

Ästhetik und Rhetorik  
der modernen arabischen  
islamischen Predigt

---

Untersuchungen zu Theorie und Praxis  
am Beispiel Ägyptens

Jan Scholz

Januar 2025



# INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung.....	vi
Formalia.....	vii
Einleitung.....	1
1 Theorie der Predigt.....	9
1.1 Predigt und Homiletik.....	9
1.1.1 Islamische Predigt.....	9
1.1.2 Islamische Homiletik.....	20
1.2 Was heißt Rhetorik?.....	23
1.2.1 Westliche Rhetorik: Theorie öffentlicher Rede.....	25
1.2.1.1 Struktur der westlichen Rhetorik.....	26
1.2.1.1.1 Das Ziel der Überzeugung.....	26
1.2.1.1.2 Die Fundamentalkategorien ethos, pathos und logos.....	27
1.2.1.1.3 Die fünf Teile der Rhetorik.....	29
1.2.1.2 Literarische Rhetorik.....	30
1.2.2 Arabische Rhetorik (‘ilm al-balāga): Theorie der Beredsamkeit.....	30
1.2.2.1 Struktur des ‘ilm al-balāga.....	31
1.2.2.1.1 Das Ziel der erfolgreichen Kommunikation.....	31
1.2.2.1.2 Die Zweige der arabischen Rhetorik.....	32
1.2.2.1.3 Überzeugung in der arabischen Rhetorik.....	33
1.2.2.2 ‘ilm al-balāga als „literarische“ Rhetorik.....	34
1.2.2.3 Rednerische Performanz im frühen ‘ilm al-balāga.....	36
1.2.3 Griechische Rhetorik im arabischen Aristotelismus.....	40
1.2.3.1 Arabischer Aristotelismus.....	40
1.2.3.2 Rhetorik als philosophische Disziplin.....	41
1.2.3.3 Marginalisierung des ‘ilm al-ḥaṭāba.....	41
1.3 Vormoderne arabische islamische Homiletik.....	44
1.3.1 Ibn al-Jawzī.....	45
1.3.2 Ibn al-‘Aṭṭār.....	52
1.3.3 Schauspielerische Dimensionen in der Volkspredigt.....	57
1.3.4 Fazit: Homiletik der Umsetzung eines rednerischen Habitus.....	60
1.4 Moderne arabische islamische Homiletik und Rhetorik.....	63
1.4.1 Das Erwachen der Rhetorik.....	65

1.4.2	Rhetorikverständnis der modernen arabischen Handbücher.....	74
1.4.2.1	Das rhetorische Ziel der Überzeugung.....	74
1.4.2.2	Die Fundamentalkategorien ethos, pathos und logos.....	76
1.4.2.2.1	Die Rede.....	76
1.4.2.2.2	Der Redner.....	79
1.4.2.2.3	Die Zuhörer.....	82
1.4.2.3	Die fünf Teile der Rhetorik.....	84
1.4.2.3.1	Auffinden der Argumente (iġād/iġtirā' – inventio).....	86
1.4.2.3.2	Redeaufbau (tansīq/tarkīb – dispositio).....	88
1.4.2.3.3	Sprachliche Ausarbeitung (ta'bīr/ṣiyāġa – elocutio).....	92
1.4.2.3.4	Einprägen (dākira – memoria).....	100
1.4.2.3.5	Redevortrag (adā' – actio und pronuntiatio).....	100
1.4.2.4	Fazit.....	111
2	Rhetorik und Ästhetik der Praxis.....	114
2.1	Der Prediger.....	114
2.1.1	Stimme.....	114
2.1.1.1	Kraft und Leidenschaft der Stimme.....	116
2.1.1.2	Der Kanzelton.....	119
2.1.1.3	Sängerformant und Predigerformant.....	123
2.1.1.3.1	Eine phonetische Analyse des Kanzeltons.....	123
2.1.1.3.2	Der Sängerformant.....	126
2.1.2	Körperliche Beredsamkeit: Gestik, Mimik und Haltung.....	128
2.1.3	Der Prediger als Rolle.....	134
2.1.3.1	Ambiguität der Autorität.....	135
2.1.3.2	Theater und Ritual.....	138
2.2	Der Text der Predigt (ḥuṭba).....	141
2.2.1	Ziel und Inhalt der ḥuṭba.....	141
2.2.2	Eine ḥuṭba aus der Ḥusayn-Moschee.....	142
2.2.2.1	Text und Übersetzung der Predigt.....	143
2.2.2.2	Analyse der Predigt.....	164
2.2.2.2.1	Beginn.....	164
2.2.2.2.2	Ein Lobgedicht und weitere Segenswünsche.....	165
2.2.2.2.3	Die Rede Quss ibn Sā'idas.....	167
2.2.2.2.4	Die Geschichte Ḥātīm des Tauben.....	177
2.2.2.2.5	Gebetsrichtung und politischer Kontext.....	179
2.2.2.2.6	Intertextualität und Vergegenwärtigung.....	181
2.2.2.2.7	Stilistik des Textes.....	186

2.2.3	Eine mi‘rāj-Predigt .....	188
2.2.3.1	Die Angst des Propheten: Materialität und Sinn.....	189
2.2.3.2	Übertragung der Aufgabe auf die <i>umma</i> .....	198
2.2.3.3	Enthymematische Parallelisierung.....	199
2.2.3.4	Angst und Zuversicht .....	202
2.3	Die Zuhörer.....	202
2.3.1	Habitus und Haltung.....	203
2.3.2	Publikumsreaktionen.....	206
2.4	Synthese: Die Ritualästhetik der Predigt .....	212
3	Mediale Rhetorik: Islamische Televangelists .....	214
3.1	Von Ša‘rāwī zu den Neuen Predigern.....	214
3.2	Der Neue Prediger ‘Amr Ḥālid .....	218
3.2.1	Neues Image .....	219
3.2.2	Neuer Predigtstil.....	223
3.2.2.1	Dramatische Predigt und Mimesis .....	224
3.2.2.2	Erlebter Islam oder „a new experience for Islam“ .....	238
3.2.3	Neuer Inhalt .....	245
3.2.4	Die Televangelists als Vorbild .....	246
3.3	Synthese: ‘Amr Ḥālid als Fortsetzung des ‚rhetorischen Wandels‘ .....	249
3.4	Ein Intro-Clip zur Einstimmung (Muṣṭafā Ḥusnī).....	251
3.4.1	Beschreibung.....	252
3.4.2	Interpretation .....	263
	Schluss .....	268
	Quellenangaben.....	274

## DANKSAGUNG

All jenen, die das Zustandekommen dieser Arbeit unterstützt haben, möchte ich herzlich danken. Frau Prof. Dr. Enderwitz für ihren steten freundlichen Rat, ihre Ansprechbarkeit und ihre Unterstützung. Frau Prof. Dr. Behzadi für die Übernahme der Zweitbegutachtung, ihre präzise Lektüre und die wertvollen Korrekturen und Anmerkungen zu dieser Arbeit. Dem Orient-Institut Beirut und seinem ehemaligen Direktor Prof. Dr. Leder für die Gelegenheit, an der Außenstelle des Institutes in Kairo erste Erfahrungen sammeln und meine Feldforschung in Kairo beginnen zu können. Meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen am Exzellenzcluster der Universität Heidelberg „Asia and Europe in A Global Context“ für einen vielfach interessanten Austausch. Prof. Dr. Daniel König für seine stets diskussionsfreudige Unterstützung.

Mein herzlicher Dank gilt vielen Gesprächspartnern in Kairo und Ägypten, unter diesen ganz besonders Prof. Dr. Muḥī ad-Dīn ‘Afīfī Aḥmad, dem ehemaligen Dekan der Fakultät für islamische Mission der Azhar-Universität, ohne den meiner Sammlung von Homiletikhandbüchern verschiedene fehlen würden, die er mir großzügigerweise aus seiner persönlichen Bibliothek überlassen hat. Muḥammad al-Ḥaṭṭāb für seine Unvoreingenommenheit und die aufschlussreichen Einblicke in seinen Arbeitsalltag, Scheich Ḥasan, ohne den ich einige Seiten islamischer Frömmigkeit nicht in dieser Form kennengelernt hätte, Muḥammad Amīn, Mīster Fawzī, Aḥmad, Nūra, Tante, Muḥammad, Sarah, Maria und Steve. Sabine, nicht nur für unsere Kairiner Mittagessen.

Besonders danke ich meiner großen Familie, der deutschen wie der italienischen für alles. Ohne die stets geförderte Neugier hätte ich diese Arbeit wohl nicht geschrieben. Meinem Vater, der beim Schreiben manches Mal besorgt war, dass ich noch „an die frische Luft“ komme. Meinem Bruder für alle guten Gespräche. Unserer zia Anna, Luisa, Marcello und Hans, die die Fertigstellung dieser Arbeit leider nicht mehr erleben konnten.

Max für die langjährige gemeinsame Freude an der Forschung. Elena für viele schöne Momente und ihre Geduld. Niko, Max und Alia für die schöne Zeit. Ines für einen heiteren Konferenzbandmarathon. Johannes, Tobias und Max für das Ergründen islamischer Podcasts und manches gemeinsame Essen.

Ein herzlicher Dank gilt denjenigen, die mir geholfen haben, diese Arbeit unter Zeitdruck Korrektur zu lesen: Judith, Matthias, Rebecca und Tobias. Sowie denen, die mir geholfen haben, einige schwierige arabische Textstellen zu verstehen: Nadia, Hamza und Azeddine.

Ganz besonders danke ich Emely für ihre unvergleichliche Geduld und Unterstützung im Rahmen der zeitaufwändigen Überarbeitung und für alles Andere.

## FORMALIA

Die Umschrift arabischer Termini folgt den Regeln der DMG. Von dieser abweichend, wird der arabische Buchstabe ج jedoch mit *j* anstelle von *ǧ* transkribiert. Auch wird ي im Diphthong mit *y* transkribiert, gleichermaßen و im Diphthong als *w*. Lang- beziehungsweise Kurzvokale werden dem arabischen Schriftbild, nicht dem Lautbild entsprechend wiedergegeben. Bei Begriffen wie هَذَا *hādā*, هُوَ لَا *hā'ulā'i*, هَذِهِ *hādīhi*, هَاتِهِ *hātihi*, ذَلِكَ *dālika*, الله *Allāh*, الله *li-llāhi*, رَحْمَن *rahmān*, bei denen aufgrund historischer Schreibung, sofern vokalisiert, das ا als Vokalzeichen dient, wird ā geschrieben. Das gesprochene auslautende -ī wird etwa bei هَذِهِ *hādīhi* (gesprochen *hādīhī*), هَاتِهِ *hātihi* (gesprochen *hātīhī*) nicht wiedergegeben, gleiches gilt für auslautendes -ū in هُم *humu* (gesprochen *humū*) und كُمْ *kumu* (gesprochen *kumū*). Die Personalsuffixe ة und ه, die in der Metrik bei vorangehender offener Silbe als kurz gelten, hingegen bei vorangehender geschlossener Silbe als lang, werden in der Umschrift wie im Arabischen ohne orthographischen Unterschied mit *-hu* beziehungsweise *-hi* wiedergegeben.<sup>1</sup>

Die Umschrift des ägyptischen Dialekts orientiert sich an der des Hocharabischen, das gilt auch für die Vokallängen. Zwar werden die Vokale an die ägyptische Aussprache angepasst, jedoch nicht immer die Vokallängen. Die Veränderung der Qualitäten – etwa *s* anstelle von *t*, oder *g* anstelle von *j* entspricht jeweils der Aussprache des Sprechers, zumal diese teilweise Hochsprache und Dialekt vermischen. Die Umschrift griechischer Termini folgt dem *Historischen Wörterbuch der Rhetorik*.

Bei den Übersetzungen wurde meist eine nach Möglichkeit sprachlich flüssige Übersetzung gewählt, die sich entsprechend vom arabischen (und in wenigen Fällen auch lateinischen) Original entfernt. An einzelnen Stellen wurde versucht, die originalsprachliche Konstruktion möglichst genau wiederzugeben, wobei Einschränkungen des Sprachflusses in Kauf genommen werden mussten. Soweit nicht anders markiert, sind Übersetzungen diejenigen des Autors (so auch diejenigen aus den Rhetorik- und Homiletikhandbüchern, sofern nicht ohnehin eine Übersetzung zitiert wird, wie beispielsweise im Fall des Korans (die Übersetzung Rudi Paret's), Ibn al-Jawzī's und al-Jurjānī's. Die Angabe des Übersetzers findet sich lediglich in der Erstnennung einer Quelle sowie im Literaturverzeichnis.

---

<sup>1</sup> Die Ausführungen zur Umschrift des Hocharabischen entsprechen mit einzelnen Anpassungen: Wolfdietrich Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*, 4., verb. Ausg., Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, § 7-8.

## EINLEITUNG

Im breiten Spektrum islamischer Genres kommt der Predigt eine herausragende Rolle zu. Nicht nur freitags besuchen unzählige Gläubige das Freitagsgebet und somit die Freitagspredigt, auch weitere Predigtformate, sei es in Moscheen, im Fernsehen, im Internet oder den Sozialen Medien erreichen ein großes Publikum. Zwar sind in den letzten Jahrzehnten einige sehr bedeutende Arbeiten zum Thema der islamischen Predigt entstanden, dennoch weist die Forschung bis heute deutliche Lücken auf. Wie im Folgenden genauer ausgeführt wird, wurde insbesondere die moderne arabische islamische Predigt überwiegend aus einer ethnologischen Perspektive betrachtet, die modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher, die seit über einem Jahrhundert ein eigenes Genre darstellen und für Prediger eine oft zentrale Rolle spielen, wurden nicht eingehender untersucht. Dieser Befund stellt den Ausgangspunkt für die vorliegende Arbeit dar. Diese ist ab 2011 als Dissertation an der Universität Heidelberg entstanden, hier am Exzellenzcluster „Asia and Europe in a Global Context“ sowie am Institut für Islamwissenschaft (Verteidigung am 31.01.2018). Ziel war eine Untersuchung der Ästhetik und Rhetorik der modernen arabischen islamischen Predigt am Beispiel Ägyptens.

Zunächst einige Erläuterungen zum Aufbau: Im ersten Kapitel wird die Theorie der Predigt behandelt. Hierzu sind in einem ersten Schritt einige Ausführungen zu den Begriffen und Konzepten islamische Predigt, islamische Homiletik und Rhetorik angezeigt, wobei insbesondere auf Unterschiede zwischen der sogenannten westlichen und der sogenannten arabischen Rhetoriktradition einzugehen ist. Anhand der erarbeiteten Kategorien wird in einem zweiten Schritt ein Überblick über die vormoderne arabische islamische Homiletik gegeben. In einem dritten Schritt liegt der Fokus auf der modernen Homiletik. Hierzu ist zunächst das Erwachen der Rhetorik und Homiletik darzustellen, um auf dieser Grundlage die modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher vorzustellen und zu analysieren. Die Erstellung einer Sammlung dieser Handbücher war durch zahlreiche Besuche von Buchläden und Antiquariaten in Ägypten zwischen 2011 und 2015 sowie die Unterstützung einiger Personen vor Ort möglich. Hier sei nochmals Professor Muḥī ad-Dīn ‘Afīfī Aḥmad, dem ehemaligen Dekan (*‘amīd*) der Fakultät für islamische Mission (*kullīyyat ad-da‘wa al-islāmiyya*) an der Azhar-Universität, gedankt, der mir großzügigerweise verschiedene Homiletikhandbücher aus seiner persönlichen Bibliothek überlassen hat.

Im zweiten Kapitel liegt der Fokus auf der Rhetorik und der Ästhetik der Praxis. In Anbetracht des breiten Spektrums islamischer Predigten in Ägypten wäre der Anspruch eines repräsentativen Überblicks, der Unterschiede zwischen einzelnen Bewegungen und Strömungen, Predigern, den Bezug auf gesellschaftliche Ereignisse etc. berücksichtigen müsste, – zumindest im Rahmen eines Dissertationsvorhabens – unrealistisch. Diese Arbeit

versucht vielmehr, die Predigt im Kontext der Azhar beispielhaft darzustellen. Hierzu habe ich im Rahmen meiner Feldforschung zwischen 2011 und 2015 überwiegend in Kairo und gelegentlich in Alexandria Freitagspredigten und ‚freie‘ Predigten (*durūs*, Sg. *dars*, zum Begriff weiter unten) in unterschiedlichen Moscheen – unter anderem in der Azhar-Moschee, der Rifāī-Moschee und der Sultan Ḥasan-Moschee – besucht und aufgezeichnet. Ergänzend habe ich verschiedentlich Predigten in sogenannten *ahli*-Moscheen besucht. Im Jahr 2013 konnte ich bei Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, Prediger einer großen Kairiner Moschee über mehrere Wochen Predigtunterricht nehmen, um auf diesem Weg – mit der nötigen Zeit für entsprechende Gespräche und Erläuterungen – die für ihn relevanten Aspekte und Techniken der Predigt zu verstehen. Ohne die hierbei gewonnenen Erkenntnisse hätte die vorliegende Arbeit nicht entstehen können.

In Anbetracht des Umfangs der eingehenden Analyse einer einzelnen Predigt, transkribiere, übersetze und analysiere ich für die Betrachtung der Freitagspredigt lediglich eine Predigt vollständig. Das Beispiel wurde – wenngleich es einem sufischen Kontext entstammt – so gewählt, dass es eine Darstellung unterschiedlicher Aspekte erlaubt, die auch in anderen während der Feldforschung besuchten Predigten zum Tragen kamen. Ergänzend führe ich im Anschluss einzelne Ausschnitte aus weiteren aufgezeichneten Predigten an. Die in dieser Arbeit zitierten Prediger wurden verschiedentlich anonymisiert.

Das dritte Kapitel widmet sich dem Phänomen der sogenannten Neuen Prediger (*ad-du‘āt al-judud<sup>2</sup>*). Der Fokus liegt hierbei zunächst auf ‘Amr Ḥālīd, der für diese beispielhaft stehen kann; an ihm haben sich zahlreiche weitere Prediger orientiert und tun dies bis heute. Mit Hilfe der zentralen homiletischen und rhetorischen Begriffe werden sein im Vergleich zu den sogenannten ‚traditionellen‘ Predigern gewandeltes Image und sein gewandelter Predigtstil analysiert. Hierbei gilt es zum einen, auf die gewandelten religiösen Konsumgewohnheiten einzugehen, die das neue Image und den neuen Stil mitbedingen, und zum anderen, darzulegen, inwiefern die Predigten ‘Amr Ḥālīds als „Umsetzung“ des in den modernen Handbüchern theoretisch hinterlegten rhetorischen und homiletischen Wandels zu verstehen sind.

Neben den rhetorischen Strategien hat die moderne mediale Predigt auch weitere Aspekte professionalisiert. Einigen Predigtprogrammen sind elaborierte Intro-Clips vorangestellt. Im Anschluss an die Analyse Ḥālīds folgt die Betrachtung eines rhetorisch interessanten und für das Phänomen der Neuen Prediger aussagekräftigen Intro-Clips des Predigers Muṣṭafā Ḥusnī.

Der in dieser Arbeit gewählte Fokus auf rhetorische und religionsästhetische Fragen hat einzelne Gesprächspartner verwundert, daher ist vielleicht eine kurze Erläuterung angezeigt. Bereits während meiner ersten Überlegungen zum vorliegenden Dissertationsprojekt stand – ungeachtet des weit verbreiteten Interesses an politischen Fragen im Bereich der

---

<sup>2</sup> Der Singular zu *du‘āt* (beziehungsweise *du‘āh*) lautet *dā‘iyya* beziehungsweise *dā‘ī*.

islamischen Predigt – fest, dass politische Aspekte nicht im Vordergrund der Arbeit stehen würden. Rhetorische und religionsästhetische Fragestellungen schienen mir stets spannender und lagen mir in Anbetracht meiner literaturwissenschaftlichen Ausbildung auch methodisch näher. Als ich im September 2011 meine Feldforschung in Ägypten begann, herrschte eine durch den Arabischen Frühling beziehungsweise die „Revolution“ (*tawra*) vom 25. Januar 2011 ausgelöste Aufbruchsstimmung. Meist dominierten politische Themen die Gespräche. Für viele Forscher in Ägypten war die Frage damals weniger, ob sie sich mit politischen Fragen beschäftigten, als vielmehr mit welchen. Den eingeschlagenen Weg zu überdenken, habe ich nicht erwogen. Mein rhetorisches Forschungsinteresse war gefestigt und es war auch deutlich, dass eine Erforschung politischer Aspekte der islamischen Predigt in diesem Kontext gut bedacht sein wollte; nicht zuletzt mit Blick auf Fragen der Sicherheit. Es war unklar, wie lange der Staat einen europäischen Feldforscher, der im Kontext der Revolution Predigten aufzeichnete und mit Predigern wie Zuhörern sprach und manchmal auch diskutierte, würde gewähren lassen, wenn er in einem für die öffentliche Meinung so relevanten Bereich wie dem islamischen Predigtwesen politische Dynamiken untersuchte. Politische Fragen ließ ich in den Gesprächen während der Feldforschung daher meist außen vor.

Die Frage nach der religiösen Ästhetik scheint mir auch die ‚eigentlichere‘ Frage der islamischen Predigt zu sein. Trotz – und ein Stück weit auch wegen – der großen Aufmerksamkeit, die politischen Dynamiken und den nicht zu unterschätzenden islamistischen Akteuren zukommt, die eine Veränderung des Staates und der Gesellschaft nach islamistischen Vorstellungen anstreben, sollte nicht übersehen werden, dass die meisten Gläubigen die Moschee aufsuchen, um ein Ritual durchzuführen, das sie auf einer religiösen und ästhetischen Ebene berührt. So war auch während meiner Feldforschung manchem Moscheebesucher die politische Dimension ein Dorn im Auge. Šayḥ Ḥasan, ein fünfundsiebzigjähriger sehr regelmäßiger Gesprächspartner, äußerte im Anschluss an eine Freitagspredigt, in der der Prediger politische Bezüge hergestellt hatte, erbot, solche Predigten seien „Geschwätz“, es müsse in der Predigt um Religion und Spiritualität gehen, Politik habe hier nichts verloren. Ungeachtet dessen, wie es sich mit der nicht seltenen Politisierung der Predigt im Einzelfall genau verhält, ist unzweifelhaft, dass sich an die Predigt zu richtende Fragen – solche nach der religiös-ästhetischen Erfahrung, aber auch politische – in vielen Fällen kaum ohne eine angemessene Berücksichtigung ihrer theoretischen Grundlagen beantworten lassen. Die modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher sind in diesem Sinn essentiell und wurden bisher dennoch – wie im Folgenden skizziert wird – fast durchgehend übergangen.

Richard Antoun<sup>3</sup> hat über einen Zeitraum von zweieinhalb Jahrzehnten einen Prediger in einem jordanischen Dorf begleitet. Er bietet wichtige Analysen von Predigten aus einer sozialanthropologischen Perspektive, Ästhetik und Rhetorik im genuinen Sinn stehen nicht im Fokus seines Interesses. Unter dem Begriff ‚Rhetorik‘ verhandelt Antoun – wie andere auch – im Wesentlichen inhaltliche Fragen sowie die gesellschaftliche und kulturelle Relevanz der Predigtthemen.<sup>4</sup> Zwar berührt das auch Fragen der Darstellung, jedoch vor allem mit Blick auf die Verknüpfung unterschiedlicher Bilder und Symbole.<sup>5</sup> Antoun erwähnt Predigthandbücher in der persönlichen Bibliothek des Predigers, geht auf diese jedoch nicht weiter ein.<sup>6</sup>

Patrick Gaffney unterscheidet drei Formen des Wissens (*‘ilm*), welche er an Predigertypen anbindet: den Heiligen (*walī*), den Gelehrten (*‘ālim*) und den Kämpfer (*mujāhid*). Den Gelehrten (*‘ālim*) zeichnet aus, dass er die strukturellen Parallelen zwischen Offenbarung und der Welt aufzeigt. Er stellt den Vermittler zwischen göttlichem Recht und irdischer Erklärung dar, textliches Wissen ist Grundlage seiner Autorität. Der Heilige (*walī*) gründet seine Autorität auf spirituelle Erfahrung aus dem Bereich der Mystik. Der Kämpfer beziehungsweise Aktivist (*mujāhid*) hingegen verkörpert den Islam als Ideologie und greift auf göttliches Charisma zurück.<sup>7</sup> Als Ethnologe in der Gegenwart stehend ordnet Gaffney wenige dieser Überlegungen in geschichtliche Zusammenhänge ein.<sup>8</sup> Dass der Prediger etwa auch als eine „Rolle“ mit historischer Dimension zu verstehen ist, steht für ihn nicht im Vordergrund.

Linda Jones ist unter anderem eine sehr wichtige Arbeit zur islamischen Predigt im Mittelalter zu verdanken.<sup>9</sup> Sie konzentriert sich auf die Iberische Halbinsel und den Maghreb zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert. Unter Rückgriff auf *adab*-Sammlungen, *fatwā*-Dokumente und Reiseberichte gibt sie einen umfassenden Überblick über verschiedene Fragen der Predigt im Mittelalter. Sie stellt unter anderem die performative Nachahmung des Propheten als einen wesentlichen Aspekt der islamischen Predigt heraus. Als symbolisches Kapital hat diese an der Autoritätskonstruktion des Predigers sowie am Zustandekommen der spezifischen Ritualästhetik Anteil.

---

<sup>3</sup> Richard T. Antoun, *Muslim preacher in the modern world: A Jordanian case study in comparative perspective*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

<sup>4</sup> Beispielsweise: Ebd., S. 106-125.

<sup>5</sup> Eine Analyse der körperlichen Performanz spielt kaum eine Rolle, Antoun erwähnt lediglich einzelne Elemente. (Ebd., S. 72-75, 89, 101.) Daneben finden einzelne Bemerkungen zu Aussprache und Stimme. (Ebd., S. 115, 230-232.)

<sup>6</sup> Ebd., S. 75, 88, 95-96.

<sup>7</sup> Gemeint ist der Kämpfer (wörtl. der sich Anstreckende) im sogenannten großen Jihad (*al-jihād al-akbar*). Dieser bezeichnet u.a. das Bekämpfen der eigenen Triebseele, die Missionierung, die Kritik an Herrschern und ist vom sogenannten kleinen Jihad (*al-jihād al-asġar*), der den militärischen Kampf bezeichnet, zu unterscheiden.

<sup>8</sup> Patrick D. Gaffney, *The Prophet’s pulpit*, Berkeley, CA: University of California Press, 1994, S. 36.

<sup>9</sup> Linda G. Jones, *The power of oratory in the medieval Muslim world*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Die Forderung einer eingehenden Beschäftigung mit Rhetorik und Homiletik im arabischen Kontext hat Philip Halldén besonders deutlich formuliert.<sup>10</sup> Abdulrazzak Patel ist die Analyse eines der ersten modernen arabischen Rhetorikhandbücher, ein Vorläufer der späteren Homiletikhandbücher, zu verdanken.<sup>11</sup>

Eine Thematisierung der modernen arabischen islamischen Homiletikhandbücher findet sich bei Charles Hirschkind.<sup>12</sup> Er verweist auf das Aufkommen der Handbücher am Ende des 19. Jahrhunderts und ihre wachsende Bedeutung ab den Fünfzigerjahren.<sup>13</sup> Zur Veranschaulichung bestimmter Aspekte zitiert er kurze Passagen aus einzelnen Handbüchern.<sup>14</sup> Zwar bietet Hirschkind als Anthropologe ebenfalls keine umfassende Analyse der Handbücher, verschiedene seiner wertvollen Beobachtungen sind für die vorliegende Arbeit jedoch relevant.<sup>15</sup>

Jacob Høigilt<sup>16</sup> analysiert Aspekte des islamischen Diskurses in Ägypten anhand der Prediger Yūsuf al-Qaraḍāwī, ‘Amr Ḥālid und Muḥammad ‘Imāra. Zwar bezieht er sich auf Rhetorik im Sinne der Theorie öffentlicher Rede,<sup>17</sup> auf die islamischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher geht er jedoch nicht näher ein. Er orientiert sich vor allem an der funktionalen Linguistik Michael Hallidays und konzentriert sich auf interpersonelle Aspekte, die Rolle von Pronomen, ihre rhetorischen Implikationen, die Ausdrücke von Nähe und Distanz, Solidarität und Gegnerschaft, Dynamiken der Inklusion und Exklusion. Seine Aufmerksamkeit gilt insbesondere Redefunktionen (*speech functions*). Daneben werden Fragen der Modalität angesprochen, mit denen die Akteure etwa Aussagen über Verbindlichkeit der Wahrheit von Aussagen implizieren.

---

<sup>10</sup> Philip Halldén, „What is Arab Islamic rhetoric? Rethinking the history of Muslim oratory art and homiletics“, *International Journal of Middle East Studies* 37, Nr. 1 (2005): S. 19-38.

<sup>11</sup> Abdulrazzak Patel, „Nahḍah oratory: Western rhetoric in al-Shartūnī’s manual on the art of the orator“, *Middle Eastern Literatures* 12, Nr. 3 (2009): S. 233-269. Er untersucht das libanesisches Rhetorikhandbuch Sa‘īd aš-Šartūnī, *Al-ḡuṣn ar-raṭīb fī fann al-ḥaṭīb*, Beirut: al-Maṭba‘a al-Adabiyya, 1908.

<sup>12</sup> Charles Hirschkind, *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*, New York, NY: Columbia University Press, 2006.

<sup>13</sup> Ebd., S. 48.

<sup>14</sup> Ebd., S. 45, 47-50, 74, 132, 223, 238-239.

<sup>15</sup> Auf die genannten Beobachtungen komme ich vor allem im dritten Kapitel zu sprechen. Ein Aspekt ist bereits hier zu benennen: Hirschkind rezipiert die Handbücher punktuell, woraus sich einige meiner Ansicht nach zu korrigierende Einschätzungen ergeben. Dies betrifft insbesondere die dichotomische Gegenüberstellung von aristotelischer (westlicher) Rhetorik und arabischem *‘ilm al-balāḡa*. Hirschkind zufolge dient die westliche Tradition im ägyptischen Predigtwesen vielfach zur rhetorischen Meinungsmanipulation nach Maßgabe der Regierung, wovon er die arabische Tradition abgrenzt. Auch spricht Hirschkind etwas vage von einer islamischen Tradition des Hörens, bei der die ethische Formung des Charakters im Vordergrund stehe. (Ebd., S. 34, 39, 48-49.) Im Verlauf der Arbeit gehe ich auf diese Punkte verschiedentlich ein.

<sup>16</sup> Jacob Høigilt, *Islamist rhetoric: Language and culture in contemporary Egypt*, London: Routledge, 2011.

<sup>17</sup> Høigilt bezieht sich beispielsweise auf die rhetorischen Fundamentalkategorien *ethos*, *pathos* und *logos*.

John Erik Sætren<sup>18</sup> hat – neben Lindsay Wise<sup>19</sup> und Yasmin Moll<sup>20</sup> – einen wichtigen Beitrag zum Phänomen der Neuen Prediger geleistet. Er betrachtet zwei Predigtsendungen, eine von ʿAmr Ḥālīd, die andere von Muḥammad Ḥassān. Sætren verfolgt einen rhetorischen Ansatz, insofern er verschiedene Aspekte der Predigttechnik analysiert. Doch auch er bezieht seine Beobachtungen nicht auf die modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher.

