

Rhetorische Stilmittel und religiöse Sachverhalte anhand der Ellipse im Koran¹

Mahmoud Haggag*

abstract

This article critically engages with the ellipsis as a rhetorical device within the context of the Qur'an. The Qur'an is conceived to be complete, both on the linguistic and the semantic level: Muslims consider it inimitable. But what exactly constitutes this inimitability, or *ī'ğāz*? This text seeks to show what role the ellipsis plays in this conception. To this effect, linguistic, cognitive and theological considerations on the ellipsis or, more precisely, the *ī'ğāz* in the Quran will form the heart of this contribution. The article further discusses issues such as the relation between rhetoric and Qur'an, rhetoric as a miraculous sign and the approach taken by rhetoricians and Qur'an exegetes towards the *ī'ğāz* concept as part of the Arabic-Islamic discourse.

On a linguistic level, the characteristics of the ellipsis are described, which can be formed either by omitting words or by using few words to express a variety of meanings. As regards the cognitive level, it is examined how the ellipsis is understood, even though linguistic material is elided. Modern exegetes include these cognitive aspects in their considerations. In order to understand the ellipsis, they conclude that the recipient adopts an active role, moving from recipient to producer. In this way, the text comes alive. Theologians believe that it is this involvement of the recipient to understanding the ellipsis, or *ī'ğāz*, which contributes to *ī'ğāz*, thereby evolving from a rhetorical device to a religious fact; a closeness which may also be hinted at by the similar pronunciation. In a similar way, the ellipsis also contributes to the openness of the Qur'anic text to interpretation, another feature of its inimitability.

Keywords: ellipsis, rhetoric, rhetoric device, stylistic device, rhetoric in the Qur'an, concept of *ī'ğāz*, inimitability, miraculous sign, *ī'ğāz*.

1. Zwischen Rhetorik und Koran

Aufgrund der Beschäftigung mit dem Korantext entstanden viele wissenschaftliche Überlegungen, die später selbstständige Lehren im arabisch-islamischen Diskurs darstellten. In diesem Zusammenhang sei die Entstehung der Rhetorik (*al-balāġa*) im Schatten der Koranforschung erwähnt. So kam beispielsweise Abū 'Ubaida (gest. 825) zur Abfassung seines Buches *Maġāz al-qur'ān*² (die Interpretation des Koran), das viele rhetorische

1 Diesen Beitrag widmet der Autor Herrn Prof. Andreas Gardt, der an der Universität Kassel lehrt. Seine Promotionsbetreuung, seine Seminare über Hermeneutik, Rhetorik und Stilistik, Semantik und Pragmalinguistik, Text und Diskurs öffneten dem Autor eine Tür zu neuen Horizonten der deutschen Sprachwissenschaft und zum Nachdenken über arabische Philologie, Rhetorik und Koranwissenschaften.

* Dr. Mahmoud Haggag ist Dozent an der Abteilung für Islamische Studien in Deutsch der Al-Azhar Universität in Kairo. Zu seinem Forschungsschwerpunkt gehören die Themen: Koranübersetzung und Tafsir, Sprache und Religion im Islam, Bildung im klassischen Islam.

2 Eigentlich bedeutet das Wort *maġāz* im heutigen arabischen Sprachgebrauch soviel wie Allegorie. Abū 'Ubaida benutzt es aber nach dem damals vorherrschenden Sprachgebrauch im Sinne von *der Weg zu etwas* bzw. *die Interpretation*.

Disziplinen enthält, durch die Beschäftigung mit der bildhaften Sprache und dem arabischen Stil an der Koranstelle (Koran 37:65).³

Die arabisch-muslimischen Rhetoriker sehen im Koran die Vollkommenheit der Sprache und der stilistischen Gestaltung und beziehen sich nicht nur auf die Form, also auf die Ausdrucksweise, sondern auch auf den Inhalt. Seine Vollkommenheit macht für sie folglich die sprachliche Gestaltung, der semantische Gehalt und die Harmonie zwischen beiden aus. Sie sprechen von einem sprachlich und stilistisch unnachahmlichen Koran. Die vollkommene Sprache des Korans war nach Kermani ein Grund dafür, dass die Suche nach einer vollkommenen Sprache nach der babylonischen Urkatastrophe in der arabisch-islamischen Geistesgeschichte offensichtlich zu keinem Zeitpunkt ein Thema wissenschaftlicher oder sprachphilosophischer Forschung war, weil man eine vollkommene Sprache im Koran gefunden hatte.⁴

Die muslimischen Gelehrten wie Abū Hilāl al-‘Askarī (gest. nach 1015), Muḥammad al-Qazwīnī (gest. 1338) und Sa‘d at-Taftāzānī (gest. 1389) sahen insofern in der Rhetorik ein Mittel zum sicheren Glauben, als man durch diese die göttliche Botschaft besser erkenne und den Wundercharakter des Koran als solchen rezipiere. Sie sahen in der Rhetorik den Schlüssel zum Erkennen der Geheimnisse des Koran.⁵

Es sei erwähnt, dass die ersten Gedanken zur Rhetorik zuerst innerhalb der koranwissenschaftlichen Werke über Tafsīr (Koranauslegung) im 9. Jahrhundert überliefert wurden, z.B. in den Werken *Ma‘ānī al-qur‘ān* von al-Farrā‘, *Mağāz al-qur‘ān* von Abū ‘Ubaida und *Ta‘wīl muškil al al-qur‘ān* von Ibn Qutaiba. Auch Koranausleger wie az-Zamaḥṣarī (gest. 1143) leisteten einen großen Beitrag zur Etablierung und Entwicklung der Rhetorik (*balāġa*) im Arabischen.⁶

2. Rhetorik als religiöses Wunderzeichen

Hier wird eine klassische Meinung der arabisch-islamischen Tradition über die Sprache und den Stil des Koran besprochen, wonach dessen Sprache und Stil unübertrefflich seien, den Höhepunkt der arabischen Eloquenz und den Beweis für das Prophetentum Muhammads darstellten.⁷

3 Vgl. Mahmoud Haggag, *Die deutschen Koranübersetzungen und ihr Beitrag zur Entstehung eines Islambildes beim deutschen Leser*, (Kassel: Diss. Phil.) Peter Lang, Frankfurt u.a. 2011, S. 31-39.

