky, *Textuality*, 22f.

⁶⁷⁶ Zwar verbindet Bultmann und Frye das Anliegen, im Durchgang durch den biblischen Text den unverfügbaren Anspruch des Wortes Gottes zu eruieren. Zudem sind sich beide einig, dass die metaphorische Sprache nicht einfachhin in propositionale Aussagen und einen Lehrgehalt auflösbar ist, sondern ihren Eigenwert hat, ja sogar eine ontologische Dimension verkörpert, die nur metaphorisch erfassbar ist. Vgl. El-Desouky, *Ego Eimi*, 135.153.165. Aber während Bultmann letztlich über die Reduktion der sprachlichen Gestalt auf das Kerygma zugreifen

Bedeutung der *iḡāz*-Vorstellung aus; hierhin hat sie ihre bleibende, auch religiöse Bedeutung: Die sprachliche Gestalt ist Verkörperung des unmittelbaren Anspruchs, der *iḡāz* garantiert »the content of the form«. ⁶⁷⁷

2.5.4. Theologische Anregungen

Auch wenn der Ansatz von El-Desouky unausgeführt und von der konkreten literaturwissenschaftlichen Analyse recht entfernten postmodernen Theoriebildung geprägt ist, kann man ihm durchaus wichtige theologische Anregungen entnehmen.

Erstens versteht El-Desouky den Topos des *iḡāz* explizit im Hinblick auf das systematische Problem, die Transzendenz der göttlichen Stimme und die Immanenz der menschlichen Sprache zu vermitteln: »What is there *in* the text that carries the form of its divine voice?«⁶⁷⁸ Diese Frage trifft exakt das leitende Interesse dieser Arbeit.

Zweitens setzt er innerhalb dieses systematischen Problems Christentum und Islam differenzierend zueinander in Beziehung: Sie sind im Anliegen verbunden, die Rede vom »Wort Gottes« nicht nur als Metapher, d. h. als uneigentliche Beschreibung eines eigentlich unaussagbaren Geheimnisses zu verstehen, sondern als wirkliches, in Geschichte und Sprache verkörpertes Geschehen zu deuten. In der Betonung des vertikalen Einbruchs, im Verständnis der Offenbarung als dynamisches Wortereignis und in der zentralen Bedeutung der Anrede sucht El-Desouky bewusst eine deutliche Nähe zur christlichen Wort-Gottes-Theologie. Auf sie nimmt er ausdrücklich Bezug, verfolgt ihren Weg von der offenbarungstheologischen Orientierung hin zur literaturwissenschaftlich informierten

will (vgl. a. a. O., 147), geht der kerygmatische Anspruch bei Frye eine unauflösbare Verbindung mit der Sprache ein (vgl., a. a. O., 151). El-Desouky zitiert Frye: »I think it is important to keep the word kerygma, but it has to mean not ordinary rhetoric but a mode of language that takes account of the mythical and literary qualities which cannot be separated from the Biblical texture. In short, a mode of language on the other side of the poetic.« A. a. O., 135. Dieses »on the other side of poetic« ist das Leitmotiv von El-Desouky selbst. Vgl. die Zusammenfassung a. a. O., 164–166 und ders., *Textuality*, 12f.26.

⁶⁷⁷ »The language experience of the aesthetics of *iḡāz*, as the image of the speaking voice, is the content of the form«. El-Desouky, *Textuality*, 24.

⁶⁷⁸ El-Desouky, *Textuality*, 29.

narrativen Theologie und weitet den Begriff des Kerygmas explizit interreligiös aus.⁶⁷⁹ In diesem Kontext bedenkt El-Desouky zudem, dass mit der poetisch-metaphorischen Redeweise mehr gegeben ist als nur eine effektive oder gefällige Form der sprachlichen Realisierung eines Inhaltes, sondern vielmehr die ontologische Dimension berührt wird.⁶⁸⁰ Zugleich veranschaulicht er, dass die fundamentale Differenz, ob das »Wort Gottes« Fleisch oder Rede geworden ist, nicht nur eine jeweilig unterschiedliche theologische Systematik bedingt, sondern sich auch in der Differenz der Sprachformen zeigt, in denen auf das Offenbarungsereignis Bezug genommen wird. Die Differenz in der Auffassung über das »Wort Gottes« zeitigt auch literaturtheoretisch greifbare Unterschiede.

Drittens veranschaulicht die Position El-Desoukys auch die mögliche Problematik dieser koranisch inspirierten islamischen Wort-Gottes-Theologie. Die Betonung des radikalen *ab extra* lässt bei aller kreativen Fortschreibung in eigenen Formen der Literarizität eine aktive Mitwirkung des Rezipienten am Offenbarungsereignis fraglich erscheinen.⁶⁸¹ Die koranische Rede trifft in ihren kleinsten *nazm*-Ereignissen nur von außen auf den passiven Rezipienten auf, eine aktive Partizipation in Einbildungskraft und Imagination, die Kermani in den Blick bringt, wäre für El-Desouky ein Rückfall in die Vorzeichen und den Verständnishorizont christlich-narrativ geprägter Literarizität. Zudem verdrängt die Ereignishaftigkeit und Diskontinuität jede Möglichkeit, einen definiten Inhalt der Offenbarung festzustellen. Man mag diese Dynamisierung begrüßen und in der Ablehnung jeder Kontinuität den kritischen Charakter der koranischen Offenbarung eingelöst sehen – auf der anderen Seite birgt die Ausblendung des Inhalts und die Stilisierung des Koran zum reinen Ereignis die Gefahr, die Wirkung des koranischen Textes gegen jede Kritik zu immunisieren. Schon bei Quṭb übersetzte sich das reine Ereignis und der unmittelbare Anspruch von außen nur zu schnell in die durch absoluten Gehorsam geformte islamische Existenz.⁶⁸²

⁶⁷⁹ »In the case of the word of monotheistic revelation, recent European Protestant theological and hermeneutic shifts have centred on two fundamentally connected moves: away from speculative theology to kerygmatic theology and to narrative theology (from Barth to Bultmann to Frye to Ricœur, as one particularly significant trajectory).« El-Desouky, *Beyond Spatiality*, 74.

⁶⁸⁰ El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 14 und ders., *Ego Eimi*, 136.165.

⁶⁸¹ Vgl. El-Desouky, *Beyond Spatiality*, 78.

⁶⁸² Vgl. kritisch Kermani, *Sprache als Wunder*, 52f.

2.6. Dynamik – zeichenhafte Erschlossenheit – synchrone Gegenwärtigkeit: Eine islamwissenschaftliche Vertiefung mit Angelika Neuwirth

Wenn in einem letzten Schritt einige Überlegungen der Berliner Islamwissenschaftlerin und Initiatorin des umfangreichen Koranforschungsprojektes »Corpus Coranicum« Angelika Neuwirth einbezogen werden, so ist natürlich die Grenze des innerislamischen Diskurses zur Islamwissenschaft hin überschritten. Doch abgesehen davon, dass diese Grenze im nichtdeutschen Sprachraum weitaus weniger restriktiv gezogen und bereits innerhalb der behandelten Positionen, zumindest bei Mustansir Mir, Neal Robinson und A. J. Johns, fließend ist, sprechen gewichtige Gründe für den Einbezug ihrer Einsichten: Der Ansatz Neuwirths steht den bisher behandelten Ansätzen in dem Anliegen sehr nahe, mit literaturwissenschaftlich geschulter Aufmerksamkeit die literarische Eigenständigkeit des Koran zu erarbeiten. Zudem wird ihr Ansatz nicht nur in großer disziplinärer Breite, sondern auch innerislamisch, vor allem auch in den neu entstandenen islamisch-theologischen Studien, stark rezipiert.⁶⁸³ Schließlich ist ihr Ansatz theologieaffin und hat die interreligiöse Bedeutung des Koran stets im Blick, so dass ihre Überlegungen auch für die Frage nach dem theologischen Profil, das aus der literarischen Besonderheit des Koran folgt, zweifellos von Bedeutung sind.⁶⁸⁴ Das Kriterium der Darstellung ist dabei nicht die umfassende Würdigung ihrer Position, sondern die Vertiefung der bisherigen Wahrnehmungen.

2.6.1. Vom Buch zur Rede – die Dynamisierung des Koran

In vielfältiger Weise stehen die gegenwärtigen Deutungen des *i‘ğāz* mit einem Koranverständnis in Verbindung, das den Buchcharakter des Koran hinterfragt und so die fixierte Textgestalt dynamisiert: sei es in der Charakterisierung des Koran als Sprachgeschehen, sei es in der Betonung der dialogischen oder polyfonen Gestalt der koranischen Rede selbst, sei es in

⁶⁸³ Vgl. hierzu zum Beispiel die Rezeption Neuwirths in dem Projekt einer koranischen Theologie, die Mira Sievers in ihrer Dissertation formuliert. Vgl. Sievers, *Schöpfung*, 17–30.

⁶⁸⁴ Vgl. hierzu Körner, *Begegnungsort*, 163–166.

der Konzentration auf seine Wirkung beziehungsweise Rezeption. Diese Ansicht findet Unterstützung und Vertiefung in der Position Neuwirths.

2.6.1.1. Mehr als Gottes letztes Buch

Entschieden hebt Angelika Neuwirth hervor, »dass der Koran primär ›Ereignis‹, lebendige Kommunikation ist«,⁶⁸⁵ die sich im Laufe der Zeit entfaltet, und unterstützt so die Problematisierung des Buchcharakters.⁶⁸⁶ Sie vertieft diese Einsicht, indem sie die koranischen Bezüge auf die schriftliche Form in der diachronen Entwicklung des Koran situiert, in ihrem intertextuellen Charakter untersucht und als Autorisierungsformen von Wissen versteht.⁶⁸⁷ Weiterhin stellt sie heraus, wie umfassend das Koranverständnis durch die Etablierung eines kanonisierten *mushaf* umstrukturiert wurde.⁶⁸⁸ Sie macht diese Etablierung als Teil spätantiker Textpolitik verständlich und weist darauf hin, dass sie mit der späteren Konzentration auf den Inhalt zuungunsten der literarischen Form verbunden ist.⁶⁸⁹ Demgegenüber wollen ihre Untersuchungen zugleich die spezifische literarische, nämlich rhetorische Gestalt des Koran erfassen, seine diachrone Entwicklung in vielfältiger Interaktion berücksichtigen und den dynamischen Charakter koranischer Rede als »›Event‹ des als transzendent wahrgenommenen Koranempfangs«⁶⁹⁰ begreifen. Zwischen der Aufmerksamkeit auf die literarische Gestalt, dem diachronen Ansatz und einem dynamischen Offenbarungsverständnis besteht mithin ein enger Zusammenhang. Explizit formuliert sie die theologische Relevanz dieser Annäherung auch im Blick auf christliche Theologie: »Wie das Neue Testament nur die Aufzeichnung, die Botschaft, von Welt-verändernden Ereignissen ist, so ist auch der Koran nur scheinbar ›Heiliges Buch‹. Denn ›heilig‹ an ihm ist nicht sein Wortlaut als solcher, sondern das Ereignis seiner Überbringung durch den ›Geist der Heiligkeit‹ (vgl. Q 16:102) oder den göttlichen Geist,

⁶⁸⁵ Neuwirth, *Verzauberung*, 32.

⁶⁸⁶ Neuwirth rekurriert hierzu auf die wichtige Untersuchung zum Begriff des *kitāb* (Buch/Schrift) des Islamwissenschaftlers Dan Madigan SJ, zusammengefasst in Madigan, *Book*.

⁶⁸⁷ Vgl. Neuwirth, *politische Philologie*, 18–20.56–66.

⁶⁸⁸ Vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 192–197.235–275 und auch Wild, *Self-referentiality*, 19–22.

⁶⁸⁹ Vgl. Neuwirth, *Verzauberung*, 32–35.37.

⁶⁹⁰ Neuwirth, *Verzauberung*, 32.

al-rüh, als solchen an den Verkünder und seine Gemeinde (vgl. Q 26:193).⁶⁹¹

2.6.1.2. Von der defizienten Narration zum eigenständigen rhetorischen Charakter

Der vertieften Einsicht in den dynamischen Charakter koranischer Rede entspricht also auch eine neue Wahrnehmung der literarischen Gestalt des Koran. Neuwirth verbindet die Kritik der »Teleologie«, die den Koran stets aus der Perspektive des etablierten, geschlossenen Textes wahrnimmt, mit der Kritik der »Epigonalität«, in der der Koran nur als »Reduktionsform der Bibel«⁶⁹² in den Blick kommt.⁶⁹³ Neben einer quellen- und textkritischen Form der epigonalen Betrachtung des Koran, die ihn als selektive und wenig originelle Zusammenstellung christlichen Traditionsmaterials analysiert und dabei gerade die literarische Gestalt des Koran ausblendet,⁶⁹⁴ kann die epigonale Betrachtungsweise auch eine literaturwissenschaftliche Form annehmen. Diese nimmt zwar die literarische Gestalt des Koran wahr, betrachtet sie aber wesentlich als defiziente Narration. Das Vorzeichen wird hier nicht durch die historisch-kritische Methode gesetzt, sondern durch die Neuentdeckung der Bibel als Literatur. In diesem Rahmen jedoch muss der Koran strukturell als minderwertig erscheinen: Zwar erkennt die Bestimmung der Literarizität aus der Narrativität durchaus zu Recht, dass der Koran nicht in Erzählbögen strukturiert ist, dass er kaum einer Linearität des Geschehens folgt und dass seine Personen nicht autonom handeln, sondern eher austauschbare Illustrationen von Rollenmustern und exemplarische Gestalten sind. Die eigenständige literarische Gestalt des Koran, seine spezifische Struktur kommt so aber nicht in den Blick (s. IV.5.1.).

Dem epigonalen Blick gegenüber will Neuwirth einerseits einen »eigenen kreativen Entstehungsprozess«⁶⁹⁵ nachzeichnen und dabei andererseits auch die eigene sprachliche Qualität des Koran würdigen. Konkret erfasst sie seine literarische Eigenart als paränetisch und (vor allem in der

⁶⁹¹ Neuwirth, *Verzauberung*, 25.

⁶⁹² Neuwirth, *Spätantike*, 46.

⁶⁹³ Vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 42–44.561–572.603–612.

⁶⁹⁴ Vgl. Neuwirth, *politische Philologie*, 6.

⁶⁹⁵ Neuwirth, *Spätantike*, 37.

medinensischen Phase) als exegetisch.⁶⁹⁶ Paränese bedeutet, dass Ereignisse als Teil einer Rede konzipiert werden, die auf Selbstbesinnung und Selbstreflexivität des Adressaten abzielt.⁶⁹⁷ Im Mittelpunkt steht nicht die existenzielle Identifikation und Entwicklung, sondern die Konfrontation und Entscheidung. Paränese wie Exegese zeigen den Koran als Teil einer Debatte; er ist wesentlich diskursiv-argumentativ.⁶⁹⁸ Das Charakteristikum der Exegese hebt zudem seine strukturelle Textbezogenheit hervor: Der Koran ist im Laufe seiner Entstehung nicht nur momentane Verkündigung, sondern durchaus auch traditionskritische Auslegung von Traditionsmaterial, dem *Midrasch* vergleichbar.⁶⁹⁹ Konsequenterweise zielt seine Darstellung der biblischen Figuren »weniger auf eine lineare Entwicklung ihrer Viten als auf ihre fortschreitende exegetische Sinnanreicherung«. ⁷⁰⁰ In diesem Sinne gibt der exegetische Charakter des Koran der immer wieder als Besonderheit betonten Bedeutungsfülle noch einmal eine strukturelle Fassung.

Diese doppelte Charakterisierung des Koran als Exegese und Paränese vertieft Neuwirth sodann im Begriff der Rhetorik.⁷⁰¹ Mit der Ausarbeitung des rhetorischen Charakters situiert Neuwirth den Koran in spezifischer Weise in der Spätantike, die sie als das Zeitalter der Rhetorik charakterisiert. Wichtig ist, dass der Begriff der Rhetorik bei Neuwirth mehr meint als nur eine eingängige Vermittlung von Botschaften und anderes als eine bloß ornamentale Ausschmückung – die *delectatio* ist in ihren Augen gerade kein Anliegen des Koran.⁷⁰² Der rhetorische Charakter erfasst vielmehr gerade die sprachlich-literarische Besonderheit des Koran im Gegenüber zur Narration, nämlich als diskursive Sprache, die aus der Auseinandersetzung geboren wird und auf Konkurrenz und Wettstreit hin ausgerichtet ist – sei es mit wirklichen oder mit »hermeneutischen Gegnern«. ⁷⁰³ Folglich ist die rhetorische Eigenart des Koran auf Überzeugung und

⁶⁹⁶ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 43.

⁶⁹⁷ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 605.751.

⁶⁹⁸ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 72.609.

⁶⁹⁹ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 606f.616.725 und dies., Verzauberung, 41.

⁷⁰⁰ Neuwirth, Spätantike, 623.

⁷⁰¹ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 723–731.

⁷⁰² Vgl. Neuwirth, Spätantike, 605.

⁷⁰³ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 743.

Bildung hin angelegt, hat eine rationalisierend-argumentative Grundstruktur und ist noch einmal anders als eine Erzählung auf den Adressaten und seine Einbeziehung hin konstituiert.

Der rhetorische Charakter des Koran hat zwei Konsequenzen: Zum einen ist der Koran weniger ein reflektierendes Reden über oder ein doxologisches Sprechen zu Gott, sondern eine – für den Gläubigen göttlich sanktionierte – sich einmischende Stimme, die auf den Adressaten hin spricht. Die koranische Rede ist Stimme *im* Diskurs und nicht Stimme *über* den Diskurs.⁷⁰⁴ Zum anderen steht damit die Transformation in der Mitte der koranischen Rede. Sie ist hier jedoch nicht psychologisch, sondern wesentlich hermeneutisch gemeint: Durch Sprache wird Wirklichkeit neu gesehen und Welt verändert – nicht umsonst betitelt Neuwirth eine ihrer Schriften mit der Weber'schen Referenz als »Die koranische Verzauberung der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte«.

Der Begriff der Rhetorik greift damit die Einsicht in den oralen, dynamischen und interaktiven Charakter der koranischen Rede auf und gibt dem ereignishaften Charakter eine greifbarere sprachliche Verortung. Zudem macht er ersichtlich, dass die spätere Vorstellung des *iġāz* nicht nur in einzelnen Textmotiven und in den literarisierten Erfahrungen seiner Erstadressaten, sondern in der rhetorisch-kompetitiven Gestalt selbst verankert ist. Schließlich macht die Gegenüberstellung von Narration und Rhetorik deutlich, dass Bibel und Koran jeweils eigene Sprachwelten stiften – und dies nicht nur auf deskriptiv-veritativer Ebene. So reflektiert der Koran nicht nur, dass Gott sich in der Sprache offenbart, sondern entwickelt auch innovative Sprachformen, die eben dies zum Ausdruck bringen sollen. Der Koran, so ist deutlich, ist auch eine sprachlich kreative Kraft. Damit zeichnet sich eine Perspektive ab, in der das »Wort Gottes« nicht nur autoritativer Herkunftsanspruch eines informativen Gehaltes ist, sondern jeweils eigene Sprachformen stiftet.

⁷⁰⁴ Gerade im Blick auf die intertextuellen Psalmenreferenzen weist Neuwirth darauf hin, dass die argumentativ-diskursive Struktur des koranischen Textes mit einer Inversion der Perspektive einhergeht: »Der Psalmist preist – den Blick nach oben gerichtet – die monumentale Herrlichkeit Gottes, der koranische Sprecher lässt Gott – von oben auf die Menschen blickend – diesem die Behausung als das erklären, was sie als Schöpfungswerk ist«. Neuwirth, Spätantike, 751. Vgl. a. a. O., 566 und dies., Verzauberung, 104.

2.6.2. Klarheit und Klärung: Eine Hermeneutik der lesbaren Welt – *wahy* und *āya*

In besonderer Weise hat sich die koranische Selbstcharakterisierung als *bayān* und *mubīn*, als klärende Klarheit, zur Erfassung der literarischen Eigenart des Koran als bedeutsam erwiesen (s. II.1.4.3.2., II.2.1.4. und IV.2.3.4.). Angelika Neuwirths Interpretationen der zentralen Begriffe von *wahy* und *āya* können diese Charakterisierung vertiefen und die theologische Bedeutung weiter erschließen.⁷⁰⁵

Die Pointe im Begriff der *āya*, der in allgemeiner Hinsicht als »Zeichen« wiedergegeben werden kann, ist, dass in ihm sowohl Naturereignisse als auch sprachliche Zeichen angezielt werden.⁷⁰⁶ Dabei dürfen die sprachlichen Zeichen nicht bereits selbstreferentiell als »koranische Verse« gedeutet werden.⁷⁰⁷ Eher werden Natur und Sprache in allgemeiner Hinsicht als Phänomene zusammengebunden, die Verwunderung hervorrufen, verständlich sind und einander erhellen: *Āyāt* »sind linguistisch betrachtet Texte [...], sie sind semantisch betrachtet Schöpfungsdetails und theologisch betrachtet in der Schöpfung enthaltene Zeichen, die ›gelesen‹ einen eigenen, zur Offenbarung parallelen Text ergeben.«⁷⁰⁸

Dieser typisch koranische Zusammenklang wird später, vor allem in moderner apologetischer Literatur, als Naturalisierung der Offenbarung gelesen: Die Natur verweist von sich aus und unmittelbar auf die Existenz des Schöpfers, ja sie bietet dem Willigen die Möglichkeit, den vernünftigen ursprünglichen Eingottglauben, den der Islam verkörpert, zu erken-

⁷⁰⁵ In der diachronen Entwicklung sind die Begriffe in der frühmekkanischen Phase situiert und charakterisieren die Offenbarungsfunktion der koranischen Rede, noch bevor ihre Schriftreferenz zum durchgreifenden und selbstverständlichen Charakteristikum wurde. Zugleich führen sie vor Augen, wie wichtig die intertextuellen Verbindungen zur altarabischen Poesie und biblischen Tradition zu nehmen sind. Vgl. Neuwirth, *Verzauberung*, 43 und dies., *politische Philologie*, 18f.

⁷⁰⁶ »*Āya* wird also von Anfang an in den beiden Bedeutungen eines textuellen – griech. *stoicheion* bzw. *logos* – und eines sichtbaren, physischen Zeichens – griech. *semeion* – verwendet.« Neuwirth, *Spätantike*, 434f. Vgl. zum Folgenden a. a. O., 434–436.

⁷⁰⁷ Zur Fortentwicklung in spätmekkanischer Zeit vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 145–158.

⁷⁰⁸ Neuwirth, *Spätantike*, 449.

nen. Die islamische Religion realisiert in dieser Weise den natürlich-evidenten Glauben, alle andere Religion ist deviant, irrational und unnatürlich. Doch neben der problematischen Apologetik kann der Zusammenklang auch genau umgekehrt als Sprachlichkeit der Natur, genauer der Schöpfung, verstanden werden und damit eine hermeneutische Perspektive begründen: Der Zusammenklang erinnert natürlich an die bekannte Metapher der Welt als Buch,⁷⁰⁹ doch in allgemeinerer Hinsicht erschließt der *āya*-Begriff die Welt als ein Zeichensystem.⁷¹⁰ Als solches ist sie wesentlich les- und damit verstehbar. In ihrem Inhalt zeigen die *āyāt*-Reihen die Welt dementsprechend in einem optimistischen Licht: Trotz aller Kontingenz (oder in ihr) kann man ihrer Ordnung vertrauen. Sie ist ein erschlossener Lebensraum, der ein gutes Leben ermöglicht.⁷¹¹ In diesem Sinne verweist der Begriff des Zeichens nicht einfachhin auf eine postulierte unmittelbare Präsenz Gottes in einzelnen Naturerscheinungen, sondern lässt den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit neu erscheinen: Die Schöpfung erschließt die Wirklichkeit als eine umgreifende Kommunikationsgemeinschaft zwischen Gott, Welt und Mensch.

Doch diese Erschlossenheit der Welt als umfassende zeichenhafte Kommunikationsgemeinschaft ist nicht einfachhin an ihr ablesbar, sondern bedarf eines eigenen Erschließungsaktes, der die Welt als *āyāt* erkennbar werden lässt.⁷¹² Der Begriff ist folglich auf einer zweiten Ebene selbst-reflexiv und thematisiert zumindest implizit sein eigenes hermeneutisches Prae: Die Lesbarkeit deutet die Wirklichkeit unter der Hinsicht ihrer sprachlichen, zeichenhaften Struktur und thematisiert implizit die Bedingung der Möglichkeit, nämlich dass sie dazu bereits eine der zeichenhaften Deutung erschlossene Welt sein muss. Die *āyāt* leben von einer Voraussetzung, die sie allein nicht gewährleisten können.

Deshalb ist der Begriff der *āya* meines Erachtens in enger Korrelation und inhaltlicher Komplementarität zum Begriff des *wahy* zu sehen. In oftmals kurzschlüssiger Analogie zum Christentum wird er zumeist mit »Offenbarung« wiedergegeben. Ein eigenständigeres und tieferes Verständnis

⁷⁰⁹ »Thus nature, properly viewed, becomes a revealed book«. Peterson, *Creation*, 474.

⁷¹⁰ Neuwirth, *politische Philologie*, 28 spricht von der »koranischen Vorstellung von der Welt als eines Zeichensystems, *āyāt*, das der Mensch zu lesen hat«.

⁷¹¹ Vgl. Neuwirth, *Verzauberung*, 105.

⁷¹² Deswegen spricht Neuwirth, *Verzauberung*, 104 von der Perspektive auf die Welt »von oben«.

hingegen ergibt sich, wenn man ihn, wie Neuwirth es vorschlägt, aus seiner transformierenden Relation zur altarabischen Dichtung versteht:⁷¹³ Der Eingangsteil der altarabischen Dichtungsform der Qaside (*qaṣīda*),⁷¹⁴ der *nasīb*, inszeniert große Bilder des verlassenen Lagers, der verflissenen Feierlichkeit, der verfallenen Kulturen und damit der Vergänglichkeit irdischen Seins. Diese Bilder vermitteln nicht nur die Melancholie angesichts des übermächtigen Schicksals, dem es heroisch standzuhalten gilt, sondern zeigen die Wirklichkeit auch als eine stumme und verschlossene, unlesbare Welt.⁷¹⁵ Diese Erfahrung einer verschlossenen Welt steht nun in enger Relation zum Begriff des *wahy*: Der Begriff bedeutet sowohl »nicht-verbale Mitteilung, die erst vom Empfänger in verbale Sprache übersetzt werden muss« als auch »Zeichensprache, die als solche Signifikantes zu vermitteln hat, dem außenstehenden Zeugen aber unverständlich ist.«⁷¹⁶ Im Kontext des *nasīb* bezeichnet er noch einmal spezifisch unlesbare Inschriften, Relikte einer unverständlichen, fremden Sprache, die das lyrische Ich in der von Ruinenstätten gekennzeichneten Landschaft vorfindet.⁷¹⁷ Das Gemeinsame der Bedeutungen ist leicht zu erkennen: Es geht um die Gesamtsicht der Welt als verschlossene und unverständliche, als Bild einer zerstörten und unzugänglichen Kommunikationsgemeinschaft.⁷¹⁸

Der Koran – und dies ist entscheidend – greift den Begriff auf, erweist sich aber vor dem Hintergrund seines altarabischen Paratextes als geschickte Umwertung aller Werte. In der frühesten Erwähnung von *wahy* im Koran erhält der Prophet »eine rätselhafte Eingebung, die ihm eingegeben ist (*wahyūn yūhā*)« (Q 53:4). Das koranische *wahy*, das sich hier in

⁷¹³ Vgl. zum Folgenden Neuwirth, Spätantike, 128–130 und 711–716; dies., politische Philologie, 38f.48–50.54f. und dies., Verzauberung, 48–53.

⁷¹⁴ Den Aufbau der Qaside aus elegischem Eingangsteil (*nasīb*), Reiselied (*riḥla*) und Preislied (*faḥr*) skizziert Neuwirth, Verzauberung, 48f.

⁷¹⁵ »Die Gedankenfolge wäre nicht fester Topos der Qasida geworden und daher immer wiederholtes Thema auch eines und desselben Dichters, wenn es nicht zugleich um eine dahinterstehende kollektiv relevante Aporie, die Wahrnehmung des eigenen Nicht-Verstehens der Welt, ginge.« Neuwirth, Verzauberung, 50.

⁷¹⁶ Neuwirth, Verzauberung, 52.

⁷¹⁷ »In dieser Situation vergleicht der Dichter die Wohnspuren, die er zu identifizieren sucht, mit einer Schrift, die, obschon klar in ihren Zeichen, für ihn selbst nicht lesbar ist, die also eine ihm verschlossene Botschaft enthält. Neuwirth, Spätantike, 712f.

⁷¹⁸ Vgl. Neuwirth, Verzauberung, 101.

der *figura etymologica* einführt, erweist sich als das genaue Gegenbild zu der dichterischen Welterfahrung:

»Auch das *wahy* des Propheten ist rätselhaft, insofern es ihm in nicht menschlicher Sprache [...] eingegeben wird. Anders als das *wahy* des Dichters ist es aber nicht mehr statisch und stumm, sondern ist in Bewegung geraten: Es ist nicht mehr zur Kommunikation untaugliche, unlesbare Schrift, sondern lebendige Kommunikation, die den Propheten erreicht: *wahyun yūhā*. Ein stummes Zeichencluster ist in Kommunikation verwandelt.«⁷¹⁹

Diese Verwandlung betrifft nicht nur eine einzelne Mitteilung, sondern die Welterfahrung in ihrer Gesamtheit: Die Welt ist zwar aus sich selbst heraus verschlossen, im Licht des Kontaktes zwischen Prophet und Gott aber lesbar und durchleuchtet, klar und erschlossen.⁷²⁰ Tatsächlich sieht der große koranische Optimismus die Welt, wenn sie denn im Zusammenspiel von *wahy* und *āya* gesehen wird, als genaues Gegenbild zum Verfallsszenario des *nasīb*:

»Im Gegensatz zu dieser heroischen bzw. melancholischen Einstellung gegenüber dem Raum in der Poesie stellen die frühen Korantexte in ihren vom Psalter geprägten *āyāt*-Passagen den irdischen Raum als vertrauensstiftend, als Behausung, zuweilen sogar als idyllisches Szenario dar. Sie präsentieren ihn als einen Ort der Beglückung und der Muße, als Ort der Entgegnahme göttlicher Wohltaten und ethisch-motivierter menschlicher Interaktion.«⁷²¹

Damit gehören die Begriffe des *wahy* und der *āya* zueinander: *Wahy* lässt die Wirklichkeit erschlossen sein, so dass sie als *āyāt* gelesen werden kann.

⁷¹⁹ Neuwirth, *Koranforschung*, 55. Vgl. dies., *Verzauberung*, 52f.101.

⁷²⁰ *Wahy*, so Neuwirth, hat »im Koran eine neue Wertigkeit erhalten, es steht nun für die durch den Verkünder erfolgreich decodierte Kommunikation Gottes mit den Menschen, dessen ›Schrift‹ nicht mehr aus unlesbaren Zeichen besteht, sondern ein rational faßbares System von Beweiszeichen für eine sinnhaltige Weltordnung ist.« Neuwirth, *Spätantike*, 716.

⁷²¹ Neuwirth, *Spätantike*, 752.

Erst in diesem Zusammenspiel zeigt sich die Welt begründet so, wie sie in den *āyāt*-Serien erscheint – als »ein fast-paradiesisches Szenario der Interaktion, in dem der Mensch im Mittelpunkt steht«. ⁷²² Die Darstellung einer fast-paradiesischen Welt ist mehr als eine rhetorische Übertreibung: Im koranischen Blick, im Zusammenspiel von *wahy* und *āya*, rücken die Schöpfung und das Paradies nahe zusammen: Das Paradies ist die gute Welt mit Bestand – und umgekehrt: »Die Welt unterscheidet sich vom jenseitigen Paradies weniger in ihrer Mangelhaftigkeit als in ihrer Kontingenz, in der jederzeit widerrufbaren Sicherheit.« ⁷²³

Und all dies geschieht in und durch Sprache. ⁷²⁴ Der Mensch kann durch *wahy* die Welt in ihrem Charakter als *āyāt* lesen, weil Gott es ihn grundlegend gelehrt hat: »Er lehrte ihn die klare Rede« (*‘allahāhū l-bayān*), wie es in Q 55:4 heißt. ⁷²⁵ Hier tritt das dritte Element zu *wahy* und *āya* hinzu, nämlich der *bayān*. Auch hiermit ist keine geoffenbarte Zusatzinformation gemeint. Vielmehr wird eine grundlegende Bedingung der Möglichkeit des Verstehens angezeigt: Für den Menschen ist die Welt im *wahy* erschlossen und als *āyāt* lesbar, weil er von Gott die Fähigkeit dazu erhalten hat – nämlich den *bayān*, das »neben Verständnissfähigkeit auch ›klare Sprache‹ meinen kann«. ⁷²⁶ Die erschlossene Welt ist die dem Verständnis zugängliche, weil sprachlich verfasste Welt. Im Lichte der Offenbarung greifen Sprachfähigkeit und rationale Kraft des Menschen ineinander und bilden einen idealen Zusammenklang mit der Zeichenhaftigkeit der Welt. ⁷²⁷

⁷²² Neuwirth, Spätantike, 751.

⁷²³ Neuwirth, Spätantike, 439. Dementsprechend sind auch die koranischen Paradiesschilderungen als literarische Gegenbilder zur Dichterklage der Qaside zu lesen. Vgl. a. a. O., 220–223. Oft ist polemisch wie apologetisch auf die Sinnlichkeit des koranischen Paradieses hingewiesen worden. Wahrscheinlich gilt aber das Umgekehrte: Nicht das Paradies ist weltlich, die Welt ist im Blick des Koran paradiesisch – wenn sie im Licht von *wahy* als *āya* gesehen wird.

⁷²⁴ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 447–450; dies., politische Philologie, 27–29 und dies., Verzauberung, 70f.

⁷²⁵ Vgl. Neuwirth, politische Philologie, 27f.

⁷²⁶ Neuwirth, politische Philologie, 28.

⁷²⁷ Nicht umsonst weist Neuwirth in diesem Kontext auf den Begriff des Logos und die »Vision« hin, »die an Philos Vorstellung des *kosmos noetos* erinnert, die archetypische Welt der Ideen, die ihren Ursprung im Logos hat und durch den Logos verständlich gemacht wurde«. Neuwirth, politische Philologie, 28.

Als viertes Element ist noch auf den *qur'ān* zu verweisen, der in dieser frühen Zeit in keiner Weise einfachhin »den Koran«, sondern vielmehr eine »Manifestation des Wortes Gottes« meint, »die über die verbal-semantische Vermittlung hinausgeht und als ›vokale Verkörperung‹ neben den sonst mit der Schrift gegebenen Erscheinungsformen von Lehre und Rechtleitung steht.«⁷²⁸ Der *qur'ān*, so kann man folgern, ist das dynamisch-ereignishafte Erschließungsmoment in *wahy*, das die Welt als *āyāt* lesbar macht und vom Menschen angenommen werden kann, weil er bereits die Fähigkeit des *bayān* besitzt.⁷²⁹ Vor Augen tritt eine schöpfungstheologische Konzeption von Offenbarung, in der die Vermittlung des göttlichen Wortes eng verbunden ist mit der bereits im und für den Menschen erschlossenen Welt.⁷³⁰

Dieser Erschlossenheit der Welt im Zusammenspiel von *wahy* und *āya*, *bayān* und *qur'ān* gibt der Koran selbst noch einmal eine sprachliche Gestalt, wie Neuwirths Analyse der Sure 55 zeigt.⁷³¹ Die Sure 55 spricht nicht nur über den Zusammenhang von Schöpfung und Sprache, sondern führt ihn zugleich performativ auf: So betont Neuwirth zunächst den Zusammenhang von Inhalt und Form, der spezifisch in dieser Sure sichtbar wird: »Die Sure kann als der poetischste Text des Koran gelten, der ein zentrales Theologumenon nicht nur semantisch, sondern auch grammatisch und klanglich gestaltet.«⁷³² Der Inhalt, der sprachlich gestaltet wird, ist nun eben der Zusammenhang aus Schöpfung und Sprache: »Zwei im Schöpfungswerk selbst angelegte Ideen durchziehen die ganze Sure: die ausgewogene symmetrische Ordnung der Welt, *physis*, und die hermeneutische Verständlichkeit, *logos*«⁷³³. Genau diese beiden Schöpfungsqualitäten – eine ausgewogene symmetrische Ordnung und die durchleuchtende Verständlichkeit – realisiert die Sure performativ, zum Beispiel durch eine (im

⁷²⁸ Neuwirth, politische Philologie, 24.

⁷²⁹ »Logos ist also einerseits als *qur'ān* hypostasiert, als maßgebliche Kraft, die diese Gott-menschliche Kommunikation herstellt, zum anderen ist Logos repräsentiert durch die den Menschen von Gott geschenkte Verständnisfähigkeit, *bayān*, durch die die Welt verstehbar wird.« Neuwirth, politische Philologie, 28.

⁷³⁰ »Dabei kommt Sprache eine besondere Bedeutung zu«, hält Neuwirth nüchtern fest. Neuwirth, politische Philologie, 28.

⁷³¹ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 215–220 und dies., Frühmekkanische Suren, 608f.

⁷³² Neuwirth, Frühmekkanische Suren, 608.

⁷³³ Neuwirth, Spätantike, 216.

Koran einmalige) antifonische Struktur, durch Assonanzen und die Symmetrie einer komponierten Doppelstruktur, dem »Spiel mit den Phänomenen der Paarigkeit«. ⁷³⁴ »Folglich«, so Neuwirth, »kann die Sure als eine Exposition des Ineinanderwirkens des eingangs aufgerufenen Ensembles *khalq* (»Schöpfung«) und *qurʿān* (»göttliches Wort«) gelesen werden.« ⁷³⁵ So inszeniert der Koran in seiner sprachlichen Gestalt eine in Klarheit und Harmonie erschlossene Wirklichkeit und bildet gleichsam in sich selbst die Welt so ab, wie er sie im Licht der Offenbarung erscheinen lassen will. Der Koran ist in diesem Sinne wesentlich ein hermeneutisches Dokument, das Wirklichkeit neu lesbar macht, diese Lesbarkeit reflektiert und sie zugleich selbst sprachlich inszeniert – er ist »Verzauberung der Welt durch Sprache«. ⁷³⁶

Die schöpfungstheologische Grundkonzeption ist schließlich mit einer ent-christologisierenden Tendenz verbunden, auf die Neuwirth im Zusammenhang der Sure 55 hinweist. Indem sie die christologische Logos-theologie des Johannesprologs als Praetext der Sure 55 liest, ⁷³⁷ deutet sie das Zusammenspiel von *wahy* und *āya*, *bayān* und *qurʿān* als eine intertextuelle Profilierung: Weder, so will in ihren Augen die Sure sagen, ist der koranische Logos eine zweite Kraft im Himmel noch ist ein grundsätzlicher Konflikt mit der Welt erkennbar. Der christlichen Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung, die das Drama des inkarnierten Logos antreibt, steht die »epistemische Durchdringung der Schöpfung« ⁷³⁸ gegenüber, die den koranischen Optimismus tiefer begründet. ⁷³⁹ Nicht Christus, sondern sprachliche Klarheit, *bayān*, ist das Wesen des Logos. Neuwirth spricht deshalb von einer erneuten Supersession, in der die Autorität Christi durch die Evidenz der Sprache ersetzt wird. ⁷⁴⁰ So wird deutlich, dass das koranische Verständnis der Offenbarung aus dem Zusammenspiel

⁷³⁴ Neuwirth, Frühmekkanische Suren, 609.

⁷³⁵ Neuwirth, Frühmekkanische Suren, 608.

⁷³⁶ Neuwirth, Verzauberung, 11.14.

⁷³⁷ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 160–163; dies., politische Philologie, 25–29 und dies., Verzauberung, 67–72.

⁷³⁸ Neuwirth, politische Philologie, 28.

⁷³⁹ »Gottes Huld ist hier nicht eine Versprechung auf ewig, sondern eine Realität, die sich aus den Schöpfungszeichen »ablesen« lässt.« Neuwirth, Spätantike, 218.

⁷⁴⁰ In anderem Kontext spricht sie von der »Ersetzung von Christologie [...] durch die Norm der Harmonie, die in der Sprache präfiguriert und in der Schöpfung umgesetzt ist«. Neuwirth, politische Philologie, 34.

von *wahy* und *āya*, *bayān* und *qurʿān* eng mit der ent-christologisierenden Tendenz verbunden ist und einen eigenen Akzent im bewussten Gegenüber zum christlichen Offenbarungsverständnis setzt.⁷⁴¹

2.6.3. Entallegorisierung, Inszenierung von Präsenz, mehrdimensionale Überblendungen – zur synthetischen Kraft koranischer Sprache

In einem dritten Angang kann nun auch die charakteristische Tendenz zur Verdichtung, Konzentration und Intensitätssteigerung, die mit nicht-linearen Strukturen und einer Logik der Synchronizität einhergeht, weiter konkretisiert und vertieft werden. Neuwirths eigenständige Beobachtungen korrespondieren zu einem breiten Spektrum von bisherigen Überlegungen, die von Sayyid Quṭbs Begriff des *taṣwīr* über Mustansir Mirs Blick auf die Besonderheit koranischer Sprache bis hin zu El-Desoukys Abgrenzung koranischer Literarizität von der biblischen Narration reichen.

Die koranische Tendenz zur Verdichtung und Synchronizität kann zunächst mit der Umgestaltung textueller Verweisstrukturen in Verbindung gebracht werden, die Neuwirths Überlegungen zur Typologie, Allegorie und Erzählung in den Blick bringen. Im Gegensatz zu El-Desouky sieht Neuwirth die koranische Eigenart gerade in einer »theologisch signifikante[n] Typologisierung«⁷⁴² gegeben (vgl. IV.2.5.2.1. und IV.2.5.2.2.). Sowohl im Blick auf das Selbstverständnis Muḥammads als auch im Blick auf die Gemeinde als Ganze ist das Zueinander von Typos und Antitypos, von Präfiguration und neuer Konfiguration bedeutsam.⁷⁴³ Allerdings wird ein wichtiges biblisch-christliches Moment verändert: »Gewiß«, so führt Neuwirth aus, »ist schwer zu übersehen, daß wir es im Koran im allgemeinen nicht mit theologisch aufgeladener Typologie, sondern eher mit Schematisierung zu tun haben«.⁷⁴⁴ Das heilsgeschichtliche Moment im engeren

⁷⁴¹ Vgl. Neuwirth, politische Philologie, 65f.87–90.

⁷⁴² Neuwirth, Spätantike, 579. Vgl. a. a. O., 576–580.608f.612. Demgegenüber bestimmt El-Desouky die literarische Struktur des Koran anhand des literaturtheoretischen Typologiebegriffs von Frye gerade in der Abgrenzung zur Typologie. Dies liegt jedoch an der Verbindung des Typologiebegriffs mit linearen und teleologischen Strukturen.

⁷⁴³ Vgl. Neuwirth, politische Philologie, 66–71.73–80.97–108.

⁷⁴⁴ Neuwirth, Spätantike, 579.

Sinne, nämlich die lineare Entwicklungsstruktur und eine »teleologische Spannung«, ⁷⁴⁵ tritt zugunsten einer argumentativ-erhellenden Überblendung der Personen, Ereignisse und Orte zurück. ⁷⁴⁶ Gleiches gilt für die wenigen koranischen Allegorien und Parabeln, die ebenfalls keine innergeschichtlichen Spannungsbögen aufbauen, sondern eher den »epistemischen Anspruch der Verkündigung« ⁷⁴⁷ einlösen und Ereignisse dieser Welt als Auskünfte über die verborgene, jenseitige Welt lesen. ⁷⁴⁸ Ähnliches ist schließlich auch von Erzählelementen zu sagen: Nicht nur, dass die Strafliegenden spezifisch nicht-lineare Strukturen realisieren, insgesamt führt der paränetische und exegetische Charakter des Koran dazu, dass die chronologische Abfolge zugunsten von argumentativ-diskursiven Strukturen zurücktritt. ⁷⁴⁹ Dies bedeutet nicht, dass narrative Strukturen verschwinden, im Gegenteil werden allegorische Elemente »aufgelöst und in narrative Details umgedeutet«. ⁷⁵⁰ Nicht die Erzählung verschwindet, sondern ihre heilsgeschichtliche Spannung wird umgestaltet.

Die koranische Tendenz zur Verdichtung und Synchronizität verbindet sich weiterhin mit einer sprachlichen Eigenart des Koran, die man als sprachliche Inszenierung von Präsenz bezeichnen könnte. Im Blick auf die einzelne Sure arbeitet Neuwirth aus, inwiefern die frühen, eschatologisch ausgerichteten Suren auf die altarabische Seherrede Bezug nehmen und sie zugleich umgestalten. Formal bewahren sie in »Rhythmus, Diktion und Ablaufschema« ⁷⁵¹ den mantischen und bereits damit intensiv-gegenwärtigen Charakter des sprachlichen Geschehens. Inhaltlich gestalten sie es von einem situationsspezifischen Rätsel zur eindringlichen Vergegenwärtigung des nahen, universalen Gerichts um und verstärken so noch einmal den Charakter des Präsentischen. Insgesamt inszenieren viele der frühen eschatologischen Suren tableauhafte Szenerien und momenthafte Einblendungen, in denen die lautliche und formale Struktur eng mit dem Mitgeteilten verbunden ist, so dass Form und Inhalt eine intensive sprachliche Präsenz

⁷⁴⁵ Neuwirth, Spätantike, 579.

⁷⁴⁶ Vgl. noch einmal: Die koranische Drstellung der biblischen Figuren zielt »weniger auf eine lineare Entwicklung ihrer Viten als auf ihre fortschreitende exegetische Sinnanreicherung«. Neuwirth, Spätantike, 623.

⁷⁴⁷ Neuwirth, politische Philologie, 62. Vgl. auch dies., Spätantike, 498–509.

⁷⁴⁸ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 584–590; dies., politische Philologie, 62–64.

⁷⁴⁹ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 223–230.603–612.617–620.

⁷⁵⁰ Neuwirth, politische Philologie, 65.

⁷⁵¹ Neuwirth, Spätantike, 696. Vgl. a. a. O., 682f.692–696.

des geschilderten Gerichtes schaffen.⁷⁵² Neuwirth spricht mit Bezug auf Harold Fisch von der bewussten Zerstörung der ästhetischen Distanz, das heißt von der unmittelbaren Gegenwart des Wortes.⁷⁵³

Im Blick auf die gesamte koranische Rede geschieht die sprachliche Inszenierung von Präsenz durch die spezifische Mündlichkeit.⁷⁵⁴ Neuwirth macht darauf aufmerksam, dass diese in der sprachlichen Gestalt selbst verankert ist: Bei den frühen Suren »verrät die Struktur der Verse eindeutig eine Bestimmung zur Verlautbarung«.⁷⁵⁵ Genauer noch ist der Koran »durchgehend rhetorisch so strukturiert, daß Sinneinheiten mit Atemeinheiten kongruieren – anders als dies beispielsweise bei den Redeeinheiten der hebräischen Bibel, der Evangelien oder der Paulusbriefe der Fall ist«.⁷⁵⁶ Damit drängt die sprachliche Struktur aber zur jeweils gegenwärtigen Verlautbarung, zur rezitativen Aufführung in der Gegenwart. Die sprachliche Struktur selbst inszeniert Präsenz.⁷⁵⁷

Als weiteren Aspekt, der die charakteristische Tendenz zur Verdichtung, Konzentration und Intensitätssteigerung vertieft, ist auf den Zusammenfall von Zeiten, auf die Technik der Zusammenschnitte und Überlagerungen hinzuweisen. Neuwirth sieht »das entscheidende formale Merkmal des Koran, das in der Bibel so keine Entsprechung hat in einem mehrstufigen Kommunikations- und Interaktionsszenario«.⁷⁵⁸ Meines Erachtens bringt sie damit eine eigene Ordnungsstruktur in den Blick, die nicht linear, sondern dimensional vorgeht. Die Kongruenz und Sinnhaf-

⁷⁵² Vgl. Neuwirth, Spätantike, 580–584.694–696; dies., Verzauberung, 78–87.

⁷⁵³ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 602f.

⁷⁵⁴ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 137–145.

⁷⁵⁵ Neuwirth, Spätantike, 564.

⁷⁵⁶ Neuwirth, Spätantike, 170. Vgl. a. a. O., 168–174.

⁷⁵⁷ Diese wiederum stellt eine »imaginierte [...] Gleichzeitigkeit zu allen Mitbetern und eine räumliche Nähe zum Zentralheiligtum« her. Neuwirth, Spätantike, 169. Und auch jenseits des Gebets geht es beim Koranvortrag um »zeremonielle Vergegenwärtigung des gemeinschaftlichen Sinnvorrates«. A. a. O., 171. Ähnliches gilt auch für die »andere Medialität des Koran«, die Kalligrafie. Vgl. a. a. O., 174–178.

⁷⁵⁸ Vgl. Neuwirth, Spätantike, 563.

tigkeit von Ereignissen wird nicht durch eine Situierung und Zusammenbindung in einen Ablauf, sondern durch ein spezifisches Ineinander, durch die Überlagerung von Dimensionen realisiert.⁷⁵⁹

Abschließend kann man darauf verweisen, dass die charakteristische Tendenz zur Verdichtung, Konzentration und Intensitätssteigerung sich in der späteren, medinensischen Periode immer mehr auch als identifizierender Gestus verwirklicht. Bereits die ent-allegorisierende und allegoriekritische Tendenz geht mit dem Willen zur Konkretion – hier noch ganz auf der Textebene – einher.⁷⁶⁰ Zudem arbeitet auch die Selbstreferentialität durchaus dem identifizierenden Gestus zu, indem sie die schnelle Überschreitung auf ein Jenseits der Rede verhindert, wenn sie in der Kommunikation auf die Kommunikation selbst verweist. Diese Tendenz zur sprachlichen Konkretion realisiert sich nun in der medinensischen Periode in konkreten Verortungen. Die Realwelt erscheint nun nicht mehr, wie im frühmekkanischen *wahy*, allein in neuem, hermeneutisch erschlossenem Licht. Auch wird ihr nicht einfachhin, wie in den mittelmekkanischen Schriftreferenzen, eine textuell inszenierte Gegenwelt gegenübergestellt. Vielmehr wird nun die koranisch literarische Welt in konkrete Realwelt übersetzt, die textuelle Gegenwelt wird zur realen Alternativwelt. Die Gemeinde wird als die ursprüngliche und nun vergegenwärtigte Gemeinschaft Abrahams, als *milla Ibrahīm*, zur konfessorischen Realisierung des Gottesvolkes, Mekka wird zum alternativen Heiligtum, der Gesandte wird zum »Prophet« (*nabi*) mit einer prononciert eigenen Botschaft⁷⁶¹ und die

⁷⁵⁹ Um diese Überlegung zu konkretisieren, kann man zunächst an die eschatologische Überblendung der Gegenwart in den frühen Suren erinnern, in der die Zeiten eben nicht in einem Jetzt und Danach aufeinanderfolgen, sondern ineinander übergehen. Vgl. Neuwirth, *Verzauberung* 78–87. Vor allem aber ist auf die Funktion der Klauseln hinzuweisen, die ein besonderes Interesse Neuwirths finden. Diese Formeln am Ende der Langverse (z. B. »siehe, Er ist der Hörende, der Wissende« Q 44:6) zeigen nicht nur formal das Versende an, sondern evozieren den metahistorischen Hintergrund des Geschehens, da sie zumeist »Transzendenz-Verweise« (dies., *Spätantike*, 758) enthalten, sei es in hymnischer oder paränetischer Form. Die Klauseln realisieren derart einen »Wechsel der Ebenen, bei dem die Rede ihr eigentliches Einzelthema von Zeit zu Zeit transzendiert« (a. a. O., 760; vgl. a. a. O., 753–761).

⁷⁶⁰ Vgl. Neuwirth, *Spätantike*, 574.

⁷⁶¹ Neuwirth, *Verzauberung*, 253.

koranische Verkündigung wird zur substituierenden Offenbarung im Gegenüber zu Juden und Christen. Es ist dies, was Neuwirth nüchtern als »Entzauberung in der Geschichte« bezeichnet.⁷⁶² Konsequenter wird die koranische Rede spätestens nach dem Tod Muḥammads zu konkret verorteten, präsenten Stimme des »ersten arabischen Buches, das innerhalb von Jahrzehnten eine veritable Schreiber- und Buchproduzentenkultur hervorbrachte,«⁷⁶³ die die nun abwesende Stimme des Propheten ersetzt. Damit aber wird der Koran definitiv zur Stimme *im Gegenüber zur* Interaktion und nicht mehr zur herausfordernden, bestätigenden und korrigierenden Stimme *in* der Interaktion.

Insgesamt machen also die Einsichten Neuwirths, obwohl selbst aus einer islamwissenschaftlichen Außenperspektive formuliert, deutlich, inwiefern minutiös analysierte sprachliche Besonderheiten des Koran eine eminent theologische Bedeutung haben können: Sichtbar wurde eine deutliche Akzentsetzung hin zu einem dynamischen und hermeneutischerschließendem Offenbarungsverständnis mit einer eigenen, nicht-teleologischen heilsgeschichtlichen Konzeption. Ereignis, Erhellung und mehrdimensionale Gegenwärtigkeit dürfen als zusammenfassende Schlagworte gelten.

2.7. Resümee

Schaut man auf die Neuansätze im Verständnis der Unnachahmlichkeit zurück, so lassen sich folgende Erkenntnisse festhalten:

2.7.1. Der Perspektivenwechsel: Die grundlegende Orientierung an der Literaturwissenschaft

Erstens nehmen alle Ansätze affirmativ auf das *īḡāz*-Konzept Bezug, indem sie es als Inspirations- und auch Legitimationsquelle für das Anliegen ansehen, die spezifische sprachliche und literarische Struktur des Koran zu untersuchen. Sie wenden es dabei einerseits kritisch gegen den herkömmlichen philologisch-islamwissenschaftlichen Zugriff auf den Koran, dessen

⁷⁶² Vgl. Neuwirth, *Verzauberung*, 189–256; dies., *politische Philologie*, 91–111; dies., *Spätantike*, 542–560.633–652.

⁷⁶³ Neuwirth, *Verzauberung*, 38. Vgl. a. a. O., 32–39.

Quellenorientierung und normative Hintergrundfolie narrativer Kohärenz der eigenständigen sprachlichen Struktur des Koran nicht gerecht wird. Andererseits problematisieren sie – mit Ausnahme El-Desoukys – anhand der Unnachahmlichkeitsvorstellung zugleich auch die islamisch-exegetische Tradition der Einzelversauslegung. Ausgesprochen affirmativ nehmen alle Autoren auf al-Ġurġānī Bezug, der zum zentralen klassischen Bezugsautor einer literaturwissenschaftlich informierten Korandeutung avanciert und dessen *iġāz*-Verständnis sich alle Autoren auf unterschiedliche Weise anverwandeln. In diesem Bezug spielt insbesondere der Begriff des *nazm* eine zentrale Rolle, bringt er doch bei allen Autoren die unauflösliche Verbindung von Sprache und Bedeutung in den Blick. Diese Verbindung verstehen sie durchgängig im literaturwissenschaftlichen Sinne als poetische Funktion der Sprache, die nicht nur Bedeutung vermittelt, sondern selbstreferentiell und in Klang und Rhythmus die eigene Materialität der Sprache zum Ausdruck bringt. Die weitere Verwendung des *nazm*-Begriffs läuft hingegen auseinander: Während Quṭb und Mir ihn auf den gesamten Zusammenhang des koranischen Textes ausweiten, macht El-Desouky mit ihm gerade das Eigenrecht der vereinzelt Textpassage stark.

Mit Ausnahme Quṭbs unterlaufen alle Neuansätze *zweitens* die Verwendung des *iġāz*-Konzepts als Wunderbeweis. Weder wird die sprachliche Besonderheit des Koran mit der Krieteriologie des Wunders in Verbindung gebracht noch hat sie einen Beweischarakter für den transzendenten Ursprung des Koran. Vielmehr rücken die Neuansätze auf unterschiedliche Weise von der Nachweisbarkeit des Wunders auf der Ebene des Textes ab: Mustansir Mir begrenzt die Unnachahmlichkeit auf den ersten Adressatenkreis und sieht in ihr wie auch Naṣr Abū Zaid wesentlich den Anstoß und die Aufforderung zur genauen Analyse der sprachlichen Struktur des Koran. Kermani situiert sie wie al-Ĥūlī in der Rezeptiongeschichte, in der individuelle Hörerfahrung und kollektive Rezeptionshaltung in eine unauflösliche Verbindung von Erwartung und Erfüllung gebracht werden. El-Desouky schließlich nutzt die *iġāz*-Vorstellung, um den Ereignischarakter koranischer Rede und die diskontinuierliche sprachliche Struktur des Koran auszuarbeiten. Doch auch er sieht in ihr, wie alle gegenwärtigen Autoren, kein unmittelbares wunderhaftes Handeln Gottes.

Die strukturellen Elemente des *iġāz* werden *drittens* innerliterarisch anverwandelt und produktiv genutzt. So wird das Kriterium des *ḥarq al-*

‘*āda* aus dem poetischen Horizont heraus neu gedeutet und als innerliterarischer Normbruch verstanden. Der Koran ist nicht mehr anders im Gegenüber zur Literatur, sondern besonders in Bezug auf die Literatur – an die Stelle der unvergleichbaren Andersheit tritt eine dynamische Differenzbeziehung. Die superlativische Überbietung tritt zugunsten der Anerkennung der koranischen Eigenständigkeit zurück und bleibt höchstens in der begeisterten Affirmation des Koran als dem größten arabischen Kunstwerk erhalten. Produktiv eignen sich schließlich Kermani und insbesondere El-Desouky das Element der Perseität an. Dass der Koran von sich her verstanden werden muss, wird bei ihnen zur Beschreibung, inwiefern der Koran zum normativen Horizont, aber auch zur inspirierenden Quelle literarischer Produktivität geworden ist. Kermani erfasst dies im Wechselspiel der rezeptionsästhetischen Kategorien von Horizontstiftung und Horizontwandel. El-Desouky hingegen entwirft eine eigene literaturtheoretische Konzeption, in der der Koran Ausgangspunkt für eine nicht-lineare, fragmentarisierte, einmalig-ereignishafte Textlogik wird.

Diese Einsichten erlauben also, den ersten Teil der systematischen Leitfrage positiv zu beantworten: Alle Autoren (zumindest nach Quṭb) verstehen den Koran konsequent aus dem poetisch-literarischen Horizont heraus und vollziehen so den Perspektivenwechsel tatsächlich mit. Die methodologische Aufwertung der Literaturwissenschaft geschieht dabei auf durchaus verschiedene Weise, sei es durch die explizite Methodenreflexion wie im *tafsīr adabī*, sei es durch die bewusste Ausschaltung apologetischer Motive wie bei Mustansir Mir, sei es durch das leitende Anliegen rezeptionsästhetischer oder literaturtheoretischer Natur wie bei Kermani und El-Desouky. Alle bestehen zugleich darauf, dass sich der Koran gerade vor diesem Horizont in seiner Eigenständigkeit als *sui generis* erweist.⁷⁶⁴ Sie sind damit das genaue Gegenbild zum *tafsīr ‘ilmī*, der am Wundercharakter des Koran unter Preisgabe seiner sprachlichen Besonderheit festhielt. Doch die Eigenständigkeit isoliert den Koran nicht von der Poesie, sondern verhilft der Poesie noch einmal zur Anerkennung des Eigenwertes ihrer bildhaft-metaphorischen Sprache. Alle gegenwärtigen Ansätze nehmen

⁷⁶⁴ »Despite advances made in the research on qur’ānic language, it continues to puzzle philologists. According to P. Larcher [...], devout Muslims attribute this characteristics to its ›irreproducibility‹, the unconditional acceptance of which is an article of faith among believers. For the modern scholar, the problem lies elsewhere: in forms and structures which do not easily conform to the linguistic system of classical Arabic.« Nekroumi, Introduction, 9.

von einer Verengung der literarischen Sprache auf eine rein ausschmückende oder pädagogische Funktion Abstand. Sie stellen demgegenüber den eigenen Erkenntnisanspruch poetischer Rede heraus und sprechen von poetischer Wahrheit oder von der Wahrheit des Ästhetischen. Insgesamt soll also die Unnachahmlichkeit des Koran in Analogie zur Unnachahmlichkeit eines jeden poetischen Werkes verstanden werden – ohne den Koran schlichtweg als Poesie zu verstehen: Er ist »poetic without being poetry«. ⁷⁶⁵

2.7.2. Das literarische Profil: Vom Wunder zur literarischen Besonderheit

Zeigen also alle gegenwärtigen Ansätze auf je ihre Weise, dass der Koran konsequent aus dem Horizont der Dichtung heraus verstanden werden kann, so verhelfen sie auch dazu, gerade die literarische Eigenart des Koran näherhin zu erfassen. Quṭb gab mit den Elementen von Einheit, Wirkung und *taṣwīr* die Themen vor, die sich die ausgewählten Neuansätze anverwandeln. Die Ebenen der Analyse sind dabei recht verschieden: Am abstraktesten bleiben die Besonderheiten in dem umfassenden literaturtheoretischen Entwurf von El-Desouky, der entschieden die Unmittelbarkeit der Adressierung durch das eine Sprechersubjekt und die fragmentarisierte Gestalt als Besonderheit des Koran hervorhebt. Konkreter verankert Kermani, ergänzt um die Textanalysen Robinsons, die Besonderheit der ästhetischen Rezeption des Koran vor allem in der klanglich-rhythmischen Struktur des Koran. Hier ist auch an das zentrale Moment der Pausen und der Stille zu denken, das Johns ausarbeitet. Kermani bringt zudem in Rückgriff auf Abū Zaid auch die in der Bildlichkeit und Textstruktur verankerte Bedeutungs Offenheit und die Initiierung stets neuer Aneignung als Besonderheit des Koran in den Blick. Mustansir Mir schließlich macht die Besonderheit noch deutlicher an konkreten sprachlichen Strukturen fest, die auch durch einzelne Beobachtungen anderer Autoren gestützt werden. Aus der Analyse seiner Überlegungen kristallisierten sich heraus: die klärende Klarheit, die ausbalancierende Harmonie und gefügte Ordnung, die unmittelbare Adressierung, der dialogische Charakter, die Tendenz zur Konzentration und Verdichtung sowie die sprachlich realisierte Theozentrik. Diese konkreten sprachlichen Strukturen, die die Besonderheit des Koran

⁷⁶⁵ Mir, *Understanding*, 7.

ausmachen, wurden durch die Position Neuwirths vertieft, die ebenfalls über den epigonalen Blick auf den Koran hinausgeht und seine eigenständige literarische Gestalt in den Kategorien von Paränese, Exegese und Rhetorik ausarbeitet.

Man kann die konkreten literarischen Besonderheiten noch einmal in drei Spannungsbögen zusammenfassen: So wird erstens die Tendenz zur Verdichtung und Konzentration, die mit einer nicht-linearen Textstruktur einhergeht, durch den dynamisch-dramatischen Charakter sowohl der Bildlichkeit als auch des Textaufbaus ergänzt. Zweitens tritt der dialogische und polyfone Charakter der koranischen Rede in Spannung zu dem einen Sprechersubjekt, auf die die koranische Rede zurückgeführt wird und die sich noch einmal spezifisch in der Appellstruktur des Textes manifestiert. Anders als die Bibel tritt der Koran durch und durch als eigenes Subjekt der Rede auf. Drittens schließlich steht der Anspruch auf Klarheit und Klärung sowie die im Text verkörperte harmonische Balance und ausgleichende Komplementarität in Spannung zum fragmentarisch-diskontinuierlichen Charakter des Textes. Diese Spannungen sind weder zu lösen noch gegeneinander auszuspielen. Sie zeichnen jedoch eine literarische Gestalt des Koran, die sich bei aller Vielfalt von der christlichen Konzeption des biblischen Textes charakteristisch unterscheidet. So ist zu schließen: Das konsequente Verständnis des Koran aus dem Horizont der Poesie nivelliert seine Besonderheit in keiner Weise.

2.7.3. Die Verschränkung von transzendtem Ursprung und sprachlicher Gestalt

Wird auf diese Weise die literarische Eigenheit des Koran greifbar, so ist herauszustellen, dass mit der Deutung der Unnachahmlichkeit aus dem Horizont der Poesie die religiöse Wertschätzung des Koran keinesfalls verschwindet. Bereits methodologisch wird die religiöse Deutung keineswegs aufgegeben, sondern in unterschiedlicher Weise der literaturwissenschaftlichen Perspektive, für deren Eigenrecht alle Autoren eintreten, zugeordnet: Während die einen eine deutliche Unterscheidung und ein Nacheinander im Sinn haben (vor allem al-Hūli, Ḥalafallāh und Mustansir Mīr), verschränken andere die Perspektiven (insbesondere Abū Zaid, Kermani und Johns): Die theologischen Auffassungen haben eine zentrale ästhetische Dimension; die ernsthafte Berücksichtigung der ästhetischen Dimension macht auch neue theologische Überlegungen nötig. El-Desouky

schließlich denkt diese Verschränkung noch einmal literaturtheoretisch weiter: Er analysiert nicht nur den Koran aus literaturwissenschaftlichem Horizont, sondern auch den literaturwissenschaftlichen Horizont aus dem Koran heraus. Gegenüber der radikalen Unterscheidung von Literaturwissenschaft und religiöser Deutung ersterer Autoren weist er damit entschieden darauf hin, dass auch die literaturwissenschaftliche Neutralität nicht einfach vorauszusetzen, sondern kritisch zu hinterfragen ist.

Auch in Bezug auf seinen Ursprung halten die literaturwissenschaftlich engagierten und informierten Autoren den Koran nicht einfachhin für auktorial konstituiert oder durch ein auktoriales Textverständnis angemessen beschreibbar. Auch dort, wo sie einen Zusammenhang zwischen prophetischem Charakter und dichterischer Imagination sehen und die Beteiligung der Rezipienten an der Konstitution des Koran betonen, betrachten sie den Koran keineswegs als innerpsychisches oder gar taktisch motiviertes Konstrukt Muḥammads. Der Koran wird als ein bleibend Anderes verstanden, das aus menschlicher Planung und Intention nicht einfach abzuleiten ist.

Keine Position negiert also schlichtweg den transzendenten Ursprung des Koran. Dieser jedoch wird nicht unmittelbar mit einzelnen Textelementen oder der Textqualität identifiziert. Kein Autor und keine Autorin teilt ein vorreflexives Verständnis, das den Koran schlichtweg als Reifizierung göttlicher Worte in unüberbietbarem arabischem Ausdruck versteht. Vielmehr wird auf unterschiedliche Weise die Transzendenz des göttlichen Ursprungs mit der Immanenz menschlicher Sprachformen verschränkt. Rückblickend sind sechs verschiedene Weisen zu identifizieren, Sprachtranszendenz und Sprachimmanenz zu verschränken:

Erstens realisiert sich die Präsenz der Transzendenz in der immanenten Sprache des Koran in der unausschöpflichen Bedeutungsfülle. Gerade die gegenwärtige rezeptionsästhetische Sicht auf den Koran erfasst das Unsagbare innerhalb der sprachlichen Gestalt als den niemals einlösbaren und erreichbaren Fluchtpunkt immer neuer Deutungen, als transzendenten Kern eines Aussagegehaltes, der niemals vollständig einzulösen ist. Der Koran ist Quelle immer neuer Bedeutungsproduktion (s. IV.2.2.3. und IV.2.4.2.). Diese semantische Produktivität, die in der Offenheit und Vieldeutigkeit der poetischen Textstruktur verankert ist, wird von Kermani explizit theologisch gedeutet und als Ausdruck der göttlichen Transzen-

denz verstanden: »Von daher ist das Offene der Offenbarung, ihre Rätselhaftigkeit, kein theologisches Dilemma, sondern notwendiges Implikat einer Botschaft, deren Sender Gott ist.«⁷⁶⁶

Kermani zieht diese Produktivität *zweitens* noch einmal im Blick auf die Rezitation hin aus (s. IV.2.4.1.3.). Nun steht nicht mehr die Bedeutungsproduktivität, sondern der performative Vollzug der sprachlichen Gestalt im Vordergrund. Dementsprechend wird der Ereignischarakter der koranischen Rede unterstrichen: Die spezifische Klanggestalt des Koran initiiert immer neue Rezitationsereignisse, die in gläubiger Deutung jeweils neu die ursprüngliche Offenbarungssituation gegenwärtig erlebbar machen.

Drittens verankert Abū Zaid diese nur asymptotisch erreichbare Quelle semantischer wie performativer Produktivität in der Sprachtheorie, indem er auf die Differenz von *parole* (*kalām*) und *langue* (*luġa*) zurückgreift (s. IV.2.2.3.). Diese sprachtheoretische Unterscheidung wird theologisch genutzt und zum Ausdruck der Differenz von transzendtem Ursprung und immanenter Realisierungsform: Dem textuell verfassten Koran liegt die überschüssige, ungreifbare Dynamik der *parole* zugrunde, die sowohl immer neue Realisierungen antreibt als auch alle Festlegung in einem theologischen, politischen oder juridischen System unterläuft.

Viertens sind die Autoren literaturwissenschaftlich geschult genug, um dieser *parole* auch wieder eine konkrete Verankerung im Text zu geben, ohne sie jedoch einfachhin mit einem Textmoment zu identifizieren und derart die Transzendenz in sprachlichen Einzelmomenten zu reifizieren. So weisen die gegenwärtigen Positionen darauf hin, wie die literarische Struktur des Textes selbst die koranische Rede als einen von außen, *ab extra* hereinbrechenden, dynamischen Anspruch inszeniert (s. IV.2.3.4. und IV.2.5.4.). Schon die »Sprachmagie« als Horizont des altarabischen Sprachverständnisses legt eine eigene, nicht subjektiv gelenkte oder instrumentell beherrschbare Wirksamkeit von Sprache nahe. Noch prägnanter wird diese Wirksamkeit auf den verschiedenen Ebenen der sprachlichen Gestalt des Koran inszeniert: Bereits die spezifische Gestaltung einzelner Stilmittel (Ellipse, innere Dynamik der Metaphernreihen, lautlich-klangliche Dimension) unterstreicht die Wucht der appellativen Ansprache. Diese Akzentuierung setzt sich in verschiedenen Elementen der Textstruk-

⁷⁶⁶ Kermani, Schön, 131.

tur (Rhythmik und Beschleunigung, »Schockeffekte« durch Personenwechsel, ineinander geschnittene Dialoge, bewusste Zerstörung der ästhetischen Distanz) fort. Im Blick auf den gesamten Koran identifiziert Neuwirth die Eigenständigkeit der koranischen Rede gegenüber der Narration mit ihrem rhetorischen Charakter (s. IV.2.6.1.2.). Insgesamt akzentuieren also die literaturwissenschaftlich informierten Überlegungen den appellativen und ansprechend-herausfordernden Charakter des Textes und geben ihm eine auch literarisch identifizierbare Gestalt. Derart gewinnt die Eigenwirksamkeit des Koran eine textuelle, in spezifischen »Kodierungstechniken« verankerte Gestalt.

Fünftens sensibilisieren die gegenwärtigen Positionen nicht nur für den dynamisch-hereinbrechenden Anspruch der koranischen Rede, sondern auch für ihre polyfone Struktur (s. IV.2.2.3. und IV.2.3.4.): Im Koran konstituiert sich der textuelle Niederschlag der *parole* nicht als homogener Monolog, sondern in der Vielstimmigkeit der koranischen Sprecher und im dialogisch-verhandelnden Charakter der gesamten Rede. Der Koran ist damit nicht einfachhin die eine göttliche Stimme im Gegenüber zum menschlichen Rezipienten. Vielmehr verkörpert sich die göttliche Stimme in der koordinierten Vielfalt der menschlichen Stimmen und interagiert von hierher mit ihren Hörern. Sie ist gleichsam der Zusammenhalt der polyfonen Stimmen, der niemals selbst gegenwärtig wird. So ist das unsagbar Andere kein gegenständlicher Teil des Textes und trotzdem auch nicht einfachhin jenseits des Textes. Die Verschränkung von Abwesenheit und Anwesenheit, von Präsenz und Entzug, reflektiert insbesondere Johns' Analyse der Stille (s. IV.2.2.4.): Die Pausen und bewussten Leerstellen sind keine Überschreitungen des Textes auf ein texttranszendentes Jenseits. Sie rhythmisieren und strukturieren die Dynamik des Textes und geben ihm so erst eine Gestalt. Auf immanenter Ebene führen sie die koranische Sprache so über die Alltagssprache hinaus, auf transzendenter Ebene stehen sie für den ungreifbaren Ursprung, den göttlichen Hintergrund der koranischen Rede. Die Stille ist damit gleichsam der transzendente Hintergrund, der nicht mit dem Text identisch und doch zugleich fest in ihm verankert ist, indem er ihm Struktur und Qualität gibt. Der Text ist nicht unmittelbare Präsenz Gottes. Er »ist« nicht einfachhin Offenbarung, doch gibt es diese auch nicht ohne ihren textuellen Ausdruck – der Koran ist gleichsam ihr Resonanzraum.

Sechstens schließlich zeigt sich die Präsenz der Transzendenz in der sprachlichen Immanenz als die Umgestaltung einer ganzen Weltsicht, auf

die unter anderem die Untersuchungen Neuwirths hinweisen (s. IV.2.6.2.). Der Offenbarungscharakter ist nur mittelbar an der neuen Wirklichkeitssicht der Welt als zeichenhaft erschlossener, harmonisch ausgeglichener Wirklichkeit ablesbar. Diese Kraft zweifellos immanenter und vermittelter Transformation ist dennoch ganz im Sinne von Waldenfels ein Ereignis von Alterität, ist für ihn doch das Fremde ein »Schlüsselereignis, das uns nicht bloß Anderes in der Welt sehen lässt, sondern die Welt anders sehen lässt«. ⁷⁶⁷

In verschiedener Weise gewinnt so der geglaubte transzendente Ursprung, der von außen auf das menschliche Gegenüber auftritt, eine mittelbare literarisch-sprachliche Form. Die Offenbarungsqualität des Koran verbindet sich dementsprechend in den gegenwärtigen Positionen einerseits mit dem Moment der Irritation, der Überraschung und des Normbruchs, in dem eine nicht absehbare Fremdheit erfahren wird, andererseits mit dem Moment der aktiven Gestaltung, in dem ein neuer Verstehenshorizont gesetzt wird. In dieser Weise wird der Wundercharakter zurückgenommen, der Offenbarungscharakter aber wird durchaus gewahrt, ja, er gewinnt als Irritation poetischer Konventionen, als radikale Umgestaltung des Deutungshorizontes und als produktive, kreative Rezeption in neuen Sprachformen eine literarische Phänomenalität. Diese literarische Gestaltungsgewinnung beweist natürlich nicht den transzendenten Charakter, plausibilisiert aber zumindest die Erfahrung und gibt ihr eine theologisch reflektierbare Gestalt.

2.7.4. Ein geschärftes theologisches Profil

An der Zuordnung von Transzendenz und Immanenz wird deutlich, dass die gegenwärtigen Neuansätze auch mit einem veränderten Alteritätsverständnis einhergehen (s. I.3.1.1.2.): Das separative Alteritätsverständnis ist gänzlich zurückgetreten, das graduell-relative bleibt gleichsam nur in einzelnen innerliterarischen Spurenelementen erhalten – dort, wo der Koran als Horizont und Norm literarischer Qualität gesehen wird. Alle Neuansätze verkörpern in unterschiedlicher Akzentsetzung ein relationales Alteritätsverständnis, das die Gegensätze verschränkt. Der Koran erscheint mithin auch als Wort Gottes nicht mehr als das jedem Vergleich und jeder

⁷⁶⁷ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 105.

Veränderung entzogene Andere, sondern als ein sich unterscheidendes Geschehen, das seine Besonderheit gerade in und aus der Relation erweist.