Eine sehr bedeutende Arbeit zum Themenkomplex der arabischen öffentlichen Rede ist Tahera Qutbuddin zu verdanken. Sie analysiert in *Arabic oration: art and function*<sup>21</sup> die verschiedenen Redegenres bis in die Moderne, wobei sie die Predigt, darunter die Freitags- und Festtagspredigt, ihrer Bedeutung entsprechend eingehend behandelt. Zur Beschreibung der „Parameter“ öffentlicher Rede bezieht sie sich auf zahlreiche Beispiele des arabischen Kanons. Unter Rückgriff auf die *oral theory* und ergänzende interdisziplinäre Ansätze beschreibt sie unter anderem Herkunft und Übermittlung der Texte, Genres, Themen, Strukturen, Stil und Redner-Zuhörer-Dynamiken. Die Behandlung umfasst – nach Ländern geordnet – auch moderne Predigten in Ägypten.<sup>22</sup> Die für die vorliegende Arbeit zentralen modernen Rhetorik- und Homiletikhandbücher bespricht sie jedoch nicht eingehender, sondern thematisiert einzelne Beispiele eher am Rand.<sup>23</sup>

Eine bedeutende Arbeit zu islamischen Predigten in Bangladesch hat Max Stille vorgelegt, der unter anderem die musikalisch-rhetorische Performanz in den Blick nimmt.<sup>24</sup> Wenngleich es sich in diesem Fall nicht um arabische Predigten handelt, sei die Publikation dennoch angeführt.

Auf weitere Arbeiten – unter anderen von Ignác Goldziher, Carl Heinrich Becker, Eugen Mittwoch, Merlin Swartz, Angelika Hartmann, Johannes Pedersen, Stephan Dähne<sup>25</sup>, Jonathan Berkey, Sabine Dorpmüller sowie zwei jüngst erschienene Sammelbände<sup>26</sup> – sei an dieser

---

<sup>18</sup> John Erik Sætren, „Two narratives of Islamic revival: Islamic television preaching in Egypt“, PhD-Thesis, University of Bergen, 2010.

<sup>19</sup> Lindsay Wise, „Words from the heart: New forms of Islamic preaching in Egypt“, M.phil.-Thesis, St. Antony's College, Oxford University, 2003; Lindsay Wise, „Amr Khaled: Broadcasting the Nahda“, *Transnational Broadcasting Studies* 13 (2004), <http://tbsjournal.arabmediasociety.com/Archives/Fall04/wiseamrkhaled.html>.

<sup>20</sup> Yasmin Moll, „Islamic televangelism: Religion, media and visuality in contemporary Egypt“, *Arab Media & Society* 10 (2010): S. 1-27.

<sup>21</sup> Tahera Qutbuddin, *Arabic oration: Art and function*, Leiden: Brill, 2019.

<sup>22</sup> Ebd., S. 436-447.

<sup>23</sup> Ebd., S. 440-441. Dass die Verweise auf Qutbuddins wichtiges Buch in der vorliegenden Arbeit eher wenige sind, liegt darin begründet, dass die Dissertation zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von *Arabic oration* bereits weitgehend fertiggestellt war.

<sup>24</sup> Max Stille, *Islamic sermons and public piety in Bangladesh: The poetics of popular preaching*, London: I.B. Tauris, 2020. Es finden sich einige Verweise auf in Bangladesch rezipierte Homiletikhandbücher. (Ebd., S. 89, 157, 175.)

<sup>25</sup> Stephan Dähne, *Reden der Araber: Die politische ḥuṭba in der klassischen arabischen Literatur*, Frankfurt am Main: Lang, 2001.

<sup>26</sup> Simon Stjernholm und Elisabeth Özdalga, *Muslim preaching in the Middle East and beyond: Historical and contemporary case studies*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020; Ayşe Almıla Akca et al. (Hrsg.), *Practices*

Stelle nicht näher eingegangen. Auf verschiedene nehme ich im Verlauf der Arbeit Bezug. Zu nennen sind abschließend auch einige Beobachtungen und Überlegungen zu den Rhetorik- und Homiletikhandbüchern, die ich in den letzten Jahren veröffentlicht habe.<sup>27</sup>

Merlin Swartz' Verweis auf die mangelnde Erforschung der mittelalterlichen Predigt aus einer rhetorischen Perspektive<sup>28</sup> ist bis heute gültig und trifft auch auf die moderne islamische Predigt zu. Über die Gründe der Vernachlässigung der seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert erschienen Rhetorik- und Homiletikhandbücher lässt sich spekulieren: Die Reize der Feldforschung sind vielleicht unmittelbarer als die einer ‚trockenen‘ Analyse der Handbücher. Eine Kombination von beidem stellt eine Gratwanderung dar, die Nachteile mit sich bringt; auch in der vorliegenden Arbeit. Bei Tagungen äußerten Einzelne die Auffassung, die Theorie sei weniger relevant als die Praxis. Dem lässt sich natürlich nicht zustimmen. Wenn es zu einer Praxis eine Theorie gibt, dann in der Regel auch Aspekte, die sich ohne Kenntnis dieser Theorie nicht ohne Weiteres erkennen, geschweige denn angemessen verstehen lassen. Motivationen und implizite Bedeutungen kultureller Praktiken werden häufig – wenn auch nicht immer und nie ausschließlich – anhand der zugehörigen Theorie(n) verständlich. Es mag zwar Fälle geben, in denen Genres öffentlicher Rede praktiziert werden, ohne sie zu theoretisieren, in denen die rhetorische Praxis also alleinsteht. Im Fall der islamischen Predigt trifft das jedoch offensichtlich nicht zu. Vielleicht hat auch eine im wissenschaftlichen Diskurs manchmal latente (und unzutreffende) Auffassung, die modernen Handbücher seien vor allem ein eklektisches Produkt westlicher Rhetorik- und Kommunikationstheorie und als solches weniger relevant als die autochthone Tradition der sogenannten arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*), dazu beigetragen, sie zu übergehen. Zu berücksichtigen ist in jedem Fall, dass einige Handbücher lediglich über einen kurzen Zeitraum und in geringer Auflage gedruckt wurden, was insbesondere auf einige für den

---

*of Islamic preaching: Text, performativity, and materiality of Islamic religious speech*, Berlin: De Gruyter, 2024. Auch in diesen werden die Handbücher nicht behandelt.

<sup>27</sup> Jan Scholz, „Dramatic Islamic preaching: A close reading of ‘Amr Khālid“, in: *Religion and aesthetic experience: Drama – sermons – literature*, hrsg. v. Sabine Dorpmüller et al., Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018: S. 149-170; Jan Scholz, „Modern Arabic rhetorical manuals: A transcultural phenomenon“, in: *Engaging transculturality: Concepts, key terms, case studies*, hrsg. v. Laila Abu-Er-Rub et al., London: Routledge, 2019: S. 170-184; Jan Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world? Latin rhetoric in modern Arabic rhetorical and homiletical manuals“, in: *Latin and Arabic: Entangled histories*, hrsg. v. Daniel König, Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2019: S. 201-223; Jan Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick auf die Rhetorik im arabischen Raum: Aspekte des Fremd- und Selbstbildes“, in: *Islamische Selbstbilder: Festschrift für Susanne Enderwitz*, hrsg. v. Sarah Kiyannrad, Rebecca Sauer und Jan Scholz, Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2020: S. 181-213; Jan Scholz, Udo Simon und Max Stille, „Zur islamischen Homiletik“, in: *Handbuch Homiletische Rhetorik*, hrsg. v. Michael Meyer-Blanck, Berlin: De Gruyter, 2021: S. 621-656. Sie liegen der vorliegenden Arbeit verschiedentlich zu Grunde.

<sup>28</sup> Merlin L. Swartz, „Arabic rhetoric and the art of the homily in medieval Islam“, in: *Religion and Culture in Medieval Islam*, hrsg. v. Richard G. Hovannisian und Georges Sabagh, Cambridge: Cambridge University Press, 1999: S. 36-65, hier: S. 36.

Predigtunterricht an der Azhar entstandene Lehrbücher zutrifft. In Bibliotheken – zumal in europäischen – sind sie oft nicht zu erhalten und auch in Ägypten muss man in Antiquariaten nach ihnen suchen.

# 1 THEORIE DER PREDIGT

Bisher wurde die moderne arabische islamische Predigt – wie im Forschungsüberblick skizziert – im Wesentlichen aus einer anthropologischen Perspektive untersucht, eine eingehendere Behandlung der modernen Theorie der Predigt ist nicht erfolgt. Der Bezug auf die ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert in Ägypten und in weiteren Teilen der arabischen Welt aufkommende Rhetorik- und Homiletikhandbücher fehlt entweder ganz oder er ist sehr zurückhaltend.

## 1.1 PREDIGT UND HOMILETIK

Eine Betrachtung der islamischen Predigttheorie setzt die Beantwortung von (zunächst) zwei Fragen voraus: Was ist im arabischen islamischen Kontext aus welchen Gründen als Predigt zu verstehen und was ist ihre Theorie? Hier sind nicht nur Begriffe und Konzepte zu klären, sondern auch Überschneidungen zwischen Homiletik und Rhetorik, also zwischen Predigttheorie und Theorie öffentlicher Rede, denn die Bereiche sind – insbesondere im modernen arabischen Kontext – eng verknüpft. Es bietet sich an, diese Begriffsklärung mit der Predigt und der Homiletik zu beginnen und im Anschluss zur Rhetorik überzugehen, wobei auf die sogenannte westliche Rhetorik und auf die arabische sowie auf Verflechtungen zwischen beiden einzugehen sein wird. Darauf aufbauend lässt sich schließlich ein Überblick über die arabische islamische Predigttheorie geben.

### 1.1.1 Islamische Predigt

Der Begriff ‚Predigt‘ ist dem Ursprung nach ein lateinischer, wörtlich meint *praedicatio* zunächst die ‚Bekanntmachung.‘ Es kann sich hierbei im christlichen Kontext entweder um eine liturgische Predigt handeln, die Teil eines Gottesdienstes ist, wobei Homilie und Kanzelrede unterschieden werden,<sup>29</sup> oder um eine außerliturgische, man könnte sagen ‚freie‘ Predigt. Letzterer kommt im Zeitalter der Massenmedien eine besondere Bedeutung zu – man denke an die Erfolge des US-amerikanischen Baptisten Billy Graham (1918-2018), einer der einflussreichsten christlichen Prediger im 20. Jahrhundert, oder an die berühmten islamischen Prediger, die seit zahlreichen Jahren nicht nur das Satellitenfernsehen, sondern auch Videoplattformen im Internet und die Sozialen Medien zu nutzen wissen.

Im Arabischen kommt als ungefähre Entsprechung zum lateinischen Begriff *praedicatio* zunächst die Wurzel **ḥaṭaba** mit den zugehörigen Wortbildungen, *ḥuṭba*, *ḥaṭāba* (teilweise

---

<sup>29</sup> Homilie (gr. *homilia*, ‚Rede‘, ‚Erörterung‘) meint die „Auslegung zuvor verlesener Bibeltexte“. Hingegen entfaltet die Kanzelrede (lat. *sermo*, ‚Rede‘) ein Thema systematisch, wobei sie sich unter anderem am Kirchenjahr orientiert. (Peter Walter, Andres Straßberger und Karl Christian Felmy, „Predigt“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hrsg. v. Friedrich Jaeger, Bd. 10, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2009: S. 290-301, hier: S. 290.)

auch als *ḥiṭāba* vokalisiert<sup>30</sup>) und *ḥaṭīb* in Betracht.<sup>31</sup> Zu berücksichtigen ist aber, dass *ḥaṭāba* (beziehungsweise *ḥiṭāba*) regelmäßig die öffentliche Rede allgemein bezeichnet. Teilweise findet sich die Spezifizierung als *al-ḥaṭāba al-wa‘ziyya* (ungefähr: ‚die ermahnende öffentliche Rede‘). Hier grenzt das Adjektiv *wa‘ziyya* die allgemeine öffentliche Rede (*ḥaṭāba*) auf einen bestimmten Bereich (den religiösen) ein, wobei der Begriff unterschiedliche (Predigt)Genres zusammenfasst: „die Reden, die im Rahmen des Gottesdienstes und der unterschiedlichen Anlässe [des liturgischen<sup>32</sup> Kalenders] gehalten werden.“<sup>33</sup> Je nach Kontext kann der Begriff *ḥaṭāba* auch ohne nähere Spezifizierung konkret auf das Predigtwesen bezogen sein. So verwendeten Prediger, mit denen ich während meiner Feldforschung sprach, den Begriff *ḥaṭāba* verschiedentlich als Abstraktum für die Freitags- beziehungsweise Festtagspredigt, wobei der Kontext allerdings eine entsprechende Eindeutigkeit garantierte, eine Verwechslung mit der öffentlichen Rede also ausgeschlossen war.

Im religiösen Kontext bezeichnet der Begriff *ḥuṭba* – wörtlich: Rede, Ansprache – vor allem die *ṣarī‘a*-rechtliche Predigt (*al-ḥuṭba al-mašrū‘a*), welche durch detaillierte Vorschriften

<sup>30</sup> Teilweise findet sich auch die Vokalisierung *ḥiṭāba*. (Etwa: Renate Würsch, *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik: Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin: Schwarz, 1991; Lale Behzadi, *Sprache und Verstehen: al-Ġāḥiṣ über die Vollkommenheit des Ausdrucks*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009; Maḥmūd Muḥammad Raslān, *Al-ḥiṭāba: Naṣ‘atuhā wa-mayādinuhā: „Kayfa takūn ḥaṭīban mufawwahan, wa-barlamāniyyan nājihān?“*, [Kairo]: ohne Verlag, 1990.) Zu bevorzugen ist jedoch die Vokalisierung *ḥaṭāba*, die sich auch überwiegend in den Rhetorik- und Homiletikhandbüchern findet. (Etwa: Muḥammad Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba: Uṣūluhā – tāriḥuhā fī azhar ‘uṣūrihā ‘inda l-‘arab*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2012 [1934], Titelseite; Ismā‘īl ‘Alī Muḥammad, *Fann al-ḥaṭāba wa-mahārāt al-ḥaṭīb*, Kairo: Dār al-Kalima li-n-Naṣr wa-t-Tawzī‘a, 2016, S. 13-14.) Sie findet sich auch in der Sekundärliteratur. (Etwa: Halldén, „Arab Islamic rhetoric“; Tahera Qutbuddin, „*Khuṭba: The evolution of early Arabic oration*“, in: *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, hrsg. v. Beatrice Gruendler und Michael Cooperson, Leiden: Brill, 2008: S. 176-273; Patel, „*Naḥḍah Oratory*“.) Auch meine Gesprächspartner während der Feldforschung haben regelmäßig diese Vokalisierung verwendet.

<sup>31</sup> Auf die Qutbuddins Begriffserörterung, sowohl zu *ḥuṭba* als auch zu weiteren Genres, sei verwiesen: Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 13-14, 265-266.

<sup>32</sup> Den Begriff Liturgie (beziehungsweise liturgisch) verwende ich hier und im Folgenden in Anlehnung an die jüdische und christliche Verwendung im Sinne von Gottesdienst, wobei ich ihn religiösen Ritualen vorbehalten. Das erlaubt, die liturgische (ritualrechtlich festgelegte) Predigt von der nichtliturgischen („freien“) Predigt abzugrenzen.

<sup>33</sup> Aḥmad Aḥmad Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba wa-fiqh al-jum‘a wa-l-‘idayn*, 3. Ausg., [Kairo]: Mu‘assasat ar-Risāla, 2012 [1979], S. 140. Ein weiteres anschauliches Beispiel für diese vermutlich auf Ġalwaš zurückgehende Einteilung ist das Homiletikhandbuch Ādams. Ausgehend vom Oberbegriff *ḥaṭāba* legt Ādam die aristotelische Unterscheidung verschiedener Redegattungen zu Grunde, welche er erweitert, indem er unter anderem die *wa‘z*-Rede, (*al-ḥuṭba al-wa‘ziyya*) als eigene Gattung anführt. Sie umfasst zum einen die *ṣarī‘a*-rechtliche Rede (*al-ḥuṭba al-mašrū‘a*) und zum anderen weitere „Predigten (*mawā‘iz*) und Reden (*ḥuṭab*), die vor religiösen Versammlungen, welche es auch sein mögen, gehalten werden“. (Šaraf ad-Dīn Aḥmad Ādam, *Al-ḥaṭāba: ‘ilm wa-fann*, 1. Ausg., [Kairo]: Maṭba‘at al-Ḥusayn al-Islāmiyya, 2000, S. 241.)

šarī'a-rechtlich festgelegt ist.<sup>34</sup> Zu dieser zählen die Freitagspredigt (*ḥuṭbat al-jum'a*), die Predigt am Fest des Fastenbrechens (*ḥuṭbat 'īd al-fiṭr*), die Predigt des Opferfests (*ḥuṭbat 'īd al-adḥā*), die Predigt anlässlich der Sonnenfinsternis (*ḥuṭbat al-kusūf*), die Predigt anlässlich der Mondfinsternis (*ḥuṭbat al-ḥusūf*), die Predigt der Regenbitte (*ḥuṭbat al-istisqā'*) sowie die vier ḥajj-Predigten.<sup>35</sup>

Die Festtagspredigt ist Teil des Freitagsgebets, das eine feste Struktur hat. Bei den Šāfi'iten, Ḥanafiten und Ḥanbaliten steht das Predigt am Anfang, bei den Mālikiten folgt sie auf das gemeinschaftliche Gebet. Für die erstgenannten Rechtsschulen (*maḏāhib*, Sg. *maḏhab*) lässt sich der Ablauf wie folgt skizzieren:

Erster Gebetsruf (*aḏān*)

Der Prediger besteigt die Kanzel, begrüßt die Gemeinde und setzt sich.

Zweiter Gebetsruf (*aḏān*)

1. Predigt (Der Prediger steht.)

kurze Pause (Der Prediger sitzt, er und die Gemeinde sprechen ein stilles Gebet.)

2. Predigt (Der Prediger steht.)

Gemeinschaftliches Gebet (zwei *rak'as*)<sup>36</sup>

Gemäß der šāfi'itischen Rechtsschule<sup>37</sup> hat die Predigt fünf Säulen (*arkān*, Sg. *rukṅ*): (1) das Lob Gottes (*taḥmīd*) in der ersten und der zweiten Predigt, (2) der Segenswunsch für den Propheten (*ṣalāt 'alā n-nabī*) in beiden Predigten, (3) die Ermahnung der Gemeinde zur Gottesfurcht beziehungsweise -gewissheit (*al-waṣiyya bi-t-taqwā*)<sup>38</sup> in beiden Predigten, (4) die Rezitation eines Koranverses in einer der beiden Predigten, vorzugsweise der ersten. Es muss ein vollständiger Vers oder ein Teil eines langen Verses sein und er muss eine verständliche

---

<sup>34</sup> Für einen konzisen Überblick, der sich auch auf die Ursprünge des Rituals bezieht: Jan Retsö, „The framework of Islamic rhetoric: The ritual of the *khuṭba* and its origin“, in: *Muslim preaching in the Middle East and beyond: Historical and contemporary case studies*, hrsg. v. Simon Stjernholm und Elisabeth Özdalga, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020: S. 19-29.

<sup>35</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 241, Anm. 1.

<sup>36</sup> Der Begriff *rak'a* (Pl. *rak'āt*) bezeichnet eine festgelegte Bewegungsabfolge von aufrechtem Stehen, 90°-Verbeugung, aufrechtem Stehen, vollständiger Prostration, Fersensitz und aufrechtem Stehen, während der der Betende bestimmte Formeln und Verse (teilweise festgelegte, teilweise frei wählbare) rezitiert.

<sup>37</sup> Die folgende Darstellung, mit einigen Kürzungen, nach: 'Abd ar-Raḥmān al-Jazīrī, *Kitāb al-fiḥḥ 'alā al-maḏāhib al-arba'a*, 5 Bde., Bd. 1, Beirut: Dār al-Fikr, 2008, S. 334.

<sup>38</sup> Der Begriff *taqwā* bezeichnet unterschiedliche Aspekte, darunter Gottesfurcht, verstanden als Furcht vor der göttlichen Strafe (*iḡāb*), Pietät, Pflichtbewusstsein sowie – im sufischen Kontext – Angst vor der Trennung (*firāq*) von Gott. (Leonard Lewisohn, „*Taqwā*“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Bd. 12, Leiden: Brill, 2004: S. 781-785, hier: S. 781-782.) Ausführlicher erläutert Qutbuddin, die den Begriff je nach Kontext mit „consciousness of God“ (Gottgewissheit) oder „piety“ (Frömmigkeit, Gottesfurcht) übersetzt: „*taqwā* means desisting from evil deeds, fearing God's retribution for any wrongs you may do, being aware that God sees and knows everything, and indeed, most importantly and paradoxically, being in awe of him while also taking comfort from his presence at all times. This attitude entails believing in God, being ever conscious of him, and thus always thinking and acting righteously.“ (Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 230.)

Bedeutung haben. (5) das Bittgebet (*du‘ā*) zu Gunsten der Muslime und Musliminnen in der zweiten Predigt.<sup>39</sup> Die anderen sunnitischen Rechtschulen weichen in einigen Punkten ab.<sup>40</sup>

Dem eigentlichen und ursprünglichen Wortsinn nach hat *ḥaṭaba* jedoch eine umfassendere Bedeutung. Es bezeichnet das Halten einer Ansprache (*ḥuṭba*), das Sprechen vor Leuten, die Anrede einer Gruppe.<sup>41</sup> Entsprechend meint auch das zugehörige Partizip aktiv *ḥaṭīb* allgemein den Redner und erst im religiösen Kontext den Freitags-, Festtagsbeziehungsweise liturgischen Prediger. Der Begriff dient auch als Berufsbezeichnung, wengleich heute zumindest in Ägypten meist vom *imām wa-ḥaṭīb*, d.h. vom Imam und (liturgischen) Prediger, einer bestimmten Moschee gesprochen wird.

Die Begriffe *ḥuṭba* und das zugehörige *ḥaṭāba* (beziehungsweise *ḥiṭāba*) werden in der Sekundärliteratur zur islamischen Predigt teilweise konkret im Sinne der (liturgischen) Predigt verwendet,<sup>42</sup> allerdings handelt es sich nur um *eine* Bedeutung des Begriffes. In der *ḥadīṭ*-Literatur findet sich etwa die Wendung *ḥaṭaba an-nās* (sinngemäß: er sprach öffentlich zu den Leuten, hielt den Leuten eine Ansprache). Hier impliziert *ḥaṭaba* offenbar vor allem den formellen Charakter der Ansprache. Teilweise wird der Begriff in der *ḥadīṭ*-Literatur auch verwendet, um das Geschichtenerzählen (*qaṣaṣ*, dazu im Anschluss ausführlicher) von anderen Formen des Predigens zu unterscheiden.<sup>43</sup> In Einzelfällen wurde beziehungsweise wird der Begriff *ḥaṭaba* auch für freie, d.h. nichtliturgische Predigten verwendet.<sup>44</sup> Des

---

<sup>39</sup> al-Jazīrī, *Kitāb al-fiqh ‘alā al-madāhib al-arba‘a*, Bd. 1, S. 334.

<sup>40</sup> Bei den Ḥanafiten hat die Freitagspredigt lediglich eine Säule: Eine Erinnerung (*dīkr*) an Gott, allerdings ist es unüblich, die Predigt darauf zu reduzieren. Bei den Mālikiten hat die Freitagspredigt ebenfalls eine Säule: Eine Warnung (*tahdīr*) oder die Verkündung einer guten Nachricht (*tabṣīr*). Bei den Ḥanbaliten sind es vier Säulen: (1) Die Eröffnung beider Predigten mit den Worten *al-ḥamdu li-llāh*, (2) der Segenswunsch für den Propheten (*ṣalāt ‘alā n-nabī*), (3) die Rezitation eines Koranverses. Dieser muss eine Botschaft oder Regelung übermitteln. (4) Die Ermahnung zur Gottesfurcht beziehungsweise -gewissheit (*waṣīyya bi-t-taqwā*). (Ebd.) Des Weiteren sind für die Gültigkeit des Freitagsgebetes verschiedene Bedingungen (*ṣurūṭ*) zu erfüllen. Auf diese gehe ich nicht ein. Eine detaillierte Darstellung findet sich bei al-Jazīrī.

<sup>41</sup> Edward W. Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 2: *Jīm – ḥā*, London: Williams and Norgate, 1865, S. 763 Spalte 1.

<sup>42</sup> Etwa Jones, *The power of oratory*, S. 18; Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 43.

<sup>43</sup> So etwa in einem *ḥadīṭ*: „Certainly, that I am sitting with people who praise (*yadhkurūna*) God from daybreak to sunrise is in my opinion preferable to my freeing four slaves,‘ and that he [the Prophet] then turned to Yazid al-Raqashi and Ziyad al-Numairi and said, ‚The dhikr-meetings are not like your meetings. One of you tells tales (*yaqussu*) and preaches (*yakhṭubu*) to his listeners (*‘aṣḥābihi*) and steadily continues the tale (*ḥadīth*), but we are sitting commemorating (*wanadhkuru*) the faith and considering the meanings of (*wanataḍabbaru*) the Qur‘ān and endeavouring to understand (*zanatafaqqahu fī*) the religion and enumerating (*wana‘uddu*) the benefactions of God, the Most High, to us.“ Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-qulūb*, Bd. I, Kairo: ohne Verlag, 1310 a.h. (1892/1893), S. 150 i. m. .zit. n. Johannes Pedersen, „The criticism of the Islamic preacher“, *Die Welt des Islams* 2, Nr. 4 (1953): S. 215-231, hier: S. 219.

<sup>44</sup> Beispielsweise in einem Bericht al-Maqdisīs über einen Imam in Basra, der jeden Morgen zu predigen pflegte. (Johannes Pedersen, „The Islamic Preacher: *wā‘iz*, *mudhakkir*, *qāṣṣ*“, in: *Ignace Goldziher Memorial Volume*, hrsg. v. Samuel Löwinger und Joseph Somogyi, Bd. 1, Budapest: 1948: S. 226-251, hier: S. 236.) Vermutlich ist es auch hier

Weiteren konnte der Begriff *ḥuṭba* auch auf ein Sub-Genre bezogen sein. Ibn al-Jawzī (gest. 1201) bezeichnete hoch stilisierte, in Reimprosa (*sajʿ*) verfasste Abschnitte, welche er als Bestandteil seiner *waʿz*-Sitzungen verwendete, als *ḥuṭba*.<sup>45</sup> (*Waʿz* bedeutet Ermahnung, Warnung und wird teilweise als Predigt übersetzt, siehe unten.) Schließlich wird der Begriff *ḥuṭba* in Ägypten heutzutage teilweise für eine religiöse, jedoch nicht im engeren Sinn liturgische Ansprache verwendet, die von religiösen Gelehrten beispielsweise anlässlich von *mawlid*-Feierlichkeiten gehalten wird.<sup>46</sup> Darüber hinaus bezeichnet der Begriff *ḥuṭba* das Lobeswort in Briefen oder Büchern, was vermutlich auf die Verwendung von formelhafter Struktur, Parallelismus und Reimprosa – drei Merkmale der Freitagspredigt – zurückzuführen ist.<sup>47</sup>

Zusammenfassend stellt der allgemeine Begriff *ḥaṭaba* also zunächst einen Oberbegriff im Sinne der öffentlichen Ansprache dar. Unter dem Begriff *al-ḥaṭāba al-waʿziyya* (wörtlich ungefähr: ‚die ermahnende öffentliche Rede‘) werden unterschiedliche Genres zusammengefasst, der Begriff wird also durchaus im Sinne von ‚Predigt‘ verwendet. Hingegen bezeichnet *ḥuṭba* im religiösen Bereich vor allem die liturgische Predigt. Daneben fand und findet er teilweise – wenngleich seltener – im Bereich der freien Predigt Verwendung.

Der Begriff *waʿaza* (ungefähr: ‚ermahnen, predigen‘), kommt als Entsprechung zum Begriff ‚Predigen‘ eher in Frage als der allgemeine Begriff *ḥaṭāba*. Dies wird auch an der Wendung *al-ḥaṭāba al-waʿziyya* deutlich, bei der das Adjektiv *waʿziyya* den allgemeineren Begriff *ḥaṭāba* auf den religiösen Bereich einschränkt. Innerhalb der Wurzel *w-ʿ-z* entsprechen dem Substantiv ‚Predigt‘ die Begriffe *waʿz* (Ermahnung, Warnung) beziehungsweise *mawʿiza* (geistlicher Zuspruch, Mahnrede), teilweise auch *ʿiza* (Lehre, Warnung, Ermahnung).<sup>48</sup> Der Prediger ist der *wāʿiz* (Pl. *wuʿāz*).<sup>49</sup> Das Verb *waʿaza* lässt sich wörtlich zunächst mit ‚ermahnen‘ wiedergeben. Allerdings liegt der Akzent bei *waʿz* etwas anders als bei ‚Predigt‘, denn *waʿaza* impliziert, wie auch das hebräische *ʿēšā*, den Rat, den Gedanken einer Beratung der Zuhörer. So ist es auch ein in zentrales Ziel der islamischen Predigt, die Zuhörer zum richtigen Handeln anzuhalten. In dieser Verwendung ist der Begriff auch häufig im Koran zu finden.<sup>50</sup> Der Begriff meint hier teilweise eine Ermutigung, der Koran wird insgesamt als

---

der offizielle Charakter der Ansprache (sie wurde von einem Imam gehalten), der die Verwendung des Verbes *ḥaṭaba* motiviert. Allerdings gab es auch offizielle *quṣṣās*.

<sup>45</sup> Swartz, „Arabic rhetoric“, S. 41-43.

<sup>46</sup> Beispielhaft für eine entsprechende Verwendung in den Homiletikhandbüchern: Ġalwaš, *Qawāʿid ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 140. Der Autor spricht hier von Reden (*ḥuṭab*) zu unterschiedlichen Anlässen.

<sup>47</sup> Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 422.

<sup>48</sup> Die Übersetzungen nach Hans Wehr unter Auslassung einzelner hier ungenauer Begriffe. (Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, 5., unter Mitw. von Lorenz Kropfitsch neu bearb. u. erw. Ausg., Wiesbaden: Harrassowitz, 1985, S. 1416.)

<sup>49</sup> Angelika Hartmann, „Islamisches Predigtwesen im Mittelalter: Ibn al-Ġauzī und sein ‚Buch der Schlussreden‘ (1186 n. Chr.)“, *Saeculum* 38 (1987): S. 336-366, hier: S. 337.

<sup>50</sup> Pedersen, „The Islamic Preacher“, S. 226-227.