4 Vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, Sonderausgabe, Beck München 2000, S. 156.

5 Naṣrullāh Hāġī Muftī Uġlū in seiner Einleitung zur Edition des Werkes von al-Faḥr ar-Rāzī (gest. 1209) *Nihāyat al-iğāz fī dirāyat al-i‘ğāz* (das Zusammenfassende über Verstehen des Wundercharakter des Koran), hrsg. v. Naṣrullāh Hāġī Muftī Uġlū, Ṣādir-Verlag, Beirut 2004, S. 5-6.

6 Für einen Blick über die Entstehung und Entwicklung der Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum vgl. die zwei Beiträge: Renate Würsch, „Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum“, in: Ulla Fix/Andreas Gardt/ Joachim Knape (Hg.), *Rhetorik und Stilistik*, (2009), S. 2040-2053; Kristina Stock, *Die arabische Stilistik*, Reichert Verlag, Wiesbaden 2004.

7 Mahmoud Haggag, „Zur Verbindung zwischen Arabisch und Islam und ihrer Auswirkung auf interkulturelle Kommunikation“, in: Hess-Lüttich u.a. (Hg), *Zwischen Ritual und Tabu. Interaktionsschemata interkultureller Kommunikation in Sprache und Literatur* (GiG Publikationen 17), Peter Lang, Frankfurt u.a. 2013, S. 93-109.

Ibn Qutaiba (gest. 889), ein Universalgelehrter des Islam und Literaturkritiker des Arabischen, leitet sein Buch *Ta`wīl muškil al-qur`ān*⁸ (Interpretation der äußerlichen Widersprüche des Koran) mit einem Kapitel über die sprachlichen Eigenschaften der Araber ein, und zwar damit, womit Gott die Araber an Argumentationsdarstellung, Aussagekraft und Umfangbereich der Allegorie vor anderen Nationen auszeichnet habe. Er betont, dass das eigentliche Wunder des Islam anders als im Judentum und Christentum geistiger bzw. sprachlicher Natur sei:

„Den Vorzug des Korans kennt nur derjenige, der viel nachdenkt, der viel Wissen innehat, der die Richtungen der Araber und deren Kreativität in Bezug auf Stile (erkannte) sowie das verstand, dass Gott ihre Sprache (Sprache der Araber) vor anderen Sprachen ausgezeichnet hat. Es gibt keine Nation, der so Spezielles von Gott an Aussagekraft (*al-`āriḍa*), Argumentationsdarstellung (*al-bayān*) und Ausdrucksweisen gegeben wurde, wie den Arabern. So ist das der Wille Gottes, dass Er dem Gesandten (gemeint der Prophet Muhammad) dies ermöglichte. Darüber hinaus wollte Er den Beweis für dessen Prophetentum durch das Buch (den Koran) zeigen. So machte Er es zu seinem Wahrzeichen, genau so wie Er das Zeichen der anderen gesandten Propheten die zu denen ihrer Zeit ähnlich machte. So war (das Zeichen) für Mose das Meer zu spalten, die Hand, der Stock, das Überströmen des Steins mit süßem Wasser in der Wüste und alle seine übrigen Zeichen zur Zeit der Zauberei.[⁹] Für Jesus war (das Zeichen) die Toten zu beleben, Vögel aus Lehm zu erschaffen, die Heilung der Blinden und Aussätzigen sowie seine übrigen Zeichen zur Zeit der Medizin.[¹⁰] Für Muhammad war es das Buch (gemeint der Koran), das – wenn die Menschen und die Dschinn zusammenkämen[¹¹], damit sie ein ihm Gleiches vorbringen – sie nicht hätten hervorbringen können, auch nicht bei gegenseitiger Kooperation.“¹²

Nicht nur für Ibn Qutaiba, sondern auch für die anderen klassischen muslimischen Rhetoriker erreichte der Koranstil den höchsten Grad an Ausdrucksgewandtheit, also *al-balāġa*

8 ‘Abdullāh b. Muslim b. Qutaiba, *Ta`wīl muškil al-qur`ān* (Interpretation der äußerlichen Widersprüche des Koran), hrsg. v. as-Saiyid Aḥmad Ṣaqr, Dār at-Turāṭ, Kairo 2006.

9 Ibn Qutaiba verweist hier auf die Koranstelle in Sure (27:12): „[...] Und stecke deine Hand in deinen Hemdschlitz, dann kommt sie weiß (wieder) heraus, ohne daß (es) etwas Schlimmes wäre!“ (Das waren zwei) von (insgesamt) neun Zeichen für Pharao und sein Volk (ohne daß sie sich davon hätten überzeugen lassen). Sie waren (eben) frevlerische Leute.“ (Koranübersetzung Paret, in: Paret, Rudi, *Der Koran. Übersetzung*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln ⁵1985).

10 Er verweist hier auf die Koranstelle in Sure (3:49-51): „Und als Gesandter (Gottes) an die Kinder Israels (wies Jesus sich aus mit den Worten:) ‚Ich bin mit einem Zeichen von eurem Herrn zu euch gekommen (das darin besteht), daß ich euch aus Lehm etwas schaffe, was so aussieht, wie Vögel. Dann werde ich hineinblasen, und es werden mit Allahs Erlaubnis (wirkliche) Vögel sein. Und ich werde mit Gottes Erlaubnis Blinde und Aussätzige heilen und Tote (wieder) lebendig machen. Und ich werde euch Kunde geben von dem, was ihr in euren Häusern eßt und aufspeichert (ohne es gesehen zu haben). Darin liegt für euch ein Zeichen, wenn (anders) ihr gläubig seid [...] Ich bin mit einem Zeichen von eurem Herrn zu euch gekommen. Daher fürchtet Gott und gehorchet mir! Gott ist mein und euer Herr. Dient ihm! Das ist ein gerader Weg.“ (Koranübersetzung Paret).

11 Ibn Qutaiba verweist hier auf die Koranstelle in Sure (17:88): „Sag: Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich (alle) zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch (nicht), wenn sie sich gegenseitig (dabei) helfen würden. Und wir haben den Menschen in diesem Koran allerlei Beispiele (oder: Sprüche) abgewandelt. Aber die meisten Menschen wollten nichts anderes als ungläubig sein.“ (Koranübersetzung Paret).