So deutet sich an, dass aus der literarischen Analyse heraus das theologisch eigenständige Profil des Koran auch inhaltlich geschärft wird. Als anknüpfungsfähig erweisen sich insbesondere die spezifische Dynamik der koranischen Rede, der auf Symmetrie und Komplementarität zielende Aufbau sowie die charakteristische Bild- und Kompositionsstruktur.

Erstens teilen die neueren islamischen Ansätze, verstärkt durch die islamwissenschaftlichen Beobachtungen von Neuwirth, ein dynamisches Verständnis, das den Buchcharakter problematisiert und den Koran als mündliche Anrede an die und in Interaktion mit den Adressaten versteht. Der Koran vermittelt also nicht einfachhin Aussagen, sondern ist ein Geschehen, eine Interaktion und ein Anspruch, der sein Gegenüber verändern will. Damit tritt eine instruktionstheoretische Deutung der Offenbarung als Mitteilung göttlich legitimierter Informationen zugunsten eines Verständnisses von Offenbarung als Sprachgeschehen zurück (s. V.1.2. und V.2.2.).

Der Geschehenscharakter wird jedoch unterschiedlich akzentuiert. Während Kermanis Rezeptionsästhetische Sicht die Momente der Kontinuität und der prozessualen Entfaltung betont, liegt für El-Desouky die religiöse Bedeutung gerade in der unmittelbaren Ereignishaftigkeit des einzelnen, in keine Kontinuität zu übersetzenden Momentes reiner Gegenwartigkeit. Johns schließlich versucht explizit, diachronen Prozess und synchrone Momenthaftigkeit als Modalitäten des Koran zusammenzuhalten. Mit der unterschiedlichen Deutung des Geschehenscharakters ist weiterhin auch eine unterschiedliche Auffassung in der Frage verbunden, wie aktiv und gestaltend die Adressaten am Sprachgeschehen mitwirken. Auf verschiedene Weise und doch mit derselben Zielrichtung setzen der *tafsīr adabī* und El-Desouky eine deutliche Differenz zwischen dem Koran und seiner Rezeption: Wie die Ringe eines in das Wasser geworfenen Steins setzt der Koran zwar eine transformierende Wirkung frei, sei sie nun literarischer oder psychologischer Art. Doch der Stein selbst, um im Bild zu bleiben, wird durch die Wirkung nicht betroffen. Imagination und Vorstellungsvermögen sind Ort der Wirkung des Koran, aber nicht seiner Konstitution. Demgegenüber denkt Kermani durchaus eine Beteiligung der menschlichen Einbildungskraft an der Gestalt des Koran und versteht den Koran damit wohl am konsequentesten als ein relationales Geschehen aus der Interaktion mit seinen Adressaten und Hörern.

Die neueren Ansätze betonen *zweitens* in unterschiedlicher Form und Reichweite die literarische Eigenart einer komplementären und auf Symmetrie angelegten Struktur textueller Einheiten. Unterstützt durch die Selbstcharakterisierung als *mubīn*, die wiederum in bestimmten Metapher- und Bildstrukturen ihren literaturwissenschaftlichen Anhaltspunkt findet, wird der Koran als ein in sich geordneter, klarer Textkosmos ersichtlich. Dieser bietet nicht nur eine eigene Textwelt dar, sondern beansprucht auch, aktiv klärend zu sein. Diesen Aspekt vertieft Neuwirths Deutung von *wahy* und *āya*, *bayān* und *qur'ān*: Das Zusammenspiel aus zeichenhafter Welt und weltbildendem Zeichen legt zum einen die Spur zu einer offenbarungstheologischen Wirklichkeitshermeneutik, die die Welt als erschlossene, lesbare und harmonisch ausgeglichene sichtbar macht. Theologisch wird das Offenbarungsgeschehen so hermeneutisch ausgedeutet und der Akzent auf den Aspekt der Klarheit gelegt (s. V.2.3.1.). Zum anderen verankern ihre Überlegungen die sprachlich-zeichenhafte Verfasstheit der Welt fest in der Schöpfungstheologie und weisen so auf die enge theologische Verbindung von Schöpfung und Offenbarung hin (s. V.3.).

Die Überlegungen zur Umgestaltung von Erzählstrukturen, zur klanglichen Inszenierung und zur verdichtenden Bildhaftigkeit sowie zur Ordnung durch mehrdimensionale Überlagerung zeigen *drittens*, dass die literarische Besonderheit des Koran auch mit einer eigenen, keinesfalls bloß defizienten Konzeption von Zeit und Geschichte einhergeht (s. V.2.1.3.).

So kann auch die zweite Leitfrage als beantwortet gelten, indem aus der Erarbeitung der literarischen Besonderheit tatsächlich Elemente eines geschärften theologischen Profils erkennbar werden. Damit ist der christlichen Theologie ein konturiertes Gegenüber gegeben, auf die nun insbesondere solche Positionen Bezug nehmen können, die ebenfalls ein Interesse am Zusammenhang zwischen dem Offenbarungsphänomen und der sprachlichen Gestalt zeigen.

V. Christliche Theologie im Gespräch mit den islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit

Nach der ausführlichen Analyse zeitgenössischer, literaturwissenschaftlich sensibler islamischer Positionen kann es sich die christliche Theologie keineswegs einfach machen. Es wäre zu oberflächlich, die christliche Bezugnahme im Sinne einer einfachen katechetischen Gegenüberstellung zu konzeptionieren: Hier das Buch des Koran, dort die Person Jesu Christi, hier die unmittelbare und greifbare Präsenz des Wortes Gottes im Buchstaben des Koran, dort ein in Geschichte vermitteltes Zeugnis, hier ein personal-kommunikatives christliches, dort ein instruktionstheoretisches islamisches Offenbarungsverständnis. Denn die gegenwärtigen islamischen Positionen unterlaufen zweifellos zentrale Annahmen, die im populären islamischen Diskurs genauso weit verbreitet sind wie in der kritischen Bezugnahme von christlicher Seite: Weder betrachten sie den Koran einfachhin als ein Buch, dessen transzendente Dimension durch eine göttliche Autorschaft gesichert ist, noch deuten sie die Offenbarung schlichtweg als göttlich sanktionierte Mitteilung übernatürlicher Sachverhalte, die in Aussageform den Menschen zur informierten Rechtgläubigkeit und zur individuellen Lebens- wie kollektiven Gesellschaftsgestaltung übermittelt werden. Vielmehr konstituiert sich die koranische Rede in dem literaturwissenschaftlich, rezeptionsästhetisch und literaturtheoretisch informierten Blick der untersuchten Positionen als ein dynamisches, reflexives und hermeneutisches Sprachgeschehen. Systematisch wurde im Verlauf der Analyse immer deutlicher, dass der Koran nicht einfachhin identisch ist mit Gottes Wort, sondern dass vielmehr die Verschränkung von Transzendenz und Immanenz im Wort Gottes, das Verhältnis von Offenbarung und sprachlicher Gestalt, die Schnittstelle einer geteilten Problematik darstellt.

Zugleich aber zeigen die vorangegangenen Überlegungen, dass die ästhetische, das heißt literaturwissenschaftlich erforschbare Gestalt des Koran bereits selbst zentrale inhaltliche Dimensionen hat, die durchaus in Differenz zu christlichen Auffassungen stehen können. Die Ästhetik des Koran ist von seinem Anspruch, Wort Gottes zu sein, nicht zu trennen. Die vorliegenden Positionen greifen tiefer, als dass sie nur auf die Bedeutung der ästhetischen Dimension für den gelebten Glauben und seine theologische Reflexion hinweisen, die sodann jede Religion in ihrem Kontext bedenken könnte. Sie bieten vielmehr Anhaltspunkte für eine ästhetische

Theologie, die spezifisch islamisch formatiert, das heißt mit eigenen Akzentsetzungen verbunden ist. Deshalb kann eine christliche Theologie die skizzierten Überlegungen nicht nur interessiert zur Kenntnis nehmen, sondern muss zu ihnen differenziert Stellung beziehen, ihre weiterführenden Anregungen aufnehmen und die neu erschlossenen Unterschiede bedenken.

Das Zu- und Auseinanderstreben der christlichen und islamischen theologischen Positionen wird dabei durch das systematische Interesse geleitet, die Beziehung zwischen Offenbarungsphänomen und sprachlicher Gestalt weiter zu verdeutlichen, um so das Wort Gottes und die menschliche Sprache zusammenzuhalten. Aus diesem leitenden Interesse heraus erklärt sich auch die Auswahl der christlichen Bezugsautorinnen und -autoren, die insbesondere nach dem ersten Kapitel des Schlussteils zum Tragen kommt. Sowohl aus der Tradition protestantischer Wort-Gottes-Theologie als auch aus dem Offenbarungstraktat katholischer Fundamentaltheologie bieten sich diejenigen Theologen und Theologinnen an, die sich zum einen durch die phänomenologische Forschung inspirieren lassen und zum anderen der sprachlichen Dimension des Offenbarungsgeschehens eine explizite Aufmerksamkeit schenken und dabei literaturwissenschaftliche Beobachtungen integrieren.¹ Der Charme wie die Schwierigkeit liegt also darin, dass zur interreligiösen auch eine interkonfessionelle Perspektive hinzutritt, ein weiterer Brückenschlag, der allerdings durch das Thema der Arbeit naheliegend ist. Verbindend wirkt der Bezug auf die Phänomenologie, die quer durch die Konfessionen diskutiert wird.²

Die differenzierte Stellungnahme soll in drei Schritten erfolgen: Zunächst werden Konvergenzen benannt, sodann produktive Spannungen diskutiert und schließlich ausblickend ein theologischer Ort umrissen, in welchem der Koran noch einmal innerhalb der christlichen Theologie situiert werden kann.

¹ Herangezogen werden im Wesentlichen Eberhard Jüngel, Ulrich Körtner und Ingolf Dalferth, Jürgen Werbick, Veronika Hoffmann und Knut Wenzel, im Ausblick wird zudem noch Joachim Negel wichtig. Natürlich bleibt die Auswahl unvollständig. In Bezug auf das jeweilig reiche Œuvre von Jüngel und Dalferth wurden bewusst nur thematisch besonders prägnante Referenztexte ausgewählt. Die Auswahl der Autoren und Autorinnen könnte in weiteren Untersuchungen ebenfalls erweitert werden – zu denken wäre zum Beispiel an Philipp Stoellger, Mirja Kutzer oder Johannes Hartl.

² Übergreifend ist zudem der Bezug auf Ricœur, den fast alle Autoren und Autorinnen teilen.

V.1. Konvergenzen

In einem ersten Schritt sind Konvergenzen zwischen den untersuchten islamischen und ausgewählten christlichen Positionen zu benennen. Konvergenzen sind nicht einfachhin Gemeinsamkeiten. Vielmehr werden von unterschiedlichen Standpunkten aus ähnliche Anliegen verfolgt. Aus den ähnlichen Anliegen ergeben sich Überschneidungen von Perspektiven, die nun zu skizzieren sind.

1.1. Kein Wunder. Die Problematisierung des Wunderbeweises

Eine erste Konvergenz und wechselseitige Anregung zwischen den islamischen Positionen und gegenwärtiger christlicher Theologie zeigt sich in der Problematisierung des Wunderbeweises.

1.1.1. Geteilte Problematiken: Die Beweisbarkeit

Grundlegend hat bereits die christliche *iġāz*-Kritik klassischer arabischer Apologetik die Anfragen an den Wunderbeweis gestellt, die die aufklärerische Offenbarungskritik im Blick auf die westliche Theologie artikulieren wird (s. III.1.3 und 4., III.2.2. und III.3.1.). Blickt man auf die Kritik al-Kindī, Qusṭā ibn Lūqās und Ḥunain ibn Ishāqs systematisierend zurück, so kann man erkennen, dass sie – natürlich strikt auf die Widerlegung der islamischen Position fokussiert und mit dem sicheren Wissen ausgestattet, ihrerseits durch Wunder (nur eben die richtigen!) bestätigt zu sein – zumindest implizit exakt die drei Ebenen thematisieren, auf denen der Gebrauch des Wunders als Legitimation von Offenbarung systematisch angefragt werden kann.

Auf einer ersten Ebene wird das einzelne Wunder angesprochen, das dem Wunderbeweis zugrunde liegt. Auf dieser Ebene findet die differenzierteste und ausführlichste Auseinandersetzung mit der Vorstellung der Unnachahmlichkeit statt. Die in der Auswertung der christlich-arabischen Apologetik zusammengestellten, detaillierten Kritikpunkte (s. III.4.) bringen auch die Frage in den Blick, wie ein Phänomen *als Wunder identifiziert* werden kann: Wie kann tatsächlich zwischen dem Noch-nicht-Verstandenen und dem Niemals-zu-Verstehenden unterschieden werden? Wenn aber nicht mit abschließender Sicherheit gesagt werden kann, dass

es sich bei einem Phänomen tatsächlich um ein Wunder handelt, wie kann es zum Beweis taugen?

Von der Kritik, die anfragt, inwiefern ein einzelnes Phänomen als Wunder identifiziert werden kann, ist die zweite Ebene zu unterscheiden, die die *Übermittlung des Wunders* in den Blick nimmt. Kann man, so fragen vor allem Qusṭā ibn Lūqā und Ḥunain ibn Isḥāq (s. III.2.2. und III.3.1.), vergangene Wunder als Beleg für gegenwärtige Offenbarungsansprüche anführen? Diese Frage thematisiert die Verstehensbedingungen historischer Ereignisse und rückt in den Blick, dass, selbst wenn es sich bei den jeweiligen Ereignissen tatsächlich um Wunder gehandelt haben sollte, diese wunderhafte Beglaubigung wiederum nicht wunderbar und absolut, sondern über die Kanäle relativer historischer Bezeugung zu den Rezipienten kommt. Die Übermittlung des Wunders unterliegt also den hermeneutischen Verstehensbedingungen, die der »garstige breite Graben« der historischen Distanz notwendig mit sich bringt.

Schließlich spricht die christliche Kritik am islamischen Wunderbeweis die im engeren Sinne theologische Ebene an und fragt, ob ein göttliches Wirken in der Entstehung des Islam zu berücksichtigen sei. Die Antworten der klassischen Apologetik bleiben in diesem Punkt ambivalent: Während diejenige christliche Deutung, die den islamischen Offenbarungsanspruch als strategisches Täuschungsmanöver ansieht, die *göttliche Intervention* ablehnt, wird die göttliche Intervention durch diejenige Auffassung bejaht, die annimmt, es handle sich im Islam um ein eschatologisches Vorzeichen des baldigen Endes.³ Über die klassischen Positionen hinausgehend kann man die Frage nach der konkreten Intervention Gottes auch noch einmal ausweiten und grundlegend in Zweifel ziehen, inwiefern unmittelbare göttliche Interventionen in die Naturordnung überhaupt sinnvoll theologisch zu vertreten seien. Genau diese Frage wäre insgesamt an den Wunderbeweis zu stellen und bildet die *dritte Ebene* der Kritik.

Die aus der christlichen Apologetik herausgearbeitete Kritik an der Möglichkeit des Wunderbeweises wird in gegenwärtigen fundamentaltheologischen Konzeptionen ausbuchstabiert und findet nun auch im Blick auf die eigene Glaubensbegründung einen Resonanzraum.⁴ Die Problematik der *Identifizierbarkeit* formuliert Michael Bongardt ausdrücklich:

³ S. hierzu III.1.3.2. und Specker, Differenzierte Apologetik.

⁴ So spricht Pottmeyer explizit von dem »*Scheitern des Wunderbeweises* in

»Als Glaubwürdigkeitserweis können Wunder schließlich nur in dem Maße herangezogen werden, in dem ein Ereignis mit Gewissheit als Wunder zu erkennen ist. [...] Wie [aber] soll entschieden werden, ob ein im Moment unerklärliches Ereignis in späteren Zeiten eine Erklärung finden wird? Allenfalls rückblickend ist die Einsicht möglich, dass erklärbar ist, was als unerklärbar galt; aber nie kann erwiesen werden, dass etwas auf Dauer unerklärbar bleibt.«⁵

Die klassische Wunderkriteriologie ist also nicht mit dem Ziel einer rational verifizierbaren Gewissheit über den wunderhaften Charakter des einzelnen Ereignisses in Einklang zu bringen.⁶ Die Problematik der *Übermittlung* ist in der hermeneutisch denkenden Fundamentaltheologie allgegenwärtig: Durchgängig ist sich die fundamentaltheologische Glaubensbegründung bewusst, dass sie es in Bezug auf vergangene Ereignisse stets mit literarisch geformten wie geschichtlich bedingten Mittelbarkeiten zu tun hat.⁷ Auch die Problematisierung des *interventionistischen Handelns Gottes* ist explizit kritischer Gegenstand einer Fundamentaltheologie, die nicht nur die Eigengesetzlichkeit weltlicher Zusammenhänge, sondern auch die Freiheit des Menschen grundlegend respektiert.⁸

Schaut man nun auf die gegenwärtigen islamischen Positionen, die die literaturwissenschaftliche Analyse des Koran ernsthaft betreiben, so wird ersichtlich, dass sie zwar nicht ausdrücklich diese Schwierigkeit thematisieren, den Glauben durch eine wunderbare Legitimation zu begründen.

seiner schulapologetischen Form«. Pottmeyer, Zeichen, 279. Überblickshaft vgl. Petri, Offenbarungskriterien, 497f.500.

⁵ Bongardt, Offenbarung, 102. Vgl. a. a. O., 102f.112f.

⁶ »Der naturalistische Empirismus hat der Apologetik mit guten Gründen die Möglichkeit bestritten, an irgendeinem Ort in der Geschichte auf Ereignisse hinweisen zu können, die durch sich selbst ihr übernatürliches Bewirktsein beweisen und dadurch den Anspruch, hier ereigne sich Offenbarung, glaubhaft machen.« Werbick, Glauben verantworten, 344. Werbick folgert: »Es gibt keinen exterritorialen Ort inmitten des Endlichen, an dem das Unendliche erscheinen und sich offenbaren könnte.« A. a. O., 259. Vgl. a. a. O., 255–259.

⁷ In dieser Hinsicht kann, um nur ein Beispiel zu nennen, Jürgen Werbick auch affirmativ auf Lessing Bezug nehmen und sogar die mangelnde Verbindung von Vernunftwahrheit und Geschichtlichkeit gegen Lessing in Stellung bringen. Vgl. Werbick, Glauben verantworten, 248–254.

⁸ Vgl. Bongardt, Offenbarung, 113–115.

Interessanterweise jedoch kann man implizit durchaus Spuren einer Auseinandersetzung erkennen.

In Bezug auf die *Identifizierbarkeit* des Koran als Wunder nehmen alle skizzierten Positionen – mit Ausnahme Quṭbs und im Unterschied zu der weit verbreiteten islamisch-katechetischen Literatur wie zu der in den klassischen Zentren gelehrten systematischen Theologie – von einer unmittelbaren Charakterisierung des Koran als Wunder Abstand. Der Wundercharakter wird als theologischer Topos historisiert (s. IV.2.3.3., IV.2.4.2 und IV.2.5.3.), in Beschränkung auf die erste Generation relativiert (s. IV.2.3.3.), methodologisch als traditionelle Legitimation literaturwissenschaftlicher Forschung oder als systematische Wertschätzung der ästhetischen Dimension in einen literaturwissenschaftlichen Rahmen integriert (s. IV.2.2.2. und IV.2.5.3.) und rezeptionsästhetisch zur existenziellen Relevanz und zur kontinuierlichen Überwältigungserfahrung transformiert (s. IV.2.4.2.). Niemals aber wird er in den untersuchten Ansätzen einfachhin bejaht.

In Bezug auf die hermeneutische Frage der *Übermittlung* sind sich die skizzierten Positionen des historischen Abstandes, der narrativ-literarischen Formung historischer Berichte und der spezifischen Bedingungen des Übermittlungsgeschehens sehr wohl bewusst. Eine schlichte apologetische Ausschaltung der Problematik durch den Hinweis auf die andauernde Präsenz des Koran, der selbst seinen eigenen Wundercharakter bezeuge, wird in den besprochenen Ansätzen gerade nicht unternommen. Da im islamischen Kontext die Kirche als der Topos ausfällt, anhand dessen die Bedeutung des Übermittlungsgeschehens reflektiert werden kann, wird die Übermittlungsfrage entweder durch eine Historisierung des Wundercharakters entschärft (s. IV.2.3.3. und IV.2.5.3.) oder aber rezeptionsästhetisch als die kontinuierliche Stimulation von Überwältigungserfahrungen gedeutet, die sich zu einem normativen Erwartungshorizont und zu einem Phänomen kollektiver Erinnerung verdichten (s. IV.2.4.2.).

Schließlich ist bei den gegenwärtigen Autoren ein *unmittelbares göttliches Handeln* nicht im Blick. Ganz ausdrücklich vertreten die gegenwärtigen Positionen einen reflektierten Vermittlungscharakter, der einem schlichten Interventionismus entgegensteht (s. IV.2.7.3.).

Ohne dass die untersuchten gegenwärtigen Positionen die genauen Beobachtungen und die Überlegungen zum spezifischen Charakter des Koran in der klassischen *iğāz*-Argumentation gering schätzten, verabschieden sie sich so von dem Rahmen der klassischen *kalām*-Argumentation und

damit vom Anspruch, einen Beweis für den göttlichen Ursprung des Koran zu führen. Dies zeigt sich deutlich in dem intensiv untersuchten Perspektivenwechsel: Keineswegs dient die Beobachtung der literarischen Besonderheit des Koran dazu, die Kriteriologie des Wunders bloß mit nachgeordneten literaturwissenschaftlichen Untersuchungen auszumalen. Vielmehr wird der Topos der Unnachahmlichkeit als traditionelle Inspiration und zur Legitimation gegenwärtiger literaturwissenschaftlicher Forschung genutzt. Die klassischen Beweiselemente – *naẓm*, textuelle Kohärenz, Bedeutungsvielfalt, spezifische Bildlichkeit – werden dementsprechend zu innerliterarischen Phänomenen, die die Besonderheit des Koran beschreibbar machen. So wird zuerst nach der spezifischen literarischen Gestalt des Koran und anschließend nach ihrer theologischen Bedeutung gefragt. Damit verwandelt sich der postulierte Beweis des göttlichen Ursprungs in den Aufweis einer koranischen Besonderheit, die mittelbar den Offenbarungscharakter realisiert (s. IV.2.7.).

Schaut man die apologetische Problematisierung des Wunderbeweises mit der impliziten islamischen sowie selbstreflexiven gegenwärtigen christlichen Thematisierung zusammen, so kann man mithin zu Recht von einer geteilten Problematik sprechen.

1.1.2. Geteilte Problematiken: Die offenbarungstheologischen Konsequenzen

Zeigt sich bereits in diesem ersten Blick auf die Schwierigkeiten des Wunderbeweises ein gemeinsamer Horizont für die fundamentaltheologisch-christlichen und die gegenwärtigen islamischen Überlegungen, so ist dieser nun zu vertiefen: Der Wunderbeweis ist nicht nur in seiner Durchführung problematisch, er ist auch aus theologischen Gründen nicht wünschenswert. Denn der Wunderbeweis wird nicht (nur) in defensivem Rückzug angesichts einer fortschreitenden erkenntnistheoretischen Wunderkritik, die dem Beweis den Boden entzieht, zurückgenommen. Theologische Überlegungen sehen tiefergehend, dass er auch mit einer offenbarungstheologischen Problematik verbunden ist.

Diese Verbindung zu offenbarungstheologischen Problemstellungen zeigt bereits die gesamte Untersuchung der klassischen *iʿğāz*-Positionen (s. II.). Denn einerseits stehen die klassischen Positionen für das offenbarungstheologische Anliegen ein, dem vorausgesetzten und partikular ge-

glaubten transzendenten Ursprung des Koran auch eine phänomenale Gestalt zu verleihen. Andererseits wird in der Untersuchung der klassischen Positionen deutlich, dass gerade die Wunderkriteriologie eine problematische Form dieser Gestaltwerdung mit sich bringt: Insbesondere geschieht die Gestaltwerdung der Offenbarung durch ar-Rummānīs graduell-relative Überbietung (s. II.2.1.) und al-Bāqillānīs separative Aussonderung (s. II.2.3.). In der Untersuchung al-Ġurgānīs deutet sich demgegenüber zwar ein relationales Alteritätsverständnis und damit auch eine vertiefte Gestaltwerdung der Offenbarung an (s. IV.1.3.2.2.), doch aufgrund des beibehaltenen Wunderbeweises bleibt diese ambivalent (s. IV.1.4.2.).

Die Darstellung der neueren Ansätze zeigt zunächst eine Verschärfung der offenbarungstheologischen Problematik des Wunderbeweises: Auf der einen Seite führt die Analyse des *tafsīr ‘ilmī* die systematische Problematik vor Augen, dass die Betonung des Wunders die spezifische Offenbarungsgestalt verschwinden lassen kann: Die postulierte Präsenz modernen naturwissenschaftlichen Wissens im Koran realisiert zwar das Wunderkriterium des Bruchs mit der Gewohnheit, minimiert aber zugleich die spezifische Offenbarungsgestalt des Koran. Inhaltlich ist der Koran nicht von Erkenntnissen autonomer Naturwissenschaft, sprachlich nicht von der Struktur ihrer Propositionen zu unterscheiden. Die Besonderheit des Koran liegt letztlich in einer rein zeitlich-prioritären Überbietung immanten Informationswissens (s. IV.2.1.2.). Damit spitzt der *tafsīr ‘ilmī* die Problematik eines graduell-relativen Alteritätsverständnisses markant zu. Auf der anderen Seite bewies Sayyid Quṭb zwar eine hervorragende Sensibilität für die sprachliche Besonderheit des Koran, führte aber umso massiver die Problematik eines radikalen *extra nos* vor Augen (s. IV.2.2.1.): Der Bruch mit der Gewohnheit wird bei Quṭb zu einer radikalen Andersheit des Wissens, das nicht mehr mit nicht-koranischem Wissen in Beziehung zu setzen ist. Die Erarbeitung der spezifischen Literarizität des Koran gipfelt letztlich in einer Unvergleichbarkeit zwischen der synthetisch-imaginativen Bildlichkeit des Koran und den analytisch-propositionalen Aussagen der Wissenschaft. Zugleich wird das Anliegen, den Koran aus sich heraus zu würdigen, zur postulatorischen Vorordnung der gefügten, kohärenten Ganzheit des Koran, die nicht weiter hergeleitet werden kann. Alterität und Perseität münden in einer vollkommenen Verfügung des Koran über seine Adressaten, die reinen Gehorsam fordert: Der wunderhafte Charakter des Koran mündet letztlich in eine Unterwerfungsforderung (s.

IV.2.2.1.2.). Damit verschärft Quṭb die Problematik eines separativen Alteritätsverständnisses markant zu einem radikalen Extrinsezismus.

Der konsequente Perspektivenwechsel der neueren und gegenwärtigen Ansätze führt demgegenüber, durchaus in Anknüpfung an al-Ġurġānī, zu einer Überwindung des Wunderbeweises und zu einem neuen Zugang zur sprachlichen Gestalt des Koran (s. IV.2.7.1. und IV.2.7.2.). Auch wenn die offenbarungstheologischen Konsequenzen nur implizit angedeutet sind, ist jedoch klar, dass der Perspektivenwechsel auch mit einem Wandel im Alteritätsverständnis hin zur relationalen Alterität einhergeht und damit auch ein verändertes offenbarungstheologisches Konzept mit sich bringt (s. IV.2.7.3. und IV.2.7.4.).

Schaut man vor dem Hintergrund der erörterten islamischen Positionen nun auf die fundamentaltheologischen Ansätze im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich kritisch mit dem Wunderbeweis auseinandersetzen, so ist zunächst offensichtlich, dass es auch hier nicht nur um die erkenntnistheoretische Problematik, sondern um eine offenbarungstheologische Problematik sowie um die Kritik eines bestimmten Theologieverständnisses geht:⁹ Kritisch nehmen die fundamentaltheologischen Ansätze eine Glaubensbegründung in den Blick, die den Anspruch erhebt, dass die »Göttlichkeit der ergangenen Offenbarung der Vernunft nach ihren [der Vernunft, d. A.] eigenen Kriterien einleuchten kann«,¹⁰ und sich dazu auf die »äußeren Erweise« stützt.¹¹ Nicht nur, dass der Wunderbeweis unter neuzeitlichen Bedingungen nicht überzeugend wirken kann, sondern er ist auch theologisch problematisch. Klar richtet sich die fundamentaltheologische Kritik gegen eine anti-modernistische Zuspitzung apologetischen Systemdenkens.¹² Von hierher ist leicht eine Konvergenz mit den gegenwärtigen islamischen Positionen zu etablieren.

⁹ Vgl. zum Folgenden v. a. Werbick, *Glauben verantworten*, 234–237.266–274; ders., *Vergewisserungen*, 264.269–279; Pottmeyer, *Glaube*, 266–287; ders., *Zeichen*, 268–276; Eicher, *Offenbarung*, 145–150.158–162 sowie Reikerstorfer, *Modelle*, 250–252. Vgl. auch den hilfreichen Überblick bis 2001 von Petri, *Offenbarungskriterien*, 497f.501–513.

¹⁰ Werbick, *Glauben verantworten*, 268.

¹¹ Vgl. exemplarisch die Formulierung bereits bei dem Dominikaner Petrus Maria Gazzaniga (1722–1799) in: Eicher, *Offenbarung*, 102 Fn 104. Zur Vorgeschichte des extrinsezistischen Beweises vgl. a. a. O., 80–108 und Reikerstorfer, *Modelle*, 243–246.

¹² An welchem Ort diese Zuspitzung geschieht, ob sie eher allgemein in dem

Interessanter wird es jedoch dort, wo die Untersuchung der klassischen *iğāz*-Positionen der christlichen fundamentaltheologischen Kritik über eine theologiehistorische Erinnerung an vergangene neuscholastische Positionen hinaus weitere systematische Dimensionen erschließt. So kann m. E. die fundamentaltheologische Kritik des Wunderbeweises vor dem Hintergrund der islamischen Positionen und des Anliegens dieser Arbeit auch im Hinblick auf die Gestaltwerdung von Offenbarung und ihre sprachliche Form neu gelesen werden. Diese Lesart nimmt das Anliegen der extrinseztischen Glaubensbegründung, die Unableitbarkeit der Offenbarung zu wahren, ernst und zeigt zugleich kritisch auf, dass sie zu einem problematischen Alteritätsverständnis und zu einem Verlust der sprachlich vermittelten Offenbarungsgestalt führt. In dieser Perspektive sind nun die drei Elemente zu untersuchen, die die fundamentaltheologische Kritik des Wunderbeweises ausmachen: erstens die Begründungsstruktur des Wunderbeweises, zweitens das Verständnis des Wunders und drittens die Doktrinalisierung des Offenbarungsgehaltes.

Betrachtet man zunächst die *Begründungsstruktur des Wunderbeweises*, so nimmt sein zweifellos ernsthaft rationaler Anspruch, der Vernunft die Authentizität der Offenbarung nachzuweisen,¹³ von vorneherein eine spezifische Akzentuierung vor: Die Kategorie der Offenbarung tritt vor die Grundlage von Schrift und Tradition, die ihre selbstverständliche Geltung verloren hat. In einer Situation der rationalistischen Bestreitung soll formal begründet werden, *dass* es sich bei den grundlegenden heilsgeschichtlichen Ereignissen um Offenbarung handelt.¹⁴ Nicht die Wahrheit des

›Klima der Vorarbeiten, der Konzilsverhandlungen und selbst noch der Rezeption‹ der Konzilsbeschlüsse zu finden ist (so Pottmeyer, Glaube, 460), ob sie mit neoscholastischen Positionen wie der Garrigou-Lagranges identifiziert werden muss (vgl. Eicher, Offenbarung, 151–162) oder gar mit theologischen Annahmen zusammenzubringen ist, die das Erste Vatikanische Konzil selbst bestimmen (vgl. Eicher, Offenbarung, 149f. und Bongardt, Offenbarung, 82–84), kann hier bewusst offen bleiben. Dies ist die Differenz zwischen Peter Eicher und Hermann-Josef Pottmeyer. Vgl. Eicher, Offenbarung, 76–80. Pottmeyer wendet sich vor allem gegen »isolierte Auswertung« (Pottmeyer, Glaube, 266) einzelner Elemente der Lehre von der rationalen Glaubwürdigkeit der Offenbarung, »so daß sein Anliegen [des Konzils, d. A.] eigentümlich verstellt erscheint«. A. a. O., 280. Vgl. a. a. O., 464 und ders., Zeichen, 272–276.

¹³ Vgl. Pottmeyer, Zeichen, 269 und ders., Glaube, 255.279.

¹⁴ Vgl. Werbick, Glauben verantworten, 269–272, Eicher, Offenbarung,

Glaubens, sehr wohl aber seine Glaubwürdigkeit ist der rationalen Erkenntnis zugänglich.¹⁵ Damit ist die erste Weichenstellung vollzogen: Das Ereignis der Offenbarung reduziert sich wesentlich auf den formalen Anspruch, dass sie geschehen ist, sie ist »revelatum in genere ut revelatum«. ¹⁶ Die *Tatsache* der Offenbarung kann der zweifelnden Vernunft nachgewiesen werden, indem diese an der wunderhaften Beglaubigung feststellt, dass die Ursache nicht immanent erklärbar (und ihr vermittelter Sachverhalt nicht rational ableitbar) ist.¹⁷ Der *Inhalt* des Glaubens ist danach gehorsam anzunehmen und nicht mehr auf seine rationale Plausibilität zu hinterfragen. Damit werden die Tatsache und der Inhalt der Offenbarung weitestgehend losgelöst voneinander betrachtet.¹⁸ Werden diese jedoch getrennt, so drohen auch, Gehalt und Gestalt der Offenbarung auseinanderzufallen: Die prononcierte Wunderhaftigkeit dominiert die spezifische Offenbarungsgestalt.¹⁹

134–142 und Reikerstorfer, Modelle, 245f.

¹⁵ Vgl. Pottmeyer, Glaube, 270.284.

¹⁶ Eicher, Offenbarung, 153. Offenbarung wird zur »Legitimationskategorie für das durch Sätze objekthaft dargestellte *depositum fidei*, genauer gesagt [...] [zum] Legitimator für die durch dieses *depositum* bezeichneten Sachverhalte«. A. a. O., 149.

¹⁷ »Das Faktum der Offenbarung als übernatürliche Ursache eines natürlich feststellbaren Sachverhaltes kann als rational glaubwürdig erwiesen werden«. Eicher, Offenbarung, 158. Pottmeyer formuliert etwas zurückhaltender: »Nicht einig ist man sich aber darin, ob der göttliche Charakter dieser Tatsachen [...] für die Vernunft evident sei oder nicht«. Pottmeyer, Glaube, 259. Sehr wohl aber sieht auch er eine einseitige Akzentuierung des menschlichen Verstehens (des Offenbarungsanspruches) als rationale Erkenntnis. Vgl. a. a. O., 267.

¹⁸ Vgl. Pottmeyer, Glaube, 258–260; ders., Zeichen, 270.275 und Bongardt, Offenbarung, 100.

¹⁹ Das Verschwinden der Offenbarungsgestalt zeigt sich auch darin, dass der historische Jesus nicht Gestaltwerdung der Offenbarung, sondern Instrumentalursache der Übermittlung überzeitlicher Wahrheiten ist. Vgl. Eicher, Offenbarung, 155.159f. Die Einsicht in das Verschwinden der Offenbarungsgestalt wird ebenfalls durch eine knappe Bemerkung Jürgen Werbicks gestützt. So hält er dem neuzeitlich-apologetischen Wunderbeweis das Verständnis von Bonaventura und Duns Scotus entgegen und formuliert: »Angemessenheitsgründe sind nicht »rationes«, deren »necessitas« sich durch Vernunft nachvollziehen lassen müsste, sondern Hilfen z. glaubhaften Erhellung einer O.-Gestalt.« Werbick, Offenbarung,

Der drohende Verlust der Offenbarungsgestalt ist nun eng verbunden mit einem problematischen Verständnis der Alterität. Denn einerseits bedeutet die Trennung von Tatsache und Inhalt der Offenbarung auch, dass Vernunft und Glaube in gewisser Weise getrennt aufeinander folgen. Zunächst erkennt die Vernunft, dass der Offenbarungsanspruch legitim vortragen wird, sein konkretes »Was« nimmt sodann der Glaube entgegen. Die Offenbarungserkenntnis wird also weitestgehend vom Glaubensakt entkoppelt.²⁰ Der Wunderbeweis erzeugt so einen zwar rational abgesicherten, aber nicht rational durchdrungenen Sonderbereich des Glaubens. Da die vernünftige Anerkennung der Notwendigkeit und Faktizität der Offenbarung auch mit der Anerkennung einhergeht, dass die kirchliche Autorität die Offenbarung in der Gegenwart legitimerweise repräsentiert, erhält dieser Sonderbereich des Glaubens auch eine deutlich umrissene immanente Gestalt. Zum Glauben gehört die Kirche als ein abgegrenzter Bereich, deren Eigenart und Rechte anzuerkennen sind.²¹ Ja, die Vollkommenheit der Kirche als *societas perfecta* wird sogar umgekehrt zum Beweis der Tatsächlichkeit der Offenbarung.²² In dieser Weise greifen der übernatürliche Ursprung der Beglaubigungsfakten und die Andersheit der Kirche als *societas perfecta* ineinander. Sehr deutlich ist hier ein separatives Alteritätsverständnis zu erkennen, das sowohl im Glaubensakt als auch in der kirchlichen Verfasstheit einen immanenten Bereich ausgrenzt, dessen Unvergleichbarkeit den transzendenten Ursprung repräsentiert – die Ähnlichkeiten zum *iġāz*-Verständnis sind unübersehbar.

Andererseits beansprucht der Wunderbeweis einen quasi neutralen Beweischarakter.²³ Er gehorcht keinesfalls einer durch die Eigenart der christlichen Offenbarung geformten Logik, sondern artikuliert sich im Horizont eines umfassenden Kausalitätsdenkens, in dem alles, was ist, als

991. In dieser Formulierung wird deutlich, dass die scholastische Glaubensbegründung den Zusammenhang von Begründungsform und Offenbarungsgestalt wahrt, der im neuzeitlichen Beweischarakter zerfällt. So kostet die prononcierte Wunderhaftigkeit die spezifische Offenbarungsgestalt.

²⁰ Vgl. Pottmeyer, Glaube, 285.

²¹ Vgl. Werbick, Glauben verantworten, 272f.304 und Reikerstorfer, Modelle, 250.

²² Dies ist die sogenannte *via empirica*, »die lebendige Anschauung der gegenwärtigen Kirche als »einer quasi konkreten göttlichen Offenbarung«. Pottmeyer, Zeichen, 274.

²³ Vgl. Reikerstorfer, Modelle, 251.

Verursachtes verstanden wird.²⁴ Die Kausalrelation wird auf die einzelnen Offenbarungsereignisse übertragen und Offenbarung als übernatürliche Verursachung verstanden.²⁵ Die »äußeren Kennzeichen« sind innerweltliche Fakten mit klar erkennbar nicht-natürlichen Ursachen, die in Konkurrenz zur immanenten Kausalität treten.²⁶ Sehr deutlich ist ein graduell-relatives Alteritätsverständnis zu erkennen: Die Offenbarung bewegt sich in einem vorab abgesteckten Feld eines univoken und homogenen (kausalen) Rationalitätsverständnisses, dessen Vorgaben sie in hervorragender Weise erfüllt. Ihre Besonderheit erhält sie, indem die übernatürlichen Ursachen die natürlichen schlichtweg überbieten.²⁷ Hier ist die Ähnlichkeit zum superlativischen Aspekt des *i'gāz* nicht von der Hand zu weisen.

Betrachtet man in einem zweiten Schritt *das Verständnis des Wunders* innerhalb der extrinsezistischen Glaubensbegründung, so ist auch hier die »verkürzte Sicht der neuzeitlichen Apologetik«²⁸ zu erkennen. Wunder sind wesentlich »Manifestation von Wahrheit durch göttliche Intervention außerhalb der Naturordnung«.²⁹ Damit wird die Außerordentlichkeit des Wunders festgeschrieben, so dass nur noch das einzelne, exzeptionelle Ausnahmeereignis Staunen erregen kann.³⁰ Zudem wird die Außerordentlichkeit auf die bloße Unerklärlichkeit reduziert: Die Wunder werden schlichtweg zu unerklärlichen Ereignissen, deren Unerklärbarkeit vernünftig einsehbar ist.³¹ Damit sind Wunder wesentlich *facta divina*,³² empirisch nachprüfbare Ereignisbestände, die Gott, getrennt von und zusätzlich zu den

²⁴ Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 235f. und Pottmeyer, *Zeichen*, 269f.

²⁵ Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 133f.; Werbick, *Glauben verantworten*, 270; Pottmeyer, *Zeichen*, 266.

²⁶ Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 160.

²⁷ Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 270 und Pottmeyer, *Zeichen*, 270. Es wird zudem auch ein univokes Autoritätsverständnis vorausgesetzt, ist doch die kirchlich repräsentierte Offenbarungsautorität ein genauer Spiegel des neuzeitlich weltlich-politischen Autoritätsverständnisses. Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 132f. und natürlich die Habilitationsschrift Pottmeyers: Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*.

²⁸ Pottmeyer, *Glaube*, 281.

²⁹ Eicher, *Offenbarung*, 154f. im Rückgriff auf Garrigou-Lagrange.

³⁰ Vgl. Bongardt, *Offenbarung*, 112f.

³¹ Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 241.271.

³² Vgl. Pottmeyer, *Glaube*, 273.258 und ders., *Zeichen*, 269f.

inneren Gnadenwirkungen des Glaubens, zur Beglaubigung seiner Offenbarung gewirkt hat.³³ Umgekehrt wird die Unerklärbarkeit zum Merkmal des Offenbarungsgeschehens.³⁴ Damit tritt die Rezeptionshaltung des Glaubens, nämlich des Staunens und der Dankbarkeit, zurück. In den Vordergrund tritt das Verstandesurteil, das seine eigene Unfähigkeit zur Erkenntnis der unerklärlichen Ereignisse rational eingestehen muss. Auch hier geht die eigentliche Gestalt der Offenbarung zugunsten der beweisbaren Tatsächlichkeit verloren.³⁵

Dementsprechend ist auch im Blick auf das Verständnis des Wunders der drohende Verlust der Offenbarungsgestalt eng mit einem problematischen Verständnis der Alterität verbunden: Einerseits stellen die Wunder innerhalb der Kausalität ein unvergleichliches Segment übernatürlich verursachter Fakten dar, die wesentlich durch den Bruch der Naturgesetze und die Grenze des Verstandes definiert werden. Sie verkörpern damit ein separatives Alteritätsverständnis. Andererseits werden sie aus der Glaubenssicht herausgelöst und als empirisch nachprüfbare Ereignisbestände in die Welt der Fakten eingeordnet. Zudem werden sie konsequent in und aus dem Horizont der Kausalität gedeutet – und erweisen so ein graduell-relatives Alteritätsverständnis.

³³ »Die Frage, die sich erhebt, wie nämlich erkannt werden könne, ob es wirklich *Gott* sei, der das zu glauben Vorgeschlagene gesagt habe, kann dementsprechend nicht mit der Wahrheit des Gesagten beantwortet werden, sondern muß durch die formale Autorität des offenbarenden Gottes gesichert werden, welche sich wiederum selber *beglaubigt* durch die vermittelte Autorität der inneren Gnade und des äußern Zeugnisses von Wundern und Prophetiebeweis.« Eicher, *Offenbarung*, 125f. Vgl. Pottmeyer, *Glaube*, 278.

³⁴ Vgl. Pottmeyer, *Glaube*, 281f.

³⁵ Konsequent wird auch nicht das Wunder als Zeichen des in der Auferstehung geschenkten neuen Lebens, sondern die Auferstehung als größtes Wunder gedeutet. Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 102. Deutlich wird dies wiederum an der knappen Bemerkung Werbicks, mit der er auf eine wichtige Differenz in der Wahrnehmung des Wunders zwischen der mittelalterlichen Scholastik und der neuzeitlichen Neoscholastik hinweist: Im Gegensatz zu den *facta divina* der neuzeitlichen Apologetik, so Werbick, zeugen die scholastischen *mirabilia* nicht zuerst und ausschließlich von der übernatürlichen Verursachung, sondern von einer spezifischen Gestalt des Transzendenten, die den Gehalt der Offenbarung ausdrückt. Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 234f.

Betrachtet man in einem dritten Schritt schließlich die spezifische *Veränderung des Offenbarungsgehaltes*, so kommt auch hier eine charakteristische Verschiebung in den Blick: Kann mit Recht nur das Offenbarung genannt werden, was die Vernunft nicht aus sich selbst heraus erkennen kann, nämlich die Mitteilung des freien göttlichen Heilsbeschlusses, in dem »die göttliche Freiheit zur heilvollen Gemeinschaft mit Gott erwählt«,³⁶ so versteht der extrinsezistische Glaubwürdigkeitsbeweis diese Mitteilung als Information über die Lehrsätze und Wahrheiten, deren Kenntnis (und natürlich auch nachfolgendes Festhalten und Tun) für das Heil als notwendig erachtet werden. Die »ontologische Wahrheit Gottes wird damit auf die Urteilst Wahrheit seines Redens verschoben«³⁷ und der Gehalt der Offenbarung als ein von der Vernunft nicht ableitbares Lehrsystem verstanden, das aufgrund des als legitim erkannten autoritativen Offenbarungsanspruchs angenommen werden muss.³⁸ Hier wird mithin der Zusammenhang von Extrinsezismus und Doktrinalismus ersichtlich.³⁹

Mit dem Doktrinalismus wird auch die spezifische Gestalt der Offenbarung getilgt. Schon inhaltlich wird die Besonderheit der Offenbarung nur in formaler Hinsicht als übernatürliche Quelle des Wissens erfasst, die Reflexion über eine spezifische Bedeutung des Offenbarungswissens fällt jedoch aus.⁴⁰ Vor allem aber wird die sprachliche Gestalt der Offenbarung bedeutungslos: Wird die »ontologische [...] Wahrheit Gottes auf die Urteilst Wahrheit seines Redens verschoben«,⁴¹ so wird die Offenbarung wesentlich in satzhaften Aussagen artikuliert.⁴² Diese satzhaften Aussagen zeugen insofern von ihrem göttlichen Ursprung, als sie absolute Gewissheit vermitteln, die von der Vernunft durch die extrinsezistische Beglaubigung in ihrer formalen Gültigkeit erkannt werden kann.⁴³ Die sprachlichen Ausdrücke sind allein in quantitativer Steigerung der Gewissheit als

³⁶ Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 274.

³⁷ Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 84.

³⁸ Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 160f. und Seckler, *Wandlungen*, 226f.

³⁹ Vgl. Werbick, *Offenbarung*, 992; ders., *Glauben verantworten*, 363–369; ders., *Vergewisserungen*, 269–271.

⁴⁰ Wie Pottmeyer explizit bemängelt: Vgl. Pottmeyer, *Glaube*, 464.466.

⁴¹ Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 84.

⁴² Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 84.146f.; Seckler, *Wandlungen*, 227 und Werbick, *Analogie*, 13–15.21.

⁴³ In diesem Sinne ist die »Sprache des Dogmas [...] hier die Gegeninstanz zur Sprache der Entwürfe, Hypothesen, Annäherungen, Perspektiven«. Werbick,

Offenbarung charakterisiert und nicht dadurch, dass sie in ihrer literarischen Form vom Offenbarungsgeschehen zeugen. In keiner Weise schlägt sich der Offenbarungsgehalt in der Prägung sprachlicher Formen nieder. Knapp formuliert: Offenbarung sind allein sichere Aussagen ohne spezifische sprachliche Form.⁴⁴ Mit dieser Auffassung löst die extrinseztische Glaubensbegründung »scheinbar das Problem, wie Gottes Wort – die göttliche Wahrheit – im Menschenwort zur Sprache kommen kann [...]: Offenbarung als eindeutige Kundgabe dessen, was gilt, weil er es so will.«⁴⁵ Doch gerade in dieser Lösung verschwindet die spezifische Gestalt der Offenbarung.

Dementsprechend ist auch im Blick auf die Veränderung des Offenbarungsgehaltes der drohende Verlust der Offenbarungsgestalt eng mit einem problematischen Verständnis der Alterität verbunden. Denn einerseits »entbirgt« das Geoffenbarte »eine Wahrheit, die nicht nur faktisch nicht gewußt, sondern prinzipiell unwißbar für das natürliche Geschöpf bleibt [...]. Das Offenbarte ist, vom menschlichen Vermögen her beurteilt, epistemologisch übervernünftig und voluntativ über-gewollt«⁴⁶. Offenbarung ist also dasjenige Wissenssegment, das sich der Erreichbarkeit durch die menschliche Vernunft entzieht.⁴⁷ Deswegen bedarf dieses Wissenssegment der autoritativen Vermittlung: Die Offenbarung ist dasjenige Wissen, das der Mensch nur vom Lehramt entgegennehmen kann.⁴⁸ Das lehramtliche Wissen schließt sich inhaltlich in keiner Weise mit der Vernunftfähigkeit integrativ zusammen, sondern setzt gleichsam unverbunden auf sie auf. Die bekannte Metapher der zwei Stockwerke von Natur und Gnade bringt diese Situation getrennter Bereiche zum Ausdruck. Sie bietet damit ein anschauliches Bild der separativen Konzeption der Alterität.⁴⁹

Glauben verantworten, 300.

⁴⁴ Vgl. Eicher, Offenbarung, 80–86.133.

⁴⁵ Werbick, Glauben verantworten, 302.

⁴⁶ Eicher, Offenbarung, 146. Vgl. Pottmeyer, Glaube, 282.

⁴⁷ »Für die Transzendenz der Offenbarung [wurde] im besonderen das Moment der Vernunftjenseitigkeit akzentuiert«. Pottmeyer, Glaube, 466. Vgl. Bongardt, Offenbarung, 82f.

⁴⁸ Vgl. Werbick, Glauben verantworten, 272f.300.

⁴⁹ Vgl. Werbick, Glauben verantworten, 272.274.

Doch gerade in dem Versuch, die Alterität der Offenbarung, ihr unab- leitbares *ab extra*, in separativer Trennung zu wahren, wird die Offenbar- ung höchst relativ verstanden. Der Doktrinalismus begreift Vernunft und Offenbarung als zwei Wissensbereiche, die sich im gemeinsamen Horizont der beglaubigten Informationen bewegen und sich nur durch ihre Quellen unterscheiden.⁵⁰ An die Seite des separativen tritt wiederum das graduell- relative Alteritätsverständnis.

In allen drei Momenten – in der Begründungsstruktur (Beweischarakter), in dem Begründungsobjekt (Wunder) und dem Begründeten (dem doktrinalistisch konzipierten Offenbarungsgehalt) – zeigt sich mithin, dass die Problematik des extrinsezistischen Wunderbeweises als eine Problema- tik des Alteritätsverständnisses und als Verlust der Offenbarungsgestalt be- schrieben werden kann. Die Trennung von Offenbarungstatsache und Of- fenbarungsgehalt setzt sich fort in der Trennung von Offenbarungsgehalt und Offenbarungsgestalt. Der Verlust der Offenbarungsgestalt wurde nä- herhin als Verschwinden der spezifischen sprachlichen Dimension der Of- fenbarung erkennbar. Das Verschwinden der Offenbarungsgestalt ist schließlich eng verbunden mit einem spezifischen Alteritätsverständnis, in dem eine separative und eine graduell-relative Konzeption ineinandergrei- fen. Von hierher kann man also von einer vertieften Konvergenz in der theologischen Problematik des Wunderbeweises sprechen: Die Kriteriolo- gie des Wunderbeweises, so wird in christlich-islamischem Zusammen- klang ersichtlich, gefährdet paradoxerweise jene spezifische Offenbarungs- gestalt, die zu legitimieren er angetreten ist, und realisiert so ein problematisches Alteritätsverständnis.

⁵⁰ Vgl. Eicher, *Offenbarung*, 146f.155 und Werbick, *Glauben verantworten*, 266f.282.301. Ganz deutlich wird der gemeinsame Horizont darin, dass es nicht bei den zwei getrennten Stockwerken bleibt, sondern dass es, um im Bild zu blei- ben, auf der Treppe zu Kollisionen kommt. So zeugt zum Beispiel der Streit um den Monogenismus davon, dass Vernunft und Offenbarung nicht einfach nur scharf getrennt nebeneinander existieren, sondern auch auf demselben Gebiet konkurrieren. »Unglücklich war es jedenfalls,« diagnostiziert Pottmeyer, »die Ge- wißheiten der Vernunft und des Glaubens gegeneinander auszuspielen, indem Vernunft und Offenbarung auf der Ebene des Wissens miteinander verglichen wurden und der Vernunft das Mehrwissen des Glaubens entgegengehalten wurde.« Pottmeyer, *Glaube*, 466.

1.1.3. Einsichten und Anregungen

Auch wenn die vorliegende Arbeit kein unmittelbar komparatives Anliegen verfolgt, so ist die Parallelität zwischen dem christlichen Wunderbeweis und den klassischen *iġāz*-Vorstellungen doch frappant: Sowohl die Unnachahmlichkeitskonzeption als auch der christlich-apologetische Wunderbeweis bemühen sich um eine rationale Legitimation der Offenbarung in der Situation ihrer Bestreitung. Beide verstehen Offenbarung als Legitimationskategorie übernatürlichen Wissens und nehmen eine ähnliche Systemstelle zwischen dem rationalen Gottesbegriff und dem übernatürlich begründeten Offenbarungswissen ein. Beide haben ein ähnliches Wunderverständnis, das sich auf das einzelne Ereignis und das Kriterium der Außerordentlichkeit konzentriert. Vor allem aber weisen beide ein vergleichbares Alteritätsverständnis auf und bilden den transzendenten Ursprung durch eine separative Abtrennung sowie durch eine graduell-relative Überbietung in der Immanenz ab. Ein wesentlicher Unterschied liegt jedoch darin, dass islamischerseits das Wunder im Koran gegenwärtig gehalten wird, wohingegen christlicherseits die wunderbar legitimierte Offenbarung dem Gläubigen wesentlich in der Kirche gegenübertritt. Hier wird eine neue Parallele erkennbar: Koran und Kirche stehen für die Dauer des Wunders in der Gegenwart ein, definieren seine greifbare Gestalt in Abgrenzung zu weltlichen Phänomenen (anderen Texten respektive anderen gesellschaftlichen Institutionen), beanspruchen trotz historischer Gründung eine in den wesentlichen Elementen unwandelbare Form, garantieren die autoritative Vermittlung des Offenbarungsgehalts und fordern Gehorsam, nicht Mitwirkung. Nimmt man diese systemische Parallelität ernst, so ist eine komparative Konsequenz zu ziehen: Insofern sich die *iġāz*-Vorstellung im Horizont des Wunderbeweises bewegt, gilt es, nicht Christus und den Koran, sondern die Spezifika des unnachahmlichen Koran mit den in anti-modernistischer Apologetik hervorgehobenen Charakteristika der göttlich gegründeten Kirche in Beziehung zu setzen. Der überwältigenden Schönheit des Koran entspreche also die unerschütterliche *societas perfecta* der katholischen Kirche – eine Konsequenz, die eine voraussetzungslose Rezeption der *iġāz*-Vorstellung durch christliche Theologen und Theologinnen fraglich werden lässt.

Die gegenwärtigen islamischen Positionen hingegen zeigen eine deutliche Konvergenz zur christlich-fundamentaltheologischen Kritik der extrinseztischen Glaubensbegründung, auch wenn die systematische Kritik

des Wunderbeweises in den islamischen Positionen unausgeführt bleibt: Beide problematisieren die Struktur des Wunderbeweises, sowohl im Hinblick auf die erkenntnistheoretische Schlüssigkeit als auch auf die offenbarungstheologischen Konsequenzen. In beiden Positionen werden zudem Ansätze ersichtlich, die ein separatives wie graduell-relatives zugunsten eines relationalen Verständnisses der Alterität überwinden, den Fokus von der Ursprungs- auf die Wesensdimension der Offenbarung legen⁵¹ und in diesem Kontext sowohl die Ereignisdimension des Offenbarungsgeschehens als auch die sprachliche Dimension der Offenbarungsgestalt in den Vordergrund stellen wollen.⁵² Beide deuten zudem ein neues Wunderverständnis an, in dem nicht der Beweis (*dalil*), sondern der zeichenhafte Hinweis (*āya*) den konzeptuellen Rahmen bietet, in dem Wunder also nicht als objektivierbare Fakten, sondern als gedeutete Erfahrung verstanden werden und in dem nicht vereinzelt übernatürliche Ereignisse im Mittelpunkt stehen, sondern es im Letzten um ein neues Verständnis der gesamten Wirklichkeit geht.

Schaut man auswertend darauf, was die christliche Theologie aus der Begegnung mit den islamischen Positionen lernen kann, so lässt sich Folgendes festhalten:⁵³

Erstens können die gegenwärtigen islamischen Positionen die christliche Theologie dahingehend anregen, das Wunder nicht nur christologisch, sondern auch schöpfungstheologisch zu verankern (s. IV.2.6.2. und IV.2.7.4.). Derart wäre zu bedenken, dass ein natürliches Geschehen »bedeutsam und etwas Besonderes und Außerordentliches wird, insofern der Mensch dadurch zur Verwunderung und zum Staunen kommt, in diesem Geschehen einen Anruf erkennt und eine Sprache vernimmt, die über das

⁵¹ Vgl. Seckler, Wandlungen, 228.

⁵² Deutlich wird hier eine gewisse Parallelität der *iġāz*-Vorstellung zum Glauben an die Auferstehung Jesu: So wie man der Auferstehung ihre Fähigkeit nimmt, den christlichen Glauben zu formen, wenn man sie bloß zum größten Wunder Jesu macht, so nimmt man der sprachlichen Gestalt des Koran seine Prägekraft, wenn man sie einzig als Beleg für den göttlichen Ursprung des Koran herzieht.

⁵³ Natürlich ist der Lernprozess wechselseitig: Die gegenwärtigen islamischen Positionen könnten von der christlichen Fundamentaltheologie vor allem im Blick auf die systematische Problematisierung des Wunderbeweises profitieren, eine explizite Kritik und Neudeutung des Wunderverständnisses unternehmen und den Weg zu einer schöpfungstheologischen Verankerung des Wunderbegriffs gehen.

rein Faktische hinausreicht«. ⁵⁴ Das schöpfungstheologisch verankerte Wunderverständnis wäre also mit der Erfahrung der (an-)sprechenden Welt verbunden, eine Deutungslinie, die auch den engen Zusammenhang von Schöpfungstheologie und einer Theologie der Sprache andeutet (s. V.3.).

Die islamischen Positionen können die christliche Theologie *zweitens* dahingehend bestärken, das offenbarungstheologische Anliegen des neuscholastischen Extrinsezismus durchaus ernst zu nehmen. Dieses Anliegen bestand darin, das Offenbarungsgeschehen nicht als bloße Erfüllung anthropologischer Vorbestimmungen zu konzipieren, sondern »die Unableitbarkeit der in der übernatürlichen Offenbarung mitgeteilten Entscheidung [...] zu profilieren und die faktische Eindeutigkeit dessen, was der Mensch sich durch seine Vernunft selbst sagen kann, in Zweifel [zu] ziehen«. ⁵⁵ Auch wenn sich zur Wahrung der Alterität die Berufung auf übernatürliche Inhalte, äußere Wunderzeichen oder die autoritativ-kirchliche Gehorsamsforderung als problematisch erwiesen hat, so ist nach dem Ende der neuscholastischen Antwort die Frage als solche noch nicht erledigt: Wie kann, um es mit den Worten Werbicks zu sagen, »die Mitteilung eines Anderen gerade dadurch Geltung beanspruchen [...], weil sie den Anderen zum Urheber hat?« ⁵⁶ Es wäre also zu kurz gegriffen, das offenbarungstheologische *extra nos* mit übernatürlicher Kausalität oder autoritativer Begrenzung der Subjektivität gleichzusetzen und damit für erledigt zu erklären. Vielmehr ist Gottes Offenbarungswort auch in einem kommunikativ-personalen Offenbarungsverständnis bleibend anders: Es ist »Herausforderung und Versprechen« beziehungsweise »Versprechen und Widerspruch«. ⁵⁷

⁵⁴ Petri, Offenbarungskriterien, 507 unter Rekurs auf Heinrich Fries.

⁵⁵ Werbick, Glauben verantworten, 298.

⁵⁶ Werbick, Glauben verantworten, 303.

⁵⁷ Werbick, Glauben verantworten, 326.338. Konsequenterweise zeigt auch der ganze Aufbau von Werbicks Fundamentaltheologie, dass das Moment der unableitbaren und unverfügbaren Alterität im Offenbarungsgeschehen durch die offenbarungstheologische Fortentwicklung keinesfalls irrelevant geworden ist: So widmet er der unableitbaren Andersheit im Offenbarungsgeschehen ein eigenes Kapitel und überschreibt es: »Was der Mensch sich nicht selbst sagen kann«. A. a. O., 297. Ebenfalls bleibt auch in der Würdigung der Immanenz des Gotteswortes die Alterität der Offenbarung stets gewahrt. Denn »das Innerste muß nicht das Meine sein, Ursprung der Aneignung, meines Herrschenwollens über das Andere«. A. a. O., 312.

Drittens können die islamischen Positionen, die ja bereits in dem klassischen *iğāz*-Verständnis viel ausdrücklicher um die sprachliche Gestaltwerdung der Offenbarung ringen, die christliche Offenbarungstheologie herausfordern, nicht nur die Offenbarungstatsache und den Offenbarungsgehalt (also Ereignis und Inhalt), sondern auch den Offenbarungsgestalt und die Offenbarungsgestalt zusammenzuführen und dabei insbesondere die sprachliche Dimension der Gestaltwerdung zu bedenken. In diesem Sinne sind die Anregungen aus den christlich-islamischen Überkreuzungen durchaus in die Entwicklungslinie der Glaubwürdigkeitsbegründung einzuordnen und die Reflexion über die Bedeutsamkeit der Offenbarungsbotschaft fortzusetzen, zu der Pottmeyer den neuscholastischen Glaubwürdigkeitsbeweis verwandelt sieht.⁵⁸ Während es zunächst darum ging, den formalen Beweis der Möglichkeit und Notwendigkeit von Offenbarung wieder an die Erschließung des Sinngehalts der Offenbarungsbotschaft zurückzubinden, so gilt es nun, die Reflexion über den Sinngehalt der Botschaft auf die Reflexion über die Sinngestalt des Ereignisses zu erweitern und so die Frage nach der Erkennbarkeit der spezifischen Offenbarungsgestalt neu anzugehen. Diese Verbindung von Offenbarungsgeschehen und sprachlicher Gestalt ist nun weiter auszubuchstabieren.

1.2. Kein Schweigen. Das Wort Gottes – diesseits oder jenseits der Sprache?

Die kritische Überwindung des Wunderbeweises lenkt den Blick auf ein zweites Themenfeld: Zweifellos wird sowohl das christliche als auch das islamische Nachdenken über das Wort Gottes festhalten, dass Gott sich einerseits in Sprache mitteilt, andererseits nicht mit dem sprachlichen Ausdruck identisch oder durch ihn erschöpfend aussagbar ist. Doch damit ist das Verhältnis zwischen der Transzendenz Gottes und der sprachlichen Gestalt noch nicht hinreichend geklärt. Offen bleibt nämlich, wie eng Gott und Offenbarung sowie Offenbarung und Sprache verbunden sind: Bleibt Gott offenbarungstranszendent und wahrt gerade so seine Alterität? Ist also eine sich offenbarende Dimension Gottes von einer verbleibend transzendent-geheimnishaften Dimension zu trennen? Muss man sodann

⁵⁸ Vgl. Pottmeyer, Zeichen, 266f.276–278.

den uneigentlich-sprachlichen Ausdruck von der eigentlich-außersprachlichen Transzendenz des Wortes Gottes unterscheiden? Ist damit das wortlose Schweigen der Geheimnishaftigkeit Gottes angemessener als der sprachliche Ausdruck?⁵⁹ Oder bindet sich umgekehrt der transzendente Gott in seinem Wort an die Sprache, so dass in den zweifellos vermittelnden sprachlichen Zeichen Gottes Gegenwart entgegentritt, der sprachliche Ausdruck nicht einfachhin auf ein sprachloses Geheimnis hin zu überschreiten ist und die sprachliche Artikulation sich im Blick auf das Wort Gottes keineswegs als unangemessener darstellt als das wortlose Schweigen? Diese Alternativen sind nicht banal, steht hinter ihnen doch die Auseinandersetzung um das rechte Offenbarungsverständnis.⁶⁰ Es geht also um unterschiedliche Formen der »differenzwahrende[n] Differenzverarbeitung«⁶¹ in der Sprache.

1.2.1. Konvergenz im Verständnis der Offenbarung als Sprachgeschehen

Bereits in ihrer klassischen Konzeption lehrt die *iġāz*-Vorstellung eine gewisse Zurückhaltung gegenüber einer vorschnellen sprachskeptischen Relativierung der sprachlichen Gestalt. Vielmehr bemühen sich alle unterschiedlichen klassischen Positionen auf ihre Weise, der geglaubten transzendenten Dimension des Koran auch innerhalb des sprachlichen Ausdrucks nachzuforschen.⁶² Es ist also nicht das Unsagbare jenseits der

⁵⁹ »Wäre das Geheimnis des Göttlichen«, so formuliert Werbick im Blick auf Traditionen mystischer und negativer Theologie, »nicht gerade dadurch zu wahren, dass man es deutlich unterscheidet von jeder konkreten und bestimmten Weise, über es zu sprechen?« Werbick, Glauben verantworten, 380.

⁶⁰ Dalferth skizziert die Alternativen prägnant: Für die eine Tradition steht fest, »dass menschliches Verstehen Gottes von vorneherein unter der Prämisse des immer noch größeren Nichtverstehens stünde, und dass man eben das verstehen müsse, wenn man das Verstehen Gottes verstehen wolle«. Dalferth, Hermeneutische Theologie, 18. Für die andere gilt: »Nicht dass Gott *nicht* verstanden werden kann, ist das Höchste, was man in Bezug auf Gott verstehen kann, sondern gerade umgekehrt, dass Gott verstanden werden kann, weil Gott sich selbst als Gott verständlich gemacht hat.« Ebd.

⁶¹ Stoellger, Sinn, 194. Vgl. auch Körtner, Theologie, 141.

⁶² Erinnert sei nur an die prägnante Formulierung Vasalous, die schrieb: »The difficulty of their task [der Theologen der *iġāz*-Lehre, d. A.] was inherent in that they were investigating no less than the interface between the created and the

Sprache, sondern das Unsagbare in der Sprache, das bereits die klassischen Positionen in den Blick bringen (s. II.2. und II.3.). Auch nach dem Verzicht auf den Wunderbeweis fragen die islamischen Positionen gradlinig: »What is there *in* the text that carries the form of its divine voice?«⁶³ Auf die Analyse der gegenwärtigen islamischen Positionen zurückblickend konnten sechs verschiedene Dimensionen identifiziert werden, in denen Sprachtranszendenz und Sprachimmanenz ineinander verschränkt wurden: Die unausschöpfliche Bedeutungsfülle, die je neue Vergegenwärtigung des Ereignischarakters der Offenbarung in der Rezitation, die *parole* des Koran als dynamisches und überschüssiges Redeereignis, die Inszenierung der Eigenwirksamkeit des Koran in der appellativ-ansprechenden Grundstruktur, die Verkörperung der göttlichen Stimme in der Vielfalt der menschlichen Stimmen und die Umgestaltung der ganzen Weltsicht als zeichenhafter, harmonisch-ausgeglichener Wirklichkeit (s. IV.2.7.3.).

Die untersuchten *i'ğāz*-Positionen bringen mithin eine komplexe und differenzierte Verschränkung der Transzendenz Gottes und der sprachlichen Gestalt in den Blick. Wenn auch der transzendente Ursprung ein Gegenstand des Glaubens bleibt, so geben die literaturwissenschaftlich orientierten Positionen zu erkennen, welche innersprachliche Formen dem Postulat des transzendenten Ursprungs entsprechen. Umgekehrt zeigen die Positionen, dass sich das Unsagbare göttlicher Transzendenz keineswegs allein in der bloßen Überschreitung des sprachlichen Ausdrucks, sondern durchaus auch als in Sprache verkörpert Geschehen realisieren kann, ohne einfachhin einzelne sprachliche Ausdrücke zum Charakteristikum von Offenbarung zu machen. Sie legen damit den Akzent darauf, dass die »differenzwahrende Differenzverarbeitung«⁶⁴ innerhalb der sprachlichen Gestalt geschieht. Die islamische Tradition lehrt so, Offenbarung als ein Sprachgeschehen zu verstehen, das die Andersheit und Geheimnishaftigkeit Gottes wahr und ihr zugleich eine Gestalt gibt.

Diese feste Verbindung aus sprachlicher Gestalt und der im Offenbarungsgeschehen gewährten Alterität Gottes ist der christlichen Theologie nicht unbekannt und findet bei aller Unterschiedlichkeit des christlichen

divine, and attempting to show the transcendence of the divine *even after* it had been manifested into the created order«. Vasalou, Eloquence, 45.

⁶³ El-Desouky, Textuality, 29.

⁶⁴ Stoellger, Sinn, 194. Vgl. auch Körtner, Theologie, 141.

und islamischen Offenbarungsverständnisses durchaus einen Resonanzraum in der christlichen Theologie.

Zunächst ist festzuhalten, dass mit dem Begriff des Sprachgeschehens ganz offensichtlich eine Nachbarschaft zur christlichen Theologie angesprochen ist, die sich diese wohl niemals hätte träumen lassen:⁶⁵ Angesprochen ist die Tradition der Wort-Gottes-Theologie, genauerhin die gemeinsame Wurzel der sich sodann in »anthropozentrische Wirklichkeitshermeneutik« (Ebeling) und »theozentrische Möglichkeitshermeneutik« (Fuchs/Jüngel) ausdifferenzierenden hermeneutischen Theologie.⁶⁶ Ihre grundlegende Einsicht ist, dass »Gottes Veränderungswirken im menschlichen Leben als sich selbst verständlich machendes Zeichenereignis«⁶⁷ umschrieben werden kann. Zum einen führt sie damit das theozentrische Anliegen der Wort-Gottes-Theologie hermeneutisch weiter und betont, dass alles theologische Verstehen darin gründet, dass Gott sich verständlich gemacht hat: »Nicht dass Gott *nicht* verstanden werden kann, ist das Höchste, was man in Bezug auf Gott verstehen kann, sondern gerade umgekehrt, dass Gott verstanden werden kann, weil Gott sich selbst als Gott verständlich gemacht hat.«⁶⁸ Zum anderen unterstreicht sie den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Offenbarung und Sprache: Charakterisiert ist sie durch die »Orientierung an einem gegenüber Bultmanns Konzentration auf Existenz und Geschichte veränderten hermeneutischen Denkmodell: *der Sprache*; und zum anderen im theologischen Verständnis der Sprache als *Wortgeschehen* bzw. *Sprachereignis*«. ⁶⁹ Durch sprachliches Geschehen vergegenwärtigt sich Gott als Gott, sei es im existenziellen Vollzug des

⁶⁵ So sieht Jüngel im Islam wesentlich einen Skriptualismus und Literalismus, der Gott reifiziert. Vgl. Jüngel, *Schöpferische Kraft*, 11.

⁶⁶ Vgl. Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 4f. Dalferth datiert die Verwendung des Begriffs Sprachgeschehen auf das Jahr 1955 und verbindet sie mit der Position Gerhard Ebelings. A. a. O., 30. Insgesamt sei der Begriff des Sprachgeschehens »in Aufnahme von Luthers Wort-Gottes-Verständnis, Barths Rede vom Geschehen des Wortes Gottes, Gogartens Dialektik von geschehener und geschehender Offenbarung und Heideggers Analyse des Geschehens des existierenden Daseins von vorneherein als Präzisierung von Bultmanns Kategorie des Heilsgeschehens konzipiert«. Ebd.

⁶⁷ Dalferth, *Radikale Theologie*, 280.

⁶⁸ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 18.

⁶⁹ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 30.

Glaubens, sei es in der ereignishaften Struktur des Offenbarungsgeschehens.

Dieses Anliegen, die Präsenz des Geheimnisses Gottes innerhalb und nicht jenseits der Sprache aufzusuchen, spitzt nun Eberhard Jüngel noch einmal auf die Selbstausslegungsstruktur, die Perseitität des »Von-sich-her«, zu.⁷⁰ Sprache ist als »Vollzugsform von Gottes Selbstausslegung im Medium unseres Seins«⁷¹ zu verstehen. Jüngel insistiert zunächst, dass Gott nur aufgrund seiner Sagbarkeit denkbar ist. Die Sagbarkeit ist aber strikt darin gegründet, dass Gott von sich aus spricht: »Gott entsprechend ist diejenige menschliche Rede, die Gott so zur Sprache bringt, daß sie ihn das *Subjekt* dieses Sprachvorgangs sein läßt.«⁷² Das menschliche Wort ist immer Antwort (wie bezeichnenderweise auch die Festschrift zu Karl Barths siebzigstem Geburtstag heißt), allein das göttliche Wort spricht voraussetzungslos. Deshalb gilt methodologisch: »Die Sprache des Glaubens setzt Offenbarung voraus.«⁷³ Diese offenbarungstheologische Einsicht wendet Jüngel sodann gegen alle Ansätze, die die menschliche Sprache zugunsten einer angemesseneren Sprachlosigkeit übersteigen wollen.⁷⁴ Jüngel unternimmt eine prominente und komplexe Revision der Analogielehre, um den Geheimnischarakter Gottes recht zu verstehen:⁷⁵ Der letzten Unsagbarkeit Gottes stellt Jüngel ein grundlegendes Zur-Sprache-Kommen Gottes gegenüber: »Geheimnis ist also in der Theologie das, wovon um Gottes willen und auf jeden Fall *geredet* werden muß.«⁷⁶ Die menschliche Sprache und das offenbarende Sprechen Gottes verschränken sich ineinander: »Die Formulierung ›Wort Gottes‹ erhebt für dieses den Anspruch, daß es in den Grenzen unserer Sprache etwas tut, was diese unsere Sprache nicht von sich aus tun kann.«⁷⁷

⁷⁰ Vgl. zu Jüngel: Körtner, *Theologie*, 48f. Zur Differenz zwischen Ebeling und Jüngel vgl. Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 28–30.34f.

⁷¹ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 31.

⁷² Jüngel, *Geheimnis der Welt*, 308.

⁷³ Jüngel, *Metapher*, 103. Als Auswahl vielfältiger Bezüge sei genannt: ders., *Geheimnis der Welt*, 13f.44f.308f.337.393.

⁷⁴ Vgl. Jüngel, *Schöpferische Kraft*, 12–15 und ausführlich ders., *Geheimnis der Welt*, 316–334.340–357.

⁷⁵ Vgl. Jüngel, *Geheimnis der Welt*, 357–408.

⁷⁶ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 153.

⁷⁷ Jüngel, *Gott als Wort*, 95.

Das Wort Gottes ist folglich niemals mit dem Gesprochenen oder der Sprache selbst identisch, doch tritt es im entsprechenden menschlichen Wort tatsächlich konkret in sie ein. Es ist Differenz in der Sprache, wie Jüngel formuliert: Gottes Wort »funktioniert innerhalb der Grenzen unserer Sprache und der durch sie bedeuteten Welt, indem es innerhalb der Grenzen unserer Sprache seine Grenze zieht. [...] Es ist eine Grenze, die im Umgang mit der Sprache sprachlich zu unterscheiden zwingt.«⁷⁸ Dementsprechend geht es in seinem Werk immer auch darum, den unterschiedlichen Facetten der »Herabsetzung des Wortes«⁷⁹ zu wehren: Mit Vehemenz bekämpft Jüngel die sprachkritische Auffassung, die das wortlose Schweigen als angemessene Entsprechung zu einer ursprünglichen Unsagbarkeit des göttlichen Geheimnisses betrachtet. »Nein!«, hält Jüngel demgegenüber fest, »Ich glaube, darum rede ich.«⁸⁰ Nicht das Schweigen, sondern die dem Evangelium entsprechende Rede ist die letzte angemessene Entsprechung zum Geheimnis Gottes.

