

Teil II:
Theologische Anthropologie aus
offenbarungstheologischer Perspektive – Systematische
Analyse und Reflexion

4 Offenbarung als Kommunikationsprozess zwischen Gott und Mensch

Nach koranischer Auffassung bedient sich Gott unterschiedlicher Kommunikationsmittel, um mit seiner Schöpfung zu kommunizieren. Schöpfungstheologisch etwa lässt Gott über naturphänomenologische Zeichen wie Regen oder Sonnenstrahlen dem Menschen wortlos seine Barmherzigkeit und Zuwendung zuteilwerden. Offenbarungstheologisch hingegen teilt er sich den Menschen in Form einer Rede mit. Damit stellt die sprachliche Offenbarung einen spezifischen Fall im Rahmen der Herabsendungsmöglichkeiten von Zeichen dar, da sie sich durch den konkreten Sprachgebrauch eindeutig von anderen Typen abhebt.

Der Mensch seinerseits kann wiederum auf beide Arten der Kommunikation mittels nonverbaler Zeichen – wie Stirnrunzeln, Nicken oder Stauen –, mit verbalen Zeichen – etwa einer Rückfrage, einem persönlichen, spontan formulierten Dankgebet oder einer durch die Ausspracheregeln ritualisierten Rezitation des Korans – oder in einer Mischform – wie etwa dem ritualisierten Gebet, in dem Körperbewegungen mit Rezitationseinheiten miteinander korreliert werden – reagieren.

Im Gegensatz zur schöpfungstheologischen Beziehung, die sich an der Ontologie orientiert, in der Gott Schöpfer und der Mensch Geschöpf ist und bleibt, verläuft die offenbarungstheologisch initiierte Kommunikation in zwei Richtungen, nämlich sowohl von Gott zu Mensch als auch von Mensch zu Gott.⁴²⁵ Ihre Grundstruktur baut somit auf einer Kommunikation auf, die reziprok ausgerichtet ist. Damit kennt die koranische Weltanschauung zwei kategoriale Arten der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, die sich einerseits hinsichtlich ihres Modus als verbal respektive nonverbal und andererseits hinsichtlich ihrer Bewegungsrichtung als von Gott zu Mensch wie auch vice versa von Mensch zu Gott klassifizieren lässt.

Diese Differenzierung als Grundlage gelegt, soll im Nachfolgenden gezielt und ausschließlich der verbale Kommunikationsweg von Gott zu Mensch wie auch von Mensch zu Gott für die Diskussion einer theologischen Anthropologie im Islam fruchtbar gemacht werden. Der Koran

425 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*, S. 151.

ist nicht einfach ein Zeichen unter vielen, sondern nimmt die Stellung eines außergewöhnlichen Ereignisses ein, da Gott seine Existenz nicht nur nonverbal andeutet, sondern verbal äußert. Aufgrund des Stellenwerts, den sich der Koran selbstreferentiell als Rede zuschreibt, lohnt es sich, diese als eigenständige Leitkategorie zu vertiefen. Entsprechend widmet sich dieses Kapitel der verbalen Kommunikation von Gott zu Mensch in Form einer sprachlich vermittelten und in einer mündlichen Verkündigung realisierten Rede Gottes – um später dann in Kapitel 6 die darauf reagierende Kommunikation von Mensch zu Gott in Form einer ritualisierten Rezitation der erhaltenen Verkündigung ebenfalls zu beleuchten. Dabei liegt der Fokus nicht auf einer eigenen exegetischen Ausarbeitung jener koranischer Stellen, die den Vorgang der Offenbarung beschreiben. Vielmehr sind hier die systematischen Argumente von Abū Zayd von Interesse, die er, aufbauend auf einer linguistischen Exegese, hinsichtlich der kommunikativen Dimension von Offenbarung darlegt. Im Zentrum steht von daher keine der vielen Dimensionen aus Abū Zayds Ansatz, wie etwa die Methode oder die Historizität, sondern seine kommunikationstheoretische Begründung und Aufarbeitung, die analysiert und im Kontext der Fragestellung für die Konzeption einer theologischen Anthropologie evaluiert werden soll.⁴²⁶ Hierzu wird zunächst die kommunikationstheoretische Fundierung von Offenbarung erörtert und anschließend anhand von Phasen dieses Kommunikationsprozesses vertieft und mit einer Reflexion zu den Impulsen für eine theologische Anthropologie abgeschlossen.

Vorausschickend gilt es an dieser Stelle festzuhalten, dass die Verwendung des Begriffs Offenbarung für die Islamisch-theologischen Studien spannungsgeladen ist. Erstens wird mit dieser Bezeichnung ein neuzeitlicher, christlich geprägter Diskurs auf den Koran übertragen, der in dieser Aufladung dem koranischen Selbstverständnis nicht gerecht wird. Begriffsgeschichtlich haftet dem Verb offenbaren, das in der christlichen Theologie gebraucht wird, um das griechische *apokalypsis* ins Deutsche zu übersetzen, eine tiefere Bedeutung an: Nach christlichem Offenbarungsverständnis offenbart Jesus nicht *etwas von Gott*, sondern das *innerste Wesen* Gottes wird durch ihn sichtbar (gemacht), weshalb man seit der Neuzeit in der christlichen Theologie auch von einer *Selbstoffenbarung* Gottes spricht.⁴²⁷ Ein solches Verständnis, dass Gott sich enthüllt oder sein Wesen sichtbar,

426 Vgl. Kapitel 1.5 dieser Arbeit.

427 Vgl. Seckler (1981): *Verbum dei*; Bernhardt (2021): *Offenbarungsmodelle*.

eben offen-bar wird, ist dem Islam fremd. Zweitens kann der Begriff Offenbarung die Varianz, die sich innerkoranisch zeigt, nicht abbilden. Denn der Koran kennt gleich mehrere Begriffe wie *tanzīl*, *wahy*, *qur'ān* sowie *kitāb*, die unterschiedliche Modi von Offenbarung und ihrer Übermittlung konfigurieren. Drittens wird mit dem Begriff Offenbarung der Fokus auf die transzendente Dimension gelegt, die noch nicht sinnlich wahrnehmbar konstituiert ist und dadurch wissenschaftlich kaum zu erfassen ist. Deshalb plädieren zeitgenössische Koranforsche, darunter etwa Angelika Neuwirth, für einen Perspektivenwechsel weg von der islamischen Offenbarung hin zur koranischen Verkündigung und damit einhergehend auch weg von der Wahrnehmung als exklusiv muslimisches Religionsdokument hin zu einem Zeugnis europäisch-spätantiker Theologiedebatten.⁴²⁸

Trotz all dieser Problematiken und trotz der Einwände, die diese Arbeit teilt, kommt sie nicht umhin, von Offenbarung zu sprechen. Dies ist zum einem dem Mangel an Ausdrucksmöglichkeiten geschuldet, das Phänomen gerade in seiner transzendentalen Dimension zu fassen. Um also die Phasen vor der koranischen Verkündigung durch den Propheten ebenfalls sprachlich abbilden zu können, fehlt weiterhin ein Begriff. Zwar ließe sich durchaus ein Neologismus prägen, doch bietet der Rückgriff auf einen etablierten Begriff wie Offenbarung zum einen den Vorteil, an bestehende Diskurse anzuknüpfen. Von da aus lässt sich der Begriff schärfen, indem präzisiert wird, was Offenbarung nach koranischem Verständnis meint und wie sie sich konstituiert. Zum anderen ist Offenbarung angesichts dessen, dass die koranischen Termini Spezifisches bezeichnen, als Oberbegriff nützlich, um diese verschiedenen Erscheinungsformen und Modi einzubeziehen und zu bündeln. Wenn also in dieser Arbeit von einer offenbarungstheologischen Perspektive die Rede ist, ist damit eine kommunikationstheoretisch fundierte Sichtweise auf den Koran gemeint, welche die vier Modi *wahy*, *tanzīl*, *kitāb* und *qur'ān* inkludiert.

4.1 Grundstrukturen: Bedingungen von Offenbarung als Kommunikation

Nach muslimischem Verständnis lässt sich Offenbarung als Übermittlung einer Botschaft verstehen, die, von Gott kommend, über den Engel Gabriel dem Propheten Muḥammad mitgeteilt wird, der sie wiederum seiner Hö-

428 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike; Özsoy (2105): Islamische Theologie, S. 67.

erschaft verkündet. Dieser Vorgang beginnt im Jahre 610 n. Chr. und endet mit dem Tod des Propheten im Jahre 632 n. Chr. Dabei wird dem Propheten der Koran nicht als Ganzes mitgeteilt, sondern der Prophet erhält im Verlaufe dieser mehrjährigen Zeitspanne immer wieder Auszüge aus dieser Botschaft, die zusammengenommen den Koran bilden. Die koranische Offenbarung ist damit kein einmaliges, sondern ein sukzessives Ereignis, weshalb durchaus von koranischen Offenbarungen im Plural gesprochen werden kann. Zugleich ist sie ein prozessuales Geschehen, das sich zu verschiedenen Zeitpunkten und entsprechend auch unter sich wandelnden historischen Begebenheiten ereignet. Aus diesem Grund erscheint die Bezeichnung des Korans als „Wort“ Gottes, die eine Singularität und Statik suggeriert, unpassend. Vielmehr ist der Koran als Rede mit Redepausen zu verstehen, die durch die Verkündigung des Propheten immer wieder erklingt.⁴²⁹ Rund dreißig Jahre nach dem Tod des Propheten wurden die gesammelten und mündlich tradierten Botschaften zu einem Schriftkorpus, genannt *muṣḥaf*, kanonisiert, der bis heute ausgedeutet wird.

Für die nachkommenden Kapitel steht nicht etwa die Datierung oder Genese dieses *muṣḥaf* im Vordergrund, sondern der mündliche Prozess, welcher der Kanonisierung vorausgeht. Da dieser mündliche Prozess nur über die kanonisch fixierte Schrift und weitere Umwelttexte rekonstruiert werden kann, liegt hier ein Zirkelschluss vor. Dennoch finden sich textuelle Hinweise auf diesen mündlichen Prozess und kommunikativen Charakter des Korans. Entsprechend soll es nun im Folgenden darum gehen, darzulegen, warum Offenbarung überhaupt als Kommunikation verstanden werden kann, bevor die einzelnen Phasen von Gott zu Engel, von Engel zu Prophet und von Prophet zu seinen Mitmenschen beleuchtet werden, um die gewonnenen Einsichten schließlich auf eine theologische Anthropologie zu beziehen.

4.1.1 Gott spricht – Offenbarung als verbale Kommunikation

Einen wichtigen Meilenstein für die zeitgenössische Koranwissenschaft hat Abū Zayd dadurch gelegt, dass er den Koran als Offenbarungsgeschehen in eine kommunikationstheoretisch reflektierte Form überführt hat. Den Ausgangspunkt bildet dabei eine sprachwissenschaftliche Theoretisierung des selbstreferentiellen Anspruchs des Korans, Gottes Rede (*kalāmu-llāh*)

429 Vgl. dazu auch Özsoy (2006): Geschichtlichkeit.

zu sein, die in ihrer linguistischen Fundierung auf den japanischen Islamwissenschaftler Toshihiko Izutsu zurückgeht:

And Revelation means in Islam that God ‘spoke’, that He revealed Himself through language, and that not in some mysterious non-human language but in a clear, humanly understandable language. This is the initial and most decisive fact. [...] The whole Islamic culture made its start with the historic fact that man was addressed by God in a language which he himself spoke. This was not a simple matter of God’s having ‘sent down’ a sacred Book. It meant primarily that God ‘spoke’. And this is precisely what ‘Revelation’ means. Revelation is essentially a linguistic concept.⁴³⁰

Mit der hier zugrundeliegenden Gleichung wird Offenbarung analytisch in die beiden semantischen Bausteine „Rede“ und „Gott“ überführt, die zwei unterschiedliche Zugangsperspektiven eröffnen: Wird Offenbarung nun von jenem Blickwinkel aus betrachtet, der den Grundpfeiler „Gott“ ins Zentrum rückt, wird ein Wortfeld konnotiert, das auf eine transzendente Kategorie verweist und in der Folge nicht ohne weiteres erschließbar ist. Wird hingegen ein Zugang gewählt, der zunächst den Pfeiler *kalām* fokussiert, bleibt Offenbarung trotz aller Ungewöhnlichkeit eine Rede, die mittels eines Wortfeldes begrenzt wird, das auch für eine beliebige Kommunikationssituation verwendet werden kann. Insofern Offenbarung also *Gottes* Rede ist, ist sie von transzendentalen Kategorien geleitet, weshalb sie in letzter Konsequenz analytisch vom menschlichen Verstand nicht erfasst werden kann. Insofern sie jedoch *Gottes Rede* ist, haften ihr elementare Züge linguistischer Kommunikation an, wodurch sie nicht nur analytisch zugänglich, sondern auch mit anderen Redeformen vergleichbar wird.⁴³¹

Die sprachphilosophische Theoretisierung und Terminologie des Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure auf die Offenbarung als Rede übertragend, identifiziert Izutsu *kalām* als arabisches Äquivalent zu *parole* im Sinne eines konkreten Sprechaktes und *lisān* als das entsprechende Pendant zu *langue* im Sinne einer spezifischen Einzelsprache mitsamt ihren

430 Izutsu (1998): God and Man, S. 152, Hervorhebung im Original.

431 Vgl. Izutsu (1998): God and Man, S. 153–154; Gheituri/Golfam (2009): God-Man Communication, S. 49; Albertini et al. (2010): Gott hat gesprochen, S. 29.

grammatikalischen Regeln.⁴³² Dass Gott spricht, wird hier also zunächst zurückgestellt und stattdessen erschlossen, *wie* sich diese Rede in der Welt manifestiert.

Im Zuge seiner Systematisierung von Offenbarung als Kommunikationsgeschehen verknüpft Abū Zayd diese grundlegenden Überlegungen Izutsus zur *Rede* Gottes weiter mit den sprachtheoretischen Überlegungen des Linguisten und Semiotikers Roman Jakobson, wonach jede verbale Kommunikation aus folgenden sechs Komponenten besteht:

The ADDRESSER sends a MESSAGE to the ADDRESSEE. To be operative the message requires a CONTEXT referred to (the 'referent' in another, somewhat ambiguous, nomenclature), graspable by the addressee, and either verbal or capable of being verbalized; a CODE fully, or at least partially, common to the addresser and addressee (or in other words, to the encoder and decoder of the message); and, finally, a CONTACT, a physical channel and psychological connection between the addresser and the addressee, enabling both of them to enter and stay in communication.⁴³³

Für den Brückenschlag zur Offenbarung operiert Abū Zayd nicht mit einem der konventionellen Begriffe, sondern mit *risāla*, indem er das koranische Selbstverständnis als Botschaft akzentuiert:

Der Koran beschreibt sich selbst als Botschaft; eine Botschaft stellt eine kommunikative Beziehung zwischen einem Sender und einem Empfänger mittels [des Einsatzes, E. I.-A.] eines Codes oder eines sprachlichen Systems dar.⁴³⁴

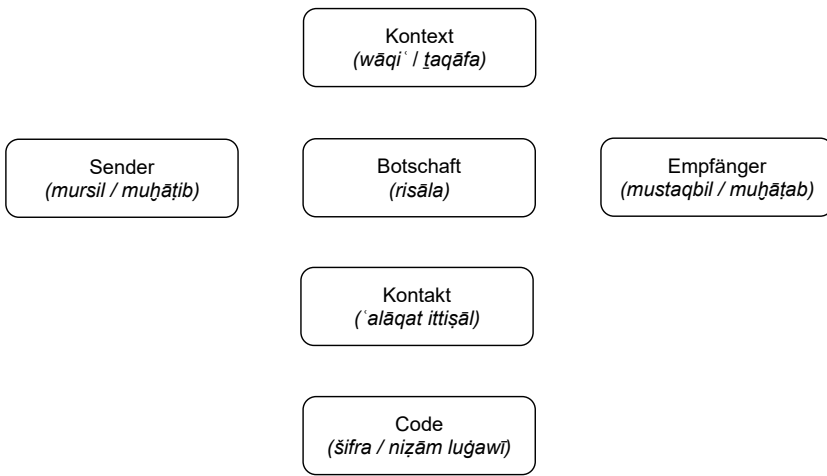
In der Folge überträgt Abū Zayd die Elemente von Jakobson auf die koranische Offenbarung und weist ihnen einen oder mehrere, entsprechende arabische Termini zu: Für Botschaft wählt er *risāla*, für Kontakt *ʿalāqat ittiṣāl*, für Sender *mursil* und *muḥāṭib*, für Empfänger *mustaqbil* und *muḥāṭab*, für Code *ṣifra* und *niẓām luḡawī* und für den Kontext *wāqīʿ* und *ṭaqāfa*.⁴³⁵

432 Vgl. Izutsu (1998): God and Man, S. 152–153; de Saussure (2005): Cours; zu de Saussures dritter Kategorie *langage* und der Attribuierung Gottes mit dem Adjektiv sprechend vgl. Zirker (2018): Koran, S. 78; Heemskerk (2006): Speech, S. 111–112.

433 Jakobson (1960): Linguistics and Poetics, S. 353, Hervorhebungen im Original.

434 Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 24, Übersetzung der Verfasserin.

435 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 24–25; vgl. auch Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 123.



Damit lässt sich Abū Zayds Verständnis auf die pointierte Formel *Offenbarung als Kommunikationsbeziehung durch Sprache in Kultur* bringen, wobei Kultur treffender durch *Geschichte* zu ersetzen wäre, die als übergeordnetes Dach fungiert und Kultur miteinschließt.⁴³⁶

Mit dieser kommunikationstheoretisch gewandelten Formel beabsichtigt Abū Zayd, eine sprachwissenschaftliche Herangehensweise an den Koran zu begründen, die er im Gegenstand selbst verankert sieht:

Wenn sie [d.h. die Vertreter des traditionellen religiösen Diskurses, E. I.-A.] mit uns darin übereinstimmen, dass es der Wille des Gepriesenen [Gottes, E. I.-A.] war, zu den Menschen in ihrer Sprache zu sprechen, d. h. mittels ihres zentralen kulturellen Systems, dann ist der einzige Zugang für das wissenschaftliche Studium die Untersuchung des göttlichen ‚Sprechens‘ mittels einer Analyse seiner Gegebenheiten im Rahmen des kulturellen Systems, das sich darin zeigt. Deshalb ist die Methode der sprachlichen Analyse die einzig mögliche menschliche Methode, um die Botschaft zu verstehen und folglich auch den Islam zu verstehen.⁴³⁷

Hier macht sich Abū Zayd für einen Punkt stark, der für die theologische Anthropologie von Relevanz ist: Da Gott in seiner Transzendenz nicht

436 Vgl. Öztürk (2016): Geschichtlichkeit; Wielandt (1971): Offenbarung und Geschichte; Abū Zayd (2008): Historizität, S. 91–122.

437 Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 27; Übersetzung der Verfasserin. Vgl. auch Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67.

Gegenstand empirischer Studien sein kann, kann das göttliche Sprechen nur in Form seiner irdischen Manifestation erforscht werden.⁴³⁸ Abū Zayd fordert entsprechend einen Perspektivenwechsel, weg von einer transzendenten, metaphysisch verorteten Offenbarung hin zu einer sprachlichen Botschaft an und für die Menschen. Der Zugang zu Offenbarung und dadurch auch zu Gott stellt für Abū Zayd demnach keine ontologische, sondern eine semiotische Frage dar.⁴³⁹ Er kritisiert den elitär geführten religiösen Diskurs, in dem nicht zwischen den Erkenntnissen über einen transzendenten und damit begrenzt zugänglichen Gott – die letztlich spekulativ (*ta'ammulī*) bleiben – und den Erkenntnissen aus empirischen (*ambirīqī*) Befunden anhand der sprachlichen Textgestalt des Korans unterschieden wird. So moniert er, dass die klassische Herangehensweise eine herabsteigende Reihenfolge verfolge, die bei einer spekulativen (*ta'ammulī*) Rede über Gott als Sprecher des Textes ansetzt, sich anschließend dem Propheten als Erstempfänger des Textes widmet und erst in einem dritten Schritt auf die reale Textgestalt zu sprechen kommt. In Abgrenzung zu einem solchen deduktiven Ansatz (*bi-maṭābat diyālikīk hābiṭ*), der Gefahr laufe, von vorgefertigten Antworten geleitet zu sein, plädiert Abū Zayd umgekehrt für eine induktive Herangehensweise (*bi maṭābat diyālikīk šā'id*), die ihren Startpunkt in der Textgestalt selbst nimmt.⁴⁴⁰ Dieses Vorgehen veranschaulicht er anhand seines Umgangs mit dem koranischen Begriff *wahy*, den es gleich im Anschluss noch näher zu beleuchten gilt.

Doch ist davor noch festzuhalten, dass in der Rezeption des kommunikationstheoretischen Modells von Abū Zayd die Frage aufgeworfen wird, ob Jakobsons Modell der verbalen Kommunikation auf den Koran überhaupt übertragbar ist. So merkt etwa der indonesische Koranwissenschaftler Yusuf Rahman an, dass Abū Zayd die Applizierbarkeit auf einen Text und damit auf eine literarische Kommunikation nicht hinreichend reflektiert habe. Mit Verweis auf Paul Ricœur hält Rahman drei entscheidende Differenzkriterien fest: Die mündlich-sprachliche Kommunikation stellt erstens eine dialogische Verständigungsform mit Möglichkeit zu Rückfragen dar, in der

438 Vgl. Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 68.

439 Vgl. dazu auch Gheituri/Golfam (2009): God-Man Communication, S. 46; Izutsu (1998): God and Man; Albertini et al. (2010): Gott hat gesprochen; Specker (2021): Gottes Wort.

440 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 26–27; Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 66; Özsoy (2017): Pioniere, S. 38–41, der sich auch zu den hermeneutischen Folgen einer solchen Herangehensweise äußert; vgl. ferner auch Kapitel 4.4 und 5 dieser Arbeit.

zweitens Sender und Empfänger zeitgleich präsent sind und drittens denselben situativen Kontext teilen. Hingegen ist eine literarisch-schriftliche Kommunikation eindirektional, wobei Autor und Leser zwei unterschiedlichen Zeiträumen angehören und dem Autor der Kontext des Lesers unbekannt ist und vice versa.⁴⁴¹ Einen Erklärungsversuch, welche Absicht Abū Zayd mit dem verbalen Kommunikationsmodell von Jakobson verfolge, liefert Rahman gleich selbst:

Abu Zayd is aware of the oral aspect of the Qurʾān but since, I would argue, his concern is with the interpretation of the Qurʾān and the dialectical relation between text and context, he focuses mainly on the written text and discusses *wahy*, the oral communication, in an attempt to prove the textuality of the Qurʾān.⁴⁴²

Ergänzen ließe sich: um ihn sprachlich und damit unter Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden auszulegen. Dieser Argumentation Rahmans ist grundsätzlich beizupflichten, jedoch ist seine Aussage dahingehend zu präzisieren, dass es Abū Zayd weniger um die Oralität im Sinne der Mündlichkeit geht,⁴⁴³ sondern vielmehr um die Sprachlichkeit des Textes im Sinne der Verbalität, die gerade im Gegensatz zur Oralität sowohl auf mündliche wie auch auf schriftliche Kommunikationsformen angewandt werden kann. So kann das vermeintliche Paradoxon Rahmans, mit der Oralität die Textualität begründen zu wollen, dahingehend präzisiert werden, dass die Textualität durch die Sprachlichkeit belegt werden soll. Vor dem Hintergrund, dass Schrift zwar immer Text, aber Text umgekehrt nicht zwingend Schrift ist und dass orale Kommunikation zwar stets verbal, aber verbale Kommunikation nicht zwangsläufig oral ist, besteht das eigentliche Problem der Problematisierung Rahmans in der Gleichsetzung von verbaler und oraler Kommunikation einerseits und von Text und Schrift andererseits.

Dass hier kein Versehen von Seiten Abū Zayds vorliegt, zeigt sich auch darin, dass gerade Jakobson selbst als Linguist und Semiotiker seinen Ansatz zur verbalen Kommunikation primär auf literarische Texte bezieht.

441 Vgl. Rahman (2008): Qurʾān in Egypt, S. 239–240; Ricœur (1981): What is a Text, S. 146–147.

442 Rahman (2008): Qurʾān in Egypt, S. 240.

443 Und faktisch auch nicht um die Schriftlichkeit, sondern um die Textualität. Abū Zayd geht es im *mafhūm an-naṣṣ* noch vorwiegend um die Textualität und später dann um die Diskursivität, wenngleich die Oralität und Schriftlichkeit stetig mit-schwingen.

Der Schlussfolgerung, dass der Koran ein Text (*naşş*) im linguistischen Sinne ist, schickt Abū Zayd zwei Prämissen voraus: erstens, dass der Koran eine Botschaft resp. Kommunikation (*risāla/wahy*) ist, und zweitens, dass diese Kommunikation sprachlich (*luġawī*) ist.⁴⁴⁴ Erst auf der Grundlage dieser beiden Begründungen ergibt sich seine Schlussfolgerung, nämlich dass, insofern eine sprachliche Kommunikation als Text gilt, auch der Koran als Text betrachtet werden kann, den Abū Zayd jedoch nicht als schriftlichen Diskurs versteht. Die Einwände werden also erst im Kontext der Definition von *naşş* – und der daraus resultierenden hermeneutischen Interpretationsmethoden – und nicht bereits von *wahy* virulent. Abū Zayd hat hier mit *wahy* noch den vorkanonischen, mündlichen Prozess im Blick, auch wenn er für dessen Deutung – und hierin liegt der hermeneutische Zirkelschluss – auf die textuell vorliegende Gestalt des Korans zurückgreifen muss.⁴⁴⁵ Angesichts der Zielsetzung Abū Zayds, den Koran als sprachliche Botschaft zu begründen, erscheint Jakobsons Modell zwar nicht als einzig mögliche, aber doch als plausible Wahl.

Der Vorteil dieses Modells liegt einerseits darin, dass es neutraler von Sender und Empfänger und nicht bereits von Autor und Leser spricht.⁴⁴⁶ Andererseits ist es in seiner Konzeption als *verbale* Kommunikation auf eine orale Kommunikationssituation anwendbar, was ein literarisch-schriftbasiertes Modell nicht ohne weiteres leisten kann. Dies ist insbesondere für das koranische Selbstverständnis in seiner vorkanonischen Form von Bedeutung, da die schriftliche nur eine von mehreren Erscheinungsformen ist, die der Koran kennt. Erst in seiner verschriftlichten Form als *muşḥaf* stellt er ein verfasstes Dokument dar, dass zu einem späteren Zeitpunkt von einem Leser aus einem anderen Kontext gelesen wird.⁴⁴⁷ In seiner vor-*muşḥaf*-schen Form hingegen ist der Koran nicht nur verbale, sondern

444 Während die ersten beiden Prämissen in den Islamisch-theologischen Studien als unumstritten gelten, hat Abū Zayd für die Schlussfolgerung Kritik erfahren, unter anderem aus dem Grund, weil der Koran sich nicht selbstreferentiell als Text, *naşş*, bezeichnet; vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 101–118.

445 Weiterführend dazu vgl. auch Gheituri/Golfam (2009): God-Man Communication; Özsoy (2017): Pioniere, S. 36–41. Insofern die vorliegende Arbeit ihren Fokus auf die kommunikationstheoretische Begründung von Offenbarung und nicht auf deren literarische Interpretation legt, verzichtet sie darauf, Abū Zayds dritten Schritt und damit auch potentielle Bezüge zu Ricœur weiter zu vertiefen.

446 Im Falle des Korans ist dies nicht nur neutraler, sondern auch sachgerechter, insofern der Koran gar nicht von Anfang an schriftlich rezipiert werden konnte.

447 Zu hermeneutischen Fragen, die sich für die spätere Lektüre stellen, vgl. Öztürk (2016): Geschichtlichkeit, sowie Özsoy (2017): Pioniere.

auch orale Kommunikation, sodass er sich als Offenbarungsgeschehen gerade dadurch auszeichnet, dass beide beteiligten Seiten auf je eigene Weise kommunikativ miteinander interagieren und sich auf denselben Kontext beziehen. Wie diese Kommunikation vonstattengeht, lässt sich nun anhand des Begriffs *wahy* verdeutlichen.

4.1.2 Offenbarung als akteurszentrierter, mehrstufiger Prozess

Für die kommunikationstheoretische Entfaltung seines Modells beginnt Abū Zayd mit einer fundierten begriffsgeschichtlichen Analyse, in der er die Varianz an Verwendungsmöglichkeiten von *wahy* in vorislamischer Zeit wie auch innerhalb des Korans dokumentiert. Als vorkoranisches Beispiel führt er ein altarabisches Gedicht an, in dem mit dem entsprechenden Verb das Geschnatter zwischen einem Straußmännchen und seinem Weibchen beschrieben wird, das anschließend mit der unverständlichen Sprache der Byzantiner verglichen wird.⁴⁴⁸ Des Weiteren verweist er auf die Verwendung im Sinne einer Inspiration von Dichtern durch Dschinn-Wesen, die auf Anrufung des Menschen hin die Grenzen zur menschlichen Welt durchbrachen und als Musen den Dichtern zu poetischen Meisterleistungen verhalfen.⁴⁴⁹ Darüber hinaus existiert in der Fachliteratur noch ein dritter Bedeutungsstrang, der im Kontext von Felsmalereien belegt ist, um nicht dechiffrierbare Inschriften zu bezeichnen.⁴⁵⁰

Im Koran wiederum wird die entsprechende Verbwurzel verwendet, um eine symbolhafte Verständigung zwischen dem Propheten Zakariya und seinem Volk, die mittels Zeichensprache und Gestikulation erfolgte, zu bezeichnen.⁴⁵¹ Darüber hinaus fungiert *wahy* an mehreren Stellen im Koran als Beschreibung einer Verständigungsform nicht nur wie vorkoranisch zwischen Satan und Mensch, sondern auch zwischen Gott und Mensch.⁴⁵² Schließlich erscheint *wahy* in mehreren koranischen Narrationen als Eingebung, die eine Person zu einer Handlung bewegen soll – etwa Moses' Mutter, ihren Sohn in einem Korb ins Wasser zu legen, oder auch Moses

448 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 32.

449 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 33–34, was auch koranisch erwähnt wird etwa in 6:112 oder 6:121; vgl. dazu ebd., S. 38.

450 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 224–225; Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 438; Stetkevych (2010): Mute Immortals Speak.

451 Vgl. Koran 19:11–12 und 3:41; dazu Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 32.

452 Vgl. Koran 42:51, 6:112 und 6:121.

selbst, seinen Stab hinzuwerfen – und damit im Sinne einer Handlungsanweisung.⁴⁵³

Obschon diese diversen Sinndimensionen nur schwerlich zu vereinheitlichen sind, gelingt es Abū Zayd, sie unter dem Begriff der Kommunikation als übergeordnetes Dach zusammenzuführen. Von diesen Belegen abstrahierend theoretisiert er *wahy* folglich als Bezeichnung für jegliche Kommunikationsvorgänge, die eine rasche Vermittlung einer vertraulichen oder geheimnisvollen Botschaft enthalten. Dieser kommunikative Austausch beruhe auf einem Code (*šifra*), der nur dem Sender (*mursil*) und dem ausgewählten Empfänger (*mustaqbil*) bekannt sei. Ein unbeteiligter Beobachter (*murāqib*) verstehe den Inhalt dieser Kommunikation nicht, auch wenn er sich darüber im Klaren sei, dass ein Kommunikationsvorgang stattgefunden habe.⁴⁵⁴

Die Gegenüberstellung Abū Zayds zeigt, dass die vorislamischen Sinndimensionen nicht gänzlich getilgt werden, sondern sich in rückläufiger Zahl im Koran wiederfinden. So wird aus dem Beispiel mit Zakariya klar, dass *wahy* im Koran durchaus auch zwischenmenschlich verwendet werden kann. Die in der altarabischen Kultur verwurzelte Vorstellung, dass eine Kommunikation zwischen zwei unterschiedlichen Wesen grundsätzlich möglich ist, bildete gemäß Abū Zayd die Voraussetzung für das Ereignis der göttlichen Kommunikation. Da dieser Vorgang nicht als kulturfremd empfunden wurde, erhob sich der Widerstand nicht gegen das Phänomen an sich, sondern gegen den Inhalt der Botschaft, die empfangende Person oder den göttlichen Ursprung.⁴⁵⁵ So gestand man dem Propheten durchaus den Empfang eines *wahy* zu, ordnete diesen jedoch wahlweise den altarabisch geläufigen Feldern der Dichtung oder der Wahrsagerei zu.

Diese spontane Assoziation resultierte zum einen aus dem Umstand, dass die prophetischen Erlebnisberichte zum Offenbarungsempfang markante Parallelen zu den Beschreibungen über den Erhalt dichterischer Inspiration aufwiesen.⁴⁵⁶ Zum anderen erhoben sowohl Propheten als auch Wahrsager den Anspruch, ihr Wissen aus der Welt des Verborgenen zu erhalten und eine transzendente Wahrheit zu verkünden. Dass die Wahrsagerei mit dem Aufkommen der koranischen Verkündigung nicht verschwunden ist, hängt laut Abū Zayd mit zwei entscheidenden Faktoren zusammen: Erstens

453 Vgl. Koran 28:7 und 7:117.

454 Vgl. Abū Zayd (1990): *Maḥmū*, S. 35; dazu auch Izutsu (1998): *God and Man*, S. 158.

455 Vgl. Abū Zayd (1990): *Maḥmū*, S. 34.

456 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 43–44.

hätte ihre Abschaffung auch eine Abschaffung ihrer Grundlage, nämlich des *waḥy*, zur Folge gehabt. Zweitens dienten Weissagung und Dichtung als Vergleichskategorien, um die Wahrheit der prophetischen Botschaft zu demonstrieren.⁴⁵⁷

Obschon die Verbwurzel von *waḥy* sowohl vorkoranisch wie auch koranisch für eine Kommunikation zwischen ontologisch gleichen, aber auch zwischen ontologisch unterschiedlichen Wesen gebraucht wird, erfährt sie im Koran dahingehend eine Neusemantisierung, dass Gott als Sender des *waḥy* in Erscheinung tritt. Wie Gott mit den Menschen letztlich kommuniziert, wird in Sure 42 Vers 51 thematisiert:

Und es steht keinem Menschen zu, dass Gott zu ihm spricht, außer durch Offenbarung oder hinter einem Vorhang oder indem Er sendet einen Gesandten, der offenbart mit Seiner Erlaubnis, was Er will. Er ist der unübertrefflich Hohe, der Weise.