Mahn- und Ermutigungsrede (*maw'iza*) verstanden.<sup>51</sup> Für das Verständnis der islamischen Predigt ist dieser Aspekt zentral: Wann immer *wa'z* betrieben wird, geschieht dies in einem mindestens impliziten (häufig auch expliziten) Anschluss an die koranische Predigt, beziehungsweise an vorangegangene Propheten, denn der Begriff *wa'aza* wird auf alle Propheten bezogen.<sup>52</sup>

‘Alī Maḥfūz, einer der am häufigsten zitierten ägyptischen Gelehrten zum Thema Homiletik, definiert in einem noch heute an der Azhar verwendeten Lehrbuch für Prediger: „*Wa'z*, *maw'iza* und *iza* bedeuten Ratschlag (*naṣḥ*) und Erinnerung (*taḍkīr*) an die Konsequenzen [des eigenen Handelns], sei es durch die Erzeugung einer Neigung (*istimāla*) [auf Seiten der Zuhörer] und durch Erwecken von Sehnsucht (*tarjīb*) oder durch Tadel (*zajr*) und durch Abschreckung (*tarhīb*).“<sup>53</sup>

Dass der Gedanke des *wa'z* auch in der *ḥuṭbat al-jum'a*, der liturgischen Freitagspredigt, zentral ist, wird an den Bezeichnungen der ersten und zweiten Predigt deutlich, in welche die Freitagspredigt unterteilt wird. Die Erste wird *ḥuṭbat al-wa'z* (Ermahnungsrede), die Zweite *ḥuṭbat an-na't* (Beschreibungsrede) genannt. Der Bezeichnung *ḥuṭbat al-wa'z* (Ermahnungsrede) entspricht die für diese (ritualrechtlich vorgeschriebene) Erteilung eines Rates (*waṣīyya*). Sie verdeutlicht, dass *wa'aza* sowohl die Ermahnung als auch die Beratung umfasst.

Insbesondere in der Vergangenheit wurde im arabischen Kontext der Begriff *wa'z*-Sitzung (*majlis al-wa'z*) beziehungsweise *wā'iz* (Prediger einer entsprechenden Veranstaltung) in deutlicher Absetzung zur liturgischen Predigt (*al-ḥuṭba al-mašrū'a*) beziehungsweise zum *ḥaṭīb*, dem liturgischen Prediger, verwendet. Diese Unterscheidung hängt vor allem damit zusammen, dass die liturgische Predigt deutlich stärker durch formelle Regeln geprägt ist, die *wa'z*-Sitzung hingegen erheblich ‚freier‘.<sup>54</sup> Im südasiatischen Raum spielt der Begriff *wa'z majlis* (ungefähr: *wa'z*-Sitzung) noch bis heute eine zentrale Rolle.<sup>55</sup> Hingegen ist die Wendung *majlis al-wa'z* im ägyptischen Kontext heute eher selten anzutreffen, die Kontinuität des Genres ist jedoch deutlich. So findet sich in der Homiletikliteratur beispielsweise die Feststellung, der heutige *dars* (wörtlich: Unterricht, siehe unten) beziehungsweise der *majlis ad-dars* (Unterrichtssitzung) entspreche der früheren *majlis al-wa'z*.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Hartmann, „Islamisches Predigtwesen“, S. 337. Weitere Belegstellen dort.

<sup>52</sup> Ebd., S. 337 Anm. 6.

<sup>53</sup> ‘Alī Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn ilā ṭuruq al-wa'z wa-l-ḥaṭāba*, 9. Ausg., Kairo: Dār al-‘Itiṣām, 1979, S. 65.

<sup>54</sup> Merlin L. Swartz, „The rules of popular preaching in twelfth-century Baghdad, according to Ibn al-Jawzī“, in: *Prédication et propagande au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident*, hrsg. v. George Makdisi, Dominique Sourdel und Janine Sourdel-Thomine, Paris: Presses Universitaires de France, 1983: S. 223-239, hier: S. 224. Zur Struktur der *majlis al-wa'z*: Ebd., S. 227-230.

<sup>55</sup> Stille, *Islamic sermons*.

<sup>56</sup> Ğalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 194.

Die Bezeichnung des Predigers als *wā'iz* findet sich zwar in der arabischen Predigtliteratur, häufiger werden die Adressaten der Literatur jedoch allgemeiner als *'ulamā'* (Gelehrte, Sg. *'ālim*) und daneben teilweise auch als *muršidūn* (Rechtleitende, Sg. *muršid*) bezeichnet. Mit Blick auf die liturgische Predigt, wird hingegen vom *ḥaṭīb* (liturgischen Prediger, Pl. *ḥuṭabā'*) gesprochen.

Wenn *wa'aza* sich als allgemeiner Begriff für ‚predigen‘ auch am besten eignet, bleibt zu berücksichtigen, dass sich daneben – abgesehen von *ḥaṭaba* – **weitere Begriffe** finden: *taḍakkara* (erinnern, ermahnen), *qaṣṣa* (erzählen) und *andara* (warnen). Die vor über dreißig Jahren getroffene Feststellung, dass eine genaue und umfassende Bestimmung der Bedeutungsabweichungen in Anbetracht des Forschungsstandes schwierig ist,<sup>57</sup> trifft mit Blick auf die Vormoderne auch heute noch zu, zumal für eine genauen Bestimmung auch Bedeutungsverschiebungen nach Zeit und Kontext zu berücksichtigen sind. Dennoch lassen sich die Begriffe anhand der modernen Predigtliteratur zumindest mit Blick auf die Moderne etwas genauer herausarbeiten.

Bereits im Koran findet sich *qaṣṣa* im Sinne des ‚erbaulichen Erzählens‘, die Berufsbezeichnung *qāṣṣ* (Pl. *quṣṣāṣ*) kommt jedoch erst etwas später auf, sie ist vermutlich auf circa 660 n. Chr. zu datieren.<sup>58</sup> Insbesondere ab dem 9. Jahrhundert, nämlich im Kontext der zunehmenden sogenannten ‚Heiligenverehrung‘ spielten *quṣṣāṣ* eine wichtige Rolle. Sie gewannen ihr Publikum, dem es „viel weniger um die Belehrung, als um die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebnisses ging“ mit „gruselig-schöner Unterhaltung.“<sup>59</sup> Mit dem Ziel einer Unterhaltung des Volkes kamen auch erfundene Überlieferungen zum Einsatz. Der Berufsstand der *quṣṣāṣ* war dadurch negativ konnotiert, sie galten als Volksbelustiger, Schwindler und Scharlatane<sup>60</sup> und waren den Rechtsgelehrten ein Dorn im Auge. Letztere kritisierten ihre Aktivität als unerlaubte Neuerung (*bid'a*). Dennoch spielten die *quṣṣāṣ* eine zentrale Rolle, zumal ihre Erzählungen teilweise übernommen wurden und in bedeutender Zahl Eingang in Textsammlungen fanden. „[D]em Umfang nach machen die frommen ‚Geschichten‘ – mehr oder weniger sanktioniert – den größten Teil der islamischen religiösen Tradition aus.“<sup>61</sup>

Eine auch heute noch regelmäßig zitierte Definition des Geschichtenerzählens findet sich bei Ibn al-Jawzī: „Geschichtenerzählen (*qaṣaṣ*) heißt sich den Erzählungen der Vergangenheit

---

<sup>57</sup> So bereits Hartmann, „Islamisches Predigtwesen“, S. 338 Anm. 10.

<sup>58</sup> Ebd., S. 337 Anm. 8. Siehe zu den *quṣṣāṣ* auch: Charles Pellat, *Le milieu baṣrien et la formation de Ḡāḥiḥ*, Paris: Maisonneuve, 1953; Jonathan P. Berkey, „Preaching and the problem of religious authority in Medieval Islam“, in: *Muslim preaching in the Middle East and beyond: historical and contemporary case studies*, hrsg. v. Simon Stjernholm und Elisabeth Özdalga, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020: S. 67-82.

<sup>59</sup> Hartmann, „Islamisches Predigtwesen“, S. 339.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd., S. 340. Siehe auch: Berkey, „Preaching and the Problem“, S. 74-75.

zu widmen, es umfasst ihre Erzählung (*ḥikāya*) und ihre Erläuterung (*šarḥ*).“<sup>62</sup> Der Autor verweist darauf, dass die Bezeichnung *qāṣṣ* teilweise auch für den *wāʿiz* und den *mudakkir* verwendet wurde.<sup>63</sup> Das Wortfeld *qaṣaṣ/qaṣṣa/qiṣṣa* wird jedoch nicht ausschließlich im Sinne eines eigenen Predigtgenres verwendet. Bei Ibn al-Jawzī bezeichnet *qiṣṣa* (Erzählung) auch einen Bestandteil der *waʿz*-Sitzung, sie schließt sich an die einleitende *ḥuṭba* an.<sup>64</sup>

Ibn al-Jawzī's *qaṣaṣ*-Definition bleibt in der Moderne relevant. Maḥfūz zitiert sie wörtlich (allerdings ohne das Zitat zu kennzeichnen) inklusive des Hinweises, dass *wāʿiz* und *mudakkir* teilweise als *qāṣṣ* bezeichnet werden.<sup>65</sup> Diese umfassende Übernahme der Definition Ibn al-Jawzī's durch Maḥfūz legt nahe, dass die Begriffe im Ägypten des beginnenden 20. Jahrhunderts noch gemischt wurden; heute werden sie es – soweit es im Untersuchungszeitraum zu beobachten war – nicht mehr. Auch in modernen Predigten stellt die Verwendung der Erzählung (*qiṣṣa*) ein gängiges Element dar. Sie findet sich in der Freitagspredigt und in freien Predigten, besonders im Fernsehen. Hier ist jedoch eine mögliche Verwechslung zu berücksichtigen: Wenn in modernen Predigthandbüchern die Erzählung (*qiṣṣa*) als Predigtbestandteil genannt wird, so wird der Begriff meist aristotelisch verortet, die *qiṣṣa* stellt eine Möglichkeit der Bestätigung (*itbāt*) der vorgebrachten These dar.

Koranisch ist auch die Bezeichnung *mudakkir* (Mahner). Auch bei diesem Begriff übernimmt Maḥfūz Ibn al-Jawzī's Definition unverändert: *taḍkīr* (Erinnerung) bedeutet „den Menschen die Güte (*niʿam*) Gottes [...] zu verkünden, die er ihnen zuteilwerden lässt, sie zur Dankbarkeit ihm gegenüber anzuhalten und sie vor dem Ungehorsam ihm gegenüber zu warnen.“<sup>66</sup> Den Rückgriff auf Ibn al-Jawzī vermerkt der Autor wiederum nicht. Das gilt auch im Anschluss, wenn Maḥfūz ausführt, dass viele die Begriffe *mudakkir* und *qaṣṣ* verwechseln, also falsch gebrauchen.<sup>67</sup> Dieser Darlegung folgend steht im Fall des *taḍkīr* insbesondere das Eingedenken im Vordergrund. Vergleichbar findet sich der Verweis, dass der Begriff historisch häufig synonym zu *wāʿiz* verwendet wurde, wenn auch mit einem schwächeren Ermahnungsgedanken.<sup>68</sup>

<sup>62</sup> ʿAbd ar-Raḥmān Ibn ʿAlī Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ waʿl-mudhakkirīn: Including a critical edition, annotated translation and introduction*, Beirut: Dar el-Machreq, 1971, S. 9 (arab. Text) / 96 (Übers.).

<sup>63</sup> Ebd., S. 11 (arab. Text) / 98 (Übers.); Stefan Leder, *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*, Wiesbaden: Steiner, 1984, S. 21.

<sup>64</sup> Swartz, „Arabic rhetoric“, S. 44.

<sup>65</sup> ʿAlī Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn ilā ṭuruq al-waʿz wa-l-ḥaṭāba*, Kairo: Maktabat al-Īmān, 2013 [ca. 1926], S. 65; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. 11 (arab. Text) / 97-98 (Übers.).

<sup>66</sup> Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 65; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. 11 (arab. Text) / 97-98 (Übers.).

<sup>67</sup> Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 65; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. 11 (arab. Text) / 97-98 (Übers.).

<sup>68</sup> Bernd Radtke und Johannes J.G. Jansen, „Wāʿiz“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Bd. 11, Leiden: Brill, 2002: S. 56-57, hier: S. 56. Pedersen setzt die drei Bezeichnungen für den freien Prediger mit der Beratung (*wāʿiz*), der Ermahnung (*mudakkir*) und der Stimulierung (*qāṣṣ*) parallel. (Pedersen, „The Islamic Preacher“, S. 215.)

Der ebenfalls koranische Begriff *naḍīr* (Warner) unterstreicht das erschreckende Moment des Vortrags. So ist beispielsweise bei Sufyān b. Ḥabīb die für einen *qāṣṣ* in Basra verwendete Bezeichnung *naḍīr* dadurch motiviert, dass dieser warnte und erschreckte.<sup>69</sup>

Auf eher spekulative Ausführungen zu weiteren Bedeutungsnuancen der einzelnen Begriffe in der Vormoderne sei hier verzichtet. Ohne umfassendes Quellenstudium sind philologisch belastbare Definitionsversuche nicht realistisch. In Anbetracht teilweise ähnlicher Definitionen wie im Fall von *waʿz* und *taḍkīr*, wo die semantischen Unterschiede eher in Nuancen liegen, oder in Anbetracht des Umstandes, dass *taḍkīr* im Gegensatz zu *waʿz* nicht als Oberbegriff verwendet wird, wäre für eine eingehende Untersuchung auch die Möglichkeit autorspezifischer Differenzen zu berücksichtigen.

Bemerkenswert ist die begriffliche Vielfalt. Sie dürfte durch die Kritik an den Volkspredigern, deren Praxis verschiedentlich als unerlaubte Neuerung (*bidʿa*) diffamiert wurde,<sup>70</sup> begünstigt worden sein. Vermutlich war es hilfreich, zur Verteidigung auf die unterschiedlichen koranischen Konzepte – *waʿāza*, *qaṣṣa*, *ḍakkara*, *andāra* – zu verweisen und die freien Prediger auf diese Weise zu legitimieren.

Im heutigen Ägypten stehen die Begriffe *qaṣaṣ* und *taḍkīr* als eigene Predigtgenres im Alltagsgebrauch nicht im Vordergrund. Die zentralen Begriffe sind hier *ḥaṭaba* und *waʿāza*. In der Predigtliteratur, insbesondere den Lehrbüchern, findet man die Begrifflichkeiten *qaṣaṣ* und *taḍkīr* hingegen durchaus. Das ist damit zu erklären, dass diese Literatur intensiv auf die islamische Texttradition zurückgreift und entsprechend auch eher historische Begriffe aufgreift. Dass diese im Alltagsgebrauch weniger relevant sind, bedeutet nicht, dass das Erbe der *quṣṣāṣ* und *muḍakkirūn* nicht fortgesetzt würde. Das wird es durchaus, allerdings in veränderter Form. ʿAmr Ḥālīd etwa, dessen Predigtstil in dieser Arbeit weiter unten untersucht wird, kann als moderne Fortsetzung der *quṣṣāṣ* verstanden werden. Das umfasst nicht nur seinen Stil, sondern auch die Kritik an ihm. Religiöse Gelehrte wiederholen manches Argument, das schon in der Vergangenheit gebraucht wurde.

Neben den dargelegten Predigtgenres ist ein weiteres zu berücksichtigen, das in der westsprachlichen Sekundärliteratur oft nicht als eigenes Predigtgenre benannt wird, der *dars* (wörtlich: Lektion, Unterricht, Pl. *durūs*).<sup>71</sup> Die Zuordnung des *dars* zur Predigt mag in Anbetracht der wörtlichen Bedeutung des Begriffs zunächst überraschen, sie ist jedoch eindeutig angezeigt. Einige Prediger erreichen ihr Publikum vor allem mit diesem Genre, das auch im religiösen Alltag Ägyptens eine institutionalisierte Rolle hat. Die dem Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) unterstehenden offiziellen ägyptischen Prediger, geben in der Regel zweimal pro Woche einen entsprechenden *dars* in ihrer Moschee. Das Genre hat auch – wie unten ausgeführt wird – eine besondere Rolle bei der Etablierung der

---

<sup>69</sup> Pedersen, „The Islamic Preacher“, S. 237.

<sup>70</sup> Siehe etwa Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. 47, 56, 109, 211; Hartmann, „Islamisches Predigtwesen“, S. 339.

<sup>71</sup> Beispielsweise schreibt Radtke „Not every address by a preacher is a sermon. [...] [H]is words may be referred to as a *muḥāḍara* ‚lecture‘ or *dars* ‚lesson‘.“ (Radtke und Jansen, „Wāʿiẓ“.)

Fernsehpredigt gespielt: Der Azharit Mutawallī aš-Ša'rawī, der Erste und einer der einflussreichsten ägyptischen Fernsehprediger, ist durch dieses Genre bei einem breiten Publikum berühmt geworden. Auch deshalb spielt der *dars* bis heute auf Video-Plattformen wie YouTube beziehungsweise in den Sozialen Medien eine wichtige Rolle. Die Zuordnung des *dars* zur Predigt ergibt sich auch aus der homiletischen Literatur. Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Ḥawlī behandelt in seinem Buch *Iṣlāḥ al-wa'z ad-dīnī* (Die Reformierung der religiösen Predigt) unter anderem den *dars*.<sup>72</sup> Auch neuere Predigthandbücher thematisieren das Genre. Ein Handbuch definiert den *dars* als „das, was die Freitagsprediger (*ḥuṭabā'*) und die im Bereich der gottesdienstlichen Handlungen (*'ibāda*) tätigen Prediger (*wu'āz*) an Ermahnung (*wa'z*) und Rechtleitung (*iršād*) außerhalb der Zeit der [liturgischen] Predigt (*ḥuṭba*) darbringen.“<sup>73</sup> Damit wird das Genre unter den Begriff *wa'z* gefasst.

Auf Grund der mangelnden Erforschung der Predigtliteratur ist die Begriffsverwendung in der westsprachlichen Sekundärliteratur teilweise ungenau. So werden etwa in einem Fall *wa'z* (Predigt, Ratschlag) und *tarhīb* (Einflößen von Furcht auf Seiten der Zuhörer) synonym verwendet.<sup>74</sup> Das widerspricht der gängigen, anhand von Maḥfūz erläuterten *wa'z*-Definition, der zufolge *wa'z* in *tarjīb* (Erwecken von Sehnsucht) und *tarhīb* (Einflößen von Furcht) zu unterteilen, jedoch nicht mit *tarhīb* gleichzusetzen ist. An anderer Stelle werden die Begriffe *ḥuṭba* und *wa'z* synonym verstanden,<sup>75</sup> was ebenfalls ungenau ist. Wie dargelegt stellt *wa'z* in der Regel einen Oberbegriff dar, die *ḥuṭba* eines von verschiedenen Genres. Entsprechend ist auch die Unterteilung der Predigtlandschaft in zwei Predigtarten, nämlich *ḥuṭbat al-jum'a* und *wa'z*,<sup>76</sup> ungenau.

Die häufig als Fernsehprediger (oder islamische Televangelists) bezeichneten Prediger werden im Arabischen *ad-du'āt al-judud* genannt, was sich sinngemäß mit ‚Neue Prediger‘ übersetzen lässt.<sup>77</sup> Der Begriff *dā'iyya* (Pl. *du'āt/du'āh*, der Sg. häufig auch *dā'in/dā'i*) bezeichnet den Rufer [zum Islam] d.h. den Einladenden beziehungsweise Missionierenden,

<sup>72</sup> Auch dieser Autor begrenzt den *wa'z* nicht auf *ḥuṭba* und *dars*, sondern fasst unter *al-wa'z ad-dīnī* unterschiedliche Formate zur Rechtleitung (*iršād*). (Muḥammad 'Abd al-'Azīz al-Ḥawlī, *Iṣlāḥ al-wa'z ad-dīnī*, Kairo: Dār al-Fikr, 1929, S. 11-22.)

<sup>73</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 271. Für eine Unterscheidung zwischen *dars* und *ḥuṭba*, die auch eine Unterscheidung des religiösen Unterrichts (*ad-dars ad-dīnī*) vom schulischen Unterricht (*ad-dars al-madrasī*) sowie weitere aufschlussreiche Ausführungen umfasst, siehe: Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 193-194.

<sup>74</sup> Diese Unterteilung bei Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 95.

<sup>75</sup> Anne-Sophie Fröhlich, *Priesterliche Aufgaben im sunnitischen Islam*, Hamburg: Lit, 1997, S. 85 Anm. 484. Dort mit Verweis auf al-Ḥawlī, der die Begriffe jedoch wie oben skizziert unterscheidet.

<sup>76</sup> Bruce M. Borthwick, „The Islamic sermon as a channel of political communication“, *Middle East Journal* 21, Nr. 3 (1967): S. 299-313, hier: S. 300. Unklar ist, worauf Borthwick die Unterteilung stützt. Es ist anzunehmen, dass der Begriff *dars* in Ägypten in den sechziger Jahren bereits etabliert war. Eine mögliche Erklärung wäre, dass der Begriff *majlis al-wa'z* zum damaligen Zeitpunkt noch verwendet wurde und Borthwick ihn zu *wa'z* verkürzt hat.

<sup>77</sup> Moll, „Islamic televangelism: Religion, media and visibility in contemporary Egypt“.

der sich in der *da'wa* (Einladung beziehungsweise Missionierung) engagiert. Bezeichnet sich ein Prediger als *dā'ī*, so geschieht dies regelmäßig in Absetzung zum *ḥaṭīb*.<sup>78</sup> Das liegt auch daran, dass die liturgische Predigt vor allem als Ritual verstanden wird, jedoch nicht unbedingt als tragende Säule der *da'wa*. Gleichwohl ist zu berücksichtigen, dass sich die ‚Einladung‘ (*da'wa*) nicht nur an Nichtmuslime richtet, sondern im Sinne der inneren *da'wa* durchaus auch auf Muslime zielt.

Bei der Anrede werden die Prediger nicht mit den genannten Berufsbezeichnungen, sondern in der Regel mit dem Titel *šayḥ* angesprochen. Dieser Titel wird auch bei anderen Gelegenheiten verwendet, etwa bei Predigtübertragungen im Fernsehen oder ihrer Bereitstellung im Internet.<sup>79</sup> Die Bezeichnung als *šayḥ* ist selbstverständlich unspezifisch und wird grundsätzlich für zu respektierende Männer, insbesondere ältere verwendet, sie ist nicht auf den religiösen Kontext beschränkt.

Der Überblick verdeutlicht die grundlegende Unterscheidung zwischen liturgischer (*šarī'a*-rechtlicher) Predigt einerseits und weiteren Predigtgenres andererseits. Es bietet sich an, letztere unter dem allgemeinen Begriff „freie“ Predigt zu fassen, da sie deutlich weniger reglementiert sind als andere.

Teilweise wird die freie, nichtliturgische Predigt auch als „inoffizielle“ Predigt und der entsprechende Prediger als „inoffizieller“ bezeichnet.<sup>80</sup> Der Begriff ‚inoffiziell‘ meint jedoch in der Regel, dass der Prediger kein offizieller Vertreter des Staates ist. So predigten etwa mittelalterliche Prediger nicht in den großen Moscheen, weil ihnen dies nicht erlaubt war, und nutzten den „andere[n] Mittelpunkt einer Stadt“, den „Markt, bzw. die offenen Plätze.“<sup>81</sup> Allerdings konnte auch die *majlis al-wa'z* einen durchaus offiziellen Charakter haben, so etwa im Fall des Ibn al-Jawzī.<sup>82</sup> Auch mit Blick auf das moderne Ägypten werden teilweise offizielle von inoffiziellen Predigern unterschieden, wobei damit wiederum die Frage der staatlichen Rückbindung (und Legitimierung) gemeint ist. Neben den großen staatlichen Moscheen, gibt es in Ägypten kleinere „offizielle“ Moscheen (*zāwāyā*, Sg. *zāwiyya*) sowie „inoffizielle“,

---

<sup>78</sup> Die weite Verbreitung des Begriffs *dā'ī* in dieser Bedeutung in der westsprachlichen Islamwissenschaft ist relativ jung. Die folgenden Artikel konzentrieren sich auf den *dā'ī* in der Ismaelitischen Schia: Marshall G.S. Hodgson, „Dā'ī“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht, Bd. 2, Leiden: Brill, 1965: S. 97-98; Paul E. Walker, „Dā'ī (in Ismā'īlī Islam)“, in: *Encyclopaedia of Islam: THREE*, hrsg. v. Kate Fleet et al., Bd. 2012-4, Leiden: Brill, 2012: S. 66-69.

<sup>79</sup> Radtke und Jansen, „Wā'iz“, S. 57.

<sup>80</sup> Bspw. David S. Margoliouth, „Preaching (Muslim)“, in: *Encyclopaedia of religion and ethics*, hrsg. v. James Hastings, Bd. 10, Edinburgh: T. & T. Clark, 1918: S. 221-224, hier: S. 223; Hans-Joachim Klimkeit et al., „Predigt“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. v. Horst Balz et al., Bd. 27, Berlin: de Gruyter, 1997: S. 225-330, hier: S. 228.

<sup>81</sup> Hartmann, „Islamisches Predigtwesen“, S. 339.

<sup>82</sup> Etwa Swartz 1983, S. 225.

unabhängige Nachbarschafts-Moscheen (*masājid ahliyya*, Sg. *masjid ahli*).<sup>83</sup> Letztere befanden beziehungsweise befinden sich beispielsweise im Erdgeschoss von Etagenhäusern und wurden (oder werden) von Stiftern oder zivilgesellschaftlichen Akteuren betrieben. Ab den Achtzigerjahren wurden diese sukzessive mit Hilfe von Kontrolleuren der Regierung (*mufattišūn*), die regelmäßig die Predigtinhalte überwachten, unter staatliche Kontrolle gebracht.<sup>84</sup> Viele der nicht staatlichen Moscheen wurden im Rahmen der Machtergreifung durch ‘Abd al-Fattāḥ as-Sīsī allerdings wieder geschlossen.

### 1.1.2 Islamische Homiletik

Der Begriff Homiletik stammt ebenfalls aus dem christlichen Kontext, er bezeichnet wörtlich die Theorie der Predigt. Theorie meint im ursprünglichen Sinn des Wortes Anschauung beziehungsweise Überlegung. Die christliche Homiletik unterscheidet die materiale von der formalen Homiletik. Die materiale behandelt das „Was“ der Predigt, die formale das „Wie“.<sup>85</sup>

Mit Blick auf den islamischen Kontext ist zu berücksichtigen, dass sich der Begriff islamische Homiletik oder eine unmittelbare Analogie zu diesem mindestens in der Vormoderne nicht findet. Auch für die Moderne kann keinesfalls ein ‚deckungsgleiches‘ Konzept behauptet werden. Im Sinne eines Oberbegriffs lässt sich der Begriff islamische Homiletik jedoch verwenden, um damit Texte zu bezeichnen, die Regeln, Ausführungen und Beobachtungen – kurz: theoretische Äußerungen zu materialen oder formalen Aspekten – zu unterschiedlichen Predigtgenres umfassen. Hierzu bedarf es einer kurzen Erläuterung.

Eine stringente Erläuterung, was im islamischen Kontext aus welchen Gründen unter den Begriff Homiletik zu fassen ist und wo die Grenzen zur Rhetorik liegen, habe ich entweder übersehen oder sie steht noch aus.<sup>86</sup> In der arabistischen und islamwissenschaftlichen Literatur findet sich der Begriff Homiletik verschiedentlich, allerdings wird er meist vorausgesetzt und teilweise auch allgemeiner verwendet, etwa adjektivisch im Sinne von „zur Predigt gehörig“.<sup>87</sup> Linda Jones spricht von „homiletischen Quellen“, womit sie

---

<sup>83</sup> Siehe auch Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 437. Zur Geschichte der *ahli*-Moscheen: Patrick D. Gaffney, „The changing voices of Islam: The emergence of professional preachers in contemporary Egypt“, *The Muslim World* 81, Nr. 1 (1991): S. 27-47, hier: S. 30-32.

<sup>84</sup> Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 49-50, 57-58.

<sup>85</sup> Hans Martin Müller, „Homiletik“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. v. Horst Balz et al., Bd. 15, Berlin: de Gruyter, 1986: S. 526-565, hier: S. 527.

<sup>86</sup> Halldén benennt verschiedene wichtige Aspekte, gibt jedoch keine Definition. (Halldén, „Arab Islamic rhetoric“.) Eine verkürzte Darstellung der Frage findet sich in: Scholz, Simon und Stille, „Zur islamischen Homiletik“.

<sup>87</sup> Beispielsweise „homiletic storytelling“, „homiletic genres“, „homiletic performance“ (Jones, *The power of oratory*, S. 18, 19, 25) oder „homiletic speech“, „homiletic discourse“, „homiletic public address“ im Sinne von Predigt. (Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 176, 266, 321.)

Ansprachen Muḥammads, belletristische Anthologien (*adab*) mit Reden aus vor-islamischer und islamischer Zeit sowie Predigtsammlungen berühmter Prediger bezeichnet.<sup>88</sup> Hierbei handelt es sich nicht immer um theoretische Texte zur Predigt, sondern um Sammlungen von Texten mit vorbildhaftem Charakter beziehungsweise um historische Quellen. Nur bei einem Teil dieser Texte handelt es sich im wörtlichen Sinn um homiletische (also predigttheoretische), beispielsweise solche, die auf ritualrechtliche Bestimmungen eingehen und Angaben zum erwünschten beziehungsweise empfohlenen Verhalten der Prediger beziehungsweise zur Gestaltung der Predigt enthalten.

Auffällig ist, dass in der westsprachlichen Forschung meist nicht konsequent zwischen Theorie und Praxis der islamischen Predigt unterschieden wird. Diese Unterscheidung ist jedoch durchaus relevant, da es etwas anderes ist, allgemein Texte aus dem Bereich des Predigtwesens zu behandeln oder konkret nach der Theorie der islamischen Predigt, der islamischen Homiletik, zu fragen. Die weitgehende Auslassung der Frage hängt vermutlich damit zusammen, dass sich die in der Rhetorik auf Platon zurückgehende systematische Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis im islamischen Kontext nicht gleichermaßen etabliert hat wie im sogenannten westlichen. Allerdings unterscheidet die arabischsprachige islamische Literatur spätestens in der Moderne durchaus explizit zwischen Theorie und Praxis verschiedener Genres der öffentlichen Rede, auch im Fall der Predigt.

Unter dem Begriff Homiletik werden in der vorliegenden Arbeit also Texte verstanden, die Regeln, Ausführungen und Beobachtungen – kurz: theoretische Äußerungen zu materialen oder formalen Aspekten – enthalten. Für die Beschreibung der Homiletik ist die obige Unterscheidung zwischen liturgischer (*šarī'a*-rechtlicher) und ‚freier‘ Predigt hilfreich. Da die liturgische Predigt (*al-ḥuṭba al-mašrū'a*) religionsrechtlich festgelegt ist, müssen bestimmten Bedingungen (*šurūṭ*, Sg. *šarṭ*) und Regelungen (*aḥkām*, Sg. *ḥukm*, wörtl. Urteil, gemeint ist eine anerkannte rechtliche Auslegung) erfüllt sein, damit die Predigt Gültigkeit besitzt. Daneben kennt das religiöse Recht (*šarī'a*) auch weitere, empfohlene beziehungsweise fakultative Elemente. So soll der Prediger während der Predigt beispielsweise einen Stab oder Stock halten. Es handelt sich jedoch um eine Empfehlung, nicht um eine Vorschrift. Die „freie“ Predigt ist hingegen nicht an diese Regeln gebunden.

Die islamische Homiletik ist nicht auf die *šarī'a* zu begrenzen. Zu nennen sind daneben Bücher, die Überlegungen, Regeln und Anleitungen zur Predigt beinhalten. Mit Blick auf die Vormoderne sind diese eher überschaubar. Im Kontext des „Erwachens der Rhetorik“ erscheinen – im Anschluss an erste Rhetorikhandbücher aus dem Libanon – zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Ägypten, daneben aber auch in weiteren Teilen der arabischen Welt, zahlreiche Handbücher, die verschiedene homiletische und rhetorische Überlegungen darlegen (siehe Kapitel „1.4.1 Das Erwachen der Rhetorik“). Sie spielen bis heute eine zentrale Rolle.

