

Sensorium für den Gott der Bibel, der in seiner Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt, schärft (vgl. 332, 338).

Die Studie beeindruckt durch ihre kenntnisreiche, am konkreten Text orientierte und dabei die größeren Zusammenhänge im Blick behaltende systematische Analyse des Gebrauchs der Begriffe des Messias und des Messianischen im Werk von Giorgio Agamben. In einem mehrschichtigen Lektüreprozess werden Verbindungen zwischen den Texten des italienischen Philosophen ebenso wie zu jüdischen und christlichen Traditionssträngen aufgezeigt, die dem Begriff des Messianischen Konturen und Dichte verleihen. Der Verf. eröffnet auf diese Weise angesichts der aktuellen Krisen einen Raum für theologisch ebenso dringliche wie anspruchsvolle Fragestellungen, die von ihm selbst aber nur kurz angerissen werden und weiter vertieft werden müssten.

Paul Schroffner SJ

DOI: 10.35070/ztp.v146i1.4091

Tobias Specker

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

(BThR 22), Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2021, 691 S.
ISBN 978-3-290-18394-3 (Paperback)

Tobias Speckers (= Verf.) Opus magnum (!) ist seine Fribourger Habilitationsschrift. Neben den beiden dortigen Professoren Joachim Negel und Hansjörg Schmid gutachtete der Koranexeget

Ömer Özsoy (Frankfurt am Main). Bei ihm hat der Verf. – als bereits promovierter Fundamentaltheologe – Islamische Theologie studiert, sich die notwendigen Arabischkenntnisse angeeignet und sich in eine zentrale Fragestellung des islamischen Gelehrten Diskurses eingearbeitet: Der Koran, heißt es, sei „unnachahmlich“. Was aber bedeutet das genau? Hier beginnen die innerislamischen Kontroversen schon.

Verankern (vgl. 133) lässt sich die Thematik in koranischen Versen, die Muḥammads Gegner mit einer Herausforderung (*taḥaddī*) im Stil eines Dichtertwettstreits konfrontieren: Wenn sie glauben, das als göttlich offenbart Verkündete sei in Wirklichkeit vom Propheten selbst erfunden, sollen sie doch versuchen, eine „ihm ebenbürtige Rede“ vorzutragen (Sure 52, Vers 34). Daraus entsteht in den apologetischen Debatten des 9. bis 11. Jh. n. Chr. die Lehre vom „Wundercharakter“ des Koran, vom koranischen *iḡāz* – so lautet der Terminus *technicus*, dessen erste Spuren man in Werktiteln des 10. Jh.s findet (vgl. 107). Das arabische Wort bedeutet so viel wie „Andere-schwach-dastehen-Lassen“. Dass dies aber verschiedenerlei meinen kann, war von früh an im Blick: faktische Offenbarkeit (Sure 17, Vers 88) oder deren sprachliches Beglaubigungswunder, eine göttliche Hemmung der Gegner oder die offenkundig überwältigende Ästhetik des Koran, wie sie die kantilierende Rezitation je neu zur Geltung bringt.

Der Verf. klärt zunächst so scharfsinnig wie ausführlich die begrifflichen und historischen, koranwissenschaftlichen und theologischen Grundlagen (Teil I) und stellt dann (Teil II) drei einander fast zeitgleiche islamische Autoren mit ihren Unnachahmlichkeitslehren vor: ar-Rummānī, al-Ḥaṭṭābī und al-Baqillānī, allesamt um 1000 n. Chr.

gestorben und allesamt darauf aus, mit dem Wundercharakter des Koran den muslimischen Glauben zu „plausibilisieren“ (239). Auf sie lässt der Verf. drei – faktisch gut 100 Jahre frühere – *christlich*-arabische Apologeten antworten (Teil III): ‘Abd al-Masiḥ al-Kindī, Qusṭā b. Lūqā und Ḥunayn b. Ishāq. Der Verf. gesteht ein, dass alle bis hier zu Wort kommenden Stimmen wenig ergiebig sind, da ihre Auseinandersetzungen mit dem Anspruch des religiös Anderen eine stete Polemik (vgl. 305) überschattet.