12 Ibn Qutaiba, *Ta`wīl muškil al-qur`ān*, S. 74.

wa-l-faṣāḥa (schöne und korrekte Ausdrucksweise)¹³. Diese Ausdrucksweise des Koranstils stellt bei muslimischen Rhetorikern wie al-Ġurġānī¹⁴ (gest. 1078) ein Zeichen des *i'ğāz* (der Unnachahmlichkeit) der Sprache und des Stils des Korans dar. Denn für diese Rhetoriker umfasst der eigene Stil des Korans bzw. der *i'ğāz* die Schönheit der Gedanken (*ḥusn al-ma'nā*) und die Schönheit der sprachlichen Ausdrücke (*ḥusn al-laḫẓ*), die Aussagekraft der Buchstaben und der daraus resultierenden Sprachmelodie, die Assonanzen oder im Allgemeinen die Fehlerlosigkeit des Sprachgebrauchs und vor allem die Ästhetik in der Ordnung (*nazm*) sowie die ästhetische Illustrierung (*at-taṣwīr al-fannī*).¹⁵

In ihrer Studie über den Koran als Text der Spätantike behandelt Neuwirth im Kapitel „der rhetorische Koran“ den Koran als Dokument eines Zeitalters der Rhetorik. Sie kommentiert eine ähnliche Meinung über die Sprache und den Stil des Koran des Enzyklopädisten al-Ġāhiz (gest. 869): Hier werde ein zentraler Wesenszug des Koran ausgedrückt, also der gleichzeitige Anspruch auf einen ‚theologisch-semanticen und ästhetisch-hermeneutischen Wert‘, und sie fügt in Anlehnung an Ammanns *die Geburt des Islam*¹⁶ hinzu:

„Die Erhebung der Sprachform zum Authentizitätsbeweis der Botschaft ist aber auch aus einem anderen Grund naheliegend, denn der Koran ist – anders als die hebräische Bibel und die Evangelien – trotz des hohen Anteils narrativer Passagen durchgängige Rede, oft sogar Wechselrede.“¹⁷

Die rhetorischen Überlegungen im klassischen Islam über den Koran könnte man in Anlehnung an Neuwirth im Rahmen des spätantiken wissenschaftlichen Diskurses betrachten, also nicht „hagiografisch“ als reine Forschung der arabisch-islamischen Kultur, sondern „historisch“ im spätantiken Kontext mit der Implikation, dass diese Forschung eine Stimme in dem Konzert von Traditionen jener Zeit der Spätantike darstelle und somit ein integraler Teil eines gemeinsamen kulturellen Erbes Europas und des Nahen Ostens sei.¹⁸

Auch für moderne Schriftsteller und Literaturwissenschaftler wie Sayyid Quṭb (gest. 1967), einem der wichtigen Koranausleger, der die literarische Dimension des Koran entwickelte, werden ästhetische Momente des Koran ausgerückt. In seiner Studie (1992) über die ästhetische Illustrierung im Koran (*at-taṣwīr al-fannī fī al-qur'ān*) meint er, dass vor allem die ästhetische Verkörperung, die ästhetische Ordnung, die reine Komposition, die innere Musik, die Methodik der Erzählung, die emotionale Logik und die Wiederholung im Koranstil das sprachlich-stilistischen Wunder des Koran ausmachten.¹⁹

13 Eine ähnliche Betrachtung in Bezug auf die Bibel findet sich in Albrecht Grözinger, „*Rhetorik und Stilistik in der Theologie*“, in: Ulla Fix/Andreas Gardt/Joachim Knape (Hg.), *Rhetorik und Stilistik*, Mouton de Gruyter, Berlin u.a. 2009, S. 1798-1810, hier S.1798), wonach die Rhetorik und der Stil der Bibel die religiösen und theologischen Überlieferungen des Christentums von Anfang an bis heute prägten.

14 'Abdul-Qāhir al-Ġurġānī, *Dalā'il al-i'ğāz fī al-qur'ān* (Indizien des Wundercharakters im Koran), hrsg. v. Maḥmūd Muḥammad Šākīr, Kairo 1984.

15 Vgl. die Studie von Kermani, *Gott ist schön*.

16 Ludwig Ammann, *Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung*, Göttingen 2001, S. 44-45.

17 Angelika Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin 2010, S. 15f.

18 Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 15f.

19 Sayyid Quṭb, *at-Taṣwīr al-fannī fī al-qur'ān al-karīm* (die ästhetischen Illustrierung im Koran), Dār aš-šurūq, Kairo 1992.

3. Ellipse (*īğāz*) als rhetorisches Stilmittel und religiöser Sachverhalt im Koran

Die Ellipse wird auch in der arabischen Sprache als sprachliches Stilmittel bzw. Figur mit verschiedenen rhetorischen Funktionen verwendet. So werden beispielsweise gewisse Gedanken absichtlich weggelassen, um die Grundidee hervorzuheben. Vor allem in den Werken der Rhetorik (*balāġa*) findet dieses sprachliche bzw. rhetorische Phänomen Erwähnung. Die klassischen arabischen Philologen und Rhetoriker befassten sich damit vor allem im Lichte des Korans und der alten arabischen Dichtung. Elliptische Elemente werden in der arabischen Rhetorik mit den Begriffen *īğāz*, *ḥaḏf* oder *ihṭiṣār* ausgedrückt.

Während in Werken über Rhetorik die theoretische und die rezeptive Seite der Ellipse in den Vordergrund gestellt werden, legen die Koranwissenschaftler und vor allem die Koranausleger (*mufassirūn*) Wert auf den Umgang mit den Ellipsen als erklärungsbedürftige Stellen. Beide betonen die Ellipse als eine Art Sprachgewandtheit des Koran. Beide Disziplinen unterscheiden sich indes bei ihrer Behandlung insofern, als rhetorische Werke neben Koranstellen oft alte arabische Dichtung zur Rate ziehen, wobei sich die *tafsīr*-Werke vor allem auf Koranstellen und prophetische Überlieferungen konzentrieren. Im Folgenden wird der Unterschied näher ausgeführt.