Diese Stelle deutet Abū Zayd erneut kommunikationstheoretisch aus und differenziert sie weiter anhand des Aspekts der Verbalität.⁴⁵⁸ So stellt die erste Art gemäß Abū Zayd eine direkte Kommunikationsform dar, da sie sich unmittelbar zwischen Gott und Mensch ereigne. Jedoch vollziehe sie sich wort- und stimmlos (*kalām bidūn qawl, kalām bi-šifra ḡayr ṣawṭiya*), d. h. ohne Rückgriff auf eine natürliche Sprache (*bi-luḡa ḡayr al-luḡa al-ṭabiya*). Aus diesem Grund verhandelt er diesen Typus in Äquivalenz zu *ilhām* (Inspiration), die er im Sinne einer sich im Herzen oder Geiste des Empfangenden ereignende Handlungsaufforderung versteht.⁴⁵⁹ Insofern hier noch kein Auftrag zur Verkündigung enthalten ist, sondern lediglich die betreffende Person zu einer Handlung bewegt werden soll, handelt es sich gewissermaßen um eine nonverbale Eingebung privater Natur.⁴⁶⁰ Demgegenüber beruht die zweite Verständigungsform auf einer direkten Rede im Sinne einer sprachlichen Botschaft (*kalām bi-luḡa*). Sie ist aufgrund der aktiven Teilnahme beider Parteien dialogisch ausgerichtet, als

457 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 50.

458 Abū Zayd orientiert sich – wie gleich noch gezeigt wird – an der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Kommunikation, die wiederum auf dem Kriterium eines Mittlers beruht. Ob eine Klassifizierung als direkt für die ersten beiden Arten vorbehaltlos zutrifft, die gerade wortlos resp. hinter einem Vorhang erfolgt, ist nicht restlos überzeugend. Entsprechend zieht es diese Arbeit vor, anhand der aussagekräftigeren Differenzierung der Eigenschaft verbal vs. nonverbal zu argumentieren.

459 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 40–41.

460 Vgl. Albayrak (2009): Offenbarung, S. 79, 81, 99.

solche jedoch einzig dem Propheten Moses vorbehalten.⁴⁶¹ Im Gegensatz dazu stellt der dritte Typus eine indirekte Kommunikationsform dar, da sie über die Entsendung eines Boten erfolgt. Sie gilt konventionell als die Art der Vermittlung des Korans über den Engel Gabriel. Obschon Abū Zayd dem Propheten nicht abspricht, einen Teil seiner Offenbarungen über den nonverbalen Weg erhalten zu haben, steht in seiner systematischen Modellbildung lediglich diese dritte Art im Fokus, die er ebenfalls als verbal klassifiziert und um die es im Folgenden auch stets gehen soll.⁴⁶²

Aus diesen Ausführungen lässt sich weiterführend schlussfolgern, dass mit den drei Typen womöglich drei unterschiedliche Dimensionen akzentuiert werden: Während im ersten Typus vornehmlich das Merkmal der Nonverbalität im Vordergrund steht, wird im zweiten Typus durch die Nennung des Vorhangs der geheimnisvolle und rätselhafte Charakter betont. Der dritte Typus hingegen unterstreicht durch den Boten den vermittelten Charakter, der die Verbalität akzentuiert und die Botschaft durch die Aufforderung zur Verkündigung zugleich aus einer privaten Sphäre herauslöst.⁴⁶³

Gerade mit dieser letzten Kennzeichnung wird ein zweites wichtiges Unterscheidungskriterium zum vorkoranischen Gebrauch von *wahy* getroffen: Während dort *wahy* noch als Zwei-Parteien-Verhältnis-Wort fungiert, wird hier eine zusätzliche Partei in Form eines Vermittlers dazwischengeschaltet.⁴⁶⁴ Damit sind bereits zwei wichtige Differenzen angezeigt: Erstens tritt anstelle des Dschinns im Koran nun Gott als Quelle und rechtmäßiger Urheber des *wahy* in Erscheinung. Zweitens ereignet sich das vorkoranische *wahy* unmittelbar zwischen Dichter und Dschinn, wohingegen das koranische *wahy* in seiner dritten Ausprägungsart eine Vermittlerinstanz kennt. Daran schließt ein drittes Unterscheidungsmerkmal an, welches das Rollenverständnis des Empfängers betrifft: Im Vergleich zu den Dichtern, die sich nicht an den Wortlaut der Inspiration halten mussten, wird der Prophet zur

461 Vgl. Koran 4:164; dazu Abū Zayd (1990): *Maḥḥūm*, S. 40–41.

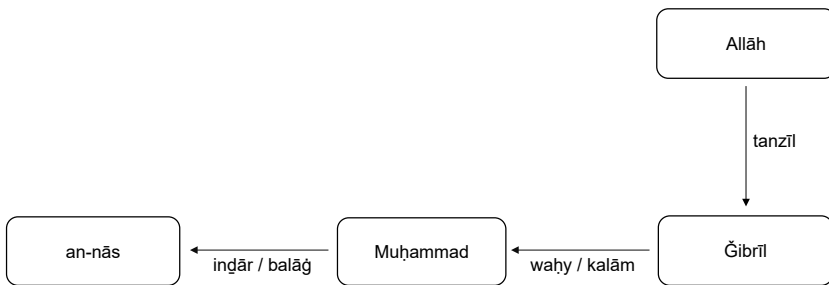
462 Vgl. Abū Zayd (1990): *Maḥḥūm*, S. 41.

463 Jedoch sei an dieser Stelle angemerkt, dass alle drei Offenbarungsformen durch das Verb *kalāma* eingeleitet werden und daher exegetisch auch in Abhängigkeit von diesem zu lesen sind.

464 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*, S. 156–157, der hier von „two-person-relation word“ spricht. In Kongruenz mit dem koranischen Selbstverständnis eines nicht *ad personam* gedachten Gottes zieht es diese Arbeit vor, neutraler von Parteien statt von Personen zu sprechen.

unveränderten Wiedergabe der Botschaft verpflichtet.⁴⁶⁵ Im Gegensatz zum Wahrsager sagt der Prophet also keine künftigen Ereignisse voraus, was sich auch im Begriff *nabīy* (Prophet) widerspiegelt, dessen Wurzel seiner ursemitischen Etymologie zufolge die Bedeutung von „Benachrichtigung“ und „Verkündigung“ trägt.⁴⁶⁶ Dass der Aspekt der Verkündigung – die sich gerade auch in der Ablösung von der privaten Sphäre manifestiert – bereits im Begriff *wahy* enthalten ist, macht ihn zu einem Mehr-Parteien-Verhältnis-Wort, insofern *wahy* erst zu seiner eigentlichen Erfüllung kommt, wenn der Prophet es seinen Zeitgenossen verkündet.⁴⁶⁷

Wie die Transmission der Botschaft vonstattenging, veranschaulicht Abū Zayd mittels folgender Skizze, die in den nachkommenden Kapiteln phasenweise noch zu vertiefen sein wird:⁴⁶⁸



Dieses mehrstufige Schema paraphrasiert der Islamwissenschaftler Andreas Meier anhand der nachfolgenden Teilschritte:

1. Gott in seiner Transzendenz kommuniziert mit dem Mittlerengel Gabriel; die Vermittlung der Botschaft innerhalb dieser ersten, entscheidend ‚vertikalen‘ Stufe ist *tanzīl* (‚Herabsendung‘).
2. Die Vermittlung der Botschaft zwischen Mittlerengel und dem Propheten, die bereits weitgehend auf der Ebene der Immanenz bzw. ‚horizontal‘ erfolgt, entspricht dem *wahy* (‚Offenbarung‘, ‚Inspiration‘) oder *risāla* (‚Sendung‘, ‚Botschaft‘) genannten Kommunikationsgeschehen.

465 Vgl. Albayrak (2009): Offenbarung, S. 97; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 205.

466 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 47–49.

467 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 56; Rahman (2001): *Hermeneutical Theory*, S. 132; Izutsu (1998): *God and Man*, S. 179.

468 Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 57.

3. Erst die Vermittlung der Botschaft zwischen Muhammad und den Empfängern seiner Botschaft erfolgt in der reinen Immanenz und wird *balāğ* (Verkündigung⁴) oder *indār* (Mahnung⁵) genannt.⁴⁶⁹

Entsprechend gestaltet sich das Offenbarungsgeschehen gemäß Meier als

abfallende Linie von der absoluten Transzendenz des göttlichen Wesens zur reinen Immanenz der menschlichen Welt.⁴⁷⁰

Damit suggeriert er auch einen Transformationsprozess, den die Botschaft in der Abwärtsbewegung durchläuft und bei dem sie erst auf der letzten Ebene für den Menschen zugänglich wird. Kommunikationstheoretisch neutraler ließe sich die dargestellte Skizze jedoch zunächst einmal als aktorsorientiertes Drei-Phasen-Modell beschreiben, wobei Abū Zayd in jeder Phase zwei von Jakobsons Elementen diskutiert: In der ersten Sender und Empfänger, in der zweiten Kontakt und Code sowie in der dritten Empfänger und Kontext, die es nachfolgend weiter zu beleuchten gilt.

4.2 Von Gott zu Engel – Sender und Botschaft

Die erste Phase der Offenbarung umfasst den Kommunikationsschritt zwischen Gott und Engel, den Abū Zayd mit *tanzīl* überschreibt. Im Gegensatz zu *wahy* liefert Abū Zayd hierzu jedoch weder begriffsgeschichtliche Ausführungen noch weitere Details, weshalb sein Verständnis von *tanzīl* weitgehend ungeklärt bleibt. Seine spärliche Beschäftigung mit dem Begriff hat weitaus weniger mit einer mangelnden Wertzuschreibung im Kommunikationsprozess zu tun als mit seiner wissenschaftlichen Grundhaltung: Da Gott nicht Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung sein kann, kann entsprechend über die Aktivitäten Gottes resp. die Kommunikation zwischen ihm und dem Engel nur spekuliert werden.⁴⁷¹ Entsprechend behandelt er das kommunikative Element Sender nur in notwendiger Kürze und fokussiert sich dann auf das Element Botschaft.

Doch greift diese Haltung gegenüber dem *tanzil* zu kurz. Denn ob-
schon sich dieser Kommunikationsschritt zwischen Gott und Engel unter
Ausschluss des Menschen ereignet, wird *tanzil* als Aktivität Gottes durch-

469 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67–68.

470 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67.

471 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 24.

aus irdisch manifest.⁴⁷² Darüber hinaus vertritt Abū Zayd selbst die These, dass der Koran rational und sprachlich zugänglich ist.⁴⁷³ Warum also gerade dieser eine Begriff in seinem konkreten Sprachgebrauch im Koran nicht analysiert werden kann, ist nicht nachvollziehbar.

Die wenigen Versuche, Abū Zayds Verständnis von *tanzīl* zu rekonstruieren, orientieren sich vornehmlich an der Etymologie. So versucht der Koranwissenschaftler Mulyadi Sukidi Abū Zayds Verwendung von *tanzīl* für diesen Teilschritt mit Rückgriff auf die Verbwurzel zu erklären: Durch die vertikale Dimension, die der etymologischen Bedeutung innewohne, lasse sich dieser Schritt als „senkrechtes“ Herabsteigen oder „senkrechte“ Herabsendung kennzeichnen.⁴⁷⁴ Dabei verweist Sukidi auf die Erläuterungen des Islamwissenschaftlers Stefan Wild, wonach *tanzīl* eine räumliche Anordnung voraussetze, die eine Gliederung in ein „oben“ und „unten“ vornehme.⁴⁷⁵ Diese Beobachtung verknüpft Sukidi wiederum mit dem unterschiedlichen ontologischen Status von Gott und dem Engel.⁴⁷⁶

Auch wenn diesen inhaltlichen Ausführungen zu *tanzīl* zuzustimmen ist, erscheint der von Sukidi gesetzte argumentative Fokus auf die Ontologie nicht den Kern zu treffen. Stattdessen finden sich passendere Gründe dafür, warum Abū Zayd an der besagten Stelle den Terminus *tanzīl* wählt. Zunächst einmal muss festgehalten werden, dass es Wild mehr um die räumliche Anordnung geht als um die Wesensunterschiedlichkeit, auch wenn Letztere als Folge der Ersten implizit mitschwingt. Entsprechend stellt Sukidis Verknüpfung gewissermaßen eine rezeptive Fokusverschiebung dar, da er die weltanschauliche Raumaufteilung mit dem unterschiedlichen ontologischen Status von Gott und Engel gleichsetzt. Wäre die Ontologie jedoch das ausschlaggebende Kriterium, müsste konsequenterweise auch die nachfolgende Kommunikationsphase zwischen Engel und Prophet vertikal ausgerichtet sein, was sie jedoch gemäß Skizze nicht ist.⁴⁷⁷

Die Wesensunterschiedlichkeit zieht Abū Zayd keinesfalls in Zweifel, jedoch findet sich darin seine Hauptdifferenz nicht hinreichend begründet, zumal seine Begründung nicht der ontologischen, sondern der kom-

472 Etwa in den vielen naturphänomenologischen Zeichen, wie etwa dem Regen, der auf die Erde fällt. Auch in diesem Kontext wird dieselbe Wurzel *nūn-zāy-lām* verwendet.

473 Vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

474 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for Humanistic Hermeneutics*, S. 197–198.

475 Vgl. Wild (1996): *We Have Sent Down*, S. 141.

476 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for Humanistic Hermeneutics*, S. 198.

477 Vgl. dazu auch Kapitel 4.1.2 und 4.3 dieser Arbeit.

munikativen Argumentationslinie folgt. Insofern *wahy* keine spezifische Raumanordnung konnotiert, scheint für Abū Zayd die Wurzel von *nūn-zāy-lām* als einzige Bezeichnungsmöglichkeit für einen vertikalen Kommunikationsakt infrage zu kommen, die zudem eine Reziprozität ausschließt. Denn während die Wurzel aller anderen kommunikativen Verben grundsätzlich eine horizontale Kommunikation bezeichnen können und auf den Menschen übertragbar sind, bleibt ausgeschlossen, dass der Mensch Subjekt der Verbwurzel *nūn-zāy-lām* sein kann. Die Wahl von *tanzīl* für diesen Abschnitt scheint also eher darin begründet zu liegen, dass Abū Zayd diesen Begriff im Sinne eines kommunikativen Gegensatzes und damit kontrastiv zu *wahy* einsetzt.

Obwohl Abū Zayd nicht explizit dazu Stellung bezieht, wie sich das vertikale *tanzīl* zum horizontalen *wahy* verhält, scheint *tanzīl* im räumlichen Sinne eine vertikale Kommunikation zu betonen, die eindimensional und nur in herabsteigender Richtung von oben nach unten – und nie vice versa – verläuft. Daraus ergeben sich in Bezug auf Abū Zayds Verständnis vier entscheidende Differenzen zwischen *wahy* und *tanzīl*, die in folgenden Thesen festgehalten werden können:

Als vertikal verlaufende Kommunikation zwischen Gott und Engel

1. stellt *tanzīl* – im Gegensatz zu *wahy* als Mehr-Parteien-Kommunikation – lediglich eine Zwei-Parteien-Kommunikation dar;
2. haben Außenstehende bei *tanzīl* im Gegensatz zu *wahy* nicht wahrgenommen, dass eine Kommunikation stattgefunden hat, weil diese sich innerhalb der irdischen Sphäre nicht wahrnehmbar ereignet;
3. bezeichnet *tanzīl* im Gegensatz zu *wahy* keine sprachliche Kommunikation;
4. weist *tanzīl* im Gegensatz zu *wahy* keine dialektischen Züge auf.⁴⁷⁸

Gerade dieser letzte Punkt, dass *tanzīl* wenig Potential für die Begründung seiner These zur dialektischen Beziehung von Text und Kontext biete, wäre eine plausible Erklärung dafür, warum Abū Zayd ihn nicht weiterverfolgt. Während die Wurzel *nūn-zāy-lām* in Abū Zayds Ansatz also bloß den Vorgang der Herabkunft aus einer anderen Sphäre bezeichnet, betont *wahy* den kommunikativen Charakter.⁴⁷⁹ Was Abū Zayd eindeutig mehr interessiert, als wie sich Offenbarung in einer transzendentalen Sphäre ereignet,

478 Vgl. dazu auch Kapitel 4.4 dieser Arbeit.

479 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 32; Loynes (2021): Revelation, S. 141.

Trotz geteilter Herkunft aus der Urschrift fordert der Koran einen anderen, spezifischen Modus der Herabsendung für sich als Alleinstellungsmerkmal ein, indem er sich als schrittweise mündliche Verkündigung aus-

483 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 124.

weist. So greift er den Vorwurf auf, warum er nicht in einem Wurf als in sich abgeschlossene Mitteilung offenbart wurde.⁴⁸⁴ Die sukzessiv mündlich vermittelten Auszüge aus der Urschrift wurden also nicht nur als offenkundiger Gegensatz zu den in einem Zug offenbarten Schriften der Juden und Christen wahrgenommen, sondern im Vergleich zu diesen bekannten Manifestationen der Gottesrede augenscheinlich auch als mangelhaft angesehen und in ihrer Situationsgebundenheit als einer göttlichen Offenbarung unwürdig erachtet.⁴⁸⁵ *Tanzīl* wird ergo als Begriff fassbar, der einerseits eine Relationierung zwischen der transzendentalen Urschrift und deren immanenter Realisierung und andererseits eine Verhältnisbestimmung dieser irdischen Manifestationen untereinander ermöglicht, indem er zeitgleich als Kriterium der gemeinsamen Genealogie wie auch der Abgrenzung fungiert.

In diesem Abgrenzungsmerkmal zeigt sich zum anderen die zweite semantische Besonderheit, die eine Neubewertung des vermeintlich eindirektionalen Charakters von *tanzīl* einfordert, welcher der von oben nach unten gerichteten Kanalisierungsvorstellung entspringt. Denn aus der Richtungsanzeige allein einen statischen Charakter abzuleiten, greift zu kurz, da dem Begriff *tanzīl* selbst ein gewisses Maß an Dynamik inhärent ist. So wurde die Wurzel *nūn-zāy-lām* innerhalb der exegetischen Tradition mit der Vorstellung versehen, dass jede Rezitationseinheit des Korans in einem bestimmten Kontext als Reaktion auf eine partikuläre Situation offenbart wurde.⁴⁸⁶ Durch die Etablierung der *asbāb an-nuzūl* – konventionell mit Gründe oder Anlässe der Offenbarung übersetzt – als hermeneutisches Werkzeug für die Interpretation innerhalb der Koranwissenschaft erkennen die Exegeten den responsiven Charakter der Offenbarung faktisch an.⁴⁸⁷ Der verwendete Begriff *sabab* (Sg.) transportiert dabei die Idee der Kausalität, die durch die gängige Übersetzung „Anlass“ häufig verdeckt wird.⁴⁸⁸ Manche Exegeten spezifizierten jedoch, dass nicht der eigentliche Vers – der stets vorexistent bleibe – verursacht werde, sondern nur dessen Herabsendung, aber

484 Vgl. Koran 25:32.

485 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 140.

486 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444.

487 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444; vgl. dazu auch Kapitel 4.4 dieser Arbeit.

488 Vgl. Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444.

[e]ven so, they are still implicitly recognizing that the process of revelation is a divine response elicited by human word and action. The importance of this dynamic aspect of qur'ānic revelation is not to be underestimated. It is an essential counterbalance to an approach that privileges the idea of an impassive, static pronouncement fixed from all eternity.⁴⁸⁹

Durch die zeitliche Dimension, die dem *tanzīl* anhaftet, wird folglich ein Brückenschlag zur Wirklichkeit und damit ein Immanenzbezug ermöglicht. *Tanzīl* ist damit kein statisches Konzept, keine eindirektionale Übermittlung, die sich im Vakuum und abseits des Menschen ereignet, sondern im Kern dynamisch angelegt. Insofern Abū Zayd *tanzīl* als Kommunikationsform zwischen Gott und Engel stehen lässt, die in seinem Verständnis unter Ausschluss des Menschen stattfindet, ist es ihm nicht möglich, dies für die kommunikative Dimension von Offenbarung fruchtbar zu machen.

Bezeichnenderweise fragt Abū Zayd gar nicht danach, *wie* Gott mit dem Engel kommuniziert, sondern diskutiert vielmehr, *was* genau vom Koran mit Gabriel herabgesandt wurde. Den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung bildet dabei die Frage, ob der Engel die Botschaft in ihrem Wortlaut oder lediglich in ihrer Bedeutung überbracht hat. Genau genommen bewegt sich Abū Zayd hier implizit bereits auf Ebene der zweiten Phase der Offenbarung, da er damit zu klären beabsichtigt, ob die Kommunikation zwischen dem Engel und dem Propheten als *wahy* im Sinne einer nonverbalen Inspiration oder einer sprachlichen Rede zu deuten ist.⁴⁹⁰

Um diese Frage zu beantworten, referiert Abū Zayd zunächst drei theologiegeschichtlich systematisierte Ansichten:⁴⁹¹ Eine Position vertritt die Meinung, dass der Engel sowohl den Wortlaut (*lafẓ*) als auch die Bedeutung (*ma'nā*) überbrachte, nachdem er den Koran von einer vorzeitig existierenden, wohlverwahrten Tafel in arabischen Lettern memoriert ha-

489 Madigan (2004): Revelation and Inspiration, S. 444.

490 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 42.

491 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 42–45. Historisch geht diese Klassifizierung gemäß az-Zarkašī auf al-Samarqandī zurück; vgl. az-Zarkašī (1984): *al-Burhān*, S. 229–230; as-Suyūṭī (2010): *al-Itqān*, S. 292–293. Sie wird auch zeitgenössisch noch rezipiert; vgl. Çınar (2017): *Koranwissenschaft*, S. 75.

be.⁴⁹² Entsprechend wird hier angenommen, dass die Offenbarung wörtlich einer himmlischen Urschrift entstammt. Eine zweite Position argumentiert dahingehend, dass Gabriel dem Propheten nur die Bedeutung (*ma'nā*) überbracht hat. Nachdem der Engel den Propheten die Bedeutung gelehrt hat, habe der Prophet sie selbst in arabischer Sprache geäußert.⁴⁹³ Diese Position geht folglich nicht von einer wörtlichen Übermittlung aus, sondern moniert, dass die sprachliche Formulierung vom Propheten selbst vorgenommen wurde.⁴⁹⁴ Gemäß der dritten Ansicht hat der Engel die Bedeutung und den Wortlaut überbracht, wobei aber in diesem Falle die Formulierung des Wortlautes auf den Engel zurückgeht.⁴⁹⁵

Die Beurteilungen, welcher dieser Positionen Abū Zayd zuzuordnen ist, variieren stark. Sukidi selbst nimmt keine explizite Zuordnung vor, deutet jedoch sprachlich an, dass sich Abū Zayd vor allem für die letzte Position interessiert.⁴⁹⁶ Hingegen schließt Navid Kermanis Einschätzung zufolge Abū Zayd die Positionen zwei und drei aus und favorisiert stattdessen eine adaptierte Version der ersten Position einer Inverbation, ohne jedoch einen göttlichen und ewigen Status für das materialisierte Buch daraus abzuleiten.⁴⁹⁷ Kermani weist hier zu Recht darauf hin, dass Abū Zayd die Frage, auf welcher Ebene die sprachliche Formulierung stattfindet, mit dem Disput über die (Un-)Erschaffenheit des Korans in Relation setzt, und plädiert für eine differenzierte Betrachtungsweise, welche die beiden Fragen nicht automatisch aneinander koppelt.⁴⁹⁸ Zur Illustration führt er den aš'aritischen Gelehrten al-Bāqillānī (950–1013) an, der an die Unerschaffen-

492 Diese Position gilt heutzutage als am weitesten verbreitete und wird selbst von theologischen Strömungen vertreten, die der Mu'tazila nahestehen. Sie stellt jedoch die Theologie vor die Herausforderung, zu klären, wie Gott sprechen kann und welche Konsequenzen es nach sich zieht, dass er in menschlicher Sprache spricht. Denn die Annahme, dass Gott eine menschliche Sprache spricht, würde Gott auch den formalen Bedingungen einer menschlichen Sprache unterwerfen. Vgl. zu dieser Problematik auch Albertini et al. (2010): Gott hat gesprochen.

493 Diese Ansicht stützt sich auf die koranische Aussage in 26:192–195, wonach dem Propheten die Botschaft ins Herz gelegt wurde, damit dieser in klarer arabischer Sprache warne.

494 Sie wird heute z. B. von iranischen Theologen und Theologinnen vertreten; vgl. Abdolkarim Soroush (2009): *Expansion of Prophetic Experience*; Mohagheghi (2021): *Koran*; Shabestari (2017): *Koranische Offenbarung*.

495 Diese wird heute z. B. vom türkischen Theologen Süleyman Ateş vertreten; vgl. Takım (2007): *Koranexegese*, S. 139–156.

496 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for a Humanistic Hermeneutics*, S. 199.

497 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 63–66.

498 Vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

heit des Korans geglaubt und die Formulierung dennoch auf der Ebene des Engels verortet habe.⁴⁹⁹

Die Religionswissenschaftlerin Katharina Völker hingegen ordnet Abū Zayd der zweiten Position zu.⁵⁰⁰ Ihre Einschätzung beruht auf zwei Quellen, einem nicht publizierten Interview aus dem Jahr 2009 sowie dem Werk *Muhammad und die Zeichen Gottes* aus dem Jahr 2008, das unter der Federführung von Hilal Sezgin in Zusammenarbeit mit Abū Zayd entstand.⁵⁰¹ Darin bezeichnet Abū Zayd *wahy* als nonverbales Geschehen, worin sich erneut eine Inkonsistenz in seinen Ausführungen zeigt. Jedoch muss bei der Auswertung mitbedacht werden, dass es sich hierbei um ein Interview und ein aufbereitetes Sammelwerk und damit um einen anderen Datenmaterialtypus handelt. Abū Zayds arabischsprachige Originalquellen bleiben bei Völkers Zuordnung indes unberücksichtigt.

Da Abū Zayd seine Konzeption von *wahy* im *mafhūm an-naṣṣ* am detailliertesten darlegt, nimmt die vorliegende Arbeit dieses Werk als Referenzrahmen. Dort hält er zu den drei Standpunkten Folgendes fest: Hinter der ersten Position verbirgt sich die Auffassung von einer prähistorischen Existenz des Korans in seinem arabischen Wortlaut, was in die Theorie der Unerschaffenheit des Korans mündet. Entsprechend stellt Arabisch den Code dar, der bereits auf der Ebene von Gott und Engel zum Einsatz kommt. Dies impliziert jedoch auch, dass es zu keinem Zeitpunkt eine Umwandlung der göttlichen, nicht-sprachlichen Botschaft in die arabische Sprache gegeben hat, wodurch Arabisch den Status einer heiligen Sprache erhält. Wie Kermani bereits dargelegt hat, distanziert sich Abū Zayd entschieden von der Position der Unerschaffenheit des Korans, da sie die dialektische Beziehung zwischen Offenbarung und Wirklichkeit negiere.⁵⁰² Damit werde der Koran in den Zustand einer metaphysischen Heiligkeit versetzt, die den Text nicht nur seiner Verstehbarkeit durch den Menschen beraube, sondern mit Verweis auf die Urschrift zu einem bildlichen (*naṣṣ taṣwīrī*) – statt sprachlichen – Text erkläre, was zusammengenommen in der Folge in eine Unergründbarkeit des Textes münde.⁵⁰³

499 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 65–66.

500 Vgl. Völker (2015): Two Accounts, S. 281–282.

501 Vgl. Abu Zaid/Sezgin (2008): Muhammad.

502 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 65–66.

503 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 42–43; Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 61–64; dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit.

Die zweite Position versteht Abū Zayd im Sinne einer Inspiration, da die Wendung „ins Herz legen“ impliziere, dass es sich um einen stimmlosen und damit nicht-sprachlichen Code handelt. Gegen die Position, dass der Prophet die Formulierung selbständig vorgenommen habe, wendet sich Abū Zayd ebenfalls, da sie fundamental der selbstreferentiellen Aussage widerspricht, der Koran sei Gottes Rede und damit eine sprachliche Botschaft.⁵⁰⁴ Darüber hinaus argumentiert er auch, dass es nicht dem Propheten obliege, die Botschaft zusammenzuführen und deren Wortlaut abzuändern.⁵⁰⁵ Das dritte Verständnis setzt gemäß Abū Zayd voraus, dass einerseits bereits der Engel über ein Sprachsystem verfügt und andererseits eine Umwandlung in die arabische Sprache erfolgt. Demnach liege die Botschaft in ihrem frühen Stadium der Herabsendung auf der Ebene von Gott zu Engel noch nicht sprachlich vor, sondern werde erst im zweiten Offenbarungsschritt auf der Ebene von Engel zu Prophet durch den Engel zu einem sprachlichen Text transformiert.⁵⁰⁶ In dieser Sicht erhielt der Prophet sowohl Wortlaut wie auch Bedeutung von einer externen Instanz, sodass nicht Muḥammad selbst die Rede Gottes verantwortet. Genau diesen Strang des transformativen Prozesses der Offenbarung (*taḥwīl al-waḥy*) von einer Inspiration (*ilhām*) zum linguistischen Kontakt (*ittiṣāl luḡawī*) verfolgt Abū Zayd weiter.⁵⁰⁷ Dass Abū Zayd von einer verbalen Transmission ausgeht, deutet er in seiner Teilskizze an, in der er den Begriff *kalām* hinter *waḥy* in Klammern setzt.⁵⁰⁸

4.3 Von Engel zu Prophet – Code und Kontakt

Die zweite Phase, die Abū Zayd mit dem Terminus *waḥy* überschreibt, umfasst den kommunikativen Vermittlungsvorgang zwischen dem Engel und dem Propheten. Im Zentrum seiner Betrachtung stehen die kommunikativen Elemente Code und Kontakt. Höchst auffällig ist dabei, dass er diesen Kommunikationsschritt mittels einer horizontalen Linie ausweist. In der Analyse seines Ansatzes wurde dieser Schritt der Skizze teilweise

504 Vgl. Koran 2:75; 9:6 und 48:15.

505 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 44–45; Koran 18:27.

506 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 45.

507 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 44; Sukidi (2009): Quest for a Humanistic Hermeneutics, S. 199.

508 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 41.

rearrangiert. So zeichnet etwa Navid Kermani den Kommunikationsschritt zwischen dem Engel und dem Propheten als vertikale Linie, ohne jeglichen Hinweis auf die ursprüngliche Anordnung bei Abū Zayd.⁵⁰⁹ Auch der indonesische Koranwissenschaftler Yusuf Rahman plädiert für eine Adaption der Skizze, wobei zwei Beweggründe für ihn entscheidend sind: Zum einen hält er die Verlängerung der vertikalen Achse für gerechtfertigt, weil zwischen dem Propheten und dem Engel ebenfalls eine ontologische Differenz besteht. Zum anderen weist er darauf hin, dass für den Kommunikationsweg zwischen Engel und Prophet im Koran auch der Begriff *tanzīl* verwendet wird.⁵¹⁰ Insofern *tanzīl* jedoch nie eine horizontale Kommunikation bezeichnen kann, hält er entsprechend eine Adaption in vertikaler Ausrichtung für notwendig. Kommentarlos hingegen tilgt Rahman den Begriff *risāla* aus der Skizze.⁵¹¹

Mögen die Adaptionen auch inhaltlich berechtigt erscheinen, sind sie zum einen in der Hinsicht mit Vorsicht zu genießen, dass sie den Autor nicht adäquat wiedergeben. Zum anderen löst eine Verlängerung der vertikalen Linie das Problem der Kommunikabilität zwischen unterschiedlichen Wesensarten nicht, sondern verschiebt es nur.⁵¹² Da nicht schlüssig erscheint, warum Abū Zayd das vorislamische und das koranische Verständnis von *wahy* so akribisch herausarbeiten sollte, um dann scheinbar unüberlegt eine horizontale Linie zu ziehen, geht diese Arbeit von der plausibleren Annahme aus, dass die Anordnung mit Bedacht gewählt wurde. Stichhaltiger wird diese Skizze nämlich dann, wenn man sich Abū Zayds Gesamtkonzeption vergegenwärtigt. So zeigt ein holistischer Blick auf seinen Ansatz, dass er den Terminus *tanzīl* weitgehend umgeht, weil dieser zu einem Wortfeld gehört, das die Transzendenz konnotiert, und – in Abū Zayds Logik – folglich auch kaum in analytische Kategorien transferiert werden kann. Doch gerade die analytische Fassbarkeit in Form der Sprachlichkeit ist für Abū Zayds literaturwissenschaftlichen Ansatz unabdingbar, die er eben durch *wahy* und *risāla* gewährleistet sieht. So finden sich keine Hinweise, dass Abū Zayd eine Herabsendung auf das Herz des Propheten bestreitet, jedoch liegt seine Konzentration nicht darauf, da er sie nicht als

509 Vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 59.

510 So etwa in 16:102, wo beschrieben wird, dass der Engel die Offenbarung herabgebracht resp. spezifischer in 26:192–195 auf das Herz des Propheten herabgebracht hat.