Nun aber ändert sich die Blickrichtung, und zwar sowohl in der islamischen Theologiegeschichte als auch – entsprechend – beim Verf.: „Es wird nicht mehr von der vorausgesetzten theologischen Wunderkriteriologie hin zur spezifischen sprachlichen Gestalt des Koran gedacht. Vielmehr wird zunächst die Besonderheit [... des Koran] analysiert und sodann auf ihre theologischen Implikationen durchleuchtet“ (311). Der Perspektivenwechsel setzt bei dem iranischen Denker ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (gest. 1078) ein. Er sieht, dass Poesie mit Ähnlichkeitsbeziehungen arbeitet; sie lassen Bedeutungen aufscheinen, die nicht vollständig ins Propositionale übersetzbar sind (vgl. 331). Sie bringt daher einen semantischen „Mehrwert“ hervor (*māziya/maziya*, nicht aber **māziya*; vgl. 681). Das gilt für jederlei Dichtung, beim Koran dann aber *a fortiori*, weil er in der Gottesrede den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpfen sprachlich vorführt. Es gelingt dem Koran zugleich, vom radikal anderen Gott zu sprechen *und* eine menschliche Bezugnahme auf ihn anzubieten: kurz, eine „relationale Alterität“ (352), wie der Verf. treffend formuliert. Langsam zeigt sich hier, dass er mehr vorhat, als wieder einmal die Unnachahmlichkeit des Koran zu überprüfen. Es geht ihm um die islamischer- wie christlicherseits wahr-

lich grundlegende Frage, was geschieht, wenn sich Transzendenz innerweltlich zur Sprache bringt.

Zunächst aber zeichnet die Arbeit nach, wie Ġurġānīs Ansatz im 20. und 21. Jahrhundert weitergedacht wurde (Teil IV). Nach Sayyid Quṭb, Amīn al-Ḥūlī und M. Aḥmad Ḥalafallāh sowie Nasr Ḥāmid Abū Zayd und Mustansir Mir wendet er sich ausführlich Navid Kermani zu. Wärmt der Verf. ihn nur wieder auf? Nein. Zwar haben beide Autoren gemeinsame Intuitionen und legen ihrer Untersuchung Hellmut Ritters vorbildliche Ġurġānī-Übersetzung von 1959 zugrunde („Geheimnisse der Wortkunst“). Doch der Verf. bringt den Autor des 11. Jh.s und seine Poetologie eigenständig zur Geltung: Er sieht seine eigene Fragerichtung im Vergleich zu Kermanis sogar als „genau umgekehrt“ (427). Dessen Bestseller „Gott ist schön“ (München 2000) hatte die koranische Unnachahmlichkeit aus ihrem *theologischen* – nämlich apologetischen – Korsett geholt. Denn er betonte, dass der Koran zwar selbstverständlich eine darstellende, expressive und appellative Funktion hat, vor allem aber eine *poetische* (vgl. 431). In ihr greifen Gehalt und Gestalt tief ineinander. Der Verf. führt den so befreiten poetologischen Blick nun weiter auf neue *theologische* Fragen.

Darauf bereitet er sich mit einer Erkundung bei drei weiteren sprachtheologisch interessierten Koranforschungen vor, nämlich denen von Neal Robinson, Ayman A. El Desouky und – eingehend – Angelika Neuwirth. Dabei gelingt dem Verf. eine prägnante Verbegrifflichung der sprachtheologischen Forschungsgeschichte zum unnachahmlichen Koran (vgl. 494). Sie verlaufe dreistufig: (1) auch formal erweist der Koran, dass Gott unser unergründbares Gegenüber ist: „separative Alterität“ – (2) ähnlich wie in außerordentlichen menschlichen

Sprachleistungen, aber noch überwältigender bringt sich Gott im Sprachereignis des Koran zur Geltung: „graduell-relative Alterität“ – (3) seine alles Irdische bedingende Schöpfermacht erweist Gott, indem er uns ermöglicht, sie in seinen Zeichen verstehend anzuerkennen: „relationale Alterität“.

Wie geht der Verf. in seiner Arbeit insgesamt vor? Zwischendurch scheint er einmal ins rein Komparative abzurutschen: Er hält islamische und christliche „Positionen“ (515) der Offenbarungstheologie nebeneinander, um dann – kaum überraschend – festzustellen, dass sie Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufweisen. Gemeinsam seien beiden die Anerkennung der Metapher in ihrem erkenntnisermöglichenden Eigenwert sowie von Offenbarung als Sprachgeschehen. Unterschiedlich seien die offenbarungstheologische Zentralität von – christlich – Erzählung versus – islamisch – Rechtleitung sowie von Person versus Ereignis. Letztlich aber geht es dem Verf. nicht um einen Vergleich. Vielmehr stellt er ja mit einem aus genauer Nachzeichnung von sprachtheologischen Koranforschungen geschärften Blick die Fundamentalfrage neu, wie Gott sich menschlich-sprachlich mitteilen kann, ohne seine Göttlichkeit einzubüßen (vgl. 468, 519).