---

<sup>88</sup> Jones, *The power of oratory*, S. 21.

Da eine begriffliche Analogie zur Homiletik fehlt, stellt sich die Frage nach den arabischen Bezeichnungen der genannten theoretischen Texte. Soweit es sich um *šarī'a*-rechtliche Regelungen zur Predigt handelt, findet man diese im Bereich des *fiqh* (Rechtswissenschaft) in den entsprechenden Abschnitten der Rechtswerke. Typischerweise, so schon bei al-Buḥārī oder bei 'Abd ar-Raḥmān al-Jazīrī, im *Kitāb ṣalāt*.<sup>89</sup> Mittelalterliche Predigthandbücher sprechen daneben von *adab*, d.h. von Verhaltensweisen und Gepflogenheiten, oder beziehen sich grundsätzlich auf den Prediger, wie etwa das berühmte *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-mudakkirīn* (,Das Buch der Geschichtenerzähler und Mahnprediger').<sup>90</sup>

Zwar gibt es auch in der Moderne keine exakte Entsprechung zum Begriff Homiletik, die Begriffsfrage verändert sich jedoch teilweise, da die nun erscheinenden Rhetorik- und Homiletikhandbücher meist Begriffe wie *'ilm* oder *fann al-ḥaṭāba*, also ,Wissenschaft' beziehungsweise ,Kunst der (öffentlichen) Rede' im Titel tragen. Die Verwendung des Begriffs *fann* ist hier ungefähr mit dem mittelalterlichen lateinischen Begriff der *ars*, zum Beispiel in der Wendung *ars praedicandi*, vergleichbar, also im Sinne einer Kunstlehre zu verstehen.<sup>91</sup> Hingegen bezeichnet *'ilm* die Wissenschaft oder den Wissenszweig. Entsprechende Handbücher, die in dieser Arbeit detailliert analysiert werden, kommen unter anderem an der Azhar bei der Predigerausbildung zum Einsatz. Eine gewisse Entsprechung zum Begriff Homiletik ist also durchaus gegeben. Allerdings ist der Begriff *ḥaṭāba*, wenngleich er das Predigen bezeichnen kann, in den Buchtiteln teilweise eher mit ,öffentlicher Rede' zu übersetzen. Die Übersetzung mit ,Predigt' ist nur dann angezeigt, wenn entsprechende Handbücher ausschließlich Predigtgenres zum Gegenstand haben und andere Genres der öffentlichen Rede ausenvorlassen. Die meisten Handbücher geben allerdings einen allgemeinen Überblick über Genres der öffentlichen Rede, legen also den weiten *ḥaṭāba*-Begriff zu Grunde.<sup>92</sup> Einzelne Handbücher führen schlicht *al-ḥaṭāba* (die öffentliche Rede) im Titel und verzichten auf die Begriffe *fann* und *'ilm*, diese sind dann jedoch impliziert.<sup>93</sup> Manche Bücher präzisieren im Untertitel, dass sie die Regeln und Theorie der öffentlichen Rede behandeln. Das prominenteste Beispiel ist das Handbuch Muḥammad Abū Zahras: *Al-ḥaṭāba: Uṣūluhā - tāriḥuhā fī azhar 'uṣūrihā 'inda al-'arab* (Die öffentliche Rede: Ihre Prinzipien - ihre Geschichte in den blühendsten Epochen bei den Arabern).<sup>94</sup> Der Begriff *uṣūl* (Prinzipien) verdeutlicht, dass es sich ebenfalls um ein theoretisches Werk handelt.<sup>95</sup>

---

<sup>89</sup> al-Jazīrī, *Kitāb al-fiqh 'alā al-madāhib al-arba'a*, Bd. 1, S. 149-458.

<sup>90</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*.

<sup>91</sup> Zur *ars praedicandi* Müller, „Homiletik“.

<sup>92</sup> Ein anschauliches Beispiel hierfür ist Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 221-284.

<sup>93</sup> Beispielsweise Niqūlā Fayyād, *Al-ḥaṭāba*, Kairo: Idārat al-Hilāl, 1930.

<sup>94</sup> Muḥammad Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba: Uṣūluhā - tāriḥuhā fī azhar 'uṣūrihā 'inda l-'arab*, 1. Ausg., Kairo: Maṭba'at al-'Ulūm, 1934.

<sup>95</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*.

Punktuell finden sich auch die Begriffe *qawā'id* (Regeln)<sup>96</sup> oder *naẓariyya* (Anschauung, Theorie), wobei letzterer in Absetzung zu *taṭbīq* (Durchführung) verwendet wird.<sup>97</sup>

Neben den Handbüchern lassen sich auch verstreute Äußerungen, Empfehlungen oder Beobachtungen in theoretischer Absicht zur Predigt dem Bereich der Homiletik in weiteren Sinn zuordnen. Beispielsweise finden sich in *adab*-Werken, die für verschiedene Berufsgruppen als Handreichungen dienten und die Etikette definierten, Erläuterungen zum Verhalten des Predigers und Gelehrten. Anthologien und Werke zum arabischen *'ilm al-balāġa* führen Predigten an.<sup>98</sup> Homiletisch im weiten Sinn sind diese etwa, wo sie als beispielhaft und nachahmenswert gelten. Diese Genres können in Anbetracht ihres Umfangs in der vorliegenden Arbeit nur sehr selektiv berücksichtigt werden, zumal der Fokus auf der modernen Predigt liegt.

Von besonderer Bedeutung ist die Frage der Verbindung zwischen Rhetorik und Homiletik, denn in der Predigttheorie spielen rhetorische Erwägungen regelmäßig eine zentrale Rolle. Das gilt im arabischen islamischen Kontext insbesondere für die Moderne. Bevor auf die homiletische Literatur eingegangen werden kann, sei erläutert, was unter Rhetorik zu verstehen ist. Hierzu ist ein kurzer Überblick über verschiedene Rhetorikbegriffe erforderlich.

## 1.2 WAS HEIßT RHETORIK?

Der Begriff Rhetorik ist nicht selbsterklärend und wird nicht einheitlich verwendet. In anderen kulturellen Kontexten – wie hier im Fall des arabischen – unterscheiden Konzepte und Kategorien sich teilweise deutlich von den europäischen. Daher ist eingangs zu bestimmen, was mit dem Begriff Rhetorik bezeichnet werden soll.<sup>99</sup>

Innerhalb der Arabistik beziehungsweise Islamwissenschaft wird regelmäßig zwischen arabischer Rhetorik einerseits, womit die sogenannte autochthone arabische Rhetoriktradition (*'ilm al-balāġa*) gemeint ist, und griechischer Rhetorik (*'ilm al-ḥaṭāba*) andererseits, was dann die von Aristoteles begründete, im Ursprung griechische Tradition meint, unterschieden.<sup>100</sup> Da diese im Anschluss durch lateinische und schließlich europäische

---

<sup>96</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*.

<sup>97</sup> Muḥammad Maḥmūd Muḥammad 'Imāra, *Al-ḥaṭāba bayna an-naẓariyya wa-t-taṭbīq*, 1. Ausg., al-Manšūra: Maktabat al-Īmān, 1997.

<sup>98</sup> Beispielhaft sei auf die von Jones erstellte Liste von Primärquellen zu „Oratory and Homiletics“ verwiesen, die verschiedene dieser Genres enthält: Jones, *The power of oratory*, S. 268-269.

<sup>99</sup> Eine erste und wichtige Thematisierung der Problematik mit Blick auf den arabischen Kontext bietet Halldén, „Arab Islamic rhetoric“. Der Artikel liegt den folgenden Ausführungen verschiedentlich zu Grunde.

<sup>100</sup> Die griechische Rhetorik wurde zu Beginn der Übersetzungsbewegung in Bagdad noch als *rīṭūrīqa* bezeichnet. (Renate Würsch, „Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetorik“, in: *Aristotelische Rhetoriktradition: Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-6. Oktober 2001 in Tübingen*, hrsg. v. Joachim Knape und Thomas Schirren, Stuttgart: Steiner, 2005: S. 153-163, hier: S. 157; Uwe Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, hrsg. v. Hans Daiber, Leiden: Brill, 2008, S. 82-83.) Im

beziehungsweise westsprachliche Theoretiker fortgesetzt wurde, ist auch von der griechisch-abendländischen,<sup>101</sup> der griechisch-römischen<sup>102</sup> oder der westlichen Rhetorik<sup>103</sup> die Rede. Teilweise findet sich auch eine (etwas essentialistische) religionsgebundene Gegenüberstellung, bei der die arabische Rhetorik für den islamischen, die westliche für den christlichen Kontext steht.<sup>104</sup>

Da der Begriff Rhetorik dem Wortsinn nach Theorie öffentlicher Rede bedeutet, legt die Unterscheidung zwischen einer arabischen und einer griechischen (griechisch-römischen oder westlichen) Tradition nahe, man habe es mit zwei Traditionen der Theorie öffentlicher Rede zu tun. Die eine wäre im Wesentlichen für den arabischen (und hier insbesondere den islamischen), die andere hingegen insbesondere für den sogenannten westlichen (und insbesondere christlichen) Kontext relevant. Es ist jedoch mindestens missverständlich, in beiden Fällen von einer Theorie der öffentlichen Rede zu sprechen. Die westliche Rhetorik ist im Kern eine Theorie öffentlicher Rede, die arabische (der *‘ilm al-balāġa*) hingegen eine Theorie der Beredsamkeit beziehungsweise eine Stilistik. Dieser Unterschied ist erheblich, insbesondere, wenn es um eine Beschäftigung mit vor einem Publikum vorgetragenen Reden – beispielsweise Predigten – geht und nicht um schriftliche Texte. Theorien öffentlicher Rede betrachten das, was öffentliche Rede ausmacht: Eine kommunikative Situation, in der ein Redner vor einem Publikum spricht, wobei dem Vortrag, also körperlichen und stimmlichen performativen Elementen, eine zentrale Rolle zukommt.<sup>105</sup>

---

Anschluss hat sich früh die bis heute übliche Bezeichnung (*‘ilm al-ḥaṭāba*) etabliert. Die begriffliche Abgrenzung von griechischer Rhetorik als (*‘ilm al-ḥaṭāba*) und arabischer (*‘ilm al-balāġa*) ist bei den arabischen Autoren nicht immer konsistent. So findet sich bei Ibn Ruṣd an einzelnen Stellen der Begriff *balāġa*, wo er eigentlich Rhetorik meint. (Würsch, *Avicennas Bearbeitungen*, S. 10 Anm. 50.) Teilweise wird der Begriff Rhetorik auch abstrakt in der Bedeutung „öffentliche Rede“ oder „Redetradition“ verwendet, etwa: „the Friday noon *khuṭba* is the main context of rhetoric in Islam“. (Retsö, „The framework of Islamic rhetoric: The ritual of the *khuṭba* and its origin“, S. 19.)

<sup>101</sup> Thomas Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 8, Tübingen: Niemeyer, 2007: S. 111-137, hier: S. 112.

<sup>102</sup> Patel, „Nahḍah Oratory“, S. 259.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> William Smyth, „Rhetoric and *‘ilm al-balāġa*: Christianity and Islam“, *The Muslim World* 82, Nr. 3-4 (1992): S. 242-255. Eine Skizzierung der gängigen Unterscheidung der Rhetoriktraditionen anhand von Beispielen sowie eine Diskussion damit einhergehender Probleme findet sich in Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“. Siehe auch Halldén, „Arab Islamic rhetoric“.

<sup>105</sup> Stock verweist auf diesen Unterschied, sie spricht dabei von der antiken Rhetorik. „Bei der weit gefassten Definition der Rhetorik als „bene dicendi scientia“, der allein die Grammatik als „recte dicendi scientia“ gegenübergestellt ist, erscheint [ihr] die Gleichsetzung von Rhetorik und *balāġa* allerdings durchaus zulässig.“ (Kristina Stock, *Arabische Stilistik*, Wiesbaden: Reichert, 2005, S. 4.) Häufig geht es allerdings nicht um die genannte Gegenüberstellung, sondern um Rhetorik im ursprünglichen Sinn des Wortes. Die Gleichsetzung ist dann regelmäßig verwirrend bis irreführend. Die Frage thematisiert auch: Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 26-28.

Im Folgenden sei detaillierter dargelegt, worin der Unterschied zwischen westlicher Rhetorik und arabischem *‘ilm al-balāġa* besteht und inwiefern er für eine Auseinandersetzung mit Homiletik – und auch jeder anderen Rhetorik – äußerst relevant ist. Da der Begriff Rhetorik ein griechischer ist, bietet es sich an, die Betrachtung mit der westlichen Tradition zu beginnen und im Anschluss zur sogenannten arabischen Rhetorik, dem *‘ilm al-balāġa*, überzugehen.

### 1.2.1 WESTLICHE RHETORIK: THEORIE ÖFFENTLICHER REDE

Wenn von Rhetorik die Rede ist, dann ist damit in der sogenannten westlichen Welt meist die griechisch-römische Rhetoriktradition gemeint, wobei Rhetorik mit Theorie öffentlicher Rede zu „übersetzen“ ist. Daneben kennt die westliche Rhetorik auch einen ‚verkürzten‘ Rhetorikbegriff, der nur text-, aber nicht performanzorientiert ist. Dazu jedoch später.

Die zentralen antiken rhetorischen Autoritäten sind – vereinfacht dargestellt – Aristoteles, Cicero und Quintilian. Zwar hat sich die rhetorische Theorie weiter ausdifferenziert und an die jeweiligen Erfordernisse der Zeit angepasst, im Kern ist das westliche Rhetorikverständnis jedoch bis heute ein griechisch-römisches. Das gilt für die wissenschaftliche rhetorische Forschung ebenso wie für praxisnahe Rhetorik-Ratgeber, die in Buchläden und im Internet angeboten werden.<sup>106</sup> Die Autoren schreiben regelmäßig entlang der Strukturen, die die antiken Autoritäten der Rhetorik gegeben haben.

In Anbetracht dieses Ursprungs ist es naheliegend, von der griechisch-römischen Rhetoriktradition zu sprechen. Diese Bezeichnung hat jedoch einen historisierenden Beigeschmack und kann suggerieren, die Rhetorik hätte sich seit der Antike nicht verändert. Daher verwende ich zur Bezeichnung dieser Tradition in der vorliegenden Arbeit die (nicht nur) in der Arabistik und Islamwissenschaft etablierte Wendung ‚westliche Rhetorik.‘ Auf den Essentialismus, den die Rede vom ‚Westlichen‘ häufig impliziert, sei jedoch explizit verwiesen.<sup>107</sup> An Stellen, an denen konkret die Anfänge der Tradition im Fokus stehen, verwende ich die Bezeichnungen ‚griechische‘ beziehungsweise ‚griechisch-römische Tradition.‘

In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet der Begriff ‚Rhetorik‘ – eine elliptische Form des griechischen *rhētorikḗ (téchne)* – zunächst die Technik und im Weiteren auch die Theorie des öffentlichen Redners (*rhētor*). Diese Grundbedeutung hält sich bis heute in den meisten modernen Sprachen, die sich auf die Theorie und die Technik persuasiver Rede (*ars persuadendi*) beziehen.<sup>108</sup> Die systematische Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis

---

<sup>106</sup> Ein Beispiel hierfür ist Tim-Christian Bartsch et al., *Trainingsbuch Rhetorik*, 3., aktualisierte Ausg., Paderborn: Schöningh, 2013.

<sup>107</sup> Ausführlicher zur Problematik der Begriffsverwendung: Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“.

<sup>108</sup> Gregor Kallivoda et al., „Rhetorik“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 7, Tübingen: Niemeyer, 2005: S. 1423-1740, hier: S. 1424.

anhand des Begriffs *rhētorikē* geht auf Platon zurück, der die Rhetorik als eine erlernbare Disziplin institutionalisiert hat und liegt auch Aristoteles' *Rhetorik*, der ersten systematisch theoretischen Abhandlung zur Rhetorik, zu Grunde.<sup>109</sup>

Aristoteles hat die Rhetorik von ihrem negativen Ruf als sophistische Rhetorik befreit. Das Ziel der Sophisten lag in der Überredung anderer, ungeachtet der Frage, ob die verwendeten Argumente richtig oder falsch waren, also mit Blick auf den eigenen Vorteil. Zwar gesteht die aristotelische Rhetorik die Möglichkeit der Überredung ein, aber es handelt sich um eine technische Möglichkeit, nicht um ihr ethisches Ziel: „Sophist ... wird man nach seiner Absicht“, Rhetoriker „aber nicht nach seiner Absicht, sondern nach seinem Können.“<sup>110</sup>

#### 1.2.1.1 Struktur der westlichen Rhetorik

Die Begriffe und Kategorien, anhand derer Aristoteles die *Rhetorik* strukturiert, bleiben für die westliche Rhetorik bis heute im Wesentlichen maßgeblich.<sup>111</sup> Sie dienen im Folgenden dem Vergleich der westlichen Rhetorik mit der arabischen Tradition des *‘ilm al-balāġa* und sind auch für die spätere Betrachtung der ab dem Ende des 19. Jahrhunderts aufkommenden arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher grundlegend. Für eine Skizzierung der Struktur sind das Ziel der Rhetorik, die sogenannten Fundamentalkategorien sowie die Unterscheidung der fünf Teile der Rhetorik (*rhetorices partes*), welche teilweise auch als Redestadien bezeichnet werden, zentral.<sup>112</sup>

##### 1.2.1.1.1 Das Ziel der Überzeugung

Aristoteles definiert die Rhetorik „als Fähigkeit [...], das Überzeugende, das jeder Sache innewohnt, zu erkennen.“<sup>113</sup> Auf das Ziel der Überzeugung ist die weitere Behandlung ausgerichtet. Dabei werden nichttechnische und technische Überzeugungsmittel unterschieden. Erstere sind nicht „selbst [vom Redner] geschaffen ..., sondern [liegen] bereits vor“, beispielsweise Zeugen und Schriftsätze.<sup>114</sup> Sie spielen in der *Rhetorik* keine Rolle. Technische Überzeugungsmittel gehen hingegen auf die Fertigkeit des Redners zurück: Das

---

<sup>109</sup> Ebd., S. 1423-1424.

<sup>110</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, Übers. Gernot Krapinger, Stuttgart: Reclam, 2007, S. 11 / 1355b / I,1,14. Aristoteles verwendet an dieser Stelle die Bezeichnung ‚Dialektiker‘. Da er die Rhetorik als einen Seitenspross der Dialektik konzipiert, darf der Begriff hier mit ‚Rhetoriker‘ ersetzt werden.

<sup>111</sup> Kallivoda et al., „Rhetorik“, S. 1484.

<sup>112</sup> Auf aristotelische Unterscheidung der drei Redearten – die beratende Rede (*gēnos symbouleutikón / genus deliberativum*), beispielsweise die Parlamentsrede, die Gerichtsrede (*gēnos dikanikón / genus iudiciale*) und die epideiktische Rede (*gēnos epideiktikón / genus demonstrativum*), beispielsweise die Lob- oder Schmachrede – gehe ich nicht detaillierter ein.

<sup>113</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, hrsg. v. Hellmut Flashar, Übers. Christof Rapp, Bd. 4,1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, S. 11/I,2,1.

<sup>114</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, S. 12 / 1356a.

Verhalten des Redners (*ethos*), die Erregung der Gefühle auf Seiten der Zuhörer (*pathos*) und die Argumentation (*logos*).

#### 1.2.1.1.2 Die Fundamentalkategorien *ethos*, *pathos* und *logos*

Seit Aristoteles dienen die drei technischen Überzeugungsmittel als Fundamentalkategorien zur Strukturierung der Rhetorik.<sup>115</sup> *ethos* (Charakter, oder Neudeutsch ‚Image‘ des Redners), *pathos* (Beeinflussung der Gefühlslage der Zuhörer) und *logos* (sprachliche argumentative Aspekte der Rede).

„Von den durch die Rede geschaffenen Überzeugungsmitteln gibt es drei Arten: Sie sind zum einen im Charakter des Redners angelegt, zum anderen in der Absicht, den Zuhörer in eine bestimmte Gefühlslage zu versetzen, zuletzt in der Rede selbst, indem man etwas nachweist oder zumindest den Anschein erweckt, etwas nachzuweisen.“<sup>116</sup>

Die „Überzeugungsmittel“ *ethos*, *pathos* und *logos* bilden das rhetorische Kommunikationsmodell,<sup>117</sup> sie bezeichnen die Bereiche, anhand derer rhetorische Kommunikation analysiert wird.<sup>118</sup> *Ethos* (Gesinnung, Charakter) meint den produzierten und „bewusst präsentierten Charakter“ des Redners, sein ‚Image‘.<sup>119</sup> Es umfasst die gesamte Autoritätskonstruktion des Redners, beinhaltet gegebenenfalls auch biographische Aspekte beziehungsweise deren Verwendung.<sup>120</sup> Es wirkt in die Rede selbst hinein, der Redner soll in seine Rede einzubauen, was für seine Charakterqualitäten spricht und ihn glaubwürdig erscheinen lässt.<sup>121</sup> Ebenso soll er seine Entschlossenheit durch die Darstellung der Ereignisse erkennen lassen.<sup>122</sup> Des Weiteren ist das *ethos* durch Stimme, Vortragsstil und den Einsatz von

---

<sup>115</sup> Die Dreiteilung findet sich bereits bei Platon, jedoch in anderer Formulierung. (Frank Rebmann, „Pronuntiatio“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 7, Tübingen: Niemeyer, 2005: S. 212-247, hier: S. 216.) Der Begriff Fundamentalkategorien nach Heinrich Niehues-Pröbsting, „Ethos: Zur Rückgewinnung einer rhetorischen Fundamentalkategorie“, in: *Rhetorische Anthropologie: Studien zum homo rhetoricus*, hrsg. v. Josef Kopperschmidt, München: Fink, 2000: S. 339-352.

<sup>116</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, S. 12 / 1356a / I,2,3.

<sup>117</sup> Dietmar Till, „Rhetorik des Affekts (Pathos)“, in: *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and stylistics): Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (An international handbook of historical and systematic research)*, hrsg. v. Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knape, Bd. 1, Berlin: de Gruyter, 2008: S. 646-669, hier: S. 649.

<sup>118</sup> Ebd; Josef König, *Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik*, Freiburg i. Br.: Alber, 2002, S. 53-54.

<sup>119</sup> Joachim Knape, *Modern rhetoric in culture, arts, and media: 13 essays*, Berlin: de Gruyter, 2013, S. 58; Till, „Rhetorik des Affekts“, S. 647.

<sup>120</sup> Dieses weite Verständnis ist erst nach Aristoteles anzutreffen. Siehe Till, „Rhetorik des Affekts“, S. 649.

<sup>121</sup> Joachim Knape, „Narratio“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 6, Tübingen: Niemeyer, 2003: S. 98-106, hier: S. 99.

<sup>122</sup> Joachim Knape, „Rhetorik und Predigt: Wie viel Rhetorik braucht die Predigt?“, in: *Homiletische Präsenz: Predigt und Rhetorik*, hrsg. v. Michael Meyer-Blanck, Jörg Seip und Bernhard Spielberg, München: Don Bosco, 2010: S. 29-51.

Mimik und Gestik – sofern sie die Gesinnung beziehungsweise den Charakter des Redners betreffen – im Vortrag selbst wirksam. Der Begriff *pathos* (Leidenschaft) bezeichnet das Erregen (starker) Emotionen auf Seiten der Zuhörer durch die Rede beziehungsweise den Redner. Das *pathos* ist im rhetorischen Kommunikationsmodell auf Seiten der Zuhörer verortet, es wird notwendigerweise zum Zeichen im semiotischen Sinn, da es sich körperlich oder sprachlich manifestiert.<sup>123</sup>

*Ethos* und *pathos* stellen nichtargumentative Überzeugungsmittel dar. Sie versetzen „die emotional[en] Prädisposition des Zuhörers in einen Zustand, der dessen Urteilsfähigkeit im Sinne des Redners lenkt.“<sup>124</sup> Klaus Dockhorn versteht *pathos* und *ethos* als die „eigentliche Domäne des Redners“, hier „konzentriert sich die rednerische Leistung, die also grundsätzlich als eine ausschließlich emotionale in den Vordergrund tritt.“<sup>125</sup>

*Logos* bezeichnet – in Absetzung zu den nichtargumentativen Bereichen *ethos* und *pathos* – den argumentativen. Zentraler Begriff ist hier das Enthymem beziehungsweise der rhetorische Syllogismus. Einer ersten Definition nach erhält der rhetorische Syllogismus seine überzeugende Wirkung aus den wahrscheinlichen Prämissen. Insbesondere ein breites Publikum akzeptiert diese leichter als wahre Prämissen, die ihm unwahrscheinlich erscheinen. Ein Beispiel hierfür ist die Schlussfolgerung: Er kann gut kochen (*Proposition*), denn alle Italiener können gut kochen (*erste Prämisse/Obersatz*). Er ist Italiener (*zweite Prämisse/Untersatz*), also kann er gut kochen (*Konklusion*). In der zweiten Definition ist der rhetorische Syllogismus durch die Auslassung einer seiner Prämissen bestimmt; so genügt es etwa zu sagen, Sokrates ist ein Mensch, also ist er sterblich. Die Prämisse, dass alle Menschen sterblich sind, wird nicht ausformuliert.<sup>126</sup> Daneben ist das Beispiel (*exemplum*) für die

---

<sup>123</sup> Till, „Rhetorik des Affekts“, S. 647.

<sup>124</sup> Ebd., S. 650. Die Verbindung von *ethos* und *pathos* kommt beispielsweise in Ciceros *De oratore* zum Ausdruck, der unterschiedliche emotionale Grade voneinander unterscheidet und hierbei mit *ethos* die schwächeren, hingegen mit *pathos* die stärkeren bezeichnet. Marcus Tullius Cicero, *On the orator: Books 1-2*, Übers. Harris Rackham und Edward W. Sutton, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942; Cicero, *On the orator: Book 3. On fate. Stoic paradoxes. Divisions of oratory*.

<sup>125</sup> Klaus Dockhorn, *Macht und Wirkung der Rhetorik*, Bad Homburg v.d.H.: Gehlen, 1968, S. 53 zit. n. Till, „Rhetorik des Affekts“, S. 654.

<sup>126</sup> Siehe etwa: Roland Barthes, „L'ancienne rhétorique: Aide-mémoire“, *Communications* 16 (1970): S. 172-223, hier: S. 201-202. Eine detailliertere Unterteilung unterscheidet vier Enthymemtypen. Diese sind 1. das topische Enthymem, nämlich „ein auf Grundlage fester, allgemein anerkannter Argumentationsschemata (*Topoi*) gebildeter Wahrscheinlichkeitsschluß“, 2. das *Protasen-Enthymem*, ein syllogistischer Schluss, dessen Prämissen wahrscheinlich sind (griech. *protáseis* bezeichnet die Prämissen), wobei zwischen *Eikós-Enthymem* und *Indizien-Enthymem* unterschieden wird. Beim ersten wird der Deduktion eine mit Wahrscheinlichkeit geltende oder allgemein für wahr gehaltene Oberprämisse zu Grunde gelegt, beim zweiten hingegen wird aus Zeichen beziehungsweise Indizien geschlossen. Schließlich 3. der verkürzte Syllogismus, „bei dem eine der Prämissen oder die *conclusio* fehlt beziehungsweise unausgesprochen bleibt“. Die allgemeinste Definition hingegen versteht das Enthymem lediglich als „eine Sentenz mit Begründung“. (Manfred Kraus, „Enthymem“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 2, Tübingen: Niemeyer, 1994: S. 1197-1222, hier: S.

Argumentation der Rede wichtig. Es kann sich hierbei etwa um bestimmte Tatsachen handeln, die eine Aussage belegen sollen, oder aber um eine Geschichte beziehungsweise Erzählung, die ihrerseits fiktiv oder real sein kann.<sup>127</sup> Das Anführen von Beispiel, Analogie und Erzählungen ist rezeptionsästhetisch bedeutend, da es eine Stimulierung der Phantasie impliziert, worauf im weiteren Verlauf zurückzukommen sein wird.

#### 1.2.1.1.3 Die fünf Teile der Rhetorik

Seit der römischen Rezeption der griechischen Rhetorik werden fünf ‚Teile der Rhetorik‘ (*rhetorices partes*) unterschieden.<sup>128</sup>

- *inventio*: Das Auffinden der Argumente
- *dispositio*: der Aufbau der Rede, das Sortieren der Argumente der Rede
- *elocutio*: Ausformulierung und stilistische Ausarbeitung, Wortwahl, die Verwendung stilistischer Mittel
- *memoria*: Einprägen der Rede
- *actio/pronuntiatio*: der öffentliche Vortrag der Rede unter Verwendung unterschiedlicher stimmlicher Mittel (*pronuntiatio*), darunter etwa Aussprache, Intonation, Timbre, Rhythmus etc., und körperlicher (*actio*), nämlich gestischer und mimischer Mittel, also die rednerische Performanz.<sup>129</sup>

---

1197-1198.) Das Enthymem kann von einem Rückgriff auf das Imaginäre profitieren. (Richard L. Lanigan, „From enthymeme to abduction: The classical law of logic and the postmodern rule of rhetoric“, in: *Recovering pragmatism's voice: the classical tradition, Rorty, and the philosophy of communication*, hrsg. v. Lenore Langsdorf und Andrew R. Smith, Albany, NY: State University of New York Press, 1995: S. 49-70, hier: S. 54-55.)

<sup>127</sup> Barthes, „L'ancienne rhétorique“, S. 200.

<sup>128</sup> Kallivoda et al., „Rhetorik“, S. 1487. Die Fünfteilung, welche sich bei Aristoteles nur im Ansatz findet (Christof Rapp, „Zur Konsistenz der aristotelischen Rhetorik“, in: *Aristotelische Rhetoriktradition: Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-6. Oktober 2001 in Tübingen*, hrsg. v. Joachim Knape und Thomas Schirren, Stuttgart: Steiner, 2005: S. 51-71, hier: S. 64, Anm. 42), wird auf die *Rhetorica ad Herennium* zurückgeführt und fand sich vermutlich schon in (heute nicht mehr erhaltenen) hellenistischen Rhetoriklehrbüchern. (Kallivoda et al., „Rhetorik“, S. 1568.) Bei Cicero und Quintilian ist sie prominent und bleibt bis heute für die Einteilung der Rhetorik maßgeblich. (Rapp, „Zur Konsistenz der aristotelischen Rhetorik“, S. 64, Fußnote 42; Kallivoda et al., „Rhetorik“, S. 1487.)

Der lateinische Fachausdruck *rhetorices partes*, ‚Teile der Rhetorik‘, ist nicht mit den – zum Teil als *partes rhetorices* bezeichneten – Redegattungen zu verwechseln. (Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 Bde., Bd. 1, München: Hueber, 1960, § 255.) In einigen Fällen dient auch der Begriff *officia oratoris* zur Bezeichnung der Fünf Teile der Rhetorik. (Kallivoda et al., „Rhetorik“, S. 1569.) Das kann zu einer Verwechslung mit den – insbesondere bei Cicero thematisierten – Aufgaben des Redners (*delectare, docere* und *movere*), die teilweise ebenfalls als *officia oratoris* bezeichnet werden (etwa: Ebd., S. 1571), führen. Die ebenfalls geläufigen Begriffe ‚Produktionsstadien‘ und ‚Bearbeitungsphasen‘ können suggerieren, dass eine Rede notwendigerweise alle diese Stadien durchläuft, was häufig – gerade auch im Fall der islamischen Predigt – nicht der Fall ist. Aus diesem Grund bevorzuge ich die Wendung ‚Teile der Rhetorik.‘

<sup>129</sup> Karl-Heinz Göttert, *Einführung in die Rhetorik: Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption*, 4, überarb. Ausg., Paderborn: Fink, 2009, S. 30-69.