511 Vgl. Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 128–129.

512 Vgl. Zirker (2018): Koran, S. 75.

verbalisierte Kommunikation klassifizieren würde.⁵¹³ Entsprechend ließe sich die Skizze als Fokussierung auf einen ganz bestimmten Bildausschnitt lesen, der spezifisch in die sprachliche Vermittlung durch den Engel hineinleuchtet, nicht jedoch sämtliche tradierten Arten abdeckt.⁵¹⁴

Abū Zayds Argumentation ist deshalb anders gepolt als jene von Rahman. So geht es ihm eben gerade nicht um die ontologische, sondern um die kommunikative Dimension der Beziehung. In der kommunikativen Situation bleibt sowohl hinsichtlich der Ebene Gott–Mensch als auch Engel–Mensch stets eine ontologische Differenz bestehen. Aus kommunikativer Sicht hingegen wird diese Distanz durch ein verbindendes Element, nämlich jenes des gemeinsamen kommunikativen Codes, überbrückt. Dieser setzt nach Abū Zayd auf der Ebene zwischen Engel und Prophet an, weshalb er dort auch seine erste Horizontale ansiedelt. Argumentativ lässt sich aus theologischer Perspektive darüber hinaus ergänzen, dass Engel und Menschen beide – wenn auch unterschiedliche – *Schöpfungskategorien* darstellen. Der aufeinander zulaufende Punkt, der eine Horizontale plausibilisiert, wird also erst sichtbar, wenn man sich vom Fokus auf die divergierende Ontologie löst und sich stattdessen die Gemeinsamkeiten vergegenwärtigt. Mag aus ontologischer Hinsicht die Skizze korrekturbedürftig sein, hat sie somit aus kommunikationstheoretischer Sicht durchaus ihre Berechtigung. Aus den dargelegten Gründen gibt es an dieser Stelle zunächst einmal keinen triftigen Grund, die Skizze zu reorganisieren. Deshalb zieht es diese Arbeit vor, die originale Skizze stehen zu lassen und sie erst nach weiteren inhaltlichen Sichtungen gegebenenfalls einer Revision zu unterziehen.

In dieser zweiten Phase beschäftigt sich Abū Zayd mit der Leitfrage, wie der Engel Gabriel und der Prophet überhaupt miteinander interagieren können angesichts des Umstandes, dass sie zwei unterschiedlichen Seinsordnungen angehören. Nach eigenen Bekundungen beschrieb der Prophet den Erhalt der Offenbarung wie folgt:

Al-Harith bin Hisham asked Allah's Apostle: 'O Allah's Apostle! How is the Divine Inspiration revealed to you?' Allah's Apostle replied: 'Sometimes it is (revealed) like the ringing of a bell, this form of Inspiration

513 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 41.

514 Gleichwohl eröffnet sich hier die Problematik hinsichtlich der Frage, welche Teile des Korans nun wie offenbart wurden und ob verbale und nonverbale Offenbarungen unterschiedliche hermeneutische Zugänge bedingen. Eine mögliche Kriteiologie dafür steht bisher noch aus.

is the hardest of all and then this state passes off after I have grasped what is inspired. Sometimes the Angel comes in the form of a man and talks to me and I grasp whatever he says.' Aisha added: Verily I saw the Prophet being inspired Divinely on a very cold day and noticed the sweat dropping from his forehead (as the Inspiration was over).⁵¹⁵

So wurde bereits im 8. Jahrhundert von muslimischen Theologen festgehalten, dass Offenbarung zwar aus einer verbalen Kommunikation bestehe, theoretisch jedoch kein Austausch von Worten oder eine Belehrung möglich sei, solange nicht ein gewisses Maß an Gleichgewicht in der Beziehung (*munāsaba*) zwischen dem Sprecher und dem Hörer gewährleistet sei. Infolgedessen wurden zwei Möglichkeiten diskutiert, wie sich eine solche Kommunikation dennoch realisieren lässt: Entweder vollzieht der Hörer unter dem Einfluss einer spirituellen Kraft des Sprechers einen Transformationsprozess oder aber der Sprecher muss sich auf die Ebene des Hörers begeben und dessen Eigenschaften annehmen.⁵¹⁶

Seine Position entfaltet Abū Zayd, indem er diese zwei theologiegeschichtlich systematisierten Positionen innerhalb der Koranwissenschaften skizziert und kritisch evaluiert:⁵¹⁷ Gemäß der ersten Denkmöglichkeit entäußerte sich der Prophet seiner menschlichen Form (*ṣūra baṣarīya*) und nahm eine Engelsingestalt (*ṣūra malakīya*) an, um die Botschaft empfangen zu können. Umgekehrt geht die zweite Option davon aus, dass Gabriel sich seiner engelshaften Form entledigte und die Gestalt eines Menschen annahm. Mit Verweis auf Ibn Ḥaldūn (1332–1406) differenziert nun Abū Zayd die beiden Positionen anhand der beiden Kriterien Sprachlichkeit und subjektives Erleben weiter aus. Demnach erfolgte im Falle der Anpassung seitens des Menschen die Kommunikation symbolisch und zeichenhaft (*ramz min al-kalām*), insofern der Prophet sie als Glockengeläut oder Dröhnen (*dawī*) wahrnahm. Bei dieser Art handle es sich um eine auditive, jedoch nonverbale Inspiration, also um einen nicht-sprachlichen Kontakt (*ittiṣāl ḡayr luḡawī*). Infolgedessen nehme der Prophet aufgrund der fehlenden Sprachlichkeit die Formulierung selbst vor. Im Falle der Umwandlung des Engels hingegen finde die Kommunikation sprachlich statt, da der Engel dem Propheten die Verkündigung im Wortlaut diktiere und dabei auf

515 al-Buḥārī (1997): *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Vol. 1, Book 1, Nr. 2.

516 Vgl. Izutsu (1998): *God and Man*, S. 167.

517 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 45–51.

Arabisch als Sprachsystem der Empfänger zurückgreife.⁵¹⁸ Zusätzlich dazu wurde nach dem Kriterium des subjektiven Empfindens des Propheten sowie der Zeitform, in der er über das Erlebte sprach, unterschieden. So beschrieb der Prophet die eigene Transformation als viel erschütternder, da sie von körperlichen Symptomen wie Hitzewallungen oder Ohnmachtsanfällen begleitet wurde. Über solche Erlebnisse sprach der Prophet im Anschluss jeweils in der Vergangenheitsform. Im Falle der Metamorphose durch den Engel hingegen erfolgte der Akt ohne Begleiterscheinungen für den Menschen und wurde vom Propheten jeweils im Präsens artikuliert. Dies betont gemäß Ibn Ḥaldūn (1332–1406), dass der Prophet im zweiten Fall den Sinn bereits während des Vorgangs erfasste, wodurch er eine Korrelation zwischen dem Tempus und dem Grad der Verständlichkeit der Offenbarung herstellte.⁵¹⁹

Welcher dieser beiden Positionen Abū Zayd nun stärker zugewandt ist, wurde in der wissenschaftlichen Analyse wiederum unterschiedlich beurteilt. So ordnet Sukidi Abū Zayd jener Position zu, die vom Umwandlungsprozess seitens des Engels ausgeht:

Abu Zayd supports this opinion for one reason: The meaning of *waḥy* is communicated to the Prophet (*mustaqbil*) through the angel Gabriel with ‘the linguistic system of humans’ (*bi-l-niẓam al-luġawī al-baṣarī*, i.e. Arabic). It enables the prophet to comprehend what the angel Gabriel says. He is indeed called a ‘visual type of prophet’ since he *sees* the speaker who appears to him in the form of a man (*raġul*) and then *speaks* to him in a clear, humanly comprehensible language. This particular instance reveals how the manner of *waḥy*, distinct from *tanzīl* (‘sending down’), transcends spatial significance. *The spatial relation* between Gabriel and the Prophet becomes blurred.⁵²⁰

Diese Begründung Sukidis weist einige Problematiken auf, denn sie könnte nicht nur dahingehend missverstanden werden, dass Abū Zayd den Empfang in Form eines Dröhnens ablehnt, sondern impliziert auch, dass mit der räumlichen zudem eine ontologische Vermischung stattfindet. Doch

518 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 47–48.

519 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 48. Zur These der Korrelation zwischen Tempus und dem Grad der Verständlichkeit der Offenbarung vgl. auch Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 70–71.

520 Sukidi (2009): Quest for Humanistic Hermeneutics, S. 201, Hervorhebungen im Original.

sowohl der Fokus auf die räumliche wie auch auf die visuelle Dimension führen von Abū Zayds eigentlichen Anliegen weg. Denn während Sukidi zum wiederholten Male auf die ontologische Diskussion umstellt und mit seinem Erklärungsansatz gerade nicht das Problem zu lösen vermag, wie eine solche Transformation überhaupt vonstattengehen kann, bleibt Abū Zayd auch hier in seinen kommunikativen Kategorien. Dabei lässt er die divergierende Ontologie stehen, da sie kommunikationstheoretisch – wenn man etwa an die Kommunikation zwischen Mensch und Tier oder Maschine denkt – gar nicht aufgegeben werden muss. So versteht Abū Zayd denn auch die Metamorphose nicht wörtlich als physikalische Umwandlung, sondern im Sinne von *ḥayāl*, einer durch Vorstellungskraft ermöglichten, von Gott gewährten Vision. In dieser werde die auserwählte Person befähigt, ein Aufleuchten der jenseitigen Welt in Form einer *ru'ya*, eines visionären Traums, zu erhaschen.⁵²¹ Damit schließt er sich einem philosophischen Erklärungsansatz an,⁵²² der gerade nicht um spekulative Erläuterung ringen muss, wie eine solche Umwandlung überhaupt möglich ist, sondern mit der menschlichen Fähigkeit der Vorstellungskraft operiert.⁵²³ Indem er sich auf eine Wahrnehmung über die Sinneskanäle beruft, kann er das wörtliche Verständnis einer Metamorphose umgehen. Dadurch bleibt Abū Zayd erneut seiner Linie treu und begibt sich nicht in die transzendente Sphäre, sondern bewegt sich konsequent in der Immanenz, indem er den Fokus auf den geteilten Code legt.

Damit erweist sich auch Sukidis Koppelung an die Typologisierung der Offenbarung entlang der Sinne, die den Propheten infolge der Wahrnehmung des Glockengeläuts als auditiven Typus und das Erscheinen des Engels in Menschengestalt als visuellen Typus des Offenbarungsempfangs klassifiziert, als nicht zielführend.⁵²⁴ Denn was bei Sukidi als auditiver Typ ausdifferenziert wird, wird bei Abū Zayd als visionärer Traum gedeutet, und wo Sukidi die visuelle Dimension betont, beruft sich Abū Zayd in seiner Argumentation fundamental auf eine auditive Vermittlung über den Gebrauch eines gemeinsamen Codes in Form von Sprache. Will man eine Typisierung aufrechterhalten, wäre für den Ansatz von Abū Zayd eine

521 Vgl. Abū Zayd (1990): *Maḥūm*, S. 49, der jedoch von *ḥulm* spricht; zur Kritik bezüglich dieses terminologisch inkorrekten Gebrauchs vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 73–78.

522 Vgl. Rahman (2001): *Hermeneutical Theory*, S. 136

523 Vgl. Terkan (2009): *Offenbarungsverständnis*.

524 Vgl. Sukidi (2009): *Quest for a Humanistic Hermeneutic*, S. 201; Izutsu (1998): *God and Man*, S. 177.

Unterscheidung entlang der Kategorie sprachlich versus nicht-sprachlich, d. h. nur klanglich und ohne Sprache, treffender, insofern Abū Zayd das entscheidende Unterscheidungsmerkmal explizit im verwendeten – auf der einen Seite symbolischen, auf der anderen Seite sprachlichen – Code identifiziert. Der Fokus auf die auditive Dimension deckt sich auch mit dem koranischen Selbstverständnis, das den Empfang der Offenbarung grundlegend als Hörereignis auffasst.⁵²⁵ Abgesehen vom Umstand, dass der Koran wiederholt und explizit auf die menschlichen Züge des Propheten pocht, ließe sich theologisch ein weiterer Einwand gegen den ontologisch-transformativen Argumentationsfaden Sukidis formulieren: Wenn der Prophet selbst engelshafte Züge annehmen kann, stellt sich die Frage, warum Gabriel noch zwischengeschaltet werden muss. Der Einsatz eines Mittlers erfüllt hier also eine doppelte Funktion: Zum einen wahrt er auf ontologischer Ebene die Alterität Gottes, zum anderen überbrückt er auf kommunikativer Ebene die Distanz, indem er einen geteilten Code zur Verfügung stellt, der verhindert, dass Gott menschliche oder der Prophet göttliche Züge annehmen muss.

4.4 Vom Propheten zu den Mitmenschen – Empfänger und Kontext

Die dritte Phase umfasst den Kommunikationsschritt zwischen dem Propheten und seinen Zeitgenossen, den Abū Zayd mit den Begriffen *balāḡ* und *indār* überschreibt. Damit nimmt das Offenbarungsmodell die Struktur einer Vier-Parteien-Relation ein, die von Gott kommend über den Engel und Propheten schließlich zu den Menschen hin verläuft. In dieser Phase diskutiert Abū Zayd die beiden Elemente Empfänger und Kontext. Jedoch funktionalisiert und modelliert er diese Phase noch stärker als die beiden vorangegangenen auf seine Hermeneutik hin, sodass hier der kommunikationstheoretische Pfad zunehmend in den Hintergrund rückt.⁵²⁶

Hinsichtlich der Empfängerschaft weist Abū Zayd den Propheten als Erstadressaten (*al-muḥāṭab al-awwal*) aus und kennzeichnet damit zweierlei:⁵²⁷ Erstens ist der Prophet nicht der endgültige, sondern nur der erste von vielen weiteren Empfängern der Botschaft. Zweitens markiert Abū

525 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 176; dazu auch Kapitel 6.

526 Dies ist wohl auch der Grund, warum Kermani hierzu nur wenig schreibt; vgl. Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation.

527 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 56–57.

Zayd mit dem attribuierten „Erst-“, dass der Engel nicht als eigentlicher Empfänger der Botschaft erachtet werden kann. Da der Prophet der Verpflichtung nachkommt, seinen Zeitgenossen die erhaltene Botschaft zu verkünden, kommt ihm die Bezeichnung und Funktion des Gesandten (*rasūl*) zu – die hier gewissermaßen eine doppelte Hermeneutik als „sendender Gesandter“ erhält. Erst in der für andere hörbaren Verkündigung der Botschaft gelangt die Offenbarung an ihren Bestimmungsort. Diese Verpflichtung zur Verlautbarung bedeutet deshalb implizit auch, dass die Offenbarung erst durch ihre Verkündigung den Status als Offenbarung erhält. Sie ist damit keine persönliche Nachricht an den Propheten, sondern eine öffentliche Botschaft, die ihre Bestimmung im Empfang weiterer Kreise findet. Diese Empfängerschaft wiederum setzt sich aus einer Vielzahl von Empfängerkreisen zusammen, die mal namentlich, mal im Kollektiv und mal durch den expliziten Verweis auf ihre Eigenschaft(en) angesprochen werden. Ihr Einbezug ist für das kommunikative Offenbarungsverständnis so zentral, dass eine Weglassung die Struktur der Offenbarung fundamental verändern würde.⁵²⁸ Dies bedeutet in der Konsequenz, dass Offenbarung als Kommunikation maßgeblich auf dem Gegenüber der Menschen aufbaut und die Hörerschaft von Anfang an miteinschließt.

Noch mehr Gewicht gibt Abū Zayd dem Kontext, der in seinem Ansatz wohl als wichtigstes Element des Textes erachtet werden kann: Er bildet nicht nur das Fenster zur dialektischen Beziehung zwischen Text und seiner Umwelt und damit zu einer gegenseitigen Beeinflussung, sondern dient auch als historischer Rahmen für ein korrektes Erfassen der initialen Kommunikationssituation für spätere Interpretationen. Das lateinische Präfix *con* verweist dabei auf all das, was *mit* dem Text ist und ihn begleitet.⁵²⁹ Dies schließt im Falle des Korans die damaligen Lebensumstände, d. h. die historischen, kulturellen und situationsbedingten Begebenheiten zum Zeitpunkt der Offenbarung, mit ein.⁵³⁰

Mit Vehemenz argumentiert Abū Zayd für eine dialektische (*ḡadaliya*) Beziehung zwischen Text und Kontext.⁵³¹ Die dabei postulierte Einflussnahme ist nicht etwa eindirektional, sondern wechselseitig, sodass der Kontext den Text ebenso beeinflusst wie umgekehrt der Text den Kon-

528 Vgl. Sukidi (2009): Quest for a Humanistic Hermeneutic, S. 202.

529 Vgl. Gracia (1995): Theory of Textuality, S. 26–27.

530 Vgl. Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 139–140.

531 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 104, ferner auch S. 24–26.

text.⁵³² So hat die koranische Botschaft einerseits im Verlaufe eines über 20-jährigen Kommunikationsprozesses im Austausch mit und in Reaktion auf einen spezifischen kulturellen Kontext ihre Form angenommen. Indizien für den Einfluss kultureller Faktoren lokalisiert Abū Zayd auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene. So wird beispielsweise die Wahl des Arabischen als Code auf die Zugehörigkeit des Propheten zu diesem spezifischen Sprachkreis zurückgeführt und nicht etwa auf einen immanenten Wert des Arabischen selbst. Insofern Sprache nie unabhängig und isoliert existiert, sondern stets in einen kulturellen Raum eingebunden ist, kann auch der Text nicht von seinem kulturellen Kontext losgelöst werden. In der Folge bezeichnet Abū Zayd den Koran als Kulturprodukt (*muntağ taqāfi*).⁵³³ Die Einflüsse beziehen sich dabei allerdings nicht auf den Urheber und die Quelle des Textes, sondern auf dessen Ausrichtung, nämlich die Ausrichtung auf den Adressaten.⁵³⁴ Andererseits hat auch der Text den vorgefundenen Kontext maßgeblich mitgeformt. So gilt der Koran heute noch als konstitutiv für die arabische Kultur, da er etwa die Grammatik der arabischen Sprache oder die Mentalität entscheidend mitgeprägt hat. Als Kulturproduzent (*muntig taqāfi*) nimmt der Koran einen Subjektcharakter

532 Vgl. Özsoy (2017): Pioniere, S. 38–40, der präzisiert, dass Abū Zayd zwischen der Phase der Gestaltannahme (*tašakkul*) des Textes während der Offenbarungsphase und der Gestaltgebung (*taškīl*) nach Abschluss der Offenbarung unterscheidet, die jeweils eindirektional Einfluss ausüben, sodass während der Offenbarungsphase die Realität den Text beeinflusst, nach Abschluss dagegen der Text die Realität. Özsoy plädiert nun dafür, bereits in der Phase der Gestaltannahme eine gegenseitige Beeinflussung anzunehmen, in der sowohl die Realität den Text als auch umgekehrt der Text die Realität beeinflusst, während nach Abschluss der Offenbarung nur noch der Text auf die Realität wirkt. Auch wenn Abū Zayd seine Position wie bereits an mehreren Stellen gezeigt nicht immer klar darlegt, ist anzunehmen, dass er diese gegenseitige Beeinflussung in der Phase der Gestaltannahme intendiert. Dies zeigt sich zum einen daran, dass er die von der klassischen Koranwissenschaft einseitig angenommene Beeinflussung der Realität durch den Text hinterfragt, und zum anderen daran, dass er selbst vom Koran als Kulturprodukt und -produzent spricht; vgl. dazu auch Kapitel 5 dieser Arbeit. Dass der Text die Realität nicht von Anfang an beeinflusst haben soll, erscheint wenig schlüssig, da sich die Beeinflussung des Kontextes durch den Text bereits darin zeigt, dass die damaligen Adressaten während des Offenbarungsprozesses Verhaltensänderungen gezeigt haben. Die These, der Text habe die Realität also erst nach Abschluss der Offenbarung oder deren Kanonisierung beeinflusst, würde Abu Zayds eigenem Anliegen zuwiderlaufen. Von daher sind Özsoys Ausführungen sicherlich zutreffend.

533 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 24–26. Mit Kulturprodukt meint Abū Zayd nicht, dass der Koran ein menschliches Produkt ist; vgl. dazu Kapitel 5 dieser Arbeit.

534 Vgl. Kermani (1996): *Offenbarung als Kommunikation*, S. 85, ferner auch S. 28.

an und wirkt aktiv auf seine Umwelt ein.⁵³⁵ In seiner doppelten Identität als Kulturprodukt und -produzent eignet ihm folglich der Status eines Axialtextes (*naṣṣ miḥwarī*).⁵³⁶

Dieses komplexe Beziehungsgeflecht zwischen Text und Kontext diskutiert Abū Zayd anhand von Beispielen aus drei Unterdisziplinen der Koranwissenschaft, nämlich der Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Versen, der Offenbarungsanlässe und des Abrogationsprinzips, die allesamt mit der zeitlichen Dimension von Offenbarung zusammenhängen. Angesichts der Breite, die der Kontext als Kategorie abdeckt, lohnt sich nach einem kurzen Blick auf die drei Felder eine Zuspitzung auf die Offenbarungsanlässe, die in kommunikativer Hinsicht als plausibelste und tragfähigste Wahl für die weitere Vertiefung erscheinen.

Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Offenbarungssegmenten plädiert Abū Zayd dafür, die nach der Hīġra⁵³⁷ offenbarten Verse als medinensisch zu deklarieren, selbst wenn sie in Mekka offenbart wurden. Maßgeblich ist für ihn folglich nicht der eigentliche historische Ort der Kommunikation, sondern die mit dem Ereignis der Auswanderung einhergehende stilistische Veränderung im Text. Er folgt hier entsprechend nicht einer ortsgebundenen oder empfangenorientierten, sondern einer zeitlich-diachronen Einteilung,⁵³⁸ die sich an literaturwissenschaftlichen Kriterien orientiert. In Konsequenz dazu weist er dem Propheten einen den beiden Phasen jeweils entsprechenden Auftrag zu: Während Muḥammad in Mekka als *nabīy* (Prophet) und Warner auftrete, stehe in Medina aufgrund der Gemeindebildung die öffentliche Verkündigung als *rasūl* (Gesandter) im Vordergrund. Die Logik dieser Zweiteilung spiegelt sich denn auch in den Bezeichnungen *indār* (Warnung) und *balāġ* (Übermittlung) seiner dritten Phase wider.⁵³⁹ Allerdings wurde in Reaktion auf diese Zuschreibung zu Recht angemerkt, dass der Prophet bereits in Mekka mit der Verkündigung der Offenbarung beauftragt war.⁵⁴⁰ Kommunikationstheoretisch treffender wäre es gewesen, in dieser Phase die rezitierende Verkündigung durch den Mund des Propheten, die mit

535 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 24–26.

536 Vgl. Abū Zayd (1900): Mafhūm, S. 9; Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 64–65.

537 Der Übersiedlung des Propheten von Mekka nach Medina im Jahre 622 n. Chr.

538 Vgl. El Omari (2016): Einführung, S. 77.

539 Vgl. Abū Zayd (1990): Mafhūm, S. 56, 77.

540 Vgl. Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 132; Kermani (1996): Offenbarung als Kommunikation, S. 83–84.

dem Terminus *qur'ān* zu belegen wäre, zu diskutieren. Auch hätte man erwarten können, dass Abū Zayd hier in exemplarischer Weise noch stärker auf die Perzeption, den Empfang und die Reaktionen der Mekkaner und Medinenser eingeht. Stattdessen stehen bei ihm Erkenntnisse im Vordergrund, die für seine Zielbestimmung einer literaturwissenschaftlichen Methodik von Relevanz sind, die hier aufgrund der Fokussierung auf die Kommunikation nicht weiter verfolgt werden sollen.

Stärker noch als in der Einteilung von mekkanischen und medinensischen Versen und deren historischer Datierung wird der dialektische Bezug zwischen Text und Kontext für Abū Zayd in der Abrogationstheorie sichtbar. Sie diskutiert er vornehmlich als Rechtsprinzip, das erarbeitet wurde, um vermeintlich widersprüchliche normativ-regulative Aussagen im Koran zu harmonisieren, indem früher offenbarte Normen durch spätere ersetzt oder annulliert wurden, ohne dass die Textstelle dabei zwingend getilgt wurde.⁵⁴¹ Er betrachtet Abrogation dabei funktional aus der Perspektive einer graduellen Progression der Normgebung und Rechtsordnung, die der Erleichterung für die Menschen diene.⁵⁴² Obschon er selbst in vielen seiner Schriften großen Wert auf diese normative Dimension legt, birgt die Abrogationstheorie offenbarungstheologisch einige Probleme in sich, die Abū Zayd wenig thematisiert: Zum einen gilt sie selbst innerhalb der Islamisch-theologischen Studien als umstritten. Insbesondere die Annahme, dass der Koran widersprüchliche Aussagen enthalte, und das Postulat, dass bereits kommunizierte Normen wieder aufgehoben würden, wurden kritisch hinterfragt.⁵⁴³ Zum anderen lässt sich das Abrogationsprinzip im Sinne einer Aufhebung früher offenbarter Verse durch spätere kommunikationstheoretisch nur unter Hinzunahme der inhaltlichen Dimension und der Chronologie schlüssig diskutieren. Denn kommunikativ betrachtet kann eine getätigte Äußerung auf der Ebene der Aussage nicht mehr rückgängig gemacht, sondern lediglich auf inhaltlicher Ebene in einer Folgekommunikation spezifiziert, erläutert, ergänzt, berichtigt oder vervollständigt werden.

Demgegenüber erscheinen die Offenbarungsanlässe, die sogenannten *asbāb an-nuzūl*, kommunikationstheoretisch aussagekräftiger. Als Berichte über den historischen Anlass für die Offenbarung eines bestimmten Abschnitts aus dem Korans spiegeln sie zum einen die Koordinaten einer

541 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 113–118.

542 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 117–121, 124; Öztürk (2016): *Geschichtlichkeit*, S. 37–44.

543 Vgl. Brown (1998): *Scripturalism*, S. 59.

konkreten Kommunikationssituation wider. Zum anderen stehen die *asbāb an-nuzūl* durch die Wortwurzel *nūn-zāy-lām* in einem direkten Bezug zum Begriff *tanzīl*. Damit verfügen sie sowohl über eine kommunikationstheoretische wie auch über eine offenbarungstheologische Relevanz und sollen daher nachfolgend näher beleuchtet werden.

Die *asbāb an-nuzūl* bilden für Abū Zayd eine Interaktion von Text und Kontext ab, da der Text auf bestimmte Begebenheiten reagiert.⁵⁴⁴ Dabei geht es ihm weniger um eine reine Beschreibung der gegebenen Kommunikationssituation, sondern vielmehr um den Mehrwert für die Interpretation etwa hinsichtlich der systematischen Ableitung von Normen oder des Verständnisses normativer Aussagen.⁵⁴⁵ Da die Beispiele von Abū Zayd in einer Koppelung der *asbāb an-nuzūl* mit dem Abrogationsprinzip münden,⁵⁴⁶ welche die kommunikationsorientierte Betrachtungsweise überlagert, wird an dieser Stelle auf ein anderes, kurzes Beispiel zur exemplarischen Veranschaulichung zurückgegriffen. Dieses gehört zu den so genannten *qul*-Passagen, die später in Kapitel 6 erneut aufgegriffen werden. So heißt es etwa in Sure 2 Vers 189:

Sie fragen dich nach den Neumonden. Sag: ‚Sie sind bestimmte Zeiten für die Menschen und für die Wallfahrt‘.

Die Leerstelle, die das unbestimmte „Sie fragen dich“ (*yaʿalūnaka*) bietet, stellt das Einfallstor für die historische Referenz dar. Im dazugehörigen *asbāb*-Material wird davon berichtet, dass ein gewisser Prophetengefährte namens Muʿāḍ bin Ġabal an den Propheten herangetreten sei, um zu fragen: „Weshalb wurden die Neumonde geschaffen?“, worauf die besagte Koranpassage nun antworte.⁵⁴⁷ Die Offenbarungsanlässe vermitteln demnach nicht nur die Auffassung, dass bestimmten Versen bestimmte Gründe für deren Verkündigung zugrunde liegen, sondern ihnen ist auch die Vorstellung inhärent, dass sich Offenbarung und Verkündigung sukzessiv ereignen und auf Begebenheiten reagieren.

544 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 92–94.

545 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 101–105; vgl. dazu auch Ebrahim (2020): Diskurs mit dem Qurʾān, S. 149–150.

546 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 128–129, ferner auch S. 113–115. Zu einer Kritik an einer solchen Zuspitzung auf die Normativität vgl. Rippin (1988): *Function of asbāb al-nuzūl*.

547 Vgl. Tillschneider (2011): *Typen historisch-exegetischer Überlieferung* S. 277–278. Es existieren jedoch unterschiedliche Versionen hinsichtlich des Wortlauts und des Fragestellers; vgl. al-Wāḥidī (2008): *Asbāb* zu Stelle 2:189.

Im Kontext der vorliegenden Arbeit sind aus kommunikationstheoretischer Perspektive drei Aspekte von besonderer Relevanz: die zugeschriebene Funktion solcher Berichte, das dem zugrundeliegende Verständnis des Begriffs *sabab* sowie die implizierte Vorstellung einer unabgeschlossenen, wiederkehrenden, reaktiven Kommunikation.⁵⁴⁸

Die *asbāb an-nuzūl* scheinen bei Abū Zayd gleich mehrere Funktionen zu erfüllen: Sie ermöglichen eine räumliche, zeitliche und unter Umständen auch personelle Einordnung; gleichzeitig sind sie auch für die Exegese sachdienlich, indem sie einen Rahmen zur Einbettung oder Erklärung des jeweiligen Verses bereitstellen. Damit tragen sie entscheidend zur Historisierung des Textes bei. Gleichzeitig deutet Abū Zayd die Offenbarungsanlässe als Antworten auf die vorgefundene Realität. Mit der Offenbarung reagiert Gott auf aufkommende Fragen, Anliegen und Ereignisse und wirkt auf die Geschichte ein. Eine solche Sichtweise bezieht nicht nur den Propheten, sondern auch die Empfängerschaft noch stärker in den Kommunikationsprozess mit ein.⁵⁴⁹ Die *asbāb an-nuzūl* fungieren entsprechend als Zeichen der Responsivität im Sinne seiner Dialektik.⁵⁵⁰ Darin sind implizit zwei Schlussfolgerungen enthalten: Erstens liegt dem Begriff *sabab* ein Verständnis zugrunde, das eine Kausalbeziehung zwischen Vers und Ereignis geltend macht. Zweitens wird das Material der *asbāb an-nuzūl* als Berichte über historische Ereignisse aufgefasst, die sich so zugetragen haben.

Ähnlich wie schon beim Abrogationsprinzip gibt es jedoch Positionen, die nicht nur den Mehrwert der *asbāb an-nuzūl* anzweifeln, sondern auch deren terminologische und konzeptuelle Herleitung aus dem Koran infrage stellen.⁵⁵¹ Auch das Kausalitätsprinzip ist nicht als Konsens verankert. Nuanciert unterscheidet etwa der Islamwissenschaftler Andrew Rippin zwischen der theologischen Auffassung des Begriffs *sabab* als Begründung, die etwa ein Verbot erklärt, und *sabab* als Grund, dem eine kausale Dimensi-

548 Für andere Aspekte wie die Authentizität der Überliefererkette, Indikatoren für einen Ein- resp. Ausschluss der Berichte oder die Zuordnung von Bericht(en) zu Vers(en), die auch methodische Fragen tangieren, vgl. Rippin (1988): Function of *asbāb al-nuzūl*; Tillschneider (2011): Typen historisch-exegetischer Überlieferung; Ebrahim (2020): Diskurs mit dem Qurʾān, S. 131–166.

549 Vgl. Rahman (2001): Hermeneutical Theory, S. 140.

550 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 92–94, 101–102.

551 Vgl. Rippin (1985): Exegetical Genre, S. 12–15; zur Geschichte des Begriffs siehe ebenda.

on innewohnt.⁵⁵² Während die Begründung einen deskriptiv-erklärenden Ansatz darstellt, wird mit der Kausalität eine stärkere Abhängigkeit des Textes vom Kontext transportiert, die jedoch nicht von allen Theologen mitgetragen wird.

Unbestrittener hingegen ist der auch mit den *asbāb an-nuzūl* vermittelte Aspekt einer punktuellen, aber wiederkehrenden Offenbarung von Teilstücken des Korans, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt. So diskutiert Abū Zayd in seiner Auseinandersetzung mit den Offenbarungsanlässen, wie sich diese sukzessive Herabsendungsweise, die in der Koranwissenschaft unter dem Terminus *tanḡīm al-qurʾān* Eingang gefunden hat, gestaltet und auf welcher Ebene sie anzusetzen ist. Ausgangspunkt ist dabei ein vermeintlicher Gegensatz: So beschreibt der Koran einerseits selbstreferentiell, dass er Stück für Stück herabgesandt worden ist.⁵⁵³ Andererseits weist er spezifischer darauf hin, im Ramadan resp. in der Nacht der Bestimmung offenbart worden zu sein.⁵⁵⁴ Hier wurde ein Spannungsfeld verortet: Wie kann der Koran in der Nacht der Bestimmung und gleichzeitig doch partiell offenbart worden sein? Dabei geht es nicht um einen grundsätzlichen Widerspruch, sondern viel eher um die Frage, ob der Koran als Ganzes in dieser besagten Nacht offenbart wurde oder ob die Nennung der Nacht nur als Beginn einer sich sukzessiv ereignenden Offenbarung zu verstehen ist.

In der klassischen Koranwissenschaft wird zwischen zwei Phasen der Herabsendung unterschieden: Die erste Phase beschreibt die Herabkunft der Offenbarung von der himmlischen Urschrift auf die unterste der sieben Himmelssphären, während die zweite Phase den Herabstieg von der untersten Himmelssphäre zur Erde betrifft. Bezüglich dieser Phasen stehen sich hinsichtlich der Ausgangsfrage nun drei Positionen gegenüber: Die erste Position geht davon aus, dass in der Nacht der Bestimmung der Koran als Ganzes bis zur untersten Himmelssphäre herabgesandt wurde und von da aus im Verlaufe der über 20-jährigen Verkündigungsperiode sukzessiv offenbart wurde. Gemäß der zweiten Position wurde hingegen in der Nacht der Bestimmung jeweils nur das bis zur untersten Himmelssphäre herabgesandt, was im Verlauf des Jahres bis zur nächsten Nacht der Bestimmung offenbart und verkündet werden sollte. Im Unterschied zu den ersten bei-

552 Vgl. Rippin (1985): Exegetical Genre, S. 14–15; dazu auch Ebrahim (2020): Diskurs mit dem Qurʾān, S. 153–155.

553 Vgl. Koran 17:106 oder 25:32.

554 Vgl. Koran 2:185 und 97:1.

den verzichtet der dritte Standpunkt auf die Zwischenstufe der untersten Himmelsphäre und vertritt stattdessen die Meinung, dass die Nacht der Bestimmung lediglich den Beginn der Offenbarung markiert, die sukzessiv und zu verschiedenen Zeitpunkten erfolgte.⁵⁵⁵

Während also für die zweite Phase, die den Transfer von der Himmelsphäre auf die Erde betrifft, konsensual eine sukzessive Offenbarungsweise angenommen wird, driften die Ansichten hinsichtlich der Existenz und der Beschaffenheit der ersten Phase auseinander. Die Schlüsselfrage dreht sich folglich um den Aspekt, wo genau der Beginn der Sukzessivität zu lokalisieren ist. Abū Zayd selbst setzt sie als Verfechter der dritten Person so früh wie möglich an. Zwei Argumente führt er dabei selbst an: Zum einen sieht er linguistisch im Tempus der benutzten Verbform im besagten Vers ein Indiz dafür, dass lediglich der Beginn der Herabsendung markiert wird, dem noch weitere Offenbarungsauszüge folgen werden. Zum anderen hält er fest, dass eine Herabsendung als Ganzes dem Abrogationsprinzip entgegenstünde.⁵⁵⁶ Die Vorstellung, dass Aussagen bereits vor dem Eintritt in die irdische Sphäre vorformuliert seien, ist für ihn mit dem Prinzip der Historizität und Chronologie unvereinbar. Einen mit den sich verändernden Bedingungen wachsenden Text hält er mit der Vorstellung einer Bestimmung, die von Ewigkeit her in der Urschrift fixiert ist, nicht für kompatibel.⁵⁵⁷

Abū Zayd macht sich hier zum wiederholten Male für eine Betrachtungsweise stark, die sich von der transzendentalen Anbindung an eine Zwischenstufe löst. Statt der Vorstellung von kontextuell ungebundenen, in der Himmelsphäre schwebenden und wartenden Aussagen optiert er für eine prompte Reaktion auf die sich ereignende Geschichte. Damit drückt die Vorstellung einer stückweisen Offenbarung, *tanḡīm*, für ihn eine grundlegende Rücksichtnahme auf historische Bedingungen aus, die unmittelbar zu erfolgen hat.

555 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 97–100.

556 So wird gerade auch im zeitgenössischen Diskurs vermehrt die Frage gestellt, ob die Abrogation überhaupt als koranisches Prinzip begründet werden kann. Darüber hinaus tritt Abū Zayd in seinen späteren Schriften der Abrogation selbst kritischer entgegen; vgl. dazu Kapitel 6.1.2 dieser Arbeit.

557 Vgl. Abū Zayd (1990): *Mafhūm*, S. 128–129, ferner auch S. 113–115.

4.5 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie

Beginnend mit der Haltung, dass Gott nicht Objekt wissenschaftlicher Beschäftigung sein kann, leitet Abū Zayd eine Reihe von Perspektivenwechseln ein, die als Impulsgeber für eine theologische Anthropologie fruchtbar gemacht werden können. Die erste Kehrtwende von der Transzendenz zur Immanenz vollzieht er dadurch, dass er das konkrete Ereignis des initialen Kommunikationsaktes zwischen Gott und Mensch, von dem die koranische Verkündigung durch den Propheten zeugt, zum Ausgangspunkt nimmt. Obschon Gott als Urheber dieser Verkündigung als gesetzt gilt, erscheint er in Klammern, da Aussagen über ihn reell weder verifizier- noch falsifizierbar sind.⁵⁵⁸ Auf diese Weise regt er nicht nur dazu an, darüber zu reflektieren, ob sich Gott objektivieren lässt und wie von ihm überhaupt gesprochen werden kann, sondern mahnt auch zu einem bescheidenen Umgang damit, was der Mensch von Gott wissen kann oder zu wissen glaubt. Gott bleibt in Abū Zayds Ansatz als fundamentale Bezugsgröße erhalten und verliert nicht an Relevanz, doch erfolgt der Einstieg in die Diskussion an einem anderen Ort. Das Verhältnis von Gott zur Welt wird in der Folge nicht mehr als ontologische, sondern als semiotische Frage gefasst.⁵⁵⁹

Für die Hinwendung von der Transzendenz Gottes hin zum Sprechen Gottes in Form einer irdischen Manifestation ist für Abū Zayd die semantische Gleichung von Offenbarung als Rede Gottes wegleitend. Denn obwohl sie durch die Attribuierung mit dem Göttlichen stets einen transzendentalen und wundersamen Charakter beibehält, stellt Rede qua Rede eine linguistische – und damit auch analytisch fassbare wie auch menschlich zugängliche – Kategorie dar. Diese Rede ist nicht weniger göttlich, nur weil sie Rede ist, doch wird sie in Form eines konkreten Sprechaktes, als *parole*, greifbar. Im Zentrum steht in der Folge nicht mehr die Frage, wie Gott überhaupt sprechen kann (*langage*), sondern der konkrete Sprechakt, also was er wie sagt (*parole* und *langue*). Abū Zayd fordert entsprechend einen Perspektivenwechsel, weg von einer transzendenten, metaphysisch verorteten Offenbarung hin zu einer sprachlichen Botschaft an und für die Menschen. Damit kommt er unverhofft einem in verschiedenen anthro-

558 Vgl. auch Hanafi (1972): *Théologie ou anthropologie*; Lahbabi (2011): Zeuge Gottes.

559 Vgl. Gheituri/Golfam (2009): *God-Man Communication*, S. 46; Albertini et al. (2017): Gott hat gesprochen.

pologischen Diskursen artikulierten Bedürfnis nach, die Immanenz zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Der Transfer dieser Rede in Jakobsons linguistisches Modell zur verbalen Kommunikation lässt weitere Spuren anthropologischer Momente sichtbar werden. Das eigentliche kommunikativ ausgestaltete Offenbarungsmodell Abū Zayds beschreibt einen akteursorientierten, dreistufigen Kommunikationsfluss, der, von einer transzendentalen Größe kommend, seine Wirkung in der Immanenz entfaltet.⁵⁶⁰ Die Überführung in kommunikative Kategorien legt dabei drei Dimensionen offen, die theologisch wie anthropologisch gleichermaßen zentral sind: Kommunikation resp. Beziehung, Sprache und Geschichte. Indem Abū Zayd die Grundvoraussetzungen für Kommunikation klärt, bietet er auch eine Antwort auf die fundamental-theologische Frage nach den Bedingungen von Offenbarung. Während der geforderte gemeinsame Code für ihn die arabische Sprache darstellt, greift er für die Kommunikation zwischen ontologisch unterschiedlichen Wesen maßgeblich auf die Vorstellungskraft des Menschen zurück. Mit Sprache und Vorstellungskraft wird nicht nur eine Innenwelt erzeugt, sondern auch der Grundstein dafür gelegt, dass der Mensch sich zu einem ihm unbekannten Horizont hin öffnen kann. Indem er sich über sich hinaus etwas vorzustellen und danach zu fragen vermag, verweist er auf etwas, was er nicht selbst ist – theologisch formuliert transzendiert er sich selbst – und schafft so ein Bewusstsein dafür, dass es außerhalb seiner selbst noch etwas Anderes gibt. Damit vollzieht er eine Öffnung zu einem ihm fremden Horizont hin. Hier zeigt sich eine konzeptuelle Nähe etwa zum Begriff der exzentrischen Positionalität in Helmut Plessners philosophischer Anthropologie. Mit Positionalität wird dabei der Umstand ausgedrückt, dass der Mensch, der ein Verhältnis zu seiner Umwelt hat und in dieser positioniert ist, durch die Grenzen seiner Umwelt zu einem grenzrealisierenden Wesen bestimmt wird. Exzentrisch meint, dass der Mensch sich im Gegensatz zu zentrisch positionierten Tieren auch auf seine Mitwelt beziehen und ein Verhältnis zu sich selbst generieren kann. Der Blick auf das eigene Zentrum setzt jedoch voraus, dass der Mensch auch einen Abstand zu diesem Selbstverhältnis aufbauen kann, wodurch er erst in der Lage ist, auf besagtes Zentrum zu blicken. Exzentrische Positionalität ist damit eine menschliche Eigenschaft, sich auf sein Zentrum zu beziehen und gleichzeitig sich von

560 Vgl. Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 67; Zirker (2018): Koran, S. 75–76.

diesem differenzieren zu können, ohne sich selbst dafür zu verlassen.⁵⁶¹ Aus sich herauszutreten, ohne sich selbst zu verlassen, ist nur möglich durch Begegnung, sprich Kommunikation, in der die Beziehung gespiegelt wird.⁵⁶²

In der dritten Phase öffnet Abū Zayd dann ein Spannungsfeld, das jeder Offenbarung inhärent ist: das Problem von universaler Gültigkeit und zeitlicher Gebundenheit, von Anspruch und Wirklichkeit.⁵⁶³ Abū Zayd geht hier so weit, eine Kulturhaftigkeit des Korans zu proklamieren, in der nicht nur der Koran zur Weiterentwicklung der arabischen Kultur beigetragen, sondern die gelebte Kultur des 7. Jahrhunderts ihrerseits Einfluss auf den Koran genommen haben soll. Abū Zayd meint damit, dass der vorgefundene Kontext, d. h. insbesondere die Sprache, aber auch das damalige Leben auf der arabischen Halbinsel und die vorherrschenden Weltanschauungen eine Rolle dabei gespielt haben, dass der Koran so wurde, wie er eben ist. Obwohl er mit der Bezeichnung des Korans als „Kulturprodukt“ nicht ein von Menschenhand geschaffenes Produkt meint, suggeriert diese Bezeichnung genau das. Denn der Kultur ist – zumindest im deutschen Sprachgebrauch – die Dimension der menschlichen Schöpferkraft inhärent.⁵⁶⁴ Aufgrund der theologischen Ungenauigkeit und möglicher innertheologischer Missverständnisse ist diese überspitzte Bezeichnung terminologisch zurückzuweisen. Inhaltlich dagegen ist die These, dass Gott dort ansetzt, wo die Menschen stehen, und sie in ihrem Denk- und Lebenshorizont abholt, sowohl theologisch als auch anthropologisch bedenkenswert. Von anthropologischer Relevanz ist hierbei, dass sich Offenbarung nicht nur als auf den Menschen und seine Lebensumstände zugeschnitten erweist, sondern auch der Mensch als Subjekt im Geschehen agiert. Seine im Koran vielfach gespiegelten unterschiedlichen Reaktionen wie Dank, Bitten und Gebete, aber auch seine Demut, Ignoranz und Ablehnung zeugen davon, dass der Mensch nicht lediglich zum Thema der Offenbarung objektiviert wird, sondern als Subjekt im Offenbarungsgeschehen handelt.

Von anthropologischer Relevanz ist auch die inhaltliche Ausgestaltung der theologischen Bezeichnungen für Offenbarung in arabischer Sprache. So identifiziert Abū Zayd *wahy* seinem breiten Bedeutungsspektrum entsprechend, das von Geschnatter über Inspiration, mysteriöse Feldinschri-

561 Vgl. Plessner (1975): Stufen des Organischen.

562 Vgl. Behr (2010): Muslimische Identitäten, S. 76.

563 Vgl. Wielandt (1971): Offenbarung und Geschichte.

564 Vgl. Ort (2008): Kulturbegriffe, S. 19–20; Öztürk (2016): Geschichtlichkeit; Özsoy (2017): Pioniere.

ten, Zeichensprache und Handlungsanweisungen bis hin zu Verständigungsformen mit übernatürlichen Wesen reicht, treffend als Kommunikation. Seine präzise begriffsgeschichtliche Aufarbeitung zeigt, dass *wahy* vorkoranisch auf Anrufung des Menschen hin erfolgt und damit eine Richtungsanzeige enthält, die den Menschen als Ausgangspunkt bestimmt. Auch wenn sich diese Bedeutung koranisch verliert, gewinnt diese präislamische Grundidee gerade im Kontext der *asbāb an-nuzūl* als potentielle Auslöser von Offenbarung an Aktualität. Ferner wird die Verständigungsform zwischen ontologisch gleichen Wesen nicht gänzlich aus dem Koran getilgt, sondern bleibt – wie die Geschichte von Zakariya belegt – gar als zwischenmenschliche Kommunikation erhalten. Im Unterschied zum vorislamischen Gebrauch von *wahy* als Zwei-Parteien-Kommunikation wird der Begriff im Kontext der koranischen Offenbarung semantisch zu einer Vier-Parteien-Kommunikation ausgeweitet. Dadurch wird nicht nur der Einbezug des Propheten und seiner Zeitgenossen von Anfang an im *wahy* verankert, sondern auch der Auftrag zur mündlichen Verkündigung. *Wahy* stellt in dieser Konstellation kein privates Gespräch dar, sondern ist öffentliche Rede.

Charakteristisch für Abū Zayds Verständnis sind nun zwei Komponenten: Zum einen ist dem *wahy* ein Transformationsprozess inhärent, insofern er eine Umwandlung von einer nicht-sprachlichen zu einer sprachlichen Botschaft durchläuft. Zum anderen liegt dem *wahy* ein geteilter Code zugrunde, den Abū Zayd in diesem Falle mit der arabischen Sprache des 7. Jahrhunderts identifiziert. *Wahy* fungiert dann als kommunikatives Geschehen, das – in Anlehnung an Jakobson – vielleicht zu Beginn noch nicht sprachlich vorliegt, dann aber doch versprachlicht werden kann. Folglich ist *wahy* mehr als eine nonverbale Eingebung, insofern sie bereits auf der Stufe des Engels in eine sprachliche Gestalt überführt wird. Damit gibt Abū Zayd den Anstoß, Verbalinspiration alternativ zu denken: So ließe sich etwa die Urquelle als eine in Symbolsprache oder Numerik codierte Schrift vorstellen, die im Prozess der Herabsendung transformiert wird und den Propheten in sprachlicher Form erreicht. Anschaulicher wird dies mit Blick auf moderne, computergestützte Textverarbeitungsprogramme: Ein Dokument, das in einer Symbolschrift verfasst ist, wird per Mausklick blitzschnell in eine buchstabenbasierte Schriftart umgewandelt.⁵⁶⁵ Die Botschaft wäre dann gleich, aber nicht identisch, da sie anders eingekleidet ist. Damit

565 Etwa konkret in Microsoft Word die bekannte Symbolschrift Webdings, die alsdann in einer Schriftart wie Arial ausgegeben werden kann.

würde gewissermaßen eine doppelte hermeneutische Codierung vorliegen, die den Inhalt nicht verändert, aber in einem anderen Gewand präsentiert. Diese Codierung stellt den Inferenzraum dar, der *theos* und *anthropos* kommunikativ miteinander verzahnt, ohne etwas an der ontologischen Differenz zu verändern.

Im Gegensatz dazu liegt dem *tanzil* keine Sprachlichkeit, sondern nur eine Zeichenhaftigkeit zugrunde. Dies wird auch im Kontext seiner Verwendung mit naturphänomenologischen Zeichen deutlich. Dennoch führt die Vorsicht vor Spekulationen rund um die Transzendenz Abū Zayd zu einer weitgehenden Ausklammerung des Begriffes *tanzil*. Dadurch wird das Potential für die Hinwendung zu einer theologischen Anthropologie nicht gänzlich ausgeschöpft. Gerade im *tanzil* lässt sich eine spezifische Art von Wechselwirkungen ausfindig machen, die einen weiteren Entfaltungsraum für die theologische Anthropologie eröffnet. Denn die im *tanzil* enthaltene räumliche Kanalisierung von oben nach unten hat nicht zwingend eine Statik zur Folge. Dies findet sich selbst bei Abū Zayd wieder, der zwar nicht *tanzil*, aber doch die von der Wortwurzel her damit verwandten *asbāb an-nuzūl* als Interaktion zwischen Text und Kontext fruchtbar zu machen versucht. Indem er sie als Antworten auf konkrete Anfragen und Bedürfnisse des Menschen zu jener Zeit deutet, weist er ihnen einen responsiven Charakter zu. Ereignisse wie diese erweisen sich in dieser Logik als Ursachen der Offenbarung, wodurch der Mensch nicht nur Start- und Zielgröße ist, sondern auch zum Auslöser wird. Offenbarung ereignet sich damit nicht in einem Vakuum, sondern indem sie auf die vorgefundenen Begebenheiten in Raum und Zeit reagiert, wodurch der Mensch als aktives Gegenüber in Erscheinung tritt. Doch selbst wenn man nicht so weit gehen will, kann ein gewisser Grad an Dynamik bereits daran festgemacht werden, dass die Herabsendung partiell und sukzessiv erfolgt. Dass die Offenbarung Stück für Stück – gespiegelt im Verständnis von *tanḡīm* – und in einer zeitlichen Abfolge herabgesandt wird – wie Regen, der tröpfchenweise statt linienartig fällt –, bedeutet für die Anthropologie auch, dass die von Gott initiierte Kommunikation über einen längeren Zeitraum hinweg aufrechterhalten werden kann. Dadurch wird Raum geschaffen für Entwicklungen und Veränderungen eines dem geschichtlichen Zeitverlauf ausgesetzten Menschen. Diesen kann nur Rechnung getragen werden, wenn die Momentaufnahme einer kontinuierlichen Begleitung weicht.

Diese Prozesshaftigkeit geht in Abū Zayds Umgang mit Jakobsons Modell jedoch verloren, insofern er die kommunikationsstiftenden Elemente zu Beginn zuweist und dann für den gesamten Prozess in derselben Anord-

nung belässt. Bei mehrstufigen Prozessen kann jedoch nicht vorausgesetzt werden, dass die Kategorien von Anfang bis zum Ende gleich bleiben. So muss bedacht werden, dass etwa Code, Kontext oder Sender- und Empfängerrollen sich ändern können. Wenn Abū Zayd diesbezüglich nicht ausreichend differenziert, hängt das wohl damit zusammen, dass er den kanonisch fixierten Text als Ausgangspunkt nimmt und nicht den initialen Kommunikationsakt, welcher der Kanonisierung vorausgeht, der freilich – als Zirkelschluss – nur über den kanonisch erhaltenen Text rekonstruiert werden kann. Abū Zayd entscheidet sich für ein klassisches Sender-Empfänger-Modell, welches das komplexe Kommunikationsgeschehen nur begrenzt abbilden kann. Entsprechend lassen sich auch die Beweglichkeit des Menschen und damit wichtige anthropologische Komponenten innerhalb des Modells nur unzureichend auffangen.

Einer Weiterentwicklung bedarf auch Abū Zayds Skizze der Offenbarung, die aus einem kommunikativen Blickwinkel heraus betrachtet zwei Schwächen aufweist: Erstens fehlen jegliche Dynamiken, die sich etwa durch Pfeile hätten veranschaulichen lassen. Damit ist sein Modell lediglich imstande, eine Momentaufnahme, nicht jedoch einen kommunikativen Prozess abzubilden, der sich etwa durch seine sukzessive Ereignishaftigkeit bis zu seiner Beendigung mehrfach wiederholt, Pausen kennt oder Sprecherwechsel inkludiert. Zweitens fehlt zumindest die Andeutung einer Aufnahme und Weiterführung der Kommunikation. Denn diese endet nicht abrupt bei den Menschen, sondern führt – Watzlawicks erstem Axiom zufolge, dass man nicht *nicht* kommunizieren kann – unweigerlich auch wieder zum jeweiligen Sender zurück.⁵⁶⁶ Dies trifft sowohl auf den eigentlichen Offenbarungsprozess zu, in dem der Mensch durch irgendeine beliebige Reaktion den Erhalt der Kommunikation bestätigt, als auch auf die Zeit nach Abschluss der Offenbarung, wenn der Prophet zwar nicht mehr direkt am Kommunikationsgeschehen beteiligt ist, jedoch der Mensch etwa durch Deutung des Gehörten oder durch ein Gebet die historisch initiierte Kommunikation fortführt und über den Zeitverlauf aufrechterhält. Diese vierte Phase, die bereits zu Zeiten des Offenbarungsprozesses beginnt, dauert nun nicht nur um ein Vielfaches länger an als der eigentliche Offenbarungsvorgang, sondern ist auch jener Ort und jene Zeitspanne, an dem bzw. in der die Erinnerung an die ersten drei Phasen aufrechterhalten

566 Vgl. Watzlawick et al. (1969): Kommunikation.

wird.⁵⁶⁷ Statt eines linearen Modells würde sich daher etwa eine Spirale besser eignen, die auch die Kommunikation im Zeitverlauf besser zu berücksichtigen vermag.

Die Aufnahme einer vierten Phase stellt aus kommunikativer Sicht nicht nur ein offenbarungstheologisches Erfordernis dar, sondern ist auch anthropologisch relevant. Mit der vierten Phase wird die konstitutive Zugehörigkeit des Menschen zur Offenbarung anerkannt und weiter gestärkt. Der Mensch steht nicht am Ende des Prozesses, sondern nur am Ende des erstverkündeten Offenbarungsereignisses, also des ersten Durchgangs der Kommunikation. Da sich diese Kommunikation bis zum Ableben des Propheten jedoch immer wieder ereignet, vernimmt der Mensch eine kontinuierliche Zuwendung und Begleitung Gottes. Im kommunikativ orientierten Offenbarungsmodell erfährt sich der Mensch infolgedessen als Angesprochener und als Mit-Kommunikator, selbst wenn seine Rede textuell – um den kleinsten gemeinsamen Nenner unterschiedlicher Interpretationen als Ausgangspunkt zu nehmen – nicht wörtlich wiedergegeben wird.⁵⁶⁸ Eine offenbarungstheologisch orientierte theologische Anthropologie ist daher maßgeblich von den Grundgrößen Kommunikation resp. Beziehung, Sprache und Geschichte geleitet. Sie zeichnet den Menschen als relationales Wesen, das sein Dasein erst in Gemeinschaft – mit Gott und seinen Mitmenschen – verwirklicht.

567 Vgl. dazu Kapitel 6 dieser Arbeit.

568 Vgl. dazu auch Kapitel 6.2.2 dieser Arbeit.

5 Anthropologisierung der Gottesrede?

Eine der gängigsten und hartnäckigsten Thesen für die Negierung einer theologischen Anthropologie im Islam beruht auf einer christologischen Argumentation: In Anbetracht dessen, dass im Christentum Jesus zugleich als göttlich und menschlich gilt und dieses Momentum der Inkarnation Gottes innerhalb der menschlichen Sphäre im Islam fehle, gebe es keine theologische Anthropologie im Islam.⁵⁶⁹ Dieser umstrittenen These ließe sich nun die nicht minder strittige These Abū Zayds gegenüberstellen, der selbst explizit von einem Vermenschlichungsprozess in Bezug auf den Offenbarungsakt spricht. Gerade die mit ihm assoziierte kontroverse Proklamation des Korans als Gottes Menschenwort lässt ein solch transformatives Momentum anklingen. Kennt also auch der Islam einen ihm spezifischen „Wandlungsprozess“, der eine theologische Anthropologie plausibler erscheinen ließe? Muss ein solcher für die Konzeption einer theologischen Anthropologie überhaupt vorausgesetzt werden oder birgt ein Ansatz, der gerade auf das Element einer personalen Inkarnation verzichtet, eigene Potentiale und Stärken in sich?

Um diesen Fragen nachzugehen, beginnt dieses Kapitel mit einer Darlegung darüber, wo Abū Zayd Parallelen zur Inkarnation innerhalb der islamischen Geistesgeschichte identifiziert und wie er sie begründet. Daraufhin werden seine Thesen im Kontext der Theologiegeschichte sowie koranischer Selbstaussagen verortet und problematisiert. Resümierend werden dann zum Schluss Konsequenzen aus den dargelegten Sachverhalten für die Konzeption einer theologischen Anthropologie gezogen. Entsprechend geht es im folgenden Kapitel darum, zu erörtern, was Abū Zayd mit seiner These der Menschlichkeit des koranischen Textes meint, und diese im Anschluss für die theologische Anthropologie zu evaluieren. So soll geklärt werden, inwiefern seine Reflexionen als Gegenpol zu den negierenden Thesen fruchtbar gemacht werden können und ob sie diese auszuhebeln vermögen.

569 Vgl. Kapitel 3.1.1 dieser Arbeit.

5.1 Zum Status der Gottesrede – verkörperlicht und vermenschlicht?

Über lange Zeit hinweg hat man mit großer Selbstverständlichkeit Muḥammad und Jesus als einander entsprechende Figuren betrachtet, insofern sie beide eine Botschaft Gottes überbracht haben, die zur Heiligen Schrift der jeweiligen Glaubensgemeinschaft wurde. Diese Botschaft wurde des Weiteren auf den Anspruch hin differenziert, dass es sich beim Koran um das direkte Wort Gottes handle, während die Bibel als Zeugnis der Offenbarung nur das indirekte Wort Gottes sei. Diese Parallelisierungen von Bibel und Koran einerseits sowie Jesus und Muḥammad andererseits wurde in der westlichen Religionsforschung erstmals zu Beginn des 20. Jahrhunderts infrage gestellt.⁵⁷⁰ Statt formaler Kriterien entlang der Schriften resp. Personen rückte nun ein sachbezogener Vergleich der Offenbarung als Wort Gottes in den Mittelpunkt,⁵⁷¹ der anhand des theologischen Stellenwerts innerhalb der jeweiligen Religion eine Analogie von Jesus und Koran forderte.

Im Zuge weiterer Parallelisierungsversuche hat der Philosophiehistoriker Harry Austryn Wolfson den in Analogie zu setzenden Aspekt auf die Körperlichkeit gerichtet und den Neologismus „Inlibration“ geprägt: Der Inkarnation, der fleischlichen Verkörperung des Gotteswortes in Jesus stehe die buchförmige Verkörperung des Korans gegenüber.⁵⁷² Der Befund Wolfsons wurzelt in einer theologiegeschichtlichen Auseinandersetzung mit den Parallelen und Abhängigkeiten christlicher und muslimischer Auffassungen über das Gotteswort, die er im Islam im Kontext des Disputs über die Erschaffenheit resp. Unerschaffenheit des Korans und damit in den *kalām*-Debatten über die Attribute Gottes und im Christentum innerhalb der Debatte um die Natur Jesu verortet. Damit stellte er einen direkten Bezug zwischen den Auffassungen über die Natur Christi zu jenen über die Natur und Erscheinungsformen des Korans her, die sich paradigmatisch in seiner Gegenüberstellung von Inkarnation und Inlibration findet.

In diesem Kontext identifiziert Wolfson zwei Fragehorizonte, die innerhalb beider Religionsgemeinschaften kontrovers debattiert wurden: zum

570 Vgl. Macdonald (1903): *Development of Muslim Theology*, S.146; Söderblom (1920): *Einführung in die Religionsgeschichte*, S. 65.

571 Zur Problematisierung der Bezeichnung als Wort Gottes vgl. Kapitel 4.1 dieser Arbeit. Insofern diese Fachdiskurse begrifflich mit „Gotteswort“ operieren, soll die Bezeichnung hier im Kontext der Wiedergabe dieser Diskurse beibehalten werden.

572 Vgl. Wolfson (1976): *Philosophy of the Kalam*, S. 246, 248.

einen die Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses zwischen einem präexistent gedachten Gotteswort und seiner transzendentalen Urquelle und damit die Frage nach der Relation zwischen Gott und seinem Wort, zum anderen die Frage nach der Beziehung des präexistenziell zum effektiv offenbarten, irdisch realisierten Gotteswort und damit die Frage nach der Relation Gottes zur Welt. Mit dem Terminus Inlibration versucht Wolfson nun, diese zweite Relation zwischen dem präexistenten Koran und seinen irdischen und damit geschaffenen Darstellungen in Form des menschlichen Memorierens, der Verschriftlichung und der Rezitation des Gotteswortes begrifflich zu fassen. Er dient ihm folglich dazu, jene Positionen innerhalb der islamischen Theologiegeschichte zu kennzeichnen, die den *locus* der Offenbarung auch innerhalb der irdischen Sphäre etwa in Schrift, Gedächtnis oder Rezitation verorten und ihm so analog zur Zwei-Naturen-Lehre im Christentum einen menschlichen Status zusprechen.⁵⁷³

Die Bezeichnung Inlibration ist jedoch gleich mehrfach problematisch, denn sie überträgt einerseits eine im Christentum tief verwurzelte Vorstellung auf den Islam, der zufolge das Gotteswort eine körperliche Form annimmt, und vereinnahmt ihn so in einem Paradigma der christlichen (Erlösungs-)Theologie.⁵⁷⁴ Andererseits führt er auch zu einer folgenschweren Unterstellung, wonach die Christen an ein personales und lebendiges Wort Gottes glauben, während die Muslime nur einen geschlossenen Kanon und damit tote Buchstaben hätten.⁵⁷⁵ Dies hat sich in der Modellierung der Offenbarungsverstände niedergeschlagen, indem dem personalen Gottesglauben eine strikte Buchstabenreligion gegenübergestellt wurde, die den ohnehin transzendent gedachten Gott noch weiter in die Ferne zu rücken schien.⁵⁷⁶ Wolfsons These der Inlibration des Korans trifft aber nicht den Kern des koranischen Selbstverständnisses. Was also ist in der Analogie Jesus und Koran zu parallelisieren, wenn nicht die Buchwerdung?

Statt wie Wolfson die Analogie zur Inkarnation in der Inlibration zu suchen, plädiert Abū Zayd für den sprachlichen Text als Äquivalent:

In beiden Fällen kann behauptet werden, das Wort Gottes habe sich in beiden Religionen in einer konkreten, äußerlichen Form verkörperlicht: [I]m Christentum wurde es Körper in Gestalt eines menschlichen Ge-

573 Vgl. Wolfson (1976): *Philosophy of the Kalam*, S. 246, 268.

574 Vgl. Neuwirth (2012): *Offenbarung, Inlibration*, S. 205–206.

575 Vgl. Madigan (2003): *Gottes Botschaft an die Welt*, S. 107.

576 Vgl. Kılıç (2011): *Islamische Offenbarung*; Sauer (2004): *Christentum und Islam*.

schöpfs, im Islam materialisierte es sich in einem sprachlichen Text. In beiden Fällen war das Göttliche menschlich geworden beziehungsweise vermenschlichte es sich. Die arabische Sprache verkörpert in der islamischen Offenbarung das Medium, in dem und durch das sich der Wandel realisierte. Das Fleisch und Blut – Maria – ist das Medium, in dem und durch das sich der Wandel im Christentum vollzog.⁵⁷⁷

In dieser überaus dichten Textpassage spricht Abū Zayd gleich mehrere Punkte an, die einer genaueren Betrachtung bedürfen. Deshalb soll zunächst das Zitat in seinen Argumentationskontext eingebettet werden, bevor im Anschluss die eng miteinander verwobenen Aspekte der Verkörperlichung und Vermenschlichung erörtert werden.

Im Kontext seiner Argumentationsführung bedient sich Abū Zayd mit der Gegenüberstellung von Jesus und Koran nicht nur eines religionsübergreifenden Vergleichsmotivs, sondern er scheint auch auf eine innerislami-sche Parallelisierung zu zielen. Diese sieht er vornehmlich darin begründet, dass Jesus, 'Isā, als Wort (*kalima*) Gottes bezeichnet wird,⁵⁷⁸ wodurch sich auch eine koranische Legitimität ergibt, 'Isā und Koran als Manifestationen der Rede Gottes zueinander in Beziehung zu setzen.⁵⁷⁹ Diese dogmatische Struktur-analogie zwischen Koran und 'Isā, die sich trotz unterschiedlicher Formgestalt – sprich Text versus Person – ergibt, macht sich Abū Zayd ergo nicht primär interreligiös, sondern insbesondere binnentheologisch zunutze. 'Isā und Koran stellen demnach beide materialisierte (*tağassad*) Worte Gottes in einer berührbaren Form (*šakl malmūs*) dar, nämlich in Form eines geschaffenen, menschlichen Wesens im Falle von Jesus sowie in

577 Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 163; Abū Zayd (1994): Naqd, S. 205. Dieselbe Textstelle übersetzt Andreas Meier folgendermaßen: „Man kann sagen, dass in beiden Religionen das Sprechen Gottes (*kalām Allah*) in sinnlich wahrnehmbarer Form leibhaftig geworden ist (*tağassada*), indem es im Christentum in einem menschlichen Geschöpf, nämlich Christus, leibhaftig geworden ist; im Islam dagegen in einer menschlichen Sprache, nämlich der arabischen. In beiden Fällen ist das Göttliche *Mensch* geworden (*šāra al-ilāhī bašariyan*), oder ist das Göttliche menschlich geworden (*ta'annasa al-ilāhī*). [...] Die arabische Sprache stellt in der islamischen Offenbarung das Medium dar, in dem und durch das die Wandlung verwirklicht wird; so wie Fleisch und Blut – nämlich Maria – im Christentum das Medium darstellen, in dem und durch das die Wandlung verwirklicht wird (*al-wasīṭ alladī taḥaqqāqa at-taḥawwul fihi wa-bihi*)“; Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 71–72, Hervorhebungen im Original.