Die bisherige Anknüpfung an dezidiert reformierte Theologen könnte nun den Eindruck erwecken, es sei ein exklusiv protestantischer Resonanzraum für die islamische Anregung vorhanden, Offenbarung als Sprachgeschehen zu verstehen. Doch die katholische Theologie muss hier keineswegs beiseitestehen. Auch sie kann dem offenbarungstheologischen Anliegen und seiner hermeneutisch-sprachtheologischen Weiterführung durchaus zustimmen.

So sieht Jürgen Werbick das Geheimnis des transzendenten Gottes nicht in einer letzten Unfassbarkeit und Unverständlichkeit, sondern in der »Selbst-verständlichkeit« Gottes gewahrt, die dem Menschen in einem konkreten Sprachgeschehen gegenübertritt.⁸¹ Damit sind beide Elemente benannt, die der hermeneutischen Theologie wesentlich sind:

Zum einen betont seine – an einer Stelle unter explizitem Rekurs auf Jüngel formulierte – Rede von der »Selbstverständlichkeit Gottes«⁸² das

⁷⁸ Jüngel, *Gott als Wort*, 96.

⁷⁹ Jüngel, *Schöpferische Kraft*, 8.

⁸⁰ Jüngel, *Leidenschaft*, 51.

⁸¹ Werbicks Rede von der »Selbstverständlichkeit« Gottes geht seine Rede von der »Unmissverständlichkeit« voraus. Vgl. Werbick, *Analogie*, 27.

⁸² Vgl. Werbick, *Christlich-theologische Hermeneutik*, 90 Fn 8. Vgl. Jüngel, *Dilemma*, 176 und ders., *Gott – um seiner selbst willen*, 196. An anderer Stelle rekurriert er hierzu auf Rahners Rede vom »namenlosen Geheimnis«, die Jüngel

»Selbst«, die freie Initiative Gottes, und zugleich die grundlegende Ermöglichung des Verstehens durch Gott, der sich von sich selbst her zu verstehen gibt. Werbick formuliert in einem Wortspiel: »Es ist Gottes Handeln auf den Menschen hin – im Menschlichen –, das sich selbstverständlich ist und dem Menschen *selbstverständlicher* werden will als alle seine eigenen Selbstverständlichkeiten.«⁸³ Kurz: Werbick versteht Gott nicht als das entzogene Numinose, sondern als den ansprechenden ersten Verständlichen, ohne dabei den Geheimnischarakter Gottes zu leugnen. Zum anderen hat das Sich-zu-verstehen-Geben Gottes eine grundlegend sprachliche Form. Explizit spricht Werbick von dem »Sprachgeschehen der Religion und des Glaubens« und meint damit nicht eine vom Offenbarungsgeschehen getrennte bloße Rezeption, sondern die »sprachliche Gegebenheit«⁸⁴ des Offenbarungsgeschehens selbst.

Nun lässt sich auch für Werbick kein Wort »objektiv« oder deskriptiv beschreibend als Gottes eigenes Wort identifizieren.⁸⁵ Vielmehr betont Werbick immer wieder, dass das Verständnis der Offenbarung als ein Sprachgeschehen gerade nicht in die Eindeutigkeit eines vorgegebenen Wortes, in einen unantastbaren Biblizismus, sondern in den Konflikt der Interpretationen hineinführt.⁸⁶ Dementsprechend muss genauer gefragt werden, was er unter dem Sprachgeschehen der Offenbarung versteht, wie er sprachlichen Ausdruck und Offenbarung ineinander verschränkt.

Die sprachliche Gestalt der Offenbarung verbindet Werbick zunächst mit einem *kommunikativen Handlungsgeschehen*: Offenbarung realisiert sich in der Unbedingtheit der *Forderung* (das Gute um seiner selbst willen

in »Gott als Geheimnis der Welt« (335 Fn 2 und 341 Fn 11) gerade problematisiert. Vgl. Werbick, *Gott*, 58–60. Da Werbick diese Spannung, die zentral mit der Frage zu tun hat, ob man das Geheimnis Gottes als sprachloses Schweigen oder als sprachliche Gestaltwerdung sieht, nicht systematisch thematisiert, bleibt seine Positionierung etwas schwer greifbar. M. E. legt sich Werbick weder auf das Jünger'sche Sprachereignis noch auf die Rahner'sche Sprachtranszendenz fest, sondern folgt eher der werk- und subjekthermeneutischen Linie, die von Ricœur inspiriert ist. Gleiches gilt für Wenzel, *Offenbarung*, 105f. Fn 72 und ders., *Narrativität*, 98–100.

⁸³ Werbick, *Christlich-theologische Hermeneutik*, 90.

⁸⁴ Werbick, *Glauben verantworten*, 422.

⁸⁵ Werbick, *Vergewisserungen*, 264.

⁸⁶ Vgl. Werbick, *Christlich-theologische Hermeneutik*, 92–95.98f.

zu tun) und in der Unbedingtheit der *Zusage* (die Bejahung des menschlichen Lebens gegen alle Entstellung durchzuhalten). Denn beides, Forderung und Zusage, sind Worte, die der Mensch sich nicht selbst sagen kann. Sie folgen zudem nicht chronologisch aufeinander, sondern sind ineinander verwoben, so dass gilt: »Offenbarung ist also das Ineinanderklingen und Miteinanderklingen dieser beiden Worte von unbedingter Geltung.«⁸⁷

Die sprachliche Gestalt der Offenbarung verbindet Werbick sodann mit einem je neuen *Übersetzungsgeschehen* in konkrete »geschichtliche[...] Kommunikationsgestalten«.⁸⁸ Die Selbstverständlichkeit Gottes übersetzt sich, wie Werbick ausführt, »in die Sprache von Ereignissen und menschlichen Handlungen, in die Sprache, die Menschen sprechen, wenn sie von Gott sprechen und von dem, was ihm entspricht oder widerspricht. Gott offenbart sich, indem er sich übersetzt.«⁸⁹ Grundlage dieser Übersetzung, das unterscheidet Werbicks Position von aller negativen Theologie, ist Gottes Initiative, »Gottes Selbst-exegese in der wahrhaften Gott-Ikone Jesus Christus«, die Norm aller »sekundären« theologischen und ekklesialen Übersetzungen ist.⁹⁰ Diese Grundlage erlaubt zunächst, kritisch alle Kontinuität zu menschlicher Erfahrungs- und Sprachwelt, alle Versprachlichung Gottes im Medium der Ähnlichkeit abzurechnen. Doch auch die Negation ist nicht angemessener, so dass eine »Umkehr der Einbildungskraft« gefordert wird, die zu einer Verschränkung führt, in der »zwei Selbstverständlichkeiten so zusammen[gehalten werden], daß die wörtlich-sinnliche Selbstverständlichkeit der Selbstverständlichkeit des noch Unvorstellbaren weichen muss«.⁹¹ Die Übersetzung in jeweils konkrete Sprach- und Handlungsgeschehnisse erweist sich also als »differenzwahrende Differenzverarbeitung«⁹² innerhalb der Sprache: Gottes Geheimnis macht gerade nicht sprachlos, schreibt aber auch nicht eine Gestalt zum unveränderlichen und unmittelbaren Ausdruck göttlicher Transzendenz fest.⁹³

⁸⁷ Werbick, *Glauben verantworten*, 398.

⁸⁸ Werbick, *Glauben verantworten*, 398.

⁸⁹ Werbick, *Glauben verantworten*, 407.

⁹⁰ Werbick, *Glauben verantworten*, 410.

⁹¹ Werbick, *Glauben verantworten*, 419.

⁹² Stoellger, *Sinn*, 194. Vgl. auch Körtner, *Theologie*, 141.

⁹³ Es geht ihm um ein dynamisches Offenbarungs- wie Traditionsverständ-

Diese »differenzwahrende Differenzverarbeitung«⁹⁴ innerhalb der Sprache prägt sich für Werbick schließlich auch noch einmal *konkret literarisch* aus. Neben der Metapher als »Sprache der Überraschung«,⁹⁵ auf die noch eigens einzugehen sein wird (s. V.1.3.), reflektiert Werbick ausführlicher über die Namenhaftigkeit aller Rede zu Gott, an der sich auch die Rede über Gott auszurichten hat.⁹⁶

Man kann also zu Recht von einer Konvergenz von sowohl katholischer Fundamentaltheologie wie auch protestantischer Wort-Gottes-Theologie mit den islamischen Positionen im Blick auf Verschränkung der Transzendenz Gottes und der sprachlichen Gestalt sprechen.

In gewisser Hinsicht schließlich rückt den islamischen Positionen diejenige Ausprägung der hermeneutischen Theologie noch näher, die die Offenbarung vom Begriff des Sprachereignisses her denkt und die Dalferth in seinem Ansatz einer »radikalen Theologie« weiterdenkt.⁹⁷ An dieser Stelle sei aus Dalferths komplexer Zusammenschau der hermeneutischen Theologie mit postmodernen Texttheorien nur die Deutung der Offenbarung als hermeneutisches Erschließungsgeschehen hervorgehoben. Durch den Begriff des Ereignisses wird das hermeneutische Erschließungsgeschehen radikal im Gegenüber zu der Deutungsleistung des verstehenden Subjektes profiliert. Nicht erst die Deutungsleistung, sondern bereits »die dabei gedeutete, interpretierte und ausgelegte Wirklichkeit selbst hat hermeneutische Auslegungs- und Verstehensstruktur«. ⁹⁸ Zu unterstreichen ist, dass »die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem [...] dabei nicht aufgehoben, sondern dadurch bestimmt [wird], dass das kontingente *Dass* dieser Differenz, die es ja nur gibt, weil sich das ereignet, was sich nicht

nis, in dem »die vielen Stimmen [...] nicht einfach nur eine sukzessive sich entfaltende Botschaft »abliefern«, sondern den Raum offen halten, in dem Er immer wieder neu widerfährt und bezeugt werden will, in kritischer Erinnerung und Relecture«. Werbick, *Vergewisserungen*, 272.

⁹⁴ Stoellger, *Sinn*, 194. Vgl. auch Körtner, *Theologie*, 141.

⁹⁵ Werbick, *Gott*, 63.

⁹⁶ Werbick, *Gott*, 19–37.

⁹⁷ Vgl. Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 13–18.19–23.34f.

⁹⁸ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 34. Wie »Reflexivität Strukturmoment des dadurch zur Selbsterfahrung befähigten Subjektes ist, so ist Ausgelegt-heit Strukturmoment der eben dadurch für Subjekte verstehbar werdenden Wirklichkeit«. Ebd.

ereignen müsste, als verstehbar und damit als sinnvoll erschließt.«⁹⁹ Offenbarung ist also wesentlich die alles Verstehen ermöglichende Erschlossenheit der Welt, die gegenüber dem subjektiven Verstehensakt profiliert wird. Die Nähe zum koranischen Zusammenspiel von *wahy* und *āya*, von Erschlossenheit und Zeichenhaftigkeit der Wirklichkeit in der schöpfungstheologisch situierten Offenbarung, ist unverkennbar. Allerdings tilgt Dalferth »radikale Theologie« zugleich entschieden die Differenz zwischen Gott selbst und Gott, wie er sich zu verstehen gibt. Die Selbstausslegung Gottes ist nicht das Handeln eines transzendenten Subjektes an der Welt, sie ist Gottes Vollzugsform selbst. Gott, so hält Dalferth fest, wird »nicht als ontologisches Gegenüber, abstrakt Anderes oder epistemisch Unzugängliches verständlich [...], sondern als die Rückseite und der Hintergrund des Verständlichen«.¹⁰⁰ Es ist der sich selbst auslegende Gott, der die spezifische Struktur von Zeichen und Bezeichnetem gründet, die der Mensch im glaubenden Zeichengebrauch annimmt und so die Welt neu und anders sieht.¹⁰¹ Inwiefern eine islamische Position mit dieser Deutung von Offenbarung als restloser Selbstausslegung Gottes mitgehen könnte, sei dahingestellt. Zugleich legt Dalferth (gut reformatorisch christologisch und nicht schöpfungstheologisch profiliert) den Akzent entschieden auf das transformative »neu und anders« und nicht auf ein erinnernd-wiederherstellendes »ursprünglich«. Er mahnt schließlich explizit an, dass eine bloße Analogie in der formalen Struktur des Erschließungsgeschehens dem theologischen Verständnis von Offenbarung nicht dienlich sei, da es sich um »die hermeneutische Struktur der Selbstausslegung des christlichen Glaubens«¹⁰² handelt.

⁹⁹ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 21.

¹⁰⁰ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 21.

¹⁰¹ »Ein Zeichenprozess wird zu Gottes Selbstoffenbarung, in dem sich der Bezeichnete in, mit und unter den Zeichen als er selbst vergegenwärtigt, sofern im konkreten Gebrauch dieser Zeichen einem Menschen Gott *als Gott* verständlich wird, so dass er sich und seine Welt im Bezug auf Gott neu und anders versteht.« Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 20f.

¹⁰² Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 20.

1.2.2. Einsichten und Anregungen

In aller Knappheit zeigen die Überlegungen, dass sowohl eine hermeneutisch gewendete protestantische Wort-Gottes Theologie als auch eine katholische Offenbarungstheologie den islamischen Positionen ein fruchtbares Gegenüber sein kann. Islamische und christliche Positionen konvergieren in dem Anliegen, die Alterität Gottes und die sprachliche Gestalt des Offenbarungsgeschehens zusammenzuhalten. Islamische und christliche Positionen können darin übereinkommen, die sprachliche Offenbarungsgestalt nicht als uneigentlichen Ausdruck des sprachtranszendenten Geheimnisses zu sehen und dem Schweigen gegenüber der Sprache keine größere Angemessenheit angesichts des Geheimnisses Gottes zuzuerkennen. Positiv formuliert lehrt die Konvergenz aus christlichen und islamischen Positionen, das Geheimnis Gottes als Zur-Sprache-Kommen zu verstehen und von einem Gott auszugehen, der sich durch die sprachlich gegebene Offenbarungsgestalt als Gott verständlich gemacht hat. Während die islamischen Positionen die Verbindung von sprachlicher Gestalt und Alterität in dem konkreten Gegenüber des Koran sowohl in seinem Ereignischarakter als auch in seiner literarischen Struktur suchen, greifen die christlichen Positionen diese Verbindung eher in grundsätzlich methodologisch-hermeneutischer Perspektive auf: Sie fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit religiöser Gottesrede und ihres theologischen Verstehens und situieren die Verbindung von Alterität und Sprachlichkeit in einem offenbarungstheologischen Ansatz, der Offenbarung als Selbstauslegung Gottes versteht.¹⁰³

Die islamische Theologie kann aus dem Gegenüber zur christlichen Theologie den Anstoß erhalten, sich selbst auch systematisch als hermeneutische Theologie aufzustellen und die grundlegende Verstehbarkeit von Offenbarung weiter zu durchdenken. Auf sie wird unter Verweis auf den »arabischen Koran«, der herabgesandt wurde, damit die Adressaten »begreifen« (Q 12:2 et al.), immer wieder Rekurs genommen. Die hermeneutische Akzentsetzung der christlichen Theologie kann nun lehren, dass

¹⁰³ Im Koran steht im Mittelpunkt, dass Gott gesprochen hat und wie diese Rede nun davon zeugt – während die Rede von Gott in der Bibel dadurch gekennzeichnet ist, »dass bereits die Art und Weise, wie und ob überhaupt über Gott gesprochen werden kann, Gegenstand sowohl der religiösen Erfahrung wie des theologischen Nachdenkens ist«. Grözinger, Reden, 93.

die Verstehbarkeit mehr meint als die Übermittlung verständlicher einzelner Botschaften. Die christliche Theologie kann die islamische Theologie darauf hinweisen, dass Offenbarung, will sie nicht ein bloßes Postulat bleiben, niemals in einzelnen, additiv-zusätzlichen Informationen bestehen oder Aufklärung über einzelne weltliche Gegebenheiten geben kann.¹⁰⁴ Durchaus im Sinne der dargestellten gegenwärtigen islamischen Positionen kann die christliche Theologie vor einem »objektivistischen Missverständnis« des Wortes Gottes warnen, in dem »der sich durchhaltende, jederzeit in Sätzen formulierbare, darin identifizierbare und so dem Glauben vorgegebene ›Inhalt«¹⁰⁵ Wort Gottes wäre. Sodann kann sie die gegenwärtigen Positionen darin unterstützen, auch von einem »linguistischen Missverständnis« Abstand zu nehmen, das die charakteristische Verbindung von Alterität und sprachlicher Offenbarungsgestalt einfachhin mit der äußeren Textgestalt verwechselt.¹⁰⁶ Schließlich kann sie auch ein auf das Wissen bezogenes Offenbarungsverständnis daraufhin ansprechen, dass dieses Wissen, also die koranische Offenbarung, nicht unabhängig vom Vorgang der Auslegung zu haben ist.¹⁰⁷ Genauerhin: Das Offenbarungsgeschehen *ist* Auslegung, nicht im Sinne einer nachträglichen Interpretation eines vorgegebenen Wissensbestandes, sondern als Auslegung der Wirklichkeit im Licht der Offenbarung.¹⁰⁸ Die Offenbarung wird nicht erst sekundär ausgelegt, sie ist Auslegung der Welt und zeigt sie als erschlossen-verständliche.

Die islamische Theologie kann aus dem Gegenüber zur christlichen Theologie weiterhin den Anstoß erhalten, vertiefter zu diskutieren, ob Offenbarung nicht tatsächlich auch als Selbstausslegung Gottes verstanden werden kann. Geht die ernsthafte Erschließung der Welt in Klarheit und erhellter Verständlichkeit nicht weiter, als eine radikale Unterscheidung von Botschaft und Selbstmitteilung, von Willens- und Wesenoffenbarung denken lässt? Zöge die radikale Unterscheidung von Willens- und

¹⁰⁴ »Gotteserkenntnis *erklärt nichts* an und in der Welt.« Werbick, Gott, 130.

¹⁰⁵ Pesch, Wort Gottes, 17.

¹⁰⁶ Vgl. Pesch, Wort Gottes, 16.

¹⁰⁷ Vgl. Werbick, Christlich-theologische Hermeneutik, 86.

¹⁰⁸ Vgl. »Theologische Übertragung, die bei ihrer ›Sache‹ bleibt, hat ja nicht einen fremdsprachigen (himmelsprachigen) Text zu übersetzen, um ihn dem Verstehen in einer welthaft-fixierenden Sprache befangenen Menschen nahe zu bringen. Sie muss sich vielmehr einem bis zum Äußersten herausfordernden Widerfahrnis aussetzen, das von sich aus nach einer Sprache verlangt«. Werbick, Gott, 65.

Wesenoffenbarung nicht auch die problematische Unterscheidung zwischen Gott als verbleibendem Geheimnis und Offenbarung Gottes nach sich und unterliefe gerade die Stärke des islamischen Denkens, Gott, Offenbarung und sprachliche Gestalt zusammenzuhalten?

Umgekehrt können die islamischen Positionen die christliche Theologie anregen, die konstitutiv sprachliche Gestalt des Offenbarungsgeschehens als »differenzwahrende Differenzverarbeitung«¹⁰⁹ weiter zu durchdenken.

Dies bedeutet *erstens* in offenbarungstheologischer Hinsicht, in der sprachlichen Gestaltwerdung, im Zeugnis der biblischen Schriften, mehr zu sehen als nur einen uneigentlichen Ausdruck oder eine nachträgliche Übermittlung der eigentlichen, außersprachlichen Offenbarungseignisse. Wenn man die Logozentrik des christlichen Glaubens ernst nimmt, so ist Gottes Handeln grundsätzlich worthaft: »Zugespitzt kann letztlich alles Handeln Gottes als Wortgeschehen verstanden werden.«¹¹⁰ Und dieses Wortgeschehen kann, nimmt man den erarbeiteten Zusammenhang zwischen Alterität und Sprachlichkeit ernst, nicht losgelöst von den sprachlichen Gestalten gesehen werden, in denen es sich manifestiert. So ist Wenzel recht zu geben, der explizit formuliert: Die Offenbarung ist »selbst schon sprachlich vermittelt und nur so zugänglich [...]. Offenbarung ist bereits Textgeschehen, provoziert es nicht etwa als sein ›ganz Anderes‹«¹¹¹. Konsequenter versteht Hoffmann das Zeugnis nicht als ein Übermittlungs-, sondern als ein Vermittlungsgeschehen.¹¹² »In diesem Sinne«, so folgert Hoffmann, »*geschieht* Offenbarung durch das Zeugnis der biblischen Texte.«¹¹³ Christlicherseits ist also intensiv über die Entsprechung zwischen dem Wort, das Fleisch geworden ist, und den Sprachformen, die diesem Geschehen entsprechen, nachzudenken.¹¹⁴

¹⁰⁹ Stoellger, Sinn, 194. Vgl. auch Körtner, Theologie, 141.

¹¹⁰ Körtner, Wort, Gottes, 166f. Vgl. a. a. O., 164–168.

¹¹¹ Wenzel, Narrativität, 279.

¹¹² Vgl. Hoffmann, Offenbarung, 9–12.172.176–180.237f. Deshalb kann sie mit einem »offenbarungstheologischen Realismus«, der einfachhin die Faktizität des Geschehens gegen seine nachträgliche literarisch-sprachliche Deutung aufrechterhält, auch nicht mitgehen. Vgl. a. a. O., 165f.

¹¹³ Hoffmann, Offenbarung, 245.

¹¹⁴ Vgl. Körtner, Theologie, 176–182.

Ein konkretes Beispiel bietet die Gleichnistheorie:¹¹⁵ Auch im Gleichnis wird nicht einfachhin ein semantischer Gehalt »Reich Gottes« veranschaulicht.¹¹⁶ Vielmehr wird in der spezifischen Struktur des Gleichnisses die Neuheitserfahrung, die den Kern des Reiches Gottes ausmacht, selbst realisiert.¹¹⁷ Das Gleichnis ist nicht das Reich Gottes, von dem es spricht. Aber das Reich Gottes ist auch nicht unabhängig von der Gleichnisstruktur, wenn es denn wesentlich die »Neuerschließung von Wirklichkeit durch das Christusereignis«¹¹⁸ ist. Dies deshalb, weil die Gleichnisse mehr sind »als nur eine Sprachform. Sie sind [...] nicht bloß literarische Metapher, die etwas anderes meint. In den Gleichnissen wie durch sein ganzes Leben setzt Jesus vielmehr die neue Wirklichkeit in Kraft, nicht nur im Bewußtsein der Hörer, sondern als eine gegenwärtige Wirklichkeit, die die Hörer machtvoll ergreift und ihr Leben verändert.«¹¹⁹ Die Gleichnisse entsprechen dem Gehalt der Offenbarung zuinnerst und geben der Offenbarung eine konkrete sprachliche Gestalt (s. a. V.1.3.3.).

Zweitens können die islamischen Positionen die christliche Offenbarungstheologie in der Einsicht unterstützen, dass im »Selbst« der christlichen Rede von der Selbstoffenbarung Gottes nicht nur die Wesenoffenbarung herausgestellt und ein personal-kommunikatives von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis unterschieden wird.

¹¹⁵ Vgl. Grözinger, Reden, 95–97 sowie Jüngel, Geheimnis der Welt, 400–408; Körtner, Theologie, 129 und Negel, Gabe, 246f. Hoffmann differenziert zwischen Metapher und Gleichnis dahingehend, dass in der Metapher die konfliktive Differenz zweier Bedeutungsbereiche in die innere sprachliche Struktur gehört, beim Gleichnis sich jedoch erst aus der Spannung zwischen der alltäglichen Erfahrung und der im Gleichnis angezielten Neubeschreibung ergibt. Zudem treten in der entfaltenen Gleichnisstruktur zu dem metaphorischen Prozess noch das Element der narrativen Form sowie das Element des »qualifizierenden Momentes« hinzu. Vgl. Hoffmann, Offenbarung, 133–143.

¹¹⁶ So bei der Deutung des Gleichnisses als Allegorie. Vgl. Körtner, Theologie, 129f.

¹¹⁷ Vgl. besonders Hoffmann, Offenbarung, 134–136. Deshalb betont Hoffmann, dass sich die Spannung nicht zwischen Reich Gottes und Gleichnis, sondern zwischen Gleichnis und alltäglicher Wirklichkeit (und zwar gleichsam um des als »qualifizier« vorgeordneten Gottesreiches willen) abspielt. Im ersten Fall wäre das Gleichnis m. E. eine bildhafte Veranschaulichung, im zweiten erst wirkliche sprachliche Realisierungsform. Vgl. a. a. O., 136f. 140–142.

¹¹⁸ Wenzel, Offenbarung, 116.

¹¹⁹ Pottmeyer, Zeichen, 292.

Angezielt ist immer auch die freie Souveränität Gottes, das »Von-sich-her« seiner offenbarenden Selbstaussage und die unverfügbare Alterität gerade im Offenbarungsgeschehen. So können die islamischen Positionen die christliche Theologie im Blick auf die theologische Erkenntnislehre motivieren, die »Objektivität« des Wortes Gottes tiefer zu verstehen. Denn das Anliegen dieser »Redeweise von der Gegenständlichkeit Gottes und von der Objektivität seines Wortes« war es, »daß Gott dem Menschen »entgegensteht«, ihm wider-steht, ja wider-*spricht*, nicht in der Subjektivität des Menschen untergeht, reformatorisch formuliert, *extra nos* ist und bleibt.«¹²⁰ Die Auseinandersetzung mit den islamischen Positionen akzentuiert folglich »das Vor-Gegebenheit dieses Wortes im Verhältnis zu seiner subjektiven Aneignung im Glauben«¹²¹ und gibt zugleich die enge Bindung dieser Wider-ständigkeit an die sprachliche Verkörperung zu erkennen, ohne in ein »linguistisches Missverständnis« zu verfallen.¹²²

Drittens kann die Verbindung von Alterität und sprachlicher Gestalt, die der Auseinandersetzung mit den islamischen Positionen entspringt, auch für innerchristliche theologische Differenzen sensibilisieren. Sie kann aufmerksam machen für die Weggabelung, die Dalferth »zwischen der klassischen Tradition theologischer Hermeneutik, die vom *Nichtverstehen Gottes* ausgeht, und der hermeneutischen Theologie, die vom *Verstehen Gottes* her denkt«,¹²³ erkennt. Denn die erste Tradition geht davon aus, »dass wir es immer nur mit *Zeichen* für Gott zu tun haben, nicht mit Gott, auf den sie verweisen«. ¹²⁴ Auch die zweite geht von einem zeichenvermittelten Verstehen aus und richtet sich ebenfalls gegen eine skripturalistisch und literalistisch reifizierte Transzendenz Gottes. Sie sieht aber in dem zeichenvermittelten Verstehen mehr als »ein Verstehen menschlicher Gotteszeichen«, das »von vorneherein unter der Prämisse des immer noch größeren Nichtverstehen Gottes stünde«. ¹²⁵ Vielmehr betont sie einen

¹²⁰ Pesch, Wort Gottes, 12.

¹²¹ Pesch, Wort Gottes, 12.

¹²² Vgl. die Anmerkung Wenzels zu den Entsprechungen zwischen der gnadentheologischen Dezentrierung des Selbst, der Objektivität der Schrift und der literarischen Dezentrierung durch die narrative Gestalt: Wenzel, Glaube, 100 Fn 64 sowie seine früheren Überlegungen in: ders., Narrativität, 252–256.

¹²³ Dalferth, Hermeneutische Theologie, 18.

¹²⁴ Dalferth, Hermeneutische Theologie, 19.

¹²⁵ Dalferth, Hermeneutische Theologie, 18.

»Zeichengebrauch, in dem die Zeichen Gott nicht verstellen, sondern vergegenwärtigen. Im Ereignis des Verständlichwerdens Gottes als Gott verschwindet Gott nicht hinter den Zeichen, sondern *wird mit ihnen so präsent*, dass er für die Verstehenden anhand dieser Zeichen als Gott verständlich wird«¹²⁶. Die islamischen Positionen, die ansatzhaft und in systematisch-theologisch noch wenig geklärter Weise auf die reale Präsenz der Transzendenz in der Sprache verweisen, ermuntern dazu, nicht zu schnell den breit gebahnten Weg der ersten Tradition zu gehen, sondern die Vergegenwärtigung des bleibend transzendenten Gottes in der Sprache ernsthaft zu bedenken. Damit kommt geradezu ein »sakramentales« Verständnis von Sprache in den Blick,¹²⁷ das neue Verständigungsmöglichkeiten nicht nur im interreligiösen, sondern auch im interkonfessionellen Gebiet bietet. Ganz in diesem Sinne sieht Dalferth einen »strengen Begriff von Offenbarung als Selbstoffenbarung« als Gemeinsamkeit aller Religionen an, »die *zu und von Gott* und nicht nur über etwas als Gott zu reden beanspruchen«.¹²⁸ Vor diesem Hintergrund kann der oftmals schnell als christliches Proprium gebrauchte Begriff der Selbstoffenbarung durchaus weniger abgrenzend gebraucht werden.

Viertens schließlich können spezifisch diejenigen islamischen Überlegungen, die die rhythmisierende Kraft und die strukturierende Leistung der Stille im koranischen Sprachgeschehen herausarbeiten (s. IV.2.2.4.), eine positive Rolle des Schweigens, nun nicht mehr jenseits, sondern in der Sprache in den Blick bringen. Zweifellos ohne Kenntnis der dynamischen Sprachstruktur des Koran spricht Körtner unter Rekurs auf Ernst Fuchs und Alfred Jäger von der »Stille der Sprache«.¹²⁹ Sie ist weder einfachhin Teil der Sprache, noch bloße Sprachtranszendenz eines wortlosen Schweigens negativer Theologie, sondern Verschränkung von Sagbarkeit und Unsagbarkeit, so dass Körtner folgert: »In der Stille unserer Sprache schweigt nicht, sondern *redet* Gott, so wie er zu Elia am Gottesberg nicht im Sturm, nicht im Erdbeben und nicht im Feuer, sondern im ›Flüstern eines leisen Wehens‹ sprach [...]. M. Buber übersetzt: ›in einer Stimme

¹²⁶ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 20.

¹²⁷ Vgl. Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 31 und ders., *Radikale Theologie*, 69 Fn 61 und 104 Fn 96.

¹²⁸ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 19.

¹²⁹ Körtner, *Theologie*, 144.

verschwebenden Schweigens.«¹³⁰ Wovon man nicht reden kann, davon soll man zweifellos sprechen, aber in einer Rede durchsetzt mit Schweigen.¹³¹

Der Weg von der zweiten zur dritten Konvergenz nun ist nicht weit: Analysierten die vorangehenden Überlegungen die grundlegende Verschränkung von Alterität und Sprachlichkeit, so gilt es nun, diese Überlegungen im Blick auf die Sprachform der Metapher zu konkretisieren und nach ihrer inneren Entsprechung zum Ereignis des Wortes Gottes zu fragen.

1.3. Kein Schmuck. Die theologische Relevanz metaphorischer Rede

Der Koran, so zeigte bereits die Breite klassischer *iğāz*-Verständnisse, muss seine Besonderheit und seinen normativen Anspruch keinesfalls durch eine kategoriale Differenz zur Literatur absichern. Er kann durchaus im Horizont der Literatur verstanden werden, ohne seine religiöse Bedeutung zu verlieren. Im Gegenteil, bei aller Unterschiedlichkeit klingen gerade die literaturwissenschaftlich informierten Positionen der vergangenen hundert Jahre darin zusammen, dass sie für die religiöse Relevanz poetischer Rede wie umgekehrt für die poetische Relevanz koranisch-religiöser Sprache sensibilisieren. Die Einsicht in die Literarizität des Koran kann unterschiedliche Tiefe erreichen: Sie kann auf der Oberfläche thematisieren, dass der Koran literarische Stilmittel, metaphorische Sprache und poetische Kompositionstechniken verwendet, um seine Botschaft zu vermitteln. Die Bedeutung der poetischen Rede liegt in diesem Fall wesentlich in der emotionalen Wirkung und damit auf der pädagogisch-motivierenden Ebene. Die Literaturwissenschaft erfüllt hier eine Dienstfunktion zur besseren Erfassung des eigentlich propositional vermittelten Gehaltes. Erkennt man jedoch tiefergehend der poetischen Sprache eine eigenständige, kognitiv-erkenntnishafte Dimension zu, so machen literaturwissenschaftliche und literaturtheoretische Überlegungen eine echte Relation zwischen der umfassenden Poetizität des Koran und dem Offenbarungsverständnis ersichtlich. Die theologische Relevanz liegt nun in einer Entsprechung

¹³⁰ Körtner, *Theologie*, 145. Vgl. Jüngel, *Schöpferische Kraft*, 13f.

¹³¹ Vgl. Werbick, *Gott*, 19–21 und die Horebreferenzen bei Wenzel, *Glaube*, 104–106 und ders., *Offenbarung*, 116–121.

zwischen der Struktur metaphorisch-poetischer Rede und der Struktur des Offenbarungsgeschehens. Es ist diese Ebene, auf der eine tiefergehende Konvergenz mit (und sodann auch eine Differenz zu) christlich-theologischen Ansätzen erkennbar wird.¹³² Es geht also im Folgenden darum, die literarische Eigenständigkeit, den erkenntnistheoretischen Eigenwert und die theologische Relevanz poetisch-metaphorischer Rede als Konvergenzpunkt zwischen den untersuchten islamischen Positionen und ausgewählten christlich-theologischen Ansätzen aufzuzeigen.¹³³

1.3.1. Der Eigenwert der metaphorischen Rede

Die dargestellten gegenwärtigen islamischen Positionen gehen in all ihrer Diversität von der eigenständigen Bedeutung poetisch-metaphorischer Sprache aus. Sie können hierzu nicht nur auf die Tradition der literaturwissenschaftlichen Koranexegese, des *tafsīr adabī* (s. IV.2.2.2.), sondern bereits auf klassische *iġāz*-Positionen, vor allem auf al-Ġurġānī, zurückgreifen (s. IV.1.2.1.). Bereits im Blick auf das einzelne Stilmittel unterscheidet dieser seine zentralen Untersuchungsgegenstände, Metapher (*isti'āra*) und »Gleichnis« (*tamṭīl*), vom einfachen Vergleich und damit von der bloßen Veranschaulichung eines propositional auszudrückenden Gehalts. Sein zentraler Begriff des *naẓm* weitet zudem den Blick über das einzelne Stilmittel hinaus und zeigt die Metaphorizität gefügter textueller Einheiten. Er weist auf die unauflösliche Verflechtung von Form und Inhalt in der poetischen Sprache hin und unterstreicht so noch einmal die Eigenständigkeit des metaphorischen Ausdrucks.

¹³² Im Folgenden wird nicht zwischen der metaphorischen und der poetischen Sprache unterschieden. Dies erscheint legitim, untersucht doch Hoffmann die Begriffe des Symbols, des Textes, der Metapher und der Narration bei Ricœur im Blick auf die Vermittlungsthematik und stellt fest, »dass Text- und Metaphernhermeneutik an entscheidenden Stellen parallel konstruiert sind«. Hoffmann, Offenbarung, 117.

¹³³ Als Grundlage dient Jüngels Relecture der aristotelischen Metapherntheorie, die mit den von Ricœur inspirierten Ansätzen Hoffmanns und Wenzels (unter Zuhilfenahme von Werbick und Negel) erweitert und neu akzentuiert wird. Ausgewählt wurden die Ansätze, weil sie eine offenbarungstheologische Fragestellung, ein phänomenologisches Interesse und eine literaturwissenschaftliche Sensibilität kombinieren.

Die gegenwärtige christliche Beschäftigung mit der poetisch-metaphorischen Sprache kann sich positiv auf diese Einsicht beziehen:¹³⁴ Keineswegs ist die poetische Sprache uneigentliche Rede. Keinesfalls kann die Metapher durch die Substitutions- respektive Vergleichstheorie erschöpfend erfasst werden. Dies bedeutet, dass die metaphorische Rede sowohl literarisch als auch funktional eigenständig ist: Literarisch, denn die Metapher ist kein abgekürzter Vergleich und kein Derivat des Begriffs und Urteils, zudem kann der synthetische Charakter poetischer Sprache nicht einfachhin in einzelne Verweisungselemente zergliedert werden.¹³⁵ Funktional, denn die Metapher geht nicht darin auf, bildhafter Ausdruck eines sprachlich unabhängigen Sachverhaltes zu sein, weder als bloßer ästhetischer Schmuck noch als allein auf die wirksame Vermittlung beschränkte rhetorische Funktion. Die Metapher ist also weder ein bloßer Ersatz, eine Übertragung des eigentlichen Wortes, noch allein ein lizenzierter Regelverstoß.¹³⁶ Sie ist mehr als eine erlaubte Abweichung, die die propositional vollständig benannte Welt in abgeleiteter Übertragung zur Unterhaltung oder pädagogischen Eingängigkeit verfremdet.¹³⁷ Die literarische Eigenständigkeit der Metapher zu akzeptieren, bedeutet also, die normative Folie eines propositionalen Sprachverständnisses zu hinterfragen:¹³⁸ Sprache ist mehr als nur Deskription, Urteil und kommunikative Vermittlung. Ihre Qualität geht nicht in eindeutiger Begrifflichkeit und präziser Wiedergabe von Konjunktion und Disjunktion, in der Bejahung des Wahren und der Verneinung des Falschen auf. Umgekehrt kann man metaphorische Zusammenhänge nicht einfachhin in Aussagen hinein rückübersetzen.

¹³⁴ Vgl. zum Folgenden Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 106–108.119–125.131–133 sowie Negel, *Feuerbach*, 369–378; Werbick, *Analogie*, 24–27; Hoffmann, *Offenbarung*, 117–124; Wenzel, *Offenbarung*, 108–111 und ders., *Narrativität*, 263–268 sowie Körtner, *Theologie*, 138–143.

¹³⁵ »Erst die Abweisung des Verständnisses der Wörter als isolierte Zeichen mit Bedeutung erlaubt es demnach die μεταφορά als Grundvorgang der Sprache zu erkennen«. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 140.

¹³⁶ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 106f.108f.121–123; Hoffmann, *Offenbarung* 117f. und Wenzel, *Offenbarung*, 100.

¹³⁷ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 107f.131f.

¹³⁸ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 119–121.131–133 und Hoffmann, *Offenbarung*, 83–85.119–121.

1.3.2. Die eigenständige Erkenntnisdimension metaphorischer Rede

Mit der Lösung aus der literarischen wie funktionalen Unterordnung der Metapher ist der Freiraum eröffnet, um auch die eigenständige Erkenntnisdimension der metaphorischen Rede zu würdigen.¹³⁹ Die eigenständige Erkenntnisfunktion wurzelt in einer eigenen Struktur der metaphorischen Rede. Es ist unter den hier behandelten islamischen Autoren wiederum al-Ġurġānī, der diese Struktur am klarsten sieht und die Metapher als Figur der Differenz zu erkennen gibt (s. IV.1.2.2.). Deutlich stellt er heraus: Die metaphorische Struktur ist weder in einem dritten Moment vermittelt noch überbringt sie bloß ein Drittes (eine eigentliche Bedeutung), sie ist vielmehr die (produktive) Spannung des Unähnlichen. Von hierher unterstreicht al-Ġurġānī im Begriff der *maziya* den erkenntnistheoretischen Mehrwert der poetischen Rede: Die Metapher entdeckt Ähnlichkeitsbeziehungen, bildet sie aber nicht bloß repräsentierend ab, sondern realisiert eine dynamisch-erschließende und transformierende Wirkung, die darauf zielt, die Welt als sprechende Welt erkennbar zu machen. Die Welt des abgeschlossenen, objektivierten Gegenübers wird in der spannungsreich-lebendigen Metapher als erschlossene, erkennbare, durchleuchtete Welt erfahren.¹⁴⁰ Abū Zaid's semiotische Perspektive schließt an diesen Gedanken an und betont, dass die poetische Sprache keine additive Einzelkenntnis vermittelt, sondern eine spezifische hermeneutische Funktion hat: Sie lässt Einzelnes wie das Ganze der Wirklichkeit *als* etwas anderes erkennbar werden (s. IV.2.2.3.).

Der christlichen Wertschätzung metaphorischer Rede sind diese Überlegungen keineswegs fremd. Auch wenn die Akzente innerhalb der christlichen Positionen zwischen Jüngels Relecture der aristotelischen Metaphertheorie und des an Ricœur orientierten Konzepts der »starken« Metapher (der Interaktions- oder Prädikationsmetapher) unterschiedlich gesetzt werden, ist der Zusammenklang untereinander und die Konvergenz in Bezug auf die islamischen Positionen unverkennbar.

¹³⁹ »Die Metapher ist nicht nur sprachschöpferisch, sie ist auch sinnerschöpfend, sie vermag es, nicht nur Wissen in Sprache neu zu fassen, sondern auch Wissen durch Sprache zu konstituieren.« Grözinger, Reden, 101.

¹⁴⁰ Die Metapher macht, um eine grundlegende Stelle noch einmal zu zitieren, »vor deinen augen das leblose lebendig und mit vernunft begabt, das sprachlose beredt, stumme körper zu deutlich sprechenden, die verborgensten sinnhalte zu sichtbaren und klaren«. Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 63.

Erstens stellt auch die Wertschätzung metaphorischer Rede in christlicher Theologie die Differenz und die Dynamik als die entscheidenden Momente des metaphorischen Geschehens heraus: Die Metapher konstituiert sich in einer »hermeneutischen Spannung«,¹⁴¹ indem sie »einen Sachverhalt mithilfe eines diesem gegenüber völlig neuen Sachverhaltes zur Sprache bringt und dadurch sprachlich in Bewegung setzt, was die Definition feststellt. Die Metapher setzt sprachlich frei, während die Definition sprachlich begrenzt und festsetzt.«¹⁴² Deutlicher als die islamischen sehen die christlichen Positionen die Dynamik nicht nur in der Wirkung der Metapher, sondern siedeln sie bereits im metaphorischen Geschehen selbst an: Während der Begriff des *nazm* (s. IV.1.2.1.4.), aber auch *Qutb*s Begriff des *taşwîr* (s. IV.2.2.1.1.), die sprachliche Gestalt als eine gefügte Ganzheit wahrnimmt, versteht insbesondere die Interaktionstheorie die relationale Struktur der Metapher als einen inneren dynamischen Prozess, in welchem die »hermeneutische Spannung« neue Bedeutungen erschließt. Doch auch die christlichen Positionen setzen durchaus unterschiedliche Akzente: Während Jüngel die Wechselseitigkeit der »Verfremdung sowohl des Sachverhaltes, von dem eine metaphorische Aussage gemacht wird, als auch des Wortes, mit dem eine metaphorische Prädikation vollzogen wird«,¹⁴³ herausstellt, unterstreicht Hoffmann die Asymmetrie des Geschehens, in der zunächst und vorrangig das »Hauptsubjekt« neu lesbar wird.¹⁴⁴ Zudem stellt Jüngel die metaphorische Verfremdung auf den Boden der Vertrautheit und erkennt in ihr immer auch das Moment der Steigerung des Vertrauten.¹⁴⁵ Demgegenüber verschärfen die an Ricœur orientierten Deutungen das Moment der Verfremdung und Differenz und betonen die Impertinenz der Metapher, das Moment des Kontrafaktischen, des Widerspruchs zu allem Erwartbaren.¹⁴⁶

¹⁴¹ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 147. Vgl. Negel, *Feuerbach*, 377f. Fn 141 sowie Hoffmann, *Offenbarung*, 121f.; Werbick, *Glauben verantworten*, 414f. und ders., *Bilder*, 66–72.

¹⁴² Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 153.

¹⁴³ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 154. Vgl. a. a. O., 136 und Grözinger, *Reden*, 100f.

¹⁴⁴ Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 120.121. Dies liegt natürlich auch an der christologischen Ausrichtung. Vgl. explizit a. a. O., 218.

¹⁴⁵ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 126f.130f.147.154 (Thesen 4 und 10).

¹⁴⁶ Die Poesie »arbeitet mit Brüchen, Bildern und Metaphern, oder mit sol-

Es ist *zweitens* das Moment des »Als«, in dessen zentraler erkenntnisproduktiver Funktion sich die Positionen treffen: Im Gegensatz zum äußerlich bleibenden »Wie« des Vergleiches gibt die hermeneutische Spannung der Metapher etwas *als* etwas zu erkennen.¹⁴⁷ Die Metapherntheorien vertiefen diese Einsicht und lassen erkennen, dass dieses »Als« vier Dimensionen hat: Zunächst fügen Metaphern nicht einfach additiv neue Informationen hinzu.¹⁴⁸ Sie geben vielmehr etwas *als etwas* (anderes) zu erkennen und offenbaren damit eine neue Dimension des Gegenstandes.¹⁴⁹ Auf einer zweiten, selbstreflexiven Ebene thematisieren sie zumindest implizit auch das Erschließungsgeschehen selbst: »An Metaphern«, so der Phänomenologe Günther Figal, »wird also deutlich, wie die Welt sprachlich erschlossen wird; man erfährt, daß man etwas sprachlich nur entdecken kann, indem man es anderswoher erfaßt.«¹⁵⁰ Sie bieten, um Jüngels typische Formulierung aufzugreifen, »eine Erfahrung mit der Erfahrung«.¹⁵¹ Dieses Moment entspricht der selbstreflexiven Struktur der poetischen Sprache. Dass nun die Metapher das »Als« des Erschließens selbst erfahrbar macht (als »Erfahrung mit der Erfahrung«), zeigt drittens, dass sie mehr als ein autopoietisches Sprachspiel ist und ihr Wirklichkeitsbezug größer ist als eine selbstreferentielle Zeichenstruktur.¹⁵² Die selbstreflexive Struktur der poetischen Sprache entspricht vielmehr der phänomenalen Struktur der Wirklichkeit. Damit betrifft die Erkenntnis von etwas als etwas nicht

chen radikalen Metaphern, welche die Rhetorik Metonymie nennt: [...] Der poetische Diskurs weist eine metaphorische Struktur auf, durch die er die Unverfügbarkeit der Wirklichkeit zu verstehen gibt, von der er spricht.« Wenzel, Offenbarung, 114. Konsequenterweise unterstreichen sie die Kraft der metaphorischen Rede zur »semantischen Innovation«. Vgl. Wenzel, Glaube, 4 und ders., Offenbarung, 70.114f. sowie Hoffmann, Offenbarung, 124–127.

¹⁴⁷ Vgl. Körtner, Theologie, 139–141. In der kritischen Anwendung Hoffmann, Offenbarung, 215f.

¹⁴⁸ Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 129.

¹⁴⁹ Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 146.153f.

¹⁵⁰ Figal, Metapher, 1167.

¹⁵¹ Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 156. Vgl. a. a. O., 131 und Dalferth, Radikale Theologie, 93.159. Die Struktur formuliert Jüngel, Gott – um seiner selbst willen, 196: »Eine Erfahrung, in der alle gemachten Erfahrungen und das Erfahren selbst noch einmal und von Grund auf neu erfahren werden«.

¹⁵² Vgl. auch Wenzel, Offenbarung, 103f.112f. sowie ders., Sprache verlassen, 151, der sich wie Kermani auf die »poetische Funktion« bezieht.

nur den einzelnen Gegenstand, sondern die Wirklichkeit als Ganzes: »Metaphern verdeutlichen die Als-Struktur des Seienden.«¹⁵³ Viertens schließlich qualifiziert das Verfremdungs- oder gar Alteritätsmoment des metaphorischen Prozesses diese »Erfahrung mit der Erfahrung« noch einmal spezifisch als eine *Neuheit*serfahrung.¹⁵⁴ Als Neuheitserfahrung erschließt die Metapher deshalb die ganze Wirklichkeit als neu (erschlossene), also so, wie sie bisher aus sich heraus nicht erschien.¹⁵⁵ Sie erschließt sie in einer ihr anderen Möglichkeit: »Die Wirklichkeit, von der der Text spricht, ist eine auf ihre Möglichkeit hin geöffnete Wirklichkeit.«¹⁵⁶ Damit hängt die Erkenntnisdimension der Metapher, um einen zentralen Gedanken Jüngels aufzunehmen, eng zusammen mit der Möglichkeitsdimension. Sie zeigt zugleich, dass die Möglichkeit mehr ist als das noch nicht Wirkliche, dass sie vielmehr ein »Mehr« als das Wirkliche bietet.¹⁵⁷

Es ist deutlich, dass diese vertieft erfasste Erkenntnisfunktion metaphorischer Sprache weitere, nur anzudeutende Konsequenzen hat. Zum einen wird das Verhältnis von propositionaler und metaphorischer Sprache umgekehrt: Die definierende Bestimmtheit propositionaler Sprache baut nun auf der erschließenden Struktur poetischer Sprache auf.¹⁵⁸ Zugleich gehen

¹⁵³ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 147. Vgl. a. a. O., 138f. und Hoffmann, *Offenbarung*, 127f. Wenzel, *Narrativität*, 290 sieht hierin eine unzulässige Ontologisierung und damit Aufhebung der metaphorischen Struktur. Dies liegt aber m. E. daran, dass er das »Als« als Eigenschaft des Seienden und damit in einem metaphysischen und nicht in einem phänomenologischen Referenzsystem deutet.

¹⁵⁴ »Die Metapher «formuliert eine Entdeckung so, daß mit dem Entdeckten auch das Ereignis des Entdeckens vermittelt wird.« Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 131. »Insofern ist die Sprache der schlechthin neue Umgang mit dem Seienden, und in ihr sind Gleichnis und Metapher abermals eine Selbsterneuerung der Sprache.« ders., *Geheimnis der Welt*, 396.

¹⁵⁵ Vgl. Ein Fremdes ist ein »Schlüsselereignis, das uns nicht bloß Anderes in der Welt sehen lässt, sondern die Welt anders sehen lässt«. Waldenfels, *Hyperphänomene*, 105.

¹⁵⁶ Wenzel, *Glaube*, 67. Vgl. a. a. O., 38–41.66–68 und ders., *Narrativität*, 273–275 (in Bezug auf die Narration 237–241) sowie Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 103–105.

¹⁵⁷ Dies ist der oftmals zitierte Musil'sche Möglichkeitssinn poetischer Sprache, der nun vertieft verstehbar wird (s. I.3.1.2.).

¹⁵⁸ »Metaphern sind Erinnerungen an die durchgängig metaphorische Struktur der menschlichen Sprache.« Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 154. Vgl. a. a. O., 118.142. Diese Auffassung hat eine lange Tradition als deren prominente

die Überlegungen auch mit einem veränderten Wahrheitsverständnis einher.¹⁵⁹ Das Sein wird nicht mit Begriff und Urteil allein erfasst, Sprache verifiziert nicht ausschließlich nachträglich vorsprachliche Sachverhalte. Metaphorische Sprache unterläuft so ein Weltverhältnis, in dem der Mensch der Wirklichkeit zunächst als neutraler Beobachter objektivierend gegenübersteht und seine Einsicht sodann in sprachlicher Form unter Berücksichtigung seines Adressaten eingängig vermittelt.¹⁶⁰ Die objektivierende Adäquationstheorie, die im Bereich der propositionalen Sprache ihre Legitimität behält, wird durch ein Verständnis der Wahrheit als Manifestation, die das Moment der Evokation und des Erscheinens akzentuiert, ergänzt (und begrenzt). Dieses Verständnis wird von Jüngel unter Rekurs auf Heideggers Sprachdenken mit dem Ereignisbegriff weiter ausbuchstabiert,¹⁶¹ wohingegen es Wenzels differenziertes Subjektdenken unter Rekurs auf Kant anhand der ästhetischen Idee und der Einbildungskraft fassbarer zu machen sucht.¹⁶² Diese nicht unwesentliche Differenz hinter sich lassend, zeigen beide Ausgänge, dass es sich in der erkenntnisererschließenden Funktion der Metapher nicht um ein bloßes Deutungsgeschehen kreativer Geister handelt, sondern um die Erfassung sprachlich strukturierter Welt – sei es, wie bei Jüngel, mit umfassend ontologisch-seinsphilosophischem Anspruch, sei es, wie bei Wenzel, mit Blick auf den subjekthaften Selbstbezug, der die Schlüsselposition in allem Weltzugang einnimmt.¹⁶³

Protagonisten oftmals Vico und Hamann, Herder und Nietzsche benannt werden. Vgl. z. B. Körtner, *Theologie*, 95f.

¹⁵⁹ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 104.110–112.131–133 und Wenzel, *Narrativität*, 266f. Vgl. hierzu auch Marion, *Erscheinen*, 71–90.

¹⁶⁰ So formuliert Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 112 sein zentrales Anliegen: »Diese Einordnung ist eine Entscheidung darüber, daß die als eigentliche Rede verstandene Sprache nur in sekundärer Hinsicht anredend ist. Genau das gilt es zu bestreiten.«

¹⁶¹ »Läßt sich Wahrheit so denken, daß sie bei der Entdeckung dessen, was hernach ›wahr‹ heißt, als Wahrheit dabei ist?«, lautet die zentrale Frage Jüngels. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 113. Vgl. a. a. O., 106.115.142.154f.

¹⁶² Vgl. Wenzel, *Offenbarung*, 112–116. Vgl. auch Hoffmann, *Offenbarung*, 129.

¹⁶³ Vgl. v. a. Wenzel, *Offenbarung*, 98–102. Es geht also schon hier um mehr als nur um die »Semantik religiöser Rede«, wie Hoffmann, *Offenbarung*, 203 zu Recht anmahnt.

1.3.3. Die theologische Relevanz der metaphorischen Rede

Die theologische Relevanz metaphorischer Rede, so hat bereits die Unterscheidung verschiedener Ebenen zu Beginn dieses Kapitels gezeigt, beschränkt sich nicht auf die Erkenntnis, dass religiöse Sprache Metaphern verwendet, ja möglicherweise gar nicht ohne Metaphern auskommt. Die tiefere theologische Relevanz der metaphorischen Rede liegt vielmehr in einer strukturellen Entsprechung zwischen dem metaphorischen Geschehen und der Verschränkung von Transzendenz und Immanenz, die das Offenbarungsereignis kennzeichnet.¹⁶⁴ Veronika Hoffmann fasst die theologische Relevanz in einer »Rückwendung des Metaphernbegriffs auf sich selbst« deshalb mit dem Begriff der Metaphermetapher: »Hier soll die Metapher [...] selbst als Leitmetapher für den Offenbarungsvorgang herangezogen werden.«¹⁶⁵ Auch diese Dimension, die natürlich die grundlegende Differenz der inkarnatorischen Dimension des Christentums im Gegenüber zu der dezidiert und konstitutiv ent-christologisierenden Dimension des Islam berührt, kann hier zunächst unter dem Blickwinkel der Konvergenz betrachtet werden.

Die *erste Dimension* der theologischen Relevanz metaphorischer Rede zeigt sich in ihrer »differenzwahrende[n] Differenzverarbeitung«:¹⁶⁶ Sehr deutlich korrespondiert al-Ġurġānīs Verständnis der Metapher mit dem theologischen Anliegen, die Transzendenz Gottes zu wahren (s. IV.1.3.2.1., IV.1.3.2.3. und IV.1.4.). Die Abgrenzung vom Vergleich, die Betonung der Unähnlichkeit und die immer komplexer werdende Struktur der Metaphernarten haben letztlich das Ziel, jede einfache Ähnlichkeit zwischen Gott und einem bestimmbar, festlegbar Ähnlichkeitsmoment abzuweisen und so die Differenz zwischen Gott und jedem festen, vordefinierten geschaffenen Korrelat aufrechtzuerhalten. Es geht al-

¹⁶⁴ Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 155 (These 15) – wie immer präzise und zugleich enigmatisch: »Das Verhältnis von Glaube und Religion entscheidet sich am Gebrauch der Metapher, nicht aber am metaphorischen Gebrauch von Wörtern.«

¹⁶⁵ Hoffmann, *Offenbarung*, 203. Wenn sie zugleich festhält, dass dies notwendig »impliziert, dass ›Metapher‹ als Metapher für den Offenbarungsbegriff sich nicht auf Sprachgestalten beziehen muss« (ebd.), so kann es m. E. nicht darum gehen, ein außersprachliches Offenbarungsgeschehen anzunehmen, sondern innersprachlich die Differenz zwischen Sprache und Ereignis aufrechtzuerhalten, die sich als typisch christlich erweisen wird.

¹⁶⁶ Stoellger, *Sinn*, 194. Vgl. auch Körtner, *Theologie*, 141.

Ĝurġānī in seinen poetologischen Analysen also darum, die Differenz Gottes zu allem, was nicht Gott ist, innersprachlich zu erfassen und ihr eine Gestalt zu verleihen.

Die *zweite Dimension* der theologischen Relevanz liegt darin, dass die metaphorisch-poetische Sprache den sprachlichen Ausdruck in seinem unverfügbaren Gegenüber zur instrumentalisierenden Verfügungsgewalt und zur objektivierenden Deutungsmacht wahr. In besonderer Weise verkörpert die gefügte Gestalt des *nazm* die Unverfügbarkeit der poetischen Komposition, die nicht analytisch zu zergliedern und damit weder einfachhin nachzukonstruieren noch erschöpfend in interpretatorische Aussagen aufzulösen ist (s. IV.1.2.1.4.). Auch die lautliche und klangliche Präsenz der Sprache, mit der sich im Koran die grundlegende mediale Selbstreflexivität der poetischen Sprache realisiert und auf die so verschiedene Autoren wie Sayyid Quṭb, Neal Robinson und Navid Kermani aufmerksam machen (IV.2.2.1., IV.2.4.1.3. und IV.2.4.4.), zeigt den sprachlichen Ausdruck im unverfügbaren Gegenüber. Schließlich verkörpert der Koran selbst dort, wo wie bei Kermani die produktive Einbildungskraft des prophetischen Verkünders mitgedacht wird (s. IV.2.4.3.), die Unergründlichkeit der poetischen Kreativität und entzieht sich gerade in seiner poetischen Gestalt aller Planung und Instrumentalisierung.

Die *dritte Dimension* der theologischen Relevanz metaphorischer Rede liegt in ihrem spezifischen Erkenntnisvermögen, das die Wirklichkeit in einem spezifischen »Als« zeigt. In besonderer Weise schließen die Überlegungen al-Ĝurġānīs, Abū Zaid's und Kermani's das Verständnis des Koran an die »poetische Wahrheit« an: Al-Ĝurġānī lässt den Koran die Relationalität der Wirklichkeit erfassen und die Welt als sprechende und ansprechende aufschließen (s. IV.1.2.2.3.). Abū Zaid verbindet die Überlegungen zur welterschließenden Kraft der Poesie mit der mystischen Sicht der Welt als Zeichenkosmos (s. IV.2.2.3.). Und Kermani begreift die transformierende Kraft des Koran als Wechselspiel von Horizontverwandlung und Horizontstiftung und damit als neue Sicht auf die Wirklichkeit (s. IV.2.4.1.2.). Vertieft wird dieses Koranverständnis schließlich durch die Überlegungen Neuwirths (s. IV.2.6.2.): In ihrem Verständnis von *wahy* und *āya* wird Offenbarung als ein Geschehen deutlich, in dem die ursprüngliche Schöpfungsoffenbarung die Wirklichkeit als erschlossene erweist, so dass sie als Zeichen gelesen werden kann – eine Lesbarkeit auf die der Mensch in den einzelnen Offenbarungen zurückverwiesen wird. Ins-

gesamt, so wird deutlich, lässt das Verständnis der poetisch-metaphorischen Sprache den Offenbarungscharakter des Koran neu verstehbar werden: Nimmt man die grundlegend metaphorische Struktur des Koran ernst, dann liegt die Besonderheit eben nicht in einzelnen übernatürlichen Zusatzinformationen. Sie ist vielmehr darin zu suchen, dass der Koran in sprachlich-poetischer Form die Wirklichkeit, wie sie von Gott her erschlossen ist, erkennbar werden lässt – nämlich nicht als eine durch ein dunkles uneinsehbares Schicksal, sondern als eine durch Klarheit und Transparenz bestimmte Wirklichkeit. Damit ist der Koran selbst grundlegend hermeneutisch-interpretierend. Offenbarung bleibt also Wissensvermittlung, dies aber als spezifisch metaphorische Erschließung von Wirklichkeit.

Es nimmt nicht Wunder, dass den christlichen Überlegungen zur theologischen Relevanz der Metapher diese Einsichten nicht unvertraut sind. »Die Sprache des Glaubens ist durch und durch metaphorisch«,¹⁶⁷ formuliert Jüngel und meint damit mehr, als dass sie bloß einzelne Metaphern gebraucht. Die Sprache des Glaubens ist metaphorisch, weil die Metapher selbst eine theologische Relevanz hat:

Erstens entspricht die metaphorische Rede der grundlegenden Differenz von Gott und Welt: Für den christlichen Glauben wird »nur dann von Gott geredet, wenn dabei eine fundamentale Differenz von Gott und Welt mitgesagt ist.«¹⁶⁸ Gott entzieht sich aller identifizierenden Objektivierung und allem feststellenden Ausgriff. Diese Einsicht hat eine oftmals in ihrer Radikalität verkannte, grundlegende Enttäuschung zur Folge: Es gibt keine »göttlichen Worte«, keinen Sonderbereich der Sprache, keine spezifische religiöse Sprache, die Gott aus sich heraus irgendwie »mehr« entspricht.¹⁶⁹ Die Metapher nun hat den Vorzug, dass sie in ihrer spezifi-

¹⁶⁷ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 144. Vgl. a. a. O., 105. Körtner mahnt allerdings nicht nur die bleibende Bedeutung propositionaler Rede an, die Jüngel ausdrücklich aufrechterhält, sondern auch die Binnendifferenzierung in der metaphorischen Rede des Glaubens zwischen der absoluten/ poetologischen und der rhetorischen Metaphorik. Vgl. Körtner, *Theologie*, 142f. und auch Hoffmann, *Offenbarung*, 118f.

¹⁶⁸ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 145. Vgl. a. a. O., 144–146; Hoffmann, *Offenbarung*, 206f. und Wenzel, *Narrativität*, 96.

¹⁶⁹ »Unsere Sprache ist ja weltliche Sprache und kennt nur weltliche Wörter, die auf weltlich Seiendes bezogen und von weltlich Seiendem präzisiert werden.«

schen Impertinenz, also im innersprachlichen Bruch mit allem Erwartbaren, eben dieses Moment des Entzugs realisiert und es innersprachlich erfahrbar macht.¹⁷⁰ Wie es Knut Wenzel knapp und nun selbst fast poetisch sagt: »Die Gegenwart Gottes ereignet sich im Widerspruch zu allem Erwarteten. Das durch Sprache erfahrbar zu machen, ist das Poetische.«¹⁷¹ Ohne diesen Bruch, ohne die Sensibilisierung für die grundsätzliche Unmöglichkeit, von sich aus von Gott zu reden, wäre gar keine Rede von Gott möglich: »Alle nicht-metaphorische Rede von Gott wäre noch nicht einmal uneigentliche Rede von Gott.«¹⁷² In diesem Sinne ist die metaphorische Sprache auch im Bereich des Glaubens grundlegender als alle propositionale Rede – ohne diese damit unnötig zu machen.¹⁷³

Und doch wird von und zu Gott gesprochen. Dies bedeutet nach den Überlegungen des letzten Kapitels (s. V.1.2.) mehr, als dass der Mensch als Mensch nun einmal über Gott redet, dies aber in dem Bewusstsein tut, dass sein Reden als uneigentliche Rede über das sprachtranszendente Geheimnis Gottes stets unangemessen ist.¹⁷⁴ Vielmehr realisiert die Struktur der Metapher *zweitens* die offenbarungstheologische Einsicht, dass von Gott gesprochen werden kann, weil Gott von sich gesprochen hat. Sie tut dies, indem sie das Moment des »Von-sich-her« verkörpert.

Angelegt ist die Fähigkeit, dem »Von-sich-her« eine innersprachliche Gestalt zu geben, bereits in der grundlegenden objektiven Dimension aller Sprachformen: Der Sprecherin sind die Ausdrucksformen nicht einfach zuhanden und autonom setzbar, denn »vermittels ihrer Objektivität trägt

Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 145. »Kein theologischer Text [steht] unmittelbar zu Gott«. Wenzel, *Narrativität*, 97. Ohne diese Enttäuschung droht der bildhaft-religiösen Sprache die Gefahr der Idolisierung. Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 419–421 und Grözinger, *Reden*, 104f.

¹⁷⁰ Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 207f.; Werbick, *Glauben verantworten*, 413–418 und ders., *Gott*, 63–70 sowie Wenzel, *Offenbarung*, 114f.

¹⁷¹ Wenzel, *Offenbarung*, 120.

¹⁷² Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 146.

¹⁷³ Vgl. hierzu Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 143f. und 156 (*These 17*) und in eigener Akzentuierung Wenzel, *Narrativität*, 288–301.

¹⁷⁴ Diese Auffassung geht mit der Substitutions- respektive Vergleichstheorie einher. Sie belässt die Metapher in der schwachen Form uneigentlicher Rede, weil für sie alle Rede von und zu Gott nur uneigentlich ist. Dieses Verständnis schimmert m. E. noch bei Werbicks Überlegungen zum Vergleich durch: Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 414.

die Sprache in den Akt der Selbstartikulation Angebote von Bedeutungen hinein, die das sich artikulierende Subjekt sich nicht selbst gedacht hat, die nicht aus dem eigenen Inneren kommen, die vielmehr von der Sprache her, in ihr, entgegen kommen.«¹⁷⁵ Die poetisch-metaphorische Sprache vermittelt nun noch einmal viel deutlicher als die transparente, sowohl deskriptiv als auch kommunikativ leicht nutzbare, propositionale Sprache die Erfahrung, dass sie der Rezipientin Bedeutungen erschließen kann, die nicht aus ihr selbst kommen: Ist die metaphorische Sprache doch in ihrer »poetischen Funktion«, das heißt in ihrem selbstreflexiven Bezug auf die materiale Dimension von Sprache (Klang, Rhythmus und Bildhaftigkeit), durchaus strukturell opak und verschlossen. In hervorragender Weise gilt dies schließlich von der Sprache des Gedichts: Lyrische »Sprache bringt, indem sie benutzt wird, aus ihrem Bedeutungsschatz etwas mit, das vom Subjekt nicht intendiert ist, das ihm entgegen kommt, das ihm Möglichkeiten neuen Sinns vorschlägt.«¹⁷⁶ Die Erfahrung des »Entgegenkommens« neuer Bedeutungen macht verständlich, dass sich die Rezipientin in der metaphorischen Sprache in besonderer Weise angesprochen fühlt, dass sie sich selbst als Angesprochene sieht. Für Jünger verkörpert deshalb die metaphorische Sprache den »Anredecharakter menschlicher Sprache«¹⁷⁷ überhaupt: Gerade im passiven Moment des Gefundenwerdens und Glückens einer metaphorischen Wendung und in ihrem für den Adressaten überraschenden, ja irritierenden Moment erfährt sich der Mensch als Angesprochener. Die Metapher stellt damit das Ereignis des unverfügbaren »Von-sich-her« nicht nur dar, sondern verkörpert es selbst (s. V.3.3.).

Diese Eigenart poetischer Sprache nun ist theologisch relevant, erschließt sie doch eine »nicht-religiöse Offenbarungsdimension von Sprache [...]: Offenbarung wird bestimmbar als jene Sprachdimension, in der die Sprache den Sprechenden Bedeutungen mitbringt und zur Verfügung stellt, die sich die Sprechenden selbst nicht ausdenken konnten und die diese bereichern.«¹⁷⁸ Auf diesen Anredecharakter menschlicher Sprache

¹⁷⁵ Wenzel, Offenbarung, 102.

¹⁷⁶ Wenzel, Offenbarung, 103.

¹⁷⁷ Jünger, Metaphorische Wahrheit, 135. Vgl. a. a. O., 132–139.141–143.

¹⁷⁸ Wenzel, Offenbarung, 104. Vgl.: »Das Offenbarungsverständnis der (christlichen) Religion als Selbst-Erschließung absoluter Wirklichkeit – des realen Absoluten – schlechthin ist philosophisch nicht als solches einholbar, aber insoweit in seinem anthropologischen Fundament rekonstruierbar, als eine Herme-

bezieht sich schließlich auch das »Von-sich-her« der Gottesrede (in der bewussten Ambivalenz des Genitivs): »Auch die Rede von Gott ist, weil sie wesentlich metaphorische Prädikation ist, ansprechende Rede. [Das Wort *Gott*, d. A.] [...] wird zur Anrede, oder es redet nicht von Gott. Dementsprechend kommt der Mensch theologisch eo ipso als Angesprochener und Anzusprechender in den Blick.«¹⁷⁹ Die metaphorische Rede verkörpert mithin eine Umkehrung der Perspektive, in der der Mensch, bevor respektive indem er spricht, angesprochen ist.¹⁸⁰

Drittens wird deutlich, dass auch die christlichen Positionen die theologische Relevanz der Metapher in ihrem spezifischen Erschließungsmoment sehen. Die metaphorische Sprache gibt die Wirklichkeit neu zu erkennen, sie »eröffnet neue Weisen, Wirklichkeit zu beschreiben, aufzufassen, sich in ihr zu bewegen, neue Weisen zu sein.«¹⁸¹ Genau darin liegt auch ihre theologische Bedeutung:¹⁸² Offenbarung ist damit nicht mehr die Legitimation eines Gesagten durch den retrospektiven Verweis auf seinen göttlichen Ursprung, sondern die Eröffnung von Zukunft »als

neutik der Offenbarung die Fähigkeit der Sprache, unausrechenbar neue Bedeutungsmöglichkeiten hervorzubringen, als jene revelatorische Funktion der Sprache theoretisieren kann, die im poetischen Diskurs am sinnfälligsten verwirklicht wird.« ders., *Sprache verlassen*, 152. Vgl. auch Werbick, *Analogie*, 26.

¹⁷⁹ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 150.

¹⁸⁰ Vgl. auch Werbick, *Glauben verantworten*, 415f. Von hierher kann sich auch die christliche Position die Asymmetrie der metaphorischen Struktur zunutze machen. Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 209–211. So ist, um das Beispiel Hoffmanns aufzugreifen, die Metapher »dieser Mensch ist ein Wolf« nicht einfach umkehrbar, auch wenn sie eine gewisse anthropomorphe Veränderung des Wolfes voraussetzt. Diese Einsicht in die metaphorische Struktur nun lehrt, auch in theologischer Rede die Bedeutungsrichtung zu wahren. Dies schlägt sich zum einen in der kritischen Befragung aller Umkehrung im Blick auf mögliche »Sakralisierungen menschlicher Verhältnisse« (a. a. O., 211), zum Beispiel angesichts der Vaterrede von Gott, nieder. Vgl. Werbick, *Analogie*, 25 und Hoffmann, *Offenbarung*, 210f. Zum anderen bringt diese Struktur der Metapher noch einmal die Vorordnung Gottes im Offenbarungsgeschehen zum Ausdruck: »Der ›Poet‹ der Metapher, die von Gott spricht, ist nicht der Mensch, sondern *Gott* ist es, der metaphorisch über sich selbst spricht, sich dem Menschen in metaphorischer Form zuspricht.« Hoffmann, *Offenbarung*, 203f.

¹⁸¹ Wenzel, *Offenbarung*, 115. Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 417f.419.422–424.

¹⁸² Vgl. zu dieser auch Negel, *Gabe*, 242–258 und ders., *Feuerbach*, 385–393.

Erschließung einer neuen Welt oder einer neuen Bedeutungsbeschreibung von Wirklichkeit«. ¹⁸³ Offenbarung ist dementsprechend mit der Möglichkeitsdimension, die die poetische Sprache entdeckt, eng verbunden: Wenn »religiöse Sprache [...] dem Wirklichen bestimmte Möglichkeiten als zum Sein des Wirklichen gehörend zu[spricht]«, ¹⁸⁴ so setzt eben dies Offenbarung voraus, nämlich »eine Entdeckung, die *alles* mit neuen Augen sehen lehrt«. ¹⁸⁵ Offenbarung zeigt sich in dem »Als«, im neuen »Als« der Welt. ¹⁸⁶ Offenbarung, ja das Wort »Gott« selbst, ist damit nicht einfachhin etwas, das über Gott gesagt wird, sondern vielmehr eine neue Sicht von allem, was ist. Dass sie darin mehr ist, als nur das Angebot einer anregend-neuen Deutungsperspektive, zeigt die Aussage, in der Metapher erschließe sich »neues Sein«. ¹⁸⁷

¹⁸³ Wenzel, Offenbarung, 115. Zur Umstellung der Referenz von Vergangenheit auf eröffnende Zukunft vgl. a. a. O., 116–121; ders., Glaube, 39f.; ders., Sprache verlassen, 145f. sowie Hoffmann, Offenbarung, 102f.208f.

¹⁸⁴ Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 103.

¹⁸⁵ Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 149.

¹⁸⁶ »Die Sprache des Glaubens schärft den Wirklichkeitssinn, indem sie den Menschen auf mehr anspricht, als wirklich ist.« Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 157 (These 23). Vgl. ausführlich auch Negel, Gabe, 242–249.

¹⁸⁷ Wenzel, Offenbarung, 115f. Vgl.: »Die Metapher nimmt das mögliche Nichtsein der begriffenen Welt wahr, indem sie diese [...] suspendiert, um das Sein der Welt neu zur Sprache zu bringen.« Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 137 Fn 85. Vgl. ders., Schöpferisches Wort, 23f. Ob dieses »neue Sein« nicht selbst nur eine Metapher zur Beschreibung des metaphorischen Geschehens ist, hängt von der ontologischen Referenz der metaphorischen Rede, bzw. von der unmetaphorischen Auffassung des Metaphernbegriffs ab. Vgl. Mühling-Schlapkohl, Metapher, 1169. Ricoeur wendet sich in seinen späteren Überlegungen zur Narration kritisch gegen die Ontologisierung der neuen Sicht, die die Metapher erschließt (so auch Wenzel, Narrativität, 281.290). Gerade daraus entsteht aber eine Problematik, den Metaphernbegriff auf das Offenbarungsgeschehen anzuwenden. Vgl. Hoffmann, Offenbarung, 152f.162–170. Lässt sich sagen: »Die Als-Struktur ist nicht die des Seienden, sondern die des metaphorischen Sprechens von ihm« (Wenzel, Narrativität, 290)? Negel, Gabe, 251f. und ders., Feuerbach, 368–385 plädiert für eine Versöhnung des metaphorischen und unmetaphorischen Gebrauchs der Metapher (s. V.3.)

1.3.4. Einsichten und Anregungen

Es wurde deutlich, dass die christlichen und islamischen Positionen in der Einsicht zusammenkommen, dass religiöse und metaphorische Sprache eng aufeinander bezogen sind. Christliche und islamische Positionen können in der Annahme der literarischen Eigenständigkeit, des eigenen Erkenntniswertes und der theologischen Relevanz metaphorisch-poetischer Sprache konvergieren. Diese Konvergenz zeigt, dass sich die Beziehung von religiöser und metaphorischer Sprache für beide Traditionen nicht auf die bloße Verwendung einzelner poetischer Stilmittel innerhalb religiöser Sprache beschränkt.¹⁸⁸ Für beide besteht die Beziehung vielmehr in der strukturellen Entsprechung zwischen dem metaphorischen Geschehen und dem Offenbarungsgeschehen. Begründet ist die Entsprechung für beide Argumentationsstränge darin, dass die Struktur des metaphorischen Geschehens das Moment *der Unterscheidung und des Entzugs*, das Moment einer *gegenläufigen Intentionalität* sowie das Moment der *spannungsreichen Verschränkung der Gegensätze* in einer neuen Erschließung von Wirklichkeit realisiert. Die Analyse der metaphorischen Rede konkretisiert und realisiert mithin das Verständnis der Offenbarung als Sprachgeschehen (s. V.1.2.).

Christliche wie islamische Perspektiven können also *erstens* darin übereinkommen, in der Metapher eine innersprachliche Gestalt relationaler Alterität zu sehen, die von der postulatorisch-identifizierenden, der graduell-relativen und der separativ-abgrenzenden Alterität zu unterscheiden ist. Die Metapher erlaubt zu verstehen, wie die Alterität Gottes eine innersprachliche Gestalt erlangen kann, ohne dabei in ein »linguistisches« oder »objektivistisches« Missverständnis zu verfallen.¹⁸⁹ Die Analyse der metaphorischen Struktur antwortet mithin auf die Frage: »Wie können menschl. Worte W. [Wort Gottes, d. A.] sein, ohne damit die im bibl. Bilderverbot u. in der Unaussprechlichkeit des Gottesnamens eingeschärfte Transzendenz Jahwes aufzugeben?«¹⁹⁰

¹⁸⁸ Diese Ebene, die nicht zu vernachlässigen ist, setzt christliches und islamisches Denken in Beziehung, indem sie das unterschiedliche Vorkommen von Metaphern, zentrale Leitmetaphern oder auch die Priorisierung bestimmter Metaphernarten untersucht. Vgl. Grözinger, Reden, 105.

