

Margit Eckholt / Habib El Mallouki (Hg.)

Offenbarung und Sprache

Hermeneutische und theologische Zugänge
aus christlicher und islamischer Perspektive

Universitätsverlag Osnabrück



unipress

Veröffentlichungen des Instituts für Islamische
Theologie der Universität Osnabrück

Band 9

Herausgegeben von

Bülent Uçar, Martina Blasberg-Kuhnke, Rauf Ceylan
und Andreas Pott

Die ersten vier Bände dieser Reihe sind unter dem Reihentitel
»Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islam-
studien der Universität Osnabrück« erschienen.

Margit Eckholt / Habib El Mallouki (Hg.)

Offenbarung und Sprache

Hermeneutische und theologische Zugänge
aus christlicher und islamischer Perspektive

Mit 6 Abbildungen

V&R unipress

Universitätsverlag Osnabrück

GEFÖRDERT VOM



Bundesministerium
für Bildung
und Forschung

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

**Veröffentlichungen des Universitätsverlags Osnabrück
erscheinen bei V&R unipress.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Lektorat: Sina Nikolajew

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-5324

ISBN 978-3-8470-1243-6

Inhalt

Einführung	7
Mohammed Nekroumi Koranhermeneutik im Horizont theologischer Sprach- und Erkenntnistheorie. In Richtung einer modernen quellenkritischen Lesart	11
Habib ElMallouki <i>Al-ištirāk</i> bzw. die Homonymie in der arabischen Sprachwissenschaft und ihre Wirkung auf die Theologie	29
Nimet Şeker Al-Ġurġānīs Begriff der ›semantischen Syntax‹ im Kontext der Debatte um die Unnachahmlichkeit des Koran (<i>iʿğāz al-qurʿān</i>)	51
Hamideh Mohagheghi Koran – die Rede Gottes. Verbale Offenbarung oder prophetisches Wunderwerk? (Nach Thesen von Soroush und Shabestari)	69
Jürgen Werbick Offenbarung in offenbarender Rede. Zur Hermeneutik der Offenbarung im Anschluss an Paul Ricœur	89
Margareta Gruber Verwandelndes Verstehen. Exegese und Schrifthermeneutik nach dem Zweiten Vatikanum	105
Margit Eckholt Glaubenssprache und die ›bewohnbare Welt‹ der Bibel. Anmerkungen zum Offenbarungsverständnis aus katholisch-theologischer Perspektive	131

Merdan Güneş <i>Tafsīr bi-l-išāra</i> bzw. die Bedeutung der symbolischen Sprache als Zugang zur inneren Bedeutung des Koran für die muslimischen Mystiker	155
Andreas Knapp Der erdichtete Gott. Gedanken zur poetischen Gottesrede	175
Hermann Weber Inspirierter Text als Übersetzung von Offenbarung. Die Spur religiöser Sprache in moderner Literatur	185
Martin Rohner »... die Fragilität einer heutigen religiösen Existenz erkunden« (Christian Lehnert). Bausteine zur Hermeneutik der Glaubenssprache im säkularen Zeitalter	203
Stephan Winter Gott im Wort. Das Ineinander von Schriftverkündigung und Gebet in der Liturgie als Offenbarungsereignis	223
Mahmoud Haggag Koranübersetzung im rechtlichen Diskurs	243
Omar Hamdan Fehlinterpretation in der Koranexegeze?	259
Tobias Specker SJ Gottes poetisches Wort. Koranhermeneutik im Gespräch mit christlicher Offenbarungstheologie	269
Nora Kalbarczyk Offenbarte Sprache als hermeneutische Herausforderung. Die Fruchtbarmachung der Sprachphilosophie Ibn Sīnās für die islamische Hermeneutik und Rechtsmethodologie	293
Autor/innenverzeichnis	307

Einführung

»wenn ER aber
das wort ist
dann hält er wort
behält das letzte wort«¹

»Der Allerbarmer
lehrt den Koran zum Vortrage
den Menschen schuf Er an dem Schöpfungstage,
und lehrte ihn die klare Sprache.«²

Die monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam sind dadurch geprägt und auch aufeinander bezogen, dass das Bilderverbot im Blick auf das Göttliche in sie tief eingeschrieben ist. Gottes Transzendenz ist zu wahren, die Verehrung und Anbetung des je größeren Gottes ist erste und zentrale Aufgabe des Menschen, der sich Gott nähert und in der je größeren Nähe eine je größere Ferne spürt. Aber genau dieser Gott offenbart sich dem Menschen, das sagt die zentrale, wieder neu interpretierte Bibelstelle im Buch Exodus (Ex 3,14) aus. Gott offenbart sich, er nennt seinen Namen, es gibt ein grundlegendes Zur-Sprache-Kommen Gottes, das das Geheimnis und die Transzendenz Gottes nicht auflöst, das dabei selbst die Grundlage für das Sagen dieses Geheimnisses von Seiten des Menschen ist. Offenbarwerden Gottes und Sprache sind zutiefst aufeinander bezogen. Nach der islamischen Überlieferung waren in den allerersten herabgesandten Versen des Koran Worte enthalten, die sehr stark auf Sprache rekurrieren, es heißt z. B. in den Versen 96:1–5: »Trag vor im Namen deines Herrn, der schuf, den Menschen aus einer Keimzelle schuf! Trage vor! Denn dein Herr ist's, der hochgeehrte, der mit dem Schreibrohr lehrte, den Menschen, was er nicht wusste, lehrte.«

Mit der Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Sprache, dem sprachlichen Offenbarwerden eines Geheimnis bleibenden Gottes, ist das Leitmotiv des vorliegenden Bandes genannt, in dem aus christlicher und islamischer Perspektive aus unterschiedlichen theologischen, religionswissenschaftlichen und hermeneutischen Perspektiven dieser Frage nach dem Verhältnis von Sprache und Offenbarung nachgegangen wird. Im Horizont des Dialogs zwischen Christentum und Islam führt die Auseinandersetzung mit dieser Frage in das Zentrum einer Begegnung, die der Sprache des Anderen einen wertschätzenden und anerkennenden Raum gibt, um so neue Räume für das interreligiöse Ge-

1 Vgl. in diesem Buch Andreas Knapp, *Der erdichtete Gott: Gedanken zur poetischen Gottesrede*, S. 175–184.

2 Koranverse 55:1–4.

spräch zu öffnen, in denen Differenzen neu beleuchtet werden und sich Konvergenzen auf tun können.

Das ist ein notwendiger neuer Weg, gerade angesichts von Ausgrenzungen, die die Geschichte prägten. In der Tradition christlicher Theologie wird ›Offenbarung‹ – ›Offenbarwerden Gottes‹ – mit dem Wort gleichgesetzt, das Jesus Christus ist. Offenbarungstheologie war immer verbunden mit christologischen Grundoptionen, mit einer durch dieses Wort – den Logos Gottes – verbundenen ›Instruktion‹, einer Belehrung, die extrinsezistisch und exklusiv verstanden worden ist. Der Weg zur Wahrheit ist allein über dieses Wort eröffnet worden. Das Verhältnis von Offenbarung und Sprache markiert hier Differenzen. Aus Perspektive der islamischen Theologie ist dies nicht anders zum Ausdruck gekommen. Der Koran ist in seiner Unnachahmlichkeit die Offenbarungsgestalt Gottes, in ihm sind die unverbrüchlichen und ursprünglichen Worte Gottes geborgen, die dem Menschen den Weg zu allem zeigen, was höchst aufrecht ist und seinem Leben Sinn gibt.³

Erst mit der Rezeption hermeneutisch-theologischer Ansätze und dem Rückbezug auf sprachphilosophische Überlegungen kommt es in den christlichen Theologien zu einer Erneuerung der Offenbarungstheologie. Das Gotteswort erschließt sich immer im Menschenwort, wie historisch-kritisches Arbeiten in Exegese und biblischer Theologie im 20. Jahrhundert gezeigt hat. Über einen neuen geschichtlich orientierten Zugang zum *intellectus fidei* und den Grundfragen christlichen Glaubens öffnet sich die Möglichkeit, Offenbarung als Raum der Kommunikation Gottes mit Welt und Mensch zu verstehen. Ein extrinsezistisches und exklusivistisches Verständnis von Offenbarung wird aufgebrochen, neue Räume des Dialogs mit anderen Religionen tun sich auf; aus katholisch-theologischer Perspektive ist dies lehramtlich grundgelegt in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Erklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionen.