Sowohl die drei Fundamentalkategorien Redner, Rede und Publikum als auch die Unterscheidung der fünf Rhetorikteile zeigen, dass Rhetorik in der westlichen Tradition ursprünglich die Theorie der öffentlichen Rede bezeichnet, der die rednerische Performanz ein zentrales Anliegen ist.<sup>130</sup> Mit dem Begriff Performanz ist in der vorliegenden Arbeit stets die rednerische Performanz gemeint, also weder performative Aussagen im Sinne Austins und Searles, noch die performativen Qualitäten und die Effekte von Texten im Sinne der (teilweise an Austin und Searle anknüpfenden) literaturwissenschaftlichen Performanztheorien.

#### 1.2.1.2 Literarische Rhetorik

Wenn heute von Rhetorik gesprochen wird, ist häufig nicht die Theorie öffentlicher Rede gemeint, sondern der sprachliche Ausdruck, die Verwendung stilistischer (oder rhetorischer) Mittel. Genauer wäre es, man würde in diesen Fällen von literarischer Rhetorik sprechen, was jedoch nur teilweise geschieht.<sup>131</sup> Die veränderte Verwendung des Begriffes Rhetorik hat historische Gründe: Zunächst ist die Rhetorik unmissverständlich eine Theorie öffentlicher Rede. In Anbetracht des Bedeutungsverlustes der öffentlichen Rede im Hellenismus sowie ab dem Ende der römischen Republik konzentrieren sich die Rhetoriker sukzessive auf geschriebene Texte. In diesem Prozess der ‚Literarisierung‘ entwickelt sich die Rhetorik von einer Kunst der Überzeugung (*ars persuadendi*) zu einer Kunst des guten Ausdrucks (*ars bene dicendi*). Die performativen Aspekte der Rhetorik, d.h. die Behandlung des Redevortrags, verlieren an Bedeutung, die Stilistik wird hingegen ausgebaut.<sup>132</sup> An diesem Rhetorik-Verständnis schließt zunächst auch die Literaturwissenschaft an, die sich lange im Wesentlichen mit geschriebenen Texten beschäftigt. Eine Weitung des Literaturbegriffs hin zu mündlichen Texten erfolgt erst in den Siebzigerjahren.

#### 1.2.2 ARABISCHE RHETORIK (‘ILM AL-BALĀĠA): THEORIE DER BEREDSAMKEIT

Der Begriff ‚arabische Rhetorik‘ ist in der Arabistik und Islamwissenschaft heute als „Gegenstück“ zur griechischen beziehungsweise westlichen Rhetorik fest etabliert und bezeichnet diejenige Disziplin, die im Arabischen *‘ilm al-balāġa* heißt.<sup>133</sup> Die „Übersetzung“ des Begriffes *‘ilm al-balāġa* mit dem Begriff Rhetorik kann den irreführenden Eindruck erwecken,

---

<sup>130</sup> Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“, S. 185-186.

<sup>131</sup> Ein Beispiel für eine korrekte Begriffsverwendung ist Heinrich Lausbergs *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Es verzichtet dem Titel entsprechend auf eine detaillierte Behandlung der performativen Bereiche der Rhetorik. (Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Bd. 1, § 1091.)

<sup>132</sup> Julia Schmid, „Rhetorik und Stilistik in der Literaturwissenschaft“, in: *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and stylistics): Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (An international handbook of historical and systematic research)*, hrsg. v. Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knape, Bd. 2, Berlin: de Gruyter, 2009: S. 1885-1907, hier: S. 1887.

<sup>133</sup> Beispielhaft für diese Trennung: Patel, „Nahḍah Oratory“; Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“; Muhsin J. al-Musawi, „Arabic rhetoric“, in: *Encyclopaedia of Rhetoric*, hrsg. v. Thomas O. Sloane, Oxford: Oxford University Press, 2001: S. 29-33; Smyth, „Rhetoric and *‘ilm al-balāġa*“.

es handle sich ebenfalls um eine Theorie öffentlicher Rede.<sup>134</sup> Eine Betrachtung der Struktur des *‘ilm al-balāġa*, seiner Zielsetzung, seiner Zweige sowie der Rolle der Überzeugung verdeutlicht allerdings, dass dies nicht der Fall ist. Die arabische Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) ist eher eine Kunst des guten Ausdrucks (vgl. *ars bene dicendi*) beziehungsweise eine Stilistik,<sup>135</sup> wie im Folgenden ausgeführt wird. Trotz seiner taxonomischen Ungenauigkeit verwende ich in der vorliegenden Arbeit den Begriff ‚arabische Rhetorik‘, da er innerhalb der Islamwissenschaft und Arabistik etabliert ist.

### 1.2.2.1 Struktur des *‘ilm al-balāġa*

#### 1.2.2.1.1 Das Ziel der erfolgreichen Kommunikation

Das Verbalsubstantiv *balāġa* stammt von der Wurzel *b-l-ġ* ab, die die Grundbedeutung ‚[ein Ziel] erreichen‘ hat. Der Begriff *balāġa* lässt sich einigermaßen präzise mit ‚Beredsamkeit‘ übersetzen,<sup>136</sup> wobei zentrales Kriterium der Beredsamkeit ist, ein kommunikatives Ziel zu erreichen.<sup>137</sup> So definiert etwa Jāḥiẓ:

„Zum Gelingen der Redekunst (*al-balāġa*) genügt es, dass der Hörer nicht zu leiden hat durch missverständliche Mitteilung des Sprechers (*sū’ ifhām an-nāṭiq*) und dass der Sprecher nicht beeinträchtigt wird durch das Missverstehen des Hörers (*sū’ ifhām as-sāmi’*).“<sup>138</sup>

Impliziert ist hierbei also das ‚Erreichen‘ des Adressaten, die erfolgreiche ‚Übermittlung‘ einer Nachricht. Diese Bedeutung formuliert auch Ibn Ḥaldūn, wenn er über den *‘ilm al-balāġa* schreibt „sein Geheimnis und sein Geist liegt in der die Übermittlung der

---

<sup>134</sup> Für die deutschsprachige Islamwissenschaft ist hier als eines der frühesten das Beispiel Mehrens einschlägig. (August Ferdinand Michael Mehren, *Die Rhetorik der Araber: nach den wichtigsten Quellen dargestellt und mit angefügten Textauszügen nebst einem literatur-geschichtlichen Anhang versehen*, Kopenhagen; Wien: Otto Schwartz, Kaiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1853.) Seine Ausführungen beruhen im Wesentlichen auf al-Qazwīnīs *Talḥīs al-miftāḥ* und *Al-Īdāḥ fi ‘ulūm al-balāġa*. (Vgl. auch: Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 20. Des Weiteren al-Musawī, „Arabic rhetoric.“) Zur Problematik der Übersetzung von *‘ilm al-balāġa* mit ‚Rhetorik‘: Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“, S. 185-187.

Die Verlinkungen der westsprachlichen Rhetorik-Artikel der Wikipedia führen alle zum arabischen Wikipedia-Artikel *balāġa* (Wīkībīdiyā, „Balāġa“, <https://ar.wikipedia.org/wiki/بلاغَة>, letzter Zugriff: 18.12.2016), was die Verbreitung der Ansicht, der *‘ilm al-balāġa* entspreche der Rhetorik, veranschaulicht.

<sup>135</sup> Stock, *Arabische Stilistik*, S. 4.

<sup>136</sup> Renate Würsch, „Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum“, in: *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and stylistics): Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (An international handbook of historical and systematic research)*, hrsg. v. Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knape, Bd. 2, Berlin: de Gruyter, 2009: S. 2040-2053, hier: S. 2041; Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“, S. 111.

<sup>137</sup> Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“, S. 111.

<sup>138</sup> Abū ‘Uṭmān ‘Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, 7. Ausg., 4 Bde., Bd. 1, Kairo: Maktabat al-Ḥanjī, 1998, S. 87 zit. n. Behzadi, *Sprache und Verstehen*, S. 18. (Lale Behzadi zitiert die seitengleiche 3. Ausgabe von 1968.)

Redeabsichten.“<sup>139</sup> Nach Qazwīnī beruht die Übermittlung der Gedanken insbesondere auf der „Übereinstimmung einer Redesequenz mit den Erfordernissen der Sprechsituation bei gleichzeitiger *faṣāḥa*.“<sup>140</sup> Letztere bezeichnet zunächst Korrektheit und Klarheit, kann allerdings auch ästhetisch befriedigende Gestalt umfassen.<sup>141</sup> Entsprechend schreibt Ibn Ḥaldūn: „Bei gutem Stil ist auf die Angemessenheit der Situation zu achten sowie auf die Übereinstimmung zwischen dem, was gesagt wird, und den Erfordernissen einer bestimmten Situation, in der sich der Sprecher und der Angesprochene befinden.“<sup>142</sup> Die Situationsangemessenheit (*muṭābaqa al-ḥāl*) beziehungsweise die Erfordernis der Sachlage (*muqtaḍā al-ḥāl*) stellt ein zentrales Anliegen des arabischen *‘ilm al-balāga* dar.<sup>143</sup>

#### 1.2.2.1.2 Die Zweige der arabischen Rhetorik

Anhand der Unterteilung des *‘ilm al-balāga* lässt sich ein kurzer Überblick über dessen Gegenstand geben und der Unterschied zur westlichen Tradition verdeutlichen. Nach al-Qazwīnī, dessen Einteilung dem *‘ilm al-balāga* seine „definitive Gestalt“<sup>144</sup> gab, gliedert dieser sich in drei Zweige.<sup>145</sup>

- *‘ilm al-ma‘ānī*, „die Begriffslehre“, der Wissenszweig der Bedeutungen, der semantische Implikationen berücksichtigt und sich insbesondere auf die Auswahl des für die Redesituation am besten geeigneten Sprachmusters konzentriert,<sup>146</sup>

<sup>139</sup> ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Ḥaldūn, *Al-muqaddima*, 1. Ausg., 2 Bde., Bd. 1, Damaskus: Dār al-Balḥī, 2004, S. 309.

<sup>140</sup> Maṣ‘ūd ibn ‘Umar at-Taftazānī, *Muḥtaṣar as-sa’d: šarḥ talḥīs kitāb miftāḥ al-‘ulūm*, hrsg. v. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, 1. Ausg., Beirut Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 2003, S. 31 zit. n. Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“, S. 111. (Übers. Bauer). Im Original: „*muṭābaqat al-kalām li-muqtaḍā l-ḥāl ma‘a faṣāḥatihi*“ zit. n. Antonella Ghersetti, „Quelques notes sur la définition canonique de *balāga*“, in: *Philosophy and arts in the Islamic world: Proceedings of the eighteenth congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3 – September 9, 1996)*, hrsg. v. Urbain Vermeulen und Daniel De Smet, Leuven: Peeters, 1998: S. 57-72, hier: S. 58.

<sup>141</sup> Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“, S. 111; siehe auch: Seeger A. Bonebakker, „Aspects of the history of literary rhetoric and poetics in Arabic literature“, *Viator* 1 (1970): S. 75-95, hier: S. 75-76.

<sup>142</sup> ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Ḥaldūn, *The muqāddimah: An introduction to history*, Übers. Franz Rosenthal, 3 Bde., Bd. 1, New York, NY: Pantheon Books, 1958, S. 442. (Meine Übers. aus dem Englischen.)

<sup>143</sup> Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, S. 18.

<sup>144</sup> Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“, S. 126.

<sup>145</sup> Einen detaillierten Überblick gibt Pierre Larcher, „Mais qu’est-ce donc la *balāga*?“, in: *Literary and philosophical rhetoric in the Greek, Roman, Syriac, and Arabic worlds*, hrsg. v. Frédérique Woerther, Hildesheim: Olms, 2009: S. 197-213. Siehe auch: Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 21-22. Dieser führt ebenfalls die im Folgenden verwendeten Begriffe Mehrens – Begriffslehre, Darstellungslehre, Verschönerungslehre – an. (Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, S. 18.)

<sup>146</sup> Udo Gerald Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik: ‘ilm al-ma‘ānī bei as-Sakkākī*, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1993, S. 3.

- *‘ilm al-bayān*, „die Darstellungslehre“, der Wissenszweig der Klarheit/Deutlichkeit [der Sprache], der insbesondere auf sprachliche Deutlichkeit und die Vermeidung unerwünschter Ambiguität fokussiert, sowie auf die Tropik, also die Behandlung der verschiedenen Redefiguren<sup>147</sup>, und
- *‘ilm al-badī*, „die Verschönerungslehre“, der Wissenszweig der ausdrucksseitigen Verschönerungsmittel wie Antithese, Hyperbel, Paronomasie etc.<sup>148</sup>

Möchte man diese Zweige mit der westlichen Unterteilung vergleichen, so entspricht – wie Halldén aufzeigt – der *‘ilm al-ma‘ānī* der Angemessenheit der Redesituation,<sup>149</sup> während *‘ilm al-bayān* im weitesten Sinn mit der Lehre der Tropen, der *‘ilm al-badī* mit der Lehre der sprachlichen Figuren (*schemata*) zu vergleichen sind. Die *schemata* gliedern sich in Redefiguren (griech. *logos*, lat. *figurae verborum*) und Gedanken- beziehungsweise Sinnfiguren (griech. *dianaioa*, lat. *figurae sententiarum*). Diese Unterteilung entspricht im *‘ilm al-balāga* wiederum grob der zwischen *al-badī al-lafzī* und *al-badī al-ma‘nawī*.<sup>150</sup>

#### 1.2.2.1.3 Überzeugung in der arabischen Rhetorik

Eine Parallele zwischen beiden Traditionen liegt im kommunikativen Ziel des Erreichens des Adressaten. Dabei ist die Frage der Überzeugung im *‘ilm al-balāga* wesentlich weniger zentral.<sup>151</sup> Dies stellt einen wichtigen Unterschied zwischen den Traditionen dar, denn die westliche Tradition hat sich im Wesentlichen entlang des Begriffs der Überzeugung entwickelt. Von dieser hängen weitere Fragen der Rhetorik ab, etwa Techniken, um Emotionen zu evozieren und zu beeinflussen. Die umfassende Behandlung dieser Bereiche und die Ausführungen zu Redner, Rede und Zuhörer in der westlichen Tradition finden im arabischen *‘ilm al-balāga* keine wirklich vergleichbare Entsprechung.

Wenn Thomas Bauer anführt, dass in der arabischen Literatur „Persuasion ... ebenso oft in der belletristischen Literatur wie in rhetorischen Werken behandelt“<sup>152</sup> wird, so ist das insofern richtig, als Literatur im weitesten Sinn immer mit Überzeugung zu tun hat. Van

<sup>147</sup> Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“; Arthur Schaade und Gustave E. von Grunebaum, „Balāgha“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Hamilton A.R. Gibb et al., Bd. 1, Leiden: Brill, 1960: S. 981-982; Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 21.

<sup>148</sup> Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung*, S. 3.

<sup>149</sup> Hier finden sich Parallelen zu den griechischen *topoi*, bei welchen es sich um „Suchformeln für das Anlegen eines Vorrats an Gedanken zur Bildung von für die jeweilige Redesituation geeigneten Argumenten“ handelt. (Aristoteles, *Rhetorik*, S. 207 Anm. 26. Vgl. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Bd. 1, § 373.)

<sup>150</sup> Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 21.

<sup>151</sup> Entsprechend ist innerhalb des *‘ilm al-balāga* auch die Frage der Wahrheit beziehungsweise Wahrscheinlichkeit weniger bedeutend. (Maroun Aouad in (Ibn Rušd) Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote: Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables*, hrsg. v. Gerhard Endress, Bd. 3: *Commentaire du Commentaire*, Paris: Vrin, 2002, S. 8.)

<sup>152</sup> Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“, S. 112.

Gelder schreibt: „In a sense, all literature turns around the concept of persuasion, since the hearer or reader ought to be convinced of the appositeness, or the beauty, or the truth (poetically or otherwise) of what is said.“<sup>153</sup> Eine persuasive Dimension mag zwar in einigen Rhetorikdefinitionen der arabischen Tradition impliziert sein, etwa in einer anonymen, die Ibn Rašīq zitiert: „Beredsamkeit bedeutet, dass der Sprecher (*mutakallim*) sein Bedürfnis übermittelt, indem er den Zuhörer verstehen lässt.“<sup>154</sup> Allerdings ist dieser Fokus nicht annähernd konkret und umfassend wie der der westlichen Tradition. Überzeugung (*iqnā'*) spielt bei den kanonischen Autoren des *'ilm al-balāġa* – al-Jāhiz, al-Jurjānī, as-Sakkākī und al-Qazwīnī – kaum eine Rolle,<sup>155</sup> für die westliche Tradition ist Überzeugung hingegen das zentrale Leitmotiv. Es macht einen bedeutenden Unterschied, ob Überzeugung – so in der westlichen Rhetorik – als rhetorisches Ziel definiert und entsprechend umfassend theoretisch behandelt wird oder – so im *'ilm al-balāġa* – ein Überzeugungsgedanke impliziert sein kann, aber nicht den theoretischen Fluchtpunkt darstellt.<sup>156</sup>

#### 1.2.2.2 *'ilm al-balāġa* als „literarische“ Rhetorik

Der grundlegende Unterschied zwischen westlicher Rhetorik und arabischem *'ilm al-balāġa* konnte anhand der unterschiedlichen Strukturierungen aufgezeigt werden. Die drei Zweige des *'ilm al-balāġa* konzentrieren sich auf Angemessenheit, Korrektheit, Klarheit und stilistische beziehungsweise ästhetische Verschönerung der Rede. Mit den fünf Teilen der Rhetorik (*rhetorices partes*) der westlichen Rhetorik gesprochen behandelt der *'ilm al-balāġa* also im Wesentlichen den Bereich der *elocutio*.<sup>157</sup> Daneben lassen sich Überschneidungen mit den Bereichen *inventio* und *dispositio* erkennen.

Diese Analogie zwischen dem arabischen *'ilm al-balāġa* und den ersten drei Teilen der westlichen Rhetorik wird in den modernen Rhetorikhandbüchern teilweise explizit thematisiert. Einige Handbücher unterteilen den *'ilm al-balāġa* unter Rückgriff auf Ibn al-Mu'tazz (gest. 908), den Autor des *Kitāb al-badī'*, sowie auf den (nicht näher identifizierten) aš-Šaybānī in drei Bereiche (*umūr*, wörtlich: Angelegenheiten) und setzen diese mit *inventio*, *dispositio* und *elocutio* gleich.

„Die Beredsamkeit (*balāġa*) beinhaltet drei Angelegenheiten (*umūr*). Dass der Blick des Herzens in die Tiefen der Reflektion eintaucht, dass er aufmerksam die

<sup>153</sup> Geert Jan van Gelder, „The apposite request: A small chapter in Persian and Arabic rhetoric“, *Edebiyât* 12 (2001): S. 1-13, hier: S. 9.

<sup>154</sup> al-Ḥasan Ibn 'Alī Ibn Rašīq, *Al-'umda fī maḥāsīn aš-šī'r wa-ādābihi wa-naqdihi*, Bd. 1, Beirut: Dār al-Jīl, 1972, S. 244 zit. n. Gelder, „The apposite request“, S. 6.

<sup>155</sup> „[S]eeing that classical Greek and Latin rheroric, with ist roots in judicial and forensic oratory, is much concerned with persuasion, an outsider may be surprised to learn that Arabo-Persian *balāġha* does not greatly stress this element, preoccupied as it is with *elocutio*, the aesthetic function of srylistics, at the expense of the more utilitarian functions.“ (Gelder, „The apposite request“, S. 5.) Auch: Ghersetti, „Quelques notes“, S. 57-58.

<sup>156</sup> Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“, S. 216-217, Anm. 77.

<sup>157</sup> Gelder, „The apposite request“, S. 5.

[verschiedenen] Aspekte (*wujūh*) der Ergebnisse (*‘awāqib*) betrachtet und zusammenbringt, was verdeckt ist und was offen liegt. (Dies ist das Auffinden (*inventio/ījād*)). Danach kehrt das Herz zu dem zurück, was das Nachdenken hervorgebracht hat, beurteilt die Abfolge der Gedanken (*al-ma‘ānī*) und der Beweise und verbessert ihre Anordnung (*tanḏīd*). (Dies ist die Gliederung (*dispositio/tansīq*)). Dann bringt er sie mit eleganten Worten (*alfāz raṣīqa*) und unter Verschönerung ihrer Ambiguitäten (*ma‘ārid*<sup>158</sup>) sowie unter Verwendung ihrer Reize (*mahāsin*) zum Ausdruck (*yubḏīhi*). (Dies ist die sprachliche Ausarbeitung (*elocutio/ta‘bīr*)).“<sup>159</sup>

Die Passage mag unscheinbar erscheinen, ist es aber keinesfalls: Hier werden zwei Traditionen zusammengeführt, beziehungsweise die arabische in die westliche integriert.<sup>160</sup>

Der wesentliche Unterschied zwischen westlicher und arabischer Rhetorik liegt somit darin, dass die Bereiche *memoria* und *actio/pronuntiatio* in der arabischen Rhetorik keine Entsprechung finden.<sup>161</sup> Hieran wird die grundsätzlich andere Ausrichtung der arabischen Rhetorik deutlich, die von der griechischen (auch mit Blick auf den Bereich der *elocutio*) eher am Rande beeinflusst wurde.<sup>162</sup> Die westliche Rhetorik hat die öffentliche Rede zum Gegenstand und behandelt die Vorbereitung der Rede und den performativen Vortrag, dem sie teilweise die größte Wirkung beimisst,<sup>163</sup> entsprechend detailliert. Der *‘ilm al-balāga*

<sup>158</sup> Edward W. Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 5: *Dād – ‘ayn*, London: Williams and Norgate, 1874, S. 2012 Spalte 3.

<sup>159</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 23; Luwīs [Louis] Ṣayḥū [Cheikho], *Kitāb ‘ilm al-adab*, 3., korrigierte und vervollständigte Ausg., Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, Beirut: Maṭba‘at al-Abā‘ al-Yasū‘iyyīn, 1926, S. 13. Fayyād, *Al-ḥaṭāba*, S. 31. Die Analogie geht auf Cheikho zurück. Die in der Übersetzung in runden Klammern stehenden Benennungen als *inventio (ījād)*, *dispositio (tansīq)* und *elocutio (ta‘bīr)* finden sich nur bei Cheikho direkt im Text. Bei Abū Zahra und Fayyād folgen sie erst im Anschluss, wobei diese Autoren für *dispositio* neben *ījād* auch den Begriff *ihṭirā‘* verwenden. Fayyād kennzeichnet die Unterteilung in *inventio (ījād/ihṭirā‘)*, *dispositio (tansīq)* und *elocutio (ta‘bīr)* als die der Europäer (*al-ifranj*).

<sup>160</sup> Hierzu auch: Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“, S. 199-201.

<sup>161</sup> Würsch, „Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum“, S. 2041; Stock, *Arabische Stilistik*, S. 4.

<sup>162</sup> Die Frage von Entlehnungen und Rezeption der griechischen Rhetorik innerhalb des *‘ilm al-balāga* hat die Forschung unterschiedlich beschäftigt. (Siehe bspw. Gustave E. von Grunebaum, *Medieval Islam: A study in cultural orientation*, 2. Ausg., Chicago: University of Chicago Press, 1969, S. 295, 325; Gustave E. von Grunebaum, „The aesthetic foundation of Arabic literature“, *Comparative Literature* 4 (1952): S. 323-340; John Wansbrough, „A note on Arabic rhetoric“, in: *Lebende Antike: Symposion für Rudolf Sühnel*, hrsg. v. Horst Meller und Hans-Joachim Zimmermann, Berlin: Erich Schmidt, 1967: S. 55-63, hier: S. 56-57, 61-62; Bonebakker, „Aspects of the history“, S. insbes. 95; Seeger A. Bonebakker, „Ibn al-Mu‘tazz and *Kitāb al-Badī‘*“, in: *Abbasid belles lettres*, hrsg. v. Julia Ashtiany et al., Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1990: S. 388-411, hier: S. 408-409; al-Musawi, „Arabic rhetoric“, S. 32-33.) Dass es Einflüsse gab, ist unbestritten, diese sind mit den Worten Bonebakkers jedoch lediglich „marginal“. (Bonebakker, „Ibn al-Mu‘tazz and *Kitāb al-Badī‘*“, S. 409.) Die weitere Erforschung der Geschichte der arabischen Literaturtheorie bleibt ein Desiderat, um die Frage zufriedenstellend im Detail zu beantworten. (Ebd., S. 408.)

<sup>163</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, S. 152 / 1403b. Quintilian verweist auf die besondere Bedeutung, die Demosthenes dem Vortrag beigemessen hatte. (Gert Ueding und Bernd Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik: Geschichte – Technik –*

hingegen konzentriert sich auf den Text – weitgehend auf den Bereich der *elocutio* – und lässt den Vortrag meist außen vor.<sup>164</sup> Dieser Unterschied impliziert natürlich nicht, dass Rhetorik beziehungsweise literarische Rhetorik (oder Stilistik) lediglich als Produktionstheorie relevant wären; sie sind stets auch Instrumente zur Textanalyse.

### 1.2.2.3 Rednerische Performanz im frühen ‘ilm al-balāga

Die Rhetoriktradition des ‘ilm al-balāga ist also textorientiert, sie widmet sich nicht der theoretischen Behandlung des Redevortrags. Eine Einschränkung dieses Aspektes gibt es dennoch: In der Frühzeit des ‘ilm al-balāga sind zumindest einige Bemerkungen zum Vortrag zu nennen, vor allem bei Jāḥiẓ. Zwar findet sich keine systematische rhetorisch-theoretische Behandlung des Vortrags, sondern vielmehr „Bemerkungen allgemeiner Art und konkrete Urteile über berühmte und weniger bekannte Prediger und Redner“<sup>165</sup>, von einiger Bedeutung sind sie dennoch: Zum einen greifen die modernen arabischen Handbücher regelmäßig auf die entsprechenden Passagen bei Jāḥiẓ zurück.<sup>166</sup> Zum anderen zeigen sich hier wichtige historische Spuren der öffentlichen Rede. Aus diesen erschließen sich Aspekte, die sich später in den ritualrechtlichen performativen Anweisungen zur Predigt niederschlagen werden. Ein umfassender Überblick kann hier nicht geboten werden, die „Ursprünge“ einiger performativer Aspekte seien jedoch aufgezeigt.

Jāḥiẓ unterscheidet fünf Arten der Bedeutungsproduktion: Wort (*lafẓ*), Geste (*išāra*), Rechnen (beziehungsweise Zählen) mit den Fingern (*‘aqd*), Schrift (*ḥaṭṭ*) und Zustand (*nuṣba*). Die *nuṣba* definiert er als *al-ḥāl ad-dālla*, als den Zustand (einer Sache) insofern sie bedeutet.<sup>167</sup> Er räumt damit auch körperlichen Aspekten der Rede einen Stellenwert ein und thematisiert nicht nur Gesten (*išārāt*), sondern auch Aussprache (*nuṭq*) und Stimme (*ṣawt*).

---

*Methode*, 5. Ausg., Stuttgart: Metzler, 2011, S. 236.) Vergleichbar auch Cicero: „Der Vortrag, sage ich, hat in der Redekunst allein entscheidende Bedeutung.“ (Cicero, *De oratore*, 3,213 zit. n. Ueding und Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik*, S. 236.)

<sup>164</sup> Teilweise hat der ‘ilm al-balāga auch mündliche Rede zum Gegenstand, die Kategorien Sprecher und Hörer etwa beziehen sich auf eine mündliche Kommunikationssituation. Fokus des ‘ilm al-balāga ist jedoch die Beredsamkeit und nicht eine Theoretisierung öffentlicher Rede. Treffend bezeichnet Rosenthal *balāga* als „both eloquence in oral expression and good style in written expression“. (Rosenthal in ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Ḥaldūn, *The muqāddimah: An introduction to history*, Übers. Franz Rosenthal, 3 Bde., Bd. 3, New York, NY: Pantheon Books, 1958, S. 335 n. 1292.)

<sup>165</sup> Behzadi, *Sprache und Verstehen*, S. 77.

<sup>166</sup> An ihn scheint auch Bonebakker zu denken, wenn er feststellt: „A theory of oratory definitely existed, but it did not have much chance to develop. It soon came to be incorporated as a branch of the *balāgha* and only some Aristotelian philosophers continued to treat it independently.“<sup>166</sup> Wobei jedoch unklar bleibt, inwiefern von einem ‚Zweig‘ der *balāga* gesprochen werden kann, zumal Bonebakker im Anschluss feststellt, „the art of oratory [does not] appear to have made any significant contribution to the theory of the *balāgha*.“ (Bonebakker, „Aspects of the history“, S. 76.)

<sup>167</sup> Aboubakr Chraïbi, „Modèles et apocryphes: Les *khuṭbas* d’Akhtam et de Quss ibn Sā’ida“, *Journal of Arabic Literature* 27 (1996): S. 87-114, hier: S. 110; al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 78.

Die Geste versteht Jāḥiẓ als Ergänzung und bisweilen sogar als Ersatz für das gesprochene Wort:

„Geste (*iṣāra*) und Wort (*lafẓ*) sind Verbündete (*ṣarīkān*). Welche große Hilfe ist sie [die Geste] ihm [dem Wort], welcher gute Übersetzer ist sie ihm, wie häufig ersetzt sie das Wort und macht die Schrift (*ḥaṭṭ*) verzichtbar. Ist die Geste dann mehr als ein bekanntes Bild, mehr als ein beschriebenes Schmuckstück, trotz ihrer Unterschiede in Abstufungen und Bedeutungen? In den Zeichen des Auges sowie der Augenbrauen und [den Zeichen] der anderen Extremitäten liegt eine große Stütze und eine verfügbare Hilfe.,<sup>168</sup>

Der Begriff *iṣāra* (wörtl. Zeichen) ist nicht auf die Hände beschränkt, sondern umfasst auch Kopf, Auge, Augenbrauen und Schultern.<sup>169</sup> Er beinhaltet also Gestik und Mimik, allgemeiner ließe sich sagen: die Körpersprache. Auch Kleidung und Schwert werden teilweise unter dem Begriff behandelt, gewissermaßen als Erweiterungen des Körpers. Der ‚Semiotiker‘ Jāḥiẓ<sup>170</sup> unterstreicht die Bedeutung der Gestik in der Praxis, wenn er erläutert:

„Der Sänger klopft mit dem Stock den Takt der Lieder und der Redner unterstreicht (*yuṣīr*) mit seinem Kopf und seiner Hand die Stücke seiner Rede und ihre Unterteilung (beziehungsweise Pausen). Die Ausführungen (*durūb*) der Bewegungen verteilen sich auf die Ausführungen der Wörter und die Ausführungen der Bedeutungen. Wenn man seine Hand festhielte und die Bewegungen seines Kopfes verhinderte, so gingen zwei Drittel seiner Rede verloren.“<sup>171</sup>

Aus den Äußerungen ist nicht zu schließen, dass unter den arabischen Rednern der Zeit eine ausgeprägte rednerische Gestik, die von einigen antiken römischen Rednern berichtet wird, verbreitet gewesen wäre. Vielmehr gingen die Meinungen unter den damaligen Gelehrten bezüglich der Verwendung von Gesten (*iṣāra*) und Bewegungen (*ḥarakāt*) während der Rede offenbar auseinander. Die einen empfanden sie als angebracht, andere – so Abū Ṣamir, ein Gelehrter der Qādiriyya – verurteilten sie als Fehler (*‘ayb*).<sup>172</sup> Jāḥiẓ spricht sich für eine zurückhaltende Gestikverwendung aus. Er berichtet, dass Abū Ṣamir, „wenn er diskutierte (*nāza‘a*), weder seine Hände, noch seine Schultern bewegte, noch seine Augen

---

<sup>168</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 78. Der Abschnitt liegt (mit einigen Auslassungen) teilweise übersetzt vor in Abū ‘Uṭmān ‘Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ, *The life and works of Jāḥiẓ: Translations of selected texts*, Übers. Charles Pellat und D. M. Hawke, Berkeley: University of California Press, 1969, S. 103.