¹⁸⁹ Vgl. Pesch, Wort Gottes, 16f.

¹⁹⁰ Menke, Wort Gottes, 1301.

Umgekehrt können christliche wie islamische Perspektiven *zweitens* darin übereinkommen, dass das »Vorgegebensein« des Wortes Gottes nicht einfachhin von seinen »worthaften Objektivationen«¹⁹¹ loszulösen ist. Die Analyse der metaphorischen Struktur vertieft die Aussage Peschs, der formuliert: »Bestimmte objektivierende und objektivierte Aussagegestalten und deren zugrundeliegenden Begriffsprägungen *sind* nicht das Wort Gottes, sondern *repräsentieren es*.«¹⁹² Während die sprachliche Form der Aussage die Differenz von »Sein« und »Repräsentation« nur durch die »prinzipiell unabschließbare Reflexion«¹⁹³ und durch stete Neuformulierungen,¹⁹⁴ also durch die stete Überschreitung der sprachlichen Fixierung, gewährleisten kann, nimmt das metaphorische Geschehen die Differenz mit in die sprachliche Form hinein. Die metaphorische Rede muss also nicht immer neu überschritten werden, weil sie ihre eigene Überschreitung schon in sich trägt.¹⁹⁵ Sehr wohl aber muss sie lebendig gehalten werden, eine Lebendigkeit, die jedoch nicht durch die Logik ständiger Innovation, sondern durch die bewusste Selbstreferentialität poetischer Sprache aufrecht erhalten wird.

Die Konvergenz von islamischen und christlichen Positionen im Blick auf die theologische Relevanz der Metapher erlaubt eine *dritte* Einsicht. Die Metapher stellt sich auch als eine Erschließung und Thematisierung der phänomenalen Struktur der Wirklichkeit dar: Sie gibt etwas *als* etwas anderes zu erkennen, thematisiert dadurch die »Als«-Struktur der Phänomene und gibt darin die Wirklichkeit insgesamt in einem neuen Licht zu erkennen. Wenn man diese Struktur ernst nimmt, so betrifft Offenbarung nicht zuerst die Rede von Gott, sondern die Rede von der Wirklichkeit, die im Licht Gottes erschlossen wird. Die theologische Relevanz der metaphorischen Rede ist also nicht auf den Bereich der metaphorischen Rede über Gott zu beschränken. Vielmehr betrifft sie zunächst und vor allem die metaphorische Rede über die weltliche Wirklichkeit: An der Rede über die Wirklichkeit zeigt sich, ob man von Gott redet oder nicht.¹⁹⁶ Dies

¹⁹¹ Pesch, Wort Gottes, 13.

¹⁹² Pesch, Wort Gottes, 13.

¹⁹³ Pesch, Wort Gottes, 14.

¹⁹⁴ Vgl. Pesch, Wort Gottes, 13.

¹⁹⁵ Dies zeigen m. E. sehr schön Knut Wenzels Analysen der Dornbusch- und der Horebszene, die die Unfassbarkeit präzise sprachlich realisieren. Vgl. Wenzel, Offenbarung, 116–121; ders., Ästhetik, 65f.

¹⁹⁶ Vgl. die Einsicht von Waldenfels, der bezeichnenderweise wiederum auf

erlaubt, die charakteristische Struktur des Koran nicht nur im Modus der Defizienz wahrzunehmen – denn dieser ist konzeptionell keine Rede über und nur marginal Rede zu Gott, hauptsächlich aber Neuperspektivierung der weltlichen Wirklichkeit aus der Konfrontation mit Gott. Christlicherseits lehrt dies, die Rede von der Selbstmitteilung Gottes als neue Perspektivierung der Wirklichkeit zu verstehen. Die »Selbstmitteilung« Gottes betrifft die Wirklichkeit, die aus freier Initiative Gottes, von ihm her, neu erschlossen ist. Dementsprechend sind Vergleiche von christlichen und islamischen Gottesbildern in den Vergleich der unterschiedlichen Perspektivierungen von Wirklichkeit zu verwandeln.

Die Einsicht in die geteilte theologische Relevanz der metaphorischen Rede erlaubt beiden Religionen also, insgesamt die Einsicht recht zu verstehen, dass das Wort Gottes grundlegend metaphorisch ist. Keineswegs, so sagt die strukturelle Entsprechung, ist dies im Sinne des »nur«, »bloß« metaphorisch zu hören, in dem Sinne, dass die sprachliche Gestalt der Offenbarung nur uneigentlich ausdrücke, was ein außersprachliches, unanschauliches und ungreifbares Geheimnis bleibe. Die Metaphorizität des Wortes Gottes sagt nicht, dass die Metapher bloß die beste aller unangemessenen Sprachformen ist.¹⁹⁷ Ganz im Gegenteil: Die Metapher ist höchst angemessen, weil sie der phänomenalen Gestalt der Offenbarung entspricht. Sie ist mithin das Fundament, auch andere sprachliche Bezugnahmen auf Offenbarung wie zum Beispiel die Bekenntnisaussage, das imperativische Gebot und Verbot oder die rationale Beweisführung recht zu verstehen. Die Metapher wird »zur theologischen Sprachform par excellence«.¹⁹⁸ Umgekehrt wird deutlich, dass die Theologie des Wortes Gottes unabdingbar mit einer Theologie der Sprache zu verbinden ist.

Dalferth verweist: »Entscheidend ist nun, daß dies alles *als religiös* verstanden wird. Das winzige Als, das Religiöses als solches hervortreten läßt, fungiert auch hier als Drehscheibe der Gestaltbildung, Sinngebung und Regelung. [...] Im strengen Sinne gibt es also nichts Religiöses das schlechterdings religiös *ist*. Das Religiöse ist keine Entität. Es besteht nicht aus vorgefundenen Qualitäten, wie es die schlichte Rede von der religiösen Erfahrung suggeriert. Das Als markiert eine kritische Schwelle, vor der jede Religionsphänomenologie und Religionshermeneutik steht, die ihrem Ansatz treu bleibt.« Waldenfels, *Hyperphänomene*, 359.

¹⁹⁷ In diesem Sinne zitiert Körtner Emil Brunner. Vgl. Körtner, *Theologie*, 179 und 113. Körtner setzt seine Rede von der »absoluten Metapher« dagegen. Vgl. a. a. O., 179–182.

¹⁹⁸ Grözingen, *Reden*, 103.

1.4. Problematisierung offenbarungstheologischer Relationierungen von Christentum und Islam

Die aufgezeigten Konvergenzen erlauben in einem letzten Schritt auch, drei Entwürfe, die Christentum und Islam explizit offenbarungstheologisch in Beziehung setzen, zu würdigen und zugleich ihre problematischen Akzentsetzungen herauszuarbeiten.

1.4.1. Hans Zirker und Muhammad Gharaibeh

Trotz der Kürze des gemeinsamen Artikels »Gottes Wort in der Geschichte: Bibel und Koran« ist das Anliegen von Hans Zirker und Mohammad Gharaibeh prägnant und klar: In vergleichender Perspektive thematisieren die beiden Autoren, wie man überhaupt davon sprechen kann, dass »Gott spricht«. Wie ist die Rede von »Gottes Wort« mit der Transzendenz Gottes zu vereinbaren? Und wie ist sie gegenüber einer säkularen Welt zu verantworten, die in allen Worten keine Worte Gottes hört? Gharaibeh und Zirker wenden sich gegen »naiv realistische Vorstellungsmuster«¹⁹⁹ und betonen die Differenz zwischen der Rede von »Gottes Wort« und Gott. Die Skizze der christlichen Position hält deswegen fest: »Wir kommen bei der Aussage, dass Gott ›spricht‹, über das Bildhafte nicht hinaus.«²⁰⁰ Gottes Wort ist also metaphorisch zu verstehen – eine christliche Position, zu der die muʿtazilitische Auffassung korrespondiert, »die göttliche Rede sei nur im übertragenen Sinn Gott zuzuschreiben«.²⁰¹ Das Anliegen, das »linguistische Missverständnis« zu vermeiden und Gottes Wort nicht mit einzelnen sprachlichen Mitteilungen zu identifizieren, ist wichtig. Doch zugleich treffen die Autoren Akzentsetzungen, die sich vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit als problematisch erweisen: So wird zuerst das Thema des Wortes Gottes als ein Reden *über* das Wort Gottes verstanden. Das Reden über das Wort Gottes erfasst Gott sodann nur uneigentlich: Man spricht von Gottes »Wort«, um überhaupt etwas zu sagen und nicht stumm zu bleiben.²⁰² Damit ist schließlich

¹⁹⁹ Zirker; Gharaibeh, Gottes Wort, 109.

²⁰⁰ Zirker; Gharaibeh, Gottes Wort, 109.

²⁰¹ Zirker; Gharaibeh, Gottes Wort, 108.

²⁰² »Wenn wir von Gottes ›Wort‹ sprechen, sagen wir dies für unser Verständnis, nach unserer Weise, im Bild unserer Kommunikation, damit wir bei dem,

gesagt, dass Gott gegenüber dem Wort Gottes noch einmal ganz anders bleibt: Das Geheimnis Gottes bleibt unsprachliches, stummes Geheimnis. Damit aber besteht die Gefahr, die christlich-islamische Einigkeit auf dem Boden einer Position zu erreichen, die das Wort Gottes letztlich nur als ein Reden über menschliche Gotteskonstruktionen versteht. Dies aber bliebe hinter der komplexeren Verschränkung der Alterität Gottes mit der sprachlichen Gestalt deutlich zurück.²⁰³

1.4.2. Reinhard Leuze

Deutlicher wird diese Problematik bei dem evangelischen Theologen Reinhard Leuze, der Christentum und Islam nicht nur vergleichend zueinander stellt, sondern Christentum und Islam (sowie das Judentum) zu einer Offenbarungsgeschichte verbinden will.²⁰⁴ Diese Offenbarungsgeschichte konkretisiert sich nun in einem Dreischritt: Gott gibt sich im Alten Testament kund, enthüllt sich in Jesus Christus und offenbart sich zum Abschluss an Muḥammad.²⁰⁵ Die Unterschiedlichkeit der drei Religionen gründet damit einerseits in Gottes Initiative selbst. Ihr liegt, wie Leuze sagt, die jeweils »unterschiedliche Intentionalität der göttlichen Offenbarungsweisen«²⁰⁶ zugrunde. Andererseits werden die Unterschiede zugleich entschärft: Da Gott sich nicht selbst widersprechen kann, bringt die unterschiedliche Intentionalität keine Divergenz in Gottes Kundgebungen zum Ausdruck. Die Unterschiedlichkeit entspringt vielmehr dem jeweiligen geschichtlichen und sprachlichen Horizont der Adressaten sowie einer jeweils unterschiedlichen theologischen Akzentsetzung: Während das

was uns zuinnerst berührt, zutiefst bewegt und unser alltägliches Sprachvermögen übersteigt, nicht einfach verstummen.« Zirker; Gharaibeh, *Gottes Wort*, 109.

²⁰³ An dieser Stelle sei offengelassen, ob die ebenfalls dargestellte ašʿarītische Position diese Problematik umgeht. Sie versteht das Wort Gottes nicht metaphorisch und führt zu der Aussage: »Für alle Positionen ist der Koran das von Gott unserem unzulänglichen Verständnis zugemessene Wort«. Zirker; Gharaibeh, *Gottes Wort*, 108.

²⁰⁴ »Wir können die Offenbarung Gottes an Mohammed nur dann würdigen, wenn wir den Begriff der Offenbarungsgeschichte zur Grundlage unserer Betrachtungen machen und die Begründung des Islam als Teil dieser Offenbarungsgeschichte begreifen.« Leuze, *Islam*, 41. Vgl. a. a. O., 41–71.

²⁰⁵ Vgl. Leuze, *Islam*, 48.

²⁰⁶ Leuze, *Islam*, 51.

Christentum die Nähe Gottes artikuliert, betont der Islam die Geheimnishaftigkeit Gottes und ist so diejenige Religion, »in der Gott seine Transzendenz zu wahren weiß«. ²⁰⁷ Dem offenbarungsgeschichtlichen Dreischritt entsprechend ordnet Leuze schließlich Bibel und Koran einander zu und möchte ihr abgrenzendes »entweder-oder« überwinden: Alle drei (!) Schriften sind unüberholbare Urkunden, die das Handeln Gottes an der einen Menschheit manifestieren. Dementsprechend möchte Leuze eine christlich-geistliche Koranlektüre eröffnen. Der Koran kann aufgrund der doppelten Struktur von Altem und Neuen Testament zwar nicht in die Bibel integriert, aber doch von Christen und Christinnen mit Gewinn gelesen werden, zumindest insofern seine Aussagen »nichts dem moslemischen Glauben Spezifisches an sich« ²⁰⁸ haben.

Das ernsthafte Anliegen Leuzes, die Beziehung der drei Religionen offenbarungstheologisch zu begründen und so den Koran in seiner Relevanz auch für Christinnen und Christen zu erschließen, ist zweifellos zu würdigen. ²⁰⁹ Dennoch geht das Anliegen mit zwei systematischen Entscheidungen einher, deren Problematik insbesondere vor dem Hintergrund der analysierten Konvergenz ersichtlich ist.

Erstens unterscheidet Leuze radikal zwischen »Gott selbst« und »Gott in seinem Offenbarsein«. ²¹⁰ Für Leuze ist »Gott selbst« das unaussagbare, verborgene und übergeschichtliche Geheimnis, »Andeutung des Unsagbaren«, »Hintergrund allen Redens von Gott«. ²¹¹ »Gott in seinem Offenbarsein« ist demgegenüber die Kundgabe des unbegrenzten Geheimnisses an einen begrenzten Empfänger. ²¹² Weil die einzelne Offenbarung die Begrenztheit des Menschen erreichen will, ist sie immer begrenzt und schöpft Gott niemals aus. Leuzes Unterscheidung von »Gott selbst« und »Gott in seinem Offenbarsein« mündet zum einen in der Annahme eines unabschließbaren Offenbarungsprozesses: »Offenbarung als Geschichte ist überholbar«. ²¹³ Zum anderen mündet sie in der kulturellen Begrenzung

²⁰⁷ Leuze, Islam, 54.

²⁰⁸ Leuze, Islam, 65.

²⁰⁹ So auch Wenzel, Muhammad, 127.

²¹⁰ Alle monotheistischen Religionen müssen sich »darum bemühen, eine Differenz zwischen Gott selbst und Gott in seinem Offenbarsein namhaft zu machen«. Leuze, Islam, 42. Dies überzeugt auch Wenzel, Muhammad, 133 nicht.

²¹¹ Leuze, Islam, 42f.

²¹² Vgl. Leuze, Islam, 130–132.

²¹³ Leuze, Islam, 45. Es stellt sich natürlich sofort die Frage, warum eigentlich

der jeweiligen Offenbarung: Leuze formuliert, dass die »prinzipiell unüberholbaren Mitteilungen Gottes nur in einem bestimmten kulturellen Kontext ihren Sinn haben«. ²¹⁴ Offenbarung wird damit zur kulturell kontingenten Ausprägung eines jeweils partiellen Offenbarseins, demgegenüber das eigentliche »Selbst« Gottes strikt jenseitig bleibt. Leuze bietet also ein anschauliches Beispiel für die Tradition des Nichtverstehens Gottes, die das Geheimnis Gottes jenseits seiner Offenbarung ansetzt und Offenbarung nicht als Selbstausslegung Gottes denkt. ²¹⁵

Zweitens setzt Leuze voraus, dass alle sprachliche Gestalt nur uneigentliche Rede über Gott ist und »Gott selbst« sprachtranszendent, außerhalb jeder sprachlichen Gestalt bleibt. So wird zunächst »Gott selbst« zentral durch seine Differenz zur sprachlichen Gestalt bestimmt: »Gott selbst« ist ein reiner Grenzbegriff. ²¹⁶ Dieser Grenzbegriff markiert aber nicht die Unverfügbarkeit Gottes in der Sprache, sondern die eigentliche Realität Gottes außerhalb der Sprache. Die eigentliche Realität Gottes ist ungreiflich und unaussprechlich, sie ist schweigend und stumm.

Sodann kommt selbst dort, wo »Gott in seinem Offenbarsein« zur Sprache kommt, nicht eigentlich Gott zur Sprache, sondern die Bedingungen des menschlichen Verstehens. In Leuzes Konzeption werden

die Offenbarung mit Muḥammad abgeschlossen sein soll. Leuzes Antwort hierauf ist schlichtweg kurios: »Prinzipiell werden wir die Möglichkeit solcher Offenbarungen nicht bestreiten können. Doch wir müssen uns bei unseren Überlegungen an die Tatsache halten, daß über einen sehr großen Zeitraum hinweg drei monotheistische Religionen für die Menschheit bestimmend sind und daß nichts darauf hindeutet, daß sich in absehbarer Zukunft daran etwas ändern könnte.« Leuze, Islam, 48 Fn 10. Dass sich Offenbarungen an religionswissenschaftliche Zukunftsvorhersagen halten, die einem offenbarungstheologischen Wetterbericht ähneln, ist nicht besonders wahrscheinlich. Ebenso unwahrscheinlich ist, dass nachkoranische Offenbarungsreligionen wie z. B. die Bahai allzu begeistert davon sind, als offenbarungstheologische *quantité négligeable* unter den Tisch zu fallen. Vgl. auch Wenzel, Muhammad, 133.

²¹⁴ Leuze, Islam, 46.

²¹⁵ Vgl. Wenzel, Muhammad, 128f.131–133.

²¹⁶ »Es kann ja nicht darum gehen, Gott selbst in seinem Unterschied zum offenbaren Gott zu artikulieren; denn dieser Begriff eröffnet keinen Raum eigenständiger Rede, er markiert nur die Grenzen, an die Aussagen über den offenbaren Gott stoßen und notwendigerweise stoßen müssen.« Leuze, Islam, 42.

»Sprache« und »Geschichte« wesentlich als Begrenzungen des Unbegrenzten gedacht. Damit sagen Sprache und Geschichte aber letztlich nichts über Gott, sondern nur etwas über den begrenzten Horizont des Menschen aus. »Gottes Wort« ist für Leuze nicht mehr als der *modus recipiendi* von »Gott in seinem Offenbarsein«, die menschliche Bedingung der Möglichkeit, Gott zu verstehen. Damit ist »Gottes Wort« einmal mehr das menschliche Reden »über Gottes Wort« innerhalb des menschlichen Möglichkeitshorizontes.

Das menschliche Reden »über Gottes Wort« geschieht schließlich wesentlich im Modus der Aussage. Dies zeigt sich darin, dass Leuze die von ihm postulierte unterschiedliche Intentionalität der göttlichen Offenbarungsweisen durch jeweils unterschiedliche propositional-inhaltliche Akzentsetzungen bestimmt: Innerhalb eines gemeinsamen »monotheistischen Credos« betont das Christentum die Aussage, dass Gott dem Menschen nah ist, wohingegen der Islam die Aussage unterstreicht, dass Gott transzendentes Geheimnis bleibt.²¹⁷ Offenbarung wird implizit als die Mitteilung eines Inhaltes gedacht und nicht als ein Geschehen, dessen sprachliche Form wesentlich zu der Intentionalität der Offenbarungsweise beiträgt. In der Konsequenz bedeutet dies, dass die sprachliche Form auch im Hinblick auf »Gott in seinem Offenbarsein« eine äußerliche Hülle bleibt. Eine tiefere Analyse der jeweils sprachlichen Gegebenheitsweise ist damit letztlich nicht erforderlich, wichtig ist nur, die Aussagen über »Gott in seinem Offenbarsein« richtig zu erfassen – und zu erfassen, dass man über »Gott selbst« eben keine Aussagen treffen kann. Leuze bietet also auch hier ein anschauliches Beispiel für die Tradition des Nichtverstehens Gottes, die sprachliche Gestalt und Alterität nicht ineinander verschränkt.

So anregend zwar der Versuch Leuzes ist, Christentum und Islam offenbarungstheologisch aufeinander zu beziehen, so bietet er letztlich das genaue Gegenbild der analysierten Konvergenz: Sein Ansatz baut auf der propositionalen Reduktion menschlicher Sprache auf. Er sieht diese als uneigentliche Rede über Gott. Sie ist wesentlich Ausdruck menschlichen Deutungsvermögens und muss deshalb stets auf das größere Geheimnis Gottes, das jenseits aller sprachlichen Gestalt als unsagbares Geheimnis verbleibt, überschritten werden. Auf diese Weise werden »Gott selbst« und sein Wort fundamental getrennt.²¹⁸

²¹⁷ Vgl. Leuze, Islam, 54.

²¹⁸ Für Leuze ist diese Unterscheidung für ein fruchtbares Miteinander der

1.4.3. Die Groupe de Recherches Islamo-Chrétien (GRIC)

Vorsichtiger sind die Überlegungen der *Groupe de Recherches Islamo-Chrétien* (GRIC) (s. auch I.1.1. und I.3.2.). Die offenbarungstheologischen Überlegungen der französischen Forschungsgruppe sehen *erstens* die grundlegende Differenz, die die Öffnung gegenüber dem Islam ermöglicht, nicht zwischen »Gott selbst« und »Gott in seinem Offenbarsein«. Vielmehr unterscheiden die Autoren zwischen Gottes Wort und seiner menschlichen Vermittlungsgestalt. Gottes Wort ist das ursprüngliche, sich aber entziehende Offenbarungsereignis,²¹⁹ das nur in der Vermittlung menschlichen Ausdrucks gegeben ist.²²⁰ So kommen sie zu der Aussage: »Revelation is always indirect.«²²¹ Dies bedeutet: »There is no Word of God in the pure state.«²²² In einem zweiten Schritt unterscheiden sie noch einmal zwischen der abgeschlossenen Schrift und der unausschöpflichen Sinnfülle, bzw. zwischen der einzelnen Deutung der Schrift und dem stets unabgeschlossenen Prozess der Neudeutung.²²³ Offenbarung ist also letztlich ein dreifaches Differenzgeschehen, in dem zwischen Gottes Wort und dem sprachlichen Ausdruck, zwischen Sinnfülle und Schriftwerdung sowie zwischen vergangener und gegenwärtiger Deutung unterschieden werden muss. In diesen Unterscheidungen erhält das Wort Gottes Dynamik

Religionen unerlässlich, denn die Ineinssetzung von »Gott selbst« und »Gott in seinem Offenbarsein« führt in seinen Augen zur Verabsolutierung der eigenen Position und zu praktischer Intoleranz. Vgl. Leuze, *Islam*, 42. Die Untersuchungen dieses Kapitels haben gezeigt, dass dem nicht so sein muss.

²¹⁹ »It is essential to see that this source-event itself sends us back to an absent origin, the very Word of God or even the divine will to communicate with humankind.« GRIC, *Challenge*, 16.

²²⁰ »Besides, as we have said, every ›Word of God: [...] passes through human expression.« GRIC, *Challenge*, 62. Vgl. a. a. O., 16.

²²¹ GRIC, *Challenge*, 66.

²²² GRIC, *Challenge*, 73.

²²³ »If scripture is closed for Christians, its meaning is not totally unveiled. [...] Reading itself is affected by modes of speech and action in its own context [...]. Thus a divergence develops between what is said and what is perceived, and this conditions the received meanings of the message.« GRIC, *Challenge*, 63. Vgl. a. a. O., 17.35f.

und Offenheit²²⁴ und erlaubt eine Öffnung zu anderen Realisationsformen. Diese Öffnung erlaubt in der christlich-islamischen Begegnung die wechselseitige Frage, ob und wie man der jeweils anderen Schrift im eigenen Glauben einen Platz geben kann.²²⁵

Diese dynamische Sicht auf das Wort Gottes motiviert die Autorinnen und Autoren, den Koran explizit in den Horizont einer gemeinsamen Wort-Gottes-Theologie zu stellen:

»For this reason, the double loyalty to the Word we have received in Jesus Christ and to the Word our experience as Christians has led us to recognize in the Qur'ān [...] brings us to make this suggestion: to see the Qur'ān as an authentic Word of God, but one in part essentially different from the Word in Jesus Christ.«²²⁶

Christlicherseits führt dies zur erstaunlichen Aussage: »It is the entire Qur'ān that is marked by the Word of God, but within the limitations set by human mediation.«²²⁷ Der Koran ist dies in zweierlei Hinsicht: Als »reminder of our own revelation« und als »another expression of the Word of God, with all that differentiates it from the Word of God in Jesus Christ«.²²⁸ Um jedoch deutlich zu machen, dass diese Deutung des Koran als Gottes Wort auch nicht identisch ist mit der islamischen Deutung des Koran als erschöpfender Abschluss der Offenbarung, spricht ein Teilnehmer der Gruppe an anderer Stelle von dem Koran als *einem* Wort Gottes.²²⁹

Zweitens würdigt die islamisch-christliche Forschungsgruppe auch die konkrete sprachliche Gegebenheitsweise der Offenbarung. So bezeichnet die GRIC die Art und Weise, in der das Wort Gottes im Koran zum Ausdruck kommt, als »idiom«²³⁰ und lenkt den Blick damit auf die sprachli-

²²⁴ »No revelation can claim to exhaust the mystery of God and the possibilities of communicating God's Word.« GRIC, Challenge, 73.

²²⁵ Vgl. GRIC, Challenge, 44.

²²⁶ GRIC, Challenge, 73.

²²⁷ GRIC, Challenge, 66. Vgl. »To see the Qur'ān as an authentic Word of God«, A. a. O., 73.

²²⁸ GRIC, Challenge, 71.

²²⁹ Vgl. GRIC, Challenge, 71.

²³⁰ GRIC, Challenge, 66.

che Gestalt des Koran, deren Analyse durchaus auch literaturwissenschaftlicher Techniken bedarf.²³¹ Insbesondere aber wird diese Gestalt auf der Ebene des existenziellen Ausdrucks verhandelt. So würdigt das Dokument den Koran als Vermittlung tiefer existenzieller Erfahrung.²³² Diese existenzielle Erfahrung wird ausdrücklich mit der poetischen Sprachform verbunden: »It reveals itself as it expresses itself, in all language often poetic or lyric. The Qur'an bears such unmistakable hallmarks.«²³³

Doch zugleich wird Sprache wiederum als Begrenzung und Verstellung gedeutet: So spricht die GRIC explizit von der »limitation of every human expression of the Word of God«²³⁴ und benennt seine »imperfection«²³⁵ und »inadequacies«.²³⁶ Die Sprachlichkeit des Wortes Gottes bezeichnet also wesentlich eine Einschränkung der Kommunikation.²³⁷ Sie ist zwar eine notwendige Gestalt der Offenbarung, doch inhaltlich ist sie mehr Entfernung vom eigentlichen Offenbarungsereignis als seine Erschließung. Konsequenter wird der theologischen Bedeutung der poetischen Form nicht weiter nachgegangen, geschweige denn ihre spezifischen Realisierungsform im Koran analysiert. Die literarische Gestalt des Koran ist auf die Vermittlung individueller Erfahrungen beschränkt und hat keine eigene kognitive und theologisch-systematische Bedeutung.²³⁸

Insgesamt kann man festhalten: Die GRIC bietet eine echte Relationierung von Christentum und Islam im Blick auf das Wort Gottes. Sie umgeht damit die radikale Trennung von »Gott selbst« und »Gottes Wort«

²³¹ Vgl. GRIC, Challenge, 23.

²³² »We begin by observing that reading the Qur'an – if possible in its original language – reveals a deep experience of God to the Christian who approaches the task without prejudice.« GRIC, Challenge, 64.

²³³ GRIC, Challenge, 64.

²³⁴ GRIC, Challenge, 62.

²³⁵ GRIC, Challenge, 66.

²³⁶ GRIC, Challenge, 73.

²³⁷ »Also, the communication of the Word of God by Christian scripture is burdened with relativizing elements, which pertain to all communication in human speech.« GRIC, Challenge, 63.

²³⁸ Dementsprechend thematisieren die von den Autoren und Autorinnen als »Fragen zeitgenössischer Christen« gesammelten Erfahrungen mit dem Koran allein inhaltliche Aussagen und keine Erfahrung mit der sprachlich-ästhetischen Form. Vgl. GRIC, Challenge, 49.

und würdigt durchaus auch die konkrete sprachliche Gestalt der Offenbarung. Zugleich versteht sie die Beziehung von Christentum und Islam vor allem als eine Relation heiliger Schriften, die eine bestimmte Botschaft vermitteln. Das grundlegende Modell ist die Sinnproduktion eines Textes, der durch die jeweilige Interpretation nicht einzuholen ist. Das Geheimnis Gottes wird dementsprechend wesentlich als Bedeutungsüberschuss und unerschöpfliche Sinnfülle verstanden. Die unerschöpfliche Sinnfülle legt nahe, den Akzent auf den semantischen Gehalt der Offenbarung zu legen, der durch die Aussagen der jeweiligen Religion nicht vollständig abgebildet werden kann. Damit jedoch ist nicht nur die propositionale Redeweise als Leitbild bestätigt, sondern notwendig auch ein Defizienzmodell von Sprache etabliert. Die Unterschiedlichkeit von Christentum und Islam werden auf differierende semantische Gehalte reduziert und diese auf die begrenzte Ausdrucksmöglichkeit der Sprache zurückgeführt. Damit bleibt die Vorstellung einer dem Geheimnis Gottes und der Offenbarung gegenüber uneigentlichen Rede leitend. Auch wenn das Geheimnis Gottes in sein Offenbarsein hinein und in Verbindung zu seinem Wort gesehen wird, so bleibt sein Wort letztlich sprachtranszendent und stiftet keine spezifischen Formen der Entsprechung.

V.2. Differenzen

Ganz bewusst ist im vorangehenden Kapitel von Resonanzen und Zusammenklängen die Rede gewesen. Wie der Ton eines Instrumentes in einem anderen Instrument eine Schwingung auslöst, blieben die strukturellen Ähnlichkeiten in der Kritik des Wunderbeweises, in der Verschränkung von Alterität und sprachlicher Gestalt sowie in der theologischen Relevanz der metaphorischen Rede nicht einfach nebeneinander stehen, sondern legten Potenziale und Einsichten in der jeweils anderen theologischen Position frei. Und dennoch handelt es sich um unterschiedliche Instrumente. Die Konvergenzen ergeben also nicht einfachhin den identischen Klang. Sie etablieren kein gemeinsames Fundament, auf dessen Grundlage einige verbleibende, aber sekundäre Differenzen zugegeben werden. Bleibt man im Bild, zeigen die Konvergenzen zunächst nur, dass man auf unterschiedlichen Instrumenten durchaus dieselbe Melodie, in seltenen Fällen sogar unisono spielen kann. Doch die Konvergenzen dürfen nicht übersehen lassen, dass »die Rede von Offenbarung [...] strukturell in die Materialität

des biblischen Sprachgeschehens eingelagert«²³⁹ ist, eine Einsicht, die umgekehrt auch vom Koran gilt. Nimmt man diese Einsicht ernst, so muss die unterschiedliche sprachliche Gestalt eben auch mit (offenbarungs-)theologischen Differenzen einhergehen. Diese nun sind nicht einfach schematisch gegenüberzustellende und abzugleichende Unterschiede, sondern können in eine spannungsreiche Beziehung zueinander treten. Den Differenzen ist im Folgenden auf verschiedenen Ebenen nachzugehen: Zunächst ist sowohl die Pluralität literarischer Diskurse als auch die Priorität der Narration, die die sprachliche Gestalt des christlichen Offenbarungszeugnisses charakterisieren, in den Blick zu nehmen und nach ihrem koranischen Pendant zu fragen. Sodann ist noch einmal insgesamt das Verständnis der Offenbarung als Sprachgeschehen weiter zu untersuchen und zu fragen, wie sich nun innerhalb des Sprachgeschehens die grundlegende Differenz ausprägt, dass christlicherseits die Person Jesu Christi als Wort Gottes die Mitte der Offenbarung ist, die von den biblischen Schriften bezeugt wird, wohingegen islamischerseits die koranische Rede selbst als Wort Gottes das Offenbarungsgeschehen verkörpert. Schließlich ist vertieft der Zusammenhang von Gehalt und sprachlicher Gestalt zu betrachten und zu fragen, inwiefern die wesentliche Differenz von Menschwerdung und Wortwerdung, Inkarnation und Inverbation, auch eine Entsprechung in der spezifischen Formatierung des Sprachgeschehens findet. Die Differenzen werden in zentrale Leitbegriffe gefasst, die das Gegenüber strukturieren: Narration und Rechtleitung (und in diesem Zusammenhang heilsgeschichtliche Konfiguration und Koinzidenz), Person und Ereignis sowie Paradox und Klarheit.

2.1. Narration und Rechtleitung – christologisch akzentuierte Heilsgeschichte und schöpfungstheologisch situierte Jetztzeitigkeit

Wer sich dem Koran als Lesebuch nähert, macht sehr schnell die mitunter frustrierende Erfahrung, dass seine literarische Struktur wenig narrativ ist. Dies unterscheidet ihn zweifellos von biblischen Texten, von denen (zumindest in ihrer spezifisch christlichen Gewichtung) gilt: »Was den Textanteil betrifft, ist der *narrative Diskurs* gesamtbiblisch, angefangen mit

²³⁹ Wenzel, Offenbarung, 65.

dem Pentateuch bis hin zu den Evangelien, sicher dominierend.«²⁴⁰ Dies ist mehr als eine rein quantitative Einsicht: Sei es, dass Jünger die in der Metapher vorausgesetzte Vertrautheit durch die Erzählung eingelöst sieht,²⁴¹ sei es, dass die Gleichnistheorie die metaphorische Spannung um das narrative Moment ergänzt,²⁴² die literaturwissenschaftlich interessierte christliche Theologie kommt ohne die zentrale Kategorie der Narration nicht aus. Umgekehrt bedeutet die nicht-narrative Struktur des Koran mehr und anderes als die bloße Wahrnehmung, dass der Koran kaum erzählendes Material enthält. Denn zum einen sind die biblischen Erzählungen keineswegs komplett abwesend, setzt der intertextuelle Charakter des Koran sie doch oftmals als bekannt voraus. Die Nichtpräsenz der Erzählungen im Text sagt mithin noch nichts über die Bedeutung der Narration aus. Zum anderen geht es um mehr als um eine bloße Abwesenheit einzelner Erzählelemente. Es geht um eine andere literarische Konfiguration.

Diese wird auf drei verschiedenen Ebenen greifbar, die die untersuchten islamischen Positionen vor Augen führten: Auf einer *ersten Ebene* wird Narration als konkrete literarische Textgestaltung verstanden. Die Eigenständigkeit des Koran gegenüber der Narration zeigt sich hier in konkreten einzelnen literarischen Elementen: So kommt die synthetisierende Bildhaftigkeit, die *Quṭb* zum zentralen Charakteristikum des *taṣwīr* erhob (s. IV.2.2.1.1.), die polyfon-dialogische Struktur einzelner Textpassagen, die *Abū Zayd* und *Mustansir Mir* ausarbeiteten (s. IV.2.2.3. und IV.2.3.4.) oder auch die Tatsache, dass der gesamte Koran durch den Gestus der Anrede zusammengehalten wird²⁴³ (s. IV.2.5.2.1.) in den Blick. Auf einer *zweiten*, literaturtheoretischen *Ebene* wird die normativ-kriteriologische Dimension der Narration angesprochen. Die Eigenständigkeit des Koran gegenüber der Narration betrifft hier die Wahrnehmung und Wertung seiner literarischen Gesamtkonzeption. So warnen die Überlegungen *Neuwirths* vor einer »epigonalen Betrachtungsweise«,²⁴⁴ die den Koran allein durch die Abwesenheit narrativer Elemente charakterisiert. Demgegenüber werden mit Paränese und Exegese die prägenden Strukturelemente hervorgehoben und im Begriff der Rhetorik der interaktive und dynamische

²⁴⁰ Wenzel, *Offenbarung*, 76. Vgl. Körtner, *Theologie*, 119f.

²⁴¹ Vgl. Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 148–150.

²⁴² Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 133f.

²⁴³ Vgl. Seker, *Geschlechterhierarchie*, 104f.

²⁴⁴ *Neuwirth*, *Spätantike*, 46.

Charakter der koranischen Rede herausgestellt (s. IV.2.6.1.2.). Umgekehrt kritisiert El-Desouky Kontinuität, Kohärenz, textuelle Einheit, lineare Entwicklung und Teleologie als unhinterfragte Kriterien der Literarizität und stellt der normativen Narration eine Kriteriologie der Diskontinuität entgegen (IV.2.5.1. und IV.2.5.2.). Eine *dritte*, philosophisch-theologische *Ebene* versteht Narration als das »Phänomen des Erzählens selbst«²⁴⁵ und fragt nach eigenständigen Konzeptionen von Zeit und Geschichte. Die Abwesenheit der Narration beschränkt sich also nicht auf die Absenz einer bloßen Textgattung und das Fehlen einzelner literarischer Elemente. Sie ist vielmehr mit der literarischen Eigenständigkeit und den philosophisch-theologischen Konsequenzen einer nicht-narrativen Tiefenstruktur verbunden, die es nun in Beziehung zur Bedeutung der Narration in der christlichen Theologie zu setzen gilt.

2.1.1. Polymorphie und Polyfonie

In einem größeren Zusammenhang ist die theologische Bedeutung der Narration in die Pluralität biblischer Diskurse eingebettet. Ricœur, so Wenzel, hat in der Pluralität der biblischen Diskurse »nicht die Vielzahl und Vielgestalt der biblischen Bücher im Blick, sondern die Pluralität der Redeweisen, die sich durch das Integral aller biblischen Schriften ziehen.«²⁴⁶ In ihr ist für die christlichen Positionen, die auf Ricœur Bezug nehmen, eine auch philosophisch zugängliche Offenbarungsqualität situiert: »Die Behauptung der Religionen, in der von ihnen präsentierten Offenbarung teile Gott sich selbst mit, ist philosophisch am ehesten noch nachvollziehbar an der *unreduzierbaren Pluralität dieser Artikulationsstruktur*.«²⁴⁷ In einem ersten Angang ist also die koranische Rede vor dem Hintergrund dieser diskursiven Pluralität zu betrachten.²⁴⁸

Zweifellos kennt auch der Koran eine literarische Pluralität. So führte der Begriff des Registers die Pluralität und rekombinative Vielfalt koranischer Sprechweisen vor Augen: Während frühere, einfachere Suren ein Register verkörpern, kombinieren spätere, komplexere Suren mehrere Register

²⁴⁵ Wenzel, Glaube, 77.

²⁴⁶ Wenzel, Offenbarung, 62f.

²⁴⁷ Wenzel, Offenbarung, 65. Vgl. a. a. O., 105f.

²⁴⁸ Diese Aufgabe formuliert explizit auch Nekroumi, Introduction, 20.

und schaffen so eine Verschmelzung verschiedener Tonlagen (s. IV.2.4.4.).²⁴⁹ Allerdings ist das Register kein Form- oder Gattungsbegriff, sondern durch thematische Akzentsetzungen charakterisiert, die Robinson der strukturellen Analyse der frühen Suren entnimmt.²⁵⁰ Auch die größere und nicht abgeschlossene Diskussion um den Gattungscharakter der Sure zeigt, dass die Pluralität literarischer Elemente nicht so einfach in einzelne literarisch geformte Diskurse hinein zu übersetzen ist.²⁵¹ So kann man die biblische Diskurspluralität nicht einfachhin auf den koranischen Text übertragen. Vielleicht entspricht der pluralen Gestalt biblischer Diskurse, also der *Polymorphie* der Redeweisen, eher die plurale Gestalt innerkoranischer Sprecher und Angesprochener, also die *Polyfonie* des dialogischen Charakters. Denn die Vielfalt und der rasche Wechsel der Sprecher- und Adressatenpositionen strukturieren und dynamisieren die koranische Rede und machen unverkennbar ihre Eigenart aus (s. IV.2.3.4. und IV.2.4.4.). Offensichtlich ist zudem der gesamte Koran nicht wie die christliche Bibel durch die eine Geschichte zusammengehalten, die sich als Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Vollendung in einem neuen Himmel und einer neuen Erde in den vielen Geschichten entfaltet. Nicht narrativ inszenierte Geschichte, sondern die eine Stimme im Zusammenspiel mit der Vielzahl der Stimmen bindet den Koran zusammen. Denn nicht nur für den frommen Gläubigen, sondern auch in der literarischen Konzeption des Koran wird seine dynamische Polyfonie durch das eine Sprechersubjekt unterfangen, das in den vielfältigen *qul*-Einleitungen, aber auch insgesamt in der steten Inszenierung einer dichten Ansprachensituation greifbar wird²⁵² (s. IV.2.7.2. und IV.2.7.3.). Auch wer, wie es alle behandelten gegenwärtigen Autoren tun, den koranischen Text nicht unmittelbar mit Gottes Wort identifiziert, wird die vokale, nämlich die stimmliche Qualität des Textes

²⁴⁹ Bobzin weist zudem darauf hin, dass der Koran unterschiedliche literarische Formen wie Gebete, Vorschriften, theologische Erörterungen, Legenden, Gleichnisse und auch prägnante Einzelelemente wie Schwurformeln und Klauselverse enthält. Bobzin, *KoranLeseBuch*, 9f.

²⁵⁰ Nämlich Polemik, Eschatologie, Narrative, Zeichentheologie, Selbstthematisierung von Offenbarung und Adressierung des Boten. Vgl. Robinson, *Discovering*, 123f.

²⁵¹ Vgl. Sinai, *The Qur'an*, 81–110.

²⁵² Der islamische Religionswissenschaftler Reza Aslan formuliert deshalb prägnant: »Literarisch gesprochen, ist der Koran Gottes dramatischer Monolog«. Aslan, *Kein Gott außer Gott*, 179.

hervorheben.²⁵³ Der Vielzahl der Diskurse, die heilsgeschichtlich-narrativ zusammengehalten werden, entspricht also die Vielzahl der Stimmen, die durch die anwesend-abwesende Stimme zusammengebunden werden.

2.1.2. Rechtleitung und Prophetie

Die Pluralität biblischer Diskurse ist nicht nur irreduzibel, sondern zugleich auch spezifisch, realisiert sie sich doch präzise in den fünf Modalitäten des prophetischen, vorschreibenden, narrativen, weisheitlichen und poetischen Diskurses.²⁵⁴ Diese haben unmittelbare theologische Relevanz, legt doch jeder Diskurs »die spezifische Ausdrucksform von Offenbarung«²⁵⁵ dar. In einem zweiten Angang ist also die koranische Rede in Bezug auf mögliche andere Akzentuierungen innerhalb dieser Pluralität zu betrachten.²⁵⁶

Offensichtlich ist die Analogie zum prophetischen Diskurs der biblischen Schriften: Wie der prophetische Diskurs ist auch der Koran dadurch charakterisiert, dass er »den Propheten als Sprecher hat, der sich in einer literarischen Geste zurücknimmt oder zurücktritt«.²⁵⁷ Wie der prophetische Diskurs gibt auch der Koran zu verstehen, dass durch die Stimme des Propheten »eine andere Stimme spricht und dass sich durch sein Wort ein anderes Wort Geltung verschafft«.²⁵⁸ Wie im prophetischen Diskurs geht die Passivität des Wortempfangs zumindest in der mekkanischen Phase mit dem kritischen Gegenüber des Propheten zur Gesellschaft, also mit einem höchst aktiven Einsatz seiner Person, einher. Dementsprechend ist auch die koranische Rede als »Eintragung einer Passivität in eine eigentlich hochaktive Subjekt-Praxis«²⁵⁹ zu deuten.

Damit aber stellt sich auch für die koranische Rede die Problematik des »doppelten Wortes«,²⁶⁰ die Problematik also, wie die prophetische und die

²⁵³ El-Desoukys Überlegungen zu »voice-based modalities« koranischer Literarizität sind von hierher grundlegend ernst zu nehmen. S. IV.2.5.

²⁵⁴ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 62–65 und ausführlich dann 65–94.

²⁵⁵ Wenzel, Offenbarung, 65.

²⁵⁶ Diese Aufgabe formuliert explizit auch Nekroumi, Introduction, 20.

²⁵⁷ Wenzel, Offenbarung, 66.

²⁵⁸ Wenzel, Offenbarung, 66.

²⁵⁹ Wenzel, Offenbarung, 66f.

²⁶⁰ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 63.66–68.

göttliche Stimme einander zugeordnet werden. Zweifellos sind die gegenwärtigen islamischen Positionen bereit, über die klassische Zuordnung der menschlichen Aktivität rein zu der Speicherung der koranischen Rede in Erinnerung, Rezitation und Schrift hinauszugehen und eine echte Beteiligung der menschlichen Seite anzunehmen. Die bloße Opposition von göttlichem und menschlichen Handeln, auf der die klassischen *iğāz*-Theorien aufbauten und die in ein relatives oder separatives Alteritätsverständnis mündeten (s. II.3.), werden durch die gegenwärtigen Positionen, denen ein relationales Verständnis der Alterität Gottes nachgewiesen werden konnte, unterlaufen (s. IV.2.7.4.). Nichtsdestotrotz akzentuieren auch die gegenwärtigen Positionen das Moment der Passivität, des Empfangens und des Pathischen, sei es rezeptiv im Blick auf die grundlegenden Überwältigungserfahrungen (s. IV.2.4.2 und IV.2.4.3.), sei es textstrukturell im Blick auf den dynamischen und verdichteten Charakter der koranischen Rede (s. IV.2.4.3. und IV.2.6.3.), sei es theologisch im Begriff des reinen Kerygmas (s. IV.2.5.4.). Der Koran ist grundlegend das »Wort eines anderen«,²⁶¹ Damit rücken auch die Differenzen zum prophetischen Diskurs in den Fokus, die die Eigenständigkeit der koranischen Rede greifbar machen.

Im Vergleich zum prophetischen Diskurs betont die Sprachgestalt des Koran die Transformation des Hörers durch die Eigenwirkung der Rede (s. IV.2.2.1., IV.2.2.2., IV.2.3.4., IV.2.4.1.3., IV.2.5.2., IV.2.6.3. und IV.2.7.3.). Das kritische Gegenüber wird so noch stärker vom Propheten weg in die Rede selbst hinein verlegt. Der Koran, so könnte man es mit islamischer Begrifflichkeit formulieren, priorisiert nicht nur den prophetischen Diskurs, er ist wesentlich Rechtleitung.²⁶² Seine literarische Eigenart gibt der Rechtleitung eine phänomenale Gestalt. Mit der Umgestaltung des prophetischen Diskurses zur Rechtleitung geht auch eine andere Akzentuierung der zeitlichen Ausrichtung einher. Der biblisch-prophetische Diskurs hat, auch wenn er von der orakelhaften wie apokalyptischen Voraussage abzugrenzen ist, wesentlich eine Dimension der Zukunft: Er öffnet die Gegenwart auf die Verheißung der erhofften Erlösung.²⁶³ Die Rechtleitung ist, auch wenn sie ihre motivierende Kraft durchaus aus der

²⁶¹ Ricœur, *Offenbarung*, 44.

²⁶² Zur Charakterisierung der sprachlichen Gestalt des Koran als Rechtleitung vgl. Haleem, *Quranic Arabic*, 1627 und Thomas, *Conversion*, 435f. Als koranische Verankerung vgl. z. B. Q 17:9.

²⁶³ Dieser Verheißung ist die Strafandrohung zugeordnet. Vgl. Wenzel, *Offenbarung*, 74–76.80–82.

Vorstellung eines zukünftigen Gerichtes erhält, noch einmal deutlicher auf die Gegenwart gerichtet. Sie ist weniger Verheißung als Gestaltung, weniger Hoffnung auf Erlösung als Ruf zur Verantwortung. Die Umgestaltung geschieht jetzt, und der Koran drängt von Anfang an zuerst das Individuum und dann das Gemeinwesen zur diesseitigen und greifbaren Verwirklichung der Transformation.

2.1.3. Konfiguration und Koinzidenz

Die Priorität der Narration, so ist in einem dritten Schritt zu bedenken, ist auch mit einem spezifischen Konzept der Zeit verbunden, wie die christlich-theologischen Verarbeitungen von Ricœurs monumentalem Werk »Zeit und Erzählung« zeigen.²⁶⁴ Bereits auf den ersten Blick geht der narrative Diskurs mit einer diachronen Ordnung einher und arrangiert Ereignisse in dem Nacheinander einer Abfolge.²⁶⁵ Zugleich leistet die Erzählung mehr als nur die Wiedergabe einer Chronologie der Ereignisse. Sie ist keine simple Darstellung des unverbunden Episodischen, sondern vermittelt die linear-kontinuierliche Aufeinanderfolge mit der Hervorhebung besonderer, heterogener Momente zu einem eigenen erzählerischen Rhythmus, der insbesondere vom Schluss der Erzählung her geordnet wird.²⁶⁶ Ebenso ist die Erzählung keine bloße Repräsentation einer vergangenen Abfolge, sondern verbindet Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart in dem komplexen Zueinander von erzählter und erzählender Zeit.²⁶⁷ Die Erzählung ist mithin keine Abbildung, sondern Reflexion von Zeit. Sie verwandelt Zeit in die eigene Zeitlichkeit der Narration, eine

²⁶⁴ Herangezogen werden hier v. a. Wenzel, *Glaube*, 75–89; ders., *Narrativität*, 47–170 und Hoffmann, *Offenbarung*, 143–154 sowie Körtner, *Theologie*, 119–126.

²⁶⁵ Insofern kann Wenzel, die »toledot«, die Abfolge, auch als Anzeichen für den geschichtlichen, entmythologisierenden Charakter deuten, »die den Schöpfungsbericht zu einer Geschichtserzählung machen«. Wenzel, *Offenbarung*, 78. Vgl. auch ders., *Glaube*, 81.

²⁶⁶ Vgl. Wenzel, *Narrativität*, 55–60. Nämlich »durch Zerdehnung und Verdichtung des Ablaufs, durch Parallelisierung und Montage verschiedener Vorgänge; durch die Darstellung des Endes im Modus seines permanenten Aufschubs«. A. a. O., 68. Vgl. ders., *Glaube*, 91 und Hoffmann, *Offenbarung*, 145f.158.

²⁶⁷ Zur erzählenden Zeit vgl. Wenzel, *Narrativität*, 103–132; zur erzählten Zeit vgl. a. a. O., 133–170.

Verwandlung, die der Begriff der Konfiguration wiedergibt.²⁶⁸ In den biblischen Erzählungen nun wird die vergegenwärtigende Verbindung von Vergangenheit und Zukunft noch einmal in besonderer Weise als Zueinander von Erinnerung und Erwartung realisiert. Die Eigenzeitlichkeit biblischer Narration konstituiert sich in der Doppelstruktur von Anamnese und Eschatologie.²⁶⁹

Die islamischen Positionen bringen demgegenüber in der spezifischen literarischen Gestalt der koranischen Rede auch eine eigene Logik der Komposition und damit eine anders akzentuierte Zeiterfahrung in den Blick.

Die literarische Gestalt betont das Moment der konzentrierenden Verdichtung, wie es die Priorisierung der Ellipse (s. II.2.1.4.), der Begriff des *taṣwīr* (s. IV.2.2.1.1.), vor allem aber die literaturwissenschaftliche Analyse der szenischen Gestaltung vor Augen führt, die nicht auf geordnete Abfolge, sondern auf raschen Wechsel bis hin zur Überlagerung verschiedener Szenen setzt (s. IV.3.4.). Fortgesetzt wird diese Verdichtung in einem nicht-linearen Aufbau, der durch die Idee des *miḥwār* (s. IV.2.2.1.1. und IV.2.3.1.), durch die strukturelle Ausweitung des *taṣrīf*, der lexikalischen Variation einer Wortwurzel, auf die semantische Komposition des ganzen Textes (s. IV.2.3.4.) oder auch durch die Umgestaltung der Typologie und Allegorie (s. IV.2.6.3.) in den Blick gebracht wird. Diese textnahen Beobachtungen der Nicht-linearität finden in der Logik der Diskontinuität ihr philosophisch-literaturtheoretisches Konzept (s. IV.2.5.2.). Schließlich sehen die islamischen Positionen die literarische Gestalt durch die Verankerung einer leiblichen Dimension in der Textgestaltung charakterisiert, wie es die Aufmerksamkeit auf die lautliche Struktur (s. IV.2.4.1.3. und IV.2.4.4.) und die Koordination von Atem und Textstruktur (s. IV.2.4. und IV.2.6.3.) zeigen.

Die Spezifika der literarischen Gestalt – Verdichtung, Nicht-linearität und Leiblichkeit – legen eine eigene Logik der literarischen Struktur nahe: Im Vergleich zur Erzählung ist die koranische Rede nicht teleologisch

²⁶⁸ Vgl. Wenzel, Glaube, 78–81.

²⁶⁹ »Erinnerung und Hoffnung vor allem sind die Modi, in denen das Erzählen biblisch zur Geltung sich gebracht hat.« Wenzel, Narrativität, 69 und dies nicht nebeneinander, sondern ineinander: »Rückbezug *als* Fortschreibung, Erinnerung *als* Hoffnung – dies bezeichnet die dynamische Grundkonstellation der christlichen Überlieferung«. A. a. O., 131.

komponiert.²⁷⁰ Wenn Hoffmann festhält, »eine Geschichte verstehen heißt: verstehen, wie es zu diesem Schluss kam«,²⁷¹ so betont die Narration das Ziel und die Unumkehrbarkeit der literarischen Komposition. Demgegenüber heben die islamischen Positionen hervor, dass das koranische Arrangement eher das Thema umkreist und immer wieder aus neuen Perspektiven erkennbar werden lässt.²⁷² Zugleich setzt die Logik der Komposition eindeutig auf Intensität und nicht auf Extension: Sie ist das genaue Gegenbild zu literarischen Versuchen, in denen die Erzählzeit sich der erzählten Zeit annähert. Vielmehr werden große Zeitstrecken auf einen Punkt hin verdichtet und (vor allem eschatologische) Ereignisse im Charakter ihres unausweichlichen und plötzlichen Einbrechens inszeniert.

Die Spezifika der literarischen Gestalt und die eigene Logik der literarischen Struktur gehen mit einer Zeiterfahrung einher, in der das Momenthafte und Gegenwärtige in den Vordergrund tritt. Das Momenthafte spricht Neuwirth an, wenn sie Böwering's Rede von einem »Zeit-Atomismus« aufgreift, »der der koranischen Geschichtsdarstellung unterliege«.²⁷³ In ähnlicher Weise hat auch der islamische Philosoph Muḥammad Sameer Murtaza in der Nachfolge des berühmten deutschsprachigen Islamwissenschaftlers Abdoljavad Falaturi²⁷⁴ eine spezifisch koranisch-islamisch geprägte Zeiterfahrung charakterisiert, die er durch die Unterscheidung von *zamān* und *waqt* erläutert: *Zamān* bezeichnet die sukzessive Zeitfolge, in der einzelne Ereignisse in einer linearen Kontinuität aufeinander folgen. Diese Zeitvorstellung ist, so Murtaza, dem Koran fremd.²⁷⁵ *Waqt* hingegen bedeutet eine momenthafte Simultaneität des Verschiedenen.²⁷⁶ Murtaza

²⁷⁰ Neuwirth, Spätantike, 579 spricht explizit davon, dass eine »teleologische Spannung« zurücktritt.

²⁷¹ Hoffmann, Offenbarung, 146. Vgl. Wenzel, Narrativität, 57.

²⁷² Kuschel, Bibel, 97–101 spricht dementsprechend von einer zirkulären und strahlenförmigen Logik. Zur nicht-linearen Komposition vgl. auch Michel Cuypers' – umstrittene – Analyse der Surenstruktur: Cuypers, Composition.

²⁷³ Neuwirth, Spätantike, 608. Cragg, Event, 121 spricht analog von einem »incidentalism«.

²⁷⁴ Die Position Falaturis, auf die Murtaza rekurriert, fasst Omerika, Zeit, 62 zusammen.

²⁷⁵ »Doch weder findet sich der Begriff *zamān* im *Qur'ān* noch kennt die arabische Denkweise eine solche Zeitvorstellung, und so handelt es sich schon bei dem Wort *zamān* um ein Lehnwort.« Murtaza, Islam, 104.

²⁷⁶ In ihr bekommt die Zeit gleichsam eine räumliche Dimension, so dass

artikuliert zudem auch den Aspekt der Gegenwärtigkeit, indem er auf ein verändertes Verständnis der altarabischen *dahr*-Vorstellung verweist. Ist *dahr* in altarabischer Vorstellung ein anonymes, alles zermalmendes Schicksal, so ist es »nach Iqbal ein stetes Jetzt. [...] Seine [Gottes, d. A.] Wirklichkeit ist reine Dauer, folglich ist *dahr* allein die wirkliche Zeit.«²⁷⁷ Mit dem Aspekt des *dahr* tritt das Momenthafte aus dem bloß Unverbundenen hinaus in eine Gleichzeitigkeit des »jetzt«. Greifbar wird dieses »jetzt«, indem sich in der appellativen Struktur der koranischen Rede und mehr noch in ihrer rezitativen Realisationsform der Anspruch an den Adressaten je neu ereignet. Der Koran bringt auf diese Weise das Je-jetzt und Je-neu des Anspruchs Gottes an den Menschen zur Erfahrung.

In beiden Aspekten des Momenthaften und des Gegenwärtigen ist die Zeit der koranischen Rede keineswegs einfachhin stillgestellt. Der Koran ist nicht ahistorisch, naiv-präsentisch oder durch die bloße Gegenüberstellung von zyklischer und linearer Zeit zu erfassen.²⁷⁸ So darf man die konstitutiven diachronen Elemente nicht vergessen:²⁷⁹ Zum einen sieht sich der Koran selbst wesentlich als Erinnerung und Mahnung: Der Koran ist *dīkr*, Erinnerung an die schöpfungsgemäße Gottergebenheit, die durch die Sendung der Propheten immer wieder neu in Erinnerung gerufen wurde. Und er ist *mau'iza*, Mahnung angesichts des bevorstehenden, einbrechenden Gerichts. Retention und Protention sind durch die sprachliche Gestaltung einer mehrdimensional sich überlagernden Gegenwärtigkeit nicht einfachhin ausgeschaltet. Zum anderen entfaltet sich die koranische Rede in der Zeit ihrer, muslimisch gesprochen, Herabsendung. Damit ist die koranische Rede selbst ein geschichtlicher Prozess, in dem der Koran sich erst als Koran konstituiert. Zeitlichkeit ist folglich nicht allein auf der Adressatenseite, sondern auch auf Seiten des Koran verortet.²⁸⁰

Murtaza von einer »Wo-Zeit« spricht: »Zeit ist demnach ein Ort, ein leeres Gefäß, ein Wo statt ein Wann, da Ereignisse oder *waqt*-Einheiten in diesem Gefäß an keine sukzessive Bewegung gebunden sind. Wenn Ereignisse in der Zeit punktuelle Einheiten darstellen, die durch keinerlei kausale Verbindung aneinandergebunden sind, so sind sie beliebig umstellbar, da es kein unumkehrbares Nebeneinander mehr gibt.« Murtaza, *Islam*, 107.

²⁷⁷ Murtaza, *Islam*, 114.

²⁷⁸ Vgl. Omerika, *Zeit*, 62 und Neuwirth, *Spätantike*, 182–234.

²⁷⁹ Auf diese weist auch Omerika, *Zeit*, 63 hin.

²⁸⁰ Was die diachrone Prozessualität inhaltlich bedeuten kann, zeigt Mira Sievers' Dissertation am Begriff der Schöpfung. Vgl. Sievers, *Schöpfung*, 59–160. Die

Die Aspekte des Momenthaften und des Gegenwärtigen dürfen also keineswegs als Auflösung linearer Strukturen in ein reines Nebeneinander unverbundener, einzelner Momente verstanden werden. Vielmehr wird in ihnen ein neues Zueinander, eine neue Ordnung der Zeit ersichtlich. Koranisch werden die Kongruenz und Sinnhaftigkeit von Ereignissen nicht durch Zusammenbindung in einen chronologischen Ablauf, sondern durch ein spezifisches Ineinander, die Überlagerung von Dimensionen, realisiert. Es handelt es sich also um eine vielschichtige Präsenz.²⁸¹ Sehr wohl gibt es also eine eigene Zeitlichkeit der koranischen Rede.²⁸² Sie kann im Gegenüber zur Konfiguration mit dem Begriff der Koinzidenz benannt werden.²⁸³

hermeneutischen Folgen für die Exegese untersucht Nimet Şekers Dissertation. Vgl. Seker, Koran.

²⁸¹ Kuschel bringt diese Einsicht ins Wort, wenn er von einer simultanen Totalität spricht, in der »das Ganze [...] stets dasselbe in jedem seiner Teile zu jedem Moment« ist. Kuschel, Bibel, 100. Neuwirth spricht von einem »mehrstufige[n] Kommunikations- und Interaktionsszenario«, indem sie »das entscheidende formale Merkmal des Koran« sieht, »das in der Bibel so keine Entsprechung hat«. Neuwirth, Spätantike, 563.

²⁸² Deswegen ist es auch problematisch, Narration und Zeitlichkeit der Existenz zu identifizieren. Vgl. Körtner, Theologie, 120f. Ich teile deshalb mit Omerika, Zeit, 63 die Einschätzung, dass es sehr wohl eine Zeitlichkeit des Koran gibt, würde aber dennoch den Unterscheid zur Zeitlichkeit einer teleologischen Entfaltung aufrechterhalten.

²⁸³ Ich greife mit dem Begriff der Koinzidenz den Gedanken Rotraut Wielandts auf, dass die Geschichte nach koranischem Verständnis aus »Präzedenzfällen« bestehe. Vgl. Wielandt, Offenbarung, 22 und auch Omerika, Zeit, 62. Dies bedeutet m. E. mehr als eine reine »Didaktisierung« von Historie – so, als ob jedes Ereignis gleichsam die situative Darstellung eines allgemeinen Lehrinhaltes sei. Vielmehr treten zwei historische Momente zusammen und lassen so das gegenwärtige Ereignis aus dem vergangenen verstehbar werden. Verbunden sind die beiden historischen Ereignisse weder durch eine lineare Abfolge noch (allein) durch einen aus der Geschichte abstrahierten Lehrinhalt, sondern durch die Simultaneität, die Überlagerung. Vgl. auch Berques konzentrische Darstellung der Zeitkonzeption im Koran: Berque, Koran, 74.

2.1.4. Ertrag

Setzt man nun die Aspekte der Zeitlichkeit koranischer Rede, die nur angedeutet werden konnten, in Beziehung zur Zeitlichkeit des narrativen Diskurses, so ist festzuhalten:

Sehr deutlich wurde, dass weder eine überzeitliche koranische Rede der in die Zeit eingebetteten biblischen Erzählung gegenübersteht noch rein unverbundene Momentaufnahmen der Gegenpart der komplexen Verbindung von Anamnese und Eschatologie sind. In beiden Fällen, in der koranischen Rede wie in der biblischen Erzählung, geht es um eine »durchformende[...] Gestaltgebung heterogener Wirklichkeitselemente«,²⁸⁴ und beide wehren sich gegen eine »chronologistische Trivialisierung der Zeit als eines bloßen Ablaufs von Gegenwartsmomenten«. ²⁸⁵ Der Kontrast lautet also weder Ewigkeit versus Zeitlichkeit noch »versiegelte Zeit« (Dan Diner) versus dynamische Zeit.

Dementsprechend findet man in der sprachlichen Gestalt der koranischen Rede durchaus auch Elemente, die aus dem narrativen Diskurs vertraut sind: Gott wird nicht allein als impliziter Sprecher der koranischen Rede konzipiert, sondern taucht, analog zur Erzählung,²⁸⁶ auch als Akteur in der Rede auf. Zudem ist er nicht nur Subjekt, sondern auch Inhalt der koranischen Rede. Auch die größere Anonymität der Autorinstanz, die im biblischen Kontext den narrativen gegenüber dem prophetischen Diskurs auszeichnet,²⁸⁷ findet in der Konzeption der koranischen Rede durchaus Widerhall: Nicht nur, dass Muḥammad als prophetischer Sprecher im Koran wenig konturiert wird, die literarische Inszenierung lässt den Koran noch viel mehr als die biblische Prophetie für sich selbst sprechen. In gewisser Weise gilt auch für den Koran: Die »Autor-Instanz tritt in ihrer Bedeutung zugunsten der revelatorischen Dimension zurück«. ²⁸⁸ Weiterhin findet sich in besonderer Weise in der koranischen Rede auch das Moment der Selbstreflexivität, auch wenn sie nicht den Handlungsablauf durch den »ruhigen See der Reflexion«²⁸⁹ ruhigstellt und »Diskursivität

²⁸⁴ Wenzel, Glaube, 78.

²⁸⁵ Wenzel, Glaube, 81. Vgl. Hoffmann, Offenbarung, 143–151.

²⁸⁶ Vgl. Wenzel, Glaube, 90 und Ricœur, Offenbarung, 46.

²⁸⁷ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 79f.

²⁸⁸ Wenzel, Offenbarung, 79.

²⁸⁹ Wenzel, Narrativität, 126.

aus der radikalen Introspektion des Narrativen«²⁹⁰ erzeugt. Doch auch die koranische Rede kommt immer wieder auf sich selbst zurück, sie thematisiert und reflektiert sich selbst.²⁹¹ Schließlich ist zu unterstreichen, dass nicht nur der narrative Diskurs durch den anamnetischen Bezug auf die Vergangenheit charakterisiert wird. Auch die koranische Rede ist konstitutiv Zurückerinnerung, ja, im Wortsinne Revision: Sie zieht die Kraft zur Transformation der Adressaten weniger aus der erhofften Zukunft als aus der visionären Rekonstitution der schöpfungsgemäßen Gottergebenheit.²⁹²

Von hierher sind nun auch die charakteristischen Differenzen zum narrativen Diskurs schärfer zu konturieren:

Auch wenn die koranische Rede sich ebenfalls in Protention und Retention realisiert, so tritt die charakteristische Entzogenheit von Vergangenheit und Zukunft und damit die heilsgeschichtliche Spannung zurück, die der biblischen Narration in ihrer spezifischen Verklammerung von Anamnese und Eschatologie zu eigen ist.²⁹³ Die erinnerte Schöpfung wie das hereinbrechende Gericht sind in gewisser Weise immer schon da. Sie sind sowohl individuell als auch gesellschaftlich vergessene, verschüttete, nicht verwirklichte Dimensionen des Menschseins, die durch die koranische Rede wieder freigelegt werden. Nicht Ausspannung auf das Verheißene, sondern Aufdeckung der verdeckten Schichten des Gegenwärtigen ist das Grundanliegen koranischer Rede.²⁹⁴ Die andere Akzentuierung von Protention und Retention lässt mithin die innergeschichtliche Differenz von Heilsgeschichte und Weltgeschichte zurücktreten. Sie löst die teleologische Spannung und vollzieht die typisch christliche Verbindung von »schon« und »noch nicht« nicht mit. Dies ist nur zu verständlich, ist diese Verbindung doch zentral christologisch begründet. Wenn Neuwirth eine ent-christologisierende Tendenz sowohl in der Logostheologie als auch in den koranischen Typologien erkennt (s. IV.2.6.3.), so wird nun deren

²⁹⁰ Wenzel, *Narrativität*, 128. Vgl. ders., *Glaube*, 104.

²⁹¹ Vgl. Wild, *Self-referentiality*.

²⁹² Vgl. hierzu den inspirierenden Artikel von Hafner: Hafner, *Erinnerungen*.

²⁹³ Diese Spannung verwirklicht sich bei Wenzel einerseits schon im narrativen Diskurs (vgl. Wenzel, *Glaube*, 82–85), andererseits im Zueinander von narrativem und prophetischem Diskurs. Vgl. Wenzel, *Offenbarung*, 81f.

²⁹⁴ Vgl. Zirker, *Verwandtschaft*, 64–71. Man kann zudem zeigen, dass die sukzessiven Abfolgen, die der Koran gerade in der Prophetologie kennt, keine Teleologie von Verheißung und Erfüllung, sondern die Wiederherstellung und Bewahrung des Ursprünglichen anzielen. Vgl. hierzu Wieland, *Offenbarung*, 24–36.

strukturelle Konsequenz deutlich: Die Ent-christologisierung betrifft mehr als das Verständnis von Jesus (und Maria), sondern ist mit der Wahrnehmung von Zeit und Geschichte verbunden.²⁹⁵

Die Differenz zur biblischen Konzeption der Narration zeigt sich *zweitens* darin, dass in der koranischen Rede der vorschreibende Diskurs nicht in den narrativen Diskurs eingebunden wird.²⁹⁶ Zugleich ist der Koran jedoch kein bloßes Gesetzbuch und in seiner Gesamtkonzeption nicht auf den vorschreibenden Imperativ zurückzuführen. Vielmehr werden die Elemente der Weisung und der Vorschrift in die appellative Struktur, das heißt in die sprachliche Gestalt der Rechtleitung, eingebunden. Dieses Charakteristikum hat zwei mögliche Konsequenzen: Zum einen kann diese Einbindung so verstanden werden, dass die Vorschrift die Bedingung ihrer Möglichkeit aus dem Appell selbst erhält. Sie wäre Vorschrift, weil sie Anspruch ist – sie wäre so ein radikal »von außen kommendes Präskript«.²⁹⁷ In deutlichster Form realisiert Quṭb diese Möglichkeit, begründet doch für ihn gerade die Nichtbegründbarkeit der Vorschrift, ihr reines »Dass« des Vorgeschriebenseins, ihre Legitimität (s. IV.2.2.1.2.). Bedenkt man zum anderen aber, dass der Appell immer auch Rückerinnerung und der Koran selbst *dīkr* ist, dann kann die Einbindung in die appellative Struktur auch so verstanden werden, dass die Vorschrift noch einmal schöpfungstheologisch unterfangen werden muss: Was den gesetzlichen Bestimmungen der Tora die Gründungsereignisse des Exodus wären, nämlich Orientierung des Gesetzes, wäre den koranischen Vorschriften die Schöpfung, so dass auch hier gälte: »Gesetz ist in dem Sinn lebensermöglichende schöpfungsanaloge Ordnung.«²⁹⁸ In dieser Weise wären auch die Elemente der Weisung und der Vorschrift in die grundlegende metaphorische Struktur eingebettet, die die Welt in einem spezifischen »Als«, nämlich als geklärte, harmonische und durchleuchtete Schöpfung Gottes, ersichtlich werden lässt.²⁹⁹

²⁹⁵ Den Zusammenhang von Christologie und narrativer Struktur thematisiert Wenzel, Glaube, 82f.85f.

²⁹⁶ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 82f.

²⁹⁷ Wenzel, Offenbarung, 84. Vgl. Ricœur, Offenbarung, 49.

²⁹⁸ Wenzel, Offenbarung, 83.

²⁹⁹ So gälte: »Das Gesetz ist die Außenseite einer viel konkreteren und umfassenderen Beziehung als derjenigen zwischen Befehlen und Gehorchen, die für den Imperativ charakteristisch ist.« Ricœur, Offenbarung, 50.

Drittens schließlich kann man auch auf eine andere Akzentuierung in der Rezeption verweisen. Die Konfiguration des narrativen Diskurses setzt sich konstitutiv in der Refiguration durch die Rezeption fort.³⁰⁰ Die Narration will forterzählt werden. Diese Refiguration ist eng mit dem Text selbst verflochten: Sie ist keine bloße nachträgliche Interpretation, sondern gehört zur Konstitution des Textes selbst hinzu. Zugleich ist sie keine bloße Wiederholung der Erzählung, sondern impliziert Abweichung und Neukonzeption.³⁰¹ Sie wird von der Rezipientin eigenständig angeeignet und »jede Aneignung einer überlieferten Geschichte bedeutet zugleich deren Interpretation und Revision«. ³⁰² In diese Interpretation ist die Interpretin notwendig und konstitutiv involviert. Aufgrund des engen Zusammenschlusses von Erzählung und Interpretation schließt der Akt des Lesens durchaus harmonisch an die narrative Struktur an, ohne die wichtige orale Erzählkultur damit zu übergehen.³⁰³ Denn während das Hören die Exteriorität des Ereignisses bei gleichzeitiger leiblicher Erschütterung akzentuiert, betont das Lesen die innere Aneignung und die Neukonstitution des Subjektes als narrative Identität.³⁰⁴

Natürlich initiiert auch die koranische Rede gerade in ihrer Bedeutungsvielfalt und Ambiguität den Akt der Interpretation. Die koranische Rede setzt sich notwendig in der Kommentierung fort. Diese jedoch dient wesentlich der – immer unabgeschlossenen – Klärung des Textbestands. Man kann sie nicht als seine Fortschreibung, kaum als Aktualisierung deuten. Die Aktualisierung geschieht, zumindest bei den hier behandelten Autoren, eher in der Rezitation (s. IV.2.4.1.3.). Auch diese ist nicht einfachhin eine Wiederholung. Sie ist aber ebenfalls keine Fortschreibung, sondern

³⁰⁰ Vgl. Wenzel, *Narrativität*, 63f.171–186 und Hoffmann, *Offenbarung*, 146–151.

³⁰¹ Vgl. Wenzel, *Glaube*, 87.98.

³⁰² Wenzel, *Glaube*, 102. Vgl. *Narrativität*, 227–237. Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 151–154, die mit dieser engen Einbindung der Rezeption den Unterschied zwischen »Die Lebendige Metapher« und »Zeit und Erzählung« bei Ricœur markiert. Insofern könnte die Metapher stärker das Gegenüber der Textwelt zum Rezipienten betonen und der narrative Diskurs stärker die Zusammenbindung.

³⁰³ Zum Übergang von Mündlichkeit zur Textualität vgl. Wenzel, *Narrativität*, 220–226.

³⁰⁴ Vgl. zu einer Theologie des Lesens die belesenen Überlegungen Negels, *Gabe*, 223–225.254–258.

eine jeweilig jetzzeitige Aufführung des Textes, ja, eine Vergegenwärtigung der Offenbarungssituation. Die Rezitation entspricht damit dem appellativen und ereignishaften Charakter des Koran wie die aneignende Lektüre dem narrativen Charakter der biblischen Texte. Keineswegs bleibt der Rezipient dabei ein unberührtes Gegenüber, zeichnet doch gerade Kermani ein breites Tableau an Entzückten, Überwältigten und zutiefst Getroffenen, die von der tiefgreifenden Berührung durch die Rezitation zeugen (s. IV.2.4.3.). Vielleicht aber ist die Berührung eine andere: Während der narrative Diskurs mit der internalisierenden biografischen Fortschreibung bis hin zur Konstitution einer narrativen Identität einhergeht, fordert die koranische Rede stärker die Entscheidung in einem bleibenden Gegenüber.³⁰⁵ Im Mittelpunkt, so deuteten bereits die Überlegungen Neuwirths an (s. IV.2.6.3.), steht nicht die existenzielle Identifikation und die biografische Entwicklung, sondern die Konfrontation und die Entscheidung. In gewisser Weise realisiert die Erzählung Vertrautheit, die koranische Rede aber stete Provokation.³⁰⁶

2.2. Ereignis und Person – Zwei Formen des Sprachgeschehens

Während die Erarbeitung der ersten Differenz an den konkreten Diskursformen und Gattungen der biblischen und koranischen Rede ansetzte, so ist in einem zweiten Schritt das jeweilige Sprachgeschehen als Ganzes in den Blick zu nehmen. Wenn ersichtlich wurde, dass islamische und christliche Positionen dahingehend konvergieren können, dass sie Offenbarung als ein Sprachgeschehen verstehen, in dem die Andersheit und Geheimnishaftigkeit Gottes gewahrt und ihr zugleich eine Gestalt gegeben wird (s. V.1.2./V.1.3.), so liegt eine Frage unmittelbar nahe: Wird damit nicht eine offensichtliche Differenz zwischen Koran und Bibel, zwischen Islam und Christentum ignoriert? Denn die biblischen Texte *bezeugen* die Offenbarungereignisse, wohingegen der Koran das Offenbarungsgeschehen selbst *verkörpert*. Natürlich darf man mit dem Hinweis auf diese Differenz nicht

³⁰⁵ Vgl. nur Pars pro Toto und mit Bezug auch auf das Judentum: »Both traditions centre on the sudden, transformative experience of hearing a single verse or cluster of verses, not of an uninterrupted narrative or story of salvation.« El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 18 Fn 4. Vgl. ders., *Beyond Spatiality*, 79.