Aus der islamisch-theologischen Perspektive stellt sich der Koran als Fortführung der Geschichte der heiligen Schrift dar. Daher ruft Er mit dem Konzept des *al-kalima as-sawā'* (›das gemeinsame Wort‹) die Anhänger früher Schrift-offenbarungen auf, sich auf den gemeinsamen religiösen Grundsatz zurückzubesinnen, um eine neue Erzählung über das Verhältnis der Offenbarungsreligionen nun als ›Gemeinschaft der heiligen Schrift‹ zu schreiben und Alterität als kreatives Element der Einheit und als menschliche Natur darzustellen. Hierbei sind sprachliche Zugänge wichtig. Linguistische und sprachphilosophische Ansätze können nicht nur neue Perspektiven gemeinsamer ›Genetik‹ an den Tag

³ Koranvers 17:8.

legen, sondern auch zur Entwicklung gemeinsamer hermeneutischer Methodik beitragen und somit mehr Begegnung und mehr Verständigung fördern.

Die gemeinsame ›Logozentrik‹, wie es der Theologe Gerhard Gäde formuliert, die gemeinsame Annahme, dass Gott zu den Menschen gesprochen und sich so in ein Verhältnis zur menschlichen Sprache in Wort und Schrift gesetzt hat, bildet eine neue Grundlage, die offenbarungstheologischen Grundannahmen in Christentum und Islam in ihrer Differenz auch zum Ausgangspunkt der Frage nach möglichen Konvergenzen zu machen. Das sind theologische Herausforderungen, die im Kontext des christlich-muslimischen Gesprächs im deutschen universitären Kontext in den nächsten Jahren weiter zu bearbeiten sind, und dies umso mehr, als exklusivistische und ausgrenzende Tendenzen zwischen den Religionen auch in der Gegenwart noch nicht überwunden sind und sich gerade am Stellenwert offenbarungstheologischer Fragen festmachen.

Im vorliegenden Band zum Verhältnis von Offenbarung und Sprache in Christentum und Islam setzen die christlichen und muslimischen Autoren und Autorinnen bei der Grundoption an, dass eine Auseinandersetzung mit der Frage nach der Sprachwerdung der Offenbarung ein fruchtbares Feld des Dialogs ist und neue Räume interreligiösen Verstehens öffnen kann. Die ersten Überlegungen zu diesem Band gehen auf eine gemeinsame Ringvorlesung von islamischer und katholischer Theologie an der Universität Osnabrück im Sommersemester 2018 zurück, in der aus Perspektive unterschiedlicher Disziplinen der katholischen Theologie – der biblischen und systematischen Theologie, der Liturgiewissenschaft und Religionsphilosophie – und der islamischen Theologie – *tafsīr* (Koranexegese), *ḥadīṭ* (prophetische Tradition), *uṣūl al-fiqh* (islamische Methodologie), *ʿilm al-kalām* (Scholastik), *taṣawwuf* (Mystik), *ʿilm al-balāḡa* (arabische Rhetorik) usw. – ein Raum des gemeinsamen Gesprächs zu Fragen von Sprache und Offenbarung eröffnet worden ist. Dabei ermöglichte es gerade der persönliche Austausch im Anschluss an die Vorlesungen, Differenzen und Gemeinsamkeiten auszutarieren. Im gemeinsamen Gespräch der Herausgeber ist der Band gewachsen, weitere Beiträge wurden aufgenommen, darunter Texte, die der poetischen Qualität des Wortes Gottes auch anhand von Beispielen aus Lyrik und Literatur nachgehen. Ebenso wurden Experten und Expertinnen auf dem Feld des christlich-islamischen Dialogs zur Mitarbeit eingeladen. Sicher ist eine Vielzahl sehr unterschiedlicher Zugänge zur Offenbarung als Sprachwerdung des Wortes Gottes in diesem Band versammelt. Die Herausgeber hoffen aber, dass die Lektüre der Beiträge aus christlicher und muslimischer Perspektive Pisten bietet, in ein neues Gespräch zu treten, und Anregungen für das Öffnen neuer Räume des Dialogs gibt. Was christliches und muslimisches Offenbarungsdenken verbindet, so hoffen wir, hat der Dichter, Theologe und Ordensmann Andreas Knapp in den an den Beginn der Einleitung gestellten poetischen Worten zum

Ausdruck gebracht. ER – Gott selbst, der letztlich Geheimnis Bleibende – ist das Wort, er hält das Wort und wird das letzte Wort behalten.

Die Herausgeber sind Mitglied im Leitungsteam des Osnabrücker Graduiertenkollegs *Religiöse Differenzen gestalten. Pluralismusbildung in Christentum und Islam*. Der vorliegende Band ist nicht unmittelbar aus der Arbeit des Kollegs erwachsen, es sind aber viele Impulse aus der gemeinsamen Arbeit im Kolleg in diesen Band eingeflossen, und wir danken für den Raum des Gesprächs, den die Universität Osnabrück durch die finanzielle Unterstützung dieses Kollegs eröffnet hat. Wir danken allen Autoren und Autorinnen für ihren Beitrag zu diesem Band, auch für ihre Geduld, das Buchprojekt auf seinem langen Weg der Entstehung zu begleiten. Ein Dank geht an die studentische Hilfskraft Svenja Polinski für die Unterstützung bei der Erfassung der einzelnen Beiträge. Dem Institut für islamische Theologie gilt unser Dank für die finanzielle Förderung der Publikation und für die Aufnahme in die Reihe *Veröffentlichungen des Instituts für Islamische Theologie der Universität Osnabrück*, die vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht betreut wird.

Wir hoffen, dass die vorliegenden Überlegungen mit dazu beitragen, dem gemeinsamen Arbeiten von islamischer und christlicher Theologie einen größeren Raum im deutschen akademischen Kontext zu geben.

Osnabrück, den 16. Mai 2020

Prof. Dr. Margit Eckholt
Prof. Dr. Habib El Mallouki

Koranhermeneutik im Horizont theologischer Sprach- und Erkenntnistheorie. In Richtung einer modernen quellenkritischen Lesart¹

Bereits in den Anfängen der Koranexegese warf der Begriff ›Gotteswort‹ eine für die Glaubenslehre damals umstrittene und in der Theologie heftig sowie kontrovers diskutierte Frage auf, welche die Koranhermeneutik nachhaltig über die Jahrhunderte prägte.

Im Fokus der frühislamischen theologischen Diskussion um den Koran stand die Frage der Erschaffenheit der göttlichen Rede und deren Bezug zur Existenz des Menschen als Empfänger der göttlichen Botschaft. Als Verfechter der glaubenden Erkenntnis unterschieden die Ašʿariten hinsichtlich der Beschaffenheit des Koran schon ab dem 8. Jahrhundert zwischen *ḥiṭāb* als erschaffenem kommunikativem Merkmal der göttlichen Rede und *kalām* als ewigem Wesensattribut Gottes, um die Erhabenheit der Offenbarung zu wahren.²

Diese Unterscheidung ist aus der Sorge entsprungen, einerseits theologisch das Menschliche vom Göttlichen im Koran zu unterscheiden; und andererseits die ewiggültigen ethischen Weisungen des Koran von den kontextabhängigen Moralnormen auseinanderzuhalten.

Dennoch rief diese Theorie ab dem 9. Jahrhundert eine Auseinandersetzung zwischen den Theologen hervor, die auf eine binäre Vorstellung des Gotteswortes hinauslief, welche die Koranforschung bis heute maßgeblich beeinflusste und deren hermeneutisches Potential kaum in der modernen Exegese Beachtung fand.

1 Der vorliegende Aufsatz basiert u. a. auf dem folgenden bereits 2017 publizierten Artikel: Mohammed Nekroumi, »Der Koran: Eine theologische Einführung«, in: *Informationes Theologiae Europae* 61 (2017), S. 85–106.

2 Abū al-Baqāʾ al-Kaffāwī, *al-Kulliyāt: Muḡam fi l-muṣṭalahāt wa-l-furūq al-luḡawiyya* 2, Beirut 1998, S. 286. In der Enzyklopädie von Abū al-Baqāʾ al-Kaffāwī findet man eine offensichtlich ašʿaritische Definition des *ḥiṭāb*, in der das Konzept der Seelenrede eine zentrale Rolle spielt, jedoch wird dabei dem *qaṣd* eine Nebenrolle beigemessen.

1 Gotteswort im Spannungsfeld zwischen Vernunft und glaubender Erkenntnis

Die Frage, ob *kalām* (die Sprache) ein göttliches Attribut darstellt und was unter den göttlichen Attributen zu verstehen ist, war und ist Gegenstand lebhafter theologischer Debatten unter den Theologen verschiedenster Strömungen und Ausprägungen. Das theologische Begründungs- und Argumentationsmuster wies allerdings zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert eine recht heterogene methodische und theoretische Vielfalt aus.