3.1 Der Umgang mit dem *īğāz*-Konzept bei Rhetorikern

Ar-Rummānī (gest. 994) meint in seiner Abhandlung *an-Nukat fī i'ğāz al-qur'ān* (Feine Gedanken über den Wundercharakter des Koran), dass die Ellipse (*īğāz*) den ersten der zehn Bestandteile der Rhetorik im Arabischen darstellt. Flanagan zählt diese zehn in *the Encyclopaedia of Islam* auf:

“According to al-Rummānī, *balāġa* is divisible into the following ten categories: (i) terseness (*īğāz*), (ii) comparison (*tašbīh*), (iii) metaphor (*isti'āra*), (iv) euphony (*talā'um*), (v) end-rhymes [of the Qur'ānic verses] (*fawāṣil*), (vi) paronomasia (*taġānus*), (vii) transformation of a root [into various *awzān*] (*taṣrīf*), (viii) implication (*taḏmīn*), (ix) emphasis (*mubālaġa*), and (x) distinctiveness [of expression] (*ḥusn al-bayān*).”²⁰

Für ar-Rummānī bedeutet die *īğāz* die Reduzierung der Rede, ohne dass dadurch ein semantischer Mangel entsteht. Dies, wenn ein Sachverhalt sowohl durch viele als auch durch wenige Wörter ausgedrückt werden kann, dann liegt die *īğāz* im Ausdruck weniger Worte. Die *īğāz* kann durch zwei Wege zustande kommen: das Weglassen eines bzw. mehrerer Wörter, auf die ein Indiz aus der Situation oder dem Kontext hinweist. Dies nennt man *ḥaḏf*, also im Sinne der Ellipse. Die andere Art der *īğāz* zeigt sich dadurch, dass man durch wenige Wörter (ohne Auslassungen) viele Bedeutungen ausdrückt, also im Sinne von bündigem Stil: *qaṣr*. Er führt alsdann für beide Arten der *īğāz* Beispiele aus dem Koran an. Der Wundercharakter (*i'ğāz*) der Rede zeigt sich in Ellipse und Bündigkeit (*īğāz*) dadurch, dass man (als Rezipient) das Gefühl hat, diese Rede beinhalte rhetorische Momente höchsten Grades.²¹

20 J. Flanagan, “*al-Rummānī*”, in: *The Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v. 1.0*, Koninklijke Brill NV, Leiden 1999 (Kursivsetzungen durch die Redaktion).

21 Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Īsā ar-Rummanī, „*an-Nukat fī i'ğāz al-qur'ān*“ (Feine Gedanken über Wundercharakter des Koran), in: *Talāṭ rasā'il fī i'ğāz al-qur'ān*, hrsg. v. Muḥammad Ḥalafallāh Aḥmad und Muḥammad Zaġlūl Sallām, Dār al-Ma'ārif, Kairo 1976, S. 76.

Ar-Rummānī betont die Sprachfunktion des Textes und macht die geeignete und gebrachte Ausdruckweise davon abhängig, ob man sich für die kürzere, knappe (*iğāz*) oder die ausführliche (*iṭnāb*) entscheidet.

Darüber hinaus spricht er von drei Methoden, durch die man die *iğāz* ausdrücken kann: 1. Man nimmt den kurzen zusammenfassenden Weg, um etwas auszudrücken. 2. Man behält die Sprachfunktion vor Augen und 3. übermittelt man die Sprachbotschaft in einer Art und Weise, die der Rezipient als schön und fein wahrnimmt. Ar-Rummānī spricht dann von *iğāz* im weiteren Sinne als Befreiung der Rede vor den Sprachunreinheiten, nur durch das Nötige an Wörtern etwas bzw. durch einfache Worte komplizierte Bedeutungen auszudrücken. Er merkt ferner an, dass die kurze Darstellung eine ausführliche semantisch ohnehin ersetzen könne, genauso wie in den beiden Beispielen: *Ich habe bei ihm fünf, drei und zwei/Ich habe bei ihm zehn*. Nach dieser Darstellung merkt ar-Rummānī an:

„Wenn du nun mit dem Wesen der *iğāz* und deren Stufen im Klaren bist und wenn du dir über die *iğāz* im Koran nachdenkst, so wirst du deren Vorzug vor anderen stilistischen Ausdrucksweisen und Darstellungen erkennen. Die *iğāz* liegt in der Verfeinerung der Rede, sodass es sich daraus bessere Darstellung ergibt.“²²

Auch die anderen klassischen muslimischen Rhetoriker wie Abū‘ Ubayda (gest. 825) in *Mağāz al-qur‘ān* (die Interpretation des Korans), al-Ġāhiz (gest. 869) in *al-Bayān wa-tabyīn* (Darstellung und Erklärung), Ibn Qutayba (gest. 889) in *Ta‘wīl muškil al-qur‘ān* (Interpretation der äußerlichen Widersprüche des Koran), Ibn al-Mu‘tazz (gest. 933) in *Kitāb al-Badī‘* (Buch vom neuartigen Stil), Abu Hilāl Al-‘Askarī (gest. nach 1015) in *Kitāb aṣ-Ṣinā‘atayn: al-kitāba wa-š-ši‘r* (die beiden Schreibkünste: Prosa und Dichtung), al-Ġurġānī (gest. 1078) in *Asrār al-balāġa* (Geheimnisse der Wortkunst) und *Dalā‘il al-iğāz* (Indizien für die Unnachahmlichkeit des Korans), as-Sakkākī (gest. 1226 oder 1229) in *Miftāḥ al-‘ulūm* (Schlüssel der Wissenschaften) haben die sprachlichen und stilistischen Merkmale des Koran thematisiert und haben dabei das *iğāz*-Konzept im Sinne der Ellipse und Bündigkeit etabliert. Ihr Hauptziel lag darin, die Unnachahmlichkeit des Korans (*iğāz al-qur‘ān*) zu begründen.²³