Man könnte das Verfahren des Verf.s „multiperspektivische Kontemplation“ nennen. Er lässt uns in alle Verästelungen seines Denkwegs hinein Schritt für Schritt folgen. Wir wissen immer, woran wir gerade sind und warum es wie weitergeht. Der Verf. entwickelt auf diesem Weg aber nicht etwa eine These. Er entfaltet vielmehr Tableaus. Er schreitet zu keiner Theorie voran, sondern umschreitet wertschätzend-nachdenklich jeden von ihm sauber herauspräparierten Befund und beleuchtet ihn dabei von verschiedenen Seiten. So hören wir

zu jeder Unterthematik drei bis sieben fein säuberlich voneinander getrennte Einzelideen des Verf.s. Sie sind stets fair, nachvollziehbar, behutsam vorgetragen, kaum je kritisch (vorsichtig auf 608), nie bissig; aber die Frage, die so beantwortet wird, ist nicht, welche Sicht der Verf. schließlich selbst gewonnen hat oder gar wofür er uns gewinnen will, sondern was man alles anlässlich einer referierten Sicht noch erwägen könnte.

Am zentralen Scheidepunkt des Denkweges kommt der französische Phänomenologe Jean-Luc Marion zu Wort (vgl. 604). Dessen Religionsphilosophie hat der Verf. bereits vor über 20 Jahren erforscht und ausführlich dargestellt. In der vorliegenden Untersuchung war er nun zu dem Gedanken gelangt, christlich ist Offenbarung als grundsätzlich paradox zu verstehen. Warum aber? Nicht wirklich weitergeholfen hatten hier einschlägig theologische Antworten. Das ist aber kein grundsätzliches Problem der Theologie. Vielmehr hatte der Verf. ausgerechnet diejenigen theologischen Rhetoriker angeführt, die mitten auf dem Fragerweg beschließen, das Denken nun einzustellen, weil es schwierig wird. Wer mit Vorliebe solche christlichen Theologen zitiert, die predigen, die paradoxen Enden des Christentums müsse man eben zusammen glauben (vgl. 602 zu Jürgen Werbick und ähnlich Eberhard Jüngel), kommt natürlich nicht zu der grundlegenden Frage, warum Gott sich ausgerechnet im widersprüchlich Klingenden zeigt. Allerdings enttäuscht Marions Antwort ebenfalls, wie auch der Verf. einmal unumwunden eingesteht (vgl. 608): Jedes Phänomen sei paradox, weil Erscheinung des Unsichtbaren – es widerspricht bisheriger Erfahrung; und Gegebenheit müsse man „als restlose Gabe an das Gegebene, also als Hingabe“ (606f.) sehen. Der Verf. setzt dagegen eine Theorie, die

allerdings weder von Marion klar abgrenzbar ist noch selbst zu überzeugen scheint: Jedes Phänomen, jede Erscheinung erfordere radikale Hingabe; und das bringe es nun einmal mit sich, dass sich der große Gott dann auch nicht bloß ein bisschen, sondern ganz entäußere, also klein werde: der Alleraußergewöhnlichste im ganz Gewöhnlichen (vgl. 612). Gibt es wirklich keinen anderen Ausweg als die beiden gezeigten: das Verstehenwollen aufzugeben oder mit einer alles umfassenden Hingabe-Ontologie aufzuwarten? Vielleicht doch.

Selbstverständlich klingen die christlichen Bekenntnisformeln von Anfang an paradox – und sie sollen es sogar. Einen gekreuzigten Messias zu bekennen ist nun einmal anstößig (1 Kor 1,23); und doch will der christliche Glaube sich gerade auf diese Weise zur Sprache bringen – nicht allerdings, um dann blinden Gehorsam einfordern zu können. Vielmehr fordern derartige Formeln dazu heraus, sich auf die so angedeutete Neuheit des Denkens (Röm 12,2) denkend einlassen. Dann lässt sich verstehen, dass der allmächtige Gott, der in

der Weise der Liebe Gott sein will und daher nicht per Selbstdurchsetzung, in Schwachheit (2 Kor 13,4) kommt: damit wir uns ungezwungen als seine Mitarbeiter:innen (1 Kor 3,9) einbeziehen lassen können in das Wachsen seiner Herrschaft. Der Koran basiert wohl auf einer anderen Selbstbezeugungstheologie: Gerade die Wucht des Wortes ist göttlicher Barmherzigkeitserweis, denn so lasse der Mensch sich auf den rechten Weg bringen (Sure 21, Vers 107; Sure 46, Vers 12).

Am Ende der Arbeit steht praktischer Weise ein rückblickender Schnelldurchgang in 30 Thesen; und auch unterwegs schließt jede Großeinheit mit einer knappen Zusammenfassung. Der Verf. formuliert angenehm und titelt griffig. Er hat äußerst gründlich gearbeitet, gedacht, geordnet; und Druckfehler sind bewundernswert selten. Hier führt ein großes Werk eine nur scheinbar kleine theologische Frage sorgfältig weiter: wie sich Gott sprachlich vermitteln lässt.

Felix Körner SJ

DOI: 10.35070/ztp.v146i1.4155