³⁰⁶ Vgl. Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 148.

hinter die bisherigen Ergebnisse der Arbeit zurückfallen: Die sprachlich-literarische Gestalt der biblischen Zeugnisse ist auch für das christliche Offenbarungsverständnis konstitutiv, die einfache Trennung von vorsprachlichen historischen Offenbarungseignissen und ihrem sekundären sprachlichen Ausdruck ist zu überwinden (s. V.1.2.2.). Umgekehrt ist der Koran auch nicht einfachhin mit der Offenbarung identisch, sondern verschränkt auf differenzierte Weise göttliche Transzendenz und sprachliche Immanenz (s. schon I.1., sodann II.3., IV.1.4. und IV.2.7.3.).

Und trotzdem gilt: Der christliche Glaube gründet sich nicht im Text, sondern weist über den Text hinaus.³⁰⁷ Der christliche Glaube lebt notwendig aus der Referenz, die konstitutiv eine Differenz zur sprachlichen Gestalt des biblischen Zeugnisses setzt. Diese Referenz hat zwei Dimensionen: Geschichte und Person. Geschichte, denn »das theologische Bekenntnis zu den biblischen Texten als Wort Gottes ist«, wie Zeillinger formuliert, »zugleich das Bekenntnis zu einer geschichtlichen Gotteserfahrung«. ³⁰⁸ Person, denn der christliche Glaube sieht seine Mitte in der »personal gelebten Gottes-Exegese Jesu Christi«. ³⁰⁹ Wer diese doppelgestaltige Referenz ignoriert, übersieht die spezifische Struktur des Christentums. Ohne also in eine einfache Dichotomisierung von inspiriertem biblischem Zeugnis und unmittelbarer koranischer Offenbarung zurückzufallen, ist zu fragen, wie diese Differenz innerhalb des Sprachgeschehens neu zu fassen ist. Es tritt, so die These, ein pointiert ereignishaft verfasstes einem konstitutiv personal verfassten Sprachgeschehen gegenüber.

2.2.1. Das Sprachgeschehen als Ereignis – Akzentsetzungen aus den islamischen Positionen

Das spezifische Profil des koranischen Sprachgeschehens erschließt sich in einem summarischen Blick auf die Akzentsetzungen, die die literaturwissenschaftlich informierten Positionen zur Unnachahmlichkeit vornahmen (s. vor allem IV.2.7.3. und IV.2.7.4.):

³⁰⁷ So formuliert Wenzel in Bezug auf die Narration: »Die theologische Erzählung bezieht sich auf einen Kern, der nicht *in* ihr liegt, der ihr *vorausgeht*, den sie nicht hat und als dessen Entfaltung sie – immer wieder – entsteht.« Wenzel, Narrativität, 158.

³⁰⁸ Zeillinger, Ereignis, 90.

³⁰⁹ Werbick, Analogie, 28.

Erstens lehnen alle islamischen Positionen eine auktoriale Verfasstheit der koranischen Rede ab. Natürlich ist diese Ablehnung oftmals der Abwehr sowohl der apologetisch christlichen als auch der klassisch orientalistischen Positionen geschuldet, die Muḥammad als Autor und den Koran als Ausdruck seines taktischen Kalküls oder seiner psychologischen Verfassung ansahen (s. a. III.1.3. und III.2.2.2.). Doch die Ablehnung der auktorialen Kategorie kann mehr sein als ein gläubiges Vorurteil, das umgehend Gott anstelle von Muḥammad als Autor einsetzen will. Vielmehr kann sie auch darauf hinweisen, dass die Eigenart koranischer Rede, die sich in ihrer intertextuellen Verflechtung (s. IV.2.6.2. und IV.2.6.3.), ihrer dialogischen Interaktion mit der Umwelt (s. IV.2.2.3., IV.2.2.4. und IV.2.3.4.) und ihrer synthetisierend-dramatischen wie konstitutiv polyfonen Struktur (s. IV.2.3.4. und IV.2.4.4.) manifestiert, mit auktorialen Kategorien nicht ausreichend erfasst werden kann. Noch viel weniger als in Bezug auf die biblischen Schriften taugen auktoriale Kategorien zur Charakterisierung der koranischen Rede, zumindest insofern sie im Sinne einer individuellen und planenden Verfasserschaft verstanden werden, die im Text individuelle Erfahrungen ausdrückt oder durch ihn instrumentell Intentionen realisiert.³¹⁰ Theologisch bedeutet dies, dass im Offenbarungsverständnis der Charakter des Geschehens deutlich unterstrichen wird. Der Koran, so sehen es die dargestellten Positionen, ist kein Werk eines Autorsubjektes und Ausdruck einer gestaltenden Individualität, sondern ein nicht einer einzelnen Person zurechenbares Sprachgeschehen, das sich gerade in Differenz, Störung und Transformation allen individuellen Gestaltungswillens und subjektiven Selbstverstehens manifestiert.

Zweitens betonen alle islamischen Positionen, dass die koranische Rede ein eigenständiges Gegenüber bleibt – und zwar selbst dort, wo die konstitutive Bedeutung der Rezipienten mitbedacht wird. So heben die gegenwärtigen literaturwissenschaftlichen Analysen das Moment einer harmonischen Ordnung (s. IV.2.2.2.1. und IV.2.3.1.), einer komplexen synthetischen Bildhaftigkeit (s. IV.2.2.2.1. und IV.2.3.4.) und einer wenig eingängigen, nicht-linearen Textgestalt (s. IV.2.3.4. und IV.2.5.2.1.) hervor. Diese sprachlichen Besonderheiten machen die Erfahrung eines eigenständigen Gegenübers plausibel. In theologischer Hinsicht betont die

³¹⁰ Vgl. Nünning, Autor, historisch und ders., Autorfunktion sowie Brohm; Dahlke, Autor/Künstler.

sprachliche Gestalt auf diese Weise die Unverfügbarkeit und Unableitbarkeit des sprachlichen Geschehens. Das *extra nos* wird dementsprechend nicht nur als eine außersprachliche Urheberchaft der Rede geglaubt, sondern auch als ein Moment innerhalb des sprachlichen Geschehens verstanden. Damit verlegt sich die Differenz der Referenz, die für das biblische Zeugnis entscheidend ist, in die koranische Rede hinein. Der Text weist somit nicht in erster Linie über sich hinaus, sondern verkörpert die göttliche Präsenz, ohne mit ihr identisch zu sein.

In ihrer Unverfügbarkeit ist die koranische Rede jedoch kein erratic Block in der Sprache, sondern akzentuiert *drittens* pointiert und vielschichtig das Moment eines umfassenden und transformierenden Anspruchs (s. IV.2.3.4., IV.2.5.2.3. und IV.2.6.1.2.). Von hierher erhalten diejenigen Deutungen ein *fundamentum in re*, die die Besonderheit des Koran in seiner spezifischen Wirkung sehen.³¹¹ Auch die spezifische Gegebenheitsweise der Rezitation arbeitet exakt dieser Eigenwirksamkeit der Rede zu: So trennt die Rezitation im Gegensatz zum Lesen die Rollen der Hörerin und des Sprechers auf, so dass die koranische Rede von außen an die Rezipienten herantritt (s. IV.2.4.3.). In all diesen Formen inszeniert also die sprachliche Gestalt den Koran als Subjekt seines eigenen Redens. In theologischer Hinsicht akzentuiert sie auf diese Weise das Moment der Umkehrung der Perspektive: Nicht spricht der Mensch auf Gott hin zu, sondern er erfährt sich selbst als von Gott Angesprochener. Die koranische Rede betont also die passive, oder besser: die pathische Dimension,³¹² im Sprachgeschehen. Die Rezipienten kommen weniger als Handelnde denn als Erfahrende und Erlebende in den Blick. Angelegt ist darin eine radikale Dezentrierung der Rezeptionsästhetik: Nicht die Interpretierenden konstituieren den Text, sondern die transformative Kraft des Sprachgeschehens konstituiert die Interpretierenden.³¹³ Es lässt sich also folgern: Die koranische Rede gibt der Bewegung des »Von-sich-her« eine sprachliche

³¹¹ Man denke an Quṭb's emotive Logik der *mantiq al-wiḡdāmī* (s. IV.2.2.1.2.), an den psychologischen *i'gāz* im *tafsīr adabī* (s. IV.2.2.2.2.) oder an Abū Zaid's Betonung der koranischen *parole* (s. IV.2.2.3.).

³¹² »Für Ereignisse, die nicht als abrufbares Etwas auftreten, als warteten sie bloß auf unser Stichwort oder auf unseren Tastenbefehl, die uns vielmehr widerfahren, zustoßen, zufallen, uns überkommen, überraschen, überfallen, scheint mir das alte Wort ›Pathos‹ angebracht«. Waldenfels, Grundmotive, 42. Vgl. a. a. O., 34–55.

³¹³ Vgl. die pointierte Aussage Selmanis: »Die Ästhetik, die Form, durch die Gott sich entäußert, erzwingt die Konversion.« Selmani, Sprache, 110.

Gestalt und ist deshalb prädestiniert, dem »Selbst« der Selbstoffenbarung Gottes zu entsprechen.

Schaut man diese Akzentsetzungen zusammen, so liegt es nun nahe, das koranische Sprachgeschehen mit dem Begriff des Ereignisses näherhin zu charakterisieren. So formulierte bereits der anglikanische Bischof und Islamwissenschaftler Kenneth Cragg: »For the scripture of Islam is emphatically an event as well as a document.«³¹⁴ Diese Einschätzung kommt im Blick auf die gegenwärtige Konjunktur des Ereignisbegriffs in besonderer Weise zu ihrem Recht, profiliert dieser doch Aspekte, die den islamischen Positionen durchaus verwandt sind:³¹⁵ Der Ereignisbegriff legt das Gewicht auf das Unvergleichbare, Singuläre, Heterogene und betont damit die Zäsur und das Diskontinuierliche: »Bei aller unterschiedlichen Konnotation in der Rede vom ›Ereignis‹, so beginnen Schüßler und Gruber ihren Überblicksartikel, »läuft es dabei zumeist auf einen Riss, eine irritierende Differenz hinaus.«³¹⁶ Das diskontinuierlich singuläre Ereignis wird jedoch nicht statisch-isoliert gedacht, sondern, wie die Rede von der Irritation andeutet, als eine Dynamik, die in besonderer Weise von außen herantritt und so das unverfügbar Hereinbrechende betont.³¹⁷ Damit werden die Rezipienten wesentlich in die Position der Antwortenden gestellt.³¹⁸ Interessanterweise ist der Ereignisbegriff mit einer spezifischen Konfiguration der Zeit verbunden.³¹⁹ So wird zunächst das momenthafte »Jetzt« betont. Dieses »Jetzt« ist jedoch keine von der Vergangenheit und

³¹⁴ Cragg, *Event*, 13. Die Ereignishaftigkeit des Koran verbindet Cragg als Liebhaber Shakespeares und der englischen Literatur unauflöslich mit der Literarizität und folgert: »Throughout we have to do with revelation as literature and with literature as revelation.« A. a. O., 13. Vgl. Lamb, *Policy*, 179–189. Zu erinnern ist auch, dass El-Desouky explizit von dem »*event of the Qur'anic Word of revelation*« spricht. El-Desouky, *Discontinuous Kerygma*, 5.

³¹⁵ Zum Begriff vgl. die knappe Klärung bei Zeillinger, *Ereignis*, 28f. Zur gegenwärtigen Konjunktur vgl. exemplarisch: Schüßler; Gruber, *Ereignis*; Schüßler, *Gott*; Zeillinger, *Ereignis und Beutler, Gegebenheit*, 342f.347–350.

³¹⁶ Schüßler; Gruber, *Ereignis*, 1.

³¹⁷ Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 54f.

³¹⁸ »Zentrales Merkmal dieses Ereignisdenkens, das es von einem metaphysischen Zugang unterscheidet, ist seine Responsivität, das heißt der *Antwortcharakter* dieses Diskurses.« Zeillinger, *Ereignis*, 76.

³¹⁹ Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 56 und Schüßler, *Gott*, 140–147 sowie ergänzend 48–50.213–220.

Zukunft isolierte Gegenwart. Es konstituiert sich vielmehr durch die Überlagerung, das Ineinanderschieben von Zeitebenen. Zudem wird im Ereignis die Zeit als Verzeitlichung der Zeit noch einmal reflexiv. Schließlich ist das Ereignis spezifisch mit der Frage der sprachlichen Gestalt verbunden, so dass Zeillinger in Bezug auf die philosophischen Grundlagen des Begriffs einleitend festhalten kann: »Die Rede vom Ereignis führt in allen Philosophien, die im Folgenden zur Sprache kommen, zu einem Bedenken sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten.«³²⁰ Es ist leicht zu erkennen, dass alle diese Elemente des Ereignisdiskurses mit den Charakteristika des koranischen Sprachgeschehens korrespondieren, so dass dieses zu Recht mit dem Ereignisbegriff in Verbindung gebracht werden kann.

Die koranische Akzentuierung des Sprachgeschehens, in dem ein unableitbarer Anspruch von außen auf das menschliche Gegenüber auftrifft, ermuntert die christliche Reflexion, sich mit der Kategorie des Ereignisses weiter auseinanderzusetzen: Wie verhält sich die koranische Ereignishaftigkeit zu der christlichen Form des Sprachgeschehens? Welche Rolle spielt das menschliche Subjekt in Bezug auf das Geschehen, sei es in auktorialer oder in rezeptiver Position? Wird das Offenbarungsgeschehen als reines und unableitbares Gegenüber zur menschlichen Person gedacht oder können kreativ-imaginative Aktivität und empfangende Passivität in der Geschehensstruktur ineinander verschränkt werden?

2.2.2. Eine personale Struktur des Sprachgeschehens – christliche Akzentsetzungen

Will man das christliche Gegenüber zum spezifisch ereignishaft konfigurierten koranischen Sprachgeschehen erfassen, so gilt es, die doppelte Referentialität auf Geschichte und Person als Charakteristika der christlichen Form des Sprachgeschehens auszubuchstabieren.

2.2.2.1. Die geschichtliche Referenz als Spannung von Partikularität und Entzogenheit

Zweifellos ist die Referenz auf geschichtliche Ereignisse für das christliche Sprachgeschehen konstitutiv. So problematisiert Hoffmann die Anwen-

³²⁰ Zeillinger, Ereignis, 26.

derung von Ricœurs philosophischer Erzähltheorie auf biblische Texte gerade dahingehend, dass in ihr die Grenze zwischen Fiktion und Historie verschwindet und der Begriff der Offenbarung nur zur Konkretion einer allgemein-menschlichen Erfahrung, nicht aber zur Bindung an ein partikuläres Geschehen dient.³²¹ Demgegenüber macht sie den Zeugnisbegriff stark, dessen erste von drei Dimensionen eben der »quasi empirische« Pol der Rückbindung [...] an ein Geschehen«³²² ist.

Nun kennt zweifellos auch das koranische Sprachereignis eine solche geschichtliche Rückbindung, zumindest insofern man bereit ist, die historische Rückfrage an seine Entstehungssituation und damit eine kontextuelle Deutung zu erlauben.³²³ Umgekehrt zielt die geschichtliche Referenz des christlich-biblischen Sprachgeschehens auch nicht einfachhin auf den festen Grund einer vorgängigen historischen Faktizität ab, die die biblischen Zeugnisse nur für die Nachwelt konservieren und in die jeweilige Gegenwart übermitteln. Im theologischen Zeugnisbegriff geht es nicht einfachhin um historische Faktizität, sondern um eine spezifische Form der Referentialität.

Der Unterschied liegt also nicht im »Dass«, sondern im »Wie« der geschichtlichen Rückbindung, in der Art der sprachlichen Referenz auf Geschichte: Im koranischen Sprachereignis ist die historische Situierung der Anlass, in manchen gegenwärtigen Deutungen sogar die partikuläre Form des Offenbarungsgeschehens.³²⁴ Die Interaktion zwischen der koranischen Rede und ihren Adressaten bedingt die partikuläre Ausprägung und die kontingente Form der Offenbarungsbotschaft. Die eigentliche Spannung konstituiert sich damit zwischen der partikularen und kontingenten historischen Situierung der koranischen Rede und ihrem eigentlichen Inhalt, ihrer universalen Bedeutung.³²⁵ Es gibt also im Sprachgeschehen, insofern es als geoffenbart und damit als universal gültig angesehen wird, eine universale und eine partikuläre Dimension – unabhängig davon, wie diese Dimensionen nun auslegend unterschieden und identifiziert werden.

³²¹ Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 162–170.

³²² Hoffmann, *Offenbarung*, 176. Vgl. a. a. O., 237f.

³²³ Vgl. hierzu die Ergebnisse und das Forschungsprogramm in Seker, *Koran*, 331–338.

³²⁴ Vgl. Seker, *Koran*, 327f.120–126.

³²⁵ Vgl. kritisch Özsoy, *Unbehagen*, 30f. Universal heißt noch nicht überzeitlich. Es kann auch die jeweils neu zu aktualisierende Bedeutung sein. Vgl. a. a. O., 36–45.63f. Vgl. auch Seker, *Koran*, 325–330.334.

Die wesentliche Differenz liegt damit *im* Sprachgeschehen zwischen den verschiedenen Ebenen der Bedeutung. Diese Differenz führt dazu, dass sich das Sprachgeschehen niemals erschöpft und es sich in unendlich weiteren Interpretationen und Kommentierungen fortsetzt.³²⁶ Im christlichen Sprachgeschehen reicht die geschichtliche Referentialität jedoch weiter. Sie ist nicht nur Anlass und partikulare Form, sondern Grund und Inhalt des Offenbarungsgeschehens.³²⁷ Die biblischen Schriften sind nicht Grund ihrer selbst, sondern finden diesen nur in den heilsgeschichtlichen Ereignissen. Und diese heilsgeschichtlichen Ereignisse sind die biblischen Zeugnisse – im Unterschied zur koranischen Rede – nicht selbst.³²⁸ Universalität und Partikularität sind damit noch einmal mehr verschränkt. Die wesentliche Differenz ist die Differenz *zum* Sprachgeschehen, das konstitutiv über sich hinausweist.³²⁹

Diese Referenz ist, so muss in einer letzten Wendung verstanden werden, nicht anders gegenwärtig als im Sprachgeschehen selbst. Man tritt mit dieser Referenz keineswegs einfachhin aus einem »uneigentlichen« Sprachgeschehen hinaus und dringt zum »eigentlichen« historischen Ereignis vor. Denn einerseits konstituiert sich die Differenz zum Sprachgeschehen wiederum innersprachlich in der Spannung von Bericht respektive Erzählung und Bekenntnis.³³⁰ Andererseits verweist die Referenz auf Abwesendes, Sich-Entziehendes. Sie steht gerade dafür, dass die Einheit von Ereignis

³²⁶ Vgl. Werbicks Kritik der rabbinischen (und in dieser Hinsicht auch islamischen) Hermeneutik. Werbick, *Christlich-theologische Hermeneutik*, 86–88.95f.

³²⁷ »Man kann keinen Sinn bezeugen,« hält Hoffmann fest, »ohne zu bezeugen, dass etwas geschehen ist, was diesen Sinn bezeichnet.« Hoffmann, *Offenbarung*, 177. Vgl. a. a. O., 225f.

³²⁸ Auch dort, wo der Koran auf vorangehende Herabsendungen verweist, sind eben diese Reden und nicht die historischen Ereignisse bedeutsam. Und dort, wo der Koran von Gottes Handeln in der Geschichte spricht, geht es wesentlich um Ereignisse, die den göttlichen Ursprung der Rede beglaubigen, nicht um im engeren Sinne heilsgeschichtliche Ereignisse.

³²⁹ »Denn die wesentliche Anfrage an Ricœurs Philosophie lautet nicht, ob die Bibel seines Erachtens nicht mehr als ein fiktionaler Text sei, sondern ob es für das Kerygma einen mehr als arbiträren Anstoß gibt, ein *initium*, das nicht völlig hinter der Interpretation des Bibeltextes verschwindet.« Hoffmann, *Offenbarung*, 169. Vgl. a. a. O., 211f. Vgl. Werbick, *Christlich-theologische Hermeneutik*, 88 und Wenzel, *Glaube*, 84.

³³⁰ Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 227.

und Bedeutung, die für das Zeugnis konstitutiv ist, sich im Zeugnis zugleich aufspaltet, so dass das Zeugnis diese Einheit nur als Abwesendes bezeugt und mit jeder unmittelbaren Bedeutungspräsenz bricht.³³¹ Der Kern des Geschehens ist in der christlichen Form des Sprachgeschehens mithin stets abwesend, er ereignet sich gerade nicht.³³² Doch ist damit nicht ein hölzernes Eisen geschaffen? Wie ist das Zueinander von spezifischer Referenz und Abwesenheit zu denken? Dies, so die These, macht genau die personale Struktur des christlichen Sprachgeschehens aus.

2.2.2.2. Die personale Dimension des Sprachgeschehens

Es wäre nun deutlich zu simpel, die Personalität der biblischen Zeugnisse schlichtweg darin zu sehen, dass sie eben auf die Person Jesu verweisen. Die personale Dimension ist vielmehr im Sprachgeschehen selbst zu suchen.

Prägnant artikuliert die personale Dimension des Sprachgeschehens bereits die Zeugnismetapher.³³³ Denn das Zeugnis ist mehr als die Übermittlung einer Botschaft und die bloße Vergegenwärtigung eines vergangenen Geschehens. Im Zeugnis gehört die Zeugin konstitutiv zum Geschehen mit hinzu, ohne dass sie selbst Grund des Geschehens wäre.³³⁴ Theologisch heißt dies: Zum Offenbarungsgeschehen gehört die bezeugende Person mit hinzu – nicht nur als notwendige Übermittlerin der Botschaft, sondern als konstitutives Element des Geschehens selbst. So ist die christliche Form des Sprachgeschehens konstitutiv durch die Zuordnung von Sprache, Offenbarung und Person charakterisiert. Offen bleibt jedoch, wie diese drei Aspekte genauer zusammenhängen. Unterschiedliche Akzentuierungen sind möglich, je nachdem, an welchem Aspekt man ansetzt.

³³¹ Vgl. Hoffmann, Offenbarung, 226–229.

³³² »Was aber bleibt, ist die dem Wirklichen inhärente Differenz, die es dem direkten Zugriff *in Permanenz* entzieht«. Wenzel, Narrativität, 66. Wenzel arbeitet dies als »doppelte Gebrochenheit durch Stofflichkeit und durch Zeitlichkeit« aus. Vgl. ders., Glaube, 82–89. Von hierher beschäftigt sich Wenzel gegenwärtig mit der Referentialität angesichts der »Bodenlosigkeit der Metapher«. Vgl. ders., Bodenlosigkeit, 213 und ders., Sprache verlassen, 144f. Diese Gleichzeitigkeit von Ereignis und Entzug findet seinen Grund und seine wesentliche Form in der Auferstehung Jesu (vgl. Joh 20,17).

³³³ Zum Kern des Problems vgl. Hoffmann, Offenbarung, 220f.

³³⁴ Vgl. Hoffmann, Offenbarung, 222f.

Eine *erste Perspektive* bietet Werbick, der am deutlichsten am Aspekt der Person im Offenbarungsgeschehen ansetzt. In Anlehnung an Rahners anthropologische Situierung der Theologie verbindet Werbick das Sprachgeschehen der Offenbarung mit der menschlichen Fähigkeit zur Selbsttranszendenz. Er hebt hervor, dass das »Selbst« der Selbstoffenbarung nicht nur die göttliche Souveränität – Gott selbst ist Subjekt der Offenbarung –, sondern auch das menschliche Selbst anzielt. Dieses kommt bei Werbick nicht nur als Adressat der göttlichen Selbstausslegung, sondern auch als Subjekt des Sich-selbst-Verstehens in den Blick.³³⁵ Zum menschlichen Selbstverstehen jedoch gehört der sprachliche Ausdruck wesentlich hinzu.³³⁶ Damit greifen Offenbarung, Sprache und menschliches Selbstverstehen ineinander – das sich sprachlich artikulierende und darin selbst verstehende Subjekt wird zum wesentlichen Knotenpunkt des Offenbarungsgeschehens. Ambivalent bleibt allerdings, ob die sprachliche Gestalt damit nicht ganz auf die anthropologische Seite des Selbstverstehens gestellt wird: Tritt das Geheimnis Gottes wirklich in die Sprache ein oder ist die Sprache eine reine Artikulation der Selbsterfahrung des Menschen?³³⁷ Kehrt Werbick trotz der elaborierten Metaphorik der »Selbstverständlichkeit Gottes« nicht zu einer letzten Unverständlichkeit Gottes und damit zu einer uneigentlichen und sekundären sprachlichen Gestalt zurück, die auf den sprachtranszendenten Gott hin immer wieder überschritten werden muss? Handelt es sich nicht letztlich doch um das, was Dalferth als theologische Hermeneutik der hermeneutischen Theologie gegenüberstellt?³³⁸ Werbicks Position bleibt meines Erachtens in diesem Punkt mehrdeutig und schwer festlegbar.³³⁹ Deshalb lohnt es sich, noch einmal anders anzusetzen.

³³⁵ »Offenbarungsgeschichte ist biblisch ein Sinnzusammenhang von Begegnungs-, Handlungs- und Kommunikationsgestalten, in denen die Menschen sich selbst finden, weil sie Gott finden und damit jene heilvoll-wahre Herausforderung, der sie ihre Menschlichkeit verdanken.« Werbick, *Analogie*, 19.

³³⁶ So verbindet er schon früh die Analyse der Metapher mit dem personalen Verstehen. Werbick, *Bilder*, 29–37.

³³⁷ Vgl. z. B. Werbick, *Gott*, 58–60.

³³⁸ Vgl. Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 18f.

³³⁹ Dies zeigt sich, so sei erinnert, sehr prägnant daran, dass er die zentrale Idee der Selbstverständlichkeit einmal auf Rahner, einmal auf Jüngel zurückführt. Vgl. Werbick, *Christlich-theologische Hermeneutik*, 90 Fn 8 und ders., *Gott*, 58.

Eine *zweite Perspektive* auf die Verschränkung von Offenbarung, Sprache und Personalität bietet Knut Wenzel, der entschiedener als Werbick an der Sprache ansetzt. Sein Ausgangspunkt ist die Pluralität der literarischen Diskurse, durch die die biblischen Schriften charakterisiert sind. Um den Offenbarungscharakter der biblischen Zeugnisse tiefer zu verstehen, hebt Wenzel nun innerhalb der Diskurse den poetischen Diskurs hervor.³⁴⁰ Der poetische Diskurs ist für Wenzel deswegen zentral, weil in ihm deutlich wird, dass die Sprache neben der bezeichnenden und der kommunikativen Funktion eine grundlegend expressive Dimension hat.³⁴¹ Dies bedeutet, dass sich in der poetischen, vor allem lyrischen Gestalt der Sprache das Subjekt ausdrückt. Mit dem Subjekt hat nun Wenzel mehr und anderes im Blick als eine bloße auktoriale Urheberschaft. Vielmehr geht es ihm um das Subjekt als Referenzgröße der Sprache selbst: (Poetische) Sprache repräsentiert nicht einfach außersprachliche Wirklichkeit, sondern verweist auf das sich artikulierende Subjekt.³⁴² Als fundamentale Referenzgröße der Sprache unterläuft die Wirklichkeit des Subjektes also die sprachphilosophische Dichotomie zwischen einer Referenz auf eine sprachunabhängige gegenständliche Realität und einer bloß autoreferentiellen Zeichenwirklichkeit (s. a. V.2.3.2.2.).³⁴³ Einerseits löst sich die poetisch-lyrische Sprache aus aller direkten Gegenstandsreferenz und wendet sich auf sich selbst zurück.³⁴⁴ Andererseits aber ist die poetische Sprache für Wenzel auch kein ironisierendes bloßes Zeichenspiel, sondern ringt um den Ausdruck des Subjektes.³⁴⁵ Damit bleibt für Wenzel einerseits die sprachliche Gestalt fundamental, denn das Subjekt ist sich nicht anders

³⁴⁰ So buchstabiert die »Hermeneutik der Offenbarung« (vgl. Wenzel, Offenbarung, 94–107) wesentlich die Überlegungen des poetischen Diskurses (vgl. a. a. O., 90–94) aus. Und auch die explizit theologischen Überlegungen bezieht Wenzel auf den poetischen Diskurs. Vgl. a. a. O., 116f. Konsequenter sieht Wenzel in der poetischen Sprache das »Offenbarungsmoment von Sprache« (a. a. O., 94) gegeben.

³⁴¹ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 96–98.103 und prägnant ders., Ästhetik, 72.

³⁴² »Am poetischen Diskurs zeigt sich«, so Wenzels zentrale Einsicht, »in eminentester Weise das sich artikulierende Subjekt als die fundamentale Referenzgröße von Sprache.« Wenzel, Offenbarung, 100. Zur explizit subjekttheoretischen Lesart Ricoeurs vgl. a. a. O., 58f.

³⁴³ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 98–100 und ders., Bodenlosigkeit, 215–218.

³⁴⁴ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 99f.103f. und ders., Bodenlosigkeit, 211f.

³⁴⁵ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 102. Zur Kritik des Konstruktivismus s. a. ders., Glaube, 127–129 und ders., Offenbarung, 98f.

zugänglich als in seinen sprachlichen und textuellen Artikulationen.³⁴⁶ Noch schärfer: Diese sind keine nachträglichen, sekundär-uneigentlichen Vermittlungen einer vorgängigen Erfahrung, sondern sie konstituieren in gewisser Weise erst das Subjekt als greifbare Größe.³⁴⁷ Andererseits ist die sprachliche Gestalt nicht apersonal-ereignishaft, sondern personal-subjektiv strukturiert.

Von hierher versteht Wenzel nun den offenbarenden Charakter des Sprachgeschehens: Eine Offenbarungsqualität hat dieses personal strukturierte Sprachgeschehen deswegen, weil sich in ihm gleich in doppelter Hinsicht Abwesendes als Anwesendes artikuliert, also genau das geschieht, was in der spezifischen geschichtlichen Referenz des Zeugnisses deutlich wird. Die Verschränkung von Abwesenheit und Anwesenheit im personalen Sprachgeschehen, in der Ausdrucksdimension der Sprache, gilt zunächst in Bezug auf das Subjekt. Denn die expressive Dimension der Sprache darf nicht derart missverstanden werden, dass sie einfachhin ein vorgängiges Subjekt zum Ausdruck bringt und gegenwärtig setzt. Die poetische Funktion artikuliert vielmehr das Subjekt als Entzogenes. Das Subjekt begegnet sich in der Form des Passiven, des Widerfahrnisses, der Unverfügbarkeit und des Pathos, keineswegs im Modus der Aneignung oder Selbstverfügung, auch nicht des Selbstverstehens. Damit kann mit Wenzel entschieden das Moment der Alterität in der Subjektdimension herausgestellt werden. Und genau damit, so die Pointe, wird die sprachliche Ausdrucksdimension der Wirklichkeit des Subjektes gerecht, denn Subjektsein bedeutet für Wenzel, sich selbst entzogen zu sein.³⁴⁸

Die Verschränkung von Abwesenheit und Anwesenheit im personalen Sprachgeschehen gilt sodann auch in Bezug auf Gott. Seine Präsenz ähnelt durchaus der des Subjektes: Niemals ist Gott ein Teil des sprachlichen Geschehens, immer entzieht er sich aller Bestimmbarkeit.³⁴⁹ Und doch

³⁴⁶ »Will man wissen, was der Mensch in seinem Innersten ist, muss man nach außen, auf seine Artikulationen schauen.« Wenzel, Offenbarung, 95. Vgl. a. a. O., 59f.94–97 und ders., Glaube, 116–124.

³⁴⁷ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 92f.100–102. »In narrativer Perspektive fällt, was gemeinhin Identität genannt wird, mit der Tätigkeit der Selbstaulegung zusammen und ist nicht deren abschöpf- und konservierbares Ergebnis.« ders., Glaube, 92f.

³⁴⁸ »Der Quell, aus dem das Subjekt schöpft, indem es mit sich selbst beginnt, hat keinen Grund.« Wenzel, Offenbarung, 148. Vgl. a. a. O., 95f.; ders., Glaube, 117f.

³⁴⁹ Vgl. Wenzel, Offenbarung, 105f.116–121.

liegt er allem sprachlichen Geschehen zugrunde: Mehrfach bemüht Wenzel das Bild der jüdischen Mystik: Gott spricht nicht einfachhin, aber er öffnet die Stimmritze – eine Öffnung, die in den semitischen Sprachen ein eigenes Sprachzeichen hat, das Aleph/Alif, das zudem das erste aller Zeichen ist.³⁵⁰ So sind Gott und das Subjekt zugleich innerhalb und außerhalb der Sprache, spezifisch präsent, wie es nur eine Person sein kann, und darin zugleich entzogen. In dieser Weise zeigen die Überlegungen Wenzels, wie in der personal-subjekthaften Struktur des Sprachgeschehens die Aufgabe gelöst wird, die sich aus der Analyse der geschichtlichen Dimension der Referenz ergab, Abwesenheit und spezifische Referenz zueinander zu halten. Doch welches Abwesend-Anwesende ist Gott und welches das Subjekt? Leicht zu unterscheiden sind diese beiden in dieser »Pragmatik der (Nicht)Präsenz des Absoluten im Endlichen«³⁵¹ nicht.³⁵²

Kein Wunder, so würde Dalferth einwenden, ist dies doch der Preis einer radikal zugespitzten Subjekthermeneutik.³⁵³ Dalferth selbst stellt der Werk- und Subjekthermeneutik eine Ereignishermeneutik entgegen, in der er die Ansätze Barths, Fuchs' und Jüngels prononciert fortführt. Er bietet damit die *dritte Perspektive*, die gegenüber Werbick und Wenzel in dem Dreieck von Offenbarung, Sprache und Person entschieden am Offenbarungscharakter ansetzt. Dalferth führt den Text nicht auf ein Selbstverstehen oder einen Selbsta Ausdruck zurück, sondern sieht in ihm ein dem Rezipienten unverfügbares Ereignis. In ihm werden dem Adressaten aus

³⁵⁰ Vgl. Wenzel, *Offenbarung*, 72f.; ders., *Glaube*, 225 Fn 26; ders., *Bodenlosigkeit*, 214.

³⁵¹ Wenzel, *Offenbarung*, 119. Bezeichnenderweise setzt Wenzel die abwesend-anwesende Präsenz Gottes und das abwesend-anwesende Ich-Sagen in Analogie! Vgl. ders., *Glaube*, 225; ders., *Offenbarung*, 121; ders., *Sprache verlassen*, 157.

³⁵² Der Schlüssel zur Beziehung von Gott und Subjekt ist ganz ähnlich wie bei Rahner die Zustimmung zur Welt: Die Begründung der Referentialität im Selbstvollzug des Subjekts mündet nur deshalb nicht in einen Solipsismus, da sich mit dem Subjektausdruck zugleich die Möglichkeit andeutet, dass die Zustimmung zur Bedeutungshaftigkeit der Welt mitvollzogen wird. »Das, worauf die Hermeneutik aus ist, indem sie den Text in seiner Sinndimension zu verstehen sucht, nämlich die *Bedeutung des Sinns*, die Referentialität des Textes, entsteht aus der Konjunktion von Subjekt und Affirmation«. Wenzel, *Sprache verlassen*, 158. Vgl. a. a. O., 152–158 und ders., *Bodenlosigkeit*, 218–223. S. V.3.4.

³⁵³ Vgl. Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 12f. und ders., *Einleitung*, XV.

einem dem Subjekt nicht mehr zurechenbaren Geschehen der »Verknüpfung, Verdichtung und Verwebung von Sinnmöglichkeiten zu einer bestimmten Sinnkonstellation«³⁵⁴ neue Verstehensmöglichkeiten zugespielt. In deutlicher Nähe zu den islamischen Positionen wird so das unableitbare, nicht mehr subjekthaft konstituierte Gegenüber des Textes herausgestellt. Zugleich aber wird der Text radikal dynamisiert. Was der Text »ist«, kann sich nur je neu ereignen: Wenn dieses Zuspiel sich als umstürzende Neuorientierung des Lebens erweist, die der Empfangende in keiner Weise auf seine eigenen Fähigkeiten und Dispositionen zurückführen kann und die er als eine grundlegende Umgestaltung aller Deutungshorizonte erfährt, dann erweist sich in dem Zuspiel der offenbarende Charakter des Sprachgeschehens: Es zeigt sich das Ereignis von Gottes Offenbarung, in der »Gott für jemanden im Umgang mit dem *verbum externum* des Evangeliums (Textverstehen) durch das Sprachereignis des Ausgelegtwerdens durch das Evangelium (Wort-Gottes-Verstehen) als Gott verständlich wird.«³⁵⁵

Für die These dieses Kapitels entscheidend ist nun, dass selbst in Dalferths Ereignisdenken die personale Struktur eine entscheidende Rolle spielt. So charakterisiert Dalferth das spezifische Verstehen, das seiner »radikalen Theologie« zugehört, gerade aus der Analogie zum Personenverstehen:

»Eine Person verstehen heißt nicht, etwas (einen Körper) *als* Person zu verstehen, sondern eine Person so zu verstehen, wie sie sich im Kontext unserer Interaktion mit Personen verständlich macht. [...] Lange, ehe wir über einen Personenbegriff verfügen, können wir Personen verstehen und damit lernen, wie sich anderes Verstehen von diesem Verstehen unterscheidet.«³⁵⁶

³⁵⁴ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 13.

³⁵⁵ Dalferth, *Hermeneutische Theologie*, 17. Von dort baut Dalferth sein Projekt einer »radikalen Theologie« auf. Vgl. eine erste Bestimmung in: ders., *Radikale Theologie*, 15–21.191f. Sie ist eine zutiefst reformatorische *sola-fide*-Theologie, in der sich die gläubige Umgestaltung der ganzen Existenz an kein existenzielles Vorverständnis rückbindet, sondern allein der freien Initiative der sich jeweils ereignenden Selbstausslegung Gottes entspringt und deswegen radikal diskontinuierlich neu ist.

³⁵⁶ Dalferth, *Radikale Theologie*, 75.

Zwei Aspekte werden deutlich: Zum einen betrifft die Personalität, die die Analogie zur Eigenart theologischen Verstehen bietet, nicht nur den Verstehenden, sondern strukturiert das gesamte Ereignis: Nicht der Verstehensakt macht das sich zu verstehen Gebende zur Person. Vielmehr prägt das sich zu verstehen Gebende, die Person, die spezifische Art des Verstehens. Zum anderen bestimmt Dalferth Personalität als freie Eigeninitiative, als radikale Perseität. Denn der spezifisch personale Charakter des Verstehens liegt ja darin, dass der Andere sich (in einem spezifischen Zeichengebrauch) von sich her zeigt. Genau das versteht übrigens der Verstehende im spezifisch personalen Verstehen. Somit bezeichnet die Personalität des Verstehens nicht nur das spezifische Verstehen, sondern auch den Inhalt des Verstehens.³⁵⁷

Dalferths personale Ereignishermeneutik ist damit gleichsam die Kehrseite von Wenzels personaler Subjekthermeneutik: Während Wenzel die kreative Expressivität betont, akzentuiert Dalferth das Alteritätsmoment im Sinne der durch nichts vorab bestimmten Verfügung des Sprachereignisses über das Subjekt. Ob bei Dalferth damit Personalität nicht letztlich doch zur Freiheit des ereignishaften Sprachgeschehens gegenüber der menschlichen Person wird, könnte man mit Wenzel genauso kritisch anmerken, wie man mit Dalferth fragen kann, ob Wenzel nicht wieder eine philosophisch-anthropologische Hermeneutik dem theologischen Verstehen vorordnet³⁵⁸ und die spezifische Gestalt Jesu Christi, in der Gott sich zu verstehen gibt, durch die größere Geheimnishaftigkeit Gottes überbietet und damit relativiert.³⁵⁹ Allerdings gibt Dalferths Position m. E. auch die spezifische Problematik des zugespitzten Ereignisdenkens zu erkennen, ist ihr doch in der Betonung des unverfügbaren und voraussetzungslosen Ereignisses eine gewisse Geschlossenheit zu eigen: Da sie jeden Bezug der Offenbarung zu einer spezifischen Phänomenstruktur³⁶⁰ und jede Verankerung des Glaubens in einem spezifischen Existenz- oder Subjektvollzug abweist, bleibt auch die interreligiöse Beziehung ungreifbar. In gewisser

³⁵⁷ Vgl. übrigens in erstaunlicher Konvergenz Marion, *Erscheinen*, 93f.

³⁵⁸ Explizit in Wenzel, *Offenbarung*, 104 und als anthropologisches Fundament in: ders., *Sprache verlassen*, 152.

³⁵⁹ So ganz falsch ist dieser Eindruck nicht, wenn man an Wenzel, *Offenbarung*, 105f.133f. und ders., *Glaube*, 84f. denkt. Allzu simpel ist es jedoch auch wieder nicht, wie ders., *Bodenlosigkeit*, 224–227 zeigt.

³⁶⁰ Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 69–72.206–210.

Weise handelt es sich bei dem ereignishaften Sprachgeschehen um parallele Zeichenzusammenhänge, zu deren Offenbarungsanspruch der jeweils andere nichts zu sagen hat.³⁶¹

Der Bogen aktueller Ansätze, die dem Sprachgeschehen eine spezifisch christliche Konfiguration geben, ist also weit und reicht vom tendenziell werkhermeneutischen Ansatz Werbicks über eine zugespitzte Subjekthermeneutik Wenzels bis hin zur pointierten Ereignishermeneutik Dalferths. Doch in allen Variationen, deren Zueinander und Spannungen hier nur oberflächlich angedeutet werden konnten, spielt die Kategorie der Person eine zentrale Rolle. Sie erschöpft sich dabei keineswegs in der auktorialen Verfasstheit der biblischen Zeugnisse und einer motivhaften Bezugnahme auf die Person Jesu Christi, sondern prägt grundlegend die christliche Struktur des Sprachgeschehens der Offenbarung. Natürlich ist die Kategorie der Person islamischen Positionen damit nicht grundlegend verschlossen.³⁶² Dennoch wäre sie wohl eher auf Seiten des Adressaten oder der Rezipientin des Offenbarungsgeschehens zu verorten, wohingegen sich für das Offenbarungsgeschehen selbst die Kategorie des Ereignisses anbietet. Umgekehrt ist die Kategorie des Ereignisses auch den christlichen Positionen nicht fremd, so dass die Beschäftigung mit den islamischen Positionen auch die innerchristliche Differenz zwischen ereignishermeneutischen und werk- respektive subjekthermeneutischen Ansätzen schärft. Dennoch kann keine christliche Position an der grundlegenden Personalität des Sprachgeschehen vorbeigehen, so dass die Kategorie des Subjektes im Offenbarungsverständnis zentral bleibt.

2.2.3. Ertrag

Die jeweilige Konfiguration des Sprachgeschehens wurde zumindest skizzenhaft verdeutlicht und damit die ursprünglich oberflächliche Unterscheidung des biblischen Zeugnisses und des Koran, der selbst Offenbarung zu sein beansprucht, vertieft: Die ereignishaft Konfiguration der koranischen Rede betont tendenziell die Aspekte der Präsenz und des unverfügbaren Gegenübers des Offenbarungsgeschehens zum Subjekt, ohne

³⁶¹ Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 75f.

³⁶² Vgl. hierzu die wichtigen Auseinandersetzungen Markus Kneers mit der Position des marokkanischen Denkers Mohamed Aziz Lahbabi. Vgl. Kneer, *Einführung*.

dass damit die Aufhebung von Vermittlungsformen oder gar ein Literalismus notwendig verbunden sind. Demgegenüber bekräftigt die personale Konfiguration die Aspekte der Abwesenheit und der partizipativen Einbindung des Subjektes in das Offenbarungsgeschehen, ohne dass dies notwendig die Relativierung der sprachlichen Gestalt als uneigentliche Rede zur Konsequenz haben muss.

Fragt man nach dem wechselseitigen Erkenntnisgewinn, so kann die Auseinandersetzung mit den islamischen Positionen einmal mehr für die Alteritätsmomente im Sprachgeschehen der Offenbarung sensibilisieren.

Die Alteritätsmomente betreffen einerseits die Seite des Textes. Die Begegnung mit islamischen Positionen kann dazu motivieren, an Überlegungen anzuknüpfen, die auf den distanzierenden Charakter der Textualität hinweisen.³⁶³ Weiterhin kann sie dazu anleiten, das Moment dissonanter Unterbrechung in der Begegnung mit der sprachlichen Gestalt des Textes zu betonen.³⁶⁴ In diesem Sinne lehrt die spezifische Konfiguration des koranischen Sprachgeschehens, das Moment der Perseitität nicht als reine Metaphorik misszuverstehen. Vielmehr unterstreicht sie die Elemente, in denen auch die spezifisch christliche Konfiguration das Moment der Eigenwirksamkeit in dem Sprachgeschehen herausstellt³⁶⁵ bzw. betont, dass das zu Verstehende erst den Anstoß des Verstehens gibt.³⁶⁶ Theologisch ist so eine Entsprechung zwischen der Eigenwirksamkeit des Textereignisses und dem Anliegen zu bedenken, Gott nicht als Objekt, sondern als Subjekt der Referentialisierung anzusehen.³⁶⁷

³⁶³ Vgl. Zeillinger, Ereignis, 84–101; Wenzel, Glaube, 64f.129–132 und Körtner, Theologie, 296–346.

³⁶⁴ Vgl. Wenzels »konsonante Dissonanz«. Wenzel, Narrativität, 52. Vgl. ders., Glaube, 99 und Hoffmann, Offenbarung, 147.

³⁶⁵ Vgl. zum Beispiel: »Sprache bringt, indem sie benutzt wird, aus ihrem Bedeutungsschatz etwas mit, das vom Subjekt nicht intendiert ist, das ihm entgegen kommt«. Wenzel, Offenbarung, 103.

³⁶⁶ Vgl. Dalferth, Radikale Theologie, 66. So betont auch Werbick, dass der Text nicht nur das zu Interpretierende, sondern auch das Interpretandum ist: »Das theologische Interpretandum ist nichts hinter oder vor dem Text, wofür dieser nur als Zeichen stünde, sondern der Text selbst, und zwar als das Geschehen, in dem er wird, was er für jemanden ist, indem er einer Person die Augen für etwas öffnet, was sie in ihrer Situation vor Gott bisher nicht oder nicht so gesehen und verstanden hat.« Werbick, Christlich-theologische Hermeneutik, 17.

³⁶⁷ Vgl. Wenzel, Glaube, 104. Vgl. a. a. O., 100 Fn 64.

Die Sensibilisierung für die Alteritätsmomente im Sprachgeschehen der Offenbarung betreffen andererseits die Seite des Adressaten und der Rezipientin. Hier kann die Auseinandersetzung mit den islamischen Positionen lehren, die passiv-pathische Dimension des Subjektes und des hermeneutischen Prozesses wertzuschätzen. Es wird ersichtlich, dass Fremdheit und Entzogenheit weder zu überwindende, noch unüberwindliche, aber hinderliche Momente des Verstehens sind. Vielmehr ist die Entzogenheit das konstitutive Moment des verstehenden Subjektes, so dass das Subjekt sich erst dort gerecht wird, wo es sich im Sprachgeschehen als sich entzogenes und fremdes begreift. So gilt: »Die Bewegung der Selbstaneignung ist [...] zugleich eine Bewegung der Entfernung von sich.«³⁶⁸ Sei es in der ereignishermeneutisch radikal diskontinuierlichen »Dislokation von Menschen in ihren Deutungswelten«,³⁶⁹ sei es in der eher subjekthermeneutischen »Umkehr der Einbildungskraft«,³⁷⁰ insgesamt werden die responsiven, pathischen Dimensionen des Verstehens und Glaubens zu unterstreichen sein.³⁷¹

Umgekehrt können die christlichen Positionen den islamischen Ansätzen eine gewisse Skepsis angesichts jeder Identifizierung des Offenbarungsgeschehens mit einem konkreten Phänomen, sei es auch noch so ereignishaft-dynamisch gedacht, lehren. Die Offenbarungsgestalt ist keinesfalls unmittelbar mit einem spezifischen Phänomenbereich zu identifizieren.³⁷² Das Ereignis ist nie mehr als indirekt gegenwärtig.³⁷³ Die Präsenz eines reinen Anspruchs droht entweder totalitär und kritikimmun (wie bei Qutb, s. IV.2.2.1.2.) oder abstrakt und inhaltsleer (wie bei El-Desouky, s. IV.2.5.4.) zu werden. Fundamentalismus und Aktualismus sind die beiden konkreten

³⁶⁸ Wenzel, Glaube, 226.

³⁶⁹ Vgl. Dalferth, Radikale Theologie, 230. Vgl. auch Beuttler, Gegebenheit, 338.

³⁷⁰ Hoffmann, Offenbarung, 274. Vgl. a. a. O., 256–282.

³⁷¹ Man kann die beiden Momente, die zu beachten die islamischen Positionen lehren, gut mit Marions kritischer Verwindung der Subjektphilosophie zur Figur des *adonné* bzw. des Zeugen in Verbindung setzen. Sie macht die Zeuenschaft betonter als Hoffmann (und Ricœur) an der Passivität des Bewusstseins und an der unverfügbaren Bestimmungskraft des Gegebenen fest. Vgl. Marion, Erscheinen, 33–37 und Lohmann, Subjekt, 374f.

³⁷² »Gott spricht weder eine »göttliche« Sprache, noch hat er bestimmte »Worte« in der menschlichen Sprache selbst gesprochen, die von uns tradiert würden.« Dalferth, Wirkendes Wort, 273.

³⁷³ Vgl. Schüßler; Gruber, Ereignis, 20 und Zeillinger, Ereignis, 76f.

Gefahren des Ereignisdenkens.³⁷⁴ Die christlichen Positionen können diesen Gefahren gegenüber betonen, dass der Offenbarungscharakter niemals direkt am Sprachgeschehen abzulesen ist, sondern in unauflöslichem Zusammenhang mit dem Glaubensakt gesehen werden muss, der deshalb einer eigenen theologischen Analyse bedarf.³⁷⁵

2.3. Klarheit und Paradox – Was das Sprachgeschehen zu sehen gibt

Die Darstellung der Differenzen von Narrativität und Rechtleitung, Person und Ereignis haben unterschiedliche Akzentsetzungen im jeweiligen Sprachgeschehen zu erkennen gegeben und versucht, dem Unterschied von biblischem Zeugnis und koranischem Offenbarungsanspruch gerecht zu werden. Doch könnte man mit einem gewissen Recht den Vorwurf erheben, die Untersuchung der Differenzen abstrahiere bisher von allen inhaltlichen Unterschieden, betreffen doch sowohl die Frage der Narrativität als auch die Überlegungen zur Personalität wesentlich die unterschiedliche Form des Sprachgeschehens. Aber worum geht es in dem jeweiligen Sprachgeschehen und wie unterscheiden sich die islamische und die christliche Konfiguration in inhaltlicher Hinsicht? Nun widersetzt sich die gesamte Untersuchung bewusst einem einfachen Abgleich von Glaubensinhalten, die bestimmte Themen oder Figuren einander gegenüberstellt. Eine solche inhaltliche Gegenüberstellung ist sicherlich sinnvoll. Doch sie

³⁷⁴ Vgl. die Kritik Hoffmanns an der Begegnungsmetapher. Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 197.245.284.

³⁷⁵ Auch innerchristlich ist umstritten, wie weit die Kritik der Unmittelbarkeit zu gehen hat. So ist gerade im Kontext dieser Arbeit interessant, dass es zwischen Dalferth und Marion kontrovers ist, inwiefern die Offenbarungsgestalt mit der Phänomenstruktur als solcher in Beziehung gesetzt werden kann. Während Marion optimistisch die Offenbarungsgestalt mit der Phänomenologie der Gegebenheit relationiert (vgl. Marion, *Erscheinen*, 12 und Alferi, *Größeres*, 99–126), hält Dalferth kritisch fest, dass das »Mehr«, das die religiösen Phänomene beanspruchen, sich nicht in der Phänomenalität selbst, sondern im glaubenden Bezug auf die Phänomenalität manifestiert. Auch er will nicht einfachhin den Glauben zu einem rein subjektiven Deutungs- und Interpretationsgeschehen machen, wohl aber an der Nichtphänomenalität der Offenbarung festhalten. Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 206–217.267–271.

ist nicht nur in vielfältiger Form bereits unternommen worden,³⁷⁶ sondern geht auch an der leitenden Frage vorbei, in welcher spezifischen Gestalt sich Offenbarung denn als solche zeige. Will man die inhaltlichen Differenzen dennoch in den Blick nehmen, so muss im Kontext dieser Arbeit noch einmal genauer gefragt werden, inwiefern sich die unterschiedliche inhaltliche Ausrichtung in einer jeweils spezifischen Konfiguration des Sprachgeschehens niederschlägt.

Den Ansatzpunkt für diesen dritten Schritt der Differenzwahrnehmung bietet die Einsicht in den inneren Zusammenhang von Metapher und Offenbarung: Die Struktur poetisch-metaphorischer Rede entspricht der Struktur des Offenbarungsgeschehens, indem sie Einzelnes wie das Ganze der Wirklichkeit »als« etwas anderes erkennbar werden lässt. Dem entspricht ein Verständnis der Offenbarung, in dem diese nicht einfachhin eine separate transzendente göttliche Wirklichkeit mitteilt, sondern die Wirklichkeit in einem anderen Licht sehen lässt. Beide, Metapher und Offenbarung, sind also auf ein »Mehr« an Wirklichkeit gerichtet, das weder als bloß zusätzlicher Gehalt noch als zusätzliches, eigenes Phänomen einfachhin zu den Phänomenen hinzukommt. Es ist vielmehr ein spezifischer Überschuss in der Phänomenalität selbst, auf den sich die Metapher richtet und der sich der Sicht des Glaubens weiter als Offenbarung erschließt.

Hier nun ist der Punkt der Differenz zu suchen, denn »die konkrete Gestalt des Überschusses [ist] zwischen den Religionen umstritten«,³⁷⁷ wie Grözinger formuliert. So sehr also christliche und islamische Positionen in der Anerkennung der Erkenntnisfunktion der Metapher und ihrer theologischen Relevanz übereinkommen können, so deutlich differieren sie in der konkreten Ausformung des »Als« – im spezifischen Licht, das die Offenbarung auf die Wirklichkeit wirft. Die These des folgenden Kapitels lautet, dass eine spezifische islamische Akzentuierung von Klarheit, Gewissheit und Ursprünglichkeit der spezifisch christlichen Akzentuierung des Paradoxes, der Fragilität und der Neuheit gegenübersteht.

³⁷⁶ Vgl. z. B. den Sammelband von Heine; Özsoy; Schwöbel »Christen und Muslime im Gespräch« von 2014.

³⁷⁷ Grözinger, Reden, 102.

2.3.1. Alles klar – Die Wirklichkeit im Licht des koranischen Sprachgeschehens

Blickt man auf die islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit zurück, so zieht sich zur Charakterisierung der Wirklichkeit, wie sie sich im Licht des koranischen Sprachgeschehens zeigt, das Charakteristikum der Klarheit durch, das um die Aspekte der Gewissheit und der Ursprünglichkeit ergänzt werden kann.

2.3.1.1. Klarheit

Die Klarheit, so wurde durch alle islamischen Positionen ersichtlich, gilt zunächst im Blick auf den Koran selbst. So sieht der Begriff des *bayān* den Koran gerade darin als Gottes Wort, dass er klare Rede ist (s. II.1.4.3.2.). Diese Charakterisierung betrifft nicht allein seinen Aussagegehalt, sondern zentral auch seine sprachliche Gegebenheitsweise, weshalb der Begriff *bayān* mit dem Begriff *balāġa* (rhetorische Eloquenz) korreliert (s. II.2.1.2.1.). Die klassischen Positionen buchstabieren diese Charakterisierung im Blick auf die sprachliche Gestalt aus: Die innere Klarheit der koranischen Rede wird mit der Vorstellung harmonischer Ausgeglichenheit, die sich in der Vereinbarung des Gegensätzlichen realisiert, inhaltlich gefüllt (s. v. a. II.2.2.4.). Zu der harmonischen Ausgeglichenheit tritt die Idee der gefügten Ordnung hinzu, in der jede Formulierung genau an ihrem Platz steht (s. II.2.2.4.4., II.2.3.3.3. und IV.1.2.1.). Die gefügte Positionalität, also die perfekte Komposition der Sprache entspricht gleichsam auf sprachlicher Ebene der göttlichen Weisheit, die auch in der differenzierten, komplexen Struktur der naturhaften Wirklichkeit aufzufinden ist. Die modernen, literaturwissenschaftlich informierten Positionen nehmen von dieser Charakterisierung des Koran als einer Textwelt gefügter Harmonie, Ausgeglichenheit und perfekter Ordnung, in der sich die Klarheit des Sprachgeschehens realisiert, keineswegs Abstand. Gerade die synchronen Zugänge heben Parallelität, symmetrische Gegenüberstellung und Komplementarität als strukturelle Ordnungsprinzipien hervor und stützen so die Wahrnehmung eines geordneten, harmonischen Textkosmos (s. IV.2.2.1.1., IV.2.3.1. und IV.2.3.4.). Schließlich ist auch im diachronen Zugang die Vorstellung des harmonischen Textkosmos gegenwärtig und wird mit weiteren literaturwissenschaftlichen Beobachtungen abgesichert (s. IV.2.6.2.).

Die Klarheit betrifft jedoch nicht allein die Textwelt des Koran. Die nüchterne Aussage, »the idea is that the Qur'ān says things clearly«,³⁷⁸ ist, genauso wie das zum *bayān* gehörige Adjektiv *mubīn*, auch aktiv zu verstehen. Die koranische Rede ist nicht nur klar, sondern auch klärend (s. II.1.4.3.2. und IV.2.3.4.). Die Klarheit ist also nicht nur die Verkörperung der perfekten Harmonie in einer ausschnittshaften Wirklichkeit, die die göttliche Präsenz unnachahmlich verkörpert, sondern auch Erkenntnisvorgabe für das Gesamt der Wirklichkeit: Der Koran lässt die Welt als klare erscheinen. Bereits im metaphysischen Rahmen der klassischen Positionen realisiert der *nazm* nicht nur einen gefügten, perfekt komponierten Text, sondern lässt die Wirklichkeit auch als ein komponiertes Gewebe aus gefügten Ähnlichkeitsbeziehungen erkennbar werden (s. IV.1.2.2.). Deutlich weisen die Überlegungen Abū Zaid's, Mustansir Mir's und Navid Kermanis im nachmetaphysischen, hermeneutischen Rahmen auf den engen Zusammenhang zwischen Sprache und Welt hin (s. IV.2.2.3., IV.2.3.4. und IV.2.4.3.): Sprache bildet und verändert in der ihr eigenen Ordnungsfähigkeit und Bildlichkeit die Wirklichkeit, umgekehrt zeigt sich die Welt als erschlossene, lesbare Wirklichkeit.

Neuwirth schließlich hält beide Momente zusammen, die Darstellung einer gefügten Ordnung in der Rede und die Erschließung der Welt als durchleuchtete, klare Wirklichkeit durch die koranische Rede in einer komplexen Relation: Der *qur'ān* ist das dynamisch-ereignishaftes Erschließungsmoment in *wahy* (Offenbarung), das die Welt als *āyāt* (Zeichen) lesbar macht und vom Menschen angenommen werden kann, weil er bereits die Fähigkeit des *bayān* besitzt (s. IV.2.6.2.). Die Klarheit ist damit zweifellos das spezifische »Als«, in dessen Licht das koranische Sprachgeschehen die Wirklichkeit in den Blick bringt.

2.3.1.2. Gewissheit

Die Klarheit betrifft nun sowohl die sprachliche Gestalt des Koran als auch seinen Anspruch auf rationale Überzeugungskraft. Sie bindet partikuläre Gegebenheitsweise und universalen Anspruch zusammen und bildet so die Brücke zur spekulativen Theologie des *kalām*, die die Klarheit systematisch logifiziert. Deshalb gehört zu der Klarheit der Wirklichkeitsgestalt, die das

³⁷⁸ Gilliot; Larcher, *Language*, 125.

koranische Sprachgeschehen sichtbar werden lässt, auch die Gewissheit als Qualifizierung seines Wirklichkeitsbezuges hinzu.

Dass die Klarheit als zentrales Moment der sprachlichen Gestalt des Koran eng mit der Qualität der Gewissheit zusammenhängt, ist bereits in der klassischen Verortung der Unnachahmlichkeitsdiskussion offensichtlich geworden (s. II.1.2.), ist jene doch fest in den Wunderbeweis eingebunden und an der Scharnierstelle zwischen den spekulativ der Vernunft zugänglichen und den allein durch Offenbarung zugänglichen Sachverhalten situiert. Die Klarheit als Charakteristikum der sprachlichen Gestalt ist also innerlich mit der Repräsentation, Herstellung und Absicherung eines gewissen Wissens verbunden, das den leitenden Anspruch der gesamten *kalām*-Argumentation darstellt. Interessanterweise bleibt die Qualität der Gewissheit auch in den gegenwärtigen literaturwissenschaftlich informierten Positionen erhalten. In den Blick kommen nun die rationalitätsfreundlichen Spezifika der sprachlichen Gestalt des Koran: In Bezug auf einzelne sprachliche Gestaltungsmittel ist an Prototypen argumentativer Rede und rationaler Beweisführung als Charakteristika koranischer Sprache zu denken.³⁷⁹ In einem breiteren Umfang kann man mit den Untersuchungen Neuwirths die Verwandlung der Typologie und des Hymnus zur Paränese wie auch die gesamte Charakterisierung des Koran als argumentativ-diskursive und exegetische Rede herausstellen, die seiner Situierung im Kontext der Spätantike entspricht (s. IV.2.6.1.2. und IV.2.6.3.). Hinzuweisen ist schließlich auch auf die spezifische Zeitlichkeit koranischer Rede, die im Gegenüber zur biblischen Narration in den Blick kam (s. V.2.1.3.): Bemerkt Wenzel, ohne an die koranische Rede zu denken, dass das Streben nach Gewissheit stets mit einer Tendenz zur Gleichzeitigkeit verbunden ist,³⁸⁰ so erkennt man in der koranischen Inszenierung von Jetztzeitlichkeit, Koinzidenz und Simultaneität eine spezifisch rationalitäts- und damit gewissheitsfreundliche Tendenz. Auch die zeitliche Dimension der sprachlichen Gestalt des Koran arbeitet damit dem Zusammenhang von Klarheit und Gewissheit zu.

Der Zusammenhang von Klarheit und Gewissheit findet sein theologisches Fundament in der zentralen Stellung, die das Wissen im Verständnis der koranischen Offenbarung einnimmt.³⁸¹ Der Islamwissenschaftler

³⁷⁹ Vgl. Nagel, *Theology and the Qur'ān*, 257–264

³⁸⁰ Vgl. Wenzel, *Glaube*, 82–85 und ders., *Narrativität*, 125–128.

³⁸¹ Vgl. schon quantitativ die Häufigkeit der Wortwurzel *'-l-m* im Koran.

Franz Rosenthal stellt in seinem epochalen Werk *Knowledge triumphant* heraus, dass im Koran der Begriff des Wissens eine wesentlich religiöse Konnotation hat:

»Right from the start, the student of the Qur'an finds himself confronted with the thought presented forcefully and inescapably that all human knowledge that has any real value and truly deserves to be called 'knowledge' is religious knowledge. Moreover, it is not just vaguely some general religious information, but it is specifically identical with the contents of the divine message transmitted by the Prophet.«³⁸²

Doch bezeichnet das »religiöse Wissen« nicht nur ein Teilsegment eines allgemeinen Wissens, sondern vielmehr die religiöse Bedeutung des Wissens als solches. Denn es ist das Wissen, das in der koranischen Sicht zentral die Beziehung von Gott und Mensch konstituiert.³⁸³ Zwar gibt es nach Rosenthal in koranischer Logik drei gestufte Wissensbereiche, um göttliches und menschliches Wissen nach Quantität und Qualität zu unterscheiden.³⁸⁴ Doch sind diese nicht gänzlich getrennt, sondern aufeinander bezogen.³⁸⁵ Insgesamt erscheint die gesamte Welt – und das, was sie zusammenhält – damit als Wissenswelt, wobei zugleich eine Unausschöpflichkeit und eine gewisse statische definierte Größe gegeben sind.³⁸⁶

Dieses Wissen als zentrale Gott-Mensch-Beziehung ist sodann noch einmal spezifisch qualifiziert. Es ist nicht irgendein Wissen, sondern wird durch die Genitivverbindung *'ilmu l-yaqīn* (vgl. Q 102:5–7) näher charakterisiert. Das Nomen *yaqīn* zeigt nach Rosenthal hier keinen spezifischen

Rosenthal, *Knowledge*, 19–22.

³⁸² Rosenthal, *Knowledge*, 30.

³⁸³ Im Gegensatz zu anderen Verben kann die Verbform der Wurzel *'-l-m* sowohl auf Gott als auch auf den Menschen angewendet werden. Vgl. Rosenthal, *Knowledge*, 28.

³⁸⁴ Nämlich menschliches Wissen von der Welt, menschliches Wissen von göttlicher Wirklichkeit und göttliches Wissen. Vgl. Rosenthal, *Knowledge*, 31.

³⁸⁵ »The most important feature of these aspects of knowledge«, argumentiert Rosenthal, »is that they are felt and represented by the Prophet as interlocking and interdependent.« Rosenthal, *Knowledge*, 31.

³⁸⁶ »Knowledge appears as something varied and immense, but it is in a sense finite and monolithic. Above all, however, knowledge remains the goal of all worthwhile aspirations of mankind, the true synonym of religion.« Rosenthal, *Knowledge*, 32.

Objekt- oder Phänomenbereich des Wissens an. Vielmehr bezeichnet es einen Modus des Wissens und qualifiziert es als gewisses Wissen. Diese Verbindung ist so prägnant, dass Rosenthal folgert: »*Yaqīn* always serves to refer to knowledge at its most certain.«³⁸⁷ Es lässt sich festhalten: Ist Wissen das Medium der Gott-Mensch-Beziehung, so ist Gewissheit die qualitative Charakterisierung dieser Beziehung. Gewissheit ist der Indikator, dass der Mensch es tatsächlich mit Gott zu tun bekommt.³⁸⁸

Die Gewissheit bezieht sich nun nicht ausschließlich auf die Beziehung von Gott und Mensch, sondern zugleich auf die Wahrnehmung der Welt, wie sie aus der Beziehung von Gott und Mensch heraus erscheint (s. IV.2.6.2.). In ihrem Inhalt zeigen die *āyāt*-Reihen die Welt in einem grundlegend optimistischen Licht: Keineswegs tritt der Mensch einer verschlossenen und stummen Wirklichkeit gegenüber. Vielmehr erschließt sich die Welt im Licht der Offenbarung als umfassende Kommunikationsgemeinschaft. Trotz aller Kontingenz (oder in ihr) kann man der Ordnung der Welt vertrauen. Der Mensch ist deshalb auch keinem dunklen und undurchschaubaren Schicksal ausgeliefert, demgegenüber er sich heroisch behaupten muss. Vielmehr ist sein Leben in der Welt grundlegend orientiert, sie ist ihm bewohnbar und gestaltbar. Konsequentermaßen kennen der Koran und die nachkoranische Tradition auch keine grundlegende Differenz von Wissen und Weisheit.³⁸⁹ In diesem Sinne also ist das gewisse Wissen gleichsam die Rückseite der Klarheit oder, um es mit den koranischen Begriffen zu sagen: *yaqīn* ist die andere Seite von *mubīn*.

2.3.2.3. Ursprünglichkeit

Die Klarheit, in der sich die Wirklichkeit im Licht des koranischen Sprachgeschehens zeigt, erhält noch eine weitere Qualifikation: Auch wenn die Ereignishaftigkeit des Sprachgeschehens sich in der Betonung der Diskontinuität und der verdichteten Präsenz als Bruch mit dem Erwartbaren realisiert und zudem in der Sprachgestalt der frühen Suren die Plötzlichkeit und Wucht des Hereinbrechens unterstrichen wird, trägt die Wirklichkeit, die es zu erkennen gibt, nicht den Charakter der Neuheit.

³⁸⁷ Rosenthal, Knowledge, 24.

³⁸⁸ Konsequentermaßen wird die Gewissheit eng mit dem Glauben verbunden. Umgekehrt erscheint die unwissende Ungewissheit als Verkörperung des Unglaubens. Vgl. Schub, Uncertainty, 403–405 und auch Neuwirth, Spätantike, 444–447.

³⁸⁹ Vgl. Rosenthal, Knowledge, 35–40.

Schon der Koran selbst konstituiert sich nicht als neue Offenbarung, sondern als Erinnerung (*dikr*) an die ursprüngliche Offenbarung.³⁹⁰ Dies wird durch seine spezifische Zeitlichkeit, die die heilsgeschichtliche Spannung aus Verheißung und Erfüllung zugunsten der visionären Rekonstitution der schöpfungsgemäßen Gottergebenheit zurücknimmt, unterstrichen (s. V.2.1.4.). Gleiches gilt für die Wirklichkeit, die im Licht der koranischen Offenbarung als klar-geklärte erscheint. So erweisen die Überlegungen Neuwirths, dass die Klarheit schöpfungstheologisch situiert ist (s. IV.2.6.2.): *ḥalq* (Schöpfung) und *bayān* (die klare Sprache / das klare Verstehen) sind aufeinander verwiesen.³⁹¹ Umgekehrt ist die Schöpfung profiliert mit der Übermittlung von Wissen verbunden: *ḥalq* (Schöpfung) und *taʿlīm* (Belehrung) gehören systematisch eng zusammen.³⁹² Beide Einsichten gehören zum spezifischen Profil des Koran, setzt dieser sich doch gerade in ihnen von der außerkoranischen, auch christlichen Umwelt ab.³⁹³ Die erschlossene Lesbarkeit der Welt, die sich im Licht der Offenbarung erweist, ist also die ursprüngliche Verfasstheit der Wirklichkeit, die die Offenbarung unter der Schicht des Vergessens und der Verstellung freilegt. Damit erweist sich das koranische Sprachgeschehen in recht verstandenem Sinne als Re-vision, dies jedoch nicht als Erinnerung an die »eigenen Impulse und Anfangsgründe des Christentums« und Mahnung, »diese nicht zu verkomplizieren«,³⁹⁴ sondern (gerade in kritischem Gegenüber zum Christentum) als erinnernd-rekonstituierende Darlegung der Welt in ihrer ursprünglichen und gottgemäßen Klarheit.

2.3.2. Durchkreuzte Welt – Die Wirklichkeit im Licht des christlichen Sprachgeschehens

Sucht man nach einem Pendant, das der Klarheit als spezifischer Strukturierung der Wirklichkeit im Licht des koranischen Sprachgeschehens entspricht, so muss man über das Paradox sprechen. Denn wie die Klarheit ist das Paradox keine einzelne Metapher unter anderen, sondern innere

³⁹⁰ Vgl. Özsoy, Unbehagen, 32–34 und Zirker, Verwandtschaft, 64–71.

³⁹¹ Vgl. Neuwirth, Frühmekkanische Suren, 595.

³⁹² Vgl. Neuwirth, Spätantike, 447.

³⁹³ Vgl. Neuwirth, Frühmekkanische Suren, 594–596.

³⁹⁴ Hafner, Erinnerungen, 69.

Logik aller Metaphern, sofern sie sich in einer Entsprechung zur christlichen Offenbarung befinden. Dem Paradox ist mit Blick auf die sprachliche Dimension der Offenbarung der Aspekt der Fragilität und hinsichtlich der theologischen Deutung das Charakteristikum der Neuheit zur Seite zu stellen.

2.3.2.1. Paradox

Die Charakterisierung des christlichen Wirklichkeitszugangs mit dem Begriff des Paradoxes wird vielstimmig bezeugt. So ist sie keinesfalls eine rein christliche Binnenperspektive. Es ist ein Muslim, Navid Kermani, der im Paradox explizit die christliche Eigenart gegenüber der spezifisch islamischen Ästhetik gegeben sieht.³⁹⁵ Zugleich ist die Charakterisierung des christlichen Wirklichkeitszugangs mit dem Begriff des Paradoxes auch keine neuzeitlich-kierkegaardsche Verengung: Bereits der frühe christlich-arabische Kritiker des *i'ğāz*, Ḥunain Ibn Ishāq, zeigte über alle apologetische Überbietungsrhetorik hinaus eine Sensibilität für eine Logik, die Gottes Präsenz mit der Niedrigkeit und Schwachheit identifiziert, eine Logik also, die die Größe Gottes und die Niedrigkeit des Menschen paradox verschränkt (s. III.3.3.). Es ist schließlich auch keine protestantische Sondermeinung, stellt doch auch ein anglikanischer Bischof, Kenneth Cragg, der wie kaum ein anderer die jeweils innere Logik des christlichen wie des islamischen Denkens erforscht hat, die Identifikation der Niedrigkeit und des Scheiterns mit dem göttlichen Wirken in den Mittelpunkt der christlichen Eigenlogik.³⁹⁶

Natürlich stellen der Hinweis auf die Machtlosigkeit Jesu, der Topos der mangelnden Eloquenz der Apostel oder die normative Bedeutung der verfolgten und schwachen Urkirche, mit denen christliche Positionen die Besonderheit des Christentums gegenüber dem Islam kennzeichnen, auch die Hintergrundfolie und das Durchgangsstadium für einen umso größeren Sieg des Christentums dar und realisieren damit nur auf subtilere Weise eine triumphalistische Logik (s. z. B. III.3.2.). Sie machen aber ebenfalls darauf aufmerksam, dass die paradoxe Verschränkung von irdischer Niedrigkeit und göttlicher Größe, von Ohnmacht und Macht dem inneren Strukturmoment der christlichen Offenbarung entspricht (s.

³⁹⁵ Vgl. Kermani, Schön, 315f.233–237.

³⁹⁶ Vgl. Cragg, Event, 56.79.119.158.172–175.

III.2.4. und III.3.3.).³⁹⁷ Denn sein Fundament findet das Paradox in dem Geschehen der Kreuzigung Jesu: »Wie konnte sich der Allmächtige im ohnmächtig Gekreuzigten offenbaren, der Weltüberlegene im Opfer menschlicher Gewalt und Machtanmaßung?«, eine Frage, aus der die Vorgabe folgt: »Wer nicht imstande ist, Gott, den Allmächtigen, Ewigen, Unsichtbaren, über die ›Niederungen‹ der Sünde und des Untergangs Erhabenen zusammenzudenken – zusammenzuglauben – mit dem Weg Jesu von Nazareth, der kann nicht ermessen, warum Gott das Heil der Menschen will und es selbst ist.«³⁹⁸ Die Logik des Paradoxes und das christologische Fundament des Glaubens hängen mithin eng zusammen.³⁹⁹

Doch die Bedeutung des Paradoxes geht über den spezifischen Inhalt der Christologie und die Struktur christologischer Bekenntnisaussagen hinaus. Das Paradox betrifft insgesamt die Form christlichen Redens von und zu Gott. »Das Kreuz Jesu Christi«, formuliert Jüngel, ist »Grund und Maß für die Gott angemessene Metaphernbildung«.⁴⁰⁰ Damit treten das Paradox und die spezifische christliche Form, Offenbarung als Sprachgeschehen zu begreifen, zusammen.

Was dieser Zusammenhang von kreuzestheologischer Mitte des Glaubens und sprachlicher Gestalt bedeuten kann, zeigt die frühe Gotteslehre von Werbick, »Bilder sind Wege«, in der Werbick nachzeichnet, wie gängige und interreligiös verbreitete Gottesmetaphern in ihrer biblischen Verwendung innerlich aufgebrochen und umgestaltet werden:⁴⁰¹ Zunächst sind schon die klassischen Metaphern aus der Erfahrung überwältigender Naturphänomene wie aus dem Herrschafts- und Machtbereich durchaus differenzsensible Metaphern. Zum einen stellen sie nicht Gott selbst, sondern die überwältigende und unerwartete Erscheinungsweise seines Kommens dar.⁴⁰² Zum anderen sind sie durchaus kritische Gegenbilder zu realer Herrschaftserfahrung.⁴⁰³ Dennoch identifizieren sie die Art und

³⁹⁷ Vgl. z. B. Kern, Kreuz, 178–181.