578 Vgl. Koran 4:171 und 3:45.

579 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 203–204; Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 162–163.

Form eines die menschliche Sprache verwendenden linguistischen Textes im Falle des Korans.⁵⁸⁰ Aus dieser Vergleichbarkeit von 'Isā und Koran ergibt sich für Abū Zayd innerislamisch weiter die Gegenüberstellung von Maria (Maryam) und Muḥammad als Empfänger, die ihre jeweilige Form der Gottesrede über denselben Engel Gabriel (Ġibrīl) vermittelt bekommen haben.⁵⁸¹ Als weiterer wichtiger Vergleichsaspekt erweist sich die Art der Übermittlung, die im Falle des Propheten mittels Herabsendung (*nuzūl*) und im Falle von Maria mittels Geburt (*milād*) erfolgt.⁵⁸² Die Geburt führt Abū Zayd schließlich zu seiner Pointe: Wenn 'Isā ein durch Geburt erschaffenes Wesen sei, dann sei der Koran analog dazu auch erschaffen und somit nicht urewig (*maḥlūq la azālī*).⁵⁸³ Auch wenn Abū Zayd dies nicht weiter vertieft, greift dieses Argument über den religionsvergleichenden Charakter hinaus, da es dem Kontext der innerislamischen Vergleichbarkeit von 'Isā und Koran entspringt und so binnentheologisch ein anderes Gewicht erhält. Implizit wird hier folgende Argumentationslogik mitgeführt: Wenn 'Isā im Koran das Attribut Gotteswort zukommt, das so durch das Ereignis der Geburt eine körperliche und menschliche Gestalt angenommen hat, ist es plausibel anzunehmen, dass der Koran als Gottesrede durch das Ereignis des Herabstiegs in die irdische Sphäre ebenfalls in eine körperliche und menschliche – exakter wohl aber menschlich zugängliche – Form überführt wurde.

Doch was meint Abū Zayd mit diesem leicht misszuverstehenden Begriff der Vermenschlichung? Aus dem oben angeführten Zitat ist bereits ablesbar, dass die Versprachlichung zur Vermenschlichung führe, was er auch andernorts betont und um den Faktor Geschichte ergänzt:

Texte, ob religiös oder menschlich, sind festen Gesetzmäßigkeiten unterworfen. Die göttliche Quelle der religiösen Texte entreißt sie nicht

580 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 203.

581 Hier zeigt sich eine Unschärfe der Zuordnung, da Maria resp. ihr Fleisch und Blut einmal als Pendant zur arabischen Sprache und einmal als Pendant zu Muḥammad bezeichnet wird; vgl. Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 163. Auch wenn das aufgrund der Relationierbarkeit von Muḥammad und der arabischen Sprache zu keinem weitgreifenden Widerspruch führt, stellt es eine Inkonsistenz dar.

582 Darüber hinaus gibt es noch weitere Parallelisierungen; vgl. dazu Kermani (2015): Gott ist schön, S. 213–217; Seyyed Nasr (1979): Ideals and Realities, S. 43; zur Kritik daran Madigan (2003): Gottes Botschaft, S. 106–107; Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 163–164.

583 Vgl. Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 163–164; Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 72.

diesen Gesetzmäßigkeiten, da sie ‚vermenschlicht‘ worden sind, als sie sich in der Geschichte und der Sprache verkörpert haben und sich mit ihren Aussagen und Bedeutungen an die Menschen in einer bestimmten historischen Situation gewandt haben.⁵⁸⁴

Den Aspekt der Verkörperlichung situiert Abū Zayd auf einer sprachlichen Ebene. Sprache stellt dabei eine Sonderform der Verkörperlichung dar, da sie zwar eine konkrete Gestalt in Form von Äußerungen annehmen kann, gleichzeitig aber bedeutend weniger die plastische Vorstellung einer physischen Materialisierung und Vergegenständlichung konnotiert, wie es ein fleischlicher Körper oder ein greifbares Buch tut. Abū Zayd versteht Sprache dezidiert als menschliches Kommunikationsmittel, das Gesetzmäßigkeiten wie grammatikalischen Regeln folgt. Als Ergebnis ausgehandelter Konventionen sind der Sprache zeitliche wie auch geographische Komponenten einverleibt. Gerade aufgrund dieser Eigenschaften stellt die Sprachlichkeit durch ihre historische und kulturelle Gebundenheit für Abū Zayd ein zutiefst menschliches Ausdrucksmittel dar. Die Vermenschlichung ergibt sich folglich durch die Eingebundenheit in die Sprache und Kultur einer konkreten historischen Situation, in die der Koran hineinspricht.⁵⁸⁵ Der Koran ist damit nicht seiner Herkunft, sondern seiner Erscheinungsform nach menschlich. Dies zeigt sich auch darin, dass Abū Zayd den Begriff der Vermenschlichung mehr auf den Prozess der Transformation als auf das eigentliche Objekt bezieht. Das heißt, der Text *wird* menschlich, er *ist* es nicht von Anfang an. Erst seine Überführung in eine sprachliche und historisch bedingte Formgestalt führt Abū Zayd zu der Schlussfolgerung, dass sich das Gotteswort infolge dieser Transformation vermenschlicht hat.⁵⁸⁶

In seiner Argumentation bleibt Abū Zayd also nicht bei der Versprachlichung im Sinne einer Materialisierung stehen, sondern geht einen Schritt weiter, indem er das Momentum und den Begriff der Vermenschlichung einführt. Während nun die Vorstellung, dass der Koran sich in Form einer sprachlichen Gestalt materialisiert, in muslimischen Kreisen auf wenig Ablehnung stoßen dürfte, mutet die daraus abgeleitete Annahme einer Vermenschlichung des Gotteswortes um einiges provokativer an. Dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass Abū Zayd nicht nur die dogmatische Struk-

584 Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 82; vgl. auch Abū Zayd (1994): Naqd, S. 119.

585 Vgl. Rahman (2008): Qurʾān in Egypt, S. 232–234.

586 Vgl. auch Kapitel 4.2 und 4.5 dieser Arbeit.

turanalogie auf die Spitze treibt, indem er – wie oben zitiert – die traditionell christlich verwendeten und islamisch entsprechend vorbelasteten Termini *tağassud* (Leibhaftwerdung, Inkarnation), *ta'annus* (Menschwerdung, Inkarnation) und *taḥawwul* (Wandlung) verwendet, sondern gerade auch die höchst konfliktträchtige Bezeichnung des Korans als Gottes Menschenwort auf ihn zurückgeführt wird. Denn auch „Menschenwort“ entstammt dem christlichen Diskussionskontext und ist für die muslimischen Hörerinnen und Hörer entsprechend vorbelastet und fremd. Interreligiös wird es dann und wann benutzt, um gerade mit dem Gegenpol „Gotteswort“ ein Differenzkriterium zum Islam zu benennen.⁵⁸⁷ In welchem Sinn stellt der Koran nun nach Abū Zayd Gottes Menschenwort dar?

5.2 Gottes Menschenwort? Zur Problematik eines missverständlichen Begriffs

Dass sich das Gotteswort vermenschlicht, ist für Abū Zayd nicht gleichbedeutend mit der Aussage, dass der Koran ein menschliches Produkt ist. Er bestreitet keineswegs, dass Gott der Urheber des Korans ist, und bezeichnet dessen Herkunft an mehreren Stellen explizit als göttlich:

Der Koran [...] ist, was seinen Wortlaut angeht, ein unveränderlicher religiöser Text. Wenn sich aber die menschliche Vernunft mit ihm befasst und er zum Konzept wird, dann verliert er die Eigenschaft der Unveränderlichkeit. Er verändert sich, seine Bedeutungen werden vielfältig. Unveränderlichkeit ist eine Eigenschaft des Absoluten und Heiligen. Das Menschliche ist relativ und veränderlich. Der Koran ist im Wortlaut göttlich. Erst durch das Relative und Veränderliche, d. h. durch den Menschen, wird er zu einem Begriff. Er verwandelt sich in einen menschlichen Text, ‚vermenschlicht‘ sich. Es ist notwendig an dieser Stelle zu betonen, dass die Vorstellung von einem ‚Rohtext‘ eine metaphysische ist. Außer dem, was der Text selbst dazu aussagt, wissen wir nichts über sie. Wir müssen Texte notwendigerweise vom relativen und veränderlichen Standpunkt des Menschen aus verstehen.⁵⁸⁸

Über den Rohtext, d. h. über jegliche präexistente Form des Korans vor seiner Verkündigung durch den Propheten zu sprechen, hält Abū Zayd

587 Vgl. Heine et al. (2012): Muslime in Österreich, S. 201–202; Yavuzcan (2010): Menschenwort versus Gotteswort, S. 67–72.

588 Abu Zaid (1996): Islam und Politik, S. 86–87; vgl. auch Abū Zayd (1994): Naqd, S. 126.

für wenig erstrebenswert und gewinnbringend, da Aussagen über metaphysische Angelegenheiten nur spekulativ seien, gerade weil diese Dinge keine menschlich zugängliche, immanente Form kennen. Dennoch bringt er unmissverständlich zum Ausdruck, dass er Gott als Urheber des Korans und dessen Wortlaut anerkennt. In dem Moment aber, in dem dieser metaphysische Rohversion mit etwas Kontingentem – zunächst der menschlichen Sprache und dann der Vernunft – in Berührung kommt, finde eine Umwandlung des reinen göttlichen Wortes statt. Der Argumentationsschritt, den Abū Zayd nicht explizit macht, lautet: Gerade weil der Koran eine konkrete sprachliche Gestalt annimmt und so im übertragenen Sinne einen Körper erhält, scheidet er aus der Welt der Metaphysik und Transzendenz aus. Einmal in die irdische Sphäre eingetreten, ist er nur noch aus einem menschlichen, kontingenten und relativen Blickwinkel heraus verstehbar. Damit bringt Abū Zayd zum Ausdruck, dass der Umgang mit dem Koran nur menschlich sein kann, weshalb seine Interpretation auch wandelbar ist:

Der Text veränderte seinen Charakter vom ersten Augenblick seiner Sendung an – d. h. seitdem der Prophet ihn im Moment der Offenbarung rezitiert hat. Er verwandelte sich von einem göttlichen Text, wurde zu einer Vorstellung und somit zu einem menschlichen Text. Er wurde von einer Offenbarung zu einer Interpretation. Das Verständnis des Propheten vom Text stellt die erste Phase in der Bewegung des Textes in seiner Interaktion mit der menschlichen Vernunft dar. Hier muss man die Behauptung des religiösen Diskurses außer Acht lassen, dass das Verständnis des Propheten vom Text dem ihm innewohnenden Sinn entspricht, wenn wir überhaupt solch einen inhärenten Sinn annehmen können. Diese Behauptung führt zu einer Form der Vielgötterei, da sie eine Kongruenz zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Unveränderlichen und dem Veränderlichen herstellt, wenn sie die göttliche Absicht mit der menschlichen Interpretation dieser Absicht in eins setzt, auch wenn es sich bei dem Interpretieren um den Propheten handelt. Aus dieser Behauptung resultiert die Vergöttlichung oder die Heiligsprechung des Propheten, und es wird vergessen, dass auch er nur ein Mensch war.⁵⁸⁹

Abū Zayds Position zufolge ist Offenbarung also immer nur als Interpretation zugänglich, d. h. als ein Verständnis, das sich als Folge der Annäherung

589 Abu Zaid (1996): *Islam und Politik*, S. 87; vgl. auch Abū Zayd (1994): *Naqd*, S. 126.

durch den Menschen und seiner Denkprozesse ergibt, nie jedoch als vermeintlich rein göttliches Wort.⁵⁹⁰ Semiotisch ausgedrückt bedeutet dies, dass der Text als relationales Zeichengebilde nur in seiner Verflechtung von Zeichen, Objekt und interpretierender Person begriffen werden kann und sich der potentielle Sinn eines Textes nur durch den Interpretationsakt als Korrelation dieser drei tragenden Elemente erschließen lässt.⁵⁹¹ Abū Zayd plädiert hier lautstark für eine demütigere Haltung des Menschen und kritisiert die anmaßenden Ansprüche der religiösen Elite, das eigene, menschliche und damit begrenzte Verständnis als reines Wort Gottes oder göttliche Absicht zu deklarieren.⁵⁹² Dem Propheten weist er die Rolle zu, die Offenbarung als erster Mensch einem Verstehensprozess unterzogen zu haben. Gleichzeitig warnt er davor, die prophetische Interpretation zu sakralisieren und für absolut zu erklären. Die Eigenschaft des Absoluten spricht er einzig Gott zu, weshalb das Verständnis des Propheten aufgrund seiner Menschlichkeit letzten Endes auch relativ bleiben muss.⁵⁹³

Abū Zayds Argumentationsführung besteht folglich aus einem Vierschritt, der bei der Sprachlichkeit des Textes ansetzt, die ihn über die damit implizierte Verkörperlichung zur Vermenschlichung führt und schließlich in der Verständnismöglichkeit mündet. Mit dem Begriff der Vermenschlichung bezeichnet er einen Transformationsprozess, der die transzendente Gottesrede in eine sprachliche Form überführt. Erst wenn die transzendental verbürgte Rede durch die Faktoren Sprache und Geschichte in eine nicht-metaphysische Form übertragen wird, nimmt sie eine dem Menschen zugängliche Gestalt an. Durch die damit verbundene sprachliche Greifbarkeit wird die Rede auch *begreifbar*. Wenn Abū Zayd davon spricht, dass der koranische Text menschlich ist, meint er damit also in erster Linie, dass er aufgrund seiner sprachlichen Form ein menschlich *zugänglicher* und damit menschlich *verstehbarer* Text ist, der sich in der Geschichte ereignet hat.

Wichtig scheint an dieser Stelle, diese Thesen aus dem Blickwinkel der Zielsetzung und Absicht Abū Zayds zu verstehen: Er beabsichtigt nicht, den Koran, den Propheten oder den Islam zu diffamieren, sondern es geht ihm zum einen darum, gegen die Monopolisierung der Deutungshoheit durch die religiöse Elite auf klerikaler Ebene anzukämpfen und für eine – koranisch selbst gegebene – Interpretationsvielfalt einzustehen. Zum

590 Vgl. Abu Zaid (1996): *Islam und Politik*, S. 93; dazu auch Graham (1994): *Schriftprinzip*, S. 211–212.

591 Vgl. Albertini et al. (2010): *Gott hat gesprochen*, S. 33–35.

592 Vgl. dazu auch Albertini et al. (2010): *Gott hat gesprochen*, S. 36.

593 Vgl. Abu Zaid (1992): *Islam und Politik*, S. 163–164.

anderen zielt er darauf ab, sein Fundament für die Begründung seiner sprachanalytischen Methode zu festigen, für die ihm die These der Erschaffenheit des Korans als eine *Conditio sine qua non* erscheint. Die vehemente Argumentation für einen vermenschlichenden Transformationsprozess ist deshalb wohl in erster Linie seiner Haltung gegenüber dem Dogma von der Unerschaffenheit des Korans geschuldet, die er mit einem göttlichen Status und einer menschlichen Undurchdringlichkeit gleichsetzt, wovon er sich entschieden distanzieren möchte.

Statt eines göttlichen Textes (*naṣṣ ilāhī*) vertritt Abū Zayd also in bewusster Abgrenzung zur muslimischen Orthodoxie die umgekehrte These der Menschlichkeit des Textes (*baṣarīya an-naṣṣ*).⁵⁹⁴ Die begriffliche Aufladung findet ihren Höhepunkt zweifellos in der kontroversen Beschreibung des Korans als „Gottes Menschenwort“. Unter diesem Titel erschien 2008 eine Auswahl an Artikeln aus der Feder Abū Zayds, die vom Islamwissenschaftler Thomas Hildebrandt in überarbeiteter Form ins Deutsche übersetzt wurden.⁵⁹⁵ Soweit überblickbar hat Abū Zayd den Begriff „Menschenwort“ in seinen Publikationen selbst nie benutzt, sodass sich weder in seinen arabisch- noch in seinen englischsprachigen Werken eine Entsprechung dafür fände. Aber auch wenn er stets von der Menschlichkeit des Textes und nicht von Gottes Menschenwort spricht, sind Parallelen in der Stoßrichtung dieser Begriffe nicht von der Hand zu weisen.⁵⁹⁶ Zudem hat er die Ausgabe autorisiert.⁵⁹⁷ Hildebrandt erklärt seine Titelwahl – die beinahe „Gottes Menschenwort – des Menschen Gotteswort“ gelautet hätte – als Anspielung auf zwei zentrale Aspekte in Abū Zayds Denken: einerseits als Widerhall von dessen argumentativer Gewichtung der göttlichen und menschlichen Natur des Korans, andererseits als Betonung seiner Auffassung von Offenbarung als zweiseitige Kommunikation, in der sich sowohl Gott als auch der Mensch in je unterschiedlicher Form als Sender und Empfänger beteiligen.⁵⁹⁸ Aufbauend auf dem klassischen Verständnis vom Koran als Rede Gottes eröffnet Abū Zayd durch die Unterscheidung der zwei Dimensionen einen neuen Verständnishorizont: Offenbarung als eine von Gott an den Menschen gerichtete, auf diesen zugeschnittene und damit

594 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 126.

595 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort.

596 Vgl. Abū Zayd (1994): Naqd, S. 197–198, 206.

597 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 9.

598 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 13; vgl. dazu auch Kapitel 4.1 dieser Arbeit.

von ihm indirekt mitgestaltete Rede, was ihr in einem spezifischen Sinne menschliche Züge verleiht, und zugleich als eine vom Menschen gehörte, gesammelte, verschriftlichte, gedeutete und irdisch umgesetzte Rede göttlichen Ursprungs.⁵⁹⁹

Bisher hat diese Bezeichnung als Gottes Menschenwort für den Koran nur sehr wenig Verbreitung erfahren. Anklang gefunden hat sie insbesondere bei jenen, die sich im öffentlichen Diskurs selbst als liberale Denker präsentiert und profiliert haben, darunter die beiden Religionspädagogen Mouhanad Khorchide und Abdel-Hakim Ourghi.⁶⁰⁰ Ourghi etwa benennt gleich fünf Dimensionen: Dem Koran komme der Status als Menschenwort zu, da der Prophet in Gestalt eines Menschen die Verkündigung übernahm, da er eine menschliche Gestalt in Form der arabischen Sprache angenommen hat, da er den Menschen als angesprochenes Gegenüber im Kommunikationsprozess einbezieht, da er dem menschlichen Verständnis ausgesetzt ist und durch dessen Interpretationsleistung mitgestaltet wird und da der Mensch bei seinem Kodifizierungsprozess Redigierungsarbeiten sowie Vokalisierungsvorgängen vorgenommen hat. In der Folge weist auch Ourghi ihm den Status eines Auslegungstextes zu, der, lediglich als Interpretation zugänglich, auch ein immer wieder neu formuliertes Menschenwort darstelle.⁶⁰¹ Hier zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung zu Abū Zayds Position, auf den Ourghi zwar namentlich verweist, ohne jedoch spezifische Quellen zu nennen.

Auch wenn sich der Begriff Menschenwort nicht auf die Herkunft der Offenbarung, sondern auf deren Erscheinungsform bezieht, bleibt er als Kennzeichnung des Korans problematisch. Erstens erweist er sich angesichts der dargestellten Pluralität an Sinndimensionen als zu undifferenziert. So verweisen etwa die Ergänzung von Diakritika, die mündliche Verkündigung durch den Propheten oder seine arabische Sprachgestalt auf ganz unterschiedliche Dimensionen, die mit der Bezeichnung Menschenwort nur höchst ungenau wiedergegeben werden können. Zweitens ist in der Folge das alleinstehende Schlagwort schwerwiegenden Missverständnissen ausgesetzt. Denn was Menschenwort als Begriff in erster Linie konnotiert, ist eine menschliche Urheberschaft von Offenbarung, die theologisch weitreichende Folgen hat. Drittens steht Menschenwort auch exegetisch in markantem Kontrast zur selbstreferentiellen Abgrenzung des

599 Vgl. Abu Zaid (2008): Gottes Menschenwort, S. 13–14.

600 Zu Khorchide vgl. Kapitel 3.3.3 dieser Arbeit.

601 Vgl. Ourghi (2017): Reform des Islam, S. 75–78.

Korans, der sich eben gerade nicht als Rede des Menschen verstanden wissen will. Die Bezeichnung Menschenwort steht damit diametral zu den textuellen Evidenzen und so auch zum koranischen Selbstverständnis. Viertens wird mit ihr ein christlich aufgeladenes Wort zur prägnanteren Charakterisierung der Bibel als Gottes- und Menschenwort auf den Koran übertragen – eine Übertragung, die auch angesichts dessen, dass nicht Bibel, sondern Jesus und Koran das jeweilige Pendant von Offenbarung für die beiden Religionsgemeinschaften bilden, fraglich erscheint. Aus diesen Gründen ist der Terminus Menschenwort dezidiert abzulehnen.

Davon abgesehen weist eine so starke Anlehnung an christliche Terminologien auch theologiegeschichtlich einige Tücken auf. Denn mit der Gegenüberstellung von Jesus und Koran wählt Abū Zayd zwar einen koranisch begründeten und damit binnentheologisch gerechtfertigten Ausgangspunkt für seine Darlegung, wendet ihn jedoch theologiegeschichtlich ins Gegenteil. So zeugen frühislamische Quellen davon, dass die Analogie zwischen Jesus und Koran von muslimischen Theologen schon früh gesehen und in der Substanz anerkannt wurde. Bereits kurz nach dem Ableben des Propheten wurde innerislamisch in unverkennbarer thematischer Analogie zur christologischen Lehre bezüglich der Natur Jesu über das Verhältnis von Koran zu einer präexistent gedachten Urschrift debattiert. Das schlug sich in der Debatte um die Unerschaffenheit resp. Erschaffenheit nieder und rückte die Frage nach dem Verhältnis von Gott zu seinem Wort in den Mittelpunkt. Die dabei entstandene Nähe von Koran und trinitarisch begründetem, inkarniertem Wort Gottes wurde von der Muʿtazila als bedrohlich empfunden – da ihrer Meinung nach zwei Dinge nicht ewiglich nebeneinander existieren können resp. dies die Lehre von der Einheit Gottes torpediere – und bereits früh problematisiert.⁶⁰² In der Folge wurde die Erschaffenheit des Korans gerade in Abgrenzung zum nizäischen Verdikt „gezeugt, nicht geschaffen“ postuliert, das wiederum eine Folge der christlichen Debatte über die Verhältnisbestimmung von Gottvater und Gottessohnschaft war.⁶⁰³ Darin zeigt sich zum einen, dass die innerislamisch kontrovers geführte Debatte um die Erschaffenheit des Korans wohl nicht nur in der Konfrontation mit den christlichen Paradigmen bezüglich der

602 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 164–165; Maalouf (2006): Place du verbe, S. 92–97; Nader (1956): Système philosophique, S. 49.

603 Vgl. Maalouf (2006): Place du verbe, S. 92–95.

Natur Jesu wurzelt, sondern auch sprachlich stark daran angelehnt ist.⁶⁰⁴ Zeitgleich wird daraus zum anderen auch ersichtlich, dass der mu'tazilitische Versuch, durch das Postulat der Erschaffenheit des Korans bewusst eine Distanz zur Christologie zu schaffen, von Abū Zayd fundamental auf den Kopf gestellt wird, indem er nicht nur den Koran wieder mit christlich-dogmatischen Gegenüberstellungen verknüpft, sondern dafür auch ein dezidiert christologisch geprägtes Vokabular heranzieht. Er schließt sich hier also dem mu'tazilitischen Dogma der Erschaffenheit an, ohne aber deren Begründungskontext und -logik mitzutransportieren.

In der Folge bleibt bei ihm konzeptionell unberücksichtigt, dass Jesus innerhalb der christlichen Theologie zwar als historische Gestalt betrachtet wird, das Konzept der Trinität in letzter Konsequenz jedoch nicht ohne seine wie auch immer geartete Präexistenz gedacht werden kann. Die in der christlichen Theologie beibehaltene Dialektik von trinitarisch bedingter Präexistenz und historischer Figur löst Abū Zayd für die muslimische Seite aufgrund einer postulierten Unaussagbarkeit über den Rohtext und der weitgehenden Ausklammerung einer transzendental verbürgten Urschrift etwas überstürzt auf, worauf es nun einzugehen gilt.

5.3 Klang statt Buch oder Text – Gottes Manifestation auf Erden

Obschon die koranische Offenbarung unterschiedliche Erscheinungsmodi der Rede Gottes kennt – die sie selbstreferentiell auch mit unterschiedlichen Termini wie *wahy*, *tanzīl*, *qur'ān* oder *kitāb* belegt –, betonen sowohl die Inlibration wie auch die Sprachlichkeit des Textes, wenngleich in unterschiedlich starkem Maße, den geschriebenen Charakter. Diese verbreitete Wahrnehmung des Korans als Schrifttext und die damit einhergehende Omnipräsenz der geschriebenen Manifestationsart steht dabei in Kontrast zur gängigen Unterscheidung innerhalb der islamischen Geistesgeschichte, die stets zwischen dem mündlich rezitierten Text und dem kodifizierten Schriftkorpus mittels der Termini *qur'ān* resp. *muṣḥaf* differenziert hat. Die Dominanz dieser schriftlichen Gestalt ist dabei nicht allein dem Kanonisierungsprozess zuzuschreiben, der den *muṣḥaf* als kodifizierten Schriftkorpus hervorgebracht hat, sondern erwächst mitunter auch aus einer spezifischen

604 Terminologisch *mawlūd ḡayr maḥlūq* im Christentum vs. *maḥlūq* im Islam; vgl. Nader (1956): *Système philosophique*, S. 101; Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 165.

Rezeption der koranischen Selbstdeklaration als *kitāb*, was heutzutage konventionell mit Buch oder Schrift wiedergegeben wird. Gleichzeitig problematisiert der Koran jedoch an mehreren Stellen seine fehlende Schriftlichkeit selbstreferentiell, indem explizit die Idee der Sendung von Schriftblättern zurückgewiesen und der Modus wiederholt als mündlich in der Form einer Rezitation (*qurʿānan*) ausgewiesen wird.⁶⁰⁵ Warum also bezeichnet sich der Koran noch während der Verkündigungsphase als *kitāb*, also zu einem Zeitpunkt, als die Offenbarung offensichtlich noch nicht in Buchformat vorlag?

Der Rückbezug auf das Konzept *kitāb* lässt sich am plausibelsten als Selbstbehauptungsstrategie verstehen,

to balance the obvious situatedness of Muḥammad's recitations with a strategic interest in imparting to them the glow of scriptuality that was felt, by his audience, to be an indispensable concomitant of genuine revelations.⁶⁰⁶

So wurde der Prophet Muḥammad bereits früh während seines Sendungsauftrags mit einer Erwartungshaltung konfrontiert, die eine Vermittlung von Schrift zur Beglaubigung der Gesandtschaft und der Auserwählung eines Volkes einforderte.⁶⁰⁷ Kompensiert werden musste demnach eine Vorstellung der Adressaten, die Offenbarung aus dem jüdischen und christlichen Kontext als ein an einen verschriftlichten Korpus gebundenes Modell nicht nur kannten, sondern wohl auch als genuine Begleiterscheinung von göttlich beglaubigter Offenbarung erwarteten.⁶⁰⁸ Der Irritationsfaktor lag nicht so sehr im Inhalt der Offenbarung als in der Gestalt, d. h. dem Modus der Überbringung, die gerade nicht auf die verankerte schriftliche Form zurückgriff.⁶⁰⁹ So liegt nahe, dass der Koran auf diese Erwartungshaltung mit der Deklaration seiner Herkunft von einer himmlischen Urschrift reagiert, die als „Mutter der Schrift“ und „bei Gott bewahrte Tafel“ bezeichnet und als umfassendes Register des Weltgeschicks präsentiert wird.⁶¹⁰ Aus dieser werden nun dem beauftragten Propheten sukzessiv klar umrissene

605 Vgl. Koran 6:7, 4:153 und 17:78.

606 Sinai (2006): *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 113.

607 Vgl. Madigan (2001): *Book*, S. 250; Sinai (2006): *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 111–113.

608 Vgl. Sinai (2006) *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 114–115; Neuwirth (2010): *Koran als Text der Spätantike*, S. 140.

609 Vgl. Sinai (2006): *Qurʿānic Self-Referentiality*, S. 114.

610 Vgl. Koran 43:4 und 85:22.

Rezitationseinheiten zur Verkündigung mitgeteilt.⁶¹¹ Anstelle eines materiell vorliegenden Buches wird mit *kitāb* daher weit mehr ein himmlischer Archetypus des göttlichen Wissens konnotiert, das einer wohlverwahrten, externen Lagerungsstätte entstammt und durch Offenbarung an den Propheten – Muḥammad resp. seine Vorgänger – dem Menschen zugänglich gemacht wird.

Mit dem Rückbezug auf diese Urschrift drückt der Koran folglich zum einen seine Vorstellung von der eigenen Teilhabe an der erwarteten Schrift(lichkeit) aus und markiert zum anderen eine geteilte genealogische Abstammung aller Offenbarungen, ohne sich dabei jedoch gänzlich den etablierten Schriftkonzeptionen anzuschließen. Denn statt einer materialisierten Schrift oder Tafelübergabe entwirft der Koran durch die Korrelation von *kitāb* und *qurʾān* ein eigenes, neues Konzept einer Art mündlichen Schrift, die zu seinem Alleinstellungsmerkmal werden sollte.⁶¹²

Gerade die Bezeichnung *qurʾān*, die heute primär als Eigenname des Korans verankert ist und deshalb oft nicht weiter übersetzt wird, enthält in ihrer Etymologie bereits zwei Sinndimensionen, zum einen „Rezitation, Vortrag“, zum anderen „Lektionar, Lesung“, wodurch sie unterschiedliche Manifestationsarten und Modi konnotiert. Denn während sich die Bedeutung „Lesung“ an der Herkunft aus einer himmlisch verbürgten Lesevorlage orientiert, legt die Übersetzung „Rezitation“ den Fokus auf die kultisch-zeremoniell geführte und melodiös unterlegte Vortragsart von auswendig gekannten Texten.⁶¹³ Als rezitativische Wiedergabe einer transzendent verbürgten Lesevorlage wird der Begriff *qurʾān* so zu einer Neukonfiguration der in der Spätantike verbreiteten Erscheinungsformen und konkurrierenden Konzeptionen der Gottesrede, die den Fokus auf die mündliche Realisierung legt.⁶¹⁴ Während *kitāb* also auf den himmlischen Modus der Speicherung verweist, umschreibt der Begriff *qurʾān* den Modus der irdisch realisierten Artikulation.⁶¹⁵

So ist der Koran seinem Eigennamen nach ein mündlich zu Rezitierendes.⁶¹⁶ Seine Bestimmung zur Rezitation zeigt sich nicht zuletzt auch an der rhythmischen, poetisch einprägsamen Textstruktur selbst, in der Sin-

611 Vgl. Sinai (2006): Qurʾānic Self-Referentiality, S. 119; Madigan (2001): Book, S. 243–244; Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 133–134.

612 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 138.

613 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 229.

614 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 231.

615 Vgl. Sinai (2006): Qurʾānic Self-Referentiality, S. 120.

616 Vgl. Nelson (1985): Art of Reciting.

neseinheiten mit Atempausen kongruieren.⁶¹⁷ Die Vortragspraxis erfährt dabei eine besondere melodische Ausgestaltung, sodass die sakral gerahmte Rezitation als Bekräftigung der transzendenten Herkunft der Rede aus dem *kitāb* fungiert.⁶¹⁸ Rezitieren ist damit kultisches Sprechen in einer stilistisch gebundenen, ‘arabiya genannten Sakralsprache, die eine Differenz zum alltäglichen Sprechen markiert.⁶¹⁹

Dabei wird *qur’ān* an vielerlei Stellen durch die Präposition *fī* an einen anderen Begriff wie *ṣuḥuf* (Blätter), *lawḥ* (Tafel) oder *kitāb* rückgebunden.⁶²⁰ Durch die Verwendung einer solchen Präposition wird ein Verhältnis und nicht eine simple Übereinstimmung angezeigt, wodurch eine Differenz zwischen *qur’ān* und *kitāb* geltend gemacht wird.⁶²¹ Demnach wird *qur’ān* nicht gänzlich mit dem rückgebundenen Begriff gleichgesetzt, sondern als dessen Transmission beschrieben. Die beiden Begriffe werden dabei durch *tafṣīl* miteinander in Relation gesetzt.⁶²² Die entsprechende Wurzel *fā-ṣād-lām* trägt die Grundbedeutung „erläutern, erhellen“ und kommt meist in der Form *faṣṣala šay’an lī* vor, wobei mit der Präposition *lī* ein Objekt in Form eines Empfängers mitgedacht wird.⁶²³ Demnach erscheinen die Rezitationseinheiten als Auszüge aus der Urschrift, die der Verkünder nicht unverändert erhält, sondern in einer Form, die den Bedürfnissen der Rezipienten angepasst ist und als Botschaft entsprechend auf die wechselnde Zuhörerschaft zugeschnitten wird. Der *qur’ān* unterliegt somit einer hermeneutischen Codierung, die selbstreferentiell mit dem Terminus technicus *tafṣīl* belegt wird:⁶²⁴

From the qur’ānic perspective, then, the celestial scripture cannot be given to man in any other shape than *mufaṣṣalan* (Q 6:114). The *kitāb* is partially accessible, but never available: it can be tapped via divine revelation, but due to the need to tailor such revelations to a specific target audience, the *kitāb* as such is at no one’s disposal, not even in the form of excerpts.⁶²⁵

617 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 170.

618 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 170–171.

619 Vgl. Schulze (2015): Koran, S. 417.

620 Vgl. Koran 80:11–13, 85:21–22 und 56:77–80.

621 Vgl. Madigan (2001): Qur’āns Self-Image, S. 177; Sinai (2006): Qur’ānic Self-Referentiality, S. 105, 125–126.

622 Vgl. Koran 41:2–3.

623 Vgl. Sinai (2006): Qur’ānic Self-Referentiality, S. 121–122.

624 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 142–143.

625 Sinai (2006): Qur’ānic Self-Referentiality, S. 123.

Insofern das *kitāb* nur als *mufaṣṣalan* weitervermittelt werden kann, wird es zwar für den Menschen zugänglich, dieser kann jedoch keinen Anspruch auf dessen Besitznahme erheben, da es als transzendent gedachte, gewissermaßen virtuelle Schrift gerade außerhalb seiner Reichweite platziert wird. Dies deckt sich auch mit der Beobachtung, dass in der medinensischen Offenbarungszeit der Umgang mit Schrift seitens der Schriftbesitzer, also jener Völker, die vor dem Koran ein Offenbarungszeugnis Gottes erhalten haben, kritisch reflektiert wird, indem das Verständnis einer in Menschenhand befindlichen Schrift problematisiert und zurückgewiesen wird.⁶²⁶ Im *kitāb* manifestiert sich also nicht nur die Transzendenz Gottes, sondern das *kitāb* selbst bleibt transzendent, sodass es dem direkten menschlichen Zugriff entzogen ist. Aufgrund dessen gibt es im Islam für das Offenbarungseignis weder ein Szenario der Tafelübergabe noch ein historisches Vorbild für die schriftliche Manifestation der Gottesrede, die für die westliche Rezeption so tragend ist.⁶²⁷

Damit tut sich ein Unterschied zu den in der Spätantike etablierten Auffassungen des Gotteswortes auf: Während im synagogalen Judentum der Spätantike das Wort Gottes, aramäisch *memra* resp. griechisch *logos*, noch als eine auf die Welt wirkende, zweite göttliche Kraft galt, wurde es im christlichen Umfeld im Prolog zum Johannesevangelium christologisch identifiziert. Dort wird es als eine Kraft beschrieben, die immer wieder in die Welt hinuntersteigt, um die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu festigen, dabei aber – durch die Abweisung der Menschen verschuldet – scheitert und erst in der Inkarnation ihr Werk vollenden kann.⁶²⁸ Vergleichbar dazu positioniert sich der Koran sprachlich unter demselben Terminus *qurʾān* als zur Erde herabkommende Rede, die, während sie als vermittelnde Instanz die Kommunikation zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre herstellt, in der Welt präsent ist und weiterwirkt.⁶²⁹ Ihr Scheitern wird von Gott abgewendet, indem den Adressaten Verständnisfähigkeit verliehen wird und sie so für den Empfang vorbereitet, also befähigt werden, die göttliche Botschaft epistemologisch zu durchdringen, sodass sich durch die Annahme der Gottesrede die Inkarnation erübrigt.⁶³⁰

626 Vgl. Sinai (2006): Qurʾānic Self-Referentiality, S. 126; Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 145–146.

627 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 174–178.

628 Vgl. Segal (2002): Two Powers; Boyarin (2001): Gospel of the Memra; Madigan (2003): Gottes Botschaft an die Welt, S. 101–102.

629 Vgl. Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 230–231.

630 Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 160–163.

Will man die Analogie zur irdischen Manifestationsart und Erscheinungsform der Gottesrede – wofür die Inkarnation letztlich ja steht – aufrechterhalten, stellt also nach koranischem Selbstverständnis weder die Inlibration noch der sprachliche Text das eigentliche Pendant dar, sondern noch spezifischer die lebendig vorgetragene, klanglich wahrnehmbare Rezipitation, *qurʾān*. Das als präexistent gedachte Gotteswort (*kitāb*) transformiert sich für die Rezeption in der irdischen Sphäre demnach weder materiell noch personal, sondern akustisch. So beansprucht die koranische Verkündigung, den Rang einer „einmaligen, sinnlich wahrnehmbaren *Selbstmanifestation* des Gotteswortes“⁶³¹ einzunehmen, was eine eigene Rezeption der Logostheologie darstellt. Die bereits in frühislamischen Quellen problematisierte und von Abū Zayd weitergeführte Analogie trifft in der Substanz also weitgehend zu, ist aber noch prägnanter zu füllen. Denn der Koran stellt, wie Neuwirth treffend formuliert, „nicht menschgewordenes Wort Gottes dar, aber doch auch ein sinnlich verkörpertes, nämlich im Klang der Rezitation erfahrbare Wort Gottes“.⁶³²

5.4 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie

Mit der Grundlegung eines „Gotteswortes in Knechtsgestalt“⁶³³ habe Abū Zayd, so die Worte des Islamwissenschaftlers Andreas Meier, eine kritische Einführung zu einer „*Fundamentaltheologie der koranischen Offenbarung als Paradoxon der Inkarnation*“⁶³⁴ formuliert, ohne dies so benannt oder darauf abgezielt zu haben. Hier bleibt Meier jedoch nicht stehen, sondern fordert in einem Wortspiel gar, die von Abū Zayd entworfene „*Anthropologie des göttlichen Wortes*“⁶³⁵ als Ausgangspunkt zu nehmen, um komplementär dazu eine „*Theologie des menschlichen Wortes*“⁶³⁶ zu entwerfen. Ganz so unproblematisch, wie Meier hier suggeriert, ist die Konzeptualisierung einer theologischen Anthropologie anhand der Ausführungen Abū Zayds jedoch nicht.

631 Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 166, Hervorhebung im Original.

632 Neuwirth (2015): Die vielen Namen, S. 231.

633 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 68.

634 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 70, Hervorhebungen im Original.

635 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 68, Hervorhebungen im Original.

636 Meier (1994): Gotteswort in Knechtsgestalt, S. 70, Hervorhebungen im Original.

Die vehemente Argumentation für eine vermenschlichende Transformation von Offenbarung ist bei Abū Zayd maßgeblich von dem Bestreben geleitet, seine sprachwissenschaftliche Methodik zu fundieren, die wesentlich auf dem Dogma der Erschaffenheit fußt. Mit dem Element der Erschaffenheit des Korans versucht er den Koran aus einer metaphysisch orientierten Deutung herauszulösen und als linguistisch erfahr- und erfassbare Botschaft zu verstehen. Die dezidiert anthropologische, ja inkarnatorische Ausgestaltung des Vokabulars ist daher zunächst einmal als Stärkung des Erschaffenheitsdogmas zu lesen, das er mit einer Menschlichkeit des Textes gleichsetzt. Jedoch entpuppt sich ein Zugang über das Erschaffenheitsdogma für eine theologische Anthropologie als nur beschränkt tragfähig, da es auf der Attributenlehre fußt, die von ihrer inneren Systematik her eine mögliche Präsenz der Transzendenz in der Immanenz gar nicht im Blick hat, sondern die Abgrenzung der Transzendenz gegenüber der Immanenz aufrechtzuerhalten sucht.⁶³⁷ Ein Zugang über das Erschaffenheitsdogma führt also weg vom eigentlichen Anliegen einer theologischen Anthropologie, da dieses weder auf das Verhältnis zur Welt noch auf die reale Sprachgestalt, sondern auf eine auf dem Prinzip der Einheit basierende Gotteslehre abzielt. Ob ein solches Dogma der Erschaffenheit für die innerweltliche Verortung von Offenbarung überhaupt zwingend ist, ist ohnehin fraglich. So zeigt etwa Wolfson im Zuge seiner Inlibrationsthese die Möglichkeit auf, die Inlibration zu bejahen, wenn das Dogma der Unerschaffenheit vorausgesetzt wird. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass das Erschaffenheitsdogma bei ihm kein notwendiges Kriterium für eine innerweltliche Verortung von Offenbarung darstellt.⁶³⁸

Nach Abū Zayd verwirklicht sich Offenbarung innerweltlich dadurch, dass sie die Gestalt eines sprachlichen Textes annimmt. Diese Grundlegung der innerweltlichen Verortung als irdische Manifestationsart von Offenbarung legt bereits eine theoretische Rahmung für die Konzeption einer theologischen Anthropologie zugrunde. Denn ob der Beziehungsaufbau zwischen Gott und Mensch nun über eine textuelle Buchlektüre erfolgt oder sich durch eine melodios nachgesprochene Rezitation konstituiert, zieht ganz unterschiedliche Konsequenzen wie auch Potentiale nach sich. Entsprechend werden die Weichen für die theologische Anthropologie bereits über die Konzeption der irdisch wahrgenommenen Modalität von Offenbarung gestellt.

637 Vgl. Specker (2021): Gottes Wort, S. 41, Anm. 68.

638 Vgl. Wolfson (1976): *Philosophy of the Kalam*, S. 246–261

Die Identifikation der irdischen Manifestation der Gottesrede mit einem sprachlichen Text bringt sowohl Vor- als auch Nachteile mit sich. Im Gegensatz zur Inlibration, die suggeriert, dass Offenbarung unabhängig von einem künftigen Leser und vorab niedergeschrieben und dann als fertiger Korpus übermittelt wird, weist der Terminus Text in seinem linguistischen Gebrauch eindeutig mehr Flexibilität auf. Als sprachliches Gewebe verstanden, das noch nicht zwingend verschriftlicht vorliegen muss, lässt er von Beginn an mehr Raum für den Einbezug der rezeptiven Seite. Anthropologisch relevant ist hierbei, dass Offenbarung nicht für sich spricht, sondern als linguistisch geformter Text erst durch den Menschen zum Sprechen kommt, und zwar in doppelter Hinsicht: zum einen im Sinne der Verkündigung durch den Propheten, zum anderen im Sinne eines Verständnisses, das der Mensch durch exegetisch-hermeneutische Interpretationen der Rede erlangt. Ein Weg des Menschen zu Gott wie umgekehrt von Gott zum Menschen führt also über die Sprache.

Offenbarungstheologisch wie auch anthropologisch von Relevanz ist hier nun, dass mit dem Tod des Propheten die mit der Offenbarung initiierte Kommunikation nicht zum Erliegen kommt. Mit jeder Verstehensbemühung werden die initialen wie auch die darauffolgenden Kommunikationsbeziehungen wieder aufgenommen. Obschon die Offenbarung sprachlich abgeschlossen ist, bleibt sie kommunikativ offen.

Gerade in der Sprachlichkeit wird für die theologische Anthropologie ein Spannungsfeld eröffnet, das die beiden Pole Andersheit und Beziehungshaftigkeit ineinander verschränkt, da Sprache ein Ort ist, an dem Differenz überbrückt und gleichzeitig Fremdheit erfahren wird.⁶³⁹ Gott geht nicht schlicht in seiner Rede und damit in der Sprache auf, sondern bleibt stets ein Gegenüber zur Sprache. Gleichzeitig bestimmt sich Gott als Ansprechender und Anzusprechender, sodass seine Rede auch nicht in völliger Andersheit zur menschlichen Sprache gedacht werden kann. Doch bleibt bei Abū Zayd durch den Fokus auf die sprachliche Ebene und den Verständnisprozess faktisch die Aufmerksamkeit auf hermeneutische und damit kognitive Prozessen gerichtet. Auf diese Weise wird die Offenbarung auf eine Funktion zugespitzt, womit sie auf ihre semantische Botschaft reduziert zu werden droht. Des Weiteren geht mit dieser Ausklammerung der vorsprachlichen, präexistenten Erscheinungsform von Offenbarung auch

639 Vgl. Waldenfels (1997): *Gottes Wort in der Fremde*, S. 41–43; Waldenfels (2005): *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, S. 103–106; dazu auch Specker (2021): *Gottes Worts*, S. 67–71.

ein wichtiges Reflexionselement sowohl für die adäquate Beurteilung, wie sich Gott nun irdisch manifestiert, wie auch für die theologische Anthropologie verloren, da verschiedene Erscheinungsformen der Gottesrede nicht miteinander in Relation gesetzt werden können. Entsprechend entgeht Abū Zayd, dass *kitāb* als himmlischer Modus der Speicherung der Gottesrede durch den Begriff *tafṣīl* im Sinne einer hermeneutischen Codierung an den *qurʾān* als irdische Manifestationsart rückgebunden wird. *Tafṣīl* schließt in seinem Bedeutungshorizont einen Zuschnitt auf die Empfängerschaft mit ein. Allein schon der Rückbezug auf eine Urschrift ist als Reaktion auf vorgefundene Erwartungshaltungen zu verstehen, die den Rezipienten in seinem Denkhorizont abholt.

Gerade dieses selbstreferentielle Koranverständnis wie auch die Relationierung unterschiedlicher Manifestationsarten der Gottesrede ist für eine offenbarungstheologisch fundierte theologische Anthropologie entscheidend. Die wegleitende Frage ist dabei nicht so sehr, was sich als Pendant zur Inkarnation zu erkennen gibt, sondern vielmehr der dahinterliegende Kern, wie sich Gott für den Menschen irdisch manifestiert und wie seine Präsenz dort weiterwirkt: in der Rezitation. Denn im Gegensatz zum sprachlichen Text wird durch die lebendige Rezitation nicht nur ein persönlicher Beziehungsaufbau möglich, sondern die Trägerschaft der Offenbarung wird neu verortet. So liegt in Abū Zayds These die Besonderheit immer noch in der Sache selbst, nämlich der Sprachlichkeit des arabischen Textes, während sie durch die Notwendigkeit einer Umsetzung mittels Rezitation bei Neuwirth auf den Menschen externalisiert resp. von diesem internalisiert wird. Während Abū Zayd also in seinem Ansatz horizontale Elemente und damit menschliche Anteile im göttlichen Text sucht, findet Neuwirth umgekehrt durch die Ein-Verleibung der Rezitation die Präsenz Gottes im Menschen vor. Durch diese Wendung hypostasiert sich Gottes Präsenz nicht etwa in einem gegenständlichen Objekt wie einem Buch oder einer spezifischen Person, sondern im Rezitationsakt – durch beliebig viele Menschen. Gottes Rede ereignet sich ergo nicht außerhalb des Menschen in einem schriftlichen oder sprachlichen Text, sondern innerhalb des Menschen, wo sie in Gestalt der Rezitation fortwirkt. Dadurch tritt nicht nur und auch nicht vorrangig die Sprache, sondern primär der Mensch als Träger von Offenbarung in Erscheinung. Als klanglich wahrnehmbares Ereignis ist Offenbarung so nicht transzendental, sondern wird aufgrund

der sinnlich-ästhetischen Erfahrung in der Geschöpflichkeit des Menschen verankert.⁶⁴⁰

⁶⁴⁰ Vgl. Neuwirth (2010): Koran als Text der Spätantike, S. 180–181.

6 Gottes Rede im Munde des Menschen

Gegen Ende seiner wissenschaftlichen Laufbahn setzte sich Abū Zayd schließlich mit rituell-oralen und diskursiv-polyphonen Aspekten des Korans auseinander. So machte er sich in seiner Antrittsvorlesung in Leiden im Jahre 2000 für eine Betrachtungsweise stark, die den Koran als in den Ritualen fortgeführtes Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch würdigt.⁶⁴¹ Vier Jahre später formulierte er dann für die Antrittsvorlesung in Utrecht seine These zur textimmanenten Diskursivität des Korans, der in seiner Mehrstimmigkeit damals ausgetragene Aushandlungsprozesse mit den Menschen spiegle.⁶⁴² Obschon es sich in beiden Fällen um Aufsätze handelt, die mehr in die Breite als in die Tiefe gehen, lassen sich doch zwei Themen herauskristallisieren, die in Kontinuität zu seiner kommunikationstheoretischen Fundierung von Offenbarung gelesen werden können: zum einen die im Rahmen seiner Argumentation für die Diskursivität untersuchten Dialogszenen und das darin enthaltene Wechselspiel von göttlicher und vermeintlich menschlicher Rede und zum anderen die Bedeutung der Rezitation des Korans für die Aktualisierung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

Gleichwohl ist an dieser Stelle festzuhalten, dass Abū Zayd diese beiden Felder entgegen möglicher Suggestionen seiner Begriffswahl nicht kommunikationstheoretisch erschließt. So ist seine Zugangsweise im Falle der Diskursivität von einem hermeneutischen Erkenntnisinteresse geleitet, in dem der kommunikative Charakter nur Mittel zum Zweck ist, normative Verse zunächst einer konkreten Kommunikationssituation zuzuordnen, um sie im Anschluss kontextuell auslegen zu können. Statt den Fokus auf die Normativität zu legen, misst der vorliegend vertretene Ansatz der kommunikativen Ebene einen Wert in sich zu, der nicht erst im Verstehenshorizont zum Tragen kommt. Da das von den Interessen Abū Zayds abweicht, bedarf es bei beiden Themenkomplexen einer Umgewichtung der zu diskutierenden Inhalte zugunsten der Vertiefung der Fragestellung. Von den Versbeispielen, die Abū Zayd im Kontext der Diskursivität und Rezitation aufwirft, konzentriert sich diese Arbeit auf einige wenige: Dem kommunikationsori-

641 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*.

642 Vgl. Abu Zayd (2004): *Rethinking*.

entieren Pfad treu bleibend, widmet sich das nachfolgende Kapitel anhand der Beispiele *Fātiḥa* und der bereits gestreiften *qul*-Verse der Thematik des Sprecherssubjektes, um so das Spannungsfeld von Gottes Rede und seiner vermeintlich menschlichen Mit-Rede zu diskutieren. Während die Analyse der Surenbeispiele bei Abū Zayd – wie auch überwiegend in der Forschungsliteratur – auf deren Interpretation zielt, steht hier nicht etwa die Datierung, Genese oder Exegese der einzelnen koranischen Stellen im Zentrum, sondern die Ausgestaltung der Redepositionen, die ein Zusammenfallen der Sprechersituation, d. h. der Rede Gottes und des rezitierenden Menschen, nahelegen.⁶⁴³ Obschon die Literaturlage gerade zu dieser kommunikativen Dimension sehr dünn ist, soll dieser Versuch dennoch gewagt werden, weil er für die hier maßgebliche Fragestellung vielversprechend erscheint.

Eine ähnliche Ausgangslage findet sich auch beim Themenfeld Rezitation, die im Anschluss daran diskutiert wird: Die überwiegende Mehrheit der Literatur beschäftigt sich primär mit den Teildisziplinen der Regeln der Rezitationskunst (*tağwīd*) und der Lesarten (*qirāʾat*).⁶⁴⁴ Darüber hinaus sind in den letzten Jahren auch sozialanthropologische Studien hinzugekommen, die spezifische Länderkontexte und/oder Rituale fokussieren und dabei die rezitatorische Praxis und deren Bedeutung für die Gläubigen in den Blick nehmen.⁶⁴⁵ Abū Zayd selbst diskutiert die Rezitation als mündliche Dimension der Offenbarung zum einen als Komponente des täglichen Gebets, zum anderen als Bestandteil der täglichen Kommunikation in Form von gängigen Redewendungen.⁶⁴⁶ Demgegenüber soll es in dieser Arbeit weder um die Durchdringung des Alltags mittels koranischer Satzfragmente noch um eine anthropologische Deutung des Gebets gehen, sondern um den Rezitationsakt und die darin zusammenspielenden anthropologischen und theologischen Dimensionen. Die Rezitation wird daher in Fortführung von Kapitel 5 in ihrer theologischen Konzeption weiter

643 Eine aktuelle Deutung der behandelten Auswahl an Suren findet sich etwa bei Neuwirth, die unter Berücksichtigung europäisch-islamwissenschaftlicher wie auch islamisch-theologischer Diskurse das bisherige Wissen in ihrem Kommentar bündelt und weiter ergänzt; zur *Fātiḥa* vgl. Neuwirth (2017): Frühmittelmeckkanische Suren, S. 85–102. Für eine weitere fundierte Analyse und Zusammenstellung vgl. Amir-Moezzi/Dye (2019): *Coran des historiens*, S. 23–54, für Sure 112 als Beispiel eines *qul*-Verses ebd., S. 2311–2328.

644 Vgl. Nelson (1985): *Art of Reciting*, S. XVII.

645 Stellvertretend vgl. Kellermann (1996): *Koranlesung*; Gade (2004): *Perfection*; Elashiry (2008): *Sounds*; Rasmussen (2010): *Recited Qur'an*.

646 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*.

erforscht, weshalb die Diskussion auf einer Metaebene bleibt. Im Zuge der kommunikationsbasierten Ausrichtung der vorliegenden Arbeit wird nun einerseits ein Blick auf die polyphonen, den Menschen einbeziehenden Sprachstrukturen zu werfen und andererseits die Rezitation als ein dem Offenbarungsprozess folgender Handlungsakt des Menschen zu betrachten sein.

6.1 Menschliche Mit-Rede als Bestandteil der Gottesrede? Zu den unterschiedlichen Sprecherstimmen im Koran

In seiner Antrittsvorlesung in Utrecht legt Abū Zayd die Grundzüge seiner These dar, dass über die Kanonisierung, Ausvokalisierung des Kodex und Interpretation des Korpus hinaus eine weitere horizontale und damit menschliche Dimension im Koran strukturell verankert ist: nämlich dass der Koran das Ergebnis von Dialog und Auseinandersetzung mit der Zuhörerschaft ist und entsprechend als Diskurs gewürdigt werden müsse.⁶⁴⁷

Seiner These der Diskursivität stellt Abū Zayd zunächst die selbstkritische Einsicht voran, den Koran bislang überwiegend als Text wahrgenommen und dadurch in seinem lebendigen und mündlichen Charakter vernachlässigt zu haben.⁶⁴⁸ Statt sich wie bisher auf den *muṣḥaf*, den geschriebenen Kodex, und seine Kehrseite, die hermeneutische Interpretation (*ta'wīl*), zu fokussieren, räumt er nun dem *qur'ān* als mündlich artikulierter Rede und deren Kehrseite *samā'*, dem Hören, mehr Platz ein.⁶⁴⁹ Mit dem Fokus auf das letzte Begriffspaar schlägt er nicht wie später etwa Navid Kermani die Ebene des Rezeptionsästhetischen Erlebens ein, sondern meint hier eine noch stärkere Bewusstmachung des jeweiligen Rede- und Hörsubjekts im Zuge der Interpretation, womit er faktisch der hermeneutischen Linie treu bleibt. Dies zeigt sich auch darin, dass er die bisherigen hermeneutischen Strukturprinzipien innerhalb der muslimischen exegetischen

647 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 9–10, 63; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 162, 227.

648 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 10; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 163.

649 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 18; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 172–173.

Tradition,⁶⁵⁰ die er als textorientiert bemängelt, durch ein diskursives Paradigma erneuern möchte.⁶⁵¹

Im Unterschied etwa zum Philosophen Muhammad Arkoun, der in Anlehnung an Ricœur fünf koranische Diskurstypen benennt,⁶⁵² die durch eine gemeinsame „Struktur grammatikalischer Beziehungen“ zusammengehalten werden, geht Abū Zayd nicht von einer einzigen dominanten Struktur aus, sondern von deren Pluralität.⁶⁵³ In Anknüpfung an die frühislamische Differenzierung zwischen dem geschriebenen Text und der vorgetragenen Rezitation vergleicht er den *muṣḥaf* mit einer stummen Partitur und den *qurʾān* mit einer lebendigen, vielstimmigen Orchestermusik.⁶⁵⁴ Dieser orchestrale Charakter lässt den Koran als polyphones Werk erkennbar werden und damit in seinem diskursiven Charakter hervortreten. Die Pluralität an Stimmen, die im Koran enthalten ist, diskutiert er mitunter anhand der *Fātiḥa* und der *qul*-Passagen, die im Folgenden hinsichtlich ihrer kommunikativen Funktionsebene vertieft werden sollen.

6.1.1 *Fātiḥa* als Wechselspiel von menschlicher Bitte und göttlicher Antwort

Im Kontext ihrer Funktion als obligatorische Rezitationseinheit im Gebet deutet Abū Zayd die *Fātiḥa* mit Verweis auf einen *ḥadīṭ qudsī* als Wechselspiel von Bittgebet (*duʿāʾ*) und Antwort (*istiṣāba*) zwischen dem betenden Menschen und Gott:

Ich habe das Gebet (*ṣalāt*) zu gleichen Teilen zwischen mir und meinem Diener aufgeteilt. Wenn er sagt ‚Gelobt sei Gott, der Herr der Welten‘,

650 Als Beispiele nennt er – in seinen Begrifflichkeiten gesprochen – für die Disziplin der Theologie die Unterscheidung von ein- und mehrdeutigen Versen, für die Jurisprudenz die chronologische Differenzierung von früheren und späteren Versen, für die Mystik die Gliederung in vier semantische Bedeutungsebenen (*ẓāhir*, *bāṭin*, *ḥadd* und *maṭlʾ*) eines jeden Verses und für die Philosophie die Unterteilung in drei Arten des semantischen Ausdrucks (*ḥitābī*, *ḡadālī* und *burhānī*); vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 14–18; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 167–173.

651 Vgl. Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 173, 169; Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 18, 15.

652 Nämlich prophetisch, legislativ, narrativ, weisheitsmäßig und hymnisch; vgl. Arkoun (1994): Rethinking Islam, S. 38.

653 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 19; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 174.

654 Vgl. Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 165–167; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 197–198.

dann sage ich: ‚Mein Diener lobte mich.‘ Wenn er sagt: ‚der Barmherzige [sic!] Erbarmer‘, dann sage ich: ‚Mein Diener pries mich.‘ Wenn er sagt: ‚der König am Tag des Gerichts‘, dann sage ich: ‚Mein Diener verherrlichte mich.‘ Wenn er sagt: ‚Dir dienen wir, Dich bitten um Hilfe wir,‘ dann sage ich: ‚Das ist eine Sache zwischen mir und meinem Diener, und alles, was mein Diener erbeten hat, wird er bekommen.‘ Wenn er sagt: ‚Leite uns den geraden Weg, den Weg derer, denen Du Gnade erwiesest, nicht derer, denen Du zürnst, und nicht der Irrenden,‘ dann sage ich: ‚All das wird ein Diener bekommen, und er wird bekommen, was er erbeten hat.‘⁶⁵⁵

Abū Zayd zielt hier auf den responsiven Charakter der *Fātiḥa*, der die rezitierende Person dazu einlädt, wiederkehrend Pausen einzulegen und mit diesem Innehalten den dafür notwendigen Raum zu schaffen, um die Reaktion Gottes zuzulassen und entgegenzunehmen. Dem mündlichen Rezitationsakt wird also ein aufmerksames Zuhören (*samāʿ*) gegenübergestellt, sodass der *Fātiḥa* strukturell – ähnlich wie schon dem *wahy* – sowohl eine orale wie auch eine auditive Dimension anhaftet.⁶⁵⁶

Während in der Antrittsvorlesung in Leiden im Jahre 2000 noch stark das rezitatorische Wiederholen und damit das Nacheinander der jeweiligen Sprechakte im Vordergrund steht, verschiebt sich der Fokus mit der Antrittsvorlesung in Utrecht vier Jahre später auf den polyphonen Charakter der *Fātiḥa*. Als Prototyp einer hymnischen Passage wird in der *Fātiḥa* ein Perspektivenwechsel vollzogen, der die ursprüngliche Kommunikationsstruktur ins Gegenteil verkehrt: Der Mensch wird im Rezitationsakt zum Sprecher, und Gott, das eigentliche Redesubjekt, wird zum zuhörenden Adressaten.⁶⁵⁷ Während dies nun für die rezitatorische Wiedergabe des gesamten Korans gilt, zeigt sich in der *Fātiḥa* ein darüber hinausgehendes Spezifikum: Worauf Abū Zayd hier anspielt, ist der Umstand, dass die *Fātiḥa* als Bestandteil der koranischen Gottesrede sprachlich so verfasst ist, als ob der Mensch selbst sprechen würde:

(V1) Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers.

(V2) Das Lob Gott, dem Herrn aller Welt,

⁶⁵⁵ Abu Zaid (2008): Gott und Mensch, S. 142–143, Anm. 17.

⁶⁵⁶ Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 21; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 176; Abu Zayd (2000): God and Man, S. 9; Abu Zaid (2008): Gott und Mensch, S. 142.

⁶⁵⁷ Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 21; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 176.

- (V3) dem Barmherzigen und dem Erbarmer,
- (V4) dem Herrscher am Tage des Gerichts.
- (V5) Dir dienen wir und Dich bitten wir um Hilfe.
- (V6) Leite uns recht auf dem Weg, dem geraden,
- (V7) dem Weg derer, die von Deiner Gnade getragen, und nicht dem Weg derer, über die Dein Zorn waltet, und derer, die in die Irre gehen.

Der Perspektivenwechsel kulminiert in Vers 5, dessen grammatikalisches Redesubjekt offensichtlich das gemeinschaftliche Wir der Glaubensgemeinschaft darstellt. Damit stellt die *Fātiḥa* die konventionelle Sprecher-Zuordnung auf den Kopf, ohne dass ihr wie sonst üblich ein *qul* vorangestellt und sie dadurch als dem Menschen nahegelegte Rede ausgewiesen würde.⁶⁵⁸ Als direkt an Gott gerichtetes Gebet ist die *Fātiḥa* imstande, eine persönliche Beziehung zu Gott herzustellen.⁶⁵⁹ In ihrer inhaltlichen Zweiteilung als Lobpreisung (V. 2–4) und Gebet (V. 5–7) ist die *Fātiḥa* als Rede zu Gott erkennbar und damit folglich auch als Rede der Gläubigen angelegt. Sie stellt jedoch keine eigenständige Rede der Gläubigen dar, sondern bleibt als Gebet aus dem Munde der menschlichen Sprecher immer noch in den Rahmen der Botschaft eingebunden.⁶⁶⁰

Gerade diese Kombination aus menschlich zugeschriebener Sprechhandlung und fehlender grammatikalischer Markierung der göttlichen Redeposition ließ die Frage nach der göttlichen Urheberschaft des Textes abermals neu entflammen. Einen konstruktiven Umgang damit bietet Muhammed Arkoun, der die Urheberschaft nicht dogmatisch a priori setzt, sondern linguistisch aus dem Text herleitet. Gleichzeitig bietet er in seiner Analyse eine Deutung der *Fātiḥa* an, die deren dialektische Struktur und deren performativen Charakter freilegt.⁶⁶¹

Um die Komplexität der Sprechsituation zu erfassen, greift Arkoun auf das sogenannte *modèle actantiel* zurück, das aus der strukturalen Semantik stammt und stärker auf Handlungen und Rollen ausgerichtet ist.⁶⁶²

658 Vgl. Neuwirth/Neuwirth (1991): *Sūrat al-Fātiḥa*, S. 336–337.

659 Vgl. Dupuche et al. (2017): *Three Prayers*, S. 593; van Ess (1961): *Gedankenwelt*, S. 196–197.

660 Vgl. Zirker (2018): *Koran*, S. 107; Neuwirth (2017): *Frühmittelmeckkanische Suren*, S. 100.

661 Vgl. dazu Kapitel 6.2.2 dieser Arbeit.

662 Dieses Modell geht auf den litauischen Semiotiker Algirdas Julien Greimas zurück; vgl. Greimas (1966): *Sémantique structurale*. Insofern es kein entsprechendes Äquivalent in der deutschen Sprache dafür gibt, wird an dieser Stelle auf eine Übersetzung der Bezeichnungen des Modells und seiner Bestandteile verzichtet.

Dieses Modell kennt neben dem handlungsausführenden Subjekt auch die Rolle des auftraggebenden Akteurs, genannt *destinateur*, sowie die Rolle desjenigen Akteurs, an den die Handlung gerichtet ist oder der von dieser profitiert, genannt *destinataire*. Für die *Fātiḥa* zeigt Arkoun entsprechend folgendes Geflecht auf:

Al-lāh est donc le destinataire constant d'une action (*al-ḥamd*) qui a nécessairement un agent-destinateur. Celui-ci, cependant, ne se confond pas avec l'énonciateur: je peux énoncer '*al-ḥamdu li-llāh*' à titre de simple exemple grammatical. Mais si l'on passe du plan syntaxique au plan sémantique, l'énonciateur se sépare plus difficilement de l'agent-destinateur. La relation s'enrichit en effet d'une nouvelle fonction: l'action de grâce présuppose sémantiquement un agent-destinateur de bienfaits et un actant-destinataire de ces bienfaits. On aboutit ainsi à un modèle actantiel où *al-lāh* est l'actant destinateur de bienfaits et destinataire de l'action de grâce; tandis que l'énonciateur est l'actant destinataire des bienfaits et destinateur de l'action de grâce. On voit que la notion d'actant répond bien à la nécessité de désigner un faisceau de fonctions syntaxiques et sémantiques accomplies par un même 'sujet'.⁶⁶³

Auf der Ebene der Artikulation bleibt Gott linguistisch betrachtet als *destinateur* demnach jene zentrale Größe, die von den Menschen die Lobpreisung einfordert und – anderweitig – wohlthätige Gnade verspricht, gleichzeitig aber auch als *destinataire* jene Zielgröße, an die sich die Lobpreisung der Menschen richtet. Umgekehrt agiert der Mensch im Sinne eines *destinateur* als lobpreisender Gottesdiener und zeitgleich als *destinataire*, dem die Gnade zugutekommt. Durch die Loslösung vom grammatikalischen Subjekt gelingt es Arkoun nicht nur, die Mehrschichtigkeit, sondern auch die Wechselwirkungen aufzuzeigen, die zwischen den Akteuren wirken und entstehen. Diese textimmanente Reziprozität innerhalb der *Fātiḥa* zeigt sich weiter in den konjugierten Verben (*na'abudū*, *nasta'īn*), die im Imperfekt eine unabgeschlossene Handlung markieren. Sie akzentuiert so die Permanenz des Bemühens des zweiten Aktanten, die Distanz zwischen sich als Diener und einem mit Nachdruck – repräsentiert durch das zweimalige *iyyaka* – als höchster Partner angestrebten Gegenüber zu überbrücken.⁶⁶⁴ Die in den Verben vorgefundene Subjektsituation innerhalb der hymnischen Passage deutet Arkoun folglich nicht als Infragestellung der Urhe-

663 Arkoun (2016): *Lecture de la Fātiḥa*, S. 129, Hervorhebungen im Original.

664 Vgl. Arkoun (2016): *Lecture de la Fātiḥa*, S. 130.

berschaft der Rede, sondern in seiner dialektischen Dimension als stetige Zugewandtheit der Akteure zueinander. Gleichzeitig wohnt dem menschbezogenen Wir ein performativer Charakter inne. Denn das gemeinschaftliche „Wir“ umfasst eine variable Ich-Position in Relation zu allen anderen an der liturgischen Rezitation beteiligten Sprechern und korreliert gleichzeitig mit einem singulären „Du“, das klar definiert ist.⁶⁶⁵

Dadurch kann gefolgert werden, dass der Mensch keine autonome Redeposition innerhalb der Rede Gottes hat, die er frei ausgestalten kann. Doch nähert sich Gott dem Menschen so weit an, dass er in seiner Rede die Sichtweise des Menschen einnimmt und ihm so eine Rede an die Hand gibt, die aus seiner Perspektive heraus formuliert ist. Dabei zieht die Offenheit des Wir eine Anpassbarkeit auf beliebige Sprecher nach sich, sodass ein Raum zur Identifikation mit dem Gesagten entsteht. Auf diese Weise stellt Gott den Menschen ein Gebet zur Verfügung, das dieser direkt übernehmen und im Nachvollzug des Sprechaktes als das eigene Bittgebet aneignen kann.⁶⁶⁶ Durch Formulierung aus der Perspektive des Menschen wird die Bezogenheit und Beziehungshaftigkeit nochmals apostrophiert.

6.1.2 *Qul*-Verse – ein Zeichen der Diskursivität?

Die polyphone Struktur des Korans sieht Abū Zayd vornehmlich darin verankert, dass die grammatikalische Ich- oder Wir-Position des Sprechers nicht durchweg auf Gott bezogen ist.⁶⁶⁷ Dass auf textuell-grammatikalischer Ebene weitere Redesubjekte existieren und somit neben Gott andere Akteure zu Wort kommen, möchte Abū Zayd exemplarisch anhand einiger dialogisch ausgerichteter Textpassagen aufzeigen, so etwa in Sure 112:

Sag: Er ist Gott der Eine
Gott der Feste und Reine
Nicht zeugte er, nicht zeugte ihn einer
Und seinesgleichen ist keiner.

Aus dem Umstand, dass Gott in der dritten Person angesprochen wird, folgt für Abū Zayd die Konsequenz, dass die Sprecherstimme jemand an-

665 Vgl. Arkoun (2016): *Lecture de la Fātiḥa*, S. 128.

666 Vgl. Zirker (2018): *Koran*; Robinson (2003): *Discovering Qur'an*, S. 234–238.

667 Vgl. Abu Zayd (2004): *Rethinking*, S. 19; Abu Zaid (2008): *Koran neu denken*, S. 174.

derem gehören muss. Diese Sprecherstimme hinter dem Imperativ „sag“ weist Abū Zayd in Anknüpfung an die exegetische Tradition dem Engel Gabriel zu. In der Folge beschreibt er dann eine Schichtung von Stimmen: Die implizite göttliche Stimme wird durch die Stimme des Boten Gabriel explizit gemacht und sodann durch die menschliche Stimme des Propheten Muḥammad der Zielgruppe übermittelt,⁶⁶⁸ wobei die Rede durchweg in einem informativen Diskursmodus gehalten sei.⁶⁶⁹

Solche dialogisch ausgerichteten Textpassagen gruppiert Abū Zayd anhand des Adressatenkreises, wobei er sich vom Kriterium der Glaubenszugehörigkeit leiten lässt. Seine entsprechende Kategorisierung der Passagen in Dialoge mit a) Ungläubigen, womit er die polytheistischen Mekkaner meint, b) Gläubigen sowie c) Juden und Christen der arabischen Halbinsel qualifiziert er weiter mittels Adjektiven, die den Dialog etwa als apologetisch, inklusivierend oder exkludierend ausweisen.⁶⁷⁰

Obwohl Abū Zayd seine Reflexion damit einleitet, dass solche Dialoge häufig aus den sogenannten *qul*-Passagen bestehen, die dem Muster „Sie sagen ...; sag du ...“ folgen, ist von den sieben Beispielen zum Dialog mit den Polytheisten nur eines tatsächlich in dieser Strukturform gehalten.⁶⁷¹ Mit Ausnahme des Dialogs mit den Gläubigen verliert sich im Verlauf seiner Argumentation zunehmend der Fokus auf die *qul*-Passagen. Dies zeugt davon, dass es ihm nicht um die *qul*-Verse an sich geht, sondern um den Nachweis von Rede und Gegenrede, die in eine beliebige sprachliche Struktur und Formulierung gekleidet sein können. In seinen Ausführungen zum Dialog mit den polytheistischen Mekkanern subsummiert er diesen unter die Legitimations- und Abgrenzungsdiskurse: Indem der Koran etwa auf Zuschreibungen über seine Zugehörigkeit zu Wahrsagerei, Dichtung oder Poesie eingehe und sich davon abgrenze, reagiere er auf dominante Debatten innerhalb seines Entstehungsmilieus. Dass Behauptungen über-

668 Gleich im Anschluss deutet Abū Zayd Sure 96:1–6, die von der kommunikativen Struktur her eine vergleichbare Stelle ist, wiederum ohne erkennbaren Grund nicht mehr als Explizierung der göttlichen Stimme durch Gabriel, sondern lediglich als Informationsübermittlung. Dies zeugt davon, dass seiner Strukturierung keine systematische Klassifizierung nach formalen oder inhaltlichen Kriterien zugrunde liegt.

669 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S.19; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S.174–175.

670 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S.22; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S.177.

671 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S.22–24; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S.177–180.

haupt entkräftet werden, aber auch die Art, in der dies geschieht, ist für Abū Zayd ein Indiz dafür, dass der Koran das Ergebnis eines diskursiven Prozesses ist.⁶⁷²

Der Dialog mit den Gläubigen hingegen ist in der Form „Sie fragen dich ...; sag du ...“ gehalten und kommt in der Gestalt eines Klärungs- und Erörterungsdiskurses daher. So werden Fragen der praktischen Lebensführung wie etwa zum Umgang mit Glücksspiel und Wein, Waisenkindern, Menstruation, Spesen oder Spenden, zum Kampfverbot in heilig erachteten Monaten oder zur Verteilung von Kriegsbeute gestellt. In der Beantwortung solcher Anfragen entfaltet der Koran gemäß Abū Zayd nicht nur sukzessiv juristische Normen, sondern zeigt auch Gottes Bereitschaft, auf das Ersuchen und die Bedürfnisse der Menschen einzugehen.⁶⁷³ Anhand des Beispiels der interreligiösen Ehe, legt er in kurzen Zügen dar, dass es sich bei den beiden regulierenden Versen zu dieser Thematik um zwei unterschiedliche Diskurse handelt, die ein jeweils unterschiedliches Zielpublikum ansprechen.⁶⁷⁴

Den Dialog mit den Juden und Christen beschreibt Abū Zayd schließlich als Verhandlungsdiskurs, der stellenweise Züge eines Abgrenzungsdiskurses annimmt. Als Beispiel dient ihm hier etwa der Disput um die Gestalt Jesus, der im Widerstreit mit den Christen mit Blick auf dessen menschlichen Status und im Widerstreit mit den Juden hinsichtlich seiner Kreuzigung ausgetragen wurde.⁶⁷⁵ Damit bringt er zum Ausdruck, dass je nach Zielgruppe unterschiedliche thematische und inhaltliche Schwerpunkte in der Auseinandersetzung gelegt werden.

Obwohl sich an dieser Stelle bei Abū Zayd der Fokus auf die textimmanenten diskursiven Beispiele zugunsten einer Neubetrachtung von Normativität und Tradition verlagert, lohnt es sich, bei den *qul*-Versen zu bleiben, um das bisher Gesagte zu evaluieren und die kommunikative Struktur dieser Verse und deren Bedeutung weiter zu vertiefen.

So ist zunächst einmal anzumerken, dass Abū Zayd einen sehr diffusen Umgang mit dem Diskursbegriff pflegt. Er scheint dabei kaum diskurstheo-

672 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 24; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 179–180.

673 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 25; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 180–181.

674 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 26; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 182–183.

675 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 28–35, insbesondere 32–35; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 185–193, insbesondere 190–193.

retisch beeinflusst zu sein,⁶⁷⁶ sondern lediglich im Sinne der ursprünglichen Bedeutung von Diskurs auf ein hin- und hergehendes Gespräch zu verweisen. Dies zeigt sich einerseits darin, dass er seine Argumentation grundlegend auf den Sprecherwechsel stützt und dafür nach reaktiven Strukturen sucht, wie sie etwa in Vorwurf und Rechtfertigung oder in Frage und Antwort gegeben sind. Dass keine systematische Begriffsverwendung vorliegt, wird andererseits auch deutlich, wenn er Begriffe wie Dialog oder Verhandlung als Synonyme zu Diskurs verwendet.⁶⁷⁷

In seiner diskursiven Lesart schafft es Abū Zayd jedoch, unterschiedliche Aussagen und Zielgruppen nebeneinander stehen zu lassen. Vermeintlich kontradiktorische Verse nimmt er nicht als Widersprüche wahr, sondern als Äußerungen, die in verschiedenen Diskurssituationen und unter Beteiligung anderer Adressaten entstanden sind. Zumindest liefert er damit eine schlüssige Erklärung dafür, warum es zu denselben Themen divergierende Versionsversionen mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung geben kann.⁶⁷⁸ Folgt man dieser Logik konsequent, könnte sich das Konzept der Abrogation als hinfällig erweisen. Denn die späteren Reden würden nicht die frühere aufheben, sondern sich an eine jeweils andere Empfängerschaft richten, die andere Grundvoraussetzungen – etwa hinsichtlich ihres Wissensstandes oder ihrer Lebensweise – für die Kommunikation und die Inhalte der Botschaft mitbringt. In dieser adressatengerechten Kommunikation erübrigt sich auch die Erwartung an durchgängig deckungsgleiche Aussagen, und es öffnet sie für adaptierte Varianten, welche die Universalbotschaft unterschiedlich einkleiden. Dadurch schärft Abū Zayd noch einmal das Bewusstsein dafür, dass sich jede Verkündigung in einer konkreten historischen Situation ereignet und immer an eine spezifische Personengruppe gerichtet ist.

Gleichwohl ist seine Differenzierung des Adressatenkreises anhand der religiösen Ausrichtung keineswegs unproblematisch. So stellt die religiöse Zugehörigkeit zum einen eine fluktuierende Größe dar, die zwar punktuell bestimmt, jedoch gerade in Anbetracht der Häufigkeit von Konversionen angesichts der historischen Umbrüche in der frühislamischen Zeit, aber

676 Etwa nach Habermas (2006): Diskursethik, im Sinne eines argumentativen Dialogs über die Legitimität von Normen oder nach Foucault (2014): Ordnung des Diskurses, unter Berücksichtigung von Machtstrukturen.

677 Vgl. Abu Zayd (2004): Rethinking, S. 27–28; Abu Zaid (2008): Koran neu denken, S. 184–185.

678 Vgl. auch Ausführungen zu *tafsīl* in Kapitel 5.3.

auch später weder a priori noch auf Lebzeiten fixiert werden kann. Was Abū Zayd als vermeintlich objektives Kriterium wirken lässt, ist zum anderen vielerorts textuell nicht explizit angeführt oder kontextuell nur schwerlich erschließbar, insofern der Adressatenkreis oftmals anonym und undefiniert bleibt.⁶⁷⁹ Andere Autoren wie der Islamwissenschaftler Matthias Radscheit neigen deshalb dazu, die *qul*-Verse anhand inhaltlicher Kriterien zu unterscheiden. Seine dreigliedrige Typenbildung umfasst je eine Gruppe von polemischen und instruktiven Passagen und eine vom diskursiven Kontext losgelöste Sammelkategorie, die Gebete, Credo und Ähnliches miteinbezieht.⁶⁸⁰

Eine Besonderheit, die gerade hinsichtlich ihres kommunikativen Geflechts markant ist, berücksichtigt Abū Zayd nur beiläufig: die Assoziation der *qul*-Passagen mit prophetischer und damit menschlicher Rede. Denn das wesentliche Charakteristikum der *qul*-Verse besteht darin, dass sie zum einen als vom Menschen geforderte Rede klassifiziert werden, zum anderen ihnen aber eine vermeintlich menschliche Rede etwa in Form eines Zitats vor- oder nachgestellt ist. Dies mag für Abū Zayd, der bisher keine Möglichkeit ausgelassen hat, die menschliche Dimension zu betonen, überraschend sein. Das Bewusstsein darüber fehlt Abū Zayd allerdings nicht, zumal er die sprachlichen Strukturen „Sie sagen ... / Sie fragen ...; sag du ...“ durchaus transparent macht. Zwei Beweggründe scheinen aber schwerer zu wiegen, sodass er nicht auf die Diskussion um die Frage eingeht, ob und in welchem Maß die *qul*-Verse prophetische Rede darstellen: Erstens richtet er seinen Fokus nicht einzig auf die *qul*-Verse, sodass er in seiner Versauswahl mit einer größeren sprachlichen Varietät konfrontiert ist, weil die Beispiele reaktiver Verse vielfältige sprachliche Gestalten aufweisen. Zweitens kann Abū Zayds Zurückhaltung auch als Indiz seiner theologischen Überzeugung gewertet werden, die Rede Gottes nicht in ihrer göttlichen Herkunft infrage zu stellen. Der Engel Gabriel, dem er ein Rederecht zugesteht, bildet hierbei keine Ausnahme, da er als ein der übernatürlichen Sphäre entstammender Sprecher fungiert, der im Auftrag Gottes handelt und spricht. Abū Zayds These ließe sich entsprechend auf folgendes Verständnis zuspitzen: Die koranische Offenbarung ist nicht menschliche Rede, aber unter Beteiligung menschlicher Rede und Reaktionen entstanden und entsprechend davon beeinflusst.

679 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 33–34.

680 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 33–35; daran wird auch ersichtlich, dass sich Abū Zayds Einteilung inhaltlich damit deckt.

Die Funktion dieser *qul*-Verse wurde in der Wissenschaft kontrovers diskutiert. Der katholische Theologe Hans Zirker betrachtet die *qul*-Passagen als fremde Rede, die im Koran von Gott rezitiert und deren Wiedergabe durch den Menschen in bestimmten Kontexten erwartet wird.⁶⁸¹ Da sie jedoch flexibel und offen gestaltet sind, können sie über spezifische Situationen und personelle Zuschreibungen hinweg verwendet werden.⁶⁸² So sind die *qul*-Passagen ein Beleg dafür,

wie weit sich Gott im Koran dem Bewusstsein der Menschen angenähert und ihr Reden aufgegriffen hat, um es ihnen zu geläutertem Gebrauch wieder zurückzugeben. [...] In dieser Hinsicht ist der Koran ausdrücklich Gottes und der Menschen Wort in einem.⁶⁸³

Für muslimische Theologen etwa galt das *qul* als Ausdruck einer Ehrung Gottes, insofern es eine unmittelbare Hinwendung zum Adressaten ohne Vermittler darstellt. Es dient damit in einer Doppelfunktion sowohl zur Markierung einer direkten Botschaft Gottes als auch zur Markierung des Propheten als Sprachrohr, der der Aufforderung zur Verkündigung des Gesagten nachkommen soll.⁶⁸⁴ Ähnlich ist es in der frühen orientalistischen Forschung zu finden: So sah etwa Josef Horovitz (1874–1931) im *qul* eine wiederkehrende Erinnerung daran, dass der Sprecher Gott ist, während laut Gustav Richter (1806–1839) die *qul*-Passagen zur Betonung der göttlichen Anweisungen dienen.⁶⁸⁵ Die spätere Forschung hingegen schlug eine andere Richtung ein: Für den Orientalisten Theodor Nöldeke (1836–1930) etwa gibt Gott mittels des *qul* dem Propheten ein Werkzeug an die Hand, seine eigenen, prophetischen Worte zu sprechen und die Verse mit eigenen Inhalten zu füllen.⁶⁸⁶ Für John Wansbrough (1928–2002) dienen die *qul*-Passagen als rhetorische Hilfsmittel, um verschiedene Perikopen miteinander zu verbinden, die als prophetische Rede galten und nun durch die Inkorporation in den Koran zur Rede Gottes erhoben wurden.⁶⁸⁷ Eine für die Islamisch-theologischen Studien deutlich akzeptablere These präsentiert der Islamwissenschaftler Matthias Radscheit: Die *qul*-Verse dienen

681 Vgl. Zirker (2018): Koran, S. 105.

682 Vgl. Zirker (2018): Koran, S. 106.

683 Zirker (2018): Koran, S. 107.

684 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 36.

685 Vgl. Horovitz (1926). Koranische Untersuchungen, S. 5; Richter (1940): Sprachstil des Koran, S. 65.

686 Vgl. Nöldeke (1982): Neue Beiträge, S. 8.

687 Vgl. Wansbrough (1977): Quranic Studies, S. 13–15, 46–47.

ihm zufolge dazu, die beiden vermeintlich gegenläufigen Ansprüche zu harmonisieren, eine unmittelbare Offenbarung ohne menschliche Intervention und zugleich eine durch den Propheten vermittelte Offenbarung zu sein.⁶⁸⁸ Dies leitet er anhand der chronologischen Entwicklung der *qul*-Verse her, die er wie folgt zusammenfasst:

In the first stage there is no mentioning of a prophet at all. The suras of the second stage are directed in an ambiguous way to a special recipient or to man in general. In the third stage a prophet is addressed and exhorted to fulfil his cultic and prophetic duties. The picture of this prophet is further shaped in the next stage where God and the unbelievers discuss the legitimacy of the prophet in polemical form. It is only in the last stage that by means of the imperative *qul* the prophet is introduced into the dispute where he takes up God's cause in various literary forms.⁶⁸⁹

Diese *qul*-Verse dienen demnach dazu, die Figur des Propheten in den Text zu inkorporieren, wodurch der Prophet nicht als Sprachrohr hinter der Botschaft verschwindet, sondern einen prominenten, linguistisch gar markierten Platz innerhalb der Offenbarung erhält.⁶⁹⁰ Gleichwohl versteht Radscheit die *qul*-Passagen mit der voran- und nachgestellten zitierten Rede nicht als real stattgefundene Auseinandersetzungen:

[T]hey are not reports on historical disputes between the prophet and his opponents but rather constructed dialogues which formulate the Muslim identity in kind of *simulatio*.⁶⁹¹

Diese *qul*-Verse stellen demnach nicht reale Gesprächserfahrungen, sondern Gesprächsinszenierungen dar, die als stilistische Mittel dienen, um dogmatische Inhalte einzukleiden.⁶⁹² Es handelt sich so um Mustergespräche, die in stereotyper Weise das Verhalten der Sprechenden durchspielen und veranschaulichen.⁶⁹³ Während sich in einem realen Gespräch Rede und Gegenrede in der Regel abwechseln, bleibt es hier beim Aufeinander-treffen von konträren Positionen. Markant ist dabei, dass diese *qul*-Verse

688 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 37–38.

689 Radscheit (1997): Word of God, S. 41.

690 Vgl. Radscheit (1997): Word of God, S. 41.

691 Radscheit (1997): Word of God, S. 35, Hervorhebung im Original.

692 Vgl. Radscheit (1996): Koranische Herausforderung, S. 25.

693 Vgl. van Ess (1997): Theologie und Gesellschaft, S. 623.

ein neues Thema einleiten und so der Herstellung von thematischen Übergängen dienen.⁶⁹⁴

Ob Abū Zayd die *qul*-Verse als wirklich ergangene Rede der Angesprochenen deutet oder auch die Option eines stilistischen Mittels zulassen würde, mit dem Gott seine Botschaft mit den gewünschten Effekten platzieren kann, ist aus seinen Ausführungen nicht ersichtlich. Seine positive Resonanz auf sprachwissenschaftliche Untersuchungen zur Funktion von Sprachstilen und Metaphern lassen vermuten, dass er sich beiden Deutungen gegenüber nicht verschließt. Tendenziell aber ist anzunehmen, dass Abū Zayd in seinem Entwurf die Dialoge als historische Ereignisse betrachtet, die in den Koran aufgenommen wurden, da sein Argument der Diskursivität basal darauf beruht. Gleichwohl ist die Interpretation als konstruierte Dialoge mit seiner Sichtweise durchaus kompatibel: Der Koran enthält keine fremde Rede im wörtlichen Sinn, aber durch die Stimme Gottes erhält auch der Mensch eine Stimme im Koran. Es handelt sich dabei um eine von Gott geführte Stimme. Der Koran führt die Rede Gottes und die des Menschen in einer ganz eigentümlichen Art und Weise zusammen, indem er sie einbettet.⁶⁹⁵ Daher stellt sie keine fremde, sondern eine von Gott aufgenommene, geläuterte und autorisierte Rede dar.

6.2 Von der Rede Gottes zur Rezitation des Menschen

Abū Zayd hat die Mündlichkeit des Textes und die Wichtigkeit der Rezitation immer wieder betont, jedoch nicht vertieft. Der Themenkomplex Rezitation findet sich bei Abū Zayd nicht in einer systematischen Ausarbeitung, sondern vielmehr verstreut in Form mitgeführter Gedankenfragmente. Nichtsdestotrotz misst Abū Zayd der Rezitation eine hohe Relevanz für ein adäquates Verständnis des Korans und den Umgang mit ihm als Offenbarungsgeschehen zu. Auch wenn er selbst zu Lebzeiten seine Ansichten nicht ausführlich zu Papier gebracht hat, waren seine wenigen Äußerungen dennoch wichtige Impulsgeber für die Relektüre der ästhetischen Dimension des Korans. Eine Frucht, die daraus entstanden ist, ist das für die Islamisch-theologischen Studien wegweisende Werk von Navid Kermani. Da der Fokus auf die Rezitation angesichts der geringen Informationsdichte mit Abū Zayd allein nicht bewerkstelligt werden kann, stützen sich

694 Vgl. Tillschneider (2011): Typen historisch-exegetischer Überlieferung, S. 278–279.

695 Vgl. Robinson (2003): *Discovering Qur'an*, S. 234.

die folgenden Gedankengänge auf weitere Autoren, allen voran Kermani, sodass sich hier der Fokus auf Abū Zayd verliert. Obschon dies ein Ungleichgewicht zum bisherigen Vorgehen in den vorausgegangenen Kapiteln darstellt, rechtfertigt nicht nur die bescheidene Quellenlage, sondern auch der Umstand, dass Kermanis Werk zumindest in gedanklicher Kontinuität zu Abū Zayds Bestreben steht, diesen Schritt.

6.2.1 Rezitation – die menschliche Seite von Offenbarung?

In seinem Denken differenziert Abū Zayd grundsätzlich zwischen zwei Dimensionen des Korans: der literarischen, die insbesondere durch sprachwissenschaftliche und textkritische Analysen erschlossen werden kann und auf das mentale und kognitive Begreifen abzielt, und der rituell-kommunikativen Ebene, die insbesondere durch den rezitatorischen Vortrag erfahrbar wird und die Sinne des Menschen anspricht und berührt.⁶⁹⁶ Auch wenn Abū Zayd in seinen Arbeiten weitgehend ein sprachwissenschaftliches Interesse verfolgt, streift er hier und da cursorisch einige Aspekte, die für die sinnlich-rituelle Dimension maßgeblich sind.

Zwar begreift Abū Zayd den Rezitationsakt bereits in sich als Ritual,⁶⁹⁷ er diskutiert ihn jedoch vorwiegend als Bestandteil des Gebets, das von der mündlichen Wiedergabe unterschiedlicher Koranpassagen in rezitierender Form gekennzeichnet ist. Dabei greift er erneut auf ein kommunikationswissenschaftliches Vokabular zurück und beschreibt das Gebet als einen Kommunikationskanal auf Mikro-Ebene, der eine *Semi-wahy*-Situation darstellt, insofern sich der Mensch zeitgleich als Rezitator und Hörer und damit als Sprecher und Rezipient erfährt.⁶⁹⁸ Da seiner Auseinandersetzung mit dieser rituellen Dimension des Korans eine kommunikationstheoretische Einbettung fehlt, bleibt jede der drei kommunikationsbezogenen Größen vage:

Erstens wird der Begriff Kommunikationskanal lediglich dadurch bestimmt, dass er als „parallel zur prototypischen Kommunikation ver[lau]fend umschrieben wird, E. I.-A.), durch die der Koran geoffenbart wurde“,⁶⁹⁹ also mit Verweis auf und in Analogie zu *wahy*. Womöglich meint

696 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 21.

697 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 20.

698 Vgl. Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 140–143.

699 Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 141.

er damit den gesamten Übertragungsweg, der seinen Ausgangspunkt im menschlichen Gebet nimmt und zu Gott hinführt – und damit etwa als prototypisches Spiegelbild zu *wahy* in umgekehrter Richtung erfolgt. Denkbar ist auch ein stärkerer Fokus auf die räumliche Überbrückung, insofern er die Rezitation als existentiellen Raum beschreibt, in dem Gott und Mensch sich begegnen, ohne dass dabei Gott vermenschlicht oder der Mensch vergöttlicht würde.⁷⁰⁰

Zweitens scheint seine Entlehnung des Begriffs „Mikro-“ aus der Kommunikationswissenschaft nicht nur das gängige Verständnis einer sozialen Interaktion zwischen mindestens zwei Beteiligten zu meinen, sondern auch einen temporalen Aspekt zu implizieren. Dies wird daran ablesbar, dass für die Unterscheidung zwischen Gebet als Kommunikationskanal auf Mikro-Ebene und Pilgerfahrt als Kommunikationskanal auf Makro-Ebene nicht die Teilnehmerzahl das entscheidende Kriterium darstellt. Vielmehr wird anhand der täglichen resp. jährlichen Umsetzung differenziert.⁷⁰¹ Drittens bleibt die Unklarheit bestehen, worauf sich das „semi“ in der *wahy*-Situation bei Abū Zayd genau bezieht. Das ist an dieser Stelle auch deshalb nicht gänzlich rekonstruierbar, da er gerade in diesem Aufsatz einleitend *wahy* als nonverbalen Vermittlungsakt fasst, im Kontext des Gebets jedoch auf die akustische und mündliche Dimension von *wahy* verweist, die eine gesprochene Sprache voraussetzt.⁷⁰² Möglicherweise spielt er mit dem Begriff „semi“ darauf an, dass die initiale Kommunikationssituation teilweise reproduziert wird, sich jedoch in einigen Aspekten, wie etwa der Richtungsanzeige – dieses Mal von Mensch zu Gott –, abweicht und deshalb zwar keine Deckungsgleichheit, aber dennoch partiell Übereinstimmungen zu verzeichnen sind. Er selbst stellt explizit zwei Gemeinsamkeiten heraus: Zum einen stellt sowohl das *wahy* als auch das Gebet einen Kommunikationskanal zwischen Gott und Mensch dar, zum anderen sind beide zeitgebunden, insofern beide einen Anfang und ein Ende haben.⁷⁰³

Über diese mit dem Gebet verknüpfte Beschäftigung mit der Rezitation hinaus thematisiert Abū Zayd des Weiteren, wie bestimmte Wendungen

700 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 1; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 123.

701 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 8–9; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 142–143.

702 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 3–4; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 128–129.

703 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 7, 9; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 137, 141.

aus dem Koran das alltägliche Leben der Muslime durchdrungen haben.⁷⁰⁴ Damit deutet er eine Art Profanisierung der Rede Gottes an, die aus dem rituellen Kontext herausgelöst und mit dem täglichen Leben verflochten wird. Auch wenn sich in diesen lebenspraktischen Bezügen zweifelsohne konkrete anthropologische Züge finden lassen, spricht gerade sein wichtiger Hinweis auf die zeitliche Begrenzung des Offenbarungsgeschehens wie auch des rezitatorisch begleiteten Ritualvollzugs dafür, die Rezitation nicht von vornherein mit einer zeitlich nicht eingrenzbaaren Alltagspraxis zu korrelieren, sondern den Status von Rezitation zunächst als das zu reflektieren, wozu sie theologisch intendiert ist: als kultische Kommunikation mit Gott.

Einige Anhaltspunkte dafür finden sich im Werk *Ein Leben mit dem Islam*, in dem Navid Kermani die Lebensgeschichte Abū Zayds erzählt und gleichzeitig thematische Einblicke in dessen Denken gewährt.⁷⁰⁵ So beschreibt der vorwiegend an der hermeneutischen Methodik interessierte Abū Zayd etwa exemplarisch, dass die zahlreichen Wiederholungen desselben Satzes in Sure 55, – nämlich „Welche der Gnaden eures Herrn wollt ihr beide leugnen?“ – syntaktisch und literaturwissenschaftlich zwar irritieren und im Lesen überflüssig erscheinen mögen, rezitatorisch aber ungemein wichtig sind, um dem Gesagten Eindringlichkeit zu verleihen.⁷⁰⁶ Damit weist Abū Zayd darauf hin, dass sich der Sinngehalt nicht allein durch die semantische Ebene, sondern auch durch die rezitatorische Gestaltung des Textes ergibt:

Die Bedeutung des Korans geht also erst in der Rezitation wirklich auf. Beschränkt man sich auf das Schriftstück, missachtet man den rituellen Aspekt des Korans, dann verliert man, was man die ästhetische oder sinnliche Erkenntnis der Offenbarung nennen kann. [...] Jede Religion bedarf sinnlicher oder ästhetischer Erfahrungen. Im Islam ist es vor allem die Koranrezitation, die diese Funktion erfüllt. Sie ist ein spiritueller Vorgang und ritueller Akt: Indem der Gläubige die Rede Gottes hört, hört er den Sprecher selbst – er hört Gott. Gott wird ihm gegenwärtig,

704 Vgl. Abu Zayd (2000): *God and Man*, S. 11–14; Abu Zaid (2008): *Gott und Mensch*, S. 148–154.

705 Bei diesem Werk handelt es sich streng genommen nicht um eine wissenschaftliche Publikation, sondern um eine Biographie, die mit Abū Zayds wissenschaftlichen Ansichten aus seinen akademischen Schriften aufbereitet ist. Sie soll dennoch berücksichtigt werden, weil hier wichtige theologische Aspekte der Rezitation vorgestellt werden.

706 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 19.

und gleichzeitig vergegenwärtigt er sich selbst im Angesicht dieses göttlichen Sprechers. [...] Und die Mystiker sprechen bisweilen davon, dass man den Koran so lange vortragen soll, bis man seine Zunge vergisst und ganz und gar im Vortrag aufgeht, sich im Vortrag auflöst. Der Mystiker wird dann zum Vortragenden, zum Vorgetragenen und zum Vortrag selbst – es ist eine *Unio mystica*, die sich einstellt, ein Nachvollzug des initialen Offenbarungsaktes. Soweit geht der einfache Gläubige zwar nicht, aber selbst für ihn ist die Koranrezitation zumindest ein Herbeirufen des göttlichen Segens.⁷⁰⁷

In diesem dichten Zitat werden bereits fünf zentrale Merkmale von Rezitation angesprochen, wenn auch nicht weiter ausgeführt: Erstens thematisiert Abū Zayd den über die Sinne gesteuerten Erfahrungshorizont. Mit der ästhetischen und sinnlichen Dimension wird der Fokus auf die wahrnehmbare und damit phänomenologische Ebene von Offenbarung gelegt. Der Zugang zur Offenbarung erfolgt hier nicht primär hermeneutisch, sondern liturgisch im Kontext des rituellen Praxisvollzugs. Zweitens verweist seine Differenzierung zwischen einer lesenden und einer vortragenden Stimme auf einen je eigenen Rezeptionsmodus. Denn im Unterschied zu einer Schriftelektüre, die visuell erfolgt, erfordert der mündliche Vortrag zunächst eine auditive Wahrnehmung, die anschließend eine aktive Sprechhandlung nach sich zieht. Drittens hebt Abū Zayd die Anwesenheit Gottes hervor, die mit dem Rezitations- und Hörakt einhergeht. Gott wohnt dem Rezitationsakt inne, sodass in der Vergegenwärtigung eine Wahrnehmung entsteht, als ob er direkt und erneut zum Menschen sprechen würde. Viertens rekurriert Abū Zayd auf eine spezifisch mystische Rezeptionshaltung, die eine Verschmelzung von Subjekt und Objekt – im mystischen Vokabular eine Entwerdung des Sprechers im Gesprochenen – suggeriert. Damit spricht er die radikalste Form von Identifikation an. Wenngleich dieses Verständnis außerhalb von mystischen Kreisen nicht mitgetragen wird, besteht Konsens darüber, dass im Rezitationsakt eine erneute Zuwendung Gottes geschieht.⁷⁰⁸ Fünftens greift Abū Zayd auf, dass im Rezitationsakt das Offenbarungsgeschehen nacherlebt wird. Die Rezitation ist damit nicht eine Darstellung, sondern ein mimetischer Akt. Neben diesen fünf lässt

707 Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 19–20.

708 Obwohl sprachlich betrachtet nicht klar ist, ob sich die Ablehnung auf die radikalste Version der *Unio* bezieht oder auch gegen den Nachvollzug des initialen Offenbarungsaktes richtet, ist Ersteres wahrscheinlicher; vgl. dazu auch die Position weiterer muslimischer Stimmen im nachfolgenden Kapitel 6.2.3 dieser Arbeit.

sich eine sechste Dimension im Kontext seiner Reflexion über die Rezipitation im Gebet finden, wo er dem Auswendiglernen des Korans einen besonderen Stellenwert beimisst. All diese Punkte zusammengenommen besteht die Rezipitation als Zusammenspiel von göttlicher Rede und menschlicher Nachrede aus den sechs Dimensionen Liturgie, Performanz, Mimesis, Vergegenwärtigung, Aktualisierung und Memorieren, die es nun in den nachfolgenden Kapiteln weiter zu vertiefen gilt, um sie dann systematisch in ihrer Bedeutung für eine theologische Anthropologie zu erörtern.

6.2.2 Sprechen, hören, nacherleben: Zum performativen Umgang mit dem Koran

Mit der Rückbesinnung auf die oral-sinnliche Dimension wurde der Rezipitation wieder ein prominenterer Platz in den Koranwissenschaften zugewiesen, indem sie der Exegese nicht nach-, sondern gleichgeordnet wurde. Hervorgehoben wurde dabei, dass Offenbarung mindestens genauso von der Rezipitation wie von der Semantik getragen wird, weshalb der Koran in sich bereits einen Wert trägt, der sich nicht erst durch ein hermeneutisches Verstehen ergibt.⁷⁰⁹ Jenseits seines Informationsgehalts kommt dem Koran als liturgische Größe eine fundamentale Bedeutung zu.⁷¹⁰

It [the Qurʾān; E. I.-A.] was never designed to be read for information or even for inspiration, but to be recited as an act of commitment in worship; nor did it become a mere sacred source of authority as the founding of Islam receded into time. It continued its active role among all who accepted Islam and took it seriously. What one did with the Qurʾān was not to peruse it but to worship by means of it; not to passively receive it but, in reciting it, to reaffirm it for oneself: the event of revelation was renewed every time one of the faithful, in the act of worship, relived the Qurʾānic affirmations.⁷¹¹

709 Vgl. Denny (1980): Exegesis, S. 91; Nelson (1985): Art of Reciting, S. XIV; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 220.

710 Liturgie stellt dabei ebenfalls eine begriffliche Entlehnung aus der christlichen Theologie dar, mit der rituell-praktische Elemente muslimischer Handlungsvollzüge beschrieben werden, die weitgehend kanonisiert sind; vgl. Ballnus (2014): Text und Performanz, S. 173, Anm. 604.

711 Hodgson (1974): Venture of Islam, S.367.

Was der Islamwissenschaftler Marshall Hodgson hier beschreibt, ist der liturgische Charakter der Koranrezitation, die den Koran aus dem Verständnis als verschriftlichter Text und der damit verbundenen Starrheit herauslöst und stattdessen als Handlungsakt zu einem dynamischen Ereignis werden lässt. Der Koran bezieht sich damit auf eine orale und dadurch aktive und fortdauernde Wirklichkeit.⁷¹² Eine Offenbarung, die kompositorisch auf eine Rezitation hin angelegt ist und erst vorgetragen ihre Ontologie realisieren kann, ist daher nicht als Lesetext, sondern als Hörerlebnis zu behandeln.⁷¹³ Zwar kann der Text, der heute auch als Schriftkorpus vorliegt, im eigenen Kämmerchen still und für sich gelesen werden, doch ist er als öffentliche Rede im Kern zur konkreten mündlichen Umsetzung vor einer Hörerschaft bestimmt.⁷¹⁴ Insofern der Koran ein zu liturgischen Zwecken intendierter Text ist, dient er wesentlich der kultischen Kommunikation. Dabei kommt ihm jedoch nicht erst durch ein Kultritual diese Bedeutung zu. Vielmehr verfügt die Rezitation per se – und damit über seine Anwendung im Gebet hinaus – bereits über einen rituellen Charakter.⁷¹⁵ Sie ist damit in sich Gottesdienst – und dadurch dem Handlungsfeld des Menschen zugeordnet.

Als Text, der zum akustischen Erklingen intendiert ist, bedarf der Koran folglich stets einer Performanz. Denn als Rede Gottes konstituiert, will der Koran im Sprechakt nachvollzogen werden. Gott präsentiert sich dadurch nach koranischem Selbstverständnis nicht als etwas Erscheinendes, sondern als etwas Erklingendes – noch genauer: als durch den Menschen Erklingendes.⁷¹⁶ Die irdische Realisierung der Rede Gottes ist damit fundamental auf den Menschen angewiesen. Insofern nun die Rezitation der Umsetzung durch den Menschen bedarf, ist der Koran auch maßgeblich Teil des menschlichen Handelns.⁷¹⁷ Mehr noch, ohne die rezitatorische Darstellung des Menschen bleibt die Offenbarung in ihrer Gestalt als Rede Gottes transzendent verborgen. Mit der Performanz und der damit verbundenen Relation von Sprechakt und Handlung wird eine Interaktion mit dem Text erzeugt. Diese performative Dimension ermöglicht eine rezeptive Perspek-

712 Vgl. Graham (1984): *Earliest Meaning*, S. 373; Kellermann (1995): *Mündlichkeit*, S. 2.

713 Vgl. Abu Zaid (2001): *Leben mit dem Islam*, S. 21.

714 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 197.

715 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 220; Nelson (1985): *Art of Reciting*, S. 56.

716 Vgl. Kermani (2015): *Gott ist schön*, S. 218.

717 Vgl. Nelson (1985): *Art of Reciting*, S. XVI; Kellermann (1995): *Mündlichkeit*, S. 2.

tive, die nicht lediglich in der Ethik oder Dogmatik aufgeht, sondern den religiösen Handlungsvollzug in den Mittelpunkt rückt.⁷¹⁸

Aus der selbstreferentiellen Bestimmung zur Rezitation ergibt sich im Umkehrschluss der Hörakt als Rezeptionsmodus von Offenbarung. Rezitations- und Hörakt bilden damit zwei Seiten einer Medaille. Während im deutschen Sprachgebrauch das Hören dem Empfänger der Botschaft zugeordnet ist und dadurch oftmals als passiver Akt der Rezeption wahrgenommen wird, bezeichnet das arabische *sami'a* oder *istama'a* eine aktive Handlung des Hinhörens und verfügt demnach ebenso über einen performativen Charakter.⁷¹⁹ Der Hörer gehört in seiner emotionalen Ergriffenheit, in seiner durch das Hören bewirkten Veränderungen maßgeblich zum Kommunikationsszenario dazu:

The recitation of the Qurʾān is more than the enunciation of text and more than the literal fulfillment of devotional exercise. As defined by generations of religious scholars, the ideal recitation of the Qurʾān should involve reciter and listener in the significance of the revelation, intellectually and affectively as well as spiritually, for each moment of recitation evokes the moment of revelation.⁷²⁰

Der Rezitationsakt konstituiert demnach eine Interaktion, die zwei Rollen voraussetzt: Sprechen und Hören. Wenn auch die Möglichkeit mitgedacht ist, dass eine einzelne Person eine Doppelrolle einnehmen kann, wird die Anwesenheit von mindestens zwei Personen angestrebt, weil sie der initialen Kommunikationssituation näher kommt. Dies zeigt sich auch daran, dass bis in die 1950er Jahre hinein die physische Kopräsenz von rezitierender und hörender Person theologisch erwartet wurde und erst mit dem Aufkommen von Tonaufnahmen und deren allmählicher Akzeptanz an Bedeutung verlor.⁷²¹ Doch auch in kommunikativer Hinsicht ist für eine Rede die Anwesenheit einer Zweitperson konstitutiv, da sie andernfalls zu einem Monolog wird. Rezitieren und Hören bedingen sich also gegenseitig und erfolgen in Abhängigkeit voneinander. Erst im Zusammenspiel der beiden Komponenten verwirklicht sich die initiale Redesituation.

Gleichwohl gibt es neben dem Sprechen und Hören eine dritte performative Ebene, nämlich jene der Identifikation. Dadurch, dass der Text nicht

718 Vgl. Husmann (2013): Bibel und performative Didaktik, S. 435.

719 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 173.

720 Nelson (1985): Act of Reciting, S. 188.

721 Vgl. Kellermann (1996): Koranlesung, S. 10.

lediglich flüchtig gelesen oder passiv gehört, sondern memoriert aus dem Gedächtnis vorgetragen und aktiv vernommen wird, wird ein Raum zur Identifikation mit dem Gesagten und Gehörten geschaffen. So schreibt etwa der Islam- und Musikwissenschaftler Andreas Kellermann zum performativen Charakter der Rezitation:

Hier wird die individuelle metaphysische Erfahrung des Propheten als Adressat der Offenbarung und Sender der Botschaft im Nachvollzug durch den Tradenten zum klanglichen Erlebnis, das sich immer wieder neu und anders manifestiert und in dem die persönliche Religiosität des Lesers ihr Ausdrucksmedium findet, in dem er die Möglichkeit hat, sein Ich zwecks ‚Erkenntnis und Bestimmung seines Wesens‘ (Lotman 1972: 101) zu kodieren. Das Ritual der Koranlesung besteht im persönlichen Nacherleben des Offenbarungsaktes, wobei nicht nur ein ‚initialer Sprechakt‘, sondern auch die Einstellung des Empfängers und des zukünftigen mündlichen Tradenten zum offenbarten Gotteswort nachvollzogen wird – und das ist viel mehr, als schriftlich repräsentiert werden könnte.⁷²²

Gerade dieser persönlich nachempfundene, performative und dynamische Charakter unterscheidet die Rezitation also von einem simplen Konsum, der allenfalls bei einer schriftlichen Lektüre drohen könnte. Vielmehr wird durch die Rezitation eine eigene, persönliche Beziehung zur Offenbarung aufgebaut, wodurch sie immens an Wert gewinnt. Weil die Rezitation Trägerin von Erfahrung ist, vermag sie auch eine Einheit zwischen rezitierender und hörender Person herzustellen und damit auch Gemeinschaft zu vermitteln.⁷²³

Durch den dreifach performativen Charakter stellt die Rezitation nicht nur eine Erinnerung an ein zurückliegendes Geschehnis dar, das nacherzählt wird, sondern wird selbst zum Ereignis, zum Nacherlebnis.⁷²⁴ Begleitet durch die melodiose Untermalung der rezitierten Inhalte versetzt sich der Rezitierende in das an Muḥammad ergangene Offenbarungsgeschehen hinein und macht sich dabei seine Rolle und Position in der Kette der Sprechakte bewusst, die bis zu Gott zurückreicht.⁷²⁵ In der Rezitation ereignet sich das Offenbarungsgeschehen von Neuem, sodass der initiale

722 Kellermann (1995): Mündlichkeit, S. 25.

723 Vgl. Kellermann (1995): Mündlichkeit, S. 16.

724 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 220.

725 Vgl. Kellermann (1996) Koranlesung, 18.

Kommunikationsakt zwischen Gott, Engel und Prophet nachempfunden und die Ansprache an den Propheten nachvollzogen wird. So sprechen einige muslimische Theologen davon, dass in der Rezitation sich die Offenbarung Gottes von Neuem ereigne.⁷²⁶ Die Parallele zum Nacherleben des initialen Offenbarungsaktes wurde von einigen muslimischen Theologen so weit gezogen, dass gesagt wurde, Gott sei es, der im Rezitationsakt zu hören ist, so, als ob er selbst spräche: Damit ist dem Rezitationsakt ein offenbarungsähnlicher Status zugeschrieben worden.⁷²⁷ Auch sozialanthropologische Studien über die Koranrezitation halten ähnliche Auffassungen fest:

[H]e who chants Quranic verses – Gabriel, Muhammad, the Quran-reciters, or the ordinary Muslim, thirteen centuries further along the chain – chants not words about God, but of Him, and indeed, as those words are His essence, chants God himself.⁷²⁸

Die Rezitation ist folglich keine Darstellung Gottes, sondern eine erfahrbare Erneuerung seiner Zuwendung. Im Rezitationsakt erfährt sich der Mensch als gegenwärtig Angesprochener und wird dadurch befähigt, den kommunikativen Akt am eigenen Leib mimetisch nachzuerleben. Dabei stellt das Nacherleben, wie u. a. Kermani herausgearbeitet hat, lediglich eine Annäherung an das vorher Ergangene und Gesagte dar und ist im Sinne einer Nachahmung, *hikāya*, zu verstehen. Im Begriff *hikāya* spiegelt sich eine ästhetische Rezeption des rezitatorischen Vorgangs, womit er dem griechischen Terminus *mimesis* entspricht.⁷²⁹ Dieser bezeichnet eine schöpferische Tätigkeit eines Artisten, die der Darstellung einer existierenden Wirklichkeit lediglich einen imitierenden Charakter zuschreibt und so in Abgrenzung zur idealistischen Auffassung gerade nicht eine autonome Schöpfung aus dem eigenen Geist heraus ist. Dabei wird der schöpferische Anteil des Rezitators nicht bestritten, aber das Ausmaß seiner Kreativität ist doch durch die *tağwīd*-Regeln gerahmt. Denn im mimetischen Akt gilt es, das Werk in seiner eigenen, objektiv gefassten Konstitution hervorzubrin-

726 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 218, 225. Vgl. dazu auch Kapitel 6.2.3 zum sakramentalen Charakter.

727 Beispiele dazu finden sich bei Kermani (2015): Gott ist schön, S. 221–222; van Ess (1961): Gedankenwelt, S. 208–209; Böwering (1980): Mystical Vision, S. 95; Gramlich (1978): Gaben der Erkenntnisse, S. 41.

728 Geertz (1976): Art as Cultural System, S. 1489–1490.

729 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 228; Heupts (2021): Auf den Spuren, S. 380–381.

gen. Nicht der Künstler verwirklicht seine Persönlichkeit durch den Text in Form einer subjektiven Interpretation des Stücks, sondern er verwirklicht den Text, indem er ihn nach der künstlerisch vorgegebenen, der intendierten und der faktisch angelegten Binnenstruktur des Textes rezitiert.⁷³⁰ So schreibt der muslimische Religionspädagoge Harry Harun Behr pointiert:

Gerade in der Selbstaufgabe im Moment der Anbetung, da die eigene Rede verstummt und der Körper als Resonanzraum für die Rede Gottes geöffnet wird, liegt die Erfahrung der größten Nähe zu Gott, das Spüren seiner unmittelbaren Gegenwart.⁷³¹

In der Rezitation schafft der Mensch in sich einen Raum für die Begegnung mit Gott. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine Verdrängung, die nach dem Prinzip „Je weniger Mensch, desto mehr Gott“ greift. Denn der Mensch nimmt sich nicht in dem Sinne zurück, dass er seine Existenz einschränkt oder verkleinert, sondern dass er in seiner Menschlichkeit dem Göttlichen zur irdischen Manifestation verhilft.⁷³²

6.2.3 Vergegenwärtigen, aktualisieren, memorieren: Zur Internalisierung des Korans und ihren Folgen

Erst der Rezitator und damit der Rezipient ruft den Koran ins aktuelle Dasein. Da sich die Ontologie des Korans als gesprochene Rede Gottes erst durch den menschlichen Sprechakt verwirklicht, existiert der Koran infolgedessen immer nur in vergegenwärtigter Form:

[Im] Rezitationscharakter [...] ist eine theologische Konsequenz impliziert [...]: der Koran hat seinen Seinszustand nicht als geschriebenes oder gedrucktes Wort, sondern nur im Vortrag und damit immer nur aktuell. [...] Erst der Rezipient, als Interpret und Vortragender [...], bringt den Koran zu aktuellem Dasein, erlöst ihn aus der ‚Materie der Worte‘ [...].⁷³³

Insofern die intendierte Bestimmung des Korans zum liturgischen Vortrag erst und nur durch den rezitatorischen Akt umgesetzt werden kann, exis-

730 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 228–231.

731 Behr (2014): Das islamische Gebet, S. 154.

732 Vgl. dazu auch Kapitel 3.1.3.

733 Kermani (2015): Gott ist schön, S. 197–198, Hervorhebung im Original.

tiert der Text nie unabhängig vom Menschen. Der Text *ist* also erst, wenn er *von jemandem* rezitiert wird.⁷³⁴ Seine Aktualisierung bleibt dabei angesichts des singulären Charakters jeder lebendig vorgetragenen Rede stets einmalig:

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, Wiederholungen einzelner Textpassagen bis hin zur Wahl zwischen verschiedenen überlieferten Wortlauten überlassen wird. Damit wird dem Vortragenden ein substantieller Anteil an der Aktualisierung des Textes zugebilligt, der um so höher ist, je weiter man in der islamischen Geschichte zurückgeht.⁷³⁵

Der Aktualisierung wohnt ergo eine Individualität inne, die zwar plural, aber nicht beliebig ist. Denn der *tağwīd*, das Regelwerk für die korrekte Wiedergabe, konserviert den „archaischen“ Sprachzustand,⁷³⁶ indem er nicht nur die Intonation steuert und die Wirkung durch poetische Stilmittel erzeugt, sondern auch die Differenzierbarkeit der göttlichen Rede von der Alltagssprache gewährleistet. Eine vorangegangene Rezitation zu kopieren gilt nicht als erstrebenswertes Ziel, vielmehr soll die bisherige Rezitationserfahrung durch eine von Richtlinien geleitete Improvisation um neue Erlebnis- und Sinndimensionen ergänzt werden.⁷³⁷ Dabei geht es darum, den zuhörenden Menschen auf immerzu neue Weise anzusprechen, ihm neue Kommunikationsangebote zu machen und -wege anzubieten.

Im Nacherleben des initialen Offenbarungsaktes wird auch die Präsenz Gottes vergegenwärtigt, womit der Rezitation ein sakramentaler Charakter zukommt.⁷³⁸ Obschon gegenüber dem christlich geprägten Begriff des Sakraments Vorbehalte seitens muslimischer Kreise bestehen,⁷³⁹ gibt es doch einige Analogien, wie etwa der katholische Theologe und Islamwis-

734 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 198.

735 Kermani (2015): Gott ist schön, S. 198.

736 Kellermann (1995): Mündlichkeit, S. 18.

737 Vgl. Kellermann (1996): Koranlesung, S. 7; Nelson (1985): Art of Reciting, S. 66.

738 Vgl. Schimmel (1995): Zeichen Gottes, S. 206; Cragg (1973): Mind of Qurʾān, S. 27; Karimi (2012): Versuch einer ästhetischen Hermeneutik, S. 27; Kermani (2015): Gott ist schön, S. 21; Heupts (2021): Auf den Spuren, S. 397.

739 Vgl. Khoury/Hagemann (1986): Christentum und Christen, S. 135–142.

senschaftler Andreas Renz aufgezeigt hat. Sie finden nämlich dann eine Entsprechung im Islam, wenn sie als Zeichen einer gnadenvollen Zuwendung und Vergegenwärtigung Gottes verstanden werden, die nicht nur auf die göttliche Wirklichkeit verweisen, sondern diese auch in sich tragen. Als Zeichen können sie so im Sinne von Vertretungssymbolen auf etwas Abwesendes verweisen, über etwas informieren oder aber im Sinne eines Realsymbols eine andere Wirklichkeit vergegenwärtigen. Diese Vergegenwärtigung erfolgt mittels sogenannter Sakramentalien, d. h. sinnlich wahrnehmbarer Handlungen, die auf eine übersinnliche und damit nicht wahrnehmbare Wirklichkeit verweisen und dadurch das zu Vergegenwärtigende für den Verstand, das Herz oder die Sinne ins Bewusstsein rufen und erfahrbar machen. Eine sinnlich wahrnehmbare Handlung vergegenwärtigt damit eine unsichtbare Wirklichkeit Gottes und lässt den Menschen an ihr teilhaben. Gerade in der melodisch geführten Rezitation wird Gott für den Vortragenden wie auch für den zuhörenden Menschen sinnlich wahrnehmbar, sodass dieser sich in der Gegenwart Gottes stehend erfährt.⁷⁴⁰ Obschon begrifflich anders ausgedrückt, wurde dieser Umstand bereits früh von muslimischen Theologen erkannt, insofern die Rezitationshandlung mit der göttlichen Nähe und Anwesenheit (*as-sakīna*) assoziiert wurde.⁷⁴¹ Die in den Sakramenten mitgeführte Bedeutung der Vergegenwärtigung Gottes wird islamisch also mit dem Begriff *sakīna* ausgedrückt.⁷⁴² Dessen – auf den ersten Blick unzusammenhängende – Doppelbedeutung von „Ruhe, Stille“ sowie „sich niederlassen, hausen, in einer Wohnstätte verweilen“ findet gerade im Kontext der Offenbarung als ‚divine in-dwelling‘ eine Zusammenführung.⁷⁴³ In der permanenten Präsenz Gottes kommt auch der Mensch zur Ruhe.

Über die Eigenschaft der Vergegenwärtigung hinaus wurde auch in der Internalisierung eine Parallele zum Sakrament erkannt.⁷⁴⁴ So formuliert etwa Navid Kermani:

[D]as Göttliche wird nicht nur erinnert, es wird vom Gläubigen – ähnlich Jesus Christus im Abendmahl – physisch in sich aufgenommen.⁷⁴⁵

740 Vgl. Renz (2005): Zeichen Gottes, S. 240–242, 254.

741 Vgl. Graham (1994): Schriftprinzip, S. 222.

742 Vgl. Graham (1977): Divine Word, S. 21, Anm. 13; Padwick (1961): Muslim Devotions, S. 124–125.

743 Vgl. Firestone (2004): Shekhinah, S. 589–590.

744 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 218–223; Ayoub (1986): Word of God, S. 75.

745 Kermani (2015): Gott ist schön, S. 218.

Diese physische Aufnahme erfolgt durch den Akt des Auswendiglernens, den Kermani im Sinne einer Einverleibung der Rede Gottes deutet.⁷⁴⁶ Da dies freilich ohne den mitschwingenden materiellen Charakter geschieht, ließe sich neutraler von einer Aneignung sprechen, wie dies etwa der Islamwissenschaftler und Religionshistoriker William Graham tut:

Memorization is a particularly intimate appropriation of a text, and the capacity to quote or recite a text from memory is a spiritual resource that is tapped automatically in every act of reflection, worship, prayer, or moral deliberation, as well as in times of personal and communal decision or crisis.⁷⁴⁷

Durch das Memorieren wird die Rede Gottes internalisiert und in besonders vertraulicher Weise angeeignet, wodurch sie zu einer Ressource wird, aus welcher der Mensch von innen heraus schöpfen kann. Durch das Memorieren wird die sich fortwährend vergrößernde zeitliche Distanz zur initialen Sprechsituation überbrückt und so eine Stabilität geschaffen, welche die einzelne, in ihrer Individualität einmalige Sprachsituation überdauert.⁷⁴⁸ In der Rezitation aus dem Gedächtnis heraus kommt folglich zum Ausdruck, dass der Koran in einer durch Individuen lebendig gehaltenen und dadurch ununterbrochenen Folge von Andacht eine markante Zeitperiode überdauert hat, weshalb er nicht antiquarisch als historische Referenzquelle zu behandeln ist.⁷⁴⁹ Gottes Rede ist immer noch hörbar und führt den Rezitierenden fortwährend Gott entgegen, weshalb dem Koran ein sakramentaler Charakter zukommt.⁷⁵⁰

6.3 Ertrag und Impulse für eine theologische Anthropologie

Obschon Abū Zayd die Rezitation vergleichsweise wenig vertieft hat, finden sich gerade hier nochmals wegweisende Aspekte für eine theologische Anthropologie. Zentral ist die bisher mehrfach gestreifte und nun in den Ritualen explizit gemachte Fortführung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Die mit dem *wahy* angestoßene Kommunikation endet nicht

746 Vgl. Kermani (2015): Gott ist schön, S. 222–223.

747 Graham (1987): Beyond the Written Word, S. 160.

748 Vgl. Kellermann (1995): Mündlichkeit, S. 8.

749 Vgl. Cragg (1973): Mind of Qur'an, S. 26.

750 Vgl. Madigan (2003): Gottes Botschaft, S. 105–106.

mit dem Tod des Propheten anno 632 n. Chr., sondern wird auf mehreren Ebenen weitergeführt – etwa in den Bemühungen, koranische Aussagen zu verstehen, oder in der Ritualpraxis. Bereits in seinem literarischen Ansatz hat sich Abū Zayd für die Interpretationsvielfalt des Korans starkgemacht und damit auch für die Sichtweise, dass der Koran den Menschen in allen Lebenslagen und über alle Zeit hinweg etwas zu sagen hat. Diese hermeneutisch orientierte Fortführung der Kommunikation wird nun um eine liturgische Dimension ergänzt. Allerdings wird in der liturgischen Rezitation des Korans nicht nur der Inhalt, sondern das Offenbarungsgeschehen selbst aktualisiert. Gott tritt dem Menschen nahbar sowie persönlich im Koran entgegen und setzt auf eine vertrauensvolle, direkte Beziehung, in der es keiner Vermittlung mehr bedarf. Dadurch wird dem Gläubigen gewährt, sich als unmittelbar von Gott Angesprochener wahrzunehmen.⁷⁵¹ Offenbarung lebt von der Spannung, abgeschlossen und zugleich kommunikativ offen zu sein. Denn obwohl der Text sprachlich zu einem Ende gekommen ist, ereignet er sich in der Rezitation kommunikativ immer wieder neu. Auf diese Weise macht Gott mit der Offenbarung dem Menschen ein Kommunikationsangebot, auf das dieser stets reagieren und das er selbst weiter aufrechterhalten kann.

Während diese Kommunikationsdimension der als Ritual verstandenen Rezitation in den Islamisch-theologischen Studien als unbestritten gilt, ist Abū Zayds Herleitung der Diskursivität, die er anhand unterschiedlicher Dialogsituation zu begründen und an den wechselnden grammatikalischen Redesubjekten festzumachen sucht, umstrittener. Die damit in den Raum gestellte potentielle Mit-Rede des Menschen stellt einen Folgeversuch dar, weitere horizontale Dimensionen in der Offenbarung zu verankern. Damit wird faktisch die Frage aufgeworfen, in welchem Ausmaß der Mensch am Offenbarungsgeschehen beteiligt ist. Auch wenn die Pluralität der Redesubjekte an manchen Stellen dazu verleiten mag, den Menschen als Sprecher innerhalb des Korans auszuweisen, bewegt sich Abū Zayd mit seiner These nicht im Horizont einer Mitformulierung des Korans durch den Menschen. Vielmehr betrachtet er den Koran als Ergebnis einer Reaktion auf den Menschen, die sich in den *qul*-Versmustern spiegelt, in denen der Mensch eine Frage stellt, Bedenken äußert oder eine Mutmaßung anstellt und Gott darauf antwortet. Da es fraglich ist, ob die besagten Dialogsituationen als historische Ereignisse angesehen werden können, ließe sich die Diskursivität wenn nicht über die textimmanenten Dialogsituationen, dann doch

751 Vgl. Behr (2014): Menschenbilder, S. 519.

– im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners – über die partielle und damit sukzessive Art des Offenbarungsgeschehens begründen. Denn die Kommunikationssituation kann bereits dann als diskursiv beschrieben werden, wenn sie eine Reaktion oder Folgekommunikation auslöst, und zwar unabhängig davon, ob die *qul*-Passagen nun historischen oder lediglich sprachlich-funktionalen Charakter haben.

Selbst wenn man also nicht so weit gehen will, zu sagen, dass der Koran willentlich Aussagen des Menschen in Form von direkten Zitaten inkorporiert, bleiben drei Erkenntnisse: Erstens erfolgt das Offenbarungsgeschehen partiell und sukzessiv, zweitens reagiert der Koran auf Gegebenheiten der Zeit und drittens geht die Rolle des Menschen innerhalb der Offenbarung über jene eines passiven Sprachrohrs hinaus. Denn als Kommunikation gefasst weist die Offenbarung dem Menschen nicht nur die Rolle eines Kommunikationspartners zu, der auf das Gesagte in affirmativer oder negierender Weise reagiert, sondern ruft ihn auch zur rezitatorischen Wiedergabe der Rede Gottes auf. Im Gegensatz zur Ambivalenz der Mit-Rede erweist sich diese Nach-Rede entsprechend als geforderte Umgangsart mit dem Koran. Selbst wenn man die These der menschlichen Mit-Sprache, etwa in Form der *qul*-Verse, nicht mittragen möchte, bleibt der Offenbarung mit der stückweisen Herabsendung ein diskursives Momentum erhalten, in dem der Mensch als kommunikatives Gegenüber konstitutiv ist. Offenbarung ereignet sich entsprechend nicht abseits, sondern angesichts des Menschen.

In der Rezitation selbst sind drei für die theologische Anthropologie relevante Sachverhalte enthalten: Erstens ist Rezitation als Sprechakt wesentlich auf die menschliche Umsetzung angewiesen – und damit gleichzeitig konkreter menschlicher Handlungsvollzug. Gerade hymnische Passagen wie die *Fātiḥa* und andere Gebete, aber auch eingebettete Redesituationen innerhalb der Rede wie die *qul*- oder Schwurverse lassen dies deutlich werden: In der *Fātiḥa* wird Gott gepriesen und um Rechtleitung gebeten, in den *qul*-Passagen wird der Imperativ befolgt und konkret geäußert, in den Schwurpassagen wird tatsächlich geschworen. Die inhaltliche Formulierung der Sprechhandlung führt also zu einem gleichzeitigen Vollzug der Handlung. Doch wird beim Rezitieren nicht nur eine Zuwendung Gottes erfahren, sondern auch eine Reaktion des zuhörenden Menschen – etwa in Form einer Emotionsregung oder eines Seufzers – ausgelöst. Im Sprechakt, in seinem Tun vergegenwärtigt der Mensch Gott. Dadurch wird der Koran – nach der diskursiv verstanden, sukzessiven Offenbarungsweise – interaktiv.

Zweitens nimmt die Offenbarung in der Rezitation eine Art Sedimentstruktur hinsichtlich der Stimmgebung ein. Die Stimmen vermischen sich nicht, sondern liegen übereinander. Trotz – oder gerade wegen – der Schichtung mehrerer Stimmen erscheint die Stimme nicht im Kanon, sondern unisono. Gott ruft mittels der Stimme des Menschen nach dem Menschen. Der im Zeitstrahl nachverfolgbare Ablauf der Verkündigung des Propheten durch das Nachsprechen der Rede Gottes, sein gleichzeitiges Vorsprechen für die Gemeinschaft, das darauffolgende Nachsprechen der Menschen und das gleichzeitige Vorsprechen für die Folgegenerationen vereint Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die initiale Stimme Gottes, die fortwährend erhalten bleibt, die historische Stimme des Propheten, derer zumindest implizit erinnert wird, und die gegenwärtige Stimme des Rezitierenden, die aktuell erklingt: Alle drei bleiben stets präsent, aber auch differenzierbar. Auch wenn die faktisch hörbare Stimme dem Menschen im Hier und Jetzt gehört, ist er sich dessen bewusst, dass es die Rede Gottes ist, die der Prophet erstmals vorgetragen hat. Gerade die *qul*-Passagen können hier als gestreute Erinnerung verstanden werden, dass sich der Mensch seines Menschseins gewahr bleibt und in Alterität zur Rede steht. Gleichwohl führt diese Triangulation der Stimmen dazu, dass trotz ontologisch scharfer Trennlinie zwischen Gott und Mensch in kommunikativer Hinsicht die Stimmen im Akt der Rezitation zusammenfallen. Die vorgetragene Rede ist ihrer Herkunft nach die Rede Gottes, ihrer Realisierung nach ist es jedoch die Rede des Menschen. Dass Gott spricht, ist nur durch die Stimme des Menschen wahrnehmbar. Obschon es unterschiedliche Möglichkeiten gibt, die Rede und Präsenz Gottes irdisch zu realisieren, wählt Gott mit einer sprachlichen, zur Verlautbarung intendierten Offenbarung doch eine Art, die den Menschen fundamental miteinbezieht – und ihm damit einen immensen Stellenwert beimisst.

Drittens wird Offenbarung als Rede Gottes in der Rezitation des Menschen in einer Weise angeeignet, die den Menschen befähigt, sie aus dem tiefsten Inneren heraus mit Überzeugung zu vertreten. Gerade die koranische Aufforderung, durch Rezitation lebendig gehalten zu werden, erklärt auch die Praxis, ihn auswendig zu lernen. Denn memoriert lebt die Rede Gottes im und durch den Rezitierenden und verstaubt nicht in einem Regal. Mit dem Memorieren sind dabei zwei wichtige Dinge für die theologische Anthropologie ausgesagt: Erstens ist so die Rede Gottes nicht außerhalb des Menschen, sondern weilt innerhalb des Menschen selbst. Zweitens ist dadurch ein Zugriff zu jeder Zeit und an jedem Ort möglich. Damit wird dem Menschen nicht nur eine Ressource an die Hand gegeben,

sondern auch eine Zusicherung, dass Gott durch den sakramentalen Charakter der Rezitation auch immer zugegen ist. Gottes Offenbarung macht entsprechend nicht Halt vor physischen Grenzen, sondern kommt dem Menschen so nahe, wie er sich nur selbst sein kann.