3.2 Der Umgang mit dem *iğāz*-Konzept bei Koranauslegern

Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Koranauslegung (*tafsīr*) hat man in der arabisch-islamischen Tradition bestimmte Entscheidungen getroffen, die ein Koranausleger voraussetzen muss. Überwiegend sind sie sprachlicher Art, z.B. sollte der Interpret mit den Nuancen der Sprache, dem Stil, dem historisch-sozialen Horizont des Korans vertraut sein. Vor diesem Hintergrund kann man feststellen, dass das Erkennen der Ellipse im Koran für den Koranausleger bzw. Koranübersetzer von großer Bedeutung ist. Denn dadurch kann er die Satzstruktur und Satzbedeutung des Koranertextes besser verstehen. Dies bekräftigt der Koranübersetzer und Exeget (*muffassir*) Asad:²⁴ Er verbindet zwischen diesem

22 Ebd., S. 80.

23 Vgl. Haggag, *Die deutschen Koranübersetzungen*, S. 34f.

24 Muhammad Asad (gest. 1992) war Korrespondent der Frankfurter Zeitung, Diplomat und islamischer Gelehrter. Er übersetzte und kommentierte den Koran ins Englische.

sprachlichen Phänomen und dem in der muslimischen Auffassung verbreiteten, unnachahmlichen Wundercharakter des Koran (*i ḡāz al-qur'ān*).

Ibn Qutaiba beschäftigte sich in seinem o.g. Buch über *Ta'wīl muškil al-qur'ān* mit dem Thema *iḡāz* im Sinne von Ellipse und Bündigkeit (*al-ḥaḍf wa-l-iḥtiṣār*). Für ihn sei die *iḡāz* einerseits ein Zeichen für den Wundercharakter des Koran. Andererseits stellt sie für ihn einen Grund für die Unklarheit einiger Stellen im Koran dar. Ihm zufolge manifestieren sich die Ellipsen im Koran verschiedenartig:²⁵

1. Bei einer Genitivverbindung wird auf das erste Glied verzichtet. Das zweite Glied wird es dann insofern ersetzen, als das Verb ihm (dem zweiten Glied) zugeschrieben wird. An der Koranstelle (Koran 12:82) heißt es im Original: *wa-s-'al al-qaryat-al-l-tī kunnā fihā wa-l- 'ir-al-latī aqbalnā fihā [...]* Wenn wir das wörtlich übersetzen: „Frage die Stadt, in der wir waren, und die Karawane, mit der wir kamen [...]“. Wenn man aber die Ellipse hier nach dem Sinne Ibn Qutaibas ergänzen würde, würde es lauten: „Frag die *Bewohner der Stadt*, in der wir waren, und die *Leute der Karawane*, in der wir kamen.“ In den beiden Standardübersetzungen von Paret und Bobzin heißt es:

„Frag die (Bewohner der) Stadt, in der wir waren, und die (Männer der) Karawane, in der wir gekommen sind [...]“ (Koranübersetzung Paret).

„Frag in der Stadt, in der wir waren, nach
Und bei der Karawane, mit der wir angekommen sind“ (Koranübersetzung Bobzins).

2. In einem Satz, in dem es eigentlich zwei Handlungen gibt, wird ein Verb ausgelassen. Dafür wird für die zwei Handlungen nur ein Verb erwähnt. Das andere Verb muss vom Leser/Hörer ergänzt werden. Beispiel dafür sind die Stellen über die Paradiesvorstellung (Koran 56:17-22) und das Gespräch zwischen Noah und seinem Volk (Koran 10:71). An beiden Stellen wird im Original ein Verb ausgelassen.²⁶

3. Bei einem Konditionalsatz wird nur die sachliche Voraussetzung im bedingenden Satz erwähnt und die sachliche Konsequenz im Hauptsatz ausgelassen, ausgehend davon, dass der Rezipient sie bereits erkennen wird. Man kann das anhand der Koranstelle (Koran 13:31) ablesen:

„Und wenn durch einen (Offenbarungs)text bewirkt würde, daß Berge sich (von der Stelle) bewegen oder die Erde in Stücke zerreiβt oder Tote sprechen (ließen sich – so denkt ihr wohl – die Ungläubigen überzeugen, und alles wäre gut) (?). Nein! Die Angelegenheit steht (zur Entscheidung) ganz bei Allah [...]“²⁷

„Gäbe es eine Lesung, wodurch die Berge bewegt werden könnten
oder die Erde dadurch gespalten
oder die Toten dadurch angesprochen werden:
Nein, das letzte Wort läge ganz und gar bei Gott! [...]“²⁸

Ibn Qutaiba meint, dass an dieser Stelle die sachliche Konsequenz im Hauptsatz ausgelassen wurde, im Sinne „Gäbe es eine Lesung, wodurch die Berge ..., dann wäre die-

25 Ibn Qutaiba, *Ta'wīl muškil al-qur'ān*, S. 231-247.

26 Die zwei Stellen werden hier aus Platzgründen nicht ausführlich behandelt.

27 Koranübersetzung Paret.

28 Koranübersetzung Bobzins, aus: *Der Koran*, neu übertragen von Hartmut Bobzin, C.H. Beck 2010.

ser Koran“. An beiden Standardübersetzungen oben kommt diese Bedeutung nicht nach dem Sinn Ibn Qutaibas zum Ausdruck. Paret drückt die ihm durch die Ellipse scheinende Verwirrung durch das Setzen des Fragzeichens im Satz, obwohl er die fehlenden Auslassungen in Klammer sinngemäß ergänzt hat.

Gerade für eine solche Strategie, wie es Paret unternommen hat, spricht Asad. Er meint, dass *īğāz* ein besonderer, integraler Aspekt der arabischen Sprache sei und sie ihre höchste Vervollkommnung im Koran erreicht habe. Aus der Sicht eines Koranübersetzers meint er in Bezug auf die Ellipse im Koran:

„Um seine Bedeutung in eine Sprache zu übertragen, die nicht auf gleiche elliptische Weise funktioniert, müssen die Gedankenverbindungen, die im Original fehlen – d.h. die absichtlich ausgelassen sind –, durch den Übersetzer in Form häufiger Einfügungen in Klammern ergänzt werden; denn wenn dies nicht geschieht, verliert die betreffende arabische Wendung in der Übersetzung all ihr Leben und wird oftmals zu einem Durcheinander ohne Sinn.“²⁹

3.3 Kognitive und theologische Überlegungen über die Ellipse im Koran

Elliptische Satzkonstruktionen stellen insofern ein Untersuchungsgebiet der Psycholinguistik dar, als sie problemlos verstanden werden, obgleich ihre syntaktische Struktur als unvollständig zu beschreiben ist. Das Sprachverständnis dieser Strukturen beruht auf kognitiven Prozessen. Hier wird unter anderem die Frage gestellt, wie durch eine Ellipse eine kohärente Repräsentation erstellt wird und welche Prozesse dabei eine Rolle spielen. Die elliptischen Äußerungen variieren bezüglich ihrer Strukturen jedoch stark voneinander und bilden ‚keine homogene Klasse‘.³⁰ Mit diesen Fragen beschäftigte sich Hofmann in ihrer Studie über die Verarbeitung elliptischer Satzstrukturen beim Sprachverstehen. Die Ellipsentypen haben ihr zufolge nur ein gemeinsames Merkmal, also ihre syntaktische Unvollständigkeit. Ferner räumt sie ein, dass zwischen zwei Arten der Ellipse zu unterscheiden ist, situativen und kontextkontrollierten Ellipsen. Während der außersprachliche Kontext die Ersteren bestimmt, werden die Letzteren durch ihre sprachliche Umgebung determiniert und stehen daher im Fokus linguistischen Interesses. Sie spricht überdies von zwei Analyseverfahren der elliptischen Satzstrukturen, einem Interpretations- und einem Reduktionsverfahren. Die beiden Verfahren haben nicht nur Konsequenzen für die Analyse, sondern auch für die Verarbeitungsseite. Dazu meint Hofmann:

„Interpretationsansätzen gemäß werden Ellipsen als bereits unvollständig generierte Satzstrukturen aufgefasst, die im Verlauf der Ableitung durch Interpretationsregeln auf ihren sprachlichen Kontext bezogen werden [...] im Sinne reduktionistischer Ansätze werden elliptische Satzstrukturen dagegen als Verkürzung vollständig erzeugter Sätze betrachtet, d.h. durch Tilgungsregeln abgeleitet, was bedeutet, dass die Entstehung einer von einem Antezedens determinierten Lücke im Verlauf der Ableitung postuliert wird.“³¹

29 Muhammad Asad, *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar. Aus dem Englischen übertragen von Ahmad von Denffer und Yusuf Kuhn*, Patmos Verlag, Düsseldorf 2013 (Originaltitel: *The Message of The Qur'an*), S. 15.

30 Monika Hofmann, *Verarbeitung elliptischer Satzstrukturen beim Sprachverstehen*, Hamburg, 2006, S. 157.

31 Ebd., S. 158.

Von den Koranwissenschaftlern, vor allem von den modernen, wird die rezeptive und die kognitive Rolle der Ellipse in den Vordergrund gestellt.³² Für sie veranschaulicht die Ellipse als sprachliche Erscheinung die Beziehung zwischen Rezipienten und Text, indem Ersterer sich mit den Lücken im Text befasst, sich darüber Gedanken und Gefühle macht, um den Kode der äußerlich fehlenden Stellen zu vervollständigen. Dadurch wird der Text lebendig. Diese Lebendigkeit unterscheidet sich je nach dem Rezipienten, seinem Bildungsniveau, seiner Umgebung, Erfahrungen und seinem Horizont. Somit fungiert der Rezipient nicht nur als solcher, sondern auch als Textproduzent.³³ Diese Beziehung spielt auf jeden Fall eine wichtige Rolle bei der Textkohärenz im Koran.³⁴ Himīda betont in seiner Studie über das Kohärenzsysteme der Satzstruktur in der arabischen Sprache, dass die arabischen Philologen in ihren Überlegungen über die Syntax (*naḥaw*) vor allem die Perspektive des Rezipienten und nicht die des Produzenten in den Vordergrund gestellt hätten.³⁵

Asad geht auf die kognitive Funktion der Ellipse im Koran in seiner Koranübersetzung ein und spricht von

„[...] jene[r] unnachahmliche[n] Elliptik, die oft absichtlich intermediäre Gedankenglieder auslöst, um die letzte Stufe eines Gedankens so prägnant und knapp wie möglich innerhalb der Begrenzungen einer menschlichen Sprache auszudrücken.“³⁶

Auf der theologischen Ebene entwickelt sich die *īḡāz* zum *i'ḡāz*, d.h. von einem sprachlich-stilistischen Konzept der Ellipse zu einem Moment im muslimischen Konzept des Wundercharakters des Korans. Interessanterweise klingen im Arabischen beide Ausdrücke, der über den unnachahmlichen Wundercharakter des Koran und der der Ellipse sehr ähnlich, also *i'ḡāz* und *īḡāz*. Aṭ-Ta'ālibī (gest.1038), ein renommierter Philologe und Rhetoriker, verfasste ein Buch unter dem Titel *al-i'ḡāz wa al-īḡāz*³⁷ (Ellipse/Prägnanz und Wundercharakter des Koran). In diesem Buch sammelte er u.a. die elliptischen Stellen im Koran und stellte sie als prägnant und ästhetisch dar. Beispielsweise führte er die Koranstelle (Koran 41:30)³⁸ an und stellte sie als eine dar, die mit wenig Worten reichliche Bedeutungen in sich berge, die viele religiöse Sachverhalte auf den Punkt brächte.

32 Viele von diesen werden von Ansichten moderner europäischer und amerikanischer Sprachwissenschaftler beeinflusst.

33 Ṣubḥī al-Fiḳī, *ʿIlm al-luḡa an-naṣīb bayn an-naẓarīya wa-t-taṭbīq*, 2 Bde., Qibā'-Verlag, Kairo 2000, S. 213.

34 Al-Fiḳī ebd., S. 213, verweist hier auf Himīdas Studie über das Kohärenzsysteme der Satzstruktur in der arabischen Sprache, Muṣṭafā Himīda, *Nizām al-irtibāṭ fī tarkīb aḡ-ḡumla al-'arabīya*, Longman-Verlag, Kairo 1997, S. 20-21.

35 Ebd., S. 20f. (Zitat nach al-Fiḳī ebd.).

36 Asad, *Die Botschaft des Koran*, S. 15.

37 Abū Maṣṣūr, aṭ-Ta'ālibī, *al-i'ḡāz wa al-īḡāz* (Ellipse und Wundercharakter des Koran), Dār-al-Ḡuṣūn, Beirut³1985.

38 Die Übersetzung dieser Stelle: „Auf diejenigen, die sagen: ‚Unser Herr ist Gott‘ und hierauf geraden Kurs halten, kommen die Engel (vom Himmel) herab (mit den Worten): ‚Ihr braucht (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben und (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig zu sein. Freut euch darüber, ins Paradies zu kommen, das euch versprochen worden ist!“ (Übersetzung Parets);

„Siehe, die sagen: ‚Unser Herr ist Gott‘,

dann auf dem rechten Wege bleiben,

zu denen steigen die Engel herab,

‚Fürchtet euch nicht, und seid nicht traurig‘,

sondern freut euch auf den Paradiesgarten, der euch verheißen wurde!“ (Übersetzung Bobzins).

Vor allem in den Prophetengeschichten, z.B. in der Josefsure, zeigt sich die Ellipse (*iğāz*) dort, wo auf unnötige Details und Angaben über einzelne Figuren und Szenen verzichtet wird. Kermani, der sich in seiner Studie über die ästhetische Dimension des Koran auf den bekannten Rhetoriker al-Ğurġānī (gest. 1078) und dessen sprachlich-stilistische Kompositionslehre (*naẓm*) in Bezug auf den Koran beruft, meint, dass man elliptische Stellen im Koran insofern ästhetisch rezeptiere, als man entdecke, welche beinahe magische Wirkung die Ellipse haben könne, so sie an der richtigen Stelle eingesetzt sei. Er betont die Auswirkung der Ellipse im Koran auf das ästhetische Erleben des Koran. Diese Ellipsen machten unter anderem die Offenheit des Koran aus, die wiederum eine Konstante jeder ästhetischen Kommunikation und „eine Grundeigenschaft der Dichtung“³⁹ darstelle.⁴⁰

Diese relative Offenheit⁴¹ bzw. Mehrdeutigkeit kann man im Lichte des von Thomas Bauer angeregten Begriffs der „Ambiguitätstoleranz des Islam“⁴² in klassischer Zeit lesen. Verschiedene Ansichten wurden zugelassen und einzelne Lebensbereiche als von verschiedenen Normsystemen gleichzeitig geregelt akzeptiert. In Gesellschaften, die von einer derartigen Ambiguitätstoleranz geprägt seien, – die aus ihrer Psychologie und Geschichte resultiere – gäbe es mehr Raum für Akzeptanz und Toleranz. Die Offenheit des Koran ist wiederum für die Sozialpsychologie und das Geschichtsverständnis der mittelalterlichen islamischen Gesellschaft konstitutiv und somit ebenfalls für die präsentierte Ambiguitätstoleranz Bauers. Islamisten und Islamkritiker seien beide von dieser Offenheit wenig überzeugt:

„Während die Gelehrten des traditionellen Islams die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten des Korans zelebrierten, glaubten heutige Koraninterpreten, ob in West oder Ost, ob fundamentalistisch oder reformorientiert, ganz genau zu wissen, welches die einzig wahre Bedeutung einer Koranstelle ist. Während die Meinungsverschiedenheit der Gelehrten in klassischer Zeit, einem bekannten Prophetenwort zufolge, als Gnade für die Gemeinde galt, gilt sie heute vielen als auszumerzendes Übel.“⁴³

Die Ellipse macht mit anderen sprachlichen und rhetorischen Stilmitteln und Phänomenen wie beispielsweise auf der phonetischen, morphologischen, syntaktischen, lexikalischen und textuellen Ebene, einen Teil der Ambiguität aus. Viele muslimische Gelehrte verbinden aus theologischer Sicht die Ambiguität im Koran mit dem o.g. *iğāz*-Konzept aus sprachlich-theoretischer Sicht. Auf der anderen Seite gilt diese Offenheit des Korantextes für sie im rechtlichen Kontext der Scharia als ein Anlass zu Meinungsverschiedenheiten im positiven Sinne der *iğtihād*, durch die nicht nur die Interessen der Menschen in verschiede-

39 Hier beruft sich Kermani auf Roman Jakobson, *Poesie und Sprachstruktur*, übers. v. Felix Philip Ingold, Zürich 1970.

40 Kermani, *Gott ist schön*, S. 121ff.

41 Zum Thema Offenheit und Bedeutung aus linguistischer Sicht vgl. den Beitrag Andreas Gardts, „*Stil und Bedeutung*“, in: Ulla Fix/Andreas Gardt/Joachim Knape (Hg.), *HSK*, Band 2 (*Rhetorik und Stilistik. Ein Internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung*, Mouton de Gruyter, Berlin u.a. 2009, S. 1196-1210.

42 Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Berlin, 2011.

43 Ebd., S. 16-17.

nen Zeiten und Orte berücksichtigt sondern auch neue Dimensionen des religiösen Denkens entwickelt werden.⁴⁴

In der traditionellen Koranwissenschaft ist diese Offenheit des Korantextes situativ und funktional bedingt. Das heißt, im Koran gibt es sowohl eindeutige als auch mehrdeutige Stellen. Sie werden je nach der Sprachfunktion und dem Kontext dargestellt. Es entwickelte sich im klassischen Islam eine eigene Lehre der Koranwissenschaft unter dem Namen *al-muḥkam wa-l-mutašābih* (die Lehre vom Ein- und Mehrdeutigen).⁴⁵ In Bezug auf diese Ambiguität lehrt der Koran (Koran 3:7) selbst den Umgang damit, der aber wiederum auf keine Eindeutigkeit verweist, im Gegenteil:

„Er ist es, der die Schrift auf dich herabgesandt hat. Darin gibt es (eindeutig) bestimmte Verse (w. Zeichen) – sie sind die Urschrift – und andere, mehrdeutige. Diejenigen nun, die in ihrem Herzen (vom rechten Weg) abschweifen, folgen dem, was darin mehrdeutig ist, wobei sie darauf aus sind, (die Leute) unsicher zu machen und es (nach ihrer Weise) zu deuten. Aber niemand weiß es (wirklich) zu deuten außer Gott. Und diejenigen, die ein gründliches Wissen haben, sagen: ‚Wir glauben daran. Alles (was in der Schrift steht) stammt von unserem Herrn (und ist wahre Offenbarung, ob wir es deuten können oder nicht).‘ Aber nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.“⁴⁶

„Er ist es, der auf dich das Buch herabgesandt hat.
Einiger seine Verse sind klar zu deuten –
Sie sind der Kern des Buches,
andere sind mehrfach deutbar.
Doch die, in deren Herzen Verirrung ist,
um Zweifel zu erwecken und um es auszudeuten.
Doch nur Gott kennt dessen Deutung,
Und die im Wissen fest gegründet sind, die sagen:
‚Wir glauben daran. Alles kommt von unserem Herrn.‘
Doch nur die Einsichtsvollen lassen sich ermahnen.“⁴⁷

Nicht zuletzt gibt die Offenheit im Text dem Rezipienten einen Raum, sich in die Welt des Textes involvieren zu lassen, und auf ihn zu reagieren. Diese aktive Rolle sollen die ersten Rezipienten unter anderem aufgrund der Ellipsen im Koran gespielt haben durch das Ansprechen des Denkens und des Bewusstseins.⁴⁸

44 Vgl. dazu Maḥdī As‘ad ‘Arār, *Mubaḥaṭāt lisānīya fī zawāhir qur‘ānīya* (linguistische Überlegungen über koranische Phänomene), Dār al-kitub-al‘ilmīya, Beirut 2008, S. 36-38.

45 Andere Lehren der Koranwissenschaften (*‘ulūm al-qur‘ān*) sind *at-tafsīr* (die Koranauslegung), *ayāt al-ahkām* (die Lehre der Rechtsverse), *i‘gāz al-qur‘ān* (die Lehre des Wundercharakters des Koran), *al-makkī wa-l-madanī* (die Lehre der mekkanischen und medinensischen Verse), *an-nāsīḥ wa-l-mansūḥ* (die Lehre vom Abrogierenden und Abrogierten), *al-i‘rāb wa-l-balaḡa* (Satzanalyse und Rhetorik), *ḡarīb al-qur‘ān* (die Lehre über seltene/ungewöhnliche Begriffe im Koran), *mubḥamāt al-qur‘ān* (die Lehre über die unklaren Stellen im Koran), *al-muṭlaq wa-l-muqaiyad* (Lehre über allgemeine und eingeschränkt ausgedrückte Wörter/Sachverhalte), *al-wūḡūh wa-n-nazā‘ir* (Polysemie und Synonymie), *al-mu‘arrab* (Lehre über ursprünglich nichtarabische Wörter im Koran), *ar-rasm al-qur‘ānī* (die Lehre der koranischen Rechtschreibung), und *al-qirā‘āt* (die Lehre der Lesarten des Koran) und viele andere. In den o.g. Disziplinen kommt der Sprache als solcher eine zentrale Rolle zu, vgl. dazu Haggag, *Die deutschen Koranübersetzungen*, S. 25-28.

46 Koranübersetzung Parets.

47 Koranübersetzung Bobzins.

48 Vgl. dazu das Kapitel über „die ersten Hörer“ bei Kermani, *Gott ist schön*, S. 15-93.

Im Laufe der Zeit führte das unter anderem zum theologischen Konzept der Unnachahmlichkeit des Korans (*i'ğāz al-qur'ān*). So entwickelten sich die Ellipsen von einem sprachlichen Aspekt zu einem religiösen Sachverhalt, indem man dadurch das Wunder des Korans zu begründen versuchte. Die wissenschaftlichen Aktivitäten der Sprachforschung können nicht losgelöst von der sprachlichen Kreativität der Araber vor dem Islam betrachtet werden.

4. Resümee

Die Verbindung zwischen rhetorischen Stilmitteln und religiösen Sachverhalten prägte die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Koran im arabisch-islamischen Raum, vor allem im 9. und 10. Jahrhundert.

Der arabische Begriff *iğāz* beinhaltet semantisch gesehen mehr als der Begriff *Ellipse*, denn er bezieht sich sowohl auf die Ellipse, also auf Prägnanz, Bündigkeit, Apokoinu und Zeugma, aber auch auf andere rhetorische Stilmittel im Allgemeinen nach ar-Rummānī (gest. 994), z.B. auf die feine Gestaltung der Rede. Dies alles macht die Aussagekraft und rhetorisch-ästhetische Seite der *iğāz* aus und veranlasste die Koranwissenschaftler das *iğāz*-Konzept als ein Moment im Konzept des Wundercharakters des Koran (*i'ğāz*) anzusehen. Auch der ähnliche Lautklang zwischen *i'ğāz* und *ī'ğāz* weist auf eine direkte Beziehung zwischen beiden Konzepten hin. Geläufige Sprüche wie *al-balāga al-iğāz* (der gute Stil [die Rhetorik] liegt in der prägnanten Darstellung) und *al-qur'ān iğāzun kulluh* (der ganze Koran ist prägnant) gelten als Reflexion der Bedeutung der Ellipse im arabischen-islamischen Diskurs.

Die rezeptiven, kognitiven und theologischen Implikationen der Ellipsen im Koran – unter anderem die Involvierung des Rezipienten in den Verstehensprozess – war wahrscheinlich für die arabischen Rhetoriker ein entscheidender Faktor, den Korantext als unnachahmlich (*mu'ğiz*) zu lesen. Sie drückten selbstverständlich diese Gedanken nicht im Sinne des heutigen Begriffsapparates der Kognition aus.

Auch innerhalb der Konzepte über die Offenheit des Korantextes (Kemani, *Gott ist schön*) und die Mehrdeutigkeit bzw. Ambiguitätstoleranz (Bauer, *Die Kultur der Ambiguität*), die sich im Grunde an die koranwissenschaftliche Disziplin *al-muḥkam wa-l-mutašābih* (die Lehre vom Ein- und Mehrdeutigen) anschließen, kommt der Ellipse als rhetorischem Stilmittel eine besondere Rolle zu.