<sup>169</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 77-78.

<sup>170</sup> Chraïbi, „Modèles et apocryphes“, S. 110.

<sup>171</sup> Abū ‘Uṭmān ‘Amr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, 7. Ausg., 4 Bde., Bd. 3, Kairo: Maktabat al-Ḥanjī, 1998, S. 119. Siehe auch Behzadi, *Sprache und Verstehen*, S. 71-72.

<sup>172</sup> So der Herausgeber ‘Abd al-Mun‘im Ḥafājī in: Muḥammad ibn ‘Abd ar-Raḥmān al-Qazwīnī, *Īdāḥ fi ‘ulūm al-balāġa: Al-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī*, 3 Bde., Bd. 1, Beirut: Dār al-Jīl, ohne Jahr, S. 165-166.

rollte, noch seinen Kopf bewegte, als käme seine Rede aus dem Spalt eines Felsens. So pflegte Abū Šamir, Anhänger der Gestik zu ihrer Reduzierung zu verurteilen<sup>173</sup>, was er damit begründete, dass „es der Rede (*manṭiq*) nicht gebührt, etwas weiteres zur Unterstützung hinzuziehen.“<sup>174</sup> Jāḥiẓ verweist hingegen auf seinen Lehrer Ibrāhīm an-Nazzām (gest. 845) und verknüpft die Einschränkung der Gestik mit dem Ausdruck von würdevollem Ernst (*waqār*) und Gravität (*tazammūt*).<sup>175</sup>

Jāḥiẓ verweist des Weiteren auf ein „beschriebenes Blatt“ (*ṣaḥīfa maktūba*) zur Beredsamkeit (*balāġa*) bei den Indern, demzufolge der Redner mutig gefasst (*rābiṭ al-jaʿš*) sein solle,<sup>176</sup> mit ruhigen Gliedmaßen (*sākin al-jawāriḥ*) und stetem Blick (*qalīl al-laḥẓ*).<sup>177</sup> Stetigkeit meint hier, dass der Redner den Kopf nicht zu Seite wenden und sein Blick nicht umherwandern soll, um beispielsweise den Augenkontakt mit den Zuhörern zu suchen, was als unangemessen galt.<sup>178</sup> Diese Charakteristika finden sich auch bei Ibn Qutayba (gest. 889) und bei Abū Hilāl al-ʿAskarī (gest. um 1009),<sup>179</sup> die Auffassung war also offenbar weit

<sup>173</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 91.

<sup>174</sup> Ebd.

<sup>175</sup> al-Qazwīnī, *Ḍāʾiḥ fi ʿulūm al-balāġa*, Bd. 1, S. 165-166. Die Erläuterung stammt vom Herausgeber ʿAbd al-Munʿim Ḥafājī.

<sup>176</sup> Der Begriff *jaʿš* impliziert zunächst eine Bewegung, *jaʿša ilayhi* bedeutet „He came, came forward, or advanced, towards him.“ Mit *rabṭ* wird die ‚Bändigug‘ bezeichnet, mit *ribāt* das Band. Wenn der Begriff *rābiṭ al-jaʿš* häufig mit Fassung, Gefasstheit, Haltung, Selbstkontrolle wiedergegeben wird und Mut wie Entschlossenheit konnotiert, so offenbar, weil er die Bändigug eines Bewegungsdrangs impliziert. (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 2: *Jīm – ḥāʾ*, S. 370 Spalte 1; Edward W. Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 3: *Dāl – zāy*, London: Williams and Norgate, 1867, S. 1014; Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 162.)

<sup>177</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 92, die Wendung *qalīl al-laḥẓ* auch auf S. 134. Siehe auch Linda G. Jones, „Prophetic performances: Reproducing the charisma of the Prophet in medieval Islamic preaching“, in: *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, hrsg. v. Catherine L. Jansen und Miri Rubin, Turnhout: Brepols, 2010: S. 19-47, hier: S. 26; Jones, *The power of oratory*, S. 87. Van Gelder wählt für *qalīl al-laḥẓ* die Übersetzung „his glances few [does not look around too much]“. (Geert Jan van Gelder, „Literary criticism as literature“, in: *The weaving of words: Approaches to classical Arabic prose*, hrsg. v. Lale Behzadi, Würzburg: Ergon, 2009, hier: S. 60.)

Diese Ausführungen, welche sich als fester Bestandteil der arabischen Tradition etabliert haben, gehen laut Jāḥiẓ auf ein „Blatt“ (*ṣaḥīfa*) zur Rhetorik bei den Indern zurück. Vergleichbar spricht al-ʿAskarī von einem Weisen aus Indien. (Abū Hilāl al-ʿAskarī, *Kitāb aṣ-ṣināʿatayn: Al-kitāba wa-š-šīʿr*, Beirut: Al-Maktaba al-ʿUnṣuriyya, 2015, S. 19.) Man kann von einer kulturellen Assimilierung sprechen, für die Jāḥiẓ allgemein ein gutes Beispiel ist. (Charles Pellat in: al-Jāḥiẓ, *The life and works*, S. 4-5.) Kratchkovsky stellt den indischen Ursprung in Frage, verweist jedoch darauf, dass sich einige der genannten Punkte tatsächlich in der indischen Rhetorik finden lassen. Jāḥiẓ könnte die Passage jedoch auch selbst geschrieben haben. (Gelder, „Literary criticism as literature“, S. 61.)

<sup>178</sup> Siehe zur Unangemessenheit des Augenkontaktes und für weitere Belegstellen: Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 210.

<sup>179</sup> ʿAbdallāh ibn Muslim Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-aḥbār*, 4 Bde., Bd. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1418 (h.), S. 189; al-ʿAskarī, *Kitāb aṣ-ṣināʿatayn*, S. 19, 21.

verbreitet. Noch früher jedoch gibt Ibn ‘Abd Rabbih (860–940) eine interessante Beschreibung des Habitus<sup>180</sup> des idealen Gelehrten, die sich einiger ähnlicher Merkmale bedient:

„The qualities of a perfect scholar include that he should be very dignified, be serious in company, be venerable and silent, be of slow movement and few gesticulations, be calm in appearance, and that he should neither shout, nor be angry, nor become short of breath when speaking, and he should not constantly rub his beard when speaking; for all these are evils denoting the incapability of expressing oneself.“<sup>181</sup>

Zwar lassen sich anhand der genannten Fundstellen keine umfassenden Rückschlüsse bezüglich des rednerischen Einsatzes der Gestik ziehen, die wiederholte Empfehlung einer zurückhaltenden Gestik sticht jedoch ins Auge. Der Redner soll zwar nicht durch die völlige Vermeidung jeglicher Gestik wie ein „Fels mit Spalt“ wirken, er soll sie jedoch einschränken, um würdevollen Ernst (*waqār*) und Gravität (*tazammūt*) zu wahren. Man darf annehmen, dass diese Forderung weitgehend der damaligen rednerischen Praxis oder mindestens einem stark verbreiteten Ideal entsprach. Jāḥiẓ hatte durchaus ein Auge für mimetische Nachahmungen, welche er beim Geschichtenerzähler (*ḥākiya*, hierzu weiter unten) beschreibt. Wären auch rednerische Vorträge gestisch und mimisch stärker ausgearbeitet gewesen, so hätte er wohl eine entsprechend detailliertere Darstellung gegeben. Der empfohlene Habitus von würdevollem Ernst (*waqār*) und Gravität (*tazammūt*) bleibt bedeutend. Er findet sich nicht nur in der vormodernen Predigttheorie, etwa bei Ibn al-Jawzī und Ibn al-‘Aṭṭār (gest. 1324), sondern auch in den modernen Rhetorik- und Homiletikhandbüchern.

Besondere Bedeutung misst Jāḥiẓ der Stimme des Redners bei. Seine Ausführungen sind wiederum relativ bündig; die Stimme soll laut und deutlich sein, eine leise Stimme gilt als nachteilig. Entsprechend seien für den Redner ein breiter Kiefer und ein großer Mund wünschenswert.<sup>182</sup> Jāḥiẓ ist damit deutlich weniger detailliert als die griechisch-römischen Rhetoriker. Quintilian etwa beschreibt ausführlich Gesten, Augen, Blick, Gesichtsausdrücke, Bewegungen der Augenbrauen (oder einer einzelnen), Tränen, Augenlider, Kopfhaltungen und -bewegungen, energische Bewegungen der Arme, einzelne Gesten und Bewegungen der

---

<sup>180</sup> Habitus hier in Anlehnung an Bourdieu, jedoch nicht unter Berücksichtigung sämtlicher Aspekte wie Lebensstil, Sprache, Kleidung, Umgangsformen, Geschmacksvorlieben etc., sondern im Sinne der sichtbaren Haltung, des gewählten Stils. Der Habitus-Begriff wurde teilweise an den rhetorischen *ethos*-Begriff angelehnt. (Boike Rehbein, *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 2006, S. 89.)

<sup>181</sup> Aḥmad ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Rabbih und Issa J. Boullata, *The unique necklace*, hrsg. v. The Centre for Muslim Contribution to Civilization, Bd. 2, Reading, UK: Garnet, 2009, S. 75. Auch Iṣḥāq ibn Ibrāhīm thematisiert die Verwerflichkeit des Bartstreichens. (Iṣḥāq b. Ibrāhīm al-Kātib, *Al-burhān fī wujūh al-bayān*, Bagdad: ohne Verlag, 1967, S. 213 zit. n. Qutbuddin, „*Khuṭba: The evolution of early Arabic oration*“, S. 209; Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 209. Vgl. auch Jones, „Prophetic performances“, S. 26 (hier einige Umschriftfehler); Jones, *The power of oratory*, S. 87 sowie ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-ī dād al-ḥaṭīb*, 3. Ausg., Kairo: Dār aš-Šurūq, 1987, S. 40.

<sup>182</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 120-123; Behzadi, *Sprache und Verstehen*, S. 77; Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 209.

Hände, die Schultern, das Zeigen auf die eigene Brust, das Klatschen, das Gehen während der Rede, das Werfen der Toga über die Schulter, etc. Verschiedentlich geht er auch auf ihre Wirkungen ein.<sup>183</sup>

Darin, dass die arabische Tradition die rednerische Performanz in dieser kurzen Form behandelt, ist kein Manko zu sehen. Die Unterschiede zwischen den Rhetoriktraditionen erklären sich durch unterschiedliche Erfordernisse und Ausgangslagen. Das Interesse, das im griechisch und später im römischen Kontext für eine theoretische Behandlung der Performanz bestand, hing offensichtlich mit einer anderen Rolle der öffentlichen Rede und des Theaters zusammen. Letzteres existierte im arabischen Kontext in der Entstehungszeit der zitierten Texte nicht; vom Volkstheater auf der Straße abgesehen, dem jedoch keine hochkulturelle Wertschätzung zuteilwurde, die zu dessen Theoretisierung hätte führen können. Das erklärt, warum die performativen Bemerkungen der arabischen Tradition kaum der Wirkungstheorie des Vortrags vergleichbar sind, welche hingegen in der westlichen Tradition entwickelt wurde. Trotz ihrer Kürze sind die angeführten Bemerkungen zur Performanz aus der arabischen Tradition keinesfalls unbedeutend. Die modernen Rhetorikhandbücher verweisen regelmäßig auf die berühmte Passage bei Jāhiz.<sup>184</sup>

### 1.2.3 GRIECHISCHE RHETORIK IM ARABISCHEN ARISTOTELISMUS

Für ein Verständnis der islamischen Homiletik in der Vormoderne sowie der modernen rhetorisch-homiletischen Entwicklungen ist die arabische Auseinandersetzung mit der griechischen Rhetorik<sup>185</sup> im Kontext des arabischen Aristotelismus relevant. Sie sei daher in Kürze skizziert.

#### 1.2.3.1 Arabischer Aristotelismus

Für die Beschäftigung mit Aristoteles' *Rhetorik* im arabischen Aristotelismus sind vor allem die drei Aristoteliker al-Fārābī (gest. 950/951), Ibn Sīnā (Avicenna, gest. 1036) und Ibn Rušd (Averroes, gest. 1198) zu nennen.<sup>186</sup> Al-Fārābī, der als der ‚zweite Lehrer‘ (nach Aristoteles) bezeichnet wird, hat mehrere Werke zur *Rhetorik* geschrieben: einen umfangreichen *Großen Kommentar*, dessen Einleitung in lateinischer Übersetzung (*Didascalía in Rhetoricam Aristotelis*) erhalten ist, und einen knapperen Traktat (*Kitāb al-ḥaṭāba*), der sich v.a. mit dem ersten Buch der *Rhetorik* beschäftigt.<sup>187</sup> Ibn Sīnās erste Abhandlung ist im Wesentlichen eine Paraphrase der *Rhetorik* des Aristoteles, wobei das erste Buch und die

---

<sup>183</sup> Marcus Fabius Quintilianus, *The Institutio oratoria of Quintilian*, Übers. Harold E. Butler, 4 Bde., Bd. 4: Books 10-12, London; New York: Heinemann; Putnam's Sons, 1922, S. 279-317 / XI,3,65-136.

<sup>184</sup> Siehe unten Anm. 426, S. 93.

<sup>185</sup> An dieser Stelle ist von griechischer und nicht griechisch-römischer Rhetorik zu sprechen, da sich die arabischen Aristoteliker nicht mit den römischen Entwicklungen auseinandergesetzt haben.

<sup>186</sup> Siehe bezüglich weiterer arabischsprachiger Autoren, die sich mit der *Rhetorik* befasst haben, deren Werke jedoch nicht erhalten beziehungsweise noch nicht gefunden sind: Würsch, „Die arabische Tradition“, S. 160.

<sup>187</sup> Ebd., S. 159-160.

Affektlehre des zweiten Buches im Vordergrund stehen. Das *Kitāb al-ḥaṭāba*, der achte Teil des Logik-Teils seiner Enzyklopädie *Kitāb aš-šifā'* (*Buch der Genesung*) bezieht sich auf alle drei Bücher der *Rhetorik*.<sup>188</sup> Ibn Rušd verfasste zur *Rhetorik* zum einen eine *Epitome*, welche stark von al-Fārābī abhängig ist, und daneben einen *Mittleren Kommentar* (*talḥīṣ*), in dem er sich deutlich stärker auf Aristoteles zurückbezieht.<sup>189</sup>

### 1.2.3.2 Rhetorik als philosophische Disziplin

Mit Blick auf die skizzierte Beschäftigung mit Aristoteles' *Rhetorik* könnte man vermuten, dass diese im Sinne einer praxisorientierten Theorie öffentlicher Rede erfolgte. Da der *'ilm al-balāga* keine Theorie öffentlicher Rede im engeren Sinn darstellt, könnte die griechische Tradition die autochthone arabische ‚ergänzt‘ haben. Das trifft allerdings nicht zu. Das Interesse an der aristotelischen *Rhetorik* war ein philosophisches, für die Praxis der öffentlichen Rede spielte sie keine Rolle.<sup>190</sup> Die Zuordnung der *Rhetorik* zur Logik geht auf den spätalexandrinischen Lehrbetrieb zurück, der sowohl die *Rhetorik* als auch die *Poetik* als Teile des *Organons* etabliert hatte.<sup>191</sup> Im Mittelpunkt des Interesses standen das Enthymem beziehungsweise der rhetorische Syllogismus.<sup>192</sup> Andere Aspekte, wie die Analyse der Affekte sowie der Charaktere wurden zwar nicht übergangen, traten jedoch in den Hintergrund.<sup>193</sup>

Mit dem Ausklang des arabischen Aristotelismus im 13. Jahrhundert kam auch die Beschäftigung mit der *Rhetorik* zu einem zumindest vorläufigen Ende.<sup>194</sup> Die Zuordnung der *Rhetorik* zur Philosophie blieb davon zunächst unberührt, auch für Ibn Ḥaldūn stellt sie im 14. Jahrhundert eine logische Disziplin dar.<sup>195</sup> Erst im 20. Jahrhundert erlebt die *Rhetorik* eine Wiedergeburt, nun allerdings tatsächlich als Theorie öffentlicher Rede.

### 1.2.3.3 Marginalisierung des *'ilm al-ḥaṭāba*

Für ein angemessenes Verständnis der historisch geringen Relevanz der *Rhetorik* für die öffentliche Rede im arabischen islamischen Kontext sind insgesamt vier Elemente zu berücksichtigen: (1) die Trennung der Bereiche Philosophie und Literatur (2) die geringe Bedeutung der öffentlichen Rede im religiösen und politischen System, (3) die Ritualisierung

---

<sup>188</sup> Ebd., S. 160.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric*, S. viii-ix Anm. 1.

<sup>191</sup> Würsch, „Die arabische Tradition“, S. 157. Die Behandlung der *Rhetorik* als Teil des *Organons* wird innerhalb der Kontext-Theorie beschrieben. (Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic philosophy*, Leiden: Brill, 1990, S. 1.) Die *Rhetorik* hat bei den Arabern eine größere Rolle gespielt als die *Poetik*, weil sie Tragödie und Komödie nicht kannten und auch kein vergleichbares Genre, wodurch das Verständnis der *Poetik* erheblich erschwert war. (Würsch, „Die arabische Tradition“, S. 158.)

<sup>192</sup> Renate Würsch, „Review: Deborah L. Black: *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 144 (1994): S. 380-388, hier: S. 381-382.

<sup>193</sup> Würsch, „Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum“, S. 2048.

<sup>194</sup> Würsch, „Die arabische Tradition“, S. 162.

<sup>195</sup> Ibn Ḥaldūn, *Al-muqaddima*, Bd. 1, S. 128. Englische Übersetzung: Ibn Ḥaldūn, *The muqāddimah*, Bd. 3, S. 78.

der Anlässe öffentlicher Rede und (4) das ‚Fehlen‘ des Theaters, das eine weitere Theoretisierung der Rede auf Grund der Parallelen zwischen Rede und Schauspiel begünstigt hätte.

Die Zuweisung der *Rhetorik* zur Logik wurde bereits besprochen. Die nachhaltige Trennung von *‘ilm al-balāġa* und *‘ilm al-ḥaṭāba* scheint des Weiteren darin begründet zu sein, dass der Bereich des *‘ilm al-balāġa* gegenüber der Philosophie als islamischer empfunden wurde als der des *‘ilm al-ḥaṭāba*. So wurde der *‘ilm al-balāġa* als Teil der *‘ulūm ad-dīn* gezählt, hingegen der *‘ilm al-ḥaṭāba* zur Philosophie gerechnet und als fremde Disziplin verstanden.<sup>196</sup> Damit war die *ḥaṭāba* weniger repräsentativ für den religiösen islamischen Kontext.<sup>197</sup> Dem entspricht, „[d]ass die islamische Theologie eine wesentliche Rolle bei der allmählichen Verdrängung der aristotelischen Philosophie aus den islamischen Lehrtraditionen gespielt hat.“<sup>198</sup> Allerdings ist hierin wohl eher ein begünstigender Faktor als der alleinige Grund zu sehen. Hinzu kommt, dass die öffentliche Rede in der religiösen und politischen Struktur eine eher „schattige Existenz“<sup>199</sup> geführt hat. Nachdem mit den Umayyaden die gering ausgeprägte tribale Demokratie ihre Rolle verloren hatte, deren letzte Spuren schließlich mit den ‘Abbāsiden verschwanden, war der zentrale Ort öffentlicher Rede die Freitagspredigt.<sup>200</sup> Zwar gab es daneben auch die bereits erwähnten Figuren von *qāṣṣ* und *muḍakkir* und Ansprachen von Gouverneuren, sie waren jedoch offenbar nicht theoretisierungsbedürftig im Sinne der griechischen Rhetorik.<sup>201</sup> Eine genauere Untersuchung dieses Umstandes würde eine vertiefte Auseinandersetzung mit der öffentlichen Rede zur Zeit der Umayyaden sowie während der ersten Jahrhunderte der ‘abbāsiden Herrschaft erfordern. Eine vorsichtige heuristische Erklärung des Ausbleibens einer Theoretisierung scheint jedoch möglich:

Im Fall der liturgischen Predigt steht der rituelle Charakter im Vordergrund. Eine Theoretisierung der Überzeugung des Publikums, welche ja den Ausgangspunkt für die griechisch-römische Tradition darstellt, spielt höchstens eine untergeordnete Rolle.<sup>202</sup> In der

---

<sup>196</sup> Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 20. Hierzu auch: Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“, S. 190-191. Einige Anmerkungen zur Verbindung von *‘ilm al-balāġa* und Theologie gibt Abdessamad Belhaj, „Rhétorique arabe et théologie: Quelques lieux communs“, in: *Sources and approaches across disciplines in Near Eastern studies: Proceedings of the 24th congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig 2008*, hrsg. v. Verena Klemm et al., Bd. 215, Leuven: Peeters, 2013: S. 397-404.

<sup>197</sup> Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 20.

<sup>198</sup> Würsch, „Die arabische Tradition“, S. 162.

<sup>199</sup> Bonebakker, „Aspects of the history“, S. 76.

<sup>200</sup> Ebd.

<sup>201</sup> So Halldén: „public speech has been practiced without the need to theorize about it having been felt.“ (Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 23.)

<sup>202</sup> Für Swartz ist die Rolle der Überzeugung in der Predigt hingegen zentral: „[M]ost forms of discourse aim at persuasion in one way or another, but in the case of the homily persuasion constituted its very *raison d’être*.“ (Swartz, „Arabic rhetoric“, S. 36.) Dem widerspricht jedoch, dass die Frage der Überzeugung nicht entsprechend ausführlich diskutiert wurde.

Parlaments- oder Gerichtsrede ist diese Überzeugung zentral und hat entscheidende Folgen, nicht jedoch im Ritual. Hier geht es zuvorderst um rituelle Gültigkeit, um das Einlösen der rituellen Vorschriften. „Das Ritual ist eine Frage der Aufmachung, nicht des Inhalts als solchem. Es ist die Form, die dafür garantiert, daß bestimmte Inhalte und Ereignisse sich wiederholen. In der Wiederholung liegt die wichtigste Eigenschaft des Rituals.“<sup>203</sup> Das gilt auch für die liturgische Predigt. Die ritualrechtlichen Regelungen zeigen dies deutlich, sie definieren im Wesentlichen Formfragen. Der definierte Ablauf des Freitagsgebets, Teil dessen die Freitagspredigt ist, wurde bereits oben (S. 11) skizziert. Zwar finden sich Angaben zu inhaltlichen Aspekten (*taḥmīd*, *ṣalāt ‘alā n-nabī*, Koranzitat), diese sind jedoch so allgemein gehalten, dass man von Formfragen sprechen kann, zumal es sich um relativ fest kodifizierte Aussprüche handelt beziehungsweise um allgemeine Forderungen (*waṣīyya bi-t-taqwā, du‘ā’*).

Dem Gedanken der Wiederholung entspricht, dass die ritualrechtlichen Predigtvorschriften im Wesentlichen auf die *ḥadīṭ*-Literatur zurückgehen, also an der Überlieferung des Propheten anschließen.<sup>204</sup> Die rechtlichen Festlegungen, wie das Ritual durchzuführen ist, stellen verschiedentlich einen Rückbezug – sei es ein faktischer oder ein vermuteter – auf den Propheten beziehungsweise auf die ersten Generationen der Muslime dar. Das impliziert wohlgerne nicht, dass Muḥammad gepredigt hat wie es die Ritualvorschriften darstellen. Gerade die performativen Angaben zu seiner Predigt sind überschaubar. Das ist jedoch nicht entscheidend, relevant ist vielmehr die Wiederholung der überlieferten Elemente. Anhand der Beispiele Ibn al-Jawzī und Ibn al-‘Aṭṭār wird dies unten eingehender beleuchtet.

Die Ansprache des Gouverneurs ist nicht ohne Weiteres mit der Freitagspredigt gleichzusetzen. Man darf aber annehmen, dass die Predigt als herausgehobener Ort öffentlicher Rede auch als wesentliches performatives Modell fungierte. Der Gouverneur dürfte sich mindestens an ihr orientiert haben, zumal die Rede des Gouverneurs nicht in einem der Parlamentsrede oder Gerichtsrede vergleichbarem Maß von der Überzeugung der Zuhörer abhängig war. Vermutlich war eine Theoretisierung mit Blick auf Überzeugungsstrategien aus diesem Grund nicht naheliegend.

Darüber hinaus ist zu berücksichtigen, dass die Theoretisierung der öffentlichen Rede im griechischen, später im römischen und schließlich im sogenannten westlichen Kontext stets vor dem Hintergrund der Beobachtungen zum Theater stattgefunden hat. Das verdeutlicht unter anderem der Begriff *hypókrisis* (schauspielerische Verstellung, Nachahmung), den Aristoteles in der *Rhetorik* für den Vortrag verwendet.<sup>205</sup> Auch römische Rhetoriker wie Cicero

---

<sup>203</sup> Richard Schechner, *Theater-Anthropologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990, S. 274 zit. n. Wolfgang Braungart, *Ritual und Literatur*, Tübingen: Niemeyer, 1996, S. 26.

<sup>204</sup> Etwa auch Jones, *The power of oratory*, S. 30.

<sup>205</sup> Aristoteles hat für die theoretische Beschäftigung mit dem rednerischen Vortrag den Grundstein gelegt, die römischen Rhetoriker haben sie in der Folge ausgebaut. Zu berücksichtigen ist, dass Aristoteles sich in der *Rhetorik* im Abschnitt zum Vortrag primär mit der Stimme beschäftigt. Konkrete Ausführungen zur Gestik

und Quintilian vergleichen den Redner stets mit dem Schauspieler. Im vormodernen arabischen Kontext existierte das Theater nicht als vergleichbare gesellschaftliche Institution, eine Betrachtung des Redners vor dem theoretischen Hintergrund des Schauspielers war entsprechend nicht zu erwarten.<sup>206</sup>

Im 20. Jahrhundert ist die Situation eine grundlegend andere. Um die modernen Entwicklungen von Rhetorik und Homiletik im arabischen islamischen Kontext zu betrachten, sind zunächst einige Ausführungen zur vormodernen arabischen islamischen Homiletik erforderlich.

### 1.3 VORMODERNE ARABISCHE ISLAMISCHE HOMILETIK

Wenngleich die öffentliche Rede bei den Arabern – historisch gesehen – praktiziert wurde, ohne dass ein Bedürfnis bestand, sie zu theoretisieren,<sup>207</sup> so bedeutet das gleichwohl nicht, dass es keinerlei theoretische Beschäftigung mit der Predigt gegeben hätte. Während es einiges Quellenmaterial zur Predigt gibt (insbesondere Predigtsammlungen<sup>208</sup>), ist Literatur, die sich mit einer rhetorischen Theoretisierung der Predigtpraxis beschäftigt, deutlich weniger umfangreich als man es aus einer europäischen Perspektive in Anbetracht der weiten Verbreitung der *artes praedicandi* im europäischen Mittelalter vielleicht vermuten würde.<sup>209</sup> Die zwei wohl bedeutendsten Werke des arabischen Mittelalters zur islamischen Predigt beziehungsweise Homiletik – Ibn al-Jawzī's *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-muḍakkirīn*<sup>210</sup> („Das Buch der Geschichtenerzähler und Mahnprediger“) und Ibn al-‘Aṭṭār's *Adab al-ḥaṭīb*<sup>211</sup> (ungefähr: „Das Regelwerk des Freitagspredigers“), laut dem Herausgeber „das erste Buch über die

---

finden sich nicht. (Volker Saftien, „Rhetorische Mimik und Gestik: Konturen epochenspezifischen Verhaltens“, *Archiv für Kulturgeschichte* 77 (1995): S. 197-226, hier: S. 201.) Allerdings verbindet Aristoteles den rhetorischen Vortrag durchaus mit dem Schauspieler. Zum einen verweist der Begriff *hypókrisis* (schauspielerischer Verstellung, Nachahmung) auf diesen, zum anderen spricht Aristoteles von der Wirkung des ‚schauspielerischen Geschicks‘ und meint hier explizit „Gehabe [also auch Gebärden], Stimme, Kleidung“. (Aristoteles, *Rhetorik*, S. 102-103 / 1386a.)

<sup>206</sup> Borges hat diesen Aspekt anschaulich dargestellt, indem er in *La busca de Averroes* (dt. „Averroes auf der Suche“) – detailreich informiert – einen Ibn Rušd zeichnet, der, da ihm das Theater fremd ist, mit Aristoteles' *Poetik* kaum etwas anzufangen weiß. (Jorge Luis Borges, „La busca de Averroes“, in: *El Aleph*, hrsg. v. Jorge Luis Borges, Buenos Aires: Losada, 1949; Jorge Luis Borges, „Averroes auf der Suche“, in: *Labyrinthe (Erzählungen)*, hrsg. v. Jorge Luis Borges, München: Hanser, 1959: S. 81-91.)

<sup>207</sup> Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 23.

<sup>208</sup> Siehe für einige Verweise: Swartz, „Arabic rhetoric“, S. 52-53 Anm. 4.

<sup>209</sup> Um die Verbreitung und Popularität der *artes praedicandi* zu veranschaulichen, führt Caplan das Beispiel der Bibliothek der Benediktiner-Abtei Tegernsee an. Ein Katalog verzeichnet im Jahr 1500 unter insgesamt 1500-2000 Manuskripten 50 zur Rhetorik sowie zwölf *artes praedicandi*, also einen bedeutenden Anteil. (Harry Caplan, „Classical rhetoric and the mediaeval theory of preaching“, *Classical Philology* 28, Nr. 2 (1933): S. 73-96, hier: S. 79.)

<sup>210</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*.

<sup>211</sup> ‘Alā ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn al-‘Aṭṭār, *Kitāb adab al-ḥaṭīb: Awwal kitāb ufrida fī ādāb ḥaṭīb ṣalāt al-jum‘a*, Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1996.

Verhaltensregeln (*ādāb*) des Freitagspredigers<sup>212</sup> – sollen im Folgenden betrachtet werden. Ein besonderes Augenmerk gilt den theoretischen Ausführungen zur Performanz des Predigers.

### 1.3.1 IBN AL-JAWZĪ

Ibn al-Jawzī (gest. 1201) *Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-muḍakkirīn* stellt eines der ersten, vielleicht sogar das erste Predigthandbuch des islamischen Mittelalters dar.<sup>213</sup> Es behandelt jedoch nicht den Freitagsprediger (hierzu im folgenden Unterkapitel das Handbuch des Ibn al-‘Aṭṭār), sondern den Geschichtenerzähler (*qāṣṣ*) und Mahnprediger (*muḍakkir*).<sup>214</sup> Was aber ist mit Predigthandbuch genau gemeint? Ein Buch, das den Prediger in die Theorie und Praxis der Predigt einführt und sich hierbei insbesondere an junge und entsprechend unerfahrenere Prediger richtet, zunächst.<sup>215</sup> Doch was bedeutet hier Theorie? Vor dem Hintergrund der westlichen Rhetoriktradition und der *artes praedicandi* im christlichen Mittelalter könnte man eine Theorie erwarten, die mit Blick auf eine beabsichtigte Wirkung rhetorische Überlegungen formuliert und neben Fragen des Verfassens auch performative Aspekte – nämlich den mündlichen (*pronuntiatio*) und den körperlichen Vortrag (*actio*) – in einer wirkungsästhetischen Perspektive behandelt.<sup>216</sup> Der Akzent ist hier jedoch anders gesetzt: In

---

<sup>212</sup> Ebd., Titelseite.