1.1 Gotteswort aus der Sicht orthodoxer Überlieferungstradition

Als unumstritten unter den Rationaltheologen des 8. Jahrhunderts galt immerhin die Lehre der absoluten Vollkommenheit Gottes (*al-kamāl*) und seiner Erhabenheit über jeden Mangel (*at-tanzīh ‘an kullī naqṣ*). Die schon damals als Gabriten-*kalām*-Wissenschaftler bezeichneten Rationaltheologen bekämpften mittels spekulativ und zweckrational orientierter Zugänge zum Korantext vehement Deutungen, welche Gott defizitär erscheinen lassen könnten. Die Zuschreibung jeglicher Eigenschaften, welche Gott in die Nähe der von ihm geschaffenen Dinge und Wesen rücken könnte, wird heftig und kontrovers diskutiert.³ Daher wird bei Attributen, die Gott im Koran zugeschrieben werden und deren wörtliche Deutung ihn unvollkommen erscheinen lassen könnte, eine Umdeutung (*ta’wīl*) zugunsten der göttlichen Exklusivität bevorzugt.

Die zugespitzten Worte etwa von aṭ-Ṭaḥāwī (gest. 933 n. Chr./321 n. H.), wonach die Beschreibung Gottes mit anthropomorphistischen Sinnzuschreibungen einer ›Leugnung der göttlichen Botschaft‹ gleichkäme, stehen sinnbildlich stellvertretend für die Sorge jener *kalām*-Theologen, die jeglichem Vergleich zwischen dem Wort Gottes und der menschlichen Sprache kategorisch ablehnend gegenüber standen.⁴

Als Vertreter der sogenannten Traditionarier oder Skripturalisten (*ahl as-sunna*)⁵ und einer der profiliertesten *kalām*-(i. e. Rationaltheologie)Kritiker re-sumiert Ibn Taimiyya (gest. 1328/728) die Geisteshaltung der Orthodoxie in bemerkenswerter Weise wie folgt:

3 Z. B. zeitliche und lokale Verortung, Zuschreibung einer Richtung, der Veränderbarkeit, eines Körpers usw.

4 Vgl. Abū Ġa‘far aṭ-Ṭaḥāwī, *Matn al-‘aqīda aṭ-ṭaḥāwīyyah*, Beirut 1995, S. 13.

5 Im weiteren Verlauf des vorliegenden Textes wurde auf das Symbol für das Sterbedatum sowie auf die Kürzel n. Chr. sowie n. H. (nach der Hiğra) verzichtet.

Die Aussage der überwiegenden Mehrheit der Gelehrten (*al-ğumhūr*) und der Hadith-Verfechter und ihrer Imame lautet: Allah ist solange⁶ Sprechender (*mutakallim*), wie er will, er spricht im Übrigen sogar mit einer Stimme (*şawf*), wie es in Überlieferungen, im *qur`ān* und in anderen Offenbarungsschriften dokumentiert ist. [Es] ist göttliche Rede (*kalām*), die Gott kraft seines Willens (*maşī`a*) und seines vollkommenen Könnens (*qudra*) (aus)sprach und die nicht erschaffen und damit nicht von [seinem Wesen] zu trennen sind. Weder behaupten [die *ahl-as-sunna*], dass er erst nachträglich⁷ zum Sprecher wurde [...], noch dass die *kalām* erschaffen sind [...]. Vielmehr ist er auch jetzt noch Sprechender, und zwar kraft seines Willens (*al-maşī`a*). Dass er seinerzeit *Mūsā* kraft seines Willens und seines vollkommenen Könnens direkt ansprach, zeigt vielmehr, dass seine Worte unerschöpflich sind, wie Allah der Erhabene selbst sagt: »Wenn das Meer Tinte für die Worte meines Herrn wäre, würde das Meer wahrlich zu Ende gehen, bevor die Worte meines Herrn zu Ende gingen [...].«⁸

Die sogenannten Traditionarier oder Skripturalisten werden häufig aufgrund des hohen Stellenwerts, den sie den prophetischen *Ḥadīṭen* zumessen, auch als *ahl al-ḥadīṭ* (d. h. ›Hadith-Verfechter‹) bezeichnet.⁹

1.2 Offenbarung und apriorisch-idealistische Attributenlehre

Als Gegenpol zu den Traditionariern gestehen die Mu`taziliten Gott zwar vier wesenhafte Attribute zu, sie betonen jedoch aus der Sorge heraus, Gott zu verkörperlichen und ihn mit der erschaffenen Materie zu vergleichen, die strikte Einheit seines Wesens (*dāt*) und seiner Attribute (*şifāt*).

Al-Qāḍī `Abd al-Ğabbār (gest. 1025/415), der große mu`tazilitische Apologet, verdeutlicht diese Position in folgenden Worten:

6 Eine wörtlichere Übersetzung würde lauten: ›Allah ist immer noch Sprechender (*mutakallim*), wenn er will.‹ Nach der Einschätzung des Verfassers ist aber eher die obige Variante gemeint.

7 D. h. zum Zeitpunkt der Erschaffung der Adressaten.

8 Taqī ad-Dīn Ibn Taymiyya, *Mağmū` fatāwā Ibn Taymiyya*, Saudi-Arabien 1995, S. 172; vgl. Koran 18:109.

9 Der Begriff ›Traditionarier‹ spielt darauf an, dass sich die *ahl as-sunna* vornehmlich auf die mündliche und schriftliche Überlieferung der frühislamischen Gemeinde stützen. Mit dieser Vorrangstellung der autoritativen religiösen Schriften (der Koran und die Hadithliteratur) geht der Anspruch einher, diese möglichst wortgetreu zu deuten. Dieses auch in westlichen Diskursen häufig wiedergegebene Selbstverständnis der Skripturalisten darf jedoch nicht den falschen Eindruck erwecken, die *ahl as-sunna* wären primär an der wortgetreuen Deutung der religiösen Texte interessiert. Vielmehr deuten sie den Wortlaut bevorzugt im Lichte frühislamischer Diskurse (insbesondere der Salaf, den ersten drei Generationen der Frühgemeinde) und stehen der mehr an Ratio und Logik orientierten Deutung der *kalām* skeptisch gegenüber.

Bei unserem Scheich Abū 'Alī¹⁰ heißt es, dass Gott die vier Attribute gebühren, die ihm attestieren, dass er seinem Wesen nach all-könnend (*qādir*), allwissend (*ālīm*), lebendig¹¹ (*ḥayy*) und existent (*mawǧūd*) ist, und auch nach unserem Scheich Abū Hāšim gebühren ihm diese Attribute, da sie eng an [sein Wesen] gebunden sind.¹²

Aus diesem Grund finden wir die Behandlung der Thematik ›Rede Gottes (*kalām Allāh*)‹, welche als erschaffen gilt, unter dem Oberbegriff ›Gerechtigkeit‹. Insofern ist sie nicht Ausdruck seines Wesens, sondern Ausfluss seiner Handlungen (*afāl*). Die *kalām* können Gott nicht als Wesensmerkmal zugeschrieben werden, da sie ständig neu entstehen und die Existenz eines erschaffenen Adressaten voraussetzen, an den die *kalām* gerichtet sind. Al-Qāḍī argumentiert wie folgt:

Der *qur'ān* ist eine göttliche Handlung, die sowohl negativ als auch positiv bewertet werden kann. Ausdruck der Worte in seinen Handlungen ist die Kategorie der Gerechtigkeit, (*al-'adl*) [als Maßstab] für Handlungen, die Gott zugeschrieben werden können und solche, die ihm unmöglich zugeschrieben werden können.¹³

Im Anschluss daran sagt er:

Unsere Denkrichtung (*maḏhab*) besagt, dass der Koran die Worte Gottes des Erhabenen und seine Offenbarung (*waḥī*) umfasst und dass er erschaffen [...]¹⁴ ist. Gott hat ihn zu seinem Propheten herabgesandt, als [Quelle des] Wissens und als Zeichen seines Prophetentums [...].¹⁵

Aber auch um originelle Erklärungen ist der mu'tazilitische Vordenker nicht verlegen:

Wären die göttlichen *kalām* präexistent, dann stünden sie notwendigerweise mit Gott dem Erhabenen auf einer Stufe (*at-tamāṭul*), denn Präexistenz ist eine Eigenschaft des göttlichen Selbst. Die Gemeinsamkeit [der *Kalām*] mit einer Eigenschaft des göttlichen Selbst würde implizieren, dass sie mit Gott auf einer Stufe stehen, tatsächlich kann aber nichts mit Gott verglichen werden.¹⁶

10 Abū 'Alī al-Gubbā'ī (303/916).

11 Gemeint ist damit nicht nur nach mu'tazilitischer Lesart: »Ewig existierend«.

12 Qāḍī 'Abdulǧabbār Abū al-Ḥassan, *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsa*, Kairo 1996, S. 182.

13 Al-Ḥassan, *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsa*, S. 527.

14 Im arabischen Original wird zwischen dem Aspekt des Erschaffens im physischen Sinne (*al-ḥalq*) und des Gelangens in die Existenz im zeitlichen Sinne (*al-ḥudūṭ*) unterschieden.

15 Al-Ḥassan, *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsa*, S. 528.

16 Al-Ḥassan, *Šarḥ al-'uṣūl al-ḥamsa*, S. 549.

1.3 Diskursive Vernunft und glaubende Erkenntnis

Die Aš‘arīten, die ihr Denkgebäude als ›goldenen Mittelweg‹ zwischen der Spekulationsfeindlichkeit der Traditionarier auf der einen und der Spekulationswut der Mu‘taziliten auf der anderen Seite betrachten, schreiben Gott die *kalām* als eines der sieben Attribute, die sein Wesen beschreiben (*ṣifāt al-ma‘ānī*),¹⁷ zu. Gott selbst spricht jedoch in immaterieller Rede (*kalām nafsī*), die weder an Buchstaben noch an eine Stimme geknüpft ist. Die Existenz der immateriellen Rede versuchen sie anhand von Texten aus dem Koran zu belegen. Wie auch bei den Mu‘taziliten – wenn auch mit unterschiedlichen Prämissen und Ergebnissen – zielt dieses *kalām*-Konzept darauf ab, Gott von jeder Vergleichbarkeit und Körperlichkeit freizusprechen.

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111/505) äußert sich dazu in seinem Werk *al-Iqtīṣād* folgendermaßen:

Das Attribut »kalām« ist ein ewiges (*azālī*), immer schon dagewesenes »präexistentes« (*qadīm*) Attribut, das mit Gottes Wesen untrennbar verbunden ist. Das Gegenteil¹⁸ ist in Bezug auf Gott unmöglich [...]. Jedoch existiert dieses Attribut des erhabenen Gottes weder in Form von Buchstaben noch in Form von Stimmen.¹⁹

Darüber hinaus betont der Universalgelehrte:

Gott gebührt die Zuschreibung mit der präexistenten Rede (*kalām qadīm*), die damit an Gottes Wesen (*dāt*) gebunden ist, und darüber hinaus sein Wissen um ihre Gestalt (*alfāz*)²⁰ und Bedeutungen (*ma‘ānī*) umfassen [...]. Die Buchstaben und die Gestalt (*alfāz*) der Worte sind dagegen erschaffen. In Bezug auf die göttliche Rede (*kalām*) haben sie verweisenden Charakter. [Das Element, das] auf die Bedeutung verweist (*dalīl*) entspricht weder der Bedeutung, auf die es verweist (*madlūl*), noch kann es mit ihrer Eigenschaft beschrieben werden. Folglich spricht nichts dagegen, dass die Bedeutung erschaffen ist, der Konstrukteur (*ṣānī*) [dahinter] jedoch nicht – das ist das in keiner Weise unmöglich oder ausgeschlossen – und folglich verweisen die erschaffenen Buchstaben auf das präexistente Attribut [der *kalām*].²¹

Schlussfolgernd können wir sagen, dass alle Denkrichtungen Gott das Attribut *kalām* zuschreiben, jedoch hinsichtlich der Offenbarung der *kalām* in Form des Koran unterschiedliche Positionen vertreten: Während die *ahl as-Sunna* und die Ḥadīṭ-Verfechter den Koran als unerschaffen und damit präexistent betrachten,

17 Diese Eigenschaften umfassen sein Leben (*ḥayāt*; d. h. seine Eigenschaft als ›ewig existierend‹), sein Wissen (*‘ilm*), sein Können (*qudra*), seinen Willen (*irāda*), sein Sehen (*baṣar*), seine Worte (*kalām*) und sein Hören (*sam’*) in jeweils unvergleichbarer Vollkommenheit.

18 D. h. die Existenz der *kalām* als nicht präexistent, erschaffen und von Gottes Wesen getrennt.

19 Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī l-i‘tiqād*, Dimašq 2003, S. 92.

20 Oder: ›Begriffe‹; die Übersetzung ›Gestalt‹ wurde hier gewählt, weil an dieser Stelle die physische Dimension der Wörter intendiert zu sein scheint.

21 Al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī al-i‘tiqād*, S. 95.

halten die Mu‘taziliten ihn für erschaffen. Dazwischen nehmen die Aš‘arīten eine mittlere Position ein, indem sie zwischen der unerschaffenen göttlichen immateriellen Rede (*kalām nafsī*) und der erschaffenen materiellen (gesprochenen und geschriebenen) Rede (*kalām lafzī*) differenzieren.

Dieser auf den ersten Blick rein theoretische Theologenstreit hat durchaus Auswirkungen auf weitere handfeste theologische Fragestellungen. Im Folgenden seien zwei Beispiele aufgeführt: Im Rahmen der *kalām*-Diskussion wird die Frage aufgeworfen, ob die Sprache göttlicher Natur ist (*tauqīfī*), wie es die *ahl as-sunna* und die Aš‘arīten vertreten oder ob sie entsprechend mu‘tazilitischer Anschauung durch Konvention entsteht und damit von Menschen konstruiert wird (*iṣṭilāḥī*). In Bezug auf die Zulässigkeit metaphorischer Sprache (*mağāz*) hat dies beispielsweise die Konsequenz, dass erstere es prinzipiell eher ablehnen, dass Gott eine Sprache benutzt, die etwas anderes meint als sie aussagt, während die Mu‘taziliten das für durchaus zulässig halten.

Ferner beeinflusst die *kalām*-Theologie die Interpretation der Unnachahmlichkeit (*iğāz*) des Koran. Hier sehen die Mu‘taziliten den Schwerpunkt in der Globalstruktur des Koran, während die Aš‘arīten sich mehr auf Partialstrukturen (Satzbau, Bedeutungen der Wörter, Stilmittel) konzentrierten.

Was die sogenannten Traditionarier angeht, so teilen sie zwar mit den Aš‘arīten die Auffassung, dass Gott das Attribut *kalām* als präexistentes Wort zuzuschreiben ist, weisen jedoch die Umdeutung des Wortlauts bzw. die Kategorisierung der *kalām* in eine materielle (*lafzī*) und eine immaterielle (*nafsī*) Dimension scharf zurück. Ihrer Ansicht nach sind die *kalām* allein dem göttlichen Schöpferwillen (*al-mašī‘a*) unterworfen, was sie mit vorgeblich unzweideutigen Texten aus dem Koran und den Hadithen zu untermauern versuchen.

2 Philologisch-theologische Einordnung: Zwei Redewelten, eine Botschaft

Im zeitgenössischen theologischen Sprachgebrauch versteht man heute unter dem Begriff *kalāmu Allāh* (Gotteswort) einerseits den Wortlaut des Koran, in dem das Göttliche (nämlich die wunderstiftende Textur) und das Menschliche (die segmentale akustische Struktur) zusammenfallen.

Andererseits verbindet man mit *kalāmu Allāh* den Denkinhalt und den Gemeinsinn des Wortes, die vom göttlichen Urheber intendiert sind. Die letztere Ebene kann mit der sogenannten geistigen Rede bzw. Seelenrede (*kalām nafsī*) gleichgesetzt werden.

Die Doppeldeutigkeit des Begriffes ›Gotteswort‹ (*kalāmu Allāh*) offenbart die Verstrickung des Göttlichen und des Menschlichen, des ewig Gültigen und des

Historischen bzw. Kontextgebundenen, des Moralischen und des Ethischen im Offenbarungsgeschehen.

In diesem Zusammenhang wird in Anlehnung an den frühislamischen berühmten Theologen des 2./8. Jahrhunderts, al-Ḥasan al-Baṣrī, eine Aussage überliefert, der zufolge der Koran zugleich eine explizite und eine implizite Bedeutung hat. Nach ihm ist das Explizite die deutliche Rezitation, während das Implizite das ist, was Gotteswort unmittelbar intendiert.

2.1 Gotteswort als Zeichen Seiner Wirkungsmacht in der Zeitgeschichte

Dem exegetischen Verständnis zufolge bezeichnet *kalāmu Allāh* in erster Linie den offenbarten Wortlaut, den der Prophet als Eingebung von Gott erhalten hat und der in menschlicher Sprache vom Propheten an die Gläubigen übermittelt wurde. Das Göttliche im Koranischen Wortlaut (*kalām lafẓī*) geht sowohl aus der Besonderheit der stilistischen und metrischen Struktur als auch aus der theologisch-ethischen Botschaft hervor.

Aus der Eigenart des Koran, in dem Form und Inhalt verwoben sind, rühren die Unnachahmlichkeit und das Wunder des göttlichen Wortes her, welche in zahlreichen Koranversen ausdrücklich betont werden:

Sag: Wenn sich die Menschen und die »Geister« zusammäteten, um etwas hervorzu- bringen, was diesem Qur'an gleich wäre, sie brächten nicht seinesgleichen bei, auch wenn sie einander Beistand leisten würden. (Q 17:88)

Dennoch geht der Wundercharakter des Koran nicht aus einer unergründlichen geistigen Rede Gottes hervor, die einer vermeintlich impliziten oder opaken Bedeutung des Wortlautes gleichkäme. Vielmehr besteht die Eigenart des Gotteswortes in deren am menschlichen Diskurs orientierten besonderen rhetorischen und stilistischen Komposition, wie dies in der exegetischen Tradition festgehalten wurde:

Auf die Frage, ob alle Suren des Koran auf der theoretischen Ebene eine zusammenhängende Redestruktur bilden, und zwar im Sinne des menschlichen Diskurses, und nicht hinsichtlich der Sprache Gottes, so lautet die Antwort, dass die Rede Gottes in sich selbst eine einzige geschlossene Rede bildet und nicht disparat ist, auf welcher Ebene und aus welcher Perspektive auch immer, gemäß dem, was in der systematischen Theologie bereits erläutert wurde. Der Annäherung an die Rede Gottes dient hier aber der menschliche Diskurs als Hintergrund, in deren Gestalt die Offenbarung auf eine Weise, die ihnen [den Menschen] vertraut ist, herab gesandt wurde. Dies bedarf aber der tiefgründigen Überlegung und ausführlichen Erklärung.²²

22 Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Mūsā aš-Šātibī, *al-Muwāfaqāt* III, ed. von 'Abd Allāh Darrāz, Muḥammad Darrāz und A. 'Abd aš-Šāfi Muḥammad, Beirut o. J., S. 214.

Im Koran als Wortlaut offenbart sich außerdem der Kommunikationswille zwischen Gott und Mensch. Gott kommt dem Menschen in seiner Lebenswelt näher. Dieses verbale Verhältnis zwischen Gott und Mensch vollzieht sich in verschiedenen Kommunikationsstufen, die sowohl theologisch als auch kommunikationstheoretisch wahrgenommen werden können.

Die im Koran verwendeten Beschreibungen der verschiedenen Kategorien des Gotteswortes offenbaren die Vielschichtigkeit göttlicher Botschaft und rufen eine hermeneutische Reflexion über deren Diskursgattungen auf den Plan.

a) *Wahy* als Rede von Gott

Im Vorgang der Eingebung offenbart sich das ontologische Verhältnis zwischen Gott und seinem Propheten. Die Eingebung ist in der islamischen Theologie mit einer Berufung des Propheten gleichzusetzen. Durch Eingebung (*wahy*), welche auf die exklusive prophetische Ebene zu verorten ist, wird die Botschaft des Koran auch in die Genealogie der monotheistischen Offenbarungen verortet:

Gewiß, Wir haben dir (Offenbarung) eingegeben, wie Wir Nuh und den Propheten nach ihm (Offenbarung) eingegeben haben. Und Wir haben Ibrahim, *Isma'il*, *Ishaq*, *Ya'qub*, den Stämmen, Jesus, Ayyub, Yunus, Harun und Sulaiman (Offenbarung) eingegeben, und Dawud haben Wir ein Buch der Weisheit gegeben. (Q 4:163)

Mit dem Begriff der Eingebung (*wahy*) wird auch das Wesen der Kommunikation zwischen Gott und dem Propheten hervorgehoben. Gott tritt dabei als Urheber der koranischen Botschaft hervor und der Prophet als deren Empfänger. Im Prozess der Eingebung wird die Kernaussage der koranischen Botschaft dem Propheten stufenweise und in Form einer göttlichen Inspiration vermittelt:

Und diejenigen, die ungläubig sind, sagen: »O würde ihm doch der Qur'an als Ganzes offenbart!« [...] Und Wir haben ihn wohlgeordnet vorgetragen. (Q 25:32)

Nach prophetischer Tradition wird die Eingebung (*wahy*) im Sinne des Offenbarungsgeistes sukzessiv weitergetragen und endet nicht mit dem abschließenden Berufungsakt des Propheten Mohammed. Vielmehr wird dieser Geist durch Wissen und glaubende Erkenntnis weitergeführt. In diesem Sinne verkündete der Prophet Mohammed:

Die Gelehrten/Wissenschaftler sind die Erben der Propheten.

b) *Qur'ān* als Rede vor Gott²³

In der Rezitation vollzieht sich die religiöse Verinnerlichung des Koran durch die Gläubigen im Laufe der Geschichte, welche nach Arkoun als sukzessive Offenbarungen bzw. als *transcendentalisation* bezeichnet werden könnte.²⁴ In der Lesart des Wortlautes wird die spirituelle individuelle Gotteserfahrung ausgelebt und erhebt sich somit an der Stufe einer Emanation der himmlischen Offenbarung in Raum und Zeit:

Und trage den Qur'an wohlgeordnet vor. (Q 73:4)

Die (wahren) Gläubigen sind ja diejenigen, deren Herzen sich vor Ehrfurcht regen, wenn Gott gedacht wird, und die, wenn ihnen Seine Zeichen [Sein Wort] verlesen werden, es ihren Glauben mehrt, und die sich auf ihren Herrn verlassen. (Q 8:2)

c) *Balāġ* als Rede über Gott

Mit *balāġ* wird die Mittler-Rolle des Propheten hervorgehoben. Dies bekräftigt noch einmal, dass die Aufgabe des Propheten lediglich darin besteht, die Botschaft Gottes zu übermitteln. Über die Herzen kann nur Gott urteilen:

Und sag zu jenen, denen die Schrift gegeben wurde, und den Schriftunkundigen: »Seid ihr (Gott) ergeben?« Wenn sie (Ihm) ergeben sind, dann sind sie rechtgeleitet. Kehren sie sich aber ab, so obliegt dir nur die *Übermittlung* (der Botschaft). Allah sieht die Menschen wohl. (Q 3:20)

Und wenn dein Herr wollte, würden fürwahr alle auf der Erde zusammen gläubig werden. Willst du etwa die Menschen dazu zwingen, gläubig zu werden? (Q 10:99)

Hier tritt der Prophet gleichermaßen als Empfänger der göttlichen Botschaft und als Sprecher und Verkünder einer Mitteilung hervor, deren Urheber Gott ist. Durch den Begriff der ›Übermittlung‹ wird ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem Propheten und der Gemeinschaft zum Ausdruck gebracht. Es handelt sich um ein Kommunikationsgeschehen, welches sich in der Zeitgeschichte ereignet. Der Prophet als Sprecher vermittelt die Botschaft Gottes stellvertretend an die Gemeinschaft als Hörer. Es handelt sich hier um eine Kommunikation zweiten Grades, die sich in einem Kultur- und Handlungsumfeld vollzieht. Dies geht aus dem Koranvers (Q 14:4) hervor, in dem Gott mitteilt:

23 Die aus der christlichen Theologie stammenden Begriffe »Rede von Gott«, »Rede zu Gott«, »Rede über Gott« und »Rede vor Gott« werden hier in den koranischen Kontext gesetzt und als Sprechhandlungen des einen und selben Diskurs, nämlich des Koran verwendet; vgl. Edmund Arens, »*Kommunikative Vernunft, Religion und Gottesrede*«, in: Habermas und die Religion, hrsg. von Klaus Viertbauer und Franz Gruber, Darmstadt 2019, S. 252–276.

24 Vgl. Mohammed Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, Paris 1989.

Und Wir haben keinen Gesandten gesandt, außer in der Sprache seines Volkes, damit er ihnen (die Botschaft) klar macht. Allah läßt dann in die Irre gehen, wen Er will, und leitet recht, wen Er will. Und Er ist der Allmächtige und Allweise.

d) *Dikr* als Rede zu Gott

Die Bezeichnung des Koran als *dikr* deutet auf die Art des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott auch nach der Vollendung der prophetischen Botschaft. Die Beziehung des Menschen zu Gott verläuft nun unmittelbar und zwar durch *dikr*, d. h. durch den Ruf. Es heißt wer Gott gedenkt, dem wird Gott gedenken.

Diese Relation geht aber von dem Menschen aus. Gott gedenken bedeutet die Stimme des Glaubens in sich hervorrufen:

Gedenkt Meiner, so gedenke Ich eurer. Seid Mir dankbar und seid nicht undankbar gegen Mich. (Q 2:152)

Gedenken ist die Aufgabe des Menschen und steht dem Vergessen gegenüber:

Sie haben Allah vergessen, und so hat Er sie vergessen. (Q 9:67)

Der oft im Koran verwendete Imperativ ›gedenke!‹ dient aber keineswegs einer bloßen Aufforderung zur Erinnerung, insofern dass ein Erinnerungsgebot kaum dem in Folge eines Gedächtnisverlusts entstandenen Vergessen Einhalt zu gebieten vermag. *udkur* (›gedenke!‹) käme eher einer Aufforderung zum Erzählen näher.

Mit dem Koran als in menschlicher Sprache artikuliertes Wort ist andererseits die historische Konkretisierung des Glaubensgebots gemeint. Gegenstand des Koran in seiner segmentalen Form bzw. Wortlaut ist das Umschreiben des eschatologischen Bundes zwischen Gott und Mensch in ein in menschlichen Denk- und Sprachmustern verschlüsseltes Kommunikationsverhältnis. Die Seelenrede bzw. der geistige Diskurs ist hingegen der Ort der Urintention des Bundschlusses zwischen Gott und Mensch.

2.2 Geistige Rede und Intendierter Sinn

Den Koran mit einer geistigen Rede in Verbindung zu setzen bedeutet, sich einen ahistorischen hypothetischen Kommunikationsrahmen vorzustellen, in dem das ethische Urteil von jeglicher sittlicher oder moralischer Situierung abhebt.

Denn die sogenannte ›geistige Rede‹ (*kalām nafsī*) zeichnet sich dadurch aus, dass sie ewig, erhaben und absolut ist, jedoch nur dem göttlichen Wissen vorbehalten. Koran als geistige Rede wird in der systematischen Theologie, wie etwa bei aš-Šāṭibī, als Korrelat göttlicher Ur-Intention angesehen. Im Koran wird diese

Ebene des Gotteswortes gleichermaßen als *lawḥ mahfūz* (›wohlbewahrte Tafel‹) und als *umm al-kitāb* (›Urschrift/Gemeinsinn der Offenbarung‹) beschrieben:

Nein! Vielmehr ist es ein ruhmvoller Qur'an, auf einer *wohlbehüteten Tafel* (*lawḥ mahfūz*). (Q 85:21–22)

Er ist es, Der das Buch (als Offenbarung) auf dich herabgesandt hat. Dazu gehören eindeutige Verse – sie sind der Kern des Buches (*'umm al-kitāb* = Archetyp des Buches) – und andere, mehrdeutige. (Q 3:7)

Legt man diese Lesart zugrunde, so kann eine unumstrittene Eindeutigkeit des göttlichen Wortes lediglich aus der Seelenrede bzw. geistigen Rede als Sinnbild der Textintention abgeleitet werden. Kommunikationstheoretisch wird aber die Frage aufgeworfen, welche die Glaubenslehre lange Zeit beschäftigte, nämlich inwiefern eine geistige Rede noch eine Rede ist, da sie ewig ist und *de facto* der Existenz des Angesprochenen (Menschen) vorausgeht.

Nach Abū Bakr Muḥammad Bāqillānī (gest. 1013/403) könnte die Seelenrede nur als Wort verstanden werden, wenn sie als Verkündung dessen definiert wird, was zuerst sein wird und an der Stelle dessen, was zuerst hervorgebracht werden soll. Wenn man die Sprache im Allgemeinen als etwas auffasst, was grundsätzlich auf Deutung und Bezeichnung abzielt, so wäre die Seelenrede noch eine Rede.

Geht man allerdings von der kommunikativen Funktion der Sprache aus, der zufolge die Rede Gottes dem Verständnis eines Empfängers dient, der fähig ist, sie zu verstehen, so wäre die Seelenrede nach aṣ'aritischer Auffassung kein artikuliertes Wort mehr, sondern lediglich ein semantischer Gehalt im Sinne einer universalen ethischen Intention Gottes.²⁵

Durch das Ausblenden des Verhältnisses zwischen den beiden Ebenen göttlichen Wortes wurde im orthodoxen Denken aufgrund einer selektiven, überlieferungslastigen Koranexegese der Koran durch alle Zeiten hindurch immer wieder, bewusst oder aus Unkenntnis, missbräuchlich für politische oder dogmatische Zwecke gedeutet.

Die theologisch-hermeneutische Unterteilung des Koran in Wortlaut und Seelenrede impliziert eine binäre Auffassung von Gottesgebot, der zufolge einer Pflicht (*ḥukm*) entweder ein fundamentaler allgemeingültiger oder ein historischer kontextgebundener Aufforderungswert zugewiesen werden kann.²⁶

Die normative Deutung dieser binären Auffassung von ›Gotteswort‹ läuft auf eine doppelte Vorstellung des Urhebers der Offenbarung hinaus. Während man im Falle der geistigen Rede vom göttlichen Urheber spricht, bezeichnet man den Übermittler des Wortlautes – nämlich den Propheten – als Sprecher.

25 Abū Bakr Muḥammad Bāqillānī, *Iḡāz al-Qur'ān*, Kairo 1977, S. 47–50.

26 Vgl. al-Kaffāwī, *al-Kulliyāt*, S. 220.

Die fundamentale und allgemeingültige Moral- bzw. Rechtsnorm (*ḥukm šarī*) ist diejenige, die sich ausgehend vom Wortlaut deduktiv aus der Intention des Diskursurhebers erschließen lässt.

In diesem Falle dient die geistige Rede (*ḥitāb nafsī*) dem mündlichen Diskurs (*ḥitāb lafzī*) als Inhalt. Die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Teil des koranischen Wortlautes, welcher als Ausdruck der Ur-Intention Gottes anzuerkennen ist, steht im Mittelpunkt des theologischen Streits um die Festlegung des Spezifischen und des Allgemeinen im Koran.

Dabei weisen die aš'aritischen Gelehrten darauf hin, dass lediglich die 85 mekkanischen Suren einen universalen Charakter hätten und infolgedessen mit der ethischen Intention in Verbindung zu bringen seien.

Denn die Urschrift, in der die Offenbarungsintention verewigt ist, bildet ebenfalls den ethischen Referenzrahmen für die drei Buchreligionen bei ihrer Suche nach den gottgewollten Gemeinwohlidealien und ethischen Prinzipien eines rechtschaffenen Lebens.

Worin liegt also das spirituelle Hauptmerkmal mekkanischer Offenbarung und inwiefern fungiert sie als Quelle spiritueller Lebensführung?

2.3 Ästhetik als Manifestation des Universalien

Das Hauptmerkmal mekkanischer Offenbarung liegt in dessen Entfaltung einer Glaubenssemantik, welche aus dem neuen metaphorischen Sprachgebrauch von Wörtern und Aussagen im Glaubensdiskurs hervorgeht. Die Umwandlung des empirischen Selbst vollzieht sich zunächst in einem transzendentalen Sprachgebrauch. Die neue Glaubenswelt bedient sich einer verfremdenden Symbolik, in der die Erwartungshorizonte neu aufgestellt werden.

Der Prozess der abweichenden und theologisch gefärbten Verwendung von Wörtern und rhetorischen Bildern erreichte seinen Höhepunkt in der Mitte der mekkanischen Phase der Offenbarung. So wird zunächst auf die Verfremdung bekannter kaufmännischer Denkinhalte zurückgegriffen.

In der zweiten Sure des Koran wird folgende Frage von Gott gestellt:

Wer ist es denn, der Allah ein schönes Darlehen gibt? So vermehrt Er es ihm um ein Vielfaches. Allah hält zurück und gewährt, und zu Ihm werdet ihr zurückgebracht. (Q 2:245)

Im Kontext der Vermittlung theologisch-ethischer Verhaltensvorschriften griff der Koran in dieser ersten Phase der Offenbarung oft auf die den handelsbegeisterten Mekkanern vertrauten Wirtschaftsbegriffe zurück, wie etwa Schuldenerlass, Gewinn, Tausch oder Vermehrung.

Die Quraischiten, die Bewohner von Mekka, standen diesen verfremdenden Gebrauchsabweichungen zunächst skeptisch gegenüber, so dass Koranverse wie

Das sind diejenigen, die das Irregehen um die Rechtleitung erkaufte haben, doch hat ihr Handel keinen Gewinn gebracht, und sie sind nicht rechtgeleitet. (Q 2:16)

als falsche Versprechungen oder Drohungen abgetan wurden. Dabei verwies der Koran auf die Anhänger der früheren Buchreligionen, um die verwendeten Symbolbilder historisch zu untermauern:

Gott hatte ja mit den Kinder Isra' ils ein Abkommen getroffen. [...] Gott sagte: »Ich bin mit euch. Wenn ihr das Gebet verrichtet, die Abgabe entrichtet, an Meine Gesandten glaubt und ihnen beisteht und Allah ein gutes Darlehen gebt, werde Ich euch ganz gewiss eure bösen Taten tilgen und euch ganz gewiss in Gärten eingehen lassen, durchleilt von Bächen.« (Q 5:12).

Diese Semantik des wahren Gewinns findet man bereits im Alten Testament und der Koran möchte das in Erinnerung rufen, was bereits Moses und Jesus verkündeten, nämlich, dass der wahre Gewinn sich eher in eine Sphäre verorten lässt, welche nach logischem Denken der Verlustsphäre zugeschrieben werden kann.

Diese besondere Bedeutung des Gewinns geht u. a. auf die Bibelstelle Kohelet 3,9–13 zurück. Dort wird verkündet:

Welcher Gewinn bleibt bei denen, die etwas tun, von ihrer Mühe? [...] Ich habe erkannt, dass es nichts Gutes bei ihnen gibt, außer dass sie sich freuen und Gutes tun in ihrem Leben. (Koh 3,9–13: Kirchentagsübersetzung)²⁷

Die im Koran nachgezeichnete Gewinnsphäre reicht vom Erlass über Loslassen bis hin zur Selbstaufgabe für den Anderen.

Die vier Stufen dieser Semantik des Verzichts und der Selbstüberwindung sind: a) *Gegenseitigkeit* (Q 8:61): »Und wenn sie sich dem Frieden zuneigen, dann neige auch du dich ihm zu und verlasse dich auf Allah! Gewiß, Er ist ja der Allhörende und Allwissende.« b) *Loslassen* (Q 64:14): »Wenn ihr aber verzeiht, nachsichtig seid und vergebt – gewiß, so ist Allah Allvergebend und Barmherzig.« c) *Verzicht* (Q 3:140): »Wenn ihr Wunden erlitten habt, so haben die (feindlichen) Leute ähnliche Wunden erlitten. Solche Tage teilen Wir den Menschen abwechselnd zu.« d) *Selbstüberwindung* (Q 59:9): »[Die wahren Gläubigen] lieben (all die,) die zu ihnen ausgewandert sind [...] sie ziehen diese (die Bedürftigen) sich selbst vor, auch wenn sie selbst Mangel erleiden. Und diejenigen, die vor ihrer eigenen Habsucht bewahrt bleiben, das sind diejenigen, denen es wohl ergeht.«

²⁷ Vgl. Mohammed Nekroumi/Arnulf von Scheliha, »Klug sein angesichts der Unergründlichkeit des Lebens«, in: *Deutscher Evangelischer Kirchentag*, hrsg. von Silke Lechner, Heide Stauff und Mario Zeißig, München 2016, S. 101–110.

Durch die anfängliche exegetische Auseinandersetzung wurden die neu eingeführten Denkinhalte des Glaubens, welche den Menschen damals kaum zugänglich waren, stufenweise im Bewusstsein der Gemeinschaft verankert.

Dieser semantische Abweichungsprozess verlief in den Anfängen der glaubensstiftenden Offenbarungsphase nach einem abgestuften diachronischen Muster, bei dem neue, religiös belegte Verwendungsweisen altbekannter Wörter konventionelle Gebrauchsweisen nach und nach ersetzten. Die mit dem neuen Glauben einhergehende Umwandlung des empirischen Selbst erlangte ihren Höhepunkt in dem Aufruf zum Umdenken, welcher beispielhaft in der theologischen Bedeutungsverschiebung des Wortes *zakāt* (u. a. ›Armenabgabe‹) ihren Ausdruck findet.²⁸

Das Wort *zakāt*, das nach der damaligen Sprachkonvention dem Denkinhalt des ›Vermehrens‹ entsprach, sollte nun laut koranischer Aussage ›großzügige Abgabe an die Bedürftigen‹ intendieren. (Vgl. Q 9:103 und Q 2:110)

Die an der neuen Glaubenssemantik orientierte Verfremdung bereits normativ festgelegter Lexeme diente der Anregung zum Umdenken, welche das Wesen und den ethischen Sinn der neuen Offenbarung offenkundig zu machen verhalf.

Der theologische Gedanke der Spende bzw. Ausgabe haftet an dem Verhältnis zwischen dem ursprünglichen Sinn des Begriffs *zakāt* (u. a. Q 9:103), d. h. *vermehren*, und seiner neuen theologischen Bedeutung, d. h. *ausgeben*, und entfaltet sich nun in dem dadurch entstehenden Paradoxon, demzufolge das Vermehren als Ergebnis des Ausgebens betrachtet wird.

Der diesem Paradoxon zugrundeliegende Glaubensinhalt geht aus einem koranischen Gebot im o. g. Vers (Q 59:9) hervor, in dem die Liebe mit der Überwindung des Selbst einhergeht:

Sie ziehen (Bedürftigen) sich selbst vor, auch wenn sie selbst Mangel erleiden. Und diejenigen, die vor ihrer eigenen Habsucht bewahrt bleiben, das sind diejenigen, denen es wohl ergeht. (Q 59:9)

Der Abweichungsprozess verfolgte primär das Ziel einer Umschreibung einer profanen Sprache der kaufmännischen Gesellschaft der Mekkaner in eine Sprache der Fürsorge und Nächstenliebe. Die Liebe Gottes setzt die Liebe der Mitmenschen voraus:

Sag: Wenn ihr Allah liebt, dann folgt mir. So liebt euch Allah und vergibt euch eure Sünden. Allah ist Allvergebend und Barmherzig. (Q 3:31)

Das in den mekkanischen Suren eingeleitete Gemeinwohl kann nur in der ontologischen Sphäre des Glaubens nachvollziehbar sein, in der das Selbst *per se* als transitive Entität wahrgenommen wird. Dies bedeutet, dass die vom Koran vo-

28 Muqātil ibn Sulaimān, *Tafsīr Muqātil ibn Sulaimān* 4, ed. 'Abd Allāh Maḥmūd Shaḥḥāta, Kairo 1988, S. 50.

rausgesetzte Fürsorge nicht von außen zum Selbst hinzukommt, sondern vielmehr als integrativer Bestandteil des Selbst verstanden wird.

Das enge Verhältnis zwischen Fürsorge und Selbstheit lässt sich aus dem schöpfungstheologischen Begriff des gemeinsamen einheitlichen Ursprungs des Menschen erschließen, der im Koran als Grundsatz des Glaubens betrachtet wird.

O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, Der euch aus einem einzigen Wesen Selbst schuf, und aus ihm schuf Er seinen Gegenüber und ließ aus beiden viele Männer und Frauen sich ausbreiten. Und fürchtet Allah, in Dessen (Namen) ihr einander bittet, und die Verwandtschaftsbande. Gewiß, Allah ist Wächter über euch. (Q 4:1)

Anders als in der philosophischen Ethik der Antike, in der die Rede nur von einem Guten für »uns« sein kann,²⁹ setzt die koranische Glaubenslehre einen unerschöpflichen und für die Gemeinschaft allgemeingültigen Gebrauch des Prädikats ›gut‹ voraus.

In den mekkanischen Offenbarungen kann das ›wahre‹ Wohlergehen und das höchste Gut (*maṣlahā mu'tabara*) nur durch den Verzicht auf individuellen und am Privatnutz orientierten Gut erreichbar sein. Das soziale Gemeinwohl ist hingegen ein Ausdruck und Erscheinungsform des höchsten Gutes.

Die koranische Güterlehre umfasst gleichermaßen sogenannte ›sittliche‹ und ›prä-sittliche‹ Güter. Die prä-sittlichen Güter, welche unabhängig vom persönlichen Denken und Wollen existieren, gelten als universal und sind überwiegend den mekkanischen Suren zuzuordnen.