³⁹⁸ Beide Zitate Werbick, Analogie, 23. Vgl. a. a. O., 21–23.

³⁹⁹ Die kreuzestheologische Mitte wird noch einmal in besonderer Weise zur umfassenden Gestalt der Christologie, wenn jene sich kenotisch versteht. Vgl. z. B. Werbick, Gott, 362–367.

⁴⁰⁰ Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 151.

⁴⁰¹ Vgl. ausführlich Werbick, Bilder, 79–200.

⁴⁰² Vgl. Werbick, Bilder, 80f.87.93–97.

⁴⁰³ Vgl. Werbick, Bilder, 100–102.

Weise der Erscheinung Gottes mit der Außergewöhnlichkeit, ja oft superlativischen Steigerung weltlicher Phänomene. Die eigene biblische Logik zeigt sich sodann in einem zweiten Schritt, indem die Gottesmetaphern auf eine charakteristische Weise verändert werden. Gott erscheint am Horeb nicht mehr in den außergewöhnlichen Naturphänomenen des Sturmes, Erdbebens und Feuers, sondern in der »Stimme eines verschwebenden Schweigens«, wie Buber und Rosenzweig 1 Kön 19,12 übersetzen, – und selbst in dieser ist Gott nicht anwesend, sondern noch einmal entzogen.⁴⁰⁴ In anderen Metaphern wird bewusst der Rollentausch inszeniert: Der Herrscher wird zum Bettlerkönig, der auf einem Esel reitet, eine Umkehrung der Logik, die auch die Gleichnisse Jesu prägt.⁴⁰⁵ Es ist vor allem die Vorstellung göttlicher Macht, die radikal auf den Kopf gestellt wird: Sie ist keine potenzierte menschliche Macht, die sich im Antagonismus der Mächte durchsetzt. Ihre Wirksamkeit realisiert sich in Selbstzurücknahme, im Verzicht bis zur Auslieferung hin.⁴⁰⁶ Die biblische Gestalt der Metaphern durchkreuzt damit den religiösen Erwartungshorizont: Keineswegs entspricht das weltlich Große aus sich heraus der Größe Gottes.⁴⁰⁷ Auch die Betonung, dass Gott schlechthin über alle Formen, ihn zu begreifen, ihn an- und auszusprechen, hinausgeht, ist biblisch gesehen zu kurz gegriffen. Vielmehr realisiert sich Gottes Andersheit in der konkreten Identifizierung mit dem Niedrigen, Verächtlichen und vermeintlich Gottfernen.⁴⁰⁸ Der *Deus semper maior* zeigt sein *maior* gerade darin, dass er der *Deus semper minor* ist. Die Veränderung der Metaphern, so ist leicht erkennbar, realisiert sich als paradoxe Umkehrung. Das Paradox, so lässt sich folgern, stellt die grundlegende Gestalt der christlichen Gottesrede dar.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ Vgl. Werbick, Bilder, 80; Wenzel, Ästhetik, 65–67; ders., Offenbarung, 116–121.

⁴⁰⁵ Vgl. Werbick, Bilder, 102–105. Zu den Gleichnissen a. a. O., 71f. und Grözingen, Reden, 95f.

⁴⁰⁶ Vgl. Werbick, Bilder, 82f.85f.115–119.128–130.

⁴⁰⁷ Vgl. Werbick, Glauben verantworten, 411–413. Vgl. auch Wenzel, Narrativität, 284.

⁴⁰⁸ So kann man Werbick, Glauben verantworten, 420f. verstehen. Vgl. Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 150f.

⁴⁰⁹ In diesem Sinne kann Werbick davon sprechen, dass Jesu Weg selbst metaphorisch ist. Vgl. Werbick, Metapher, 190. Er meint damit keine bloße Veranschaulichung, sondern die Realisierung und Vollendung einer spezifischen Logik des Sprachgeschehens, in der sich die Umkehrung der Einbildungskraft vollzieht.

Um das Paradox als spezifische christliche Form zu begreifen, Offenbarung als Sprachgeschehen zu verstehen, ist nun noch ein letzter Schritt zu tun: Es ist zu zeigen, dass die Logik des Paradoxes nicht nur die religiöse Rede von Gott, sondern darüber hinaus die gesamte Struktur der Wirklichkeit betrifft, wie sie im Licht der christlichen Offenbarung erscheint. Erst dann wird das Paradox zur spezifisch christlichen Konfiguration des »Als« – und gerade darin wirkliches Pendant zur islamischen Klarheit. Um dies zu zeigen, ist auf Marions Phänomenologie der Offenbarung zurückzugreifen, die sowohl die Frage nach der phänomenalen Gestalt der Offenbarung als auch die Kriteriologie des Alteritätsverständnisses angeleitet hat (s. I.3.1.1.). Marions Phänomenologie der Offenbarung bietet sich an dieser Stelle der Argumentation deshalb an, weil sie einerseits das Phänomen der Offenbarung explizit durch das Paradox bestimmt sieht und andererseits die Phänomenalität der Offenbarung in Beziehung zur grundlegenden Struktur der Phänomenalität als solcher setzt.⁴¹⁰

Ausdrücklich bestimmt Marion das Phänomen der Offenbarung durch das Paradox: »Keine Offenbarung [lässt sich] ohne ein Paradox, das als solches akzeptiert werden muss, empfangen.«⁴¹¹ Diese Nähe aus Offenbarung und Paradox erklärt sich aus der logischen Struktur des Paradoxes. Für Marion zielt das Paradox einen eigenwertigen Erkenntnisgewinn an und stellt keine bloße Widersprüchlichkeit dar. Es bezeichnet weder das Noch-nicht-Verstandene noch einen Grenzbegriff des Verstehens, sondern verkörpert die Verschränkung von Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit: Das Paradox ist die präzise Artikulation der Erkenntnis des Unerkennbaren, insofern es in das Erkennbare eintritt.⁴¹² Schon hier führt das Paradox drei charakteristische Momente vor Augen: die Unableitbarkeit des Unerkennbaren aus dem Erkennbaren (Alterität), die Tatsache, dass sich das Unerkennbare von sich her als Unerkennbares zeigt, (Perseität) und die Verschränkung von Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit in der Einsicht, dass das Unerkennbare mehr ist als der bloße Gegenbegriff zum

Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 413–418 und vertiefend Hoffmann, *Offenbarung*, 256–282.

⁴¹⁰ Vgl. zum Folgenden Marion, *Erscheinen*, 41–50 und 111–117.

⁴¹¹ Marion, *Erscheinen*, 43. Marion bezieht sich mit dem Begriff des Paradoxes auf Kierkegaard, de Lubac, Tillich (dessen Korrelationsmethode er jedoch so gleich ablehnt) und Barth. Vgl. a. a. O., 112 Fn 19 und 113f.

⁴¹² Vgl. Marion, *Erscheinen*, 39–41.93f.111f.

Erkennbaren (Relationalität). So bringt das Paradox, wie Marion formuliert, »das Denken auf die *Spur* einer Antwort, die ihrer Frage noch vorausliegt«. ⁴¹³ Es hat in diesem Sinne offenbarenden Charakter.

Diese logische Struktur buchstabiert Marion nun wesentlich auf die Phänomenalität hin aus. ⁴¹⁴ Die zentrale Definition Marions lautet: »Das Paradox bestimmt unter den Phänomenen, die ich unbestreitbar erfahre, diejenigen, die (wie Ereignisse) nur in der Weise geschehen, dass sie den Bedingungen meiner Erfahrung *wider*-sprechen, sich also nur aufdrängen, indem sie mir zugleich eine *Gegen*-Erfahrung aufzwingen.« ⁴¹⁵ Im Einzelnen bedeutet dies: Konstitutives Moment des Unsichtbaren ist der Bruch mit allem Erwartbaren, die Überraschung und der Schock. Das Paradox ist zunächst wesentlich eine Gegenerfahrung. ⁴¹⁶ Dieses negative Moment besteht wesentlich im Widerstand gegen alle apriorisch gesetzten Bedingungen des Erscheinens. ⁴¹⁷ Dieser Widerstand ist jedoch kein bloßer Mangel. Das Paradox verkörpert positiv den Aspekt, dass sich eine andere Logik, eben das Unsichtbare von sich her zeigt. ⁴¹⁸ Das Paradox verkörpert das »Von-sich-her« des Erscheinens. Im Paradox definiert das Phänomen selbst den Horizont seines Erscheinens. ⁴¹⁹ Dieses »Von-sich-her« zeigt sich

⁴¹³ Marion, *Erscheinen*, 42.

⁴¹⁴ Marion selbst spricht davon, dass er das Paradox des Denkens »in eine Begrifflichkeit der Phänomenalität überträgt«. Vgl. Marion, *Erscheinen*, 112. Das Bindeglied zwischen logischer und phänomenaler Struktur bildet dabei m. E. die ästhetische Idee, also diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die zu denken gibt und dennoch in keinem Begriff zu begreifen ist. Mit dieser Anspielung auf die *Kritik der Urteilskraft* betont Marion, dass das Paradox kein defizienter Begriff ist und verankert das Paradox zugleich in der Erfahrung. Vgl. a. a. O., 33–35.102f. und ders., *Gegeben Sei*, 329f.338. Diesen Ansatzpunkt wählen auch Wenzel, *Ästhetik*, 61 und ders., *Offenbarung*, 113–115 sowie, differenzierend, Hoffmann, *Offenbarung*, 259–264.

⁴¹⁵ Marion, *Erscheinen*, 111.

⁴¹⁶ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 111 und ders., *Gegeben Sei*, 365.

⁴¹⁷ »Ein *Para-dox* bezeichnet nämlich immer und zuerst ein Erscheinen, das von sich selbst abrückt (oder zumindest abzurücken *scheint*) oder vielmehr von dem, was *wir* in ihm zu sehen oder zu hören erwartet haben.« Marion, *Erscheinen*, 43. Vgl. a. a. O., 43f.111f.

⁴¹⁸ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 41f.

⁴¹⁹ Anschaulich wird dieses »Von-sich-her« an Marions Analyse des Skifahrens, des Tanzens oder auch des Musizierens: Hier gibt es nicht einfachhin einen

schließlich darin, dass das Unsichtbare mehr ist als das bloße Gegenteil zum Erscheinen – das Paradox ist ein Erscheinen des Unsichtbaren.⁴²⁰ Das Erscheinen des Unsichtbaren zeigt sich für Marion wesentlich in der Überfülle.⁴²¹ Immer wieder spricht er deshalb von der Blendung durch das Unsichtbare.⁴²² Auch in der phänomenalen Struktur konstituieren also der Widerspruch (Alterität), das »Von-sich-her« (Perseität) und die Verschränkung von Erfahrung und Nichterfahrbarkeit (Relationalität) die Struktur des Paradoxes.⁴²³ In diesen Momenten macht das Paradox phänomenal ansichtig, was Offenbarung meint. Erkennbar realisiert das Paradox zudem die Charakteristika relationaler Alterität sowohl im Bereich der logischen als auch der phänomenalen Struktur.

Entscheidend ist nun, dass das Paradox nicht nur einen spezifischen Phänomenbereich, sondern die Wirklichkeit als Ganze bezeichnet. Verständlich wird dies in der Verbindung zwischen der Überfülle, die das Paradox charakterisiert, und der Phänomenologie der Gegebenheit: Die Phänomenologie der Gegebenheit nimmt das »Es gibt«, das dem Erscheinen von etwas *als* etwas zugrunde liegt, beim Wort und versteht die »Sachen selbst«, die die Phänomenologie anzielt, als das Erscheinen der Phänomene, insofern sie *gegeben* sind. Marion versteht in diesem Kontext die phänomenologische Reduktion, das heißt die Suspension derjenigen Haltung, die die Phänomene nicht als sie selbst erscheinen lässt, als Suspension der Annahme, dass hinter der Gegebenheit der Phänomene ein transzendenter Geber steht.⁴²⁴ Vollständig ist die phänomenologische Reduktion deshalb nur dort, wo die Gegebenheit als restlose Gabe an das Gegebene,

graduellen Übergang zwischen Nicht-Können und Können, sondern die Bewegung zeigt sich plötzlich wie von sich her, so dass sie ein Vorher und ein Nachher unterteilt. Vgl. Marion, *Erscheinen*, 18–25.

⁴²⁰ »Es geht also [...] darum, zu begreifen, dass ein bestimmter Typus von Phänomenen nicht nur einfach das Ungesehene und ausgehend von ihm auch sich selbst sichtbar machen kann [...], sondern zudem auch ein Ungesehenes sichtbar machen kann, das *als Unsichtbares* erscheint und es auch bleibt«. Marion, *Erscheinen*, 28.

⁴²¹ Vgl. Beutler, *Gegebenheit*, 337f.

⁴²² Dies ist möglicherweise eine bewusste Umkehrung der Blindheit, die transzendentalphilosophisch der Anschauung ohne Begriff zugesprochen wird.

⁴²³ Problemlos kann man hier die Struktur der relationalen Alterität wiedererkennen (s. I.3.1.1.2.).

⁴²⁴ Vgl. Alferi, *Größeres*, 289–291 und Hoffmann, *Theologie der Gabe*, 98–100.

also als radikale Hingabe, gesehen wird. In der radikalen Hingabe ist aber das Gegebene maßlos, denn in ihm manifestieren sich nicht die apriorischen Bedingungen des Erscheinens, sondern die Gegebenheit des Gegebenen, das heißt aber: das radikale »Von-sich-her«, die Fülle der Hingabe. Maßlosigkeit und Fülle sind also unauflöslich mit der Gegebenheit als Hingabe verbunden. Deshalb mündet für Marion die Phänomenologie der Gegebenheit auch in der Analyse der gesättigten Phänomene, die den dürftigen und gemeinen Phänomenen entgegengestellt werden und die sich eben dadurch definieren, dass sie selbst den Horizont ihres Erscheinens konstituieren: Marion untersucht das Ereignis, das Idol, den Leib und die Ikone.⁴²⁵ Die im Kontext dieser Arbeit entscheidende Konsequenz ist: Die Fülle ist innerlich verbunden mit einer neuen Sicht auf die Phänomenalität aller Phänomene, die diese als Gegebene, das heißt als Manifestationen der Hingabe, sieht. Das Erscheinen des Unsichtbaren als Überfülle bezeichnet also nicht allein einen spezifischen Phänomenbereich, sondern eine neue Sicht auf die Wirklichkeit – nämlich als Gegebene. Das Paradox sowie die gesättigten Phänomene geben also der Einsicht eine Gestalt, dass »Phänomenalität [...] Gegebenheit als Selbstgegebenheit [heißt]«. ⁴²⁶ Ist nun bei Marion das Paradox den gesättigten Phänomenen zugeordnet, die wiederum die Gegebenheit aller Phänomenalität verkörpern,⁴²⁷ so lässt sich folgern: Das Paradox bringt die Gegebenheit alles Gegebenen und damit die Mitte der Phänomenalität aller Phänomene zum Ausdruck. In diesem Sinne kommt im Paradox nicht nur ein Denken des Unbegreifbaren und ein Erscheinen des Unsichtbaren, sondern darin auch eine neue Erfahrung der gesamten Wirklichkeit zum Ausdruck. So wird deutlich, dass das Paradox nicht nur die Rede von Gott, sondern die gesamte Gestalt der Wirklichkeit betrifft. Damit stellt Marions Denken eine Verbindung zwischen der Offenbarungsgestalt und einem spezifischen Erscheinen der gesamten Wirklichkeit, nämlich als gegebene, her.

Insgesamt konnte also bisher gezeigt werden, dass das Paradox nicht nur christologisch fundiert ist, sondern die Grundstruktur der Gottesrede

⁴²⁵ Vgl. Marion, *Gegeben Sei*, 379–391. Zur Definition des gesättigten Phänomens vgl. Alferi, *Größeres*, 347.348–352.356–358.

⁴²⁶ Beuttler, *Gegebenheit*, 333. Marion spricht deswegen häufig von dem »Anderswoher« des Phänomens. Vgl. Marion, *Erscheinen*, 28.49. Vgl. auch Alferi, *Größeres*, 103–121.346–348.356–358 und Hoffmann, *Theologie der Gabe*, 92–94.

⁴²⁷ »Das Paradox [bietet] die geeignetste logische Kategorie an [...], um die gesättigten Phänomene zum Ausdruck zu bringen«. Marion, *Erscheinen*, 112.

und darüber hinaus auch die Gestalt der Wirklichkeit betrifft, wie sie im Licht der Offenbarung erscheint. Doch ist mit dem Paradox als solchem die spezifisch christliche Form des »Als«, die spezifische Strukturierung der Wirklichkeit im Licht des christlichen Sprachgeschehens, schon ausreichend bestimmt? Meines Erachtens ist dies nicht der Fall, wie ein weiterer, nun kritischer Blick auf Marion zeigt.

So deutlich das Paradox bei Marion mit der Phänomenalität der Offenbarung verbunden ist, so ambivalent bleibt seine genaue Zuordnung. Denn Marions aktuelle Überlegungen zur Phänomenologie der Offenbarung kennen zwei Dimensionen von Offenbarung. Zum einen eine allgemeine »Phänomenalität des Typus Offenbarung«,⁴²⁸ zum anderen eine spezifisch religiöse *Offenbarung*, die die deutsche Übersetzung durch Kurzivierung absetzt. Gehört das Paradox nun der allgemeinen Phänomenalität des Typus Offenbarung oder der religiösen *Offenbarung* zu? Für die erste Möglichkeit sprechen die deutlichen Übergänge des Paradoxes zu den gesättigten Phänomenen.⁴²⁹ Für die zweite Möglichkeit spricht, dass Marion eben das Paradox (neben dem Zeugen und dem Widerspruch) als eine Entfaltung von *Offenbarung* anführt.⁴³⁰

Nicht nur bleibt die Zuordnung des Paradoxes ambivalent, umgekehrt ist auch das Verhältnis von Offenbarung und *Offenbarung* fraglich.⁴³¹ Marion zeichnet das Verhältnis von Offenbarung und *Offenbarung* in deutlicher Kontinuität: Die *Offenbarung* ist »das gesättigte Phänomen par excellence«⁴³² oder das »Paradox par excellence«.⁴³³ Explizit formuliert

⁴²⁸ Marion, *Erscheinen*, 30.

⁴²⁹ Vgl. Alferi, *Größeres*, 352.

⁴³⁰ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 32. Dafür spricht auch, dass Marion die Überlegungen zum Paradox offenbarungstheologisch weiterführt: »Diese logische Figur der Phänomenalität und der Erfahrung, die den Bedingungen der Erfahrung widerspricht, verweist an die radikale Beschreibung der *Offenbarung*, wie sie Karl Barth als Theologe durchgeführt hat«. A. a. O., 113. Vgl. auch Alferi, *Größeres*, 374–378.

⁴³¹ In ihm wird ja nicht weniger verhandelt als die Zuordnung von Philosophie und Theologie und die grundlegende Möglichkeit einer Phänomenologie der Offenbarung. S. I.3.1.1.1.

⁴³² Marion, *Erscheinen*, 44.102.116.

⁴³³ Marion, *Erscheinen*, 46. Damit wird deutlich, dass die Beziehung »gesättigte Phänomene – Offenbarung« in »Étant donné« sich nun zu der Relation »ge-

Marion, dass »die *Offenbarung* das Wesen der Phänomenalität zur Erfüllung bringt«⁴³⁴ bzw. dass »die *Offenbarung* im strikten Sinne [...] die Möglichkeiten der Offenbarung, die die Welt uns bereits einräumt, zur Erfüllung«⁴³⁵ bringt. Diese Kontinuität gewährleistet, dass die Phänomenalität der Offenbarung, die wesentlich im gesättigten Phänomen eine Gestalt gewinnt, ein »prägnanteres Verstehen«⁴³⁶ der *Offenbarung* erlaubt. Wenn nun auch in keiner Weise die Phänomenalität der Offenbarung die *Offenbarung* vorab bestimmt, denn beide konvergieren ja gerade in der Selbstgebung (s. I.3.1.1.1.), so ist zu fragen, ob in der »Erfüllung« nicht doch das Moment der bloßen Fortsetzung, gar das Moment der superlativischen Steigerung liegt.⁴³⁷ Wie anders sollte man das »par excellence« sonst verstehen? Dies aber wäre grundlegend problematisch.⁴³⁸

Schließlich hat auch die *Offenbarung* selbst ein ambivalentes Moment. Einerseits fasst Marion in der *Offenbarung* Judentum und Christentum als biblische *Offenbarung* zusammen⁴³⁹ und weitet diese sogar noch einmal auf die »Religionen *stricto sensu*« aus, die »von oben her« rühren, also »*Offenbarung* in Anspruch nehmen«, im Gegensatz zu den »Weisheitslehren« »von unten«.⁴⁴⁰ Andererseits entwickelt er die *Offenbarung* ausschließlich aus spezifisch christlichen Referenzen heraus⁴⁴¹ und spricht an

sättigte Phänomene – Offenbarung – *Offenbarung*« erweitert haben. Vgl. ders., *Gegeben Sei*, 392–395.

⁴³⁴ Marion, *Erscheinen*, 50.

⁴³⁵ Marion, *Erscheinen*, 13.

⁴³⁶ Marion, *Erscheinen*, 45.

⁴³⁷ An anderer Stelle spricht er von der »vollkommen mustergültigen Weise«, mit der das Phänomen der Offenbarung Christi das »Übermaß an Gegebenem« »bewahrheitet«. Marion, *Erscheinen*, 103. Alferi formuliert konsequent: »Das Offenbarungsphänomen zeichnet sich dadurch aus, dass es die Sättigung im Maximalmodus bietet.« Alferi, *Größeres*, 359. Vgl. a. a. O., 376.

⁴³⁸ Eine andere Möglichkeit des Verhältnisses, die die superlativische Überbietung im Verhältnis von Offenbarung und *Offenbarung* umgeht, wird in V.3.1. umrissen.

⁴³⁹ Marion, *Erscheinen*, 46.

⁴⁴⁰ Alle Zitate aus Marion, *Erscheinen*, 32.

⁴⁴¹ Bis dahin, dass Marion explizit vom »Phänomen der Offenbarung Christi« spricht. Marion, *Erscheinen*, 103. Hier seltsamerweise ohne Kursivierung!

anderer Stelle sogar restriktiv von den »verschiedenen Religionen, die vermeintlich offenbart«⁴⁴² wurden. Wie weit oder eng *Offenbarung* gefasst wird, bleibt also offen.

Die Problemfelder weisen darauf hin, dass der Begriff des Paradoxes zur präzisen Kennzeichnung der Wirklichkeit, wie sie im Licht des christlichen Sprachgeschehens erscheint, nicht ausreicht. Letztlich ist die spezifisch christliche Konfiguration des Paradoxes zu wenig präsent, dieses nämlich nicht nur als Verschränkung von Erkenntnis und Unbegreiflichem, Erscheinen und Unsichtbarem, sondern als spezifisch kenotischen Weg, als Verschränkung von Größe und Niedrigkeit, zu verstehen.⁴⁴³ Zu schnell identifiziert Marion das »Mehr« mit der Außergewöhnlichkeit der Phänomene.⁴⁴⁴ Um dies zu verhindern, muss zum Begriff des Paradoxes ein weiterer Aspekt hinzutreten.

2.3.2.2. Fragilität

Der Ansatzpunkt findet sich in Marions Definition des Paradoxes, die das Paradox als Widerspruch und Gegenerfahrung charakterisiert.⁴⁴⁵ Es gilt nun, diesen Widerspruch, diese *Gegen-Erfahrung*, vertieft zu verstehen, indem man genau das tut, was Marion von der Theologie fordert: Nicht danach zu fragen, *ob* die Offenbarung den Bedingungen der endlichen

⁴⁴² Marion, *Erscheinen*, 38. Wie man phänomenologisch (nicht theologisch!) zwischen wirklichen *Offenbarung*sphänomenen und vermeintlichen *Offenbarung*sansprüchen trennen kann, bleibt mir schleierhaft. So gilt zunächst das Urteil Alferis: »In den Spannungen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen scheint man mit Marions Konzeption nicht wesentlich weiter zu kommen.« Alferi, *Größeres*, 390.

⁴⁴³ Dem widerspricht nicht, dass die Kenose in Marions Offenbarungsverständnis eine zentrale Rolle spielt, wie Alferi, *Größeres*, 374f.386–388 herausstellt. Die Frage ist, ob sie in letzter Konsequenz durchdacht wird.

⁴⁴⁴ Deshalb auch seine Apologie des Wunders. Vgl. Marion, *Erscheinen*, 37. Bezeichnend ist auch seine Zuneigung zu den religiösen Sprachformen der Doxologie und des Bekenntnisses. Vgl. Specker, *Gott*, 237–248.

⁴⁴⁵ »Das Paradox bestimmt unter den Phänomenen, die ich unbestreitbar erfahre, diejenigen, die (wie Ereignisse) nur in der Weise geschehen, dass sie den Bedingungen meiner Erfahrung *wider*-sprechen, sich also nur aufdrängen, indem sie mir zugleich eine *Gegen-Erfahrung* aufzwingen.« Marion, *Erscheinen*, 111.

Erfahrungen widersprechen darf, sondern, *wie* sie es tut.⁴⁴⁶ Sie tut es christlich, so die These, in einer spezifischen Fragilität des Paradoxes. Der Grund ist theologisch: Nimmt man die Selbsterniedrigung Gottes in Jesus Christus ernst, so zeigt sich die Göttlichkeit Jesu weder in einer monophysitisch anmutenden, weltlich unberührten Heiligkeit noch in einer überragenden, heroischen Menschlichkeit, sondern in einem ganz gewöhnlichen, alltäglichen und am Ende von den Todesmächten zermalmtten Menschen-schicksal, das seine Besonderheit darin hat, dass es als solches bis ins Letzte ganz vom Vater empfangen und vertrauensvoll angenommen wird.⁴⁴⁷ Wenn dem aber so ist, wäre auch das Paradox und mit ihm die Phänomenalität der Offenbarung noch einmal anders zu denken: Das maßlose »Mehr«, mit dem das Unsichtbare im Sichtbaren erscheint und mit dem das Paradox die Bedingungen des Denkens unterläuft, kann sich, so der Vorschlag, noch einmal anders manifestieren als nur im Modus der Überwältigung, des Erhabenen und des Außergewöhnlichen.⁴⁴⁸

Um die Fragilität als spezifische christliche Akzentsetzung zu entfalten, ist noch einmal auf die Phänomenologie der Gegebenheit zurückzugreifen. Nimmt man die Phänomenologie der Gegebenheit ernst, so ist der eigentliche Grund des Erscheinens, den die phänomenologische Reduktion zu erkennen gibt, die Hingabe – und zwar nicht nur auf Seiten des Empfangenden, die ihre Intentionalität zurücknimmt, sondern auch auf Seiten des Phänomens.⁴⁴⁹ Die Hingabe jedoch ist, wenn sie wirklich kenotisch verstanden wird, radikale Entäußerung.⁴⁵⁰ Ist diese Entäußerung an das An-

⁴⁴⁶ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 115.

⁴⁴⁷ »Christus«, so formuliert Marion, phänomenalisierte »sich rückhaltlos [...] – indem er sich selbst zu einem Phänomen in unserer Phänomenalität machte, indem er Mensch wurde«. Marion, *Erscheinen*, 47. Müsste man nicht fortsetzen: Aber eben auch gewöhnlicher Mensch, niedrig, unanschaulich, und als Mensch nicht einfachhin zu unterscheiden von den anderen Menschen? Vgl. den schönen Text in Bachls Gottesbeschreibung: »Jesus, ein Übermensch?« Ansatzpunkte bei Marion selbst finden sich in der frühen Stellungnahme Marions zu de Benoist (vgl. Alferi, *Größeres*, 24f.), in der Rede vom »kenotischen Wort« (a. a. O., 110) und insgesamt in der zentralen Stellung der Kenose (vgl. a. a. O., 386–388).

⁴⁴⁸ So aber Marion, *Erscheinen*, 104.109.115.

⁴⁴⁹ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 71f. und Alferi, *Größeres*, 359.

⁴⁵⁰ »Im Falle von Offenbarung entäußert sich die Anschaulichkeit ihrer selbst, indem sich ein Blick ganz hingibt.« Alferi, *Größeres*, 359.

dere aber konsequent gedacht, wenn sie sich immer noch in der innerweltlichen Außergewöhnlichkeit, in der Besonderheit überwältigender Phänomene, manifestiert? Müsste ihr Maximum nicht gerade im Unscheinbaren, im alltäglich Gegebenen liegen? Und weiter noch: Denkt man die Entäußerung konsequent, manifestiert die Phänomenalität der Offenbarung sich dann noch durch den möglichst radikalen Bruch, durch den außerordentlichen Widerstand, durch die dramatische Krise, wie es Marion denkt?⁴⁵¹ Zeigte sich nicht der Bruch mit der Erwartung wiederum im Niedrigen und Unscheinbaren, in der plötzlichen Unselbstverständlichkeit des Alltäglichen, in der Dankbarkeit für jeden auch noch so durchschnittlichen Tag, in dem Schweigen angesichts ungerechter Anschuldigung, der Zustimmung zur Mühseligkeit des Alterns, der Überwindung, »gut zu einem Menschen [zu sein], von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt und wir auch nicht durch das Gefühl belohnt werden, ›selbstlos, anständig‹ usw. gewesen zu sein.«⁴⁵²

Wenn dem aber so ist, so führt die Entäußerung als innerer Grund des christlichen Paradoxes letztlich in eine Unsicherheit: Zum einen entspricht der Offenbarung ein Sonderbereich wunderhafter, außergewöhnlicher und ausgezeichneteter Phänomene keinesfalls mehr als die Phänomene des Alltags.⁴⁵³ Alles kann zur Manifestation von Offenbarung werden. Zum anderen kann auch an der Phänomenalität als solcher nicht mit letzter Sicherheit die Manifestation der Offenbarung abgelesen werden. Die christliche Konfiguration des Paradoxes führt zu keiner festen Gestalt im Sichtbaren. Offenbarung ist damit immer zu bestreiten, ihre phänomenale Gestalt bleibt stets fragil.

Dennoch sind angesichts dieser Fragilität nicht alle Phänomene indifferent und vollkommen gleichgeordnet. Vielmehr bieten manche Phänomene eine Entsprechung zu genau dieser Fragilität, indem sie innerhalb

⁴⁵¹ Marion, *Erscheinen*, 35–38.113 und ders., *Gegeben Sei*, 396–402.

⁴⁵² Rahner, *Erfahrung der Gnade*, 107. Vgl. a. a. O., 106f.

⁴⁵³ Dies auch gegen Marions Apologie des Wunders. Vgl. Marion, *Erscheinen*, 37. Marion selbst formuliert in Anlehnung an Barth: »Die *Offenbarung* kann und *darf niemals* in der unreinen Welt einen Eingang, einen Aufenthaltsort oder einen Tempel finden, der ihrer Heiligkeit angemessen wäre.« Marion, *Erscheinen*, 113. Wobei die Rede von der unreinen Welt, die der Heiligkeit Gottes gegenübergestellt wird, einen deutlich unbarthianischen, monophysitischen Zungenschlag hat.

der alle Begrifflichkeit überbordenden Anschauung, also der Überwältigung durch das Paradox, noch einmal eine spezifische Niedrigkeit realisieren.⁴⁵⁴ Marion selbst verweist auf die alltägliche Gestalt des Brotes als Grundlage der sakramentalen Handlung und auf das Gesicht des gewöhnlichen Anderen als Ort der Manifestation von *Offenbarung*.⁴⁵⁵ Das Gesicht des Anderen in seiner ganzen Gewöhnlichkeit ist keinesfalls per se Manifestation der Offenbarung. Doch indirekt kann es gerade für die spezifisch christliche Konfiguration des Paradoxes (Verschränkung von Größe und Niedrigkeit) und der aus ihr folgenden Fragilität der phänomenalen Präsenz der Offenbarung zur phänomenalen Gestalt werden.

Die Fragilität des Paradoxes, so ist in einem letzten Schritt auszuführen, hat auch eine spezifisch sprachliche Dimension. Zu diesem Schritt kann die Auseinandersetzung mit Marion nicht mehr anleiten, bleibt doch bei ihm die sprachliche Dimension unbestimmt. Ersichtlich wird die sprachliche Dimension der Fragilität in einer vertieften Frage nach der Referentialität metaphorischer Rede, der Knut Wenzel nachgeht. Die Frage nach der Referentialität, so macht Wenzel deutlich, führt in eine spezifische »double-bind«-Situation hinein, die exemplarisch die Problematik jedes sprachlichen Bedeutungsanspruchs deutlich macht (s. V.2.2.2.2.). Einerseits ist ohne Abstriche die »metaphorische Situation«⁴⁵⁶ anzuerkennen: Die Sprache kann die Wirklichkeitsreferenz weder durch ein Abbildungsverhältnis noch durch eine einfache Referenz auf die auktoriale Intentionalität garantieren. Die Bedeutung verlagert sich in sprachimmanente Sinnverschiebungen.⁴⁵⁷ Andererseits weigert sich Wenzel ausdrücklich, die Frage nach der Referentialität ad acta zu legen und die Bedeutungsdimension auf ein immanentes Zeichenspiel zu beschränken.⁴⁵⁸ Diese »double-bind«-Situation führt nun zu einer prägnant paradoxen Situation: Nirgendwo anders als in der Sprache kann eine bedeutungsvolle Wirklichkeit anerkannt werden, zugleich aber kann die Sprache

⁴⁵⁴ »Wir werden von Offenbarungsphänomenen (gesättigter Sättigung) dort sprechen, wo der Gabeüberschuss ein gehaltsarmes Aussehen annimmt, das als ›Aufgegebenes‹ prädiert wird.« Marion, *Gegeben Sei*, 409.

⁴⁵⁵ Vgl. Marion, *Erscheinen*, 46.100.

⁴⁵⁶ Wenzel, *Bodenlosigkeit*, 212.

⁴⁵⁷ »Bedeutungsproduktion bei unlesbar gewordener Wirklichkeit«, formuliert Wenzel knapp. Wenzel, *Bodenlosigkeit*, 214.

⁴⁵⁸ Vgl. Wenzel, *Bodenlosigkeit*, 213.216.217.

gerade diese Bedeutungshaftigkeit nicht garantieren.⁴⁵⁹ Dieses Paradox ist nicht aufzulösen. Es unterscheidet sich nun dadurch von der bloßen Aporie, dass es gestaltbildend für die poetische Sprache ist: Denn einerseits stellt diese im Ringen um den poetischen Ausdruck das »Zerbrechen des Sagens anlässlich des zu Sagenden« dar. Andererseits aber manifestiert sich »noch im Zerbrechen des Sprechens [...] der Wille zu sprechen«.⁴⁶⁰ Es ist also zugleich Not wie Gabe der poetischen Sprache, von der Sprachkrise zu zeugen.⁴⁶¹ Auf diese Weise realisiert die Poesie eine spezifische Fragilität, denn »das Wesen des Poetischen ist – Worte dahin zu setzen, wo diese keinen Halt finden«,⁴⁶² »Vertrauen« »in die Bezeichnungskraft der Sprache im Wissen um die Flüchtigkeit der Wirklichkeit«⁴⁶³ zu investieren. Und genau darin, so Wenzel in »dezenther Zuspitzung«, ist »allein der poetische und religiöse Diskurs [...] »realistisch«.⁴⁶⁴

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die Fragilität zeigt sich in mehrfacher Hinsicht. Zunächst ist die Gestalt der Offenbarung stets fragil. Niemals ist mit letzter Entschiedenheit ein Phänomen als solches als Offenbarung zu beanspruchen. Sodann kann die christliche Gestalt der Offenbarung mit dieser Fragilität produktiv umgehen, indem sie fragile Gestalten der Repräsentation wählt – beispielsweise das Brot und den Nächsten. In ihnen wird schließlich die Wirklichkeit selbst in ihrer Zerbrechlichkeit und Verletzlichkeit ersichtlich, eine Einsicht die sich insbesondere in der poetischen Sprache manifestiert.

2.3.2.3. Neuheit

Eine letzte Qualifikation erhält das Paradox aus dem Vergleich zu den islamischen Positionen: Wird in ihnen die Erschlossenheit der Wirklichkeit

⁴⁵⁹ »Die Sprache als jener umfassende Generator der Bedeutung, kann die Fülle der Bedeutung bezeichnen – und weiß im selben Moment um deren Unerreichbarkeit mit ihren Mitteln.« Wenzel, Bodenlosigkeit, 226.

⁴⁶⁰ Beide Zitate Wenzel, Ästhetik, 68.

⁴⁶¹ Vgl. Wenzel, Bodenlosigkeit, 214.216f.; ders., Sprache verlassen, 150f.153; ders., Ästhetik, 68f.

⁴⁶² Wenzel, Ästhetik, 68, vgl. ders., Sprache verlassen, 150f.153.

⁴⁶³ Wenzel, Ästhetik, 70. Vgl. ders., Bodenlosigkeit, 218–221.

⁴⁶⁴ Wenzel, Ästhetik, 68. »Das Poetische bezieht sich auf das Reale als auf das Unbezügliche, es spricht von ihm als von dem Nichtthematisierbaren; das Poetische erkennt (und anerkennt) das Reale als das Unverfügbare.« A. a. O., 69.

als ursprüngliche Gestalt der Wirklichkeit und folglich die Offenbarung als Re-vision charakterisiert, so akzentuieren die christlichen Positionen den Aspekt der Neuheit. Diese Neuheit ist nicht oberflächlich misszuverstehen: Sie bedeutet mehr, als dass einfachhin ein neuer Sachverhalt übermittelt oder eine neue Ausdrucksform gewonnen würde. Vielmehr zeichnet sich die Konfiguration des christlichen Sprachgeschehens dadurch aus, dass das Gesamt der Wirklichkeit in einem neuen Licht oder, genauer gesagt, in dem Licht der Neuheit erscheint.

Die Neuheit wird als Charakteristikum des christlichen Sprachgeschehens greifbar, wenn man auf die theologische Bedeutung der Metapher zurückschaut (s. V.1.3.3.). Diese lag auch darin, dass sie »neue Weisen [eröffnet], Wirklichkeit zu beschreiben, aufzufassen, sich in ihr zu bewegen, neue Weisen zu sein.«⁴⁶⁵ So deutlich die islamischen und christlichen Positionen in der Erschließungsfunktion der Metapher konvergieren (s. V.1.3.4.), so entschieden ist nun die Neuheit zu betonen. Die Metapher bietet in christlicher Hinsicht keine *Wieder-*, sondern eine *Neuentdeckung*. Gerade die metaphorische Pertinenz, das Überraschungs- und Störungsmoment der Metapher, gibt der eschatologischen Neuheit eine sprachliche Gestalt. Dabei wird nicht (nur) etwas Spezifisches in einer spezifisch neuen Perspektive ersichtlich. In dem metaphorischen Prozess, der das Ganze der Wirklichkeit neu erschließt, wird die Neuheit selbst erfahren: Die Metapher »formuliert eine Entdeckung so, daß mit dem Entdeckten auch das Ereignis des Entdeckens vermittelt wird.«⁴⁶⁶ Die »Erfahrung mit der Erfahrung« ist dezidiert eine Neuheitserfahrung.⁴⁶⁷ Diese Neuheit wird von Jüngel unmittelbar theologisch begründet und gedeutet:

Das »zur Sprache Kommen«, formuliert Jüngel, »wird dann *in* der Sprache erzählt. Und das ist dann eine sozusagen a priori metaphorische Sprache. In ihr *läßt* Gott sich *als* den Kommenden *entdecken*. Rede von Gott ist im eminenten Sinne entdeckende Sprache. Wird Gott aber als der zur Welt Kommende, also als der von dieser Unterschiedene, entdeckt, dann

⁴⁶⁵ Wenzel, Offenbarung, 115. Vgl. Werbick, Glauben verantworten, 417f. 419,422–424.

⁴⁶⁶ Jüngel, Metaphorische Wahrheit, 131.

⁴⁶⁷ »Insofern ist die Sprache der schlechthin neue Umgang mit dem Seienden, und in ihr sind Gleichnis und Metapher abermals eine Selbsterneuerung der Sprache. Das Neue aber spricht an.« Jüngel, Geheimnis der Welt, 396. Vgl. ders., Dilemma, 176f.

wird zugleich die Welt und auch der weltliche Akt des Entdeckens selber *neu entdeckt*. Gott ist eine Entdeckung, die *alles* mit neuen Augen sehen lehrt.«⁴⁶⁸

Noch prononcierter wird die Neuheit in Dalferths Konzeption des Sprachereignisses als Charakteristikum der Wirklichkeit, die im Licht der Offenbarung erscheint, formuliert. Dalferth macht »das Werden von genuin Neuem«⁴⁶⁹ zum Zentrum seiner »Radikalen Theologie« und umgeht dabei zugleich differenziert die unmittelbare theologische Aufladung des metaphorischen Prozesses (s. a. V.1.2.1. und V.2.2.2.). Sein prägnant reformatorischer Ansatz verortet das Offenbarungsgeschehen, das er in der Nachfolge Fuchs' und Jüngels als Sprachereignis versteht, konsequent im Glauben. Den Glauben aber versteht er als einen radikalen Positionswechsel im Blick auf Phänomene: »Der Glaube fügt keine neuen Phänomene zum Leben eines Menschen hinzu, sondern rückt alle Lebensphänomene in ein neues und anderes Licht.«⁴⁷⁰ Er »entfaltet also einen *neuen Blickpunkt* (Standpunkt und Horizont), von dem her alle Phänomene neu zu sehen und zu verstehen sind.«⁴⁷¹ Der Glaube ist also durch das »neu und anders« charakterisiert. Diese Neuheit differenziert Dalferth, geleitet durch seine kritische Distanz zu allen Versuchen, in der Phänomenologie mehr als einen negativen Anknüpfungspunkt zu finden,⁴⁷² noch einmal: Was auf der phänomenalen Ebene *anders* aussieht, zeigt sich im Licht des Glaubens als *neu*.⁴⁷³ Das heißt, wo der immanente Blick variierende Innovationen in einer Reihe der Phänomene erkennt, sieht der Glaube die Diskontinuität einer radikalen Dislokation.⁴⁷⁴ Dalferth macht damit klar, dass die Neuheit keine phänomenale, sondern eine theologische Kategorie,

⁴⁶⁸ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 149. Vgl. a. a. O., 110.137 Fn 85.151 und ders., *Schöpferische Kraft*, 23f.

⁴⁶⁹ Dalferth, *Radikale Theologie*, 241.

⁴⁷⁰ Dalferth, *Radikale Theologie*, 221.

⁴⁷¹ Dalferth, *Radikale Theologie*, 235. Vgl. a. a. O., 229–236.254–261.

⁴⁷² Dalferth spricht von der »phänomenalen Lücke« als einzigem Anknüpfungspunkt. Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 232f.234.

⁴⁷³ Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 235f.

⁴⁷⁴ Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 230. Wobei sich Dalferth dagegen wehrt, die theologisch-eschatologische Differenz alt/neu im Sinne des »born again« mit der biografisch-chronologischen Differenz vorher/nachher zu identifizieren! Vgl. a. a. O., 255f.

eine Perspektive *sub ratione Dei*, ist, eine Einsicht, die umgekehrt auch für die Kategorie der »Ursprünglichkeit« im islamischen Kontext gilt. An den Phänomenen selbst und ihrer phänomenalen Struktur ist die Neuheit nicht einfach ablesbar. Deshalb realisiert sich die Neuheit auch nicht automatisch in steten, oftmals bemühten Innovationsversuchen, jenem Drang, alles stets neu zu sagen. Diese Versuche verbleiben in Dalferths Sicht auf der Ebene der Andersheit und erreichen nicht von sich aus den radikalen Positionswechsel des Glaubens, der allein die Neuheit verkörpert.⁴⁷⁵

Doch vielleicht liegt hier auch ein Problem. Denn der Glaube bleibt bei Dalferth reines, unableitbares Ereignis, dessen Neuheit durch keine Dispositionen oder Anknüpfungspunkte eine Gestalt gewinnen kann. Es mag der katholische Blick sein, der hier fragen lässt, inwiefern es nicht auch phänomenale Entsprechungen zum Charakter der Neuheit geben muss, wenn die Neuheit kein gläubiges Postulat bleiben soll. Zu finden wären diese analogen Entsprechungen dann weniger in den schnell veralteten Aktualisierungen explizit religiöser Neuformulierungen als in eben dem poetischen Ringen um die Bedeutungskraft der Sprache, die Wenzel nicht ohne Grund in Beziehung zu den Auferstehungszeugnissen setzt.⁴⁷⁶ So gilt einmal mehr: »Poesie und Glaube haben eine Verabredung.«⁴⁷⁷

2.3.3. Ertrag

Während die erste Dimension der Differenz (Narration/Rechtleitung) an der unterschiedlichen Gewichtung und Konzeption der literarischen Gattungen im Text ansetzte und die zweite Dimension (Ereignis/Person) die unterschiedliche Referenzstruktur des gesamten Text- respektive Sprachgeschehens bedachte, wollte die dritte Dimension zur inhaltlichen Profilierung vorstoßen, ohne dabei einfachhin Glaubensaussagen einander schematisch gegenüberzustellen. Sie nahm ihren Ausgangspunkt in der Beziehung zwischen Offenbarung und metaphorischem Prozess, die beide die Wirklichkeit als eine andere erschließen und sich damit auf die Dimension eines »Mehr« richten. Dementsprechend konnte die inhaltliche

⁴⁷⁵ Vgl. auch Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 151 mit Fn 113.

⁴⁷⁶ Vgl. Wenzel, *Offenbarung*, 69–72.

⁴⁷⁷ Wenzel, *Ästhetik*, 70.

Profilierung anhand der Frage nach der »konkreten Gestalt des Überschusses, die zwischen den Religionen umstritten ist«,⁴⁷⁸ unternommen werden. Die dritte Dimension der Differenz richtete also ihre Aufmerksamkeit auf die Frage, mit welcher spezifischen Akzentuierung des »Als« das jeweilige Sprachgeschehen das Gesamt der Wirklichkeit erscheinen lässt.

Ersichtlich wurde, inwiefern die islamische Konfiguration des Sprachgeschehens die Wirklichkeit unter dem Vorzeichen der Klarheit, die christliche hingegen unter dem des Paradoxes erscheinen lässt. Die Klarheit wurde zudem durch die Charakteristika der Gewissheit und der Ursprünglichkeit, das Paradox durch diejenigen der Fragilität und der Neuheit näher bestimmt. Sowohl die Klarheit als auch das Paradox bezeichnen dabei nicht einzelne Phänomene, sondern das Gesamt der Wirklichkeit, wie sie sich im Licht der Offenbarung zeigt. So erscheint die Wirklichkeit im Lichte des koranischen Sprachgeschehens als grundlegend erschlossene und harmonisch wohl geordnete Welt. Im Lichte des christlichen Sprachgeschehens kommen hingegen prononciert die Momente des Alltäglichen, des Verschlussen-Unverständlichen, ja des Leidhaft-Belastenden zum Vorschein.⁴⁷⁹

Dies spiegelt sich auch in der Ästhetik wider: Natürlich sind einfache Schematisierungen zu vermeiden, doch auch Kermani weist darauf hin, dass einer islamischen Repräsentation des Gotteswortes im besonderen sprachlichen Glanz die christliche Repräsentation in der Knechtsgestalt des *genus humile* gegenübersteht.⁴⁸⁰ Abstrakter gesagt steht einem islamisch grundierten Gradualismus immanenter Steigerung bei gleichzeitiger Bewahrung der grundsätzlichen Differenz eine christlich grundierte Erfüllung *sub contrario* gegenüber.⁴⁸¹

Denkt man diese unterschiedliche Akzentsetzung in der Wirklichkeitswahrnehmung noch einmal mit der unterschiedlichen Konzeption des Sprachgeschehens, das heißt mit der Differenz von Ereignis und Person zusammen, so ergibt sich geradezu ein chiastisches Verhältnis: In seiner Ereignisstruktur betont das koranische Sprachgeschehen stärker das Mo-

⁴⁷⁸ Vgl. Grözinger, Reden, 102.

⁴⁷⁹ Popularisiert, aber mit einem guten Gespür für die Differenz lehnt Tariq Ramadan deshalb die Tragik als Wesenszug islamisch-religiöser Erfahrung ab. Vgl. Ramadan, Muhammad, 21–23.

⁴⁸⁰ Vgl. Kermani, Schön, 315f.

⁴⁸¹ Vgl. hierzu auch erhellend: Kermani, Verstand, 60f.

ment des von außen Hereinbrechenden, ist in seiner Gestalt also differenzorientiert. In seiner inhaltlichen Profilierung, in dem, was es erschließt, ist es jedoch stärker auf Kontinuität ausgerichtet. Umgekehrt unterstreicht das christliche Sprachgeschehen in seiner personalen Struktur die Kontinuität der Offenbarungsgestalt, ist jedoch in dem, was es erschließt, auf Differenz und Umkehrung bezogen.⁴⁸²

Die unterschiedliche Erschließung der Wirklichkeit im Licht des jeweiligen Sprachgeschehens hat auch material-theologische Konsequenzen, gerade im anthropologischen Bereich. Ein Beispiel bietet das unterschiedliche Verständnis von Sünde und Schuld: Islamischerseits lässt die grundlegende Erschlossenheit und klare Ordnung der Wirklichkeit eine strukturelle Verdunkelung der Existenz durch eine Verstrickung in strukturelle Sündhaftigkeit sowie eine grundlegende Erlösungsbedürftigkeit wenig einsichtig erscheinen. Sünde wird konsequent nicht als existenzielle Situation, sondern als Normverletzung des Einzelnen, die in keiner Weise ein erlösendes göttliches Handeln fordert, gedeutet. Demgegenüber legt die Verschlossenheit und Fraglichkeit der Wirklichkeitserfahrung in der paradoxen Verschränkung des christlichen Sprachgeschehens nahe, Sünde über die einzelne moralische Verfehlung hinaus als grundlegende Wirklichkeitsstruktur zu verstehen, die eines erlösenden Handelns bedarf. Umgekehrt wird so verständlich, dass es in diesen theologischen Unterschieden nicht allein um eine Differenz im Lehrinhalt, sondern um eine Differenz der grundlegenden Wirklichkeitswahrnehmung geht. Sünde und Schuld stehen dabei nur exemplarisch für weitere theologische Themen, die in der unterschiedlichen Konfiguration des jeweiligen Sprachgeschehens zu verorten sind – zu denken wäre auch an die Frage der leitenden Gottesmetaphern, die Konzeption dieser als Steigerung oder Durchbrechung weltlicher Wirklichkeit oder die Zuordnung von Eschatologie und Schöpfungstheologie.

Insgesamt lässt sich also festhalten, dass die entschiedene Abkehr des Koran von der christologischen Gestalt der Offenbarung weitaus mehr betrifft als nur einen einzelnen Lehrinhalt. Sie prägt sich sowohl in der phänomenalen Gestalt des Offenbarungsgeschehens als auch in der spezifischen Wahrnehmung der Wirklichkeit im Licht der Offenbarung aus und zieht somit auch Konsequenzen in weiteren theologischen Themengebieten nach sich.

⁴⁸² Vgl. weiterführend Negel, Projektion, 153–164.

Blickt man auf die gesamten letzten drei Kapitel des Schlussteils (V.2.1.–3.) zurück, so wurde deutlich, dass die zunächst erarbeiteten Gemeinsamkeiten (V.1.) die Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Offenbarungsverständnis keinesfalls nivelliert haben. Somit erweist sich in der christlichen Bezugnahme, dass die Verwandlung des Beweises der Unnachahmlichkeit des Koran zum Aufweis seiner literarischen Besonderheit der Erarbeitung eines eigenständigen theologischen Profils durchaus dienlich ist und auf neue Weise eine produktive interreligiöse Auseinandersetzung ermöglicht.

Mit der ausführlichen Klärung der Konvergenzen und Differenzen, die der Schlussteil unternommen hat, ist das Anliegen dieser Arbeit an ein Ende gekommen: Galt es doch, den Zusammenhang von Offenbarung und Sprachlichkeit dahingehend zu untersuchen, inwiefern sich die jeweiligen Glaubensüberzeugungen in den unterschiedlichen Akzentsetzungen niederschlagen, die die sprachliche Gestalt des Offenbarungsgeschehens charakterisieren. Die Untersuchung der Konvergenzen hat gezeigt, dass christliche und islamische Positionen darin übereinkommen können, dass der theologische Gehalt und die sprachliche Gestalt eng zusammenhängen. Wenn dem so ist, so gehen christliche und islamische Positionen im konkreten »Wie« des Zusammenhangs, in der konkreten sprachlichen Gestalt des Offenbarungsgeschehens, notwendig auseinander. Genau dies erwies die Untersuchung der Differenzen und vermittelte zudem einen ersten Eindruck, wie die unterschiedliche Akzentuierung der Offenbarungsgestalt aussehen könnte. Das Verständnis des Wortes Gottes, das zweifellos den Schnittpunkt von Christentum und Islam darstellt, steht damit nicht einfachhin über den beiden Religionen, sondern ist nur in der jeweiligen Konfiguration des Sprachgeschehens zu erfassen.

Doch handelt es bei dem islamischen und dem christlichen Sprachgeschehen einfachhin um ein getrenntes Nebeneinander? Sind sie wie zwei unterschiedliche Programmkonfigurationen, die nur gemeinsam haben, dass sie auf der gleichen Hardware, dem Menschen, laufen? Ohne eine ausführliche eigene Theologie des Koran entwickeln zu können, muss in einem Ausblick zumindest der Ort umrissen werden, an dem die Wahrnehmung des eigenständig konfigurierten koranischen Sprachgeschehens *innerhalb* des christlichen Verständnisses der Offenbarung als Sprachgeschehen verankert ist.

V.3. Ausblick: Die sprechende Welt – Eine theologische Verortung des koranischen Sprachgeschehens

Die theologische Verortung des Koran zieht ausblickend einige Linien aus, die die Bezugsautorinnen und -autoren des Schlusskapitels angedeutet haben: Ein phänomenologischer Auftakt, der sich unmittelbar an die Überlegungen Marions anschließt, plausibilisiert, dass die leitende Frage nach der Offenbarungsgestalt auch eine gewisse Pluralität in der Erscheinungsweise der Offenbarung denkbar macht. Diese Pluralität wird sodann unter Rückgriff auf die Metapherntheorie Jüngels innerhalb des Sprachgeschehens als Unterschied von religiöser und biblischer Sprache verortet. Die phänomenale Struktur der Gegebenheit wird hier als ontologisch-religiös bestimmte Vorstellung einer sprechenden Welt ausbuchstabiert. Das Sprechersubjekt in dieser Vorstellung einer sprechenden Welt verdient eine eigene Reflexion, um eine unmittelbare ontologische Hypostasierung von Welt und Sprache zu hintergehen. Bei dieser Reflexion helfen die subjekttheoretischen Überlegungen Wenzels, die mit Negels Rückgriff auf Rombachs Strukturontologie weitergeführt werden. In diesen Schritten lässt sich die koranische Rede insgesamt schöpfungstheologisch verorten.

3.1. Eine phänomenologische Öffnung: Die Pluralität der gesättigten Phänomene und die Offenbarung

Um der koranischen Rede noch einmal einen Ort innerhalb des christlichen Sprachgeschehens zu geben, lohnt ein phänomenologischer Anweg. Denn Marions Phänomenologie der Offenbarung eröffnet die Möglichkeit, unterschiedliche Akzentsetzungen in der Erscheinungsweise der Phänomene auf die Phänomenalität der Offenbarung zu beziehen und so eine gewisse Pluralität im Offenbarungsphänomen erfassen zu können. Den Ansatzpunkt bietet der Zusammenhang der Phänomenologie der Offenbarung mit dem zentralen Anliegen Marions, die Phänomenologie der Gegebenheit zu entfalten. Denn die Gegebenheit manifestiert sich sowohl in der Vierzahl der gesättigten Phänomene (Ereignis, Idol, Leib, Ikone) als auch in der Phänomenalität der Offenbarung. Entscheidend ist nun, dass die Offenbarung mit der Pluralität innerhalb der gesättigten Phänomene in Verbindung gesetzt werden kann: In »Étant donné«zeichnet sich die Offenbarung gegenüber den gesättigten Phänomenen dadurch aus, dass

sie einerseits die gesättigten Phänomene zusammenfasst, sich andererseits von den gesättigten Phänomenen noch einmal dadurch unterscheidet, dass Marion sie als Sättigung der Sättigung oder als Paradoxie zweiter Ordnung bezeichnet.⁴⁸³ Sie stellt damit aber keinen neuen, eigenen Phänomenbereich dar. Vielmehr zeichnet sie in alle vier gesättigten Phänomene noch einmal das Moment des Entzugs ein, sie etabliert eine Sättigung durch Unanschaulichkeit.⁴⁸⁴ Dies jedoch ist exakt das Charakteristikum der Ikone, also des vierten der gesättigten Phänomene. Die Differenz von gesättigten Phänomenen und Offenbarung wird mithin dadurch etabliert, dass die Ikone zum leitenden gesättigten Phänomen avanciert.⁴⁸⁵

In den jüngeren Überlegungen hat Marion nun die Differenz von gesättigten Phänomenen und Offenbarung zur dreistelligen Ordnung von gesättigten Phänomenen, Offenbarung und *Offenbarung* erweitert (s. V.2.3.2.1.). Dies hat zur Konsequenz, dass Marion die beiden Funktionen der Offenbarung verteilt: Die (allgemeine) Offenbarung fasst nun die gesättigten Phänomene zusammen, die (biblisch-christliche) *Offenbarung* differenziert sich von ihnen, indem sie spezifisch die Sättigung durch Unanschaulichkeit realisiert. Die Ikone etabliert jetzt also nicht mehr die Differenz von gesättigten Phänomenen und Offenbarung, sondern die Differenz von allgemeiner Offenbarung und *Offenbarung*. Damit jedoch werden zwei Möglichkeiten denkbar: Zum einen kann nun gesättigten Phänomenen, die nicht die (ikonische) Struktur der biblisch-christlichen *Offenbarung* haben, durchaus ein Offenbarungscharakter zugesprochen werden.⁴⁸⁶ In dieser Hinsicht öffnet sich gleichsam die Möglichkeit zu einer natürlichen Offenbarungsqualität von gesättigten Phänomenen. Zum

⁴⁸³ Vgl. Marion, *Gegeben Sei*, 407–410. Die Formulierung »Paradox zweiter Ordnung« zeigt auch noch einmal die Ambivalenz des Paradoxes. Denn einerseits ist es als Manifestation der Selbstgegebenheit der Phänomene den gesättigten Phänomenen zugeordnet, andererseits unterscheidet es sich von ihnen und bezieht sich primär auf die Phänomenalität der Offenbarung.

⁴⁸⁴ Vgl. Alferi, *Größeres*, 378–386.

⁴⁸⁵ Vgl. Marion, *Gegeben sei*, 389–391.401f.405f. und Alferi, *Größeres*, 372–374.387f. Auch die Ikone hat damit (in genauer Entsprechung zum Paradox) einen ambivalenten Status, da sie sowohl Teil der gesättigten Phänomene als auch spezifische Neustrukturierung der gesättigten Phänomene und damit Entsprechung zur Offenbarung ist. Zu dieser Ambivalenz vgl. a. a. O., 358 Fn 251.361 Fn 256 und 388.

⁴⁸⁶ Was Marion ja auch ausdrücklich tut. Vgl. Marion, *Erscheinen*, 15–30.

anderen und weitergehend öffnet sich – sicherlich nicht im Interesse Marions – auch die Möglichkeit, dass eine andere Konfiguration der religiösen *Offenbarung* denkbar wird als die christlich-ikonisch konfigurierte *Offenbarung*.⁴⁸⁷ Diese andere Möglichkeit wäre eben dadurch gekennzeichnet, dass sie ein anderes gesättigtes Phänomen als strukturierendes Leitphänomen hat.

Genau dies, so mein Vorschlag, geschieht in der islamisch-koranischen Konfiguration des Offenbarungsgeschehens: Denn während im christlichen Offenbarungsgeschehen die Ikone leitend ist, wird das islamische Offenbarungsgeschehen durch das Idol konfiguriert.⁴⁸⁸ Charakterisiert ist das Idol durch spezifische Akzentsetzungen innerhalb der gesättigten Phänomene: Während in der Ikone die Personalität, die Unanschaulichkeit und die Entzogenheit strukturierend sind, hebt das Idol spezifisch die ereignishaftige Präsenz, das Unterbrechen der Intentionalität durch die Unüberschaubarkeit einer Fülle von ästhetischen Momenten (den »Glanz«) und die Freisetzung einer Vielzahl von Deutungsperspektiven hervor.⁴⁸⁹ Diese Gegenüberstellung erfasst, so ist erkennbar, ziemlich exakt die Differenzen von Person und Ereignis, von Klarheit und Paradox. Sie erlaubt damit, das christliche und das islamische Sprachgeschehen innerhalb einer Phänomenologie der Offenbarung zu situieren.

⁴⁸⁷ Marion selbst bleibt in Bezug auf die Weite des *Offenbarungsbegriffs* ambivalent. S. V.2.3.2.1.

⁴⁸⁸ Natürlich, so ist unbedingt und sofort hinzuzufügen, ist diese Begriffsverwendung höchst missverständlich: Keinesfalls handelt es sich um eine religionswissenschaftliche Einschätzung, gar um eine theologische Aussage über den vermeintlichen Götzencharakter eines sogenannten »islamischen Gottes«. Es handelt sich, so ist zu unterstreichen, um einen Deutungsvorschlag auf der Grundlage einer Phänomenologie der Gabe. In ihr verwirklicht die Pluralität aller gesättigten Phänomene einen allgemeinen Offenbarungscharakter, auf den sich die differente Phänomenalität religiöser Offenbarungen bezieht, deren Unterschiedlichkeit in der jeweiligen Privilegierung eines spezifischen Phänomens begründet ist. In diesem Sinne ist herauszustellen, dass für Marion das Idol dem Kunstwerk eng verwandt ist – was offensichtlich der akzentuiert ästhetischen Dimension in den islamischen Positionen entspricht. Vgl. Marion, *Gegeben Sei*, 385–387.

⁴⁸⁹ Vgl. Marion, *Gegeben Sei*, 385–387; Specker, *Gott*, 76–91.200–218 und Alferi, *Größeres*, 365–367.369–372.

Schließlich deutet die Situierung der Differenz von christlichem Paradox und islamischer Klarheit innerhalb der Phänomenologie der Offenbarung auch eine mögliche theologische Verortung des koranischen Sprachgeschehens innerhalb des christlichen Sprachgeschehens an. Denn es ist ernst zu nehmen, dass beide Strukturen religiöser Offenbarung sich auf die Gegebenheitsstruktur aller Phänomene beziehen. Die Gegebenheit aller phänomenalen Wirklichkeit hat jedoch einen theologischen Namen: Schöpfung. Damit deutet sich eine schöpfungstheologische Verortung der koranischen Rede innerhalb der christlichen Theologie an. Doch ist diese Verortung auch in einer christlichen Theologie denkbar, die sich dem Wort Gottes in seiner spezifischen sprachlichen Gestalt verpflichtet weiß und die deswegen herkömmlich als besonders kritisch gegenüber allen Versuchen einer natürlichen Theologie gilt? Es ist möglich, so wollen die weiteren Überlegungen mit einer Rückkehr zur Analyse der metaphorischen Sprache zeigen. Den Ansatzpunkt bietet Jüngels Metaphertheorie, denn mit ihr kann die ontologische Dimension der Sprache, die religiöse Sprache und die Sprache des christlichen Glaubens in ein Verhältnis gesetzt werden.

3.2. Der Ansatzpunkt: Poetische – religiöse – christliche Sprache

In den christlichen Positionen ist der Zusammenhang von Offenbarungsgeschehen und Sprachereignis sowie die theologische Deutung der Metapher zweifellos zutiefst christologisch geprägt: So versteht Werbick das sprachliche Offenbarungsgeschehen auf der Grundlage der chalcedonischen Formel,⁴⁹⁰ Jüngel deutet die Metapher vom Kreuzesgeschehen her⁴⁹¹ und Hoffmann betont, dass die Inkarnation keine Metapher, sondern vielmehr die Metapher die Entsprechung zur Inkarnation ist.⁴⁹² Doch wird die metaphorische Rede komplett von der Christologie absorbiert? Oder ist ein Eigenrecht der metaphorischen Sprache, ja möglicherweise auch ein anders akzentuiertes religiöses Sprachgeschehen innerhalb des christologisch bestimmten Sprachgeschehens denkbar?⁴⁹³

⁴⁹⁰ Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 410f.

⁴⁹¹ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 151–153.

⁴⁹² Vgl. Hoffmann, *Offenbarung*, 215–219.

⁴⁹³ Vgl. kritisch Gilich im Rückgriff auf Stoellger: *Gilich, Verkörperung*,

Es ist interessanterweise Jüngel selbst, der eine solche Ausweitung der theologischen Bedeutung der Metapher über die Christologie hinaus in den Blick bringt, indem er die strikte Dichotomie von christologisch fundiertem Glauben und Religion unterläuft, die als charakteristisch für die Wort-Gottes-Theologie gilt. Während Jüngels Hauptanliegen zweifellos darin besteht, die christliche Gottesrede aus der eigenständigen Erkenntnisfunktion poetisch-metaphorischer Sprache zu verstehen, hält er zugleich christliche und religiöse Sprache zusammen: »Als Sprache, die einen Seinsgewinn sprachlich Ereignis werden läßt, ist die religiöse Sprache metaphorisch. Als Rede von dem zur Welt kommenden und in Jesus Christus zur Welt gekommenen Gott ist die christliche Sprache in besonderer Weise metaphorisch.«⁴⁹⁴ Die christliche Sprache⁴⁹⁵ und die religiöse Sprache haben also ihre gemeinsame Bezugsgröße in der poetisch-metaphorischen Sprache. Von ihr her überschreiten beide den objektivierenden Weltbezug und das verifikatorische Wahrheitsverständnis und artikulieren gemeinsam eine andere Sicht auf das Gesamt der Wirklichkeit: »Die Sprache des christlichen Glaubens teilt die Eigenart religiöser Rede, daß ein Mehr an Sein zur Sprache kommt.«⁴⁹⁶ Von beiden gilt, dass sie »sich vom Wirklichen nicht diktieren [...] [lassen], was dem Menschen im Blick auf das Wirkliche zu sagen ist.«⁴⁹⁷ Keineswegs also wird die religiöse Sprache bei Jüngel grundsätzlich diskreditiert. Keinesfalls steht der Sprache des Glaubens einfachhin die Sprache des Unglaubens gegenüber. Auch in einer offenbarungstheologisch konzentrierten Wort-Gottes-Theologie tut sich ein Spalt auf.

50f. und 88.

⁴⁹⁴ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 156 (These 20).

⁴⁹⁵ Präziser ist es die »*biblische* Sprache, die wir, sofern wir sie in unsere eigenen Worte übersetzen, auch die Sprache des Glaubens nennen«. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 152.

⁴⁹⁶ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 156 (These 16). Vgl. a. a. O., 103.

⁴⁹⁷ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 152. Jüngel spricht hier über die Sprache des Glaubens – die Fortführung zeigt aber, dass dies auch für die religiöse Sprache gilt. Vgl. hierzu a. a. O., 104.

3.3. Die Erfahrung der sprechenden Welt – von der ontologischen Dimension metaphorischer Rede zur Eigenart religiöser Sprache

Was macht nun aber die Eigenart religiöser Sprache aus, mit der sich innerhalb der christologischen Konfiguration des Sprachgeschehens ein Raum für andersreligiöse Konfigurationen öffnet? Auch hierzu ist auf Jüngel zurückzugreifen, der die Eigenart religiöser Sprache mit der ontologischen Dimension metaphorischer Sprache verknüpft. Dieser von Jüngel nur angedeutete Zusammenhang ist in vier Schritten zu klären.

Den Ausgangspunkt bietet Jüngels Auffassung, dass die Metapher auf den grundlegend ansprechenden Charakter der Sprache aufmerksam macht (s. V.1.3.3.). Bereits in der rhetorisch-ornamentalen Funktionalisierung ist die metaphorische Sprache im Rahmen ihrer Aufgabe, eine Aussage eingängig und leicht zugänglich zu machen, spezifisch mit der Adressierung an die Hörerin und den Hörer verbunden.⁴⁹⁸ Die Analyse der eigenständigen Erkenntnisqualität metaphorischer Rede macht sodann deutlich, dass der Charakter der Anrede nicht nur eine sekundäre Funktion, sondern bereits eine primäre Dimension der Sprache selbst ist. Jüngel bezeichnet die Metapher deswegen als »Grundform ansprechender Sprache«.⁴⁹⁹

Von hierher ist nun *erstens* hervorzuheben, dass der ansprechende Charakter der Sprache, den die Metapher verkörpert, über die kommunikativ-intersubjektive Dimension hinausreicht.⁵⁰⁰ Jüngel rekurriert hierzu auf ein grundlegendes In-der-Welt-Sein des Menschen: Der Metapher zugrunde liegt ein ursprüngliches Verwickelt-Sein des Menschen mit der Welt, eine Verbundenheit, die kein objektiviertes Gegenüber kennt.⁵⁰¹ In dieser Verbundenheit erscheint die Welt nun nicht als stummes Objekt, sondern wird als grundlegend ansprechend erfahren. »Weltbezug und Anredecharakter«⁵⁰² gehören zusammen.⁵⁰³ Diese »sprechende Welt« findet

⁴⁹⁸ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 127f.133.153 (These 2).

⁴⁹⁹ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 134. Vgl. a. a. O., 154f. (These 11); ders., *Kraft*, 9f.

⁵⁰⁰ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 134–139.

⁵⁰¹ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 136.

⁵⁰² Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 136.

⁵⁰³ »Der Mensch findet sich, so scheint es, als Angesprochener vor. Nur insofern hat er eine Welt.« Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 138.

in der Metapher ihre sprachliche Entsprechung: Zum einen realisiert die Metapher die Verbundenheit mit der Welt, ist in ihr doch verschränkt, was die isolierende Begrifflichkeit als divergent auseinanderhält.⁵⁰⁴ Jüngel weist in diesem Kontext darauf hin, dass die katachretischen Bildungen vor allem dem sozialen und dinghaften Nahbereich entwachsen, in dem die Verbundenheit mit der Welt erfahren wird und sich diese als erschlossene zeigt.⁵⁰⁵ Zum anderen zeigt sich diese Verbundenheit in der Metapher als ansprechend-sprechende, indem die Metapher die Welt in ihrer Bedeutsamkeit ersichtlich macht, auf die alle begriffliche Bedeutung rekurriert:

»Die den Menschen und seine Welt aussagende Sprache, genauer: die Aussagen, mit denen wir den Menschen und seine Welt *bedeuten*, zehren in ihrem *Sinn* von der Tatsache, daß sich der Mensch aufgrund seines immer schon Angesprochenenseins von einem Zusammenhang dessen, was der Fall ist, *als Welt ansprechen und beanspruchen* läßt.«⁵⁰⁶

In diesem Sinne verkörpert die metaphorische Sprache die Erfahrung einer ansprechenden Welt.

Zweitens buchstabiert Jüngel die existenzielle Verbundenheit ontologisch aus. Die als ansprechend erfahrene Welt wird noch einmal mehr zur eigenständig sprechenden Welt. Denn für Jüngel ist das In-der-Welt-Sein ein Sein in der Sprache: »Der Mensch existiert als Übergang vom Sein in die Sprache«,⁵⁰⁷ formuliert er in Anspielung auf Heideggers Sprachdenken. Genau dies verkörpert der metaphorische Prozess, der ja selbst konstitutiv eine Übertragung ist: »Die Metaphern der Sprache wahren so die Bewegung des Seins in die Sprache«⁵⁰⁸. In einem solchen Übergang zeigt sich die Welt als sprachlich immer schon erschlossen und als erschlossene immer schon sprachlich.⁵⁰⁹ Sprache und Sein greifen also derart ineinander,

⁵⁰⁴ Sie entspricht so der »Fülle von Bedeutungsmöglichkeiten, die ich die Gleichnisdimension der Sprache nennen möchte« (Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 135), und tritt vor die begriffliche und urteilende Objektivierung, in der die Möglichkeit auf Wirklichkeit reduziert wird. Vgl. a. a. O., 135.

⁵⁰⁵ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 134f.

⁵⁰⁶ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 138.

⁵⁰⁷ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 139.

⁵⁰⁸ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 143.

⁵⁰⁹ »Die durchgängig metaphorische Struktur der Sprache«, so hält Jüngel

dass Jünger von einer »ontologischen Binnensprachlichkeit der Kreatur« spricht. Diese Sprachlichkeit ist mehr als das menschliche Sprechvermögen. Sie zielt vielmehr eine grundlegende Erschlossenheit und Kommunikabilität an, die den Seinsstrukturen eingeschrieben sind, so dass »der menschliche Begriff der Dinge [...] die logische Wiederholung der ontologischen Binnensprachlichkeit der Kreatur«⁵¹⁰ ist. Damit spricht nicht der Mensch eine stumme Welt an und gibt ihr urteilend und aussagend eine Bedeutung. Vielmehr ist der Mensch immer schon in eine sprachlich erschlossene, in eine von sich her sich sprechend zeigende Welt eingebettet.⁵¹¹ Von ihr her empfängt er die Möglichkeit zur Bedeutung, auf die dann sein aktives Begreifen und Urteilen aufbaut.⁵¹² Das Verhältnis von In-der-Welt-Sein und sprachlicher Erschließung hat sich mithin umgekehrt: Nicht mehr ist die Sprache nachträglicher Ausdruck des In-der-Welt-Seins. Vielmehr ermöglicht sie erst das spezifische In-der-Welt-Sein des Menschen: »Deshalb ist der Mensch ursprünglich im Wort zuhause und erst daraufhin in ›seiner Welt‹.«⁵¹³

Die Einsicht in die ontologische Dimension der Sprache ebnet nun *drittens* den Weg zum Verständnis der religiösen Sprache. Wenn die Sprache nicht nur partikular isoliert-einzelnes Seiendes aussagt, sondern das Sein im Ganzen umfasst, so betrifft sie nicht nur die Differenz zwischen den einzelnen Seienden, sondern auch die grundlegende Differenz von Sein und Nichtsein. Auf diese grundlegende Differenz rekurriert die religiöse Sprache, deren Eigenart Jünger wie folgt bestimmt: »Auf das Wirkliche der Welt wird vielmehr, indem es in die metaphorische Qualität eines Prädikates Gottes einrückt, so eingegangen, daß es dabei vor die *Möglichkeit seines Nichtseins* kommt«⁵¹⁴. Gerade aus der Beziehung zu Gott und damit angesichts der grundlegenden Gott-Welt-Differenz wird also die Begrenztheit, die grundlegende Kontingenz der Wirklichkeit ersichtlich:

fest, »verdankt sich der Wahrheit als Ereignis, in dem Welt schon immer in Sprache übertragen ist und deshalb Seiendes sich entdecken lässt.« Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 155 (These 12).

⁵¹⁰ Jünger, *Kraft*, 20.

⁵¹¹ Mit Ebeling spricht er von der »Worthaftigkeit der Wirklichkeit«. Jünger, *Kraft*, 20.

⁵¹² Vgl. »Von etwas angesprochen werden, heißt, etwas *als* das, was es ist, vernehmen«. Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 138.

⁵¹³ Jünger, *Kraft*, 17.

⁵¹⁴ Jünger, *Metaphorische Wahrheit*, 152.

Es ist möglich, dass das, was ist, auch nicht bzw. nicht mehr ist. Doch damit ist noch nicht das letzte Wort über das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit gesprochen. Diese Form von Möglichkeit ist ja nur eine negative Bestimmung der Möglichkeit aus dem Gegenbild zur Wirklichkeit heraus: Das Mögliche ist das noch nicht oder nicht mehr Wirkliche. Jüngel geht es aber stets auch um die Möglichkeit, die nicht mehr ein bloßes Gegenbild zur Wirklichkeit ist und nicht mehr aus der Wirklichkeit heraus bestimmt wird, sondern die sich als grundlegender, anders und als mehr als nur Wirklichkeit erweist (s. V.1.3.2. und V.1.3.3.). Genau dies bringt Jüngel in den Blick, wenn er formuliert: »Wer von Gott redet, spricht den Menschen auf sein und seiner Welt Nichtsein als eine allein von Gott überwindbare Möglichkeit an. Das ist das Wesen aller *religiösen* Sprache.«⁵¹⁵ Die religiöse Rede artikuliert damit einen Möglichkeitshorizont, der nicht aus der Wirklichkeit der Welt und der rein negativen Möglichkeit ihres Nichtseins abzuleiten ist.⁵¹⁶

Umgekehrt artikuliert die religiöse Rede, dass die kontingente Welt nicht aus sich selbst heraus, sondern erst durch eine, wie Jüngel sagt, »*potentia aliena*«⁵¹⁷ zur sprechenden Welt wird. Denn erst aus dem radikal anderen Möglichkeitshorizont heraus wird die Welt wirklich bedeutsam, das heißt sprechend-ansprechend. Ohne eine Anrede, die nicht aus der

⁵¹⁵ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 152.

⁵¹⁶ »Religiöse Rede spricht der Wirklichkeit notwendigerweise mehr zu, als das jeweils Wirkliche aufzuweisen hat und als Wirklichkeit überhaupt aufzuweisen vermag.« Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 103. Genauer kann man dies so formulieren: Die Möglichkeit des Nichtseins ist nicht der letzte Horizont des Wirklichen. Wenn die Wirklichkeit der Welt durch die Möglichkeit ihres Nichtseins abschließend und erschöpfend bestimmt wäre, dann wären alle Möglichkeiten der Welt durch die letzte, mögliche Verwirklichung des Nichtseins begrenzt. Sie wären damit nicht mehr als immanente Variationen vor der alles bestimmenden möglichen Wirklichkeit des Nichtseins. Wenn aber die Möglichkeit des Nichtseins nicht die letzte Wirklichkeit der Welt ist, sondern noch einmal durch die Möglichkeit der Überwindung des Nichtseins unterfangen wird, dann ist die Wirklichkeit der Welt durch einen Möglichkeitshorizont bestimmt, der aus der Wirklichkeit der Welt selbst nicht abgeleitet werden kann.

⁵¹⁷ Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 103. Jüngel formuliert dies hier als Spezifikum des christlichen Glaubens, dies aber nicht als Abgrenzung zu andersreligiöser Rede, sondern eher in Abgrenzung zu nichtreligiöser Rede, sonst wäre seine Spezifizierung a. a. O., 156 (These 20 und 21) nicht zu verstehen.

bestehenden Wirklichkeit ableitbar ist, sind die Möglichkeiten der Welt nur unerfüllte Wirklichkeit, Variationen des Immanenten. Erst durch den radikal von der Welt unterschiedenen Anspruch treten die Möglichkeiten aus der Vorab-Bestimmung durch die Wirklichkeit heraus und werden zu wirklich anderen, neuen Möglichkeiten.

Von hierher wird nun der Zusammenhang der religiösen und der metaphorischen Sprache ersichtlich: Indem die religiöse Rede wirklich andere, tatsächlich neue Möglichkeiten aufscheinen lässt, ist sie grundlegend metaphorisch, artikuliert die Metapher doch das »Mehr an Sein«, das heißt eine nicht durch das Wirkliche vorab begrenzte Möglichkeit.⁵¹⁸ Umgekehrt stellt religiöse Sprache die Metapher vor die Frage, ob sie bloß eine immanente Erweiterung des Wirklichen zur Sprache bringt oder ob sie sich tatsächlich durch eine radikal andere Möglichkeit bestimmen lässt, die sie selbst nicht garantieren kann. Wenn die metaphorische Sprache dies tut, wenn sie an ihrer unvorhersehbaren Kreativität, an der Möglichkeit zu wirklicher Andersheit und an ihrem radikal ansprechenden Charakter festhält, kann Jüngel die »vestigia des Schöpferischen auch in der Sprache, die *wir* sprechen«,⁵¹⁹ erkennen. Die »vestigia des Schöpferischen« betreffen nun nicht nur einzelne Äußerungen, sondern letztlich wiederum das Zueinander von Sein und Sprache, die sprachlich erschlossene Wirklichkeit. Auch ihre Erschlossenheit in Sprache, ihre »ontologische Binnensprachlichkeit«, verweist im Letzten auf den Anspruch des radikal Anderen. So wird nun verständlich, dass Jüngel die sprachlich erschlossene Welt als Ausdruck des redenden Gottes versteht.⁵²⁰ Die ontologische Dimension der Sprache, die sich in der metaphorischen Sprache artikuliert und in der religiösen Sprache präzisiert, ist also noch einmal schöpfungstheologisch unterfangen.⁵²¹

Von hierher wird schließlich *viertens* auch das Verhältnis von religiöser und christlicher Sprache verständlich, das Jüngel wie folgt bestimmt:

⁵¹⁸ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 156 (These 16f.).

⁵¹⁹ Jüngel, *Kraft*, 7.

⁵²⁰ »Das schöpferische Wort ist als ein das *Wesen* der Kreaturen konstituierendes Sprachgeschehen eine das Seiende in seiner Wesensverfasstheit *prägende*, und zwar *intrinsece prägende* Kraft.« Jüngel, *Kraft*, 20.

⁵²¹ Zur *particula veri* der natürlichen Theologie vgl. Jüngel, *Leidenschaft*, 54f. Auch Körtner deutet eine »kerygmatische Interpretation des Schöpfungsgedankens« an. Körtner, *Theologie*, 183.

»Die *biblische* Sprache, die wir, insofern wir sie in unsere eigenen Worte übersetzen, auch die Sprache des Glaubens nennen, unterscheidet sich von der religiösen Sprache in dieser Hinsicht nur insofern – insofern allerdings radikal – als sie die Möglichkeit des Nichtseins nicht nur allein als von Gott überwindbare, sondern als von Gott überwundene Möglichkeit erzählt, indem sie das Sein einer neuen Kreatur verkündet.«⁵²²

Religiöse und biblisch-christliche Sprache unterscheiden sich also nicht einfachhin thematisch-inhaltlich.⁵²³ Vielmehr sind sie im Kern des metaphorischen Prozesses, in der Bestimmung von Möglichkeit und Wirklichkeit, zugleich aufeinander bezogen und unterschieden: Die religiöse Sprache spricht die Möglichkeit des Nichtseins als nur von Gott überwindbar an, die biblisch-christliche verkündet sie als von Gott überwunden.⁵²⁴ An der biblisch-christlich bezeugten Ermöglichung einer grundlegend anderen Möglichkeit in der Wirklichkeit partizipieren die religiöse wie die metaphorische Sprache, insofern sie ernsthaft und tatsächlich von einem nicht aus dem Wirklichen vorab bestimmten Möglichkeitshorizont her sprechen und die Welt als erschlossene und ansprechende in den Blick bringen. Insofern hat die religiöse (wie die metaphorische) Sprache einen Ort innerhalb der biblisch-christlichen Sprache. Zugleich bleibt die Differenz erhalten: Die Bezeugung der in Christus überwundenen Möglichkeit des Nichtseins realisiert sich innerhalb des Sprachgeschehens vor allem in dem Insistieren auf radikaler Neuheit, die die innovatorische Kraft der Metapher verschärft und die die kreuzestheologisch motivierte Gestalt des *sub contrario* annimmt.⁵²⁵ Ihr gegenüber gibt es ein relational auf sie be-

⁵²² Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 152.

⁵²³ Es gilt die Einsicht: »Das Verhältnis von Glaube und Religion entscheidet sich am Gebrauch der Metapher, nicht aber am metaphorischen Gebrauch von Wörtern.« Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 155 (These 15).

⁵²⁴ Noch einmal: Es geht darum, dass die »Möglichkeit des Nichtseins [...] eine nicht nur durch Gott überwindbare, sondern [...] von Gott im Leben, Tod und Auferstehung ein für allemal überwundene Möglichkeit« ist. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 156 (These 21).

⁵²⁵ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 150–152. Zur Neuheit vgl. auch ders., *Kraft*, 23f. Diese Zuordnung ist im Sinne Jüngels sicher nicht im Sinne von Verheißung und Erfüllung zu denken, als ob eine »natürliche Theologie der reli-

zogenes Eigenrecht anderer Gestalten religiöser Rede, die nicht aus der radikalen Innovation und Umkehrung aller Wirklichkeit leben, sondern die grundsätzliche Erschlossenheit der Wirklichkeit verkörpern. Sie sind weder als Voraussetzung noch als Additum, gar als Rest zur radikal neu erschlossenen Wirklichkeit des christologisch konzentrierten Sprachgeschehens zu verstehen. Sie sind aber auch nicht schlichtweg mit ihm identisch, sondern werden von ihm her noch einmal in ihrer eigenständigen Bedeutung ersichtlich. Sie erschließen die Welt als sprechende, resonante Wirklichkeit, ohne dass in ihnen der letzte Grund und die genaue Kontur des Erschlossenseins geklärt ist.

3.4. Wer spricht? Eine subjekttheoretische und phänomenologische Schärfung der »sprechenden Welt«

Doch ist die Skizze des möglichen Ortes eines religiösen Sprachgeschehens innerhalb des christlichen nicht um den Preis einer diffusen Metaphorik erkaufte? Wer spricht denn, wenn die Welt spricht? Droht hier nicht die Gefahr, die Günter Bader prägnant benennt: »Geben wir auf, uns als einzige Sprecher der Sprache zu behaupten, so spricht alsbald alles.«⁵²⁶ Und ist diese Gefahr nicht eben der über das subjekthaft-intersubjektive Sprechen hinausgehenden Ontologisierung des Sprachgeschehens, der heideggerisierenden Zusammenschau von Sprache und Sein, geschuldet, in der eben nicht der Mensch, sondern die Sprache spricht? Müsste man demgegenüber nicht doch alle Sprache auf ein menschliches Subjekt und die sprechende Welt auf eine intersubjektive Kommunikation zurückführen, weil das Sprechen sonst zum mythischen Raunen wird?

Um dieser Gefahr zu begegnen, die der bisherigen Anlehnung an Jüngels Metaphertheorie zweifellos innewohnt, und zugleich die »sprechende

giösen Sprache« gleichsam ihre notwendige Vollendung in der biblisch-christlichen Sprache erlangt, auf die sie vorausweist oder die sie gar als zu füllende Leerform vorab bestimmt. Eher ist das Verhältnis umgekehrt als Ermöglichung und Partizipation zu verstehen: Weil die biblisch-christliche Sprache bezeugt, dass die Möglichkeit des Nichtseins durch die Wirklichkeit von Leben, Tod und Auferstehung Jesu definitiv überwunden ist, sind in der Wirklichkeit der Welt Möglichkeiten denk- und sagbar, die nicht als defiziente Möglichkeiten aus dem Wirklichkeitshorizont der Welt bestimmt sind.

⁵²⁶ Bader, Sprache, 770.

Welt« als Mitte der religiösen Rede aufrecht zu erhalten, soll in einem ersten Schritt mit Wenzel die sprechende Welt subjekttheoretisch zurückgebunden werden.⁵²⁷

Einerseits knüpft auch Wenzel an der Vorstellung einer sprechenden Welt an, um den Grund metaphorischer Rede zu bestimmen. In seiner Suche nach einer gebrochenen, fragilen Referenz der Sprache verweist Wenzel auf die »Vereinbarung, die [die 2009 verstorbene dänische Lyrikerin, d. A.] Inger Christensen mit sich als Dichterin trifft: zu schreiben, als würde nicht die Autorin die Bedeutung ihrer Texte erst durch deren Verfassen hervorbringen, sondern als bezeugte sie lediglich das Lesbarwerden der Bedeutung der Welt in der Sprache.«⁵²⁸ Die poetische Sprache unterstellt also eine sprachliche Erschlossenheit der Welt, die nicht der aktiven Deutungsleistung der Dichterin entspringt. Das »Sprechen, durch das die Welt Sinn in sich selbst findet«,⁵²⁹ wird empfangen. Die Dichterin hat eine besondere Sensibilität für ihre Verflechtung in die Welt, sie hört in der Welt eine anonyme Forderung, zu Wort zu kommen: »Was hier formuliert wird, möchte ich den metaphorischen Imperativ nennen.«⁵³⁰

Andererseits aber wird das sprachliche Erschließungsgeschehen nicht ontologisch, sondern hermeneutisch verortet. Wenzel weist entschieden jede Hypostasierung der Sprache ab und sucht die Wurzel der sprechenden

⁵²⁷ Vgl. hierzu besonders Wenzel, *Bodenlosigkeit*, 218–223 und ders., *Sprache verlassen*, 153–158.

⁵²⁸ Wenzel, *Bodenlosigkeit*, 219. Wenzel bezieht sich auf die Formulierung: »Ich tue so, als hätten die Sprache und die Welt ihre eigenen Verbindungen. Als hätten die Wörter, um mich herum, direkte Berührung mit den Phänomenen, auf die sie verweisen. So daß es der Welt möglich wird, Sinn in sich zu finden. Einen Sinn, der schon vorher da ist.« Ebd. Vgl. auch ders., *Sprache verlassen*, 153.

⁵²⁹ Wenzel, *Bodenlosigkeit*, 219.

⁵³⁰ Wenzel, *Bodenlosigkeit*, 219. Er bezieht sich auf die Formulierung: »Ich spüre auch, daß ich das tun *muß*. Ich muß in der Welt Sinn finden, nicht, weil ich das beschließe, vielleicht nicht einmal, weil ich das wünsche, sondern, weil ich als Eingeborener – auf dieselbe Weise, wie ein Baum eingeboren ist – ja wirklich als ein eingewachsener Teil der Welt nicht umhin kann, Sinn zu schaffen, den Sinn, der vorher schon da ist und der unaufhaltsam seine eigene Verwandlung verwaltet, als das, was wir unter Überleben verstehen.« Ebd. Wie Jünger verortet Wenzel die von der Sprechenden passiv empfangene Erschlossenheit in der »Welthaftigkeit dieses Subjektes, das eben ›Eingeborene‹, ›eingewachsener Teil dieser Welt‹ ist« (a. a. O., 220).

Welt keineswegs in einem Übergang vom Sein in die Sprache, sondern im Subjekt. Ohne Sprechenden realisiert sich keine Referentialität,⁵³¹ die Welt spricht nur durch das unvertretbare Ich.⁵³²

Diese beiden Aspekte stehen nicht einfachhin nebeneinander. Wenzel hält sie zusammen, indem er die Erfahrung der Welt, die fordert, zu Wort zu kommen, mit einem subjekthaften »Grundakt der Anerkennung der Welt als Fundament, Ort und Raum des eigenen und anderen Lebenkönnens«⁵³³ verbindet, der allen intersubjektiven Anerkennungen vorausgeht: »Der einzige Zugang, den wir zur Welt als der Totalität bedeutungsvoller Wirklichkeit haben«, formuliert Wenzel prägnant, »besteht in jenem Grundakt der Anerkennung, den auch Inger Christensen als Akt der Sorge, des *prendre souci*, gekennzeichnet hat.«⁵³⁴ Keinesfalls ist der Grundakt der Anerkennung eine souveräne Bedeutungsstiftung – wer sich sorgt, weiß gerade um die Grenzen der eigenen Einflussnahme. Doch auch, wenn die subjekthafte Anerkennung die Welt nicht eigenmächtig erschließt, so ist die erschlossene und sprechende Welt nicht ohne sie gegeben. Der Grundakt der Anerkennung ist die Wurzel der Weltverbundenheit und des anredenden Charakters, er ist »zugleich rezeptiv und konstruktiv, liest der Welt Bedeutung sowohl ab als er sie ihr auch zuspricht.«⁵³⁵ Die sprechende Welt ist nur in der zustimmenden Antwort gegeben. Zugrunde liegt also ein Akt der Zustimmung, ein Ja, das Wenzel auch mit dem marianischen Ja in Verbindung bringt.⁵³⁶ Dieses Ja ist nicht absicherbar. Es ist kein artikuliertes Sprechen, sondern liegt allem Sprechen voraus. Es liegt an der Grenze des Sagbaren.⁵³⁷

⁵³¹ Vgl. Wenzel, Bodenlosigkeit, 222.

⁵³² Ohne dieses wiederum zur »eigentliche[n], letzte[n] und unhintergehbare[n] Absicherung der Referentialität« zu machen und so in einem »Bedeutungssolipsismus – nur ich kann für die jemeinige Bedeutung eintreten, sie aber keinem anderen begründen« zu münden. Wenzel, Bodenlosigkeit, 220.

⁵³³ Wenzel, Bodenlosigkeit, 222.

⁵³⁴ Wenzel, Bodenlosigkeit, 226.

⁵³⁵ Vgl. Wenzel, Bodenlosigkeit, 223.

⁵³⁶ Vgl. Wenzel, Sprache verlassen, 153f.

⁵³⁷ So auch die doppelte Negation: »Das erste Wort ist – nicht das Erste, und das ist die ursprüngliche Negation«. Wenzel, Ästhetik, 70. Diese Wendung erinnert wohl nicht zufällig an Rahners »Vorgriff auf das Sein« (vgl. Rahner, Grundkurs, 44f.), buchstabiert seine transzendente Erfahrung aber noch einmal konsequent in die sprachliche Dimension hinein aus.

Doch ist damit die ontologische Dimension der Sprache, alle Eigen- und Widerständigkeit der Welt, die Selbstständigkeit ihrer Erschlossenheit, die als Ereignis erfahren wird, in einen letzten Anerkennungsakt des Subjekts aufgehoben? Wenzel selbst deutet eine Überschüssigkeit an, indem er auf die »Resonanz« verweist, »die der grundlegende, mit dem subjektiven Selbstvollzug gegebene Akt der Anerkennung der Welt in der Sprache findet«. ⁵³⁸ Diese Resonanz ist gleichsam die Außenseite der subjekthaften Zustimmung, die Spur einer sprechenden Welt, die jede Hypostasierung zu einem eigenen sprechenden Subjekt der Sprache vermeidet. Doch was könnte diese »Resonanz« sein?

Es ist also zur Vertiefung der »sprechenden Welt« noch ein zweiter Schritt zu tun, für den Joachim Negels Rezeption von Heinrich Rombachs Strukturontologie weiterhilft. ⁵³⁹ Denn der Strukturbegriff, mit dem ein neues geistesgeschichtliches Paradigma nach den Begriffen der Substanz und des Systems eröffnet werden soll, setzt zwei weiterführende Akzente:

Zum einen vertieft die Strukturontologie den Blick auf das In-der-Welt-Sein des sprechenden Subjektes, indem sie auf die »Verflechtungen von Welt und Leib, Leib und Person, Person und Sprache, Sprache und Natur, Natur und Geschichte« ⁵⁴⁰ hinweist. ⁵⁴¹ Der Angelpunkt der Verflechtung ist die Leiblichkeit, zeigt doch die Analyse ästhetischer Wahrnehmung, dass nicht so leicht zwischen objektivem Reiz und subjektiver

⁵³⁸ Wenzel, Bodenlosigkeit, 223.

⁵³⁹ Vgl. Negel, Projektion, 115–136.

⁵⁴⁰ Negel, Projektion, 122.

⁵⁴¹ Programmatisch nicht zu bescheiden versteht die Strukturontologie »die Wirklichkeitsperzeption des Menschen als unhintergehbaren Teil eines umfassenden Seinsprozesses, in welchem Einheit und Unterschiedenheit von Subjekt und Objekt, der Ursprung-Folge-Zusammenhang in seinem inkommensurablen Zusammenspiel von Autonomie und Heteronomie, das perichoretische Verhältnis von Geist und Natur sowie die Freiheit des Menschen in ihrer unabsehbaren Genese bedacht werden, ohne jedoch die Sphären monistisch in eins fallen zu lassen oder aber sie dichotomisch zu trennen«. Negel, Projektion, 117. Negel hebt dementsprechend als »Rombachs Spitzensatz« heraus: »*Denn der Mensch, so Rombachs Spitzensatz, unterscheidet sich [...] weder essentiell noch ontologisch von der Welt; er bildet mit ihr vielmehr eine Einheit, die aber nicht die der Funktion, sondern die der Entsprechung ist.*« Negel, Projektion, 123. Der Spitzensatz wird ergänzt durch die Aussage: »[U]rsprünglicher als aller Anthropomorphismus der Welt ist der Kosmomorphismus des Menschen.« A. a. O., 137.

Empfindung unterschieden werden kann.⁵⁴² Entscheidend ist nun, dass die Leiblichkeit ästhetischer Wahrnehmung nicht erst einen nachträglichen sprachlichen Ausdruck findet, um die leibliche Wahrnehmung intersubjektiv-kommunikativ zu vermitteln, sondern bereits als leibliche Wahrnehmung zutiefst mit der Sprache verbunden ist. Die Leiblichkeit der Sprache und die Sprachlichkeit des Leibes sind nicht zu trennen, ohne das eine in das Andere aufzulösen.⁵⁴³ Negel hebt auf diese Weise die Sinnlichkeit der Sprache akzentuiert hervor, weshalb er sich aller entsinnlichen Semiotik gegenüber kritisch erweist, auf den synästhetischen Charakter von Metaphern hinweist und durchaus auch Sympathien für mythologische Dingsprache und natürliche Sprachtheorien zeigt.⁵⁴⁴

Zum anderen betont die Strukturontologie ein epiphanisches Moment im leiblich-sprachlichen Wahrnehmungsgeschehen. Jedes Phänomen hat seine eigene Struktur, an der dem Menschen eine Welt aufgeht: »Wahrnehmung ist *Teil des Seins*, sie findet *in* ihm statt und *nicht davor* – mehr noch: sie ist dessen Epiphanie.«⁵⁴⁵ Das epiphanische Moment der Strukturontologie unterstreicht einerseits das »Von-sich-her« des Geschehens: Im »Aufgang von Welt«⁵⁴⁶ greifen Erschlossenheit und das »Von-sich-her« der Erschließung ineinander.⁵⁴⁷ Andererseits wird das »Von-sich-her« gerade nicht in einem einzigen Weltphänomen zusammengefasst, sondern der Pluralität der jeweiligen Strukturen zugeschrieben. Eine Hypostasierung der Welt zu einem Großsubjekt, zur Sprache als Haus des Seins, wird so unterlaufen.⁵⁴⁸ Auch das epiphanische Moment der Strukturontologie

⁵⁴² Vgl. hierzu Negels Relektüre von Georg Picht in Negel, Gabe, 233–237.

⁵⁴³ Hier ist auch auf Negels Analyse des Zusammenhangs zwischen Ritus und Mythos zu verweisen. Vgl. Negel, Liturgie und Leiblichkeit, 148–156.

⁵⁴⁴ Vgl. Negel, Gabe, 236f. Fn 36; ders., Projektion, 176–182; ders., Liturgie und Leiblichkeit, 165–170 und Jüngel, Kraft 16f. Zu denken ist auch an die Auseinandersetzung mit Bader. Vgl. Negel, Feuerbach, 379–385. In ihr entfaltet Negel diese »*Übergänglichkeit von Welt in Sprache [...] und Sprache in Welt*«. A. a. O., 379.

⁵⁴⁵ Negel, Projektion, 129.

⁵⁴⁶ Negel, Projektion, 124.

⁵⁴⁷ Interessanterweise sind gerade die hermetischen Phänomene Phänomene der je eigenen Welterschließung. Vgl. Negel, Projektion, 130–136.342f.

⁵⁴⁸ Es geht der Strukturontologie »keineswegs um eine irrationale Remythisierung der Natur, sondern vielmehr um eine Entdeckung der Vieldimensionalität des Seins«. Negel, Projektion, 143 Fn 333. Hier wäre auch ein Bogen zu schlagen zu

wird nun nicht erst nachträglich versprachlicht, sondern ist selbst sprachlich: »Im geglückten, treffenden Wort«, so Negel, »erschließt sich uns das Ding [...] als Seiendes, dessen vorgegebener ›Eigenrhythmus‹ dem ›Eigenrhythmus‹ der Sprache korrespondiert«. ⁵⁴⁹ Negel spricht dementsprechend explizit von dem »Epiphane der Sprache«. ⁵⁵⁰ Das Epiphane der Sprache, das sich ebenfalls nur in der Pluralität der sprachlichen Gestalten realisiert, trägt eine deutlich religiöse Konnotation, benennt doch Negel das Geschehen, »daß Sprache und Dinge, Wort und Sein sich auf glückliche Weise ineinander fügen« als das »primäre [...] Phänomen, welches man gemeinhin als ›Offenbarung‹ bezeichnet«. ⁵⁵¹ Ja, Negel sieht die religiöse Dimension genauer als Zusammenklang von Schöpfungs- und Offenbarungstheologie: »Im responsorischen Einstimmen in die Sprache der Dinge wird dem Menschen vernehmbar, daß im Grunde der Welt jenes Wort spricht, durch das alles geworden ist.« ⁵⁵²

So wird deutlich, wie gerade Negels Rezeption der Strukturontologie die »Resonanz« der sprechenden Welt ausdeuten kann. Damit ist zum einen der Bogen zum Anliegen zurückgeschlagen, die ontologische und die religiöse Dimension metaphorischer Sprache aufeinander zu beziehen. Zum anderen zeigt die Rezeption der Strukturontologie auch eine Möglichkeit auf, eine Verflechtung von Sein und Sprache zu denken, eine sprechende Welt vorstellbar zu machen, ohne in die Hypostasierung eines monofonen sprachlichen Seinssubjektes zu fallen. Weder ist die Sprachlichkeit der Welt im Sinne metaphysisch garantierter Harmonie einfachhin unmittelbar ablesbar, noch lauscht die metaphorische Sprache hörig dem Ruf des Seins. ⁵⁵³

Dalferths »ontologische[r] Plastizität«. Vgl. Dalferth, *Radikale Theologie*, 244–247.

⁵⁴⁹ Negel, Gabe, 240. Vgl. a. a. O., 238–242.

⁵⁵⁰ Negel, Gabe, 242.

⁵⁵¹ Negel, Gabe, 241f.

⁵⁵² Negel, Feuerbach, 382. Vgl. auch ders., Gabe, 229 und Wohlmuth, *Sprache*, 878f.

⁵⁵³ Negel hat zweifellos Sympathien für die mythologische Vorstellung des »Buches der Natur« und der mit ihr einhergehenden Auffassung von der »Sprachartigkeit der Dinge«. Er besteht aber auch darauf, dass sie phänomenologisch und metaphorologisch gebrochen wird. Vgl. Negel, Gabe, 225–232. Vgl. auch Körtner, *Theologie*, 184f.

3.5. Das koranische Sprachgeschehen als religiöse Rede

Es ist erstaunlich und sicher nicht im Blickfeld der bearbeiteten christlichen Autoren, wie passgenau sich das koranische Sprachgeschehen in den Ort einfügt, den die Analyse der religiösen Rede skizziert hat. So scheinen die Worte al-Ġurġānīs geradezu die Verbindung aus religiöser Rede und sprechender Welt vorweg zu nehmen, wenn er formuliert: Die Metapher macht »vor deinen augen das leblose lebendig und mit vernunft begabt, das sprachlose beredt, stumme körper zu deutlich sprechenden, die verborgensten sinninhalte zu sichtbaren und klaren«. ⁵⁵⁴ Zumindest drei große inhaltliche Zusammenklänge zwischen koranischem Sprachgeschehen und religiöser Rede sind zu benennen:

Erstens artikuliert der Koran in theologischem Gehalt wie sprachlicher Gestalt die Verschränkung von Sprache und Welt, die sich spezifisch als »Lesbarwerden der Bedeutung der Welt in der Sprache« ⁵⁵⁵ realisiert. Im Blick auf den Gehalt ist noch einmal auf die *āya*-Theologie (man denke an Naṣr Abū Zaid, Mustansir Mir und Angelika Neuwirth) zu verweisen, die gleichsam als koranische Artikulation von Jüngels »ontologischer Binnensprachlichkeit der Kreatur« gelten kann (s. IV.2.2.3., IV.2.3.4. und IV.2.6.2.). Im Blick auf die sprachliche Gestalt ist besonders an die Klarheit zu denken, unter deren Vorzeichen die islamische Konfiguration des Sprachgeschehens die Wirklichkeit erscheinen ließ (s. II.2.1.4., IV.2.3.4., IV.2.6.2. und V.2.3.1.). Schließlich realisiert die koranische Sprache in Klang und Rhythmik wie auch in der Bindung an die Rezitation in besonderer Weise die leiblich-sinnliche Dimension, die als Angelpunkt der Verbindung zwischen Ich und Welt verstanden wurde (s. IV.2.2.4., IV.2.4.1.3. und IV.2.4.4.).

Zweitens verkörpert der Koran in großer Ausdrücklichkeit den anredenden Charakter der Sprache. Hier ist an die Dimension der Rechtleitung zu erinnern, die nicht nur eine prägnante inhaltliche Charakterisierung bietet, sondern im Gegenüber zur Narration auch in der sprachlichen Gestalt ersichtlich wurde (s. V.2.1.). Weiterhin ist an die vielfachen Elemente des Ereignishaften zu denken, in denen der Koran selbst als Quelle des Geschehens inszeniert wird und welchen gegenüber der Mensch in die

⁵⁵⁴ Al-Ġurġānī, Geheimnisse, 63.

⁵⁵⁵ Wenzel, Bodenlosigkeit, 219.

Position des Empfangenden gestellt ist (s. V.2.2.). Insgesamt prägt den Koran das Vertrauen in die verwandelnde Kraft der Sprache.

Drittens entspricht eine schöpfungstheologische Verortung prägnant dem Selbstverständnis des Koran. Nicht nur, dass die Schöpfungstheologie wie ein *Cantus firmus* durch alle drei mekkanischen Perioden bis in die medinensische Zeit prominent präsent ist und einen wichtigen Topos diachroner Entfaltung bietet.⁵⁵⁶ Auch systematisch stellt die Vorstellung einer natürlichen Gottbezogenheit des Menschen (*fiṭra*), die seiner geschaffenen Natur entspricht, sowohl eine zentrale Bestimmung koranischer Anthropologie, die gerade gegenwärtig zu einem interreligiös integrativen Konzept entfaltet wird,⁵⁵⁷ als auch ein wichtiges offenbarungstheologisches Vorzeichen dar: Die koranische Offenbarung ist nach ihrem Selbstverständnis keine umstürzende, gar paradoxe Neuheit, sondern klärend-freilegende Rückerinnerung an die Grundsituation menschlichen Daseins (s. V.2.1.3., V.2.1.4. und V.2.3.1.).⁵⁵⁸

Insgesamt, so kann man folgern, verkörpert das koranische Sprachgeschehen auf spezifische und prägnante Weise den eigenständigen Charakter religiöser Rede gegenüber und in Beziehung zur biblisch-christlichen Rede. Es akzentuiert in der Betonung von Klarheit und Ereignischarakter die Weltverbundenheit und den ansprechenden Charakter der Sprache. Im Sinne des epiphanischen Momentes der Strukturontologie kann man durchaus von einem Offenbarungscharakter des koranischen Sprachgeschehens sprechen. Dieses gründet in christlicher Perspektive in der Relation von dem Zustimmungsaktes des Menschen und der Resonanz dieses Aktes in der sprechenden Welt. In seiner Gestalt wie seinem Gehalt ist es von dem Offenbarungscharakter des biblisch-christlichen Sprachgeschehens zu unterscheiden, auf das es zugleich bezogen bleibt.

Sofort jedoch kann sich ein kritischer Einwand melden: Sind mit dieser Verortung des koranischen Sprachgeschehens innerhalb der religiösen Rede auch alle einzelnen Aussagen und alle koranischen Sprachformen, also zum Beispiel auch die imperativischen und legislativen Redeweisen, bejaht und in die religiöse Bedeutsamkeit eingeschlossen? Zweifellos nein, vielmehr bietet diese Verortung der christlichen Theologie auch die Möglichkeit,

⁵⁵⁶ Vgl. Sievers, *Schöpfung*, 152–160.

⁵⁵⁷ Vgl. Özsoy, *Unbehagen*, 32f. und ders., *Religionsgemeinschaften*.

⁵⁵⁸ Vgl. Özsoy, *Qur'an*, 121–123.

kritische Anfragen an das koranische Sprachgeschehen präziser zu stellen.⁵⁵⁹

Im Blick auf das Charakteristikum der Welterschlossenheit wird die christliche Theologie dort die Gefahr einer zu einfachen natürlichen Theologie sehen, wo in der Natur des Menschen, gar in der Natur des Kosmos, eine unmittelbar ablesbare Gottbezogenheit postuliert wird. Die Zeichenhaftigkeit der *āyāt* in der *āya*-Theologie darf nicht übersprungen, Natur und Schöpfung nicht verwechselt und der hermeneutische Charakter auch des koranischen Sprachgeschehens nicht übersehen werden.⁵⁶⁰ Eine christliche Theologie wird zudem jeder optimistischen Klarheit der erschlossenen Welt gegenüber immer auch auf die bleibende Verdunkelung des menschlichen Wesens, den katastrophischen Charakter naturhafter Prozesse und das untilgbare Leid, das mit ihnen einhergeht, hinweisen.⁵⁶¹ Erschlossenheit und Erlösung sind nicht deckungsgleich. Im Blick auf den anredenden Charakter der Sprache wird die christliche Theologie genau umgekehrt dort die Gefahr einer zu einfachen Offenbarungstheologie sehen, wo der Koran zu einem aus der Relation mit den Adressaten herausgelösten eigenen Sprachsubjekt hypostasiert oder gar unmittelbar mit Gottes Wort identifiziert wird.⁵⁶² Das Wort Gottes ist von der Antwort des Menschen nicht abzulösen.⁵⁶³ Dementsprechend ist das koranische Sprachgeschehen nicht einfach nur Anrede, sondern Anrede in Antwort.⁵⁶⁴ So wird eine christliche Theologie immer wieder fragen, ob die schöpferische Kreativität und Freiheit des Menschen im Offenbarungsgeschehen respektiert wird. Gottes Wort zielt nicht auf Unterwerfung und Wieder-

⁵⁵⁹ Vgl. hierzu in hoher Sensibilität Hans Zirker, *Koran in christlicher Sicht*, 11–14.

⁵⁶⁰ Vgl. Körtner, *Theologie*, 182f.186f. und Jüngel, *Gott – um seiner selbst willen*, 195f.

⁵⁶¹ Vgl. Körtner, *Theologie*, 184f.186.

⁵⁶² »Festzuhalten ist, daß es sich bei der Manifestation göttlicher Transzendenz unter den Bedingungen geschichtlicher Kontingenz niemals um eine unmittelbare, sondern um eine höchst mittelbare, nämlich ›vermittelte Gegenwart des Unbedingten im Bedingten‹ handeln kann«. Negel, *Gabe*, 45.

⁵⁶³ Vgl. Werbick, *Glauben verantworten*, 310–312.

⁵⁶⁴ Vgl. Cragg, *Event*, 18.22.43.47.

holung, sondern auf eine eigenständige Antwort, denn schöpfungstheologisch gilt: Der Mensch »ist nicht das Machwerk eines Machers, sondern das angeredete Gegenüber des redenden Gottes.«⁵⁶⁵

Will man die Untiefen einer natürlichen Theologie vermeiden, so bleibt schließlich auch die Schöpfungstheologie auf Christus bezogen, ohne sie in Christologie aufzulösen. Damit lebt das koranische Sprachgeschehen von Voraussetzungen, die nicht aus ihm selbst abgeleitet werden können. Gerade weil ihm ernsthaft zuzusprechen ist, dass das koranische Sprachgeschehen nicht nur Variationen immanenter Möglichkeiten zur Sprache bringt, sondern die Wirklichkeit im Licht einer Möglichkeit erkennen lässt, die nicht aus der Wirklichkeit abzuleiten ist, setzt es den Übergang von der »durch Gott überwindbaren zur von Gott ein für alle Mal überwundenen Möglichkeit des Nichtseins«⁵⁶⁶ voraus. Dies teilt das koranische Sprachgeschehen mit religiöser Rede als solcher: Will sie die Gott-Welt-Differenz nicht überspringen und Gott zu einem Teil der Welt machen, baut sie darauf auf, dass Gott sich selbst vertraut gemacht hat.⁵⁶⁷ Diese Vertrautheit ist jedoch in der Sicht des christlichen Glaubens nur christologisch zu begründen. Wo sie nicht gegeben ist, ihr sogar ausdrücklich widersprochen wird, erscheint kein anderer Gott, aber Gott anders, nämlich als unvertrauter Gott, als *mysterium tremendum et fascinans*, und in der bewussten Spannung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, von Güte und Zorn, von Verdammung und Belohnung.⁵⁶⁸ Dies ist nicht im Sinne einer bloßen Defizienz, gar einer Abwertung zu verstehen, sondern respektiert die Eigenheit des islamischen Verständnisses.

⁵⁶⁵ Jüngel, Kraft, 21.

⁵⁶⁶ Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 156 (These 21).

⁵⁶⁷ »Für die Frage nach der Möglichkeit theologischer Metaphorik ergibt sich aus dem Gesagten, daß die Vertrautheit mit Gott erst hergestellt werden muß. Gott muß erst bekannt gemacht werden, um sinnvolles Subjekt der für ihn einzig angemessenen metaphorischen Prädikation werden zu können. [...] Will man den Zirkel vermeiden, wird man es folglich darauf ankommen lassen müssen, daß Gott selbst menschliche Vertrautheit mit sich selbst ermöglicht.« Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 148.

⁵⁶⁸ »Der unbestreitbare ›Hintergrund‹ des religiösen Entsetzens, den auch die biblische Rede von der Offenbarung Gottes kennt, ist vielmehr die unerläßliche *Erinnerung* an die *fehlende Vertrautheit* mit dem *vertrauenswürdigen Gott*.« Vgl. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit*, 149.

Was also ist der Koran für die christliche Theologie, wenn er als eigenständiger Ausdruck religiöser Rede gedeutet werden kann? Der Koran ist in seiner spezifischen Akzentuierung von sprachlicher Welterschlossenheit und Anredecharakter, von Klarheit und Ereignis religiös bedeutsam, ohne biblisch zu sein. Dies setzt voraus, den Koran nicht im Gegensatz zu Poesie und Literatur zu setzen, sondern ihn aus der ontologischen und religiösen Dimension metaphorischer Rede heraus zu verstehen – ein Unterfangen, dessen innerislamische Möglichkeit die intensive Beschäftigung mit den klassischen und modernen Positionen erweisen sollte. Ihn jedoch deshalb »nur« als Literatur zu verstehen, hieße, den Zusammenhang zwischen der kreativ-schöpferischen Kraft der menschlichen Sprache und der Offenbarung zu übersehen. Ist er also Wort Gottes? Diese Frage kann man anhand einer Aussage von Hans Zirker nur mit einem gut jesuitischen »je nachdem« beantworten: »Im Blick auf den Koran heißt dies: die Rede aufmerksam zu hören, die den Muslimen Ereignis von ›Gottes Wort‹ ist und vielleicht auch christliche Leser – unter ihren Voraussetzungen, in bestimmten Hinsichten – als ›Gottes Wort‹ ansprechen kann.«⁵⁶⁹ Den Charakter dieser Ansprache schärfer zu profilieren, das war das Anliegen dieser Arbeit.

⁵⁶⁹ Zirker, Zugänge, 189.

Anhang: Zentrale Anliegen der Arbeit in dreißig Thesen

Übergreifende Thesen

1. Die Rede von Offenbarung ist strukturell in die biblische respektive koranische Sprachgestalt eingelassen. Das Verständnis des Wortes Gottes, das zweifellos einen Schnittpunkt von Christentum und Islam darstellt, steht mithin nicht übersprachlich über den beiden Religionen, sondern ist nur in der jeweiligen Konfiguration des Sprachgeschehens zu erfassen. Der Vorstellung, es gäbe gleichsam oberhalb oder hinter Christentum und Islam einen identischen monotheistischen Offenbarungsinhalt, der dann nur mit unterschiedlicher Akzentsetzung sprachlich ausgeformt würde, ist deshalb zu widersprechen.

2. Das durch die Wort-Gottes-Theologie pointiert artikulierte Anliegen, die Alterität Gottes zu wahren, ist nicht nur im Hinblick auf den Offenbarungsbegriff und den Offenbarungsgehalt, sondern wesentlich auch im Hinblick auf die entsprechende Offenbarungsgestalt zu durchdenken.

3. Der jeweilige systematische Mittelpunkt des islamischen wie des christlichen Glaubens, dass Gott im Koran die Menschen verbindlich und definitiv angesprochen hat, beziehungsweise in Jesus Christus Mensch geworden ist, schlägt sich in den unterschiedlichen Sprachformen nieder, die die jeweilige Gestalt des Offenbarungsereignisses charakterisieren.

Zu Teil II: Positionen des *i'ğāz*-Diskurses in der klassischen Epoche

4. Die klassische Diskussion der Unnachahmlichkeit des Koran ist nicht primär ästhetisch, sondern systematisch-theologisch orientiert. Sie bringt den Koran im Hinblick auf das Handeln Gottes und innerhalb der Kriteriologie des Wunders in den Blick. Das Kriterium des Bruchs mit der Gewohnheit tritt damit vor die Wahrnehmung der sprachlichen Besonderheit.

5. Mit der Verankerung in *kalām* ist den klassischen Positionen auch die Spannung zwischen dem Anspruch auf universal gültigen Beweischarakter und Klärung partikularer Glaubensannahmen mitgegeben. Sie prägt

sich innerhalb des sprachlich-stilistischen *iġāz*-Verständnisses als Spannung zwischen der Analyse der Besonderheit der sprachlichen Gestalt und der Argumentation mit ihrer unableitbaren Andersheit aus.

6. Damit nimmt die Alterität Gottes die Gestalt immanenter Alterität an. Die unterschiedlichen klassischen Positionen zeigen die Bandbreite der Möglichkeiten an, die die Varianten eines *relativ-graduellen*, eines *postulatorisch-identifizierenden* und eines *separativen* Alteritätsverständnisses verkörpern. Diese problematischen Verbindungen der Anliegen, die Alterität Gottes zu wahren und die sprachliche Gestalt als wirklichen Ausdruck der Offenbarung zu würdigen, führen zur Notwendigkeit des literaturwissenschaftlichen Perspektivwechsels vom *Beweis* der Unnachahmlichkeit zum *Aufweis* der sprachlichen Besonderheit des Koran.

7. Eine grundlegende Poesiefeindlichkeit ist mit der *iġāz*-Vorstellung nicht zu vereinbaren. Alle Positionen, selbst diejenigen, die auf eine radikale Trennung zwischen Koran und Poesie hinarbeiten, schätzen die Poesie und setzen literarisch sensible Beobachtungen des Koran frei. Damit eröffnen sie den Raum, den Koran durch die Integration literaturwissenschaftlicher Forschung in seiner sprachlichen Struktur wahrzunehmen und Offenbarung als ein Sprachereignis zu verstehen.

8. Die klassischen Positionen zum *iġāz* geben mithin auch eine Einsicht in die spezifische literarische Eigenart des Koran. Sie deuten die besondere Klarheit der Diktion, die Zusammenfügung des Gegensätzlichen sowie die kompositionelle Ordnung und Harmonie als Charakteristika der sprachlichen Gestalt des Koran an, die auch von theologischer Relevanz sind.

9. Die christliche Theologie erkennt in den klassischen Positionen zum *iġāz* die problematische Dimension einer strikten Offenbarungstheologie wieder. Sie liegt in der Gefahr, dass sich entweder die phänomenale Gestalt der Offenbarung durch die Negation aller Anknüpfungspunkte in die Ungreifbarkeit entzieht, oder eine spezifische immanente Phänomengestalt mit der Offenbarung postulatorisch identifiziert wird.

Zu Teil III: Die christliche Kritik am *iġāz*

10. Die arabischsprachige christliche Apologetik erweist trotz ihres mitunter polemischen Charakters eine intensive Vertrautheit mit der islamischen Argumentation und bewegt sich durchaus in einem ähnlichen

Horizont. Gerade auch in der Artikulation ihrer Differenz sind Christentum und Islam mithin keine vollkommen disparaten, in sich geschlossenen und undurchlässigen Religionssysteme.

11. Mit der Schärfe des diskursiven Kontrahenten sieht die arabischsprachige christliche Apologetik die Voraussetzungen und Schwachstellen der *iġāz*-Argumentation: Es sind dies die Zirkularität des Beweischarakters, die Vorordnung der Wunderkriteriologie und die Spannung, zugleich die Besonderheit des Koran erläutern und seine Unvergleichbarkeit beweisen zu wollen. Die christliche Kritik kann als eine Problematisierung der Relation von Transzendenz und Immanenz und damit als eine implizite Problematisierung des Alteritätsverständnisses gelesen werden: Sie zeigt die Problematik der immanenten Steigerung, die einem graduell-relativen Alteritätsverständnis zu eigen ist, genauso auf wie die Problematik der dekontextualisierenden und letztlich postulatorischen Herauslösung aus jeder Vergleichbarkeit, die mit einem separativen Alteritätsverständnis einhergeht.

12. In Reaktion auf die islamische Argumentation übernimmt die christliche Kritik Elemente der *iġāz*-Vorstellung, indem sie einerseits die Perfektion des Arabischen im Koran durch die eigene religiöse Bezugssprache überboten sieht und auf der anderen Seite das Charakteristikum der Unnachahmlichkeit von der Schrift des Koran auf die Religion des Christentums verlagert. Die christliche Apologetik imitiert so die typischen Realisationsformen der Unnachahmlichkeit, nämlich des unüberbietbaren Superlativs und der unvergleichbaren Alterität. Apologetik ist also stets auch eine Form der Inkulturation, weil sie sich *ex negativo* auf den Horizont des Anderen einlässt.

13. Dennoch werden auch Tendenzen einer religiösen Eigenlogik erkennbar. Sie ist zentral durch die Struktur des *sub contrario* als eine paradoxe Logik des Kreuzes charakterisiert, die sich nicht in die Logik der Überbietung übersetzen lässt.

Zu Teil IV.1: Al-Ġurġānīs Vorbereitung des Perspektivwechsels

14. Al-Ġurġānīs literaturwissenschaftliche Überlegungen haben nicht nur ästhetische, sondern auch theologische Relevanz: Seine elaborierte Metapherntheorie verschränkt Transzendenz und Immanenz zu einer sprachlichen Relation der Differenz. Die Offenbarung gewinnt eine sprachliche Gestalt, ohne immanente sprachliche Formen mit der Alterität

Gottes zu identifizieren. Damit gibt al-Ġurġānī die Möglichkeit eines relationalen Alteritätsverständnisses zu erkennen.

15. Ungelöst bleibt bei al-Ġurġānī das Nebeneinander der beiden Bezugssysteme des *iġāz* im Wunderbeweis und in der Poetologie. Dies weist auf die Notwendigkeit hin, den Wunderbeweis zu überwinden, um die eigenständige sprachliche Besonderheit des Koran würdigen zu können.

Zu Teil IV.2: Exemplarische zeitgenössische Ansätze

16. Das *iġāz*-Verständnis der »wissenschaftlichen Koranauslegung« (*tafsīr ʿilmī*) und das *iġāz*-Verständnis von Sayyid Quṭb bieten zwei entgegengesetzte Extreme: Um dem Koran ein wunderhaftes Vorauswissen von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zuzusprechen, wird in der »wissenschaftlichen Koranauslegung« seine sprachliche Gestalt und seine literarische Besonderheit getilgt. Umgekehrt erweist Quṭb eine hohe Sensibilität für die literarische Besonderheit des Koran, übersetzt sie aber in die totale Beziehungslosigkeit zur rational-wissenschaftlichen Logik und fordert eine reine Unterwerfung des Verstandes. Damit weist Quṭb einerseits auf die Möglichkeit eines ästhetischen Unnachahmlichkeits- sowie eines literarischen Koranverständnisses hin, illustriert aber zugleich zugespitzt die Problematik einer Wirkungsästhetik, wenn diese im Kontext des klassischen Wunderbeweises verbleibt.

17. Die literaturwissenschaftliche Orientierung und die ernsthafte Beschäftigung mit der literarischen Struktur des Koran hat eine Distanzierung vom Wundercharakter und von der Beweisfunktion der Unnachahmlichkeit zur Folge. Der Beweischarakter verwandelt sich zum Aufweis der literarischen Besonderheit. Für diese dienen wesentlich die Fragen nach der Einheit, nach der Wirkung und nach der spezifischen bildlichen Komposition des Koran als Anhaltspunkte. Auch der *naẓm*-Begriff bleibt für gegenwärtige literaturwissenschaftliche Interpretationen des Koran zentral. Er changiert zwischen der Ausweitung auf den ganzen Text des Koran und der Privilegierung des Fragmentarischen.

18. Dennoch verschwindet die Vorstellung der Unnachahmlichkeit nicht spurlos, sondern wird als poetische Einmaligkeit verstanden, die in der poetischen Funktion der Sprache gründet. Die Unnachahmlichkeitsvorstellung wandert wesentlich in die Interaktion zwischen Text und Rezipierenden und wird dort auf individuell-psychologischer, auf kollektiv-

erinnerungstheoretischer oder auf literaturtheoretisch-poetologischer Ebene ausgedeutet.

19. Auch die religiöse Bedeutung geht mit dem Perspektivenwechsel nicht verloren, sondern kann neu auf der Grundlage der sprachlichen Besonderheit entdeckt werden. In den Blick geraten die Ereignishaftigkeit der koranischen Rede, der auf Symmetrie und Komplementarität zielende Aufbau sowie eine spezifische Bild- und Kompositionsstruktur, die eine mehrdimensionale Synchronizität erzeugt. Theologisch führt die Berücksichtigung der literarischen Form zu einer Betonung des ereignishaft-dynamischen Charakters der Offenbarung und der eigenen Zeitstruktur heilsgeschichtlichen Denkens sowie zu einem spezifischen Akzent auf Klärung und Klarheit.

20. Mit dem Perspektivenwechsel wird auch die sprachliche Verkörperung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz verändert: Ein separatives Alteritätsverständnis tritt zurück, die graduell-superlativische Konzeption lebt allein innerliterarisch fort und die postulatorisch-identifikatorische Deutung tritt nur dort zutage, wo die literaturwissenschaftliche und die religiöse Deutung des Koran im Sinne einer Zwei-Stockwerke-Theorie voneinander getrennt werden. Wesentlich entfalten die gegenwärtigen Positionen das relationale Alteritätsverständnis, das sprachliche Strukturen als mittelbaren Hinweis auf den transzendenten Ursprung sieht.

Zu Teil V: Christliche Theologie im Gespräch mit islamischen Positionen zur Unnachahmlichkeit

21. Die Ähnlichkeit zwischen dem christlich-apologetischen Wunderbeweis und der klassischen *kalām*-Konzeption der Unnachahmlichkeit zeigen, dass nicht Christus und der Koran, sondern die Kirche als *societas perfecta* und der unnachahmliche Koran in Beziehung zu setzen sind. Demgegenüber kommen die gegenwärtigen islamischen Positionen mit der nachkonziliaren christlichen Fundamentalthologie in der Kritik des extrinsezistischen Wunderbeweises sowohl aus erkenntnistheoretischen wie aus offenbarungstheologischen Gründen überein.

22. Die Konvergenzen der gegenwärtigen islamischen Positionen mit literaturwissenschaftlich sensiblen wie phänomenologisch interessierten christlichen Positionen motivieren, die Rede von der Selbstoffenbarung beziehungsweise Selbstmitteilung Gottes zu vertiefen: Die christlichen Po-

sitionen können lernen, das »Selbst« der Offenbarung auch als Manifestation der freien Souveränität Gottes und die »Mitteilung« auch als Neuentdeckung der Wirklichkeit im Lichte der Offenbarung zu verstehen. Die islamischen Positionen können angeregt werden, die strikte Trennung von Willens- und Wesensoffenbarung sowie von Selbst- und Weltverhältnis Gottes neu in Richtung einer Offenbarung als Selbstausslegung Gottes zu überdenken.

23. Zudem lehren die Konvergenzen der islamischen mit christlichen Positionen, die sprachliche Gestalt nicht als sekundären und uneigentlichen Ausdruck des eigentlichen und außersprachlichen Offenbarungsgeschehens zu verstehen, sondern vielmehr Offenbarung vertieft als Sprachereignis zu begreifen.

24. Schließlich weisen die Konvergenzen der islamischen mit christlichen Positionen darauf hin, die metaphorische Rede nicht als die am wenigsten unangemessene Rede angesichts eines sprachtranszendenten Gottes, sondern als strukturelle Entsprechung zum Offenbarungsgeschehen zu begreifen. Die metaphorische Rede realisiert diese Entsprechung, indem sie in der Irritation der Differenz, in dem Zuspiel neuer Bedeutungen der Perseität und in der Neuerschließung von Wirklichkeit der spannungsreichen Verschränkung von Transzendenz und Immanenz eine innersprachliche Gestalt gibt. Diese strukturellen Momente lassen die Metapher als Verwirklichung relationaler Alterität erkennen.

25. Die Untersuchung der jeweiligen Pluralität sprachlicher Diskurse in Bibel und Koran stellt der *Polymorphie* biblischer Gattungen die *Polyfonie* koranischer Sprecher gegenüber. Der narrative Leitdiskurs, der für die christliche Konzeption der Bibel charakteristisch ist, wird koranisch durch den prophetischen Diskurs abgelöst. Dieser wird zudem spezifisch als Rechtleitung ausgestaltet, wodurch die Eigenwirkung der Rede akzentuiert und die Transformation der Hörerin und des Hörers betont wird.

26. Die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Sprachstruktur und Zeitlichkeit geben zu erkennen, dass sich christlich und islamisch nicht einfachhin ein heilsgeschichtliches und ein ahistorisches Denken unmittelbarer Präsenz, sondern zwei unterschiedliche Akzentuierungen der religiös bedeutsamen Zeitlichkeit gegenüberstehen: Die Zentralität der Narration akzentuiert durch die linear-kontinuierliche Aufeinanderfolge und die teleologische Ordnung (Konfiguration) die Verschränkung von Verheißung und Erfüllung. Die eigenständige Sprachstruktur des Koran

akzentuiert hingegen durch Synchronizität und Simultaneität (Koinzidenz) den ereignishaften und erinnernd-aufdeckenden, re-visionären Charakter des Offenbarungsgeschehens.

27. Im Blick auf das Verständnis der Offenbarung als Sprachgeschehen akzentuieren die islamischen Positionen den apersonalen Geschehenscharakter, das unverfügbare *extra nos* sowie die Appellstruktur und sind deshalb in besonderer Weise mit dem Begriff des Ereignisses in Verbindung zu bringen. Das christliche Verständnis der Offenbarung als Sprachgeschehen stellt die geschichtliche Referenz als einen Moment der unverfügbaren und partikularen Abwesenheit *im* Geschehen heraus. Die Verschränkung von Abwesenheit und Anwesenheit durchdenkt das christliche Verständnis als personale Struktur des Sprachgeschehens, die sehr unterschiedlich von der Transzendenzerfahrung des Menschen, von der Ausdrucksdimension der Sprache oder vom Ereignischarakter des Textes her konzipiert werden kann. Insgesamt machen die islamischen Positionen damit die Alterität des gesamten Offenbarungsgeschehens selbst stark, wohingegen die christlichen Positionen auf die Entzogenheit *im* Offenbarungsgeschehen hinweisen und damit jegliche Form von Unmittelbarkeit problematisieren.

28. Im Blick auf die Wirklichkeit, wie sie sich im Sprachgeschehen der Offenbarung zeigt, betonen die islamischen Positionen die Erschlossenheit der Wirklichkeit in Klarheit und Gewissheit als ursprüngliche Gestalt der Wirklichkeit. Die christliche Form des Sprachgeschehens betont demgegenüber die grundlegend paradoxe Phänomenalität der Offenbarung. In besonderer Weise christlich geformt wird das Paradox durch den Aspekt der Fragilität sowohl der Offenbarungsgestalt als auch der Gestalt der Wirklichkeit, wie sie sich im Licht der Offenbarung zeigt. Dieser Aspekt erweitert die Phänomenologie der Offenbarung Marions.

29. Die koranische Rede ist innerhalb des christlichen Offenbarungsverständnisses schöpfungstheologisch zu verorten. Die schöpfungstheologische Verortung ist genauer als das Ineinandergreifen der ontologischen und der religiösen Dimension der Sprache zu umschreiben: Die koranische Wirklichkeitssicht ist von hierher als eine spezifische Form zu deuten, in der sich die Erfahrung der sprechenden und resonanten Welt artikuliert, die zugleich die Differenz von Sein und Nichtsein als nur von Gott überwindbare Möglichkeit in den Blick bringt.

30. Die schöpfungstheologische Verortung bietet der christlichen Theologie eine Kriteriologie, um kritische Anfragen an den Koran und seine Auslegungen zu stellen. Im Wesentlichen betreffen sie die Gefahr einer

natürlichen Theologie auf der einen und die Gefahr einer zu reiner Alterität hypostasierten Ereignistheologie auf der anderen Seite. Theologisch wird die christliche Theologie den Unterschied von Erschlossenheit und Erlösung hervorheben.

Allgemeine Hinweise

Die Umschrift arabischer Zitate erfolgt leicht abgewandelt nach den Vorgaben der DMG. Bei einzelnen Ausdrücken und Wendungen wird der *īrāb* nicht transkribiert, sondern erst bei längeren Formulierungen mit konjugierten Verbformen.

Von den Umschriftregeln nicht betroffen sind die arabischen Begriffe, die bereits in den verwendeten Übersetzungen gebraucht werden. Sie werden gemäß der zitierten Autorin und des zitierten Autors wiedergegeben.

Arabische Begriffe in einem Zitat, die eigenständig umgeschrieben wurden, stehen in eckigen Klammern. Arabische Begriffe in einem Zitat, die bereits im Zitat vorhanden sind, stehen in runden Klammern.

Begriffe arabischen Ursprungs werden nicht umgeschrieben, wenn sie im Duden geführt werden. Sie werden nicht kursiviert, wenn sie in einer eingedeutschten grammatischen Form verwendet werden.

Fremdsprachige Begriffe werden nicht kursiviert, wenn sie im Duden geführt werden.

Wenn nicht anders angegeben, sind die Hervorhebungen in Zitaten dem Original entnommen.

Der Zitatnachweis erfolgt mit Autor und Kurztitel. Der Kurztitel ist der im Literaturverzeichnis kursiv hervorgehobene Titelteil.

Die deutschen Koranzitate sind der Übersetzung von Hartmut Bobzin entnommen:

Der Koran. Übersetzt von Hartmut Bobzin, München 2010.

Datierungen erfolgen im Regelfall in der Zeitrechnung nach Christus.

Die Arbeit bemüht sich, dem Anliegen einer geschlechtersensiblen Sprache gerecht zu werden, indem sie, wo es die historischen und systematischen Kontexte erlauben, entweder beide Geschlechterpole nennt oder diese möglichst durchmischt. Gegenwärtigen Erkenntnissen zufolge hat der Koran Rezipientinnen, aber keine unmittelbaren Adressatinnen (vgl. Seker, Geschlechterhierarchie).

Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis ist alphabetisch nach Autorinnen- und Autorennamen angeordnet. Bei mehreren Publikationen derselben Verfasserin bzw. desselben Verfassers werden die Publikationen nach dem Erscheinungsjahr geordnet.

Die Abkürzungen sind orientiert an:

Schwertner, Siegfried M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Berlin/Boston ³2014.

Eine Unterscheidung in Primär- und Sekundärliteratur entfällt, weil zentrale Autorinnen und Autoren sowohl sekundär in dieser Arbeit verwendete klassische islamische Literatur bearbeiten als auch primär selbst Objekt der Untersuchung sind.

Kursivierte Teile eines im Literaturverzeichnis angegebenen Titels markieren die in den Fußnoten *verwendeten Kurztitel*. Andere Kursivierungen entfallen, um Uneindeutigkeiten zu vermeiden.

Abū Deeb, Kamal: Al-Jurjānīs Theory of Poetic *Imagery* (Approaches to Arabic Literature 1), Warminster 1979.

Abū Deeb, Kamal: *al-Djurdjānī*, in: EI² 12 (2004), 277f.

Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: »Historische *Kontexte* stärker berücksichtigen«. Ein Gespräch mit dem Islamwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid, in: HerKorr 62 (2008) 7, 340–344.

Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: *Historizität*. Der missverstandene Begriff, in: ders.: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Thomas Hildebrandt (Buchreihe der Georges Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 3), Freiburg i. Br. (u. a.) 2008, 91–121.

Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: Der Koran. Gott und Mensch in *Kommunikation*, in: ders.: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Thomas Hildebrandt (Buchreihe der Georges Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 3), Freiburg i. Br. (u. a.) 2008, 122–158.

- Abū Zaid, Naşr Hāmid: *Den Koran neu denken*. Für eine humanistische Hermeneutik, in: ders.: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Thomas Hildebrandt (Buchreihe der Georges Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 3), Freiburg i. Br. (u. a.) 2008, 159–228.
- Abū Zaid, Naşr Hāmid: Die literaturwissenschaftliche *Herangehensweise* an den Koran, in: ders.: Gotteswort in Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Thomas Hildebrandt (Buchreihe der Georges Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 3), Freiburg i. Br. (u. a.) 2008, 38–75.
- Abū Zaid, Naşr Hāmid; Sezgin, Hilal: *Mohammed und die Zeichen Gottes*. Der Koran und die Zukunft des Islam, Freiburg i. Br. (u. a.) 2008.
- Abū Zaid, Naşr Hāmid: Die *Textualität* des Koran, in: ders.: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Thomas Hildebrandt (Buchreihe der Georges Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 3), Freiburg i. Br. (u. a.) 2008, 76–90.
- Afsaruddin, Asma: *Arabic-Islamic Literature*. Continuities and Transformations, in: Ahmed, Akbar S.; Sonn, Tamara (Hg.): *The SAGE Handbook of Islamic Studies*, London (u. a.) 2010, 163–187.
- Ait el-Ferrane, Mohammed: *Die Ma'nā-Theorie* bei 'Abdalqāhir al-Ġurġānī (gestorben 471/1079). Versuch einer Analyse der poetischen Sprache (Heidelberger Orientalistische Studien 17), Frankfurt a. M. (u. a.) 1990.
- Akbulut, Ahmet: *Offenbarung* in der islamischen Theologie (Kalam), in: Heinzmann, Richard; Selçuk, Mualla (Hg.): *Offenbarung in Christentum und Islam*. İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5), München 2011, 144–165.
- Albayrak, Halis: *Offenbarung* im Koran, in: Heinzmann, Richard; Selçuk, Mualla (Hg.): *Offenbarung in Christentum und Islam: İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy* (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5), München 2011, 59–99.
- Alferi, Thomas: »Wortüber hinaus *Größeres* nicht ›gegeben‹ werden kann ...«. Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion (Kontexte 15), Freiburg i. Br. / München 2007.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *Dogme*, in: ders. (Hg.): *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, 223f.
- Ansorge, Dirk: *Transzendenz Gottes* und Inkarnation. Positionen und Perspektiven christlicher Theologie im Gespräch mit jüdischem und islamischem Denken, in: ThPh 84 (2009) 3, 394–421.

- Ansorge, Dirk: *Gottes Rede in der Zeit*. Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Offenbarung und Geschichte in Islam und Christentum, in: Bausenhardt, Guido; Eckholt, Margit; Hauser, Linus (Hg.): *Zukunft aus der Geschichte Gottes*. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen. Für Peter Hünermann, Freiburg i. Br. (u. a.) 2014, 65–98.
- Arnaldez, Roger: *Manṭiḳ*, in: EI² 6 (1991), 442–452.
- Aslan, Reza: *Kein Gott außer Gott*. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart, München/Zürich 2008.
- Asyraf, Haj Ab Rahman; Wan, Ibrahim Wan Ahmad; Nooraihan, Ali; Daud, Ismail: *Quranic Literary Study: Sayyid Qutb's Thought and Orientation*, in: *Asian Social Science* 11 (2015) 4, 218–222.
- Audebert, Claude-France: *Al-Ḥaṭṭābī et l'Inimitabilité du Coran*. Traduction et Introduction au Bayān iḡāz al-Qur'ān, Damaskus 1982.

B

- Bachl, Gottfried: *Gottesbeschreibung*. Reden und Lesestücke, Innsbruck/Wien 2002.
- Bader, Günter: *Sprache*. VI. Systematisch-theologisch, in: TRE 31 (2000), 765–781.
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib: *Iḡāz al-Qur'ān*. Herausgegeben von Ahmad Saqr al-Sayyid, Kairo 1981.
- Englische Teilübersetzungen: S. Friedmann, Clarity und von Grunebaum, al-Bāqillānī.
- Benzine, Rachid: *Islam und Moderne*. Die neuen *Denker*, Berlin 2012.
- van den Bergh, Simon: *Dalil*, in: EI² 2 (1965), 101f.
- Bernand, Marie: *Le Savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Nazzām et al-Gāḥiz*, in: StIsl 39 (1974) 1, 25–57.
- Bernhardt, Reinhold: *Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont*. Überlegungen zum Format einer »interreligiösen Theologie«, in: ders.; Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Interreligiöse Theologie*. Chancen und Probleme (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 11), Zürich 2013, 43–66.
- Berque, Jacques: *Der Koran neu gelesen*, Frankfurt a. M. 1996.
- Bertram, Georg W.; Lauer, David; Liptow, Jasper; Seel, Martin: *In der Welt der Sprache*. Konsequenzen des semantischen Holismus, Frankfurt a. M. 2008.
- Beutler, Ulrich: *Gegebenheit, Präsenz, Ereignis* – Kategorien einer phänomenologischen Gotteslehre, in: NZSTh 59 (2017) 3, 331–352.
- de Boer, Tjitze J.; Daiber, Hans: *Naẓar*, in: EI² 7 (1993), 1050–1052.
- Bobzin, Hartmut: *Der Koran*. Eine Einführung, München 1999.
- Bobzin, Hartmut: *KoranLeseBuch*. Wichtige Texte aus dem Arabischen neu übersetzt und kommentiert, Freiburg i. Br. (u. a.) 2005.
- Bobzin, Hartmut: *Mohammed*, München 2011.
- Bongardt, Michael: *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 2005.

- Boullata, Issa J.: *I'jāz*, in: EncRel(E) 7 (1987), 87f.
- Boullata, Issa J.: The *Rhetorical Interpretation* of the Qur'ān: I'jāz and Related Topics, in: Rippin, Andrew (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford 1988, 139–157.
- Boullata, Issa J.: *Introduction*, in: ders. (Hg.): *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, Curzon Richmond 2000, IX–XII.
- Boullata, Issa J.: Sayyid Quṭb's Literary Appreciation of the Qur'ān, in: ders. (Hg.): *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, Curzon Richmond 2000, 354–371.
- Boullata, Issa J.: *Literary Structures* of the Qur'ān, in: EQ 3 (2003), 192–205.
- Boullata, Issa: *Analyses* of the three treatises, in: Khalaf-Allāh, Muhammad; Zagh'lūl Sallām, Muhammad (Hg.): *al-Khaṭṭābī, al-Rummānī and 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Three Treatises on the I'jāz of the Qur'ān*. Translated by Issa J. Boullata. Reviewed by Terri L. DeYoung (Muḥammad bin Hamad Al-Thani center for Muslim Contribution to Civilization), Reading 2015, 1–7.
- Boullata, Issa: *Comments* and Additions, in: Khalaf-Allāh, Muhammad; Zagh'lūl Sallām, Muhammad (Hg.): *al-Khaṭṭābī, al-Rummānī and 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Three Treatises on the I'jāz of the Qur'ān*. Translated by Issa J. Boullata. Reviewed by Terri L. DeYoung (Muḥammad bin Hamad Al-Thani center for Muslim Contribution to Civilization), Reading 2015, 115–147.
- Boullata, Issa: *Foreword*, in: Khalaf-Allāh, Muhammad; Zagh'lūl Sallām, Muhammad (Hg.): *al-Khaṭṭābī, al-Rummānī and 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Three Treatises on the I'jāz of the Qur'ān*. Translated by Issa J. Boullata. Reviewed by Terri L. DeYoung (Muḥammad bin Hamad Al-Thani center for Muslim Contribution to Civilization), Reading 2015, VII–XXII.
- Bouillard, Henri: *Logique* de la foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. *Approches philosophiques*, Paris 1964.
- Bouillard, Henri: Le concept de la *révélation* de Vatican I à Vatican II, in: Audinet, Jacques; Bouillard, Henri; Derousseaux, Louis; Geffré, Claude; de la Potterie, Ignace (Hg.): *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 35–49.
- Bouillard, Henri: *Esquisse* d'un Traité de la révélation, in: Audinet, Jacques; Bouillard, Henri; Derousseaux, Louis; Geffré, Claude; de la Potterie, Ignace (Hg.): *Révélation de Dieu et langage des hommes*, Paris 1972, 123–128.
- Bouman, Johan: *Le Conflit* autour du Coran et la Solution d'al-Baqillānī, Amsterdam 1959.
- Brohm, Holger; Dahlke, Birgit: *Autor/Künstler*, in: Trebeß, Achim (Hg.): *Metzler Lexikon Ästhetik. Kunst, Medien, Design und Alltag*, Stuttgart/Weimar 2006, 53–55.

- Bruns, Peter: *Briefwechsel mit einem Muslim: Al-Kindis Apologie des Christentums* (9. Jh.), in: Griffith, Sidney H.; Grebenstein, Sven (Hg.): *Christsein in der islamischen Welt* (FS Tamcke), Wiesbaden 2015, 269–281.
- Buchwald, Dagmar: *Gestalt*, in: Barck, Karlheinz; Fontius, Martin; Schlenstedt, Dieter; Steinwachs; Burkhardt; Wolfzettel, Friedrich (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Studienausgabe 2*, Stuttgart/Weimar 2010, 820–862.

C

- Cachia, Pierre: *Tāhā Ḥusayn*, in: EI² 10 (2000), 95f.
- Cantarino, Vicente: *Arabic Poetics in the Golden Age. Selection of Texts Accompanied by a Preliminary Study* (Studies in Arabic Literature. Supplement to the Journal of Arabic Literature 4), Leiden 1975.
- Carré, Olivier: *Aux Sources des Frères Musulmans Radicaux. La Lecture du Coran par Sayyid Quṭb*, in: Arabica 32 (1985) 3, 261–288.
- Caspar, Robert: *Théologie Musulmane. Tome II: Le Credo* (Collection Studio arabo-islamici del PISAI 13), Rom 1999.
- Clooney, Francis X.: *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg* (Beiträge zur Komparativen Theologie 15), Paderborn (u. a.) 2013.
- Cooper, John: *Iʿjāz al-Qurʿān*, in: Meisami, Julie Scott; Starkey, Paul (Hg.): *The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature*, London / New York 2010, 390f.
- Cragg, Kenneth: *The Event of the Qurʿān. Islam in its Scripture*, Oxford 1994.
- Al-Curcānī, ʿAbdalqāhir: *S. al-Ġurġānī, ʿAbdalqāhir*.
- Cuypers, Michel: *La composition du Coran. Naẓm al-Qurʿān* (Collection Rhétorique sémitique 9), Paris 2010.

D

- Danz, Christian: *Transzendenz. V. Fundamentaltheologisch*, in: RGG⁴ 8 (2005), 533f.
- Dalferth, Ingolf U.: *Radikale Theologie* (Forum Theologische Literaturzeitung 23), Leipzig 2010.
- Dalferth, Ingolf U.: *Einleitung*, in: ders.; Bühler, Pierre; Hunzinker, Andreas (Hg.): *Hermeneutische Theologie – heute?* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 60), Tübingen 2013, IX–XXII.
- Dalferth, Ingolf U.: *Hermeneutische Theologie – heute?*, in: ders.; Bühler, Pierre; Hunzinker, Andreas (Hg.): *Hermeneutische Theologie – heute?* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 60), Tübingen 2013, 3–38.
- Dalferth, Ingolf U.: *Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie*, Leipzig 2018.

- El-Desouky, Ayman A.: *Ego Eimi*: Kerygma or Existential Metaphor? Frye, Bultmann and the Problem of Demythologizing, in: *Canadian Review of Comparative Literature* 34 (2007) 2, 131–171.
- El-Desouky, Ayman A.: *Beyond Spatiality*: Theorising the Local and Untranslatability as Comparative Critical Method, in: Küpper, Joachim (Hg.): *Approaches to World Literature (WeltLiteraturen / World Literatures 1. Schriftenreihe der Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien)*, Berlin 2013, 59–84.
- El-Desouky, Ayman A.: Naẓm, iʿjāz, *Discontinuous Kerygma*: Approaching Qurʾanic Voice on the Other Side of the Poetic, in: *Journal of Qurʾanic Studies* 15 (2013) 2, 1–21.
- El-Desouky, Ayman A.: Between Hermeneutic Provenance and *Textuality*: The Qurʾan and the Question of Method in Approaches to World Literature, in: *Journal of Qurʾanic Studies* 16 (2014) 3, 11–38.
- van Donzel, Emeri J.; Lewis, Bernhard; Pellat, Charles.: *Al-Khaṭṭābī*, in: *EI*² 4 (1978), 1131f.
- Dziri, Amir: *Al-Ġuwaynīs Position* im Disput zwischen Traditionalisten und Rationalisten (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 5), Frankfurt a. M. (u. a.) 2011.

E

- Eicher, Peter: *Offenbarung*. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.
- van Ess, Josef: Die *Erkenntnislehre* des ʿAḍudaddīn al-ʿIṣī. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner *Mawāqif* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 22), Wiesbaden 1966.
- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft* im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam 3. Berlin / New York 1992.
- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft* im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam 4. Berlin / New York 1997.
- van Ess, Josef: *Theologie und Gesellschaft* im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam 6. Berlin / New York 1995.
- van Ess, Josef: *an-Naẓẓām*, in: *EI*² 7 (1993), 1057f.
- van Ess, Josef: *Verbal Inspiration?* Language and Revelation in Classical Islamic Theology, in: Wild, Stefan (Hg.): *The Qurʾan as Text (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies 27)*, Leiden (u. a.) 1996, 177–194.

F

- Fahd, Toufik; Heinrichs, Wolfhart P.; Ben Abdessellem, Afif: *Sadj*, in: EI² 8 (1995), 732–738.
- Fallahi, Obaidullah Fahad: *Re-defining I'jāz al-Quran: A Study of the Modern Scholars of Islam on the Inimitability of the Quran*, in: Jihāt al-Islām 3 (2009) 1, 7–36.
- Feitel, Reinhard: *Von anderswoher sprechen und handeln. Überlegungen zum Praxisbegriff praktischer Theologie*, in: SaThZ 21 (2017) 1, 177–185.
- Figal, Günter: *Metapher*. II. Philosophisch, in: RGG⁴, 5 (2002), 1166f.
- Fleisch, Henri: *Fāṣila*, in: EI² 2 (1965), 834f.
- Frank, Richard M.: *The science of kalam*, in: Arabic Sciences and Philosophy 2 (1992) 1, 7–37.
- Friedman, Rachel Anne: *Clarity, Communication, and Understandability: Theorizing Language in al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān and Uṣūl al-Fiqh Texts*. UC Berkleys Electronic Thesis and Dissertations, online unter: <http://escholarship.org/uc/item/3k82r14q> [23.08.2019].

G

- Gäde, Gerhard: *Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen*, Paderborn (u. a.) 2009.
- Gäde, Gerhard: *Menschwerdung oder Buchwerdung Gottes? Zur Logozentrik von Christentum und Islam*, in: ZKTh 132 (2010) 2, 131–152.
- Gardet, Louis: *Al-Burhān*, in: EI² 1 (1960), 1326f.
- Gardet, Louis: *Idṭirār*, in: EI² 3 (1971), 1037.
- Gardet, Louis: *ʿIlm al-Kalām*, in: EI² 3 (1971), 1141–1150.
- van Gelder, Geert Jan: *Badī*, in: EI³ (2009) 3, 142–144.
- van Gelder, Geert Jan; Heinrichs, Wolfhart P.: *Naẓm*, in: EI² 12 (2004), 668f.
- Geffré, Claude: *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreligieuse*. Paris 2010.
- Geffré, Claude: *Le christianisme comme religion de l'Évangile*, Paris 2013.
- Geoffroy, E.: *Ummī*, in: EI² 10 (2000), 863f.
- Gerber, Uwe: »*Religion und Sprache*« in theologischer Reflexion, in: ders.; Hoberg, Rudolf (Hg.): *Sprache und Religion*, Darmstadt 2009, 13–24.
- Gharaibeh, Mohammad: *Das muslimische Schrift- und Offenbarungsverständnis*, in: Rist, Josef (Hg.): *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis*, Münster 2013, 167–184.
- Gharaibeh, Mohammad; Specker, Tobias: *Voneinander wissen. Zum Verhältnis von Christentum und Islam. 2. Zwei Buchreligionen. Der Umgang mit dem Koran und der Bibel*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 21 (2016) 80, 78–80.
- Gilich, Benedikt: *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*, Stuttgart 2011.

- Gilliot, Claude; Larcher, Pierre: *Language and Style of the Qur'an*, in: EQ 3 (2003), 109–135.
- Graham, William A.; Kermani, Navid: *Recitation and aesthetic reception*, in: McAuliffe, Jane Dammen (Hg.): *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Cambridge 2006, 115–141.
- Greshake, Gisbert: *Trinität als Inbegriff christlichen Glaubens*, in: Bsteh, Andreas (Hg.): *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam. Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen (Studien zur Religionstheologie 2)*, Mödling 1996, 327–387.
- GRIC (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien / Muslim-Christian Research Group): *The Challenge of the Scriptures. The Bible and the Qur'an*, New York 1989.
- Griffel, Frank: *Den Islam denken. Versuch, eine Religion zu verstehen*, Stuttgart 2018.
- Griffith, Sidney H.: *Comparative Religion in the Apologetics of the First Christian Arabic Theologians*, in: ders.: *The Beginnings of Christian Theology in Arabic, Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot/Burlington 2002, 63–87.
- Griffith, Sidney H.: *Muhammad and the Monk Bahīrā*, in: ders.: *The Beginnings of Christian Theology in Arabic, Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot/Burlington 2002, 146–174.
- Griffith, Sidney H.: *The Melkites and the Muslims. The Qur'an, Christology and Arab Orthodoxy*, in: *al-Qanṭara* 33 (2012) 2, 413–443.
- Grözinger, Albrecht: *Reden von und über Gott in den christlichen Religionsgemeinschaften*, in: Lasch, Alexander; Liebert, Wolf-Andreas (Hg.): *Handbuch Sprache und Religion (Handbücher Sprachwissen 18)*, Berlin/Boston 2017, 92–108.
- Grotzfeld, Heinz: *Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Koran*, in: ABG 13 (1969), 58–72.
- Grundzüge islamischer Religion (*Ilmihal*). S. Ilmihal.
- von Grunebaum, Gustav: *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism. The sections on poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'an*. Translated and annotated by Gustav E. von Grunebaum, Chicago 1950.
- von Grunebaum, Gustav: *Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1955.
- von Grunebaum, Gustav: *Bayān*, in: EI² 1 (1960), 1114–1116.
- von Grunebaum, Gustav: *I'djāz*, in: EI² 3 (1971), 1018–1020.
- Günther, Sebastian: *Der šāfi'itische Traditionalist Abū Sulaimān al-Ḥattābī und die Situation der religiösen Wissenschaften im 10. Jahrhundert*, in: ZDMG 146 (1996) 1, 61–91.

- Güzelmansur, Timo (Hg.): Das koranische Motiv der *Schriftfälschung* (taḥrīf) durch Juden und Christen. *Islamische Deutungen und christliche Reaktionen*, (CIBEDO Schriftenreihe 3), Regensburg 2014.
- Güzelmansur, Timo; Specker, Tobias (Hg.): *Paulus von Tarsus*, Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen (CIBEDO Schriftenreihe 4), Regensburg 2016.
- al-Ġurġānī, Abū Bakr ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd ar-Raḥmān: *Geheimnisse der Wortkunst* (Asrār al-balāġa) des ‘Abdalqāhir al-Curcānī. Aus dem Arabischen übersetzt von Hellmut Ritter (Bibliotheca Islamica Bd. 19), Wiesbaden 1959.
- al-Ġurġānī, Abū Bakr ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd ar-Raḥmān: *Ar-Risāla aš-Šāfiya*, in: al-Ḥaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm; ar-Rummānī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Īsā; al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qāhir: *Talāt rasā’il fi i’ğāz al-Qur’ān*, Herausgegeben von Muḥammad Ḥallafallāh und Muḥammad Zaġlūl Salām, Kairo ⁸o. J. (Erstausgabe 1353/1934), 115–158.
- Englische Übersetzung: al-Ġurġānī, Abū Bakr ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd ar-Raḥmān: *Third Treatise: Al-Risāla al-Shāfiya* (The Peremptory Treatise), in: Khalaf-Allāh, Muhammad; Zaġhlūl Sallām, Muhammad (Hg.): *al-Khaṭṭābī, al-Rummānī and ‘Abd al-Qāhir al-Jurġānī: Three Treatises on the I’jāz of the Qur’ān*. Translated by Issa J. Boullata. Reviewed by Terri L. DeYoung (Muḥammad bin Hamad Al-Thani center for Muslim Contribution to Civilization), 2015, 83–114.
- Gwynne, Rosalind Ward: *Beauty*, in: EQ 1 (2001), 212f.

H

- Hafner, Johann Evangelist: *Erinnerungen* an einfache Ursprünge. Bemerkungen zur Anerkennung Muhammads als Re-Visionär, in: *CIBEDO-Beiträge* (2018) 2, 63–70.
- Haleem, Muhammad Abdel: *Quranic Arabic. Its Characteristics and Impact on Arabic Language and Literature and the Languages and Literatures of Other Islamic Peoples*, in: *The Study Quran. A new translation and commentary*. Edited by Seyyed Hossein Nasr (u. a.), New York 2015, 1625–1643.
- al-Ḥaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm: *Bayān i’ğāz al-Qur’ān*, in: ders.; al-Rummānī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Īsā; al-Ġurġānī, ‘Abd al-Qāhir: *Talāt rasā’il fi i’ğāz al-Qur’ān*, Herausgegeben von Muḥammad Ḥallafallāh und Muḥammad Zaġlūl Salām, Kairo ⁸o. J. (Erstausgabe 1353/1934), 19–72.
- Englische Übersetzung: al-Ḥaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm: *First Treatise: Bayān I’ğāz al-Qur’ān* (Elucidation of the Qur’ān’s I’jāz), in: Khalaf-Allāh, Muhammad; Zaġhlūl Sallām, Muhammad (Hg.): *al-Khaṭṭābī, al-Rummānī and ‘Abd al-Qāhir al-Jurġānī: Three Treatises on the*

- I'jāz of the Qur'ān. Translated by Issa J. Boullata. Reviewed by Terri L. DeYoung (Muḥammad bin Hamad Al-Thani center for Muslim Contribution to Civilization), 2015, 9–50.
- Heine, Susanne; Tosun, Cemal: *Offenbarung*: Gott für die Menschen, in: Heine, Susanne; Özsoy, Ömer; Schwöbel, Christoph; Takim, Abdullah (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloh 2014, 109–124.
- Heine, Susanne; Özsoy, Ömer; Takim, Abdullah: *Urkunden* des Glaubens: Bibel und Koran, in: Heine, Susanne; Özsoy, Ömer; Schwöbel, Christoph; Takim, Abdullah (Hg.): Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie, Gütersloh 2014, 21–53.
- Heinrichs, Wolfhart P.: *Badī*, in: Meisami, Julie Scott; Starkey, Paul (Hg.): The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature, London / New York 2010, 122f.
- Heinrichs, Wolfhart P.: *Mağāz*, in: Meisami, Julie Scott; Starkey, Paul (Hg.): The Routledge Encyclopedia of Arabic Literature, London / New York 2010, 495f.
- Hildebrandt, Thomas: *Neo-Mu'tazilismus?* Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam, Leiden/Boston 2007.
- Hildebrandt, Thomas: *Einleitung*, in: Zaid, Abū; Ḥāmid, Naṣr: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran. Ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Thomas Hildebrandt (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 3), Freiburg i. Br. (u. a.) 2008, 11–37.
- Hill, Donald R.: *Ḳuṣṭā b. Lūkā*, in: EI² 5 (1986), 529f.
- Hoberg, Rudolf: »Es gibt wer weiß wie viele Sprachen in der Welt, und nichts ist ohne Sprache« (Paulus). Einführende *Überlegungen* zu »Sprache und Religion« aus sprachwissenschaftlicher Sicht, in: Gerber, Uwe; Hoberg, Rudolf (Hg.): Sprache und Religion, Darmstadt 2009, 9–12.
- Hoffman, Valerie J.: *'Abd al-Raḥmān, 'Ā'isha*, in: EI³ (2007) 2, 16–18.
- Hoffmann, Veronika: Vermittelte *Offenbarung*. Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie, Ostfildern 2007.
- Hoffmann, Veronika: *Skizzen zu einer Theologie der Gabe*. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe, Freiburg i. Br. (u. a.) 2013.
- Hoffmann, Veronika; Link-Wieczorek, Ulrike; Mandry, Christof: *Einleitung*, in: dies. (Hg.): Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion (Scientia & Religio 14), Freiburg i. Br. / München 2016, 9–29.
- al-Ḥūlī, Amin: *at-Taḥsīn*. Französische Teilübersetzung bei: Jomier, Jacques: L'exégèse scientifique du Coran après le Sheikh Amin al-Khouli, in: MIDEO 4 (1957), 271–279.

al-Ḥūlī, Amīn: Die Verbindung des Islam mit der christlichen *Reformation*, in: Paulus, Christiane (Hg.): *Amīn al-Ḥūlī: Die Verbindung des Islam mit der christlichen Reformation. Übersetzung und Kommentar* (Reihe für Osnabrücker Islamstudien 4), Frankfurt a. M. (u. a.) 2011, 54–109.

I

Ibīsh, Yusuf: *Life and works of al-Bāqillānī*, in: *IslSt* 4 (1965) 3, 225–236.

Imihāl. Grundzüge islamischer Religion. Veröffentlichungen der Präsidentschaft für Religiöse Angelegenheiten [sic]. Übersetzerin Nezaket El-Türk, Ankara 2004.

J

Jäckel, Florian: »Das Wort und der Leib« von Bischof Georges *Khodr*, Georges: Eingeleitet und übersetzt, in: *CIBEDO-Beiträge* (2017) 2, 55–61.

Jansen, Johannes Juliaan Gisbert: *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden ²1980.

Jansen, Johannes Juliaan Gisbert: Sayyid *Ḳuṭb*, in: *IEP* 9 (1997), 117f.

Al-Jemaey, Awad Muaiwed: *Al-Rummānī's »al-Nukat fi I'jāz al-Qur'an«: An annotated translation with introduction*, Indiana 1987.

Johns, Anthony H.: *A Humanistic Approach to i'jāz in the Qur'an: The Transfiguration of Language*, in: *Journal of Qur'anic Studies* 13 (2011) 1, 79–99.

Johns, Anthony H.: *Listening to the Qur'an. Drama, paradox, poetry and ambiguity*, online unter: www.anu.edu.au/emeritus/events/event-070516.html [23.08.2019].

Jomier, Jacques: *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente*, in: *MIDEO* 1 (1954), 39–72.

Jomier, Jacques; Caspar, Robert: *L'exégèse scientifique du Coran après le Sheikh Amin al-Khouli*, in: *MIDEO* 4 (1957), 269–280.

Jomier, Jacques: *Le Cheikh Tantawi Jawhari (1862–1940) et son Commentaire du Coran*, in: *MIDEO* 5 (1958), 115–174.

Jüngel, Eberhard: *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Überlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg*, in: ders.: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 158–177.

Jüngel, Eberhard: *Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie*, in: ders.: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 193–197.

Jüngel, Eberhard: *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: ders.: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 103–157.

- Jüngel, Eberhard: *Gott – als Wort* unserer Sprache, in: Jüngel, Eberhard: *Unterwegs zur Sache. Theologische Erörterungen I*, Tübingen ³2000, 80–104.
- Jüngel, Eberhard: Die *schöpferische Kraft* des Wortes, in: Gäde, Gerhard: *Hören – Glauben – Denken* (FS Peter Knauer), Münster 2005, 7–24.
- Jüngel, Eberhard: Die *Leidenschaft*, Gott zu denken. Ein Gespräch über Denk- und Lebenserfahrungen, Zürich 2009.
- Jüngel, Eberhard: Gott als *Geheimnis der Welt*. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ⁸2010.

K

- Kadi, Wadad; Mir, Mustansir: *Literature and the Qur'an*, in: EQ 3 (2003), 205–227.
- Kaltner, John: *Nature as Muslim*. Applying a Qur'anic Concept to the Bible, in: ICMR 26 (2015) 1, 1–16.
- Karimi, Milad: Der *Koran* – Gottespoesie oder Menschenwort?, in: IKaZ 40 (2011) 5, 457–465.
- Karimi, Ahmad Milad: *Hingabe*. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie, Freiburg i. Br. (u. a.) ²2015.
- Karimi, Ahmad Milad: *Warum es Gott gibt und er doch nicht ist*, Freiburg i. Br. (u. a.) 2018.
- Kermani, Navid: Appelliert Gott an den *Verstand*? Eine Randbemerkung zum koranischen Begriff 'aql und seiner Paret'schen Übersetzung, in: Edzard, Lutz; Szyska, Christian (Hg.): *Encounters of Words and Texts. Intercultural Studies in Honor of Stefan J. Wild* (Arabische Texte und Studien 10), Hildesheim (u. a.) 1997, 43–66.
- Kermani, Navid: *Naṣr Ḥamīd Abū Zaid – Ein Leben mit dem Islam*. Aus dem Arabischen von Chérifa Magdi, Freiburg i. Br. (u. a.) 1999.
- Kermani, Navid: *Sprache als Wunder* (Vontobel-Schriftenreihe 1890), Zürich 2009.
- Kermani, Navid: *Gott ist schön*. Das ästhetische Erleben des Koran, München ⁴2011.
- Kermani, Navid: *Friedenspreis* des Deutschen Buchhandels 2015. Ansprachen aus Anlass der Verleihung, Frankfurt a. M. 2015.
- Kermani, Navid: *Biographical / Bibliographical Chronology*, in: Druxes, Helga; Machtans, Karolin; Mihailovic, Alexandar (Hg.): *Navid Kermani (Contemporary German Writers and Filmmakers 3)*, Oxford (u. a.) 2016, IX–XII.
- Kern, Walter: Das *Kreuz* Jesu als Offenbarung Gottes, in: ders.; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie 2: Traktat Offenbarung*, Tübingen/Basel ²2000, 161–182.
- Khorchide, Mouhanad; von Stosch, Klaus: *Der andere Prophet*. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018.
- Khoury, Paul: *Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VII^e au XII^e siècle 5: Chapitre 6. – Exégèse*

- chrétienne du Coran (Religionswissenschaftliche Studien 11/5), Würzburg/Altenberge 1999.
- Kılıç, Recep: Die islamische *Offenbarung* im Lichte aktueller Diskussionen, in: Heinzmann, Richard; Selçuk, Mualla (Hg.): *Offenbarung in Christentum und Islam: İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy* (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5), München 2011, 31–47.
- Kılıç, Recep: *Resüme'e* zum Generalthema aus islamischer Sicht, in: Heinzmann, Richard; Selçuk, Mualla (Hg.): *Offenbarung in Christentum und Islam. İslam ve Hıristiyanlık'ta Vahiy* (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 5), München 2011, 189–195.
- Kneer, Markus: *Einleitung*, in: Lahbabi, Mohamed Aziz: *Der Mensch: Zeuge Gottes. Entwurf einer islamischen Anthropologie. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Markus Kneer* (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 5), Freiburg i. Br. 2011, 13–36.
- Körner, Felix (Hg.): *Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ* (Georges Anawati Schriftenreihe 1), Freiburg i. Br. 2006.
- Körner, Felix: *Das Prophetische am Islam*, in: Delgado, Mariano; Sievernich, Michael (Hg.): *Mission und Prophetie in Zeiten der Transkulturalität*, St. Ottilien 2011, 234–248.
- Körner, Felix: *Der Koran als Begegnungsort der Religionen. Ein Berliner Neuan-satz und seine theologischen Folgen*, in *StdZ* 230 (2012) 3, 156–166.
- Körner, Felix: *Theologie des interreligiösen Zeugnisses – Thesen und Klärungen*, in: CIBEDO-Beiträge (2013) 2, 60–71.
- Körtner, Ulrich H. J.: *Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Göttingen 2001.
- Der Koran*. Übersetzt von Hartmut Bobzin, München 2010.
- Krawulsky, Dorothea: *Eine Einführung in die Koranwissenschaften* ('Ulüm al-Qur'an) (Welten des Islam 1), Bern (u. a.) 2006.
- Kuschel, Karl-Josef: *Mein Koran – Erfahrungen eines Christen mit einem um-strittenen Buch*, in: *Moslemische Revue* 2012, 8–16.
- Kuschel, Karl-Josef: *Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Ge-spräch*, Ostfildern 2017.
- Küng, Hans; van Ess, Josef: *Christentum und Weltreligionen. Islam*, Gütersloh 1987.

L

- Lamb, Christopher A.: *A policy of hope. Kenneth Cragg and Islam*, London 2014.
- Langenhorst, Georg: *Theologie & Literatur*. Ein Handbuch, Darmstadt 2005.
- Langenhorst, Georg: *Religiöse Sprache in der Gegenwartsliteratur*, in: Gerber, Uwe; Hoberg, Rudolf (Hg.): *Sprache und Religion*, Darmstadt 2009, 237–257.

- Larkin, Margaret: The *Inimitability* of the Qur'an: Two Perspectives, in: Religion & Literature 20 (1988) 1, 31–47.
- Larkin, Margaret: The *Theology* of Meaning. 'Abd Al-Qāhir Al-Jurjānī's theory of discourse, New Haven 1995.
- Lasch, Alexander; Liebert, Wolf-Andreas: Zur *Konzeption des Handbuchs*, in: dies. (Hg.): Handbuch Sprache und Religion (Handbücher Sprachwissen 18), Berlin/Boston 2017, 1–4.
- Lasch, Alexander: *Transzendenz*, in: ders.; Liebert, Wolf-Andreas (Hg.): Handbuch Sprache und Religion (Handbücher Sprachwissen 18), Berlin/Boston 2017, 241–265.
- Lellek, Oliver: Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam, in: Laufen, Rudolf (Hg.): Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 259–275.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Über den *Beweis* des Geistes und der Kraft, in: ders.: Werke. Achter Band. Theologiekritische Schriften 3. Philosophische Schriften, München 1979, 9–14.
- Leuze, Reinhard: Christentum und *Islam*, Tübingen 1994.
- Limbeck, Meinrad: Die *Heilige Schrift*, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel, ²2000, 37–64.
- Liebert, Wolf-Andreas: *Das Unsagbare*, in: Lasch, Alexander; Liebert, Wolf-Andreas (Hg.): Handbuch Sprache und Religion (Handbücher Sprachwissen 18), Berlin/Boston 2017, 266–287.
- Lohmann, Friedrich: *Subjekt* und Offenbarung. Theologische Überlegungen zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions, in: Dalferth, Ingolf U.; Stoellger, Philipp (Hg.): Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas (Religion in Philosophy and Theology 18), Tübingen 2005, 361–391.

M

- Macdonald, Duncan Black; Gardet, Louis: *Al-Ghayb*, in: EI² 2 (1965), 1025f.
- Madigan, Daniel A.: *Book*, in: EQ 1 (2001), 242–251.
- Madigan, Daniel A.: Some *Aspects* of Christian Theologizing in Relation to Islam, in: Current Dialogue 52 (2012), 50–55.
- Marion, Jean-Luc: *Gegeben Sei*. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit (Eichstätter philosophische Studien 2), Freiburg i. Br. / München 2015.
- Marion, Jean-Luc: Das *Erscheinen* des Unsichtbaren. Fragen zur Phänomenalität der Offenbarung, Freiburg i. Br. 2018.
- Marshall, David: Roman Catholic *Approaches* to the Qur'an since Vatican II, in: Islam and Christian-Muslim Relation 25 (2014) 1, 89–100.

- Martin, Richard C.: *Inimitability*, in: EQ 2 (2002), 526–536.
- Maurer, Ernstpeter: *Sprache* bei Barth, in: Beintker, Michael (Hg.): Barth-Handbuch, Tübingen 2016, 165–171.
- Mauz, Andreas: *Machtworte*. Studien zur Poetik des »heiligen Textes« (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 70), Tübingen 2016.
- Menke, Karl-Heinz: *Wort Gottes*. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 10, Freiburg i. Br. (u. a.) 2001, 1301f.
- Middelbeck-Varwick, Anja: »Dein ist die *Majestät*, die Schönheit und die Vollkommenheit.« Annäherungen islamischer Theologie an die christliche Rede von der »Herrlichkeit Gottes«, in: Kampling, Rainer (Hg.): Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn (u. a.) 2008, 353–375.
- Middelbeck-Varwick, Anja: Der eine *Gott*, »... der zu den Menschen gesprochen hat« (NA3). Offenbarungstheologie als Entscheidungsfrage christlich-muslimischer Beziehungen, in: ThQ 191 (2011) 2, 148–167.
- Middelbeck-Varwick, Anja: *Cum Aestimatione*. Konturen einer christlichen *Islamtheologie*, Münster 2017.
- Mir, Mustansir: *Coherence* in the Qur'an: A Study of Işlahî's Concept of *Naẓm* in Tadabbur-i Qur'an, Indianapolis 1986.
- Mir, Mustansir: The Qur'anic Story of *Joseph*: Plot, Themes and Characters, in: MW 76 (1986) 1, 1–15.
- Mir, Mustansir: *Dialogue* in the Qur'an, in: Religion & Literature 24 (1992) 1, 1–22.
- Mir, Mustansir: The sūra as a *unity*: a twentieth century development in Qur'an exegesis, in: Hawting, G. R.; A. Shareef, Abdul-Kader (Hg.): Approaches to the Qur'an, New York 1993, 211–224.
- Mir, Mustansir: *Scientific exegesis* of the Qur'an – a viable project?, in: Islam & Science 2 (2004) 1, 33–42.
- Mir, Mustansir: The Qur'an as *literature*, in: Turner, Colin (Hg.): The Koran: critical concepts in Islamic studies 3: Style and structure, London 2004, 60–73.
- Mir, Mustansir: *Language*, in: Rippin, Andrew (Hg.): The Blackwell Companion to the Qur'an, Blackwell Oxford 2006, 88–106.
- Mir, Mustansir: *Continuity*, Context, and Coherence in the Qur'an: A brief review of the idea of *naẓm* in tafsīr literature, in: Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies 11 (2013) 2, 15–29.
- Mir, Mustansir: *Understanding* the Islamic Scripture: Selected Passages from the Qur'an, Translated and with Commentary, New York 2016.
- Moosa, Ebrahim: The Unbearable *Intimacy* of Language and Thought in Islam, in: White, James Boyd (Hg.): How should we talk about religion? Notre Dame 2006, 300–326.
- Mühling-Schlapkohl, Markus: *Metapher*. IV. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴ 5 (2002), 1168–1170.

Murtaza, Muhammad Sameer: *Islam*. Eine philosophische Einführung und mehr ..., Norderstedt 2014.

N

Nagel, Tilman: *Geschichte* der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994.

Nagel, Tilman: *Theology and the Qurʾān*, in: EQ 5 (2006), 256–275.

Nagel, Joachim: Figuren der *Offenbarung*. Gotteserfahrung in den drei abrahamitischen Religionen und ihre theologische Reflexion, in: Gruber, Margareta; Nagel, Joachim (Hg.): Figuren der Offenbarung: biblisch – religionstheologisch – politisch (Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 1), Münster 2012, 161–172.

Nagel, Joachim: Welt als *Gabe*. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie (Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem 2), Münster 2013.

Nagel, Joachim: *Feuerbach* weiterdenken. Studien zum religionskritischen Projektionsargument (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 51), Münster 2014.

Nagel, Joachim: *Projektion* als Inspiration. Versuch einer phänomenologischen Reformulierung des Offenbarungsbegriffs, Freiburg i. Br. (u. a.) 2015.

Nagel, Joachim: »Und das Fleisch ist Wort geworden ...«. *Liturgie und Leiblichkeit* in phänomenologischer Perspektive, in: Dalferth, Ingolf U.; Peng-Keller, Simon (Hg.): Beten als leibliches Verstehen. Neue Zugänge zu einer Hermeneutik des Gebets (QD 275), Freiburg i. Br. (u. a.) 2016, 138–170.

Nekroumi, Mohammed: The Modern Qurʾānic Debate: An *Introduction*, in: ders.; Meise, Jan (Hg.): Modern Controversies in Qurʾānic Studies (Bonner Islamstudien 7), Hamburg-Schenefeld 2009, 9–25.

Neuwirth, Angelika: Das islamische *Dogma* der »Unnachahmlichkeit des Korans« in literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Der Islam 60 (1983) 1, 166–183.

Neuwirth, Angelika: *Rhetoric and the Qurʾān*, in: EQ 4 (2004), 461–476

Neuwirth, Angelika: Der Koran als Text der *Spätantike*. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010.

Neuwirth, Angelika: Der Koran 1: *Frühmekkanische Suren*. Poetische Prophetie. Handkommentar mit Übersetzung von Angelika Neuwirth, Berlin 2011.

Neuwirth, Angelika: Koranforschung – eine *politische Philologie?* Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie (Litterae et Theologia. Publikationen des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 4), Berlin 2014.

Neuwirth, Angelika: Die koranische *Verzauberung* der Welt und ihre Entzauberung in der Geschichte, Freiburg i. Br. 2017.

Neuwirth, Angelika: »Die Behauptung, dem Islam fehle die *Aufklärung*, ist ein uraltes Klischee«, online unter: <https://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-arabistin-angelika-neuwirth-die-behauptung-dem-islam-fehle-die-aufklaerung-ist> [23.08.2019].

Nünning, Ansgar: *Autor*, historischer, in: ders.: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart/Weimar ⁵2013, 45f.

Nünning, Ansgar: *Autorfunktion*, in: ders.: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. Stuttgart/Weimar ⁵2013, 47f.

O

Omerika, Armina: *Zeit* und Geschichte in islamischen Wissenstraditionen: Zustandhaftigkeit als Modus der Zeitorganisation, in: CIBEDO-Beiträge (2016) 2, 60–66.

Özsoy, Ömer: Die *Geschichtlichkeit* der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede, in: Körner, Felix: Alter Text – neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute. Ausgewählte Texte, übersetzt und kommentiert von Felix Körner SJ (Buchreihe der Georges-Anawati-Stiftung. Religion und Gesellschaft. Modernes Denken in der islamischen Welt 1), Freiburg i. Br. 2006, 78–98.

Özsoy, Ömer: Das *Unbehagen* der Koranexegese. Den Koran in anderen Zeiten zum Sprechen bringen, in: Frankfurter Zeitschrift für Islamisch-Theologische Studien 1 (2014), 29–68.

Özsoy, Ömer: *Pioniere* der historischen Koranhermeneutik. Amin al-Ḥülī, Fazlur Rahman und Nasr Hamid Abu Zaid, in: Ben Abdeljelil, Jameleddine (Hg.): Historizität und Transzendenz im Islam. Offenbarung, Geschichte und Recht (Frankfurter Schriften zum Islam 4), Berlin 2017, 22–45.

Özsoy, Ömer: Gott wollte keine *Religionsgemeinschaften* stiften. Interview im Deutschlandfunk. Online unter: https://www.deutschlandfunk.de/sure-30-vers-30-gott-wollte-keine-religionsgemeinschaften.2395.de.html?dram:article_id=333622 [23.08.2019].

P

Paret, Rudi: Der Koran. *Kommentar* und Konkordanz. Mit einem Nachtrag zur Taschenbuchausgabe, Stuttgart ⁷2005.

Pesch, Otto-Hermann: Das *Wort Gottes* als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel, ²2000, 1–21.

Peterson, Daniel Carl: *Creation*, in: EQ 1 (2001), 472–480.

- Petri, Heinrich: *Offenbarungskriterien* oder Zeichen des Reiches Gottes? Die Wunder Jesu in der neueren Fundamentaltheologie, in: Frühwald-König, Johannes; Prostmeier, Ferdinand R.; Zwick, Reinhold (Hg.): *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte* (FS Georg Schmuttermayr), Regensburg 2011, 497–518.
- Pink, Johanna: *Striving* for a new exegesis of the Qurʾān, in: Schmidtke, Sabine (Hg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, 765–792.
- Pottmeyer, Hermann Josef: *Der Glaube* vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben »Dei Filius« des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg i. Br. (u. a.) 1968.
- Pottmeyer, Hermann Josef: Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger theologische Studien 5), Mainz 1977.
- Pottmeyer, Hermann Josef: *Zeichen* und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Tübingen/Basel²2000, 265–299.

Q

- Quṭb, Sayyid: In the *Shade* of the Qurʾān. Fī Zilāl al-Qurʾān 1: Sūrahs 1–2. Al-Fatiḥah – Al Baqarah. Translated and Edited by Adil Salahi and Ashur Shamis, Leicester 1999.
- Quṭb, Sayyid: In the *Shade* of the Qurʾān. Fī Zilāl al-Qurʾān 2: Sūrah 3. Āl ʿImrān. Translated and Edited by Adil Salahi and Ashur Shamis, Leicester 2000.
- Quṭb, Sayyid: In the *Shade* of the Qurʾān. Fī Zilāl al-Qurʾān 3: Sūrah 4. Al-Nisāʾ. Translated and Edited by Adil Salahi and Ashur Shamis, Leicester 2001.
- Quṭb, Sayyid: In the *Shade* of the Qurʾān. Fī Zilāl al-Qurʾān 4: Sūrah 5. Al-Māʾidah. Translated and Edited by Adil Salahi and Ashur Shamis, Leicester 2001.
- Quṭb, Sayyid: In the *Shade* of the Qurʾān. Fī Zilāl al-Qurʾān 9: Sūrahs 10–11. Yūnus – Hūd. Translated and Edited by Adil Salahi, Leicester 2004.
- Quṭb, Sayyid: In the *Shade* of the Qurʾān. Fī Zilāl al-Qurʾān 13: Sūrahs 26–32. Al-Shuʾarāʾ – Al-Sajda. Translated and Edited by Adil Salahi, Leicester 2006.
- Quṭb, Sayyid: *At-Taswīr* al-fannī. Dār al-šurūq, Kairo¹⁶2002.

R

- Radscheit, Matthias: *Iḡāz* al-Qurʾānʾ im Koran?, in: Wild, Stefan (Hg.): *The Qurʾān as Text*, Leiden (u. a.) 1996, 113–123.
- Rahman, Yusuf: *The miraculous nature* of Muslim scripture. A study of ʿAbd al-Jabbar’s Iʿjaz al-Qurʾān. Dissertation Mc Gill University 1995, online unter:

- http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=23239&local_base=GEN01-MCG02 [23.08.2019].
- Rahner, Karl: Über die *Erfahrung der Gnade*, in: ders.: Schriften zur Theologie. Bd. 3: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln (u. a.) ⁵1962, 105–109.
- Rahner, Karl: *Grundkurs* des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. (u. a.) ³1984.
- Ramadan, Tariq: *Muhammad*: Auf den Spuren des Propheten, München 2009.
- Rashed, Marwan: New *Evidence* on the Critique of the Qur'anic Miracle at the End of the Third/Ninth Century: Quṣṭā ibn Lūqā vs. the Banū al-Munajjim, in: Adamson, Peter (Hg.): In the Age of al-Farābī. Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century, London/Turin 2008, 277–293.
- Reikerstorfer, Johann: Apologetische und fundamentaltheologische Momente und Modelle in der Geschichte. III. Fundamentaltheologische *Modelle* der Neuzeit, in: Kern, Walter; Pottmeyer, Hermann Josef; Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie 4. Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie, Tübingen/Basel ²2000, 242–264.
- Reinert, Benedikt, de Bruijn, J. T. P. (Hans); Stewart Robinson, J.: *Madjāz*, in: EP ⁵ (1986), 1025–1028.
- Renard, John: *Islamic Theological Themes: A Primary Source Reader*, Oakland 2014.
- Ricoeur, Paul: Hermeneutik der Idee der *Offenbarung*, in: ders.: An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Veronika Hoffmann, Freiburg i. Br. / München 2008, 41–83.
- Ringleben, Joachim: *Sprachloses Wort?* Zur Kritik an Barths und Tillichs Worttheologie – von der Sprache her, Göttingen 2015.
- Ritter, Hellmut: *Einführung*, in: al-Ġurġānī, Abū Bakr 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd ar-Raḥmān: Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāġa) des 'Abdalqāhir al-Curcānī. Aus dem Arabischen übersetzt von Hellmut Ritter (Bibliotheca Islamica Bd. 19), Wiesbaden 1959, 1*–20*.
- Robinson, Neal: *Discovering the Qur'an. A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington ²2003.
- Roggema, Barbara: *The legend of Sergius Baḥīra*: Eastern Christian apologetics and apocalyptic in response to Islam (The history of Christian-Muslim relations 9), Leiden 2009.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge triumphant*. The concept of knowledge in medieval Islam. With an introduction by Dimitri Gutas (Brill Classics in Islam 2), Leiden/Boston 2007.
- ar-Rummānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā: An-*Nukat* fī i'ġāz al-Qur'ān, in: al-Ḥaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm; ar-Rummānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā; al-Ġurġānī, 'Abd al-Qāhir: *Tālāḥ rasā'il fī i'ġāz al-*

- Qur'an, Herausgegeben von Muḥammad Ḥallafallāh und Muḥammad Zaḡlūl Salām, Kairo ⁸o. J. (Erstausgabe 1353/1934), 73–114.
- Englische Übersetzung: ar-Rummānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā: *Second Treatise: Al-Nukat fi I'jāz al-Qur'an* (Subtleties in the I'jāz of the Qur'an), in: Khalaf-Allāh, Muhammad; Zaḡlūl Sallām, Muhammad (Hg.): *al-Khaṭṭābī, al-Rummānī and 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Three Treatises on the I'jāz of the Qur'an*. Translated by Issa J. Boullata. Reviewed by Terri L. DeYoung (Muḥammad bin Hamad Al-Thani center for Muslim Contribution to Civilization), 2015, 51–82.

S

- Sadan, Joseph: *Identity and Inimitability. Contexts of Inter-religious Polemics and Solidarity in Medieval Spain in the Light of Two Passages by Moše Ibn 'Ezra and Ya'aqov Ben El'azar*, in: Alon, Ilai; Gruenwald, Ithamar; Singer, Itamar (Hg.): *Israel Oriental Studies 14. Concepts of the Other in Near Eastern Religions*, Leiden (u. a.) 1994, 325–347.
- Sadan, Joseph: In the *Eyes* of the Christian Writer al-Ḥārīṭ ibn Sinān. Poetics and Eloquence as a Platform of Intercultural Contacts and Contrasts, in: *Arabica* 56 (2009) 1, 1–26.
- Samir Khalil, Samir: Un *auteur chretien* de langue arabe: Élie de Nisibe (Iliyyā al-Naṣībī), in: *Islamochristiana* 3 (1977), 257–284.
- Samir Khalil, Samir; Nwyia, Paul: Une *correspondance* chrétienne entre Ibn al-Munaḡḡim, Ḥunain Ibn Ishāq et Qusṭā Ibn Lūqā, in: *Patrologia Orientalis* 40 (1979–81) 4, 522–723.
- Samir Khalil, Samir: *Langue arabe*, logique et théologie chez Elie de Nisibe, in: *Mélanges de l'université Saint Joseph* 52 (1991–1992), 227–368.
- Samir Khalil, Samir: The *Prophet* Muhammad as seen by Timothy I. and other Arab Christian Authors, in: Thomas, David (Hg.): *Syrian Christians Under Islam: The First Thousand Years*, Leiden 2001, 75–106.
- Schippers, Arie: *Mu'araḏa*, in: *EP* 7 (1993), 261.
- Schmidtke, Sabine: *Rationale Theologie*, in: Brunner, Rainer (Hg.): *Islam. Einheit und Vielfalt einer Weltreligion*, Stuttgart 2016, 167–190.
- Schoeler, Gregor: Einige *Grundprobleme* der autochtonen und der aristotelischen arabischen Literaturtheorie. Ḥāzīm al-Qarṭāḡannī's Kapitel über die Zielsetzungen der Dichtung und die Vorgeschichte der in ihm dargelegten Gedanken (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 41,4), Wiesbaden 1975.
- Schöller, Marco: *Mohammed. Leben Werk Wirkung*, Frankfurt a. M. 2008.
- Schub, Michael B.: *Uncertainty*, in: *EQ* 5 (2006), 403–405.
- Schüßler, Michael: Mit *Gott* neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft (Praktische Theologie heute 134), Stuttgart 2013.

- Schüßler, Michael; Gruber, Judith: Das *Ereignis* theologisch denken. Eine ein-
führende Spurensuche, in: SaThZ 21 (2017) 1, 1–24.
- Schüßler, Werner: *Offenbarung*. Religionsphilosophisch, in: LThK³ 7 (1998), 988f.
- Seckler, Max: Dei verbum religiose audiens: *Wandlungen* im christlichen Offen-
barungsverständnis, in: Petuchowski, Jakob J.; Strolz, Walter (Hg.): Offenba-
rung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (QD 92), Freiburg
i. Br. (u. a.) 1981, 214–233.
- Seckler, Max: Der *Begriff* der Offenbarung, in: Kern, Walter; Pottmeyer,
Hermann Josef; Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie 2:
Traktat Offenbarung, Tübingen/Basel ²2000, 41–61.
- Seker, Nimet: *Geschlechterhierarchie*, Geschlechtergerechtigkeit und androzent-
rische Rede im Koran, in: Ströbele, Christian; Specker, Tobias; Tatari, Muna:
Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam (Theologi-
sches Forum Christentum – Islam), Regensburg 2019, 103–114.
- Seker, Nimet: Der *Koran* als Text und Rede. Hermeneutik sunnitischer Ko-
ranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext. (Islam im
Diskurs Bd. 6), Berlin 2019.
- Selmani, Lirim: *Sprache* und Offenbarung. Zur Rolle des Arabischen im Islam,
in: Lasch, Alexander; Liebert, Wolf-Andreas (Hg.): Handbuch Sprache und
Religion (Handbücher Sprachwissen 18), Berlin/Boston 2017, 109–153.
- Shah, Mustafa: Classical Islamic Discourse on the Origins of *Language*. Cultural
Memory and the Defense of Orthodoxy, in: Numen 58 (2011) 2–3, 314–343.
- Sievers, Mira: *Schöpfung* zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer Koranischen
Theologie. (Islam im Diskurs Bd. 8), Berlin 2019.
- Sinai, Nicolai: *The Qur'an*: A Historical-Critical Introduction (The New Edin-
burgh Islamic Surveys), Edinburgh 2017.
- Specker, Tobias: Einen anderen *Gott* denken? Zum Verständnis der Alterität Got-
tes bei Jean-Luc Marion (FTS 64), Frankfurt 2002.
- Specker, Tobias: Im *Gegenüber* – Skizze einer »Katholischen Theologie im An-
gesicht des Islam«, in: Engin, Havva; Reder, Michael (Hg.): Wandel durch
Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs
zwischen Islam und Christentum. Interreligiöser Dialog in gesellschaftlicher
Verantwortung 2, Stuttgart 2014, 173–187.
- Specker, Tobias: *Comparison* – Transformation – Critique. Some Remarks on
Methodology and Objectives of a »Catholic Theology in the Light of Islam«,
in: Islamochristiana 42 (2016), 137–150.
- Specker, Tobias: Eine *Sprache* für das Wort Gottes. Überlegungen zum Wort
Gottes im Kontext des christlich-islamischen Gesprächs, in: Vellguth, Klaus;
Riße, Günther (Hg.): Denken, das Weite atmet. Text und Kontext in der
Theologie (FS Hans Waldenfels), Mainz 2017, 115–152.

- Specker, Tobias: Karl *Barth's* Critique of »Islam« as a Stimulus for Christian-Muslim Dialogue, in: Amaladass, A.; Edwin, V. (Hg.): *Lord the air smells good* (FS Paul Jackson SJ), Bengaluru 2018, 162–188.
- Specker, Tobias: *Differenzierte Apologetik* – die arabische Baḥīra-Legende und ihre Bedeutung für eine christliche Theologie des Koran, in: Sievernich, M.; Vellguth, K. (Hg.): *Christentum in der Neuzeit. Geschichte. Religion. Mission. Mystik.* FS für Mariano Delgado. Freiburg (u.a.) 2020, 284–301.
- Stieglecker, Hermann: *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962.
- von Stosch, Klaus: Der muslimische *Offenbarungsanspruch* als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans, in: *ZKTh* 129 (2007) 1, 53–74.
- von Stosch, Klaus: *Befruchtendes Denken*. Warum sich die christliche Theologie für den Islam interessieren sollte, in: *HerKorr.Sp* (2009) 2, 60–64.
- von Stosch, Klaus: Komparative Theologie als *Hauptaufgabe* der Theologie der Zukunft, in: Bernhardt, Reinhold; ders. (Hg.): *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, 15–33.
- von Stosch, Klaus: *Offenbarung*, Paderborn 2010.
- von Stosch, Klaus: *Mit Gott ringen*. Eine theologische Auseinandersetzung mit Navid Kermani, in: Hofmann, M.; von Stosch, K. (Hg.): *Islam in der deutschen und türkischen Literatur* (Beiträge zur Komparativen Theologie 4), Paderborn (u. a.) 2012, 267–278.
- von Stosch, Klaus: Die *Methodik* Komparativer Theologie als Chance für den muslimisch-christlichen Dialog, in: *CIBEDO-Beiträge* (2013) 2, 72–81.
- von Stosch, Klaus: *Streitfall* Komparative Theologie. Eine Erwiderung auf Karl-Heinz Menke, in: *IKaZ* 44 (2015) 6, 658–666.
- von Stosch, Klaus: *Herausforderung* Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2016.
- von Stosch, Klaus: *Kermani's* Writing on Islamic Religion, in: Druxes, Helga; Machtans, Karolin; Mihailovic, Alexandar (Hg.): *Navid Kermani* (Contemporary German Writers and Filmmakers 3), Oxford (u. a.) 2016, 69–85.
- von Stosch, Klaus: Warum Christen den Koran *lesen* sollten, in: *StdZ* 234 (2016) 12, 824–832.
- Stoellger, Philipp: Vom vierfachen Sinn der Metapher. Eine Orientierung über ihre Formen und Funktionen, in: Bühler, Pierre; Fabiny, Tibor (Hg.): *Interpretation of Texts. Sacred and Secular*, Zürich/Budapest, 87–116.
- Strohmaier, Gotthard: *Ḥunayn b. Iṣḥāq*, in: *EI³* (2017) 3, 76–83.
- The Study Quran: A new translation and commentary*. Edited by Seyyed Hossein Nasr (u. a.), New York 2015.
- Swanson, Mark N.: *Beyond Proofexting: Approaches to the Qur'an in some early Arabic Christian apologies*, in: *MW* 88 (1998) 3–4, 297–318.

Swanson, Marc N.: A Curious and Delicate *Correspondance*: the Burhān of Ibn al-Munajjim and the Jawāb of Ḥunayn ibn Isḥāq, in: ICMR 22 (2011) 2, 173–183.

T

Talmon, Rafael: *Grammar and the Qurʾān*, in: EQ 2 (2002), 345–369.

Tartar, Georges (Hg.): *Dialogue* islamo-chrétien sous le calife al-Maʾmūn (813–834). Les épîtres dʾAl-Hashimī et dʾAl-Kindī (Nouvelles Editions Latines), Paris 1985.

Teule, Herman: The Theme of *Language* in Christian-Muslim Discussions in the ʿAbbāsīd Period: Some Christian Views, in: Pratt, Douglas (u. a.) (Hg.): *The Character of Christian-Muslim Encounter. Essays in Honour of David Thomas*, Leiden/Boston 2015, 85–94.

Thomas, David: *Conversion*, in: EQ 1 (2001), 435–438.

Thomas, David: *Christian Doctrines* in Islamic Theology, Leiden/Boston 2008.

Thomas, David: *Al-Rummānī*, in: ders.; Marett, Alex (Hg.): *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History 2 (900–1050)* (History of Christian-Muslim Relations 14), Leiden/Boston 2010, 519–521.

Toelle, Heidi: *Littérature*, in: Amir-Moezzi, M. A. (Hg.): *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, 482–484.

Troll, Christian W.: *Muslime fragen*, Christen antworten, Kevelaer ²2007.

Troll, Christian W.: *Einleitung*: Katholisches Lehramt und Islam seit dem Konzil, in: CIBEDO e. V. (Hg.): *Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*, Zusammengestellt von Timo Güzelmansur. Mit einer Einleitung von Christian W. Troll, Regensburg 2009, 19–33.

Troupeau, Gérard: *Al-Kindī*, ʿAbd al-Masīḥ, in: EI² 5 (1986), 120f.

Topaloğlu, Bekir; Çelebi, İlyas: *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İsam Yayınları), İstanbul ⁴2015.

U

Urvoy, Marie-Thérèse: *Inimitabilité*, in: Amir-Moezzi, M. A. (Hg.): *Dictionnaire du Coran*, Paris 2007, 419f.

V

Valentin, Joachim: *Wie kommt Gott in die Welt? Christliche und islamische Variationen eines Themas*, in: ders.: *Wie kommt Gott in die Welt? Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Berlin 2009, 156–175.

Vasalou, Sophia: The Miraculous *Eloquence* of the Qurʾān: General Trajectories and Individual Approaches, in: *Journal of Qurʾanic Studies* 4 (2002) 2, 23–53.

Versteegh, Kees: *Landmarks in Linguistic Thought III. The Arabic Linguistic Tradition*, London / New York 1997.

Vogelsang, Frank: Die Rede von Gott in einer offenen *Wirklichkeit*. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels, Freiburg i. Br. / München 2016.

W

Wahyudi, Yudian: The *Debate* about the Şarfa: Pro and Against, in: The Islamic Quarterly 46 (2002) 3, 235–246.

Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit* der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4, Frankfurt a. M. 1999.

Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive* einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a. M. 2006.

Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*. Modi hyperbolischer Erfahrung, Frankfurt a. M. 2012.

Watt, Montgomery: *The Formative Period* of Islamic Thought, Edinburgh 1973.

Weisweiler, Max: 'Abdalqāhir al-Curcānī's Werk über die Unnachahmlichkeit des Korans und seine syntaktisch-stilistischen Lehren, in: Oriens 11 (1958) 1–2, 77–121.

Wensinck, Arent Jan: *Mu'djiza*, in: EI² 7 (1993), 295.

Wenzel, Catherina: *Muhammad* – die abschließende Offenbarung? Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Reinhard Leuze über die Grundlage des christlich-islamischen Dialogs, in: Schultze, Andrea; von Sinner, Rudolf; Stirele, Wolfram (Hg.): Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft (Ökumenische Studien / Ecumenical Studies 16), Münster 2002, 124–135.

Wenzel, Knut: Zur *Narrativität* des Theologischen. Prolegomena zu einer narrativen Theologie in soteriologischer Hinsicht (Regensburger Studien zur Theologie 52), Frankfurt a. M. (u. a.) 1997.

Wenzel, Knut: *Glaube* in Vermittlung. Theologische Hermeneutik nach Paul Ricœur, Freiburg i. Br. (u. a.) 2008.

Wenzel, Knut: Die *Bodenlosigkeit* der Metapher, in: Keppeler, Johannes; Spaeth, Martin (Hg.): Die Unmöglichkeit, auf einem Punkt zu leben. *Interdisziplinäre Zugänge zur Tradition*. Festschrift für Siegfried Wiedenhofer, Ostfildern 2011, 210–228.

Wenzel, Knut: Die *Sprache verlassen*. Zur Kritik der theologischen Hermeneutik, in: Gruber, Franz; Kreutzer, Ansgar; Telsler, Andreas (Hg.): Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch, Ostfildern 2015, 143–159.

Wenzel, Knut: *Offenbarung* – Text – Subjekt. Grundlegung der Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. (u. a.) 2016.

Wenzel, Knut: *Ästhetik* des Heiligen – Poetik des Glaubens. Theologische Rekonstruktion der Religionsästhetik, in: Schreijäck, Thomas; Serikov, Vladislav

- (Hg.): Das Heilige interkulturell. Perspektiven in religionswissenschaftlichen, theologischen und philosophischen Kontexten, Ostfildern 2017, 59–79.
- Werbick, Jürgen: *Bilder sind Wege*. Eine Gotteslehre, München 1992.
- Werbick, Jürgen. *Metapher*. IV. Systematisch-Theologisch, in: LThK³ 7 (1998), 189f.
- Werbick, Jürgen: *Analogie*, Metapher, Symbol: Sprachtheoretische Überlegungen zur Gestalt der Wahrheit Gottes, in: Link-Wieczorek, Ulrike (Hg.): Häuser ohne Fenster? Zum Verständnis christlicher Exklusivitätsaussagen. Beiträge aus der deutsch-polnischen Ökumene (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 77), Frankfurt a. M. 2005, 13–31.
- Werbick, Jürgen: *Den Glauben verantworten*. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. (u. a.) ³2005.
- Werbick, Jürgen: *Gott verbindlich*. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. (u. a.) 2007.
- Werbick, Jürgen: *Vergewisserungen* im interreligiösen Feld (Religion – Geschichte – Gesellschaft 49), Berlin (u. a.) 2011.
- Werbick, Jürgen: Sich von Ihm zu denken geben lassen. *Christlich-theologische Hermeneutik* post et secundum Paul Ricoeur, in: Dalferth, Ingolf U.; Bühler, Pierre; Hunziker, Andreas (Hg.): Hermeneutische Theologie – heute? (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 60), Tübingen 2013, 83–100.
- Wielandt, Rotraud: *Offenbarung* und Geschichte im Denken moderner Muslime (Akademie der Wissenschaften und Literatur. Veröffentlichungen der orientalistischen Kommission 25), Wiesbaden 1971.
- Wielandt, Rotraud: Wurzeln der *Schwierigkeit* innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext, in: Wild, Stefan (Hg.): *The Quran as Text*, Leiden (u. a.) 1996, 257–282.
- Wielandt, Rotraud: *Exegesis of the Qur'an: Early Modern and Contemporary*, in: EQ 2 (2002), 124–142.
- Wielandt, Rotraud: *Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times*, in: Schmidtke, Sabine (Hg.): *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, 707–764.
- Wild, Stefan: Die *andere Seite* des Textes: Naṣr Ḥamid Abū Zaid und der Koran, in: *Welt des Islam* 33 (1993) 2, 256–261.
- Wild, Stefan: Die *schönste Kunde*. Von der Erhabenheit des Koran, in: von Vietinghoff, Eckhart; May, Hans (Hg.): *Begegnung mit dem Islam* (Hanns-Lilje-Forum. Protestantische Beiträge zu Fragen der Zeit), Hannover 1997, 87–106.
- Wild, Stefan: *An Arabic Recitation*. The Meta-Linguistics of Qur'anic Revelation, in: ders. (Hg.): *Self-Referentiality in the Qur'an* (Diskurse der Arabistik 11), Wiesbaden 2006, 135–157.
- Wild, Stefan: *Kitab*, in: Leaman, Oliver (Hg.): *The Qur'an: An encyclopedia*, London (u. a.) 2006, 345–347.

- Wild, Stefan: Why *self-referentiality*?, in: ders.: (Hg.): Self-Referentiality in the Qur'an (Diskurse der Arabistik 11), Wiesbaden 2006, 1–23.
- Wild, Stefan: *Abū Zayd*, Naşr Ḥamid, in: EI³ (2012) 4, 4–6.
- Wilde, Clare Elena: *Lingua Sacra?* Some reflections on Christian discussions of faḍā'il al-suryāniyya and i'jāz al-Qur'an, in: Monferrer-Sala, Juan Pedro (Hg.): Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacies (Gorgias Eastern Christian Studies 1), New Jersey 2007, 61–82.
- Wilde, Clare Elena: The Qur'an in Christian Arabic Texts (750–1258 C. E.). Dissertation, Washington 2011.
- Wolfson, Harry Austryn: The *Philosophy* of the Kalam, Cambridge 1976.

Z

- Zeillinger, Peter: Offenbarung als *Ereignis*. Zeitgenössische Philosophie, die Rede von Gott und das Sprechen der Bibel, in: SaThZ 21 (2017) 1, 25–101.
- Zirker, Hans: Christentum und Islam. Theologische *Verwandtschaft* und Konkurrenz, Düsseldorf 1989.
- Zirker, Hans: Der Koran. *Zugänge* und Lesarten, Darmstadt 1999.
- Zirker, Hans: Der *Koran in christlicher Sicht*, in: MThZ 52 (2001) 1, 3–15.
- Zirker, Hans; Gharaibeh, Mohammad: *Gottes Wort* in der Geschichte: Bibel und Koran, in: Meißner, Volker (u. a.) (Hg.): Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure (Georges Anawati Schriftenreihe 12), Freiburg i. Br. 2014, 107–116

Glossar wiederkehrender und zentraler arabischer Begriffe

Arabischer Begriff	Bedeutung
<i>‘arabīya</i>	dichterische Hochsprache der altarabischen Dichtung
<i>Aš‘arīya</i>	Schule der systematischen Theologie (<i>kalām</i>)
<i>āya (āyāt)</i>	(Koran-)Vers, aber auch Zeichen in der Natur
<i>badī‘</i>	originell, neuartig; bezeichnet Dichtungsform des Abbasidenreiches, die sich von altarabischer Dichtung absetzt
<i>balāġa</i>	Beredsamkeit, sprachlich-rhetorische Vorzüglichkeit, Wissenschaft der Rhetorik
<i>burhān</i>	Beweis im Sinne des Syllogismus
<i>dalīl (dalā‘il/adilla)</i>	Beweis, auch im Sinne von Hinweis
<i>dalīl at-tamānu‘</i>	koranisch gegründeter Gottesbeweis der systematischen Theologie (<i>kalām</i>) aus der wechselseitigen Hinderung
<i>ḍikr</i>	Vorgang des Rückerinnerns, rezitative Wiederholung der Gottesnamen, v. a. in der islamischen Mystik und Volksfrömmigkeit
<i>faṣāḥa</i>	Sprachreinheit (s. a. <i>al-luġa al-fuṣḥa</i> – Ideal des korrekten und reinen Hocharabisch)
<i>fiqh</i>	Rechtswissenschaft, vor allem in Bezug auf konkrete Urteile
<i>fiṭra</i>	Eigenschaft der natürlichen Gottbezogenheit des Menschen
<i>ġaib (ġuyūb)</i>	das nicht mit der Vernunft Erkennbare, Verborgene, Jenseitige

<i>ġarīb</i>	fremd, literarisch ausgefallen, ungewöhnlich, von der Norm abweichend
<i>ġinn (Pl.)</i>	im Koran Wesen die aus »rauchlosem Feuer« erschaffen sind, Inspirationsquelle der Dichter
<i>ḥadīṭ</i>	Bericht, im engeren Sinne Überlieferungen der Aussprüche und Taten Muḥammads
<i>ḥalq</i>	Schöpfung
<i>ḥaqīqa</i>	Wirklichkeit, hier aber: nicht-metaphorische Redeweise
<i>ḥarq al-ʿāda (auch naqḍ al-ʿāda)</i>	Bruch des gewöhnlichen Laufes der Dinge (als Kriterium des Wunders)
<i>ḥikāya</i>	Topos aus der systematischen Theologie (<i>kalām</i>), der die greifbare Gestalt des Koran in seiner Differenz zum göttlichen Wort fasst
<i>ʿibāra</i>	materieller Ausdruck der koranischen Rede
<i>īġāz</i>	koranisches Stilmittel: elliptische Formulierungen (nicht zu verwechseln mit der Unnachahmlichkeit des Koran <i>īġāz</i>)
<i>ʿilm</i>	Wissen
<i>iltifāt</i>	literarisches Stilmittel im Koran: schneller Personenwechsel durch Wechsel der Personalnomina
<i>istiʿāra</i>	literarisches Stilmittel der Metapher
<i>kalām</i>	Rede, göttliches Attribut der Rede, spekulative, systematisch-theologische Wissenschaftsdisziplin
<i>lafz</i>	formale Ausdrucksseite der Sprache
<i>maġāz</i>	sprachlich-tropische Redeweise
<i>maʿnā</i>	Bedeutungsdimension des sprachlichen Ausdrucks

<i>māzīya</i>	zentraler Begriff bei al-Ġurġānī, bezeichnet erkenntnistheoretischen Mehrwert der poetischen Rede
<i>mu'āraḍa</i>	(Dichter-)Wettstreit
<i>mubīn/bayān</i>	Zustand der Klarheit und Vorgang des Klärens, auch: Verständlichkeit, Genauigkeit, Rationalität
<i>mu'ġiza</i>	Wunder, Staunen hervorruftendes Ereignis
<i>muṣḥaf</i>	Koran in kanonisierter und verschriftlichter Form
<i>mutašābih</i>	vieldeutig als Kennzeichnung der koranischen Rede in 3:7 (der Gegensatz ebendort ist <i>muḥkam</i> = bestimmt, eindeutig)
<i>Mu'tazila</i>	Schule der systematischen Theologie (<i>kalām</i>)
<i>nazar</i>	Betrachtung, spekulative Deduktion
<i>naẓm</i>	Struktur, Komposition, syntaktische Ordnung
<i>nubūwa</i>	Prophetie
<i>qaṣīda</i>	altarabische Gedichtform
<i>saġ'</i>	emphatisches Sprechen in kurzgliedriger gereimter Rede, Kennzeichen der altarabischen wahrsagenden Rede wie der altarabischen Gelegenheitsdichter
<i>šahāda</i>	islamisches Glaubensbekenntnis
<i>šarfa</i>	spezifische Auffassung der Unnachahmlichkeit, die die Unnachahmlichkeit in dem göttlich verursachten Unvermögen der Gegner Muḥammads sieht
<i>šī'r</i>	Dichtung (<i>šā'ir/su'arā'</i> – Dichter)
<i>sīra</i>	literarische Gattung der Biografie Muḥammads
<i>tahaddī</i>	Herausforderung (zur Nachahmung des Koran an die Gegner Muḥammads)

<i>tahrif</i>	Verfälschung, als kritische Kennzeichnung der dem Koran vorangehenden Offenbarungsschriften
<i>tafsir</i>	Koranauslegung, auch Gattung des Korankommentars
<i>tafsir 'ilmī</i>	sog. »wissenschaftlicher« Korankommentar, der späteres naturwissenschaftliches Wissen im Koran begründet
<i>tafsir adabī</i>	literarische Koranauslegung
<i>ta'rif</i>	Komposition, eng verwandt mit <i>naẓm</i>
<i>ta'lim</i>	Belehrung, Wissensvermittlung
<i>tamṭil</i>	zentrales literarisches Stilmittel bei al-Ġurġānī, Gleichnis im Sinne eines komplexen Wortbildes
<i>taqlīd</i>	Traditionsübernahme ohne eigenes Verstandesurteil
<i>tark al-mu'ārada</i>	die Nichtbefolgung der Herausforderung; Beweis der Unnachahmlichkeit
<i>tašbih</i>	Begriff aus der systematischen Theologie (<i>kalām</i>): Anthropomorphismus im Gottesbegriff
<i>taṣrif</i>	koranisches Stilmittel: Variation der Formulierungen auf der Grundlage des gemeinsamen Wortstammes
<i>taṣwīr</i>	zentraler Begriff bei Sayyid Quṭb, bezeichnet spezifisch gefügte literarische Gestalt einzelner koranischer Formulierungen (vgl. <i>ṣūra</i> = Bild)
<i>ta'tīl</i>	Begriff aus der systematischen Theologie (<i>kalām</i>): abstrahierende Entleerung des Gottesbegriffs
'ulamā' (Sg. 'ālim)	Gelehrter, von 'ilm, Wissen
<i>ummī</i>	traditionell Analphabetismus, auch: Nicht-Schriftbesitzer

<i>wahy</i>	theologischer Begriff, das islamische Pendant zum christlichen Begriff der Offenbarung
<i>yaqīn</i>	Zustand der Gewissheit und Sicherheit, besonders in Bezug auf die Wissensvermittlung

Personenregister

- Abū Deeb, Kamal 121, 312–316, 319–329, 331–334, 340, 344f.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid 44, 48, 92, 382–384, 386, 392–402, 408, 454, 457, 467, 487, 489, 490, 492, 542, 578, 596, 638
- Afsaruddin, Asma 102, 104
- Ait el-Ferrane, Mohammed 102, 313–316
- Akbulut, Ahmet 35f.
- Albayrak, Halis 35f.
- Alferi, Thomas 53, 64, 67, 69, 593, 606–611, 622f.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali 59
- Ansorge, Dirk 38, 87, 393f., 398
- Aslan, Reza 563
- Audebert, Claude-France 60, 84, 99, 100–102, 104, 106–108, 119, 122f., 132f., 139, 151f., 157, 162f., 174, 186, 189, 190–193, 195f., 198f., 200f., 205f., 208–212, 238
- Bader, Günter 632, 636
- al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib 17, 20, 100, 107, 109, 112, 119, 158, 161f., 212–246, 263, 312, 337, 504
- Benzine, Rachid 382–384, 386f., 393, 395
- Bernhardt, Reinhold 80
- Berque, Jacques 570
- Beuttler, Ulrich 64, 67, 579, 592, 606f.
- Bobzin, Hartmut 86, 141, 147, 563, 651
- de Boer, Tjitze J. 111
- Bongardt, Michael 26, 28–30, 32, 52, 500f., 506f., 509, 512
- Bouillard, Henri 58
- Boullata, Issa J. 16, 59, 62f., 85, 98, 103, 107–109, 138f., 153, 162, 165, 183f., 190–192, 200, 314f., 320, 333, 335, 337, 344, 346, 355, 357, 366–376, 380
- Bouman, Johan 62, 100, 112, 116, 119f., 148, 150f., 162, 185, 199, 202, 212–215, 218–221, 225, 227, 234
- Bruns, Peter 249f., 256
- Cachia, Pierre 382
- Cantarino, Vicente 102, 120–125, 138–140
- Carré, Olivier 366, 368, 371, 374, 376–381
- Caspar, Robert 16, 60, 63
- Clooney, Francis X. 79
- Cooper, John 63, 98
- Cuypers, Michel 568
- Dalferth, Ingolf U. 33, 55f., 498, 518, 520f., 525f., 531f., 538, 550, 579, 584,

- 587–593, 616f., 637
 El-Desouky, Ayman A. 20,
 356, 358, 407, 451–469,
 482, 487–490, 495, 519,
 562, 564, 575, 579, 592
 Dziri, Amir 112, 116
- Eicher, Peter 505–507, 509,
 510–513
 van Ess, Josef 24, 86, 98, 99–
 101, 104, 106f., 110–112,
 116–118, 133f., 137, 148–
 158, 390
- Fallahi, Obaidullah Fahad
 361–363, 365, 387–390,
 392
 Figal, Günter 538
 Frank, Richard M. 110f.,
 113f., 211, 240
 Friedman, Rachel Anne 102,
 104, 212–215, 221, 223,
 227, 229–231, 234
- Gäde, Gerhard 31, 37–42
 Gardet, Louis 110, 152, 273,
 278
 Geffré, Claude 87f.
 Gerber, Uwe 27f.
 Gharaibeh, Mohammad 27,
 78, 87, 551f.
 Gilich, Benedikt 624
 Gilliot, Claude 121, 125, 128,
 134, 143, 145, 181, 292,
 596
 GRIC (Groupe de Recherche
 Islamo-Chrétien / Muslim-
 Christian Research Group)
 31, 88f., 556–558
 Griffel, Frank 355
 Griffith, Sidney H. 249f., 258,
 273, 299–301, 303–305
 Grotzfeld, Heinz 83, 98, 100,
 108, 118, 134, 165, 179f.,
 185, 200, 212, 219, 335
 Grözinger, Albrecht 527, 530,
 536f., 544, 548, 550, 594,
 603, 618
 von Grunebaum, Gustav 63,
 83, 85, 98f., 109, 120–125,
 132, 139f., 145, 213f.,
 217f., 221, 228
 al-Ġurġānī, Abū Bakr ‘Abd al-
 Qāhir ibn ‘Abd ar-Raḥmān
 17, 20, 100, 107, 109, 121,
 157, 161f., 205, 211, 242,
 310–355, 357, 368, 375,
 395f., 428, 456, 487, 504f.,
 534, 536, 541f., 638, 645f.
- Hafner, Johann Evangelist 572,
 600
 Haleem, Muhammad Abdel
 137, 145, 565
 al-Ḥaṭṭābī, Abū Sulaymān
 Ḥamd ibn Muḥammad ibn
 Ibrāhīm 17, 20, 100, 107,
 154, 161f., 169, 189–212,
 214, 227, 234, 240–244,
 246, 283, 309
 Heinrichs, Wolfhart P. 102,
 181, 217, 318, 411
 Hildebrandt, Thomas 27, 359,
 383–385, 387, 390, 392–
 401

- Hill, Donald R. 270
- Hoberg, Rudolf 73
- Hoffmann, Veronika 52f., 64, 498, 529f., 534f., 537–541, 543f., 546f., 561, 566, 568, 571, 574, 580–583, 591–593, 604–607, 624
- al-Ḥūlī, Amīn 46, 356, 358, 362–367, 381–383, 385–390, 392–395, 413, 433, 487, 490
- Ibish, Yusuf 212f.
- Ilmihal 35
- Jäckel, Florian 87
- Jansen, Johannes Juliaan
Gisbert 355f., 359f., 362–366, 368, 374, 383, 385f.
- Al-Jemaey, Awad Muaiwed 59, 100, 102, 104, 155, 162–165, 167, 171, 182f., 185–187
- Johns, Anthony H. 60, 356, 358, 368, 373, 402–407, 470, 489, 490, 493, 495
- Jomier, Jacques 86, 362f., 382
- Jüngel, Eberhard 33, 56, 498, 520–523, 530, 533–541, 543–547, 561, 575, 584, 587, 602f., 615–617, 621, 624–633, 636, 640f.
- Karimi, Ahmad Milad 47, 60
- Kermani, Navid 20, 47, 59, 62, 79, 84f., 91, 94, 98–100, 102–104, 107–109, 113, 117, 120f., 134, 138–140, 143f., 198, 211, 218, 226, 239, 312–317, 320–322, 326, 329, 331, 337, 345f., 350, 352, 354, 356, 358, 389, 397, 407, 426–452, 454, 456, 463, 469, 487–492, 495, 538, 542, 575, 596, 601, 618
- Kern, Walter 602
- Khorchide, Mouhanad 87, 93f.
- Khoury, Paul 134, 250, 253, 256, 295
- Kılıç, Recep 35–37
- Kneer, Markus 590
- Körner, Felix 41, 44, 46, 78, 87, 470
- Körtner, Ulrich H.J. 26, 29f., 32f., 55f., 58, 498, 518f., 521, 524f., 529f., 532f., 535, 538, 540f., 543, 550, 561, 566, 570, 591, 630, 637, 640
- Krawulsky, Dorothea 106f.
- Küng, Hans 86
- Kuschel, Karl-Josef 74, 91–95, 568, 570
- Lamb, Christopher A. 81, 579
- Langenhorst, Georg 74f.
- Larkin, Margaret 99f., 102, 120–122, 132, 145, 313–319, 322f., 326–328, 330–335, 337–339, 341–344, 346, 349–351
- Lasch, Alexander 72f.
- Lellek, Oliver 38
- Leuze, Reinhard 87f., 552–556
- Liebert, Wolf-Andreas 72

- Limbeck, Meinrad 26f.
 Lohmann, Friedrich 67, 592
- Madigan, Daniel A. 31, 471
 Marion, Jean-Luc 52f., 64–71,
 81, 540, 589, 592f., 604–
 613, 621–623, 649
 Marshall, David 86, 89
 Martin, Richard C. 61, 98f.,
 101–103, 106f., 115
 Maurer, Ernstpeter 33, 57
 Middelbeck-Varwick, Anja 31,
 51, 76–78, 80, 86, 89–91
 Mir, Mustansir 20, 339, 356,
 358, 362, 364f., 369f., 377,
 408f., 410–426, 451, 454,
 470, 487–490, 561, 638
 Moosa, Ebrahim 127–129, 131
 Murtaza, Muhammad Sameer
 568f.
- Nagel, Tilman 150, 597
 Negel, Joachim 30f., 51f., 74,
 498, 530, 534f., 537, 546f.,
 574, 619, 621, 635–637,
 640
 Nekroumi, Mohammed 354,
 488, 562, 564
 Neuwirth, Angelika 20, 41, 48,
 59, 62, 76f., 84f., 91, 98f.,
 101, 103–105, 107, 118,
 125, 134f., 137–141, 143f.,
 181, 184f., 190, 211, 232,
 258, 383, 436, 452, 470–
 486, 490, 493–496, 542,
 561, 568–570, 572, 596,
 599f., 638
 Nünning, Ansgar 577
- Omerika, Armina 568–570
 Özsoy, Ömer 24, 43–48, 355,
 382f., 387, 392, 413, 581,
 594, 600, 639
- Paret, Rudi 146f.
 Petri, Heinrich 501, 505, 516
 Pink, Johanna 43, 356f., 359,
 362–364, 376, 377, 384f.,
 387
 Pottmeyer, Hermann Josef
 500f., 505–513, 517, 530
- Quṭb, Sayyid 108, 356, 358,
 366–381, 387, 393, 402–
 404, 408–413, 420, 448,
 454, 469, 487–489, 502,
 504f., 537, 542, 561, 573,
 578, 592, 646
- Radscheit, Matthias 133f., 136,
 141
 Rahman, Yusuf 112
 Ramadan, Tariq 618
 Rashed, Marwan 270f., 285–
 287
 Reikerstorfer, Johann 505,
 507f.
 Ricœur, Paul 54, 64, 457, 469,
 498, 523, 534, 536f., 547,
 562, 565f., 571, 573f.,
 581f., 585, 592
 Ringleben, Joachim 32
 Ritter, Hellmut 312–314, 317,
 326, 340–342
 Robinson, Neal 356, 447–451,
 470, 489, 542, 563

- Roggema, Barbara 158, 247,
249–251, 258, 260, 305
- Rosenthal, Franz 598f.
- ar-Rummānī, Abū al-Ḥasan
‘Alī ibn ‘Īsā 17, 20, 100,
107, 109, 154, 161–189,
193, 195, 202, 208, 210,
212, 214, 218, 223, 227,
239–243, 245f., 283, 309,
315, 416, 504
- Samir Khalil, Samir 249, 256,
270
- Schmidtke, Sabine 110
- Schoeler, Gregor 102, 122
- Schüßler, Michael 579, 592
- Schüßler, Werner 26, 51
- Seckler, Max 28f., 34, 49f.,
511, 515
- Seker, Nimet 561, 570, 581,
651
- Selmani, Lirim 23f., 27, 84,
104, 129, 321, 578
- Shah, Mustafa 129–131
- Sievers, Mira 15, 17, 115, 470,
569, 639
- Sinai, Nicolai 420, 563
- Stieglecker, Hermann 59, 84,
111, 115f., 119, 135, 153
- Stoellger, Philipp 498, 518f.,
524f., 529, 541, 624
- von Stosch, Klaus 38, 76–78,
80–82, 87, 93–96, 426f.,
442
- Swanson, Mark N. 270f.,
296f., 299, 301
- Teule, Herman 247, 265
- Thomas, David 212f., 565
- Troll, Christian W. 26, 31, 86
- Urvoy, Marie-Thérèse 61, 83,
134
- Valentin, Joachim 38, 42, 87
- Vasalou, Sophia 60–62, 83,
98–101, 103f., 107, 109,
153, 157, 175, 212, 214,
224f., 234f., 237–239, 312,
317, 337–339, 343, 518f.
- Versteegh, Kees 125–131, 141,
143
- Vogelsang, Frank 68
- Wahyudi, Yudian 118, 134,
148, 151, 155, 157, 186
- Waldenfels, Bernhard 52, 67–
69, 81, 494, 539, 549f., 578
- Watt, Montgomery 158
- Weisweiler, Max 313, 315,
321, 328, 338f., 345
- Wensinck, Arent Jan 116f.
- Wenzel, Catherina 553f.
- Wenzel, Knut 53–55, 72, 74,
498, 523, 529–531, 533–
535, 538–540, 543–547,
549, 560–562, 564–568,
571–574, 576, 582f., 585f.,
587, 589, 591f., 597, 603,
605, 613–615, 617, 621,
633–635, 638
- Werbick, Jürgen 32, 53f., 76,
498, 501, 505–513, 516,
518, 522–525, 528, 533–
535, 537, 544, 546, 576,
582, 584f., 587, 590f., 602–

- 604, 615, 624, 640
- Wielandt, Rotraud 43, 352,
355f., 359–363, 365–367,
377, 382–392, 394f., 570,
572
- Wild, Stefan 84, 138, 143f.,
393, 395–397, 400, 471,
572
- Wilde, Clare Elena 247, 249,
266, 272, 299f., 306
- Wolfson, Harry Austryn 38,
41, 110
- Zeillinger, Peter 35, 50f., 64,
576, 579f., 591f.
- Zirker, Hans 27, 77f., 87, 89f.,
551f., 572, 600, 640, 642

Danksagung

Dieses Buch ist die geringfügig überarbeitete Version meiner Habilitationsschrift, die im Frühjahr 2020 von der Universität Fribourg angenommen wurde. Dem theologischen Versuch, den das Habilitationsprojekt unternommen hat, liegt die Hoffnung zugrunde, dass Gott, der ganz Andere, wirklich zu Wort kommt. Zugleich wurde er von der Neugier geleitet, nachzuforschen, auf welch unterschiedlichen und miteinander verbundenen Pfaden Menschen dies glauben und ihrerseits zu Wort bringen. Dementsprechend haben viele Menschen mir dabei zur Seite gestanden, um Worte zu ringen, Wortlosigkeiten auszuhalten und Ordnung in meine Worte zu bringen. Ihnen möchte ich von Herzen danken.

Mein Dank gilt zunächst Joachim Negel, Hansjörg Schmid und Ömer Özsoy, die alle drei mehr getan haben, als nur die Gutachten zu der Habilitationsschrift zu verfassen. Sie haben mich durch ihre wohlwollende Begleitung motiviert und mich durch ihr eigenes Denken bereichert. Ohne Mariano Delgado, der mir schon im Studium der Islamischen Theologie Möglichkeit zur Lehre gab, wäre ich wohl nie nach Fribourg gekommen. Dass ich dies keinen Moment bereut habe, ist nicht zuletzt auch ihm zu verdanken.

Danken möchte ich den alltäglichen Begleitern und Begleiterinnen, mit denen ich so oft über die Arbeit und manche Höhen und Tiefen sprechen konnte: Mira Sievers, Armina Omerika, Timo Güzelmansur, Klaus Vechtel, Georg Sans, Monika Schäfer, Katrin Geiger, Almut Roeßler, Oliver Fischer und meiner Familie. Unterstützt haben mich auch Florian Volm und Benjamin Bartsch. In ganz besonderer Weise waren die Gründlichkeit und die Zuverlässigkeit von Tobias Müller und Carolin Brusky eine große Hilfe.

Über die Aufnahme in die Reihe »Beiträge zu einer Theologie der Religionen« freue ich mich und danke den Herausgebern Reinhold Bernhardt und Hansjörg Schmid.

Über alle Worte hinaus braucht eine lange Habilitationszeit auch einen Ort, an dem ich zu Hause sein kann: Insofern geht der letzte Dank an meine Jesuitenkommunität und die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen.

Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und Hansjörg Schmid

In der Reihe »Beiträge zu einer Theologie der Religionen« (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryul Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der »pluralistischen Religionstheologie« und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.

- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, 2013.
- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Furlinger (Hg.): *Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland Österreich und der Schweiz*, 2015.
- XIII. Verena Grüter: *Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica Sacra International*, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg.): *Musik in interreligiösen Begegnungen*, 2019.
- XV. Sigrid Rettenbacher: *Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen*, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, 2019.
- XVII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): *Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie*, 2019.
- XVIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): *Konflikttransformation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspektiven*, 2020.
- XIX. Katrin Visse: *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch*, 2020.
- XX. Reinhold Bernhardt: *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion*, 2020.
- XXI. Katja Voges: *Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes Engagement*, 2021.