<sup>213</sup> Swartz, „Arabic rhetoric“, S. 65 Anm. 87; Merlin L. Swartz, „Introduction“, in: *Ibn al-Jawzī’s Kitāb al-quṣṣāṣ wa-l-muḍakkirīn*, hrsg. v. Merlin L. Swartz, Beirut: Dar el-Machreq, 1971: S. 21-92, hier: S. 80.

<sup>214</sup> Ibn al-Jawzī erläutert die Unterscheidung zwischen *muḍakkir* und *wā’iz* wie folgt: „As for *tadhkir*, it consists of informing mankind of the blessing God has bestowed upon them, urging them to render thanks to him and warning them lest they disobey him. *Wa’z*, on the other hand, consists of the instilling of fear that softens the heart.“ (Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ١١ (arab. Text) / 97 (Übers.))

<sup>215</sup> Swartz, „Introduction“, S. 68.

<sup>216</sup> Die mittelalterlichen *artes praedicandi* erkennen die Parallelen zum Theater an, einige Handbücher thematisieren explizit Mimik und Gestik und empfehlen eine Einübung des Redevortrags unter Berücksichtigung der verschiedenen performativen Aspekte. Wichtig ist hierbei jedoch immer, dass der Prediger seine Gestik maßvoll einsetzt, er soll vermeiden, an einen Schauspieler zu erinnern, eine Warnung, die sich aus dem Misstrauen gegenüber Schauspielern speist. Als solcher würde er riskieren, albern zu wirken. (Beverly Mayne Kienzle, „Medieval sermons and their performance: Theory and record“, in: *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, hrsg. v. Carolyn Muessig, Leiden: Brill, 2002: S. 89-124, hier: S. 101-103.) Nicht alle Autoren der *artes praedicandi* widmen dem Vortrag große Aufmerksamkeit, einige behandeln ihn äußerst sparsam. (James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley, CA: University of California Press, 1974, S. 313-314, 333-334.) Zur Entwicklung der *artes praedicandi* und ihrer wachsenden Bedeutung ab dem 13. Jahrhundert: Phyllis B. Roberts, „The *ars praedicandi* and the medieval sermon“, in: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, hrsg. v. Carolyn Muessig, Leiden: Brill, 2002: S. 41-62. Anschauliche Beispiele gibt Caplan. Seine Feststellung „[t]hese divine rhetors give as much thought to *pronuntiatio* as did the Roman authorities“ (Caplan, „Classical rhetoric“, S. 92) ist vor dem Hintergrund des anhand von Kienzle Dargestellten vermutlich etwas übertrieben.

Sabine Dorpmüller vergleicht mit Blick auf die mittelalterliche Freitagspredigt Ibn al-‘Aṭṭārs Position zur Gestik mit derjenigen der mittelalterlichen *artes praedicandi*. (Sabine Dorpmüller, „Preaching performances Revisited: The narrative restaging of sermons in the travelogue of Ibn Jubayr (d. 1217)“, in: *Performing religion: Actors,*

erster Linie geht es Ibn al-Jawzī um die Frage der Legitimität des Mahnpredigens und Geschichtenerzählens, um die Frage, was als „richtiges“ und das heißt islamisch legitimes Predigen zu gelten hat. Dennoch stellt das Handbuch auch für Fragen, die über die der Legitimität hinausgehen, eine wichtige Ressource dar.

Ibn al-Jawzī führt die Praxis des Geschichtenerzählens auf die frühen religiösen Geschichtenerzähler (*quṣṣāṣ*) zurück. Er benennt zu Beginn die berühmtesten Geschichtenerzähler und Prediger und klassifiziert sie teilweise. Daneben finden sich verschiedene Hinweise zu Kleidung und Verhalten des Predigers, allerdings ohne dass diesen Bereichen eigene Kapitel gewidmet würden. Das Verfassen der Rede stellt keinen eigens zu theoretisierenden Gegenstand dar. Auch trifft das Predigthandbuch keine Aussagen zur Frage, welche Rolle die arabische Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) für die Gestaltung der Predigt spielt, wie der Text stilistisch zu gestalten ist. Der Autor, seinen Zeitgenossen zufolge ein rhetorisch äußerst talentierter Prediger, betont lediglich, der Prediger müsse über sehr gute Kenntnisse des Hocharabischen beziehungsweise über philologische Kenntnisse verfügen und eine korrekte Aussprache haben.<sup>217</sup> Die arabische Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) ist aus Sicht dieser *ṣarī‘a*-rechtlich orientierten Homiletik offensichtlich eine andere Disziplin, ein Werkzeug, dessen sich der Prediger bedient, aber kein Thema, das ritualrechtlich zu behandeln wäre.<sup>218</sup> Vergleichbares gilt für Fragen der körperlichen Performanz: Ibn al-Jawzī geht es nicht darum, mögliche rhetorische Effekte auf Seiten des Publikums zu analysieren, sondern vor allem um die ritualrechtliche Zulässigkeit. Er thematisiert die Performanz des Predigers daher nur kurz mit Blick auf die Fragen des Anhebens der Stimme, der Erscheinung des Predigers, der gewählten Art der Koranrezitation sowie des Hebens der Hände während des Vortrags.

Dem lauten Predigen sei nichts entgegenzusetzen, was Ibn al-Jawzī mit zwei *aḥādīṭ*, auf welche sich performative Äußerungen zur Predigt bis in die Moderne häufig beziehen, belegt:

„Wenn der Prophet predigte (*ḥaṭaba*), pflegten seine Augen rot zu werden und er pflegte, seine Stimme anzuheben, als sei er der Warner eines Heeres (*munḍur jays*) [d.h. als warne er vor einem herannahenden Heer].“<sup>219</sup>

Das zweite *ḥadīṭ* überliefert einen Ausspruch des Propheten während einer *ḥuṭba*:

---

*contexts, and texts. Case studies on Islam*, hrsg. v. Ines Weinrich, Würzburg: Ergon, 2016: S. 163-183, hier: S. 177.) Zwar raten die christlichen *artes praedicandi* dem Prediger, eine Ähnlichkeit mit dem Schauspieler zu vermeiden und sich auf zurückhaltende Bewegungen an bedeutungsvollen Stellen zu beschränken, dennoch scheinen mir Ibn al-‘Aṭṭār und die christlichen *artes praedicandi* eher bedingt vergleichbar zu sein, denn Ibn al-‘Aṭṭār schränkt die Gestik stärker ein.

<sup>217</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ٧٤ (arab. Text) / 109 (Übers.).

<sup>218</sup> In einer anderen für Prediger bestimmten Schrift, *Ru’ūs al-Qawārīr*, beschäftigt sich Ibn al-Jawzī ausführlicher mit rhetorischen Figuren. Swartz, „Arabic rhetoric“, S. 54-55 Anm. 21.

<sup>219</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ١٣٩ (arab. Text) / 222-223 (Übers.).

„Ich warne euch vor der Hölle in solcher Weise, dass einem Mann auf dem Markt, sollte er mich hören vom Ort, an dem ich [jetzt] stehe, sein Mantel von seinen Schultern auf seine Füße fallen würde [- so erschrocken wäre er].“<sup>220</sup>

Diese *aḥādīṭ* verdeutlichen zum einen die Bedeutung des prophetischen Rückbezugs und zum anderen die des lauten und einschüchternden Predigens. Letztere „entspricht“ al-Ġazālī (gest. 1111) deutlich späterer Empfehlung, der Prediger solle „vor allem die einschüchternden Koranverse (*al-āyāt al-muḥawiffa*) ausbeuten“, da sich die Menschen dadurch leichter bekehren ließen.<sup>221</sup> Entsprechend sollten „die Prediger in ihren Zuhörern mehr Furcht als Hoffnung anregen, denn fürwahr diese sind der ersteren mehr bedürftig.“<sup>222</sup> Bis heute betonen viele Prediger, ein lauter und einschüchternder Vortrag sei wünschenswert.

Die Praxis mancher Geschichtenerzähler (*quṣṣāṣ*), Öl und Kümmel auf ihre Haut aufzutragen, um bleicher zu erscheinen, kritisiert der Autor, wie auch die Verwendung einer Substanz, die ihre Augen zum Tränen bringt.<sup>223</sup> Das zeigt, dass manche Prediger in der Praxis einigen Aufwand betrieben, um einen effektvollen Vortrag zu erreichen. Die Ablehnung entsprechender Techniken ist zum einen vor dem Hintergrund der kritischen Haltung des Propheten gegenüber darstellerischer Unterhaltung zu verstehen,<sup>224</sup> zum anderen, mit Blick auf das Gebot der ‚ehrlichen‘ Predigt, welche nicht ‚gestellt‘ sein soll.

Ibn al-Jawzī verurteilt auch das Behängen der Kanzel (*minbar*) mit bunten Lappen sowie die Praxis einiger Prediger, sich in ihrer emotionalen Ergriffenheit oder gar Ekstase von der Kanzel herabzuwerfen. Seine Kritik betrifft insbesondere das „falsche Pathos“.<sup>225</sup> Den Einsatz

---

<sup>220</sup> Ebd., S. ١٣٩ (arab. Text) / 223 (Übers.). Swartz übersetzt hier „I warn you of hell with such earnestness“, jedoch findet sich im arabischen Original kein Begriff für ‚Ernst‘: „*andartukum an-nāra ḥattā law anna rijālan kāna bi-s-sūq...*“

<sup>221</sup> Der Verweis auch bei Swartz: Ebd., S. 224 Anm. 1.

<sup>222</sup> Aḥmad ar-Rūmī al-Aqḥiṣārī wiedergegeben von al-Ġazālī, zit. n. Ignác Goldziher, „Alī b. Mejmūn al-Maġribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam. Ein Beitrag zur Culturgeschichte“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28 (1874): S. 293-330, hier: S. 323-324.

<sup>223</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ٩٣-٩٤ (arab. Text) / 171 (Übers.).

<sup>224</sup> Diese kritische Haltung ist in verschiedenen *aḥādīṭ* belegt. So beispielsweise – wie Linda Jones anführt – das Verbot, aus dem Gottesdienst eine ‚Show‘ (*jahr*) zu machen: „Whoever establishes prayers during the nights of Ramadan faithfully out of sincere faith and hoping to attain Allah’s rewards (not for showing off), all his past sins will be forgiven.“ (zit. n. Linda G. Jones, „He cried and made others cry‘: Crying as a sign of pietistic authenticity or deception in medieval Islamic preaching“, in: *al-Qanṭara*, hrsg. v. Elina Gertsman, New York: Routledge, 2012: S. 102-135, hier: S. 119.) Nur in Ausnahmen, die mit entsprechenden Überlieferungen begründet werden, ist eine solche Unterhaltung erlaubt. So soll der Prophet Muḥammad ‘Ā’iṣa das Spielen mit Puppen erlaubt haben sowie zwei Sklavinnen das Spielen des Tamburins (*duff*). Dem Narren Suwayda sei es erlaubt gewesen, vor ‘Ā’iṣa zu tanzen, womit er sie zum Lachen gebracht haben soll. (Shmuel Moreh, „acting and actors, medieval“, in: *Encyclopedia of Arabic Literature*, hrsg. v. Julie Scott Meisami und Paul Starkey, Bd. 1, London: Routledge, 1998: S. 52-54, hier: S. 53.)

<sup>225</sup> Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, Halle: Niemeyer, 1890, S. 166.

eleganter Bewegungen (*ḥasan al-ḥarakāt*), die manche Prediger – kombiniert mit schöner Kleidung – einsetzen, um Frauen zu beeindrucken, lehnt er gleichermaßen ab. Stattdessen soll sich der Prediger wie die Rechtschaffenen (*ṣāliḥūn*) kleiden, seine gesamte Erscheinung (*ḥayʿa*) soll Ruhe (*sakīna*) und würdevollen Ernst (*waqār*) ausstrahlen.<sup>226</sup> An anderer Stelle erläutert Ibn al-Jawzī vergleichbar: „Es ist wichtig, dass der Mahnprediger es meidet, sich unter die Leute zu mischen, in seiner Predigt (*waʿz*) soll er ausschließlich würdevollen Ernst ausdrücken (*anna lā yurā ... [illā] muwaqqaran*). Denn wenn er unter die Leute geht und mit ihnen scherzt, verlieren sie ihren Respekt ihm gegenüber.“<sup>227</sup> Die Forderung von Ruhe (*sakīna*) und würdevollen Ernst (*waqār*) in der Erscheinung des Predigers stellt einen der zentralen Aspekte islamischer Predigttheorie dar, auf den auch moderne Homiletikhandbüchern immer wieder zurückgreifen.

Die Rezitation des Korans ist vorgesehen, jedoch keine mit Melodien, die die etablierten Grenzen überschreitet (*al-qirāʿa bi-l-alḥān al-ḥārija ʿan al-ḥadd al-maʿlūf*). Der Autor kritisiert, dass diese Rezitationsart mittlerweile der musikalischen Rezitation (*ḡinā*) gleichkomme, weshalb sie nicht erwünscht sei.<sup>228</sup> Das Heben der Hände während des Vortrags des *qāṣṣ* spricht der Autor kurz an.<sup>229</sup> Um die Zulässigkeit des Händehebens gab es eine lange Kontroverse, die sich aus Bedenken gegenüber vorislamisch-heidnischen und jüdisch-christlichen Vorbildern speist, für Ibn al-Jawzī ist es jedoch legitim.<sup>230</sup>

Welche Relevanz haben diese Ausführungen mit Blick auf die Beurteilung des Predigthandbuchs sowie der Frage der ästhetischen und insbesondere performativen Dimension der Predigt? Homiletik ist hier an erster Stelle eine Theorie der Zulässigkeit, der – gemäß der *ṣarīʿa* – richtigen Durchführung.<sup>231</sup> Diese wird anhand überlieferter Berichte des Propheten und seiner Zeitgenossen sowie *ṣarīʿa*-rechtlicher Erwägungen bemessen. Zwar haben diese Fragen einen Einfluss auf die Predigtästhetik, explizit wirkungsästhetische Überlegungen, also eine theoretische Reflektion rhetorischer Effekte des Redevortrags spielen bei Ibn al-Jawzī jedoch (zumindest hier) kaum eine Rolle. Dieser Aspekt ist zentral, denn hier wird ein wichtiger Unterschied zu den *artes praedicandi* des christlichen Mittelalters deutlich.<sup>232</sup> Zwar implizieren die von Ibn al-Jawzī genannten Aspekte stets einen ästhetischen

<sup>226</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ٩٠ (arab. Text) / 174 (Übers.).

<sup>227</sup> Ebd., S. ١٣٦ (arab. Text) / 219 (Übers.).

<sup>228</sup> Ebd., S. ١١٨ (arab. Text) / 203 (Übers.). Swartz' Übersetzung wurde leicht abgeändert. Es handelt sich offenbar um den gegen Ende des siebten Jahrhunderts durch ʿAbdallāh ibn Abī Bakr am Damaszener Hof eingeführten neuen Rezitationsstil. (Hierzu: Navid Kermani, *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran*, München: Beck, 1999, S. 179-180.)

Vgl. zur Ablehnung musikalischer Koranrezitation: Ebd., S. 168.

<sup>229</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ٩٤ (arab. Text) / 118 (Übers.).

<sup>230</sup> Ebd., S. 120-121 Anm. 5.

<sup>231</sup> Siehe hierzu auch: Halldén, „Arab Islamic rhetoric“, S. 23.

<sup>232</sup> Die Beschreibung der arabischen islamischen Predigthandbücher suggeriert manchmal eine große Nähe zu den *artes praedicandi*, beispielsweise: Swartz, „Arabic rhetoric“, S. 37-38, 64 Anm. 83.

Effekt, es geht dem Autor jedoch nicht (beziehungsweise weniger) um eine Reflektion der Wirkung rhetorischer Techniken auf den Zuhörer, vielmehr steht die Frage der rechtlichen Zulässigkeit im Vordergrund.

Wenn Ibn al-Jawzī vor theatralischen Darbietungen warnt, bedeutet das nicht, dass Performanz nicht wichtig wäre. Im Gegenteil: Zwar geht der Autor nicht ins Detail, aber Ruhe (*sakīna*) und würdevoller Ernst (*waqār*) werden dem Prediger nicht lediglich angeraten, sondern vorgeschrieben und an die *šarī'a* rückgebunden.<sup>233</sup> Diese Forderung ist zwar nicht im gleichen Sinne wirkungsästhetisch motiviert wie die Überlegungen der westlichen Rhetorik, sie impliziert jedoch eine wirkungsästhetische Dimension. Die durch den Prediger zu verkörpernden Eigenschaften begünstigen seinen kommunikativen Erfolg, insofern er sich Respekt beziehungsweise Ansehen bei den Menschen verschafft.<sup>234</sup> Er löst damit das gesellschaftlich angemessene Bild des Gelehrten ein.

Aus einer komparatistischen Perspektive ist festzuhalten, das Handbuch Ibn al-Jawzīs ist ein rhetorisch-homiletisches, insofern es ein Genre öffentlicher Rede behandelt und Anmerkungen zum Prediger wie auch zum Zuhörer enthält. Die Ausrichtung ist dabei aber eine andere als im Fall der christlichen mittelalterlichen *artes praedicandi*, die unter unmittelbarem Einfluss der lateinischen Rhetoriker entstanden sind<sup>235</sup> und entsprechend sowohl die textseitigen Aspekte der Rhetorik als auch die Performanz des Vortrags mit Blick auf rhetorische Wirkung (d.h. Fragen der Überzeugung) behandeln. Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur arabischen Rhetorik und zur Rezeption der griechischen Rhetorik im arabischen Kontext ist dieser Unterschied nicht überraschend.

Es lohnt sich, ein weiteres Schlaglicht auf die Praxis zu werfen: Der andalusische Reisende Ibn Jubayr (1145-1217) berichtet, dass Ibn al-Jawzīs Predigten Massen angezogen und begeistert haben. Über eine Predigt in Bagdad schreibt er:

„One of the most splendid marvels and greatest miracles was the following: On his ascending the pulpit, the readers who numbered more than twenty, began to recite the Koran. Two or three of them spoke a verse of the Koran in a moving (*taṭrīb*) and impassioned (*tašwīq*) rhythm, and when they had done, another group of the same number recited another verse. So they went on, alternately reciting verses, from various chapters, until they had ended the reading. The verses they gave were so similar that even a man of ready mind could scarce tell the number or name the order; yet when they had finished, this great and remarkable imam, passing speedily into his disquisition and pouring into the shells of our ears the pearls of his utterance,

---

<sup>233</sup> Die Verbindung mit der *šarī'a* gilt hier explizit nur für *waqār*: „*Wa-innamā š-šarī'a waqār wa-sadād.*“ „Der *šarī'a* geht es um würdevolle und angemessene Haltung.“ Swartz' Übersetzung lautet: „The *Sharī'a* is concerned with sober and right conduct.“ (Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ٩٦ (arab. Text) / 176 (Übers.).)

<sup>234</sup> Ebd., S. ١٣٧ (arab. Text) / 219 (Übers.).

<sup>235</sup> Caplan, „Classical rhetoric“, S. 94.

punctuated his discourse at each paragraph with the rhyming opening words of the verses recited, giving them in order of their reading without prematurity or deferment, and ending with the rhyme of the last.

If anyone present at this sermon had thought to name what was recited verse by verse in the proper order, he would have failed. What then of one who fits them rapidly and extemporarily to a fine sermon! ,Is not this an enchantment, then or do you not see?' [Koran LII, 15] ,Surely this is manifest favour' [Koran XXVII:16] ,Speak of this sea of knowledge, and be not narrow in his praise.' Ah, but how far is talk of him from reality!

When he had ended his sermon, he offered some gentle exhortations and talked of some clear events in his memory, so that hearts were struck with longing, spirits melted with ardour, and the sobs of weeping resounded. The penitent raised loud their voices and fell on him like moths on a lamp. Each one offered him his forelock, and this he cut, and, touching each man's head, he prayed for him. Some fainted and he raised them to him in his arms. We witnessed an awesome spectacle (*hawl*) which filled the soul with repentance and contrition, reminding it of the dreads of the Day of Resurrection. Had we ridden over the high seas and strayed through the waterless desert only to attend the sermon of this man, it would have been a gainful bargain and a successful and prosperous journey. Praise be to God who granted that we should meet with him of whose merit inanimate things bear witness and whose like the world is too small to contain. Throughout his audience, questions came rapidly upon him and notes flew to him and quicker than the twinkling of an eye he answered. At times most of his sparkling gathering would consist of answering these questions.<sup>236</sup>

Der Bericht betont unter den Qualitäten des Redners in erster Linie dessen Fähigkeit, die rezitierten Koranverse zu behalten und die eröffnenden Reimwörter der Verse in der Reihenfolge, in der sie vorgetragen wurden, wiederzugeben und mit dem Reim der letzten zu enden. Des Weiteren benennt er die „feinen Ermahnungen“ (*raqā'iq mina l-wa'z*) sowie die „deutlichen Ereignisse“ (*bayyanāt*), durch die Ibn al-Jawzī den größtmöglichen Effekt erreicht. Leider gibt der eindrückliche Bericht keine Auskunft darüber, ob Gestik und Mimik bei diesem Vortrag eine Rolle spielten, sie bleiben gänzlich unerwähnt.<sup>237</sup> Man darf vermuten,

---

<sup>236</sup> Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Jubayr, *Rihla*, Beirut: Dār Ṣādir, 1964, S. 196-198; Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Jubayr, *The travels of Ibn Jubayr: Being the chronicle of a mediaeval Spanish Moor, concerning his journey to the Egypt of Saladin, the holy cities of Arabia, Baghdad the city of the caliphs, the Latin kingdom of Jerusalem, and the Norman kingdom of Sicily*, Übers. Roland Broadhurst, 3. Ausg., Neu Delhi: Goodword Books, 2013, S. 230-231. Das Zitat findet sich in fast gleicher Länge ebenfalls bei Dorpmüller, „Preaching performances revisited“, S. 173-174. Die Ergänzung der arabischen Termini erfolgt teilweise nach Dorpmüller. Broadhurst übersetzt *majlis* mit ‚collocation‘, ich habe es mit ‚gathering‘ ersetzt.

<sup>237</sup> Ibn Jubayr schildert einen weiteren performativen Aspekt. Er beschreibt, dass Ibn al-Jawzī am Ende einer Predigt sehr erregt war, die Emotion stand ihm sichtlich ins Gesicht geschrieben, die Tränen verhinderten fast

dass sich Ibn al-Jawzī an seine eigenen Vorgaben hielt, zumal es für Ibn Jubayr wohl erwähnenswert gewesen wäre, wenn der Vortrag nennenswerte körperlich performative Aspekte enthalten hätte.

Zu einer Freitagspredigt,<sup>238</sup> der Ibn Jubayr in Mekka beigewohnt hat, gibt er eine relativ detaillierte Beschreibung. Er berichtet von der schwarzen Kleidung des Predigers, welche mit Gold bestickt ist, von dessen schwarzem Turban, seinem Schal (*ṭaylasān*) aus Leinen sowie der Peitsche (*faraqaʿa*), durch deren Schlagen ein Gehilfe den Gang des Predigers zur Kanzel begleitet und somit den Ritualbeginn kennzeichnet.<sup>239</sup> „Mit vornehmem Schritt, ruhig und würdevoll“ (*wa-ʿalayhi s-sakīna wa-l-waqār*)<sup>240</sup> geht er langsam, zwischen zwei schwarzen Bannern hindurch, die zwei Männer seines Stammes halten, zur Kanzel. Der Reisende erwähnt auch, dass der Prediger mit der Scheide des Schwerts, welches der Muezzin für ihn trägt und ihm auf der ersten Stufe der Kanzel umbindet, auf die ersten drei Stufen der Kanzel schlägt. Oben angekommen folgt ein vierter Schlag. In der Pause zwischen den zwei Predigten schlägt er mit dem Schwert schließlich ein fünftes Mal auf die Kanzel. Hier erwähnt der Autor auch Gesten des Predigers explizit: bei der Nennung der Kaʿba und des Brunnens *zamzam* habe der Prediger mit der Hand auf diese gedeutet. Es dürfte sich hierbei um seltene Gesten gehandelt haben, was die Nennung, da es sich um eine Ausnahme zur sonst gängigen Praxis handelt, vermutlich motiviert hat. Ritualrechtlich wird in der Freitagspredigt zu einer möglichst zurückhaltenden Gestik geraten, wie weiter unten noch anhand des Handbuchs Ibn al-ʿAṭṭārs darzustellen sein wird. Hervorzuheben ist an Ibn Jubayrs Bericht, dass er anschauliche performative Elemente wiederum durchaus benennt. Die Gestik spielt kaum eine Rolle, wiederkehrend ist allerdings die Beschreibung des vornehmen Schrittes, mit dem sich der Prediger ruhig und würdevoll bewegt, wodurch er Ruhe (*sakīna*) und Ernst (*waqār*) verkörpert.<sup>241</sup>

---

sein Weitersprechen. Ibn Jubayr fürchtete, der Prediger sei kurz vor der Ohnmacht, schließlich stieg er abrupt von der Kanzel und hinterließ eine aufgewühlte Menge. Aus dem Bericht lassen sich jedoch kaum Rückschlüsse zur Gestik ziehen. (Ibn Jubayr, *Riḥla*, S. 200; Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, S. 232.) Zu dieser Passage auch: Dorpmüller, „Preaching performances revisited“, S. 177.

<sup>238</sup> Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, S. 91-93; Ibn Jubayr, *Riḥla*, S. 72-73. Hierzu auch: Dorpmüller, „Preaching performances revisited“, S. 170-171.

<sup>239</sup> Die Verwendung der Peitsche im Kontext der Predigt ist interessant. Ibn al-Jawzī vergleicht seine Predigt im *Ṣayd al-ḥaṭīr* mit Peitschenschlägen (*ka-s-siyāṭ*), mit denen er seine Zuhörer ermahnt. Ein Ausschnitt findet sich in Übersetzung in: Angelika Hartmann, „La prédication islamique au Moyen Âge: Ibn al-Ǧauzī et ses sermons (fin du 6<sup>e</sup>/12<sup>e</sup> siècle)“, *Quaderni di Studi Arabi* 5/6: Gli arabi nella storia: Tanti popoli una sola civiltà (1987-1988): S. 337-346, hier: S. 342.

<sup>240</sup> Ich übertrage hier Broadhursts gelungene Übersetzung „with lofty gait, calm and stately“. (Ibn Jubayr, *Riḥla*, S. 73; Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, S. 91.)

<sup>241</sup> Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubayr*, S. 91-92; Ibn Jubayr, *Riḥla*, S. 72-73; Dorpmüller, „Preaching performances revisited“, S. 170-171.

In Bagdad besucht Ibn Jubayr neben Ibn al-Jawzī Predigten an zwei Gelegenheiten auch die Predigt-Versammlung (*majlis*) des Raḍī ad-Dīn al-Qazwīnī, des Hauptes der Šāfi‘iten. Wir erfahren wiederum wenig über den körperlichen Vortrag, der Reisende betont jedoch erneut, dass der Prediger seine Ansprache mit Ruhe (hier *sukūn*, nicht *sakīna*) und würdevollem Ernst (*waqār*) hält.

Zurück zur Theorie: Ibn al-Jawzī Predigttheorie behandelt insbesondere Fragen der ritualrechtlichen Zulässigkeit. Die überlieferten Verhaltensregeln des Predigers stellen – wenn sie auch immer wieder überschritten wurden, was Ibn al-Jawzī Kritik mancher Prediger belegt – den Rahmen dar. Theatralische Aspekte kritisiert Ibn al-Jawzī als ‚falsch‘ beziehungsweise ‚korrupt‘ (*fasād*), die überlieferte Praxis dürfe nicht verfälscht werden.<sup>242</sup> Das ist einerseits vor dem Hintergrund derjenigen Geschichtenerzähler zu verstehen, die sich entsprechende Techniken zu Nutze machen, um sich bereichern, und zum anderen mit Blick auf die rechtlichen Ritualvorschriften. Die zentralen wiederkehrenden Begriffe sind Ruhe (*sakīna*) und würdevoller Ernst (*waqār*). Insbesondere *sakīna* gilt als Zeichen moralischer Tugend des Gläubigen, eine Eigenschaft, die stets auf den Propheten verweist,<sup>243</sup> wie Rituale stets als Wiederholung eines Handlungsvorbildes zu verstehen sind. Mit Jones lässt sich von einer Anknüpfung an das ‚Charisma des Propheten‘ beziehungsweise an dessen ‚charismatische Auctorität‘ sprechen, die es in der Predigt zu ‚reproduzieren‘ gilt.<sup>244</sup> Die wiederholte Nennung der Attribute Ruhe (*sakīna*) und Ernst (*waqār*) verdeutlicht die Bedeutung, die dieser Habitus für Prediger damals hatte. Er bleibt bis heute relevant wie unten besprochen wird.

### 1.3.2 IBN AL-‘AṬṬĀR

Die am Beispiel von Ibn al-Jawzī getroffenen Feststellungen lassen sich mit dem Handbuch des Ibn al-‘Aṭṭār (gest. 1324), *Adab al-ḥaṭīb* (ungefähr: ‚Das Regelwerk des Freitagspredigers‘), für den Freitagsprediger bestätigen und ausbauen.<sup>245</sup> Es handelt sich hierbei um das zweite zentrale Predigthandbuch des arabischen islamischen Mittelalters und gleichzeitig, wie der Titel besagt, um „das erste Buch, das den Verhaltensregeln (*ādāb*) des Freitagspredigers gewidmet wurde.“<sup>246</sup> Diese Beschreibung ist mit einer kleinen Einschränkung zu verstehen: Die Regeln für die Freitagspredigt sind, wie bereits angemerkt, verschiedentlich in der Rechtsliteratur festgehalten. Auf diese bezieht Ibn al-‘Aṭṭār sich

<sup>242</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. 90 (arab. Text) / 174 (Übers.).

<sup>243</sup> Toufic Fahd, „Sakīna“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 8, Leiden: Brill, 1995: S. 887-889, hier: S. 889.

<sup>244</sup> Jones, „Prophetic performances“.

<sup>245</sup> Linda Jones hat das Handbuch und andere Quellen umfänglich untersucht. (Siehe vor allem: Jones, *The power of oratory*.) Ihre Beobachtungen liegen der folgenden Darstellung verschiedentlich zu Grunde. Sie thematisiert auch verschiedene der zitierten Passagen al-‘Aṭṭār. Ich verweise im Folgenden nicht in jedem Fall auf ihre Darstellung.

<sup>246</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, Titelseite. Der Titel ist durch den Herausgeber gewählt.

entsprechend, sein Handbuch ist daher zum Teil eine Zusammenstellung relevanter Passagen. Zu Beginn hält der Autor, ein zum Islam konvertierter Jude, fest, es seien zwar verschiedene Bücher über den Richter (*qāḍī*) geschrieben worden, jedoch sei ihm „kein einzelnes Buch zu den Verhaltensregeln (*adab*) des Freitagspredigers (*ḥaṭīb*) bekannt.“<sup>247</sup> Ein gebündeltes Werk, an dem sich der Prediger orientieren konnte, erachteten er beziehungsweise interessierte Leser also offenbar als praktisch.