Die sogenannten ›sittlichen‹ Güter sind diejenigen, die dem verantwortlichen menschlichen Handeln im Lebensvollzug zur Beachtung aufgegeben werden.³⁰ Diesen letzteren liegen Koranverse der medinensischen Phase und eine reichhaltige Hadithliteratur zu zivilrechtlichen Fragen, wie z. B. Eheschließung, Ehescheidung, Verhalten im Kriegszustand, Umgang mit Apostasie etc. zugrunde.

Das medinensische Konzept des Guten, das sich im Laufe der islamischen Geschichte durchgesetzt hat, ist eher juristischer Natur und wird der Konformität zum Gesetz gleichgestellt.

Das wahre Wesen des Gemeinwohls im Koran geht allerdings überwiegend aus dem uneingeschränkten humanistischen Anspruch hervor, demzufolge das Wohlergehen als Erfüllungsgestalt des Selbst anzusehen ist.

29 In den ersten Zeilen der Nikomachischen Ethik erklärt Aristoteles die Ausrichtung seiner Ethik wie folgt: »Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluss scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.« Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Nikomachische Ethik* VI, Frankfurt a. M. 1998, I, 1094 a, S. 1–3.

30 Vgl. Franz Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, S. 259.

Das Streben nach Glückseligkeit geht, laut koranischer Glaubenssemantik, nur in Erfüllung durch die Wahrnehmung der Fürsorge-Pflicht gegenüber dem Anderen, dem gesichtslosen Jedermann.

Und sie geben, aus Liebe zu Ihm, Speise zu essen dem Bedürftigen, der Waise und dem Gefangenen. (Q 76:8)

Wir speisen euch nur um Allahs Angesicht willen. Wir wollen von euch weder Belohnung noch Dank. (Q 76:9)

Diesem Verständnis zufolge wird die Offenbarung von einer besonderen humanistischen Tendenz geprägt, nämlich von jener, die »nicht in ein blindes prometheisches Streben verfällt« und den Glauben an Gott, den »obersten Garanten des Gleichgewichts und der Ordnung im Universum«³¹, als etwas betrachtet, was der Vernunft vorausdenkt.

Die in den mekkanischen Suren eingeführte spirituelle Vorstellung des Wohlergehens ebnet eindeutig den Weg zu einem interkonfessionellen Begriff des Gemeinwohls, da in den entsprechenden Koranversen zum Wohlergehen nicht eine bestimmte Glaubensgemeinschaft, sondern die Selbstheit als Dreh- und Angelpunkt der Glückseligkeit angesehen wird.

Jede Seele haftet für das, was sie erworben [vorausgeschickt] hat. (Q 74:38)

Bei der konkreten Dreiteilung des Begriffs des gläubigen Selbst in Muslim, Jude oder Christ handelt es sich theologisch um eine Differenzierung zweiten Grades, welche sich lediglich auf der Ebene des Diesseits ergibt. Daraus folgend impliziert der Begriff ›Glaubensgemeinschaft‹ im Koran nach dieser Lesart zwangsläufig die Vielfalt:

Wahrlich, diejenigen, die glauben, und die Juden, die Christen und die Sabäer, wer an Allah und den Jüngsten Tag glaubt und Gutes tut, diese haben ihren Lohn bei ihrem Herrn und sie werden weder Angst haben noch werden sie traurig sein. (Q 2:62)

Die diesseitige konfessionelle Vielfalt entspricht Gottes Plan:

O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Gewiß, der Geehrteste von euch bei Allah ist der Gottesfürchtigste von euch. Gewiß, Allah ist Allwissend und Allkundig. (Q 49:13)

Die theologische Auffassung des Guten in der Botschaft des Koran ist, damals wie heute, nur durch eine glaubensorientierte Vorstellung des Selbst wahrnehmbar.³²

Dies rechtfertigt und fördert den heutigen Aufruf zu einer theologisch-spirituellen Lektüre des Koran mit wissenschaftlichem Anspruch. Dieses Vorhaben

31 Mohamed Aziz Lahbabi, *Der Mensch: Zeuge Gottes*, Freiburg i. Br. 2011, S. 194.

32 Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, S. 65.

sollte sich der Herausforderung stellen, einerseits die geistigen Distanzen zwischen unserem heutigen säkularen Sprachverständnis und der Sprache des Koran zu überwinden. Andererseits sollten die Weichen für die Analyse der verschiedenen Diskursgattungen im Koran gestellt werden, um sich entsprechende Zugänge zu den Sprechhandlungen des Textes und zu den damit einhergehenden Glaubensinhalten zu verschaffen.

3 Ausblick

Von der Sprechakttheorie ausgehend lassen sich für das Koranverständnis grundlegende Diskursgattungen ableiten, die die verschiedenen im Koran verankerten ethischen, mythischen u. a. liturgischen Dimensionen zugänglich machen.

Die aus der theologischen Tradition entsprungenen Textkategorien, wie etwa Seelenrede vs. Wortlaut oder mekkanisch vs. medinensisch rufen heute eine Sprechaktanalyse der Offenbarungsschrift auf den Plan, die maßgeblich zur Entwicklung einer zeitgemäßen Lektüre des Koran beitragen kann.

Die zeitgenössische Koranhermeneutik sieht heute den Ausweg aus der Patt-situation moderner Missdeutungen und fehlerhafter Lesarten des Koran in einer Neubewertung der alten Aufteilung in mekkanisch vs. medinensisch sowie Seelenrede vs. Wortlaut und begründet diesen Vorgang mit dem gleichermaßen spirituellen und liturgischen Charakter des mekkanischen Koran. Die islamische theologische Ethik unterstreicht ihrerseits den spirituellen Anspruch mekkanischer Offenbarung mit Hinweis auf Koranverse der mekkanischen Phase, welche klare Züge einer universalen Ethik aufweisen und somit als Korrelat des intendierten Sinns verstanden werden kann.

Eine Sprechaktanalyse des Koran verheißt außerdem, dem polyphonen Charakter der Offenbarung in seinem Verhältnis zum illokutionären Wert von Suren und Verse Rechnung zu tragen.

***Al-ištirāk* bzw. die Homonymie in der arabischen Sprachwissenschaft und ihre Wirkung auf die Theologie**

1 Einleitung

Homonymie, auch Gleichnamigkeit genannt, beschreibt die Beziehung zwischen Lexemen, die paradigmengleich, aber begriffsfremd sind. Es handelt sich demnach um formal identische Ausdrücke, die aber auf semantischer Ebene in keinerlei Beziehung miteinander stehen. Homonymie spielt in der Sprachwissenschaft, besonders in der Lexikographie und Semantikforschung, eine wichtige Rolle und ist in vielen Sprachen ein weit verbreitetes Phänomen. Schlägt man ein Lexikon einer beliebigen Sprache auf, so stößt man auf zahlreiche Wörter, die formal identisch sind, aber verschiedene semantische Funktionen aufweisen; genauso trifft man auf heterogene Signifikate, die einen einzigen Signifikanten (Zeichen) teilen. Beispielsweise steht in der deutschen Sprache das Wort ›Bank‹ u. a. für ein Sitzmöbel, ein Geldinstitut sowie für eine Uferböschung;¹ es vereint also Bedeutungsvarietäten in sich, die über keinerlei gemeinsame semantische Merkmale verfügen.² Auch der Ausdruck ›Weiche‹ ist ein Homonym, da es entweder ein Flexionsprodukt der Verben ›weichen‹ und ›ausweichen‹ ist oder die Substantivierung des Adjektivs ›weich‹.³ Das Wort *faillie* in dem französischen Satz *Je ne pense pas qu'il faille relever la faille de son raisonnement* nimmt ebenfalls zwei ganz unterschiedliche Bedeutungen an: So ist das erste Wort *faillie* die konjugierte Verbform des Infinitivs *falloir* (›müssen, sollen‹) und das zweite *faillie* ist ein Nomen, welches mit ›Schwachstelle‹ übersetzt werden kann.⁴

Dieser Artikel beschäftigt sich mit der Thematik der Homonymie (*al-ištirāk*) in der arabischen Linguistik, da dieses Sprachphänomen in der arabischen Sprache so präsent und so verbreitet ist, dass Sprachwissenschaftler *al-ištirāk* als

1 John Lyons, *Einführung in die moderne Linguistik*, München 1995, S. 414.

2 Dieser ausführliche Umriss der Thematik samt angeführten Beispielen dient dazu, auch linguistisch Fachfremden einen Einstieg zu erleichtern.

3 Alaa Abdelaziz Ali, *Ambiguität im Deutschen und Arabischen*, Hamburg 2014, S. 55.

4 Vgl. Émile Littré, *Dictionnaire de la langue française 2*, Paris 1974, S. 1596 f.