

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the review

*“Navid Kermani: Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran”*  
by Christoph Elsas

was originally published in

*Der Islam* 79 (2002), 174-176.

DOI: <https://doi.org/10.1515/islam.2002.79.1.147>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

**NAVID KERMANI:** *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran.* München 1999:  
Beck. 548 S., 8°. 98,- DM.

Der 1997 als Dissertation im Fach Islamwissenschaft an der Universität Bonn eingereichten Monographie gelingt es, gut fundiertes Spezialistentum auszuweiten auf grundlegend wichtige Fragestellungen zum Koran. Als Zentralthema ar-

Der Islam Bd. 79, S. 174–176

© Walter de Gruyter 2002

ISSN 0021-1818

beitet der Verfasser mit reichem Quellenmaterial aus der islamischen Welt, das er in deutschen Übersetzungen erschließt, und ausgreifenden literaturwissenschaftlichen Überlegungen im Vergleich mit europäischer Diskussion um Bibel und Poesie heraus: Die Überzeugung vom *i'ğāz*, der „einzigartigen Schönheit“ des Koran, macht ein Grundelement islamischer Religion aus – und das führt zu Kritik sowohl an einem Großteil westlicher Islamwissenschaft als auch an islamistischer Engführung im Verständnis des Koran als Gottesgesetz.

Das Kapitel „Die ersten Hörer“ (15–93) setzt dabei an, daß die Art der erzählten Wunder aufschlußreich ist für den jeweiligen Glaubenshorizont. Die Formung des kollektiven Selbstbildes durch das davon gespeiste kulturelle Gedächtnis ist für das Verständnis der gelebten Religion entscheidender, als daß die Verwurzelung des späteren *i'ğāz*-Dogmas im Koran von der Islamwissenschaft infrage gestellt wird (20 f.). Die Untersuchung thematisiert allein diesen zu wenig beachteten Aspekt der koranischen Rezeptionsgeschichte (31): Die immer wieder berichteten Bekehrungen (31–43) durch den wunderschönen Klang des Koran haben Entsprechungen in der Bedeutung der Ästhetik für die Gemeinde der Koranhörer (43–53) und der Ohnmacht der Gegner (54–67) angesichts der Macht des Wortes (68–76 mit Exkurs über Sprachmagie 76–85). Daß diese wie jede Art der Bewertung großteils vom Kontext bestimmt wird, wie Strukturalismus und Rezeptionsästhetik in Europa betonen (73), bewahrheitet sich angesichts des besonderen Stellenwerts von Sprache und Poesie in der altarabischen Gesellschaft (85–93).

Das Kapitel „Der Text“ (94–170) fragt daraufhin „Ist der Koran Poesie?“ (94/165–170). Gemäß strukturalistischen und rezeptionsästhetischen Ansätzen ist er ein poetisch strukturierter Text und bietet damit die Voraussetzung, ästhetisch rezipiert zu werden (97/103): Das Außeralltägliche der Hochsprache des Koran und seine Rezeption der altarabischen Poesie (107) regen Horizontstiftung und Horizontveränderung (104–121) an. Indem sich wie bei Poesie seine Wortzeichen einer eindeutigen Denotation entziehen, ist der Koran durch Offenheit charakterisiert (121–149) – und damit geraten die Leerstellen, die Orientalisten bemängelten, zu Qualitätskriterien (133). Denn seine Offenheit offenbart in der Interaktion zwischen Hörer und Text immer neue Aspekte ohne aufzuhören, göttliche Rede zu sein – so auch für die islamische Orthodoxie zumindest bis vor einigen Jahrhunderten (138). Das führt zu Kritik an Islamisten, die sich auf eine „wahre“ Bedeutung ihres heiligen Textes berufen und die poetische Funktion der Sprachzeichen verneinen, durch die der Text nur in seinem Wortlaut unveränderlich ist, sich aber in der Begegnung mit dem Menschen verändert (148). Und es führt andererseits zu Kritik an Islamwissenschaftlern, die mit ostentativ genauen Koranübersetzungen (151) die Zusammengehörigkeit von Idee und Struktur (149–165) mißachten. Für die meisten seiner Rezipienten ist der Koran deshalb nicht Poesie, weil die Intention seines Senders eindeutig ist – das schließt für muslimische Autoren einschließlich Abū Zaid die Anwendbarkeit europäischer Hermeneutik auf die Interpretation des Koran hinsichtlich einer Unabhängigkeit des Kunstwerks von seinem Schöpfer aus (168).

Im Kapitel „Der Klang“ (171–232) will Verf. entsprechend für den Koran die Mündlichkeit der Schrift (175–196) berücksichtigen und den Text als Partitur

(197–205) verstanden wissen: Der Koranrezitator ist virtuoser Interpret innerhalb einer Dialogsituation. Verengung und Verdinglichung (205–212) sind menschlich unvermeidlich, allerdings immer wieder zu hinterfragen, auch wenn es wie bei Abū Zaid zu Konflikten führt (208). Das Unterkapitel „Gott spricht“ (212–232) greift die religionswissenschaftliche Parallelisierung von Jesus und Koran als Zentrum von Christentum und Islam auf, um zu betonen, daß Muslime entsprechend die Herabsendung der göttlichen Rede nacherleben und es die Aufgabe der Rezitation ist, den Text allein den immanenten Formgesetzen entsprechend nachzuahmen (230).

Das Kapitel „Das Wunder“ (233–314) zieht daraus allerdings nicht die Konsequenz, der Überzeugung von der „einzigartigen Schönheit“ des Koran etwa das Gesangbuchlied „Schönster Herr Jesu ... Alle die Schönheit Himmels und der Erden ist gefaßt in Dir allein“ an die Seite zu stellen. Doch erkennt Verf. religionswissenschaftlich zu Recht dem subjektiven Erleben, wenn es das kollektive einer Hörergemeinschaft ist, eine Objektivität zu, die überzeugender ist als am Schreibtisch gefällte Geschmacksurteile (243). Um Zugang zum Koran und seinem Wundercharakter zu finden, fordert er entsprechend mit al-Ġurġānīs „Kompositionslehre“ (253–284) poetische Sensibilität und literaturwissenschaftliche Kenntnisse (259). Damit sind die Grundlinien herausgearbeitet, denen folgend die Kapitel „Der Prophet unter den Dichtern“ (315–364) und „Das Hören der Sufis“ das überaus anregende und gelehrte, nur eher übervolle Werk abrunden.

Marburg

Christoph Elsas