Auch bei Ibn al-‘Aṭṭār finden sich die in den betrachteten Texten bereits verschiedentlich herausgestellten Eigenschaften Ruhe (*sakīna*) und würdevollem Ernst (*waqār*), welche der Prediger ausstrahlen soll, welche also – in aristotelischen rhetorischen Kategorien gesprochen – das *ethos* des Predigers bestimmen sollen.<sup>248</sup> Bei Ibn al-‘Aṭṭār wird deutlich, dass es auf diese Eigenschaften nicht erst auf der Kanzel, sondern bereits im Vorfeld ankommt, sie kennzeichnen das gesamte Ritual. Bereits den Weg zur Kanzel soll der Prediger mit Ruhe (*sakīna*) und Ernst (*waqār*) zurücklegen. Weitere performative Anweisungen betreffen seine Kleidung. Der Prediger soll sich den Erfordernissen der *ṣarī‘a* entsprechend kleiden (*tazayyun ‘alā muqtaḍā aš-ṣarī‘a*).<sup>249</sup> Hierzu soll er seine besten Kleider tragen,<sup>250</sup> wobei es Meinungsunterschiede bezüglich schwarzer oder weißer Kleidung gibt. Wenn der Prediger den Gebetsraum betritt, soll er die Anwesenden grüßen, eine Gruppe nach der anderen, bis er an der Kanzel (*minbar*) ankommt. Diese soll er „weder eilend noch schlaff wirkend“ besteigen. Hierbei soll „in all seinen Bewegungen Ruhe (*sakīna*) und würdevoller Ernst (*waqār*)“<sup>251</sup> liegen. Für Ibn al-‘Aṭṭār zählt hierzu auch, dass er während des Aufstiegs nicht mit dem Schwert (beziehungsweise dem Stock) auf die Kanzel (d.h. auf ihre Stufen) klopft.<sup>252</sup>

Ibn al-Jawzī hatte elegante Handbewegungen des Predigers abgelehnt, vergleichbar hierzu verweist auch Ibn al-‘Aṭṭār darauf, dass er „nicht mit seinen Händen fuchteln“ soll.<sup>253</sup> Die „rechte Hand soll auf der rechten Stütze (*qāma*) der Kanzel (*minbar*) liegen.“<sup>254</sup> In der linken Hand hingegen soll er ein Schwert (*sayf*), einen kurzen Speer (*‘anaza*) oder einen Bogen (*qaws*) halten.<sup>255</sup> Die frühen Traditionarier erwähnen hier meist einen Stab, auf diesen greift auch Ibn al-‘Aṭṭār zurück.<sup>256</sup> In modernen Homiletikhandbüchern findet sich teilweise der

---

<sup>247</sup> Ebd., S. 86; Jones, *The power of oratory*, S. 44.

<sup>248</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 131.

<sup>249</sup> Ebd., S. 97.

<sup>250</sup> Jones, *The power of oratory*, S. 63.

<sup>251</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 101.

<sup>252</sup> Ebd.

<sup>253</sup> Im Arabischen: „*An lā ya‘baṭa bi-yadayhi*.“ (Ebd., S. 131.)

<sup>254</sup> Ebd.

<sup>255</sup> Ebd., S. 131-132. Es gibt zwischen Mālikiten und Šāfi‘iten unterschiedliche Ansichten bezüglich der Hand, die den Stock halten soll. Ibn al-‘Aṭṭār gibt hier die šāfi‘itische Sicht wieder. Nach Ansicht einiger Mālikiten sollte es die rechte sein. (Jones, *The power of oratory*, S. 61.)

<sup>256</sup> Der Herausgeber belegt das anhand ausführlicher Fußnoten. (Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 131-132.)

Hinweis, der Prediger solle kein Schwert verwenden, da dies das Vorurteil begünstige, der Islam habe sich mit Feuer und Schwert den Weg gebahnt.<sup>257</sup> Der Stab ist auch das ursprüngliche Attribut des Predigers; der Brauch, einen Stab zu verwenden, hat sich historisch aus dem Richterstab des Stammessprechers entwickelt.<sup>258</sup> Bereits mit Blick auf den Propheten wird vom Stock gesprochen. In seltenen Fällen lässt sich heutzutage in kriegerischen Kontexten die Verwendung eines Gewehres an Stelle des Stabes beobachten.<sup>259</sup>

Bedeutend ist dies für die Ästhetik wie die Performanz des Predigers bis heute. Der Stock oder Stab war zwar ursprünglich neben dem Stuhl beziehungsweise der Kanzel (*minbar*) eine Insignie des Richters, also ein Zeichen seiner Autorität.<sup>260</sup> Schon al-Ġazālī sieht die Funktion des Stockes – beziehungsweise seiner Substitute – darin, zu verhindern, dass der Prediger während seines Vortrags gestikuliert.<sup>261</sup> Das gilt bereits für aš-Šāfi‘ī (gest. 820), auf den Ibn al-‘Aṭṭār, wie der Herausgeber vermerkt hat, zurückgreift: „Und wenn er sich nicht auf einen Stab stützt, so bevorzuge ich, dass sein Körper wie auch seine Hände ruhig bleiben, entweder, indem er die Rechte auf die Linke legt, oder, er sie an ihrem Ort [d.h. seitlich vom Körper] ruhig hält.“<sup>262</sup> Ibn al-‘Aṭṭār benennt das Ziel der Vermeidung des Gestikulierens explizit. Der Stock ist für den Prediger jedoch nicht zwingend vorgeschrieben, sondern „steht ihm zur Wahl.“<sup>263</sup> Sollte er keinen benutzen und sollte es nichts geben, worauf er seine Hände ablegen kann – etwa im Fall einer Kanzel, die über keine seitlichen Begrenzungen, beziehungsweise Stützen (*qāma*) verfügt – kann er seine Hände entweder hängen lassen, oder, wie während des Ritualgebetes (*ṣalāt*), die Rechte auf die Linke legen.<sup>264</sup>

Auch die übrige Körpersprache soll zurückhaltend sein. Der *ḥaṭīb* soll sich „mit seinem Oberkörper (*badan*) nicht nach rechts und links wenden“, <sup>265</sup> auch nicht „mit seinem ganzen Gesicht und Hals.“<sup>266</sup> Sofern er sich „jedoch lediglich mit dem Blick oder teilweise mit dem Gesicht zur Seite wendet [ohne es ganz zu drehen], so ist dagegen nichts einzuwenden.“<sup>267</sup>

---

<sup>257</sup> Ṣalāḥ Maḥmūd al-Bājūrī, *Fann al-kalima wa-kayfa tukawwin al-ḥuṭba*, 3. Ausg., [Kairo]: Al-Manār li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr, 2008, S. 227.

<sup>258</sup> Carl Heinrich Becker, „Die Kanzel im Kultus des alten Islam“, in: *Orientalische Studien: Festschrift für Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, hrsg. v. Carl Bezold, Bd. 1, Gießen: 1906: S. 331-351, hier: S. 348. Siehe zur historischen Verwendung und Bedeutung des Stabes auch: Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 193.

<sup>259</sup> Udo Simon, „Islamische Rhetorik“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 4, Tübingen: Niemeyer, 1998: S. 640-655, hier: S. 645.

<sup>260</sup> Becker, „Die Kanzel im Kultus des alten Islam“, S. 340, 343-344.

<sup>261</sup> Al-Ġazālī, *Iḥyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bd. 1, 130 zit. n. Becker, „Die Kanzel“, S. 337.

<sup>262</sup> Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfi‘ī, *Kitāb al-umm*, 8 Bde., Bd. 1, Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 1990, S. 230 zit. n. Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 132 Anm. 2.

<sup>263</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 132.

<sup>264</sup> Ebd.

<sup>265</sup> Ebd., S. 115.

<sup>266</sup> Ebd.

<sup>267</sup> Ebd.

Becker hatte vermutet, dass der Anweisung, der *ḥaṭīb* solle stets die Gemeinde anschauen, eine bewusste Abgrenzung der Muslime von den Christen, bei denen der Prediger mit dem Rücken zur Gemeinde stand, zu Grunde liegt.<sup>268</sup> Mittwoch sah in der Anweisung keine Frage der Abgrenzung, sondern eine Übernahme des jüdischen Brauchs, wo der Vortragende sowohl während des Thora- als auch des Prophetenvortrags und der Fürbitte sein Gesicht der Gemeinde zuwendet.<sup>269</sup> Mit Ibn al-‘Aṭṭār’s Handbuch, das Becker nicht kannte, da die in der vatikanischen Bibliothek erhaltene Handschrift erst 1996 herausgegeben wurde, lässt sich Beckers Vermutung wohl untermauern. Ibn al-‘Aṭṭār erläutert, dass „die Ausrichtung des Predigers in die Gebetsrichtung [gängige] Praxis bei den Juden und Christen in ihren Synagogen und Kirchen“<sup>270</sup> ist, was eine Absicht zur Abgrenzung zu belegen scheint. Allerdings dürfte die Abgrenzung von Juden und Christen vermutlich nicht die einzige Motivation für die empfohlene Körperhaltung sein, müsste doch in diesem Fall nicht betont werden, dass der Prediger sein Gesicht möglichst wenig zu den Seiten wenden soll. Vielmehr dürfte hier – berücksichtigt man die Erläuterungen Ibn al-Jawzī – die Perpetuierung eines altarabischen Rednerhabitus beabsichtigt sein. Dieser Habitus konnotiert durch die geringe Bewegung und den punktuellen, stets gezielten Einsatz der Gestik Autorität und Ernsthaftigkeit. Verbunden wird der Habitus regelmäßig mit dem Propheten, der schon aš-Šāfi‘ī als Referenzpunkt dient.<sup>271</sup>

Dem ruhigen und würdevollen Habitus entspricht – was zunächst widersprüchlich scheinen mag – eine laute und starke Stimme. Auch Ibn al-‘Aṭṭār verweist auf das bereits bei Ibn al-Jawzī angeführte *ḥadīṭ* (siehe oben, S. 46), das den predigenden Propheten mit dem Warner vor einem nahenden Heer (*munḍur jayš*) vergleicht, wenngleich in einer kürzeren Variante (die sich rötenden Augen – werden hier nicht erwähnt<sup>272</sup>). Das erwünschte starke Anheben der Stimme (*raf aš-šawṭ*) begründet der Autor mit der Funktion der Ermahnung (*maw‘iẓa*), diese sei das wichtigste Ziel (*mu‘aẓam al-maqṣūd*) der *ḥuṭba*.<sup>273</sup>

Die laute Stimme war wohl nicht ausschließlich der beabsichtigten ermahnenen Wirkung und der Wiederholung des prophetischen Vorbilds geschuldet, auch die Frage der Verständlichkeit war relevant. Nur ein Prediger mit lauter Stimme konnte von der Gemeinde gehört werden. Lediglich der Beginn der *ḥuṭba*, d.h. das Lob Gottes (*aṭ-ṭanā’ ‘alā llāh*) sowie das Aussprechen des Segenswunsches für den Propheten (*taṣliyya*) stellen für Ibn al-‘Aṭṭār eine Ausnahme dar, hier soll die Stimme etwas ruhiger sein. Der Autor kritisiert in diesem Punkt

<sup>268</sup> Carl Heinrich Becker, „Zur Geschichte des islamischen Kultus“, *Der Islam* 3, Nr. 4 (1912): S. 374-399, hier: S. 390.

<sup>269</sup> Eugen Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1913, S. 40.

<sup>270</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 115.

<sup>271</sup> Etwa mit Blick auf den Stock: aš-Šāfi‘ī, *Kitāb al-umm*, Bd. 1, S. 230.

<sup>272</sup> Siehe oben, S. 54.

<sup>273</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 118-119; Jones, *The power of oratory*, S. 77.

die zu seiner Zeit gängige Tendenz, die Stimme auch während der *taṣliyya* stärker anzuheben, teilweise noch stärker als während der restlichen Predigt, verweist aber darauf, dass die juristische Meinung in dieser Frage geteilt ist.<sup>274</sup>

Hinweise zu einer Anpassung der Stimme je nach Situation, die in den modernen Homiletik- und Rhetorikhandbüchern immer wieder empfohlen wird, finden sich bei Ibn al-‘Aṭṭār nicht. Für das 14. Jahrhundert sei diesbezüglich ergänzend auf Ibn ‘Abbād ar-Rundī (1333–1390) verwiesen. Er klagt über die häufig schlechte Performanz von Predigern, die ihre Predigt ‚herunterbeten‘ wie Schüler eine auswendig gelernte Lektion.<sup>275</sup> Ein guter Prediger habe unter anderem auf das Heben und Senken der Stimme zu achten:

„Il fait alors tout son possible pour y dispenser aux gens le bon conseil, prenant soin de leur enseigner ce qu’ils ont besoin de savoir et de pratiquer hic et nunc, et le leur enseignant de la manière la plus obvie et la plus adaptée, s’efforçant de réaliser cela dans les intonations de sa voix et l’ordre de son discours : toutes choses qui varient suivant le thème adopté. Il baissera la voix quand il faut la baisser et la haussera quand le sujet exigera de lever le ton. Mais en cela aussi il évitera la monotonie en se pliant au gré des circonstances.“<sup>276</sup>

Neben den Ausführungen zum *ḥaṭīb* finden sich bei Ibn al-‘Aṭṭār auch Erläuterungen zum Verhalten der Zuhörer. Das ist mit Blick auf die Ritualästhetik relevant, die Zuhörer sind das performative Gegenstück zum Prediger. Der Forderung, der Prediger solle in Richtung der Zuhörer blicken, entspricht die Anweisung an die Zuhörer, ihren Blick in Richtung des Predigers auszurichten, wobei letztere sitzen, der Prediger hingegen steht – abgesehen vom Gebetsruf (*adān*) unmittelbar vor der *ḥuṭba* und der kurzen Pause zwischen erster und zweiter *ḥuṭba*, während derer der Prediger ebenfalls sitzt.<sup>277</sup> Die Sitzordnung folgt Geschlecht und sozialem Status. In den vordersten Reihen sitzen die erwachsenen Männer, dann die Jüngeren, dann die Eunuchen und schließlich die Frauen.<sup>278</sup>

Der lauten und starken Stimme des Predigers entspricht auf Seiten des Publikums Schweigen und aufmerksames Zuhören. Entsprechend der Übertreibungen, die manche Prediger – insbesondere Mahnprediger (*wu‘āz* und *muḍakkirūn*) – kennzeichnen und laut Ibn al-‘Aṭṭār abzulehnen sind,<sup>279</sup> soll auch das Zuhörerverhalten von Ruhe geprägt sein. Während

---

<sup>274</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 117–118; Jones, *The power of oratory*, S. 77.

<sup>275</sup> Paul S.J. Nwyia, *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès: Ibn ‘Abbād de Ronda (1332-1390)*, Beirut: Imprimerie Catholique, 1956, S. 74.

<sup>276</sup> Ebd.; Jones, *The power of oratory*, S. 78–79; Linda G. Jones, „The boundaries of sin and communal Identity: Muslim and Christian preaching and the transmission of cultural identity in medieval Iberia and the Maghreb (12<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> centuries)“, PhD, University of California, Santa Barbara, 2004, S. 313.

<sup>277</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 115.

<sup>278</sup> Ebd., S. 154; Jones, *The power of oratory*, S. 237.

<sup>279</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 122–123.

der Prediger, falls er etwas wahrnimmt, das der *šarī'a* widerspricht, gegebenenfalls mit einem Zuhörer interagieren kann, sollen die Zuhörer selbst nicht sprechen. Des Weiteren gilt auch für sie: Eine Zurschaustellung von Frömmigkeit gilt als geheuchelt und ist somit unerwünscht.<sup>280</sup>

### 1.3.3 SCHAUSPIELERISCHE DIMENSIONEN IN DER VOLKSPREDIGT

Zwar geben die Ritualvorschriften zahlreiche performative Anweisungen, aus diesen ist aber nicht zu schließen, dass die Praxis der Forderung nach Feierlichkeit, Ernst und Würde stets gerecht geworden wäre. So gelang es gerade Ibn al-Jawzī, seine Zuhörer durch den Einsatz erotischer Themen, die Verwendung von Liebesdichtung und die Verbindung von Motiven des Liebesleidens und der Ekstase (*wajd*) mit solchen der Enthaltensamkeit (*zuhd*) mitzureißen.<sup>281</sup> Besonders die Schlussteile seiner Predigten waren offenbar von der gezielten Verwendung von Gedichten – seinen eigenen sowie denen berühmter, häufig sufischer Dichter – geprägt.<sup>282</sup> Da Ibn al-Jawzī inhaltliche Aspekte zur Erregung und Emotionalisierung des Publikums verwendete, stellt sich die Frage, ob er die körperliche Performanz ebenfalls zur Erregung des Publikums einsetzte. Die Berichte Ibn Jubayrs sind in dieser Hinsicht relativ sparsam und lassen kaum Rückschlüsse zu. Aufschlussreicher, zumindest auf einer grundsätzlichen Ebene, ist die Verurteilung der Praktiken mancher Prediger durch Ibn al-Jawzī und Ibn al-ʿAṭṭār. Ihre Kritik belegt, dass die körperliche Performanz eine gewisse Rolle gespielt hat. Ibn al-ʿAṭṭār benennt etwa das „Stampfen mit den Füßen“ mancher Mahnprediger (*wuʿāz*), „das Sich-Fallenlassen von ein bis zwei Stufen der Kanzel und [erneute] Hochsteigen, die Erregung der Gemüter zu Ausrufen und Schreien, das Schlagen des Gesichts, das Ausreißen der Haare [und] das Zerreißen der Kleider.“<sup>283</sup> Diese Beispiele aus dem 12. und dem 14. Jahrhundert zeigen, dass die arabische islamische Predigt – wobei vor allem an die weniger stark ritualisierten (freien) Predigtsitzungen (*majālis al-waʿz*) und die Volksprediger zu denken ist – durchaus von gestisch und körperlich-performativ ausdrucksstarken Elementen gekennzeichnet sein konnte. Eine solche „schauspielerische“ Dimension dürfte es mit einiger Sicherheit auch zu anderen Zeiten gegeben haben.

Die „Volksprediger“, also Prediger, die nicht aus den Rängen der gebildeten *fuqahāʾ* beziehungsweise *ulamāʾ* stammten, wurden toleriert, die weniger gebildete Masse könne von ihnen lernen. Bei den ‚einfacheren‘ Leuten, so erfährt man nicht nur bei Ibn al-Jawzī, war der Gelehrte häufig weniger geachtet, seine Wirkung als Lehrer somit eingeschränkt.<sup>284</sup>

---

<sup>280</sup> Ebd., S. 121-122.

<sup>281</sup> Hartmann, „La prédication islamique“, S. 340.

<sup>282</sup> Ebd., S. 339.

<sup>283</sup> Ibn al-ʿAṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 122.

<sup>284</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, S. 167; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣās*, S. ١٩ (arab. Text) / 104 (Übers.), 192 Anm. 2; Clifford E. Bosworth, *The mediaeval Islamic underworld: The Banū Sāsān in Arabic life and lore*, Bd. 1,

Entsprechend empfiehlt Ibn al-Jawzī: „Ungebildete Menschen hingegen sollten diesen Leuten zuhören, vielleicht nehmen sie sich ein Wort zu Herzen oder weichen von einer Sache zurück.“<sup>285</sup> An anderer Stelle positioniert sich der Autor mit Blick auf die emotionalisierende Rede (*ḥuṭba*) in der *waʿz*-Sitzung, die er auch selbst extensiv praktizierte: „Dagegen spricht nichts, denn die schöne Rede wird eine Wirkung auf die Seelen haben und der Unwissende (*jāhil*) wird sich nicht an einen Asketen wenden und sagen: ‚Das ist eine affektierte künstliche Darbietung (*taṣannuʿ*) [d.h. kein authentischer Ausdruck seines Herzens].‘ Denn was die künstliche Darbietung betrifft, so gibt es eine erlaubte (*mubāḥ*), nämlich die, welche die Herzen der Menschen ergreift, sie ist nicht verwerflich.“<sup>286</sup> Zwar thematisiert der Autor hier die emotionalisierende Rede und nicht das Schauspiel, künstliche Rede und Schauspiel sind jedoch mit Blick auf die künstlich gespielte – also affektierte – Darbietung (*taṣannuʿ*) vergleichbar. Bezeichnend ist, dass der Autor das schauspielerisch Affektierte mit Verweis auf dessen pädagogischen Mehrwertes erlaubt.

Während sich die betrachtete Literatur häufig auf Fragen des – der Überlieferung nach – korrekten Inhalts beziehungsweise der Zulässigkeit der Praxis konzentriert, ist auch die körperliche Performanz interessant. Allzu detaillierte Rückschlüsse lassen sich nicht ziehen, denn Ibn al-Jawzī benennt lediglich die angeführten extremen Beispiele. Man darf zwar annehmen, dass er selbst auf die gestische Ausgestaltung und den Einsatz „eleganter Gesten“ (*ḥasan al-ḥarakāt*), die er ablehnt, verzichtet hat. Auch hätte Ibn Jubayr, der einzelne Bewegungen des in Mekka beobachteten Predigers benennt, eine prägnante körperliche Performanz bei Ibn al-Jawzī vermutlich thematisiert, wenn er sie beobachtet hätte. Die Kritik Ibn al-Jawzīs belegt jedoch, dass manche Prediger sich gestischer Ausgestaltung bedienten. Sie war offenbar ein Merkmal der einfachen Volksprediger, von denen die Gelehrten sich distanzierten.

Ein Ursprung solcher gestischen Ausgestaltungen dürfte vermutlich im Erbe des antiken Mimos, der bis ins arabische Mittelalter überlebte, zu suchen sein. Für das antike Griechenland ist der Mimos als „das wirkliche Volkstheater der Antike“ beschrieben worden.<sup>287</sup> Im islamischen Kontext wurde die Tradition des Mimos in Form des Volkstheaters fortgeführt. Unter der Bildungselite erhielt der Mimos lange wenig Aufmerksamkeit, vergleichbares hatte schon im antiken Griechenland gegolten. Auf der Straße

---

Leiden: Brill, 1976, S. ix; Boaz Shoshan, „High culture and popular culture in medieval Islam“, *Studia Islamica*, Nr. 73 (1991): S. 67-107, hier: S. 83-84.

<sup>285</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ١٩ (arab. Text) / 104 (Übers.). (Meine Übers. aus dem Arabischen.)

<sup>286</sup> Ebd., S. ١٣٨ (arab. Text) / 221 (Übers.). (Meine Übers. weicht leicht von derjenigen Swartz' ab.) Das Zitat findet sich auch bei Dorpmüller, „Preaching performances revisited“, S. 177 Anm. 71.

<sup>287</sup> Arnold Hauser zit. n. Robert Weimann, „Antiker Mimos und Shakespeare-Theater: Vergleichbare Strukturen ihrer Dramaturgie und Narren-Komik“, in: *Lebende Antike: Symposion für Rudolf Sühnel*, hrsg. v. Horst Meller und Hans-Joachim Zimmermann, Berlin: Erich Schmidt, 1967: S. 181-196, hier: S. 182.

beziehungsweise den Marktplätzen war er jedoch auch in islamischer Zeit sehr beliebt.<sup>288</sup> Lediglich hier, so Becker, habe die dramatische Kunst der Antike im Islam überlebt, „im Ableger des Mimus, in burlesken und ganz populären Späßen, wie z. B. im Schattenspiel.“<sup>289</sup>

Erbe des Mimus ist der *ḥākiya*, ein Geschichtenerzähler, der in erster Linie ein stimmlicher, mimischer und gestischer Nachahmer war, wie die Bezeichnung erkennen lässt: *ḥakā* meint ursprünglich nachahmen.<sup>290</sup> Jāḥiẓ berichtet, wie der *ḥākiya* Menschen unterschiedlichen Ursprungs stimmlich und mimisch – mit dem Gesicht (*wajh*) und den Augen (*‘uyūn*) – sowie gestisch – mit den Gliedern (*a‘ḍā’*) – detailliert nachahmte.<sup>291</sup> Genau dies sind die Merkmale des antiken Mimus, die Josef Horovitz herausgearbeitet hat.<sup>292</sup>

Wenngleich detaillierte Analysen zur Predigtpraxis im vormodernen Kontext fehlen, scheint wahrscheinlich, dass sich die Volksprediger (*quṣṣāṣ*), welche man sich nach Charles Pellat unter anderem als Volksnarren (*bouffons populaires*) vorstellen muss, deutlich an der Praxis des Mimus beziehungsweise des *ḥākiya* orientierten.<sup>293</sup> Vermutlich sind auch einige der bei Ibn al-Jawzī und Ibn al-‘Aṭṭār kritisierten Praktiken mindestens mittelbar von diesem beeinflusst. Die islamische Predigt war im Mittelalter „auch ein Ersatz für Schauspiel und Theater.“<sup>294</sup> Es wäre geradezu verwunderlich, wenn die Technik einfacher Volksprediger nicht von diesen Vorbildern beeinflusst worden wäre, zumal ja für beide die Marktplätze zu den wesentlichen Betätigungsorten zählten.<sup>295</sup>

Vor allem religiöse Gelehrte lehnten die Praxis der Volksprediger (*quṣṣāṣ* und *mudakkirūn*) häufig ab, jedoch nicht alle. Ibn al-Jawzī betätigte sich selbst in dieser Rolle. Wesentlicher Grund für die Ablehnung von Volkspredigern war, dass man sie für die Erfindung von Traditionen verantwortlich machte.<sup>296</sup> Deutlich wird dies bei Ibn al-Jawzī:

„The [true] *quṣṣāṣ* are those who speak about paradise and hell, who arouse people to fear, and who are upright in intention and honest in matters of *ḥadīṭ*. However, as for

---

<sup>288</sup> Josef Horovitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient: Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von Friedrich Kern*, Berlin: Mayer & Müller, 1905.

<sup>289</sup> Carl Heinrich Becker, „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922): S. 19-35, hier: S. 29.

<sup>290</sup> Shmuel Moreh, „*khayāl*“, in: *Encyclopedia of Arabic Literature*, hrsg. v. Julie Scott Meisami und Paul Starkey, Bd. 2, London: Routledge, 1998: S. 441-442; Charles Pellat et al., „*Ḥikāya*“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis et al., Bd. 3, Leiden: Brill, 1971: S. 367-377, hier: S. 367.

<sup>291</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 69; Pellat et al., „*Ḥikāya*“, S. 367; Horovitz, *Spuren griechischer Mimen*, S. 18-19.

<sup>292</sup> Horovitz, *Spuren griechischer Mimen*, S. 17. Auch in der *maqāma* finden sich teilweise entsprechende Elemente. (Carl Brockelmann und Charles Pellat, „*Maḥāma*“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 6, Leiden: Brill, 1991: S. 107-115, hier: S. 108; Pellat et al., „*Ḥikāya*“.)

<sup>293</sup> Pellat, *Le milieu baṣrien*, S. 114. Vgl. auch Leder, *Ibn al-Ġauzī*, S. 4-7, 21.

<sup>294</sup> Hartmann, „Islamisches Predigtwesen“, S. 336.

<sup>295</sup> Moreh, „theatre and drama, medieval“, S. 767; Horovitz, *Spuren griechischer Mimen*, S. 32.

<sup>296</sup> Swartz, „Introduction“, S. 61; Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ١٠٨, ١١٢ (arab. Text) / 191-192, 196 (Übers.).

those who introduce fabricated narratives (*aḥbār*) and false traditions, verily with such persons I shall have nothing to do.“<sup>297</sup>

Eng verbunden hiermit war, wie erwähnt, die ‚hypokritische‘ – nämlich schauspielerisch ‚heuchelnde‘ – Zurschaustellung ‚ gespielter‘ Religiosität. Entsprechende ‚theatralische‘ Techniken wurden abgelehnt, meist mit Blick auf die Stellung von Unterhaltung in der *ḥadīṭ*-Literatur.<sup>298</sup> Auch aus ritualrechtlicher Sicht waren sie nicht vorgesehen, man verurteilte sie, da sie „dem Ziel des (religiösen) Gesetzes bezüglich der Predigt zuwider[liefen], welches für Ruhe (*sakīna*) und Erzeugung von Würde (*tawqīr*) steht.“<sup>299</sup>

### 1.3.4 FAZIT: HOMILETIK DER UMSETZUNG EINES REDNERISCHEN HABITUS

Die Betrachtung der vormodernen arabischen islamischen Predigttheorie verdeutlicht, dass die griechische Rhetorik für die Predigt, zumindest anhand der betrachteten Beispiele, keine Rolle gespielt hat.<sup>300</sup> Da die Predigt im vormodernen arabischen islamischen Kontext das primäre Genre öffentlicher Rede darstellte, wäre am ehesten hier ein Interesse für die griechische Rhetorik zu vermuten, allerdings finden sich keine größeren Verweise oder Entlehnungen. Auch wird die Predigt nicht im Sinne der öffentlichen Rede theoretisiert. Sie wird vielmehr ritualrechtlich behandelt, Maßgaben und Empfehlungen beziehen sich auf die *ṣarīʿa*.

Auf die konkreten Gründe für die geringe Relevanz der griechischen Rhetorik für die Predigtpraxis bei den Arabern – beziehungsweise für das Ausbleiben einer Theoretisierung der öffentlichen Rede – geht die wissenschaftliche Literatur kaum ein.<sup>301</sup> Bonebakker, einer

---

<sup>297</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣās*, S. 104. Die Umschrift der arabischen Begriffe wurde an die hier verwendete angepasst.

<sup>298</sup> Moreh, „acting and actors, medieval“, S. 53.

<sup>299</sup> Freie Übersetzung von „*muʿarīḍina ʿan maqṣūdi š-šarʿi mina l-waʿzi wa-t-taḍkīri, al-ḥāmili ʿalā s-sakīnati wa-t-tawqīr*“. (Ibn al-ʿAṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 122.) Diese Passage und die Verurteilung der Theatralik bespricht, inklusive einiger weiterer Beispiele, auch: Jones, *The power of oratory*, S. 182.

<sup>300</sup> So auch verschiedentlich in der Sekundärliteratur. Lediglich beispielhaft: Halldén, „Arab Islamic rhetoric“; Simon, „Islamische Rhetorik“.

<sup>301</sup> Gutas’ Standardwerk erwähnt die *Rhetorik* nur einmal. (Dimitri Gutas, *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ʿAbbāsīd society (2<sup>nd</sup> – 4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup> – 10<sup>th</sup> centuries)*, London: Routledge, 1998, S. 147.) Black behandelt die theoretische Rolle der *Rhetorik* in der Philosophie, klammert die Frage nach der Praxis jedoch aus. (Black, *Logic and Aristotle’s Rhetoric*.) Auch weitere Autoren geben keine Antwort auf die Frage. (Würsch, *Avicennas Bearbeitungen*; Würsch, „Review: Deborah L. Black: Logic and Aristotle’s *Rhetoric* and *Poetics* in Medieval Arabic Philosophy“; Würsch, „Die arabische Tradition“; Würsch, „Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum“; Charles E. Butterworth, „Averroes: Politics and opinion“, *American Political Science Review* 66 (1972): S. 894-901; Charles E. Butterworth, „Rhetoric and Islamic political philosophy“, *International Journal of Middle East Studies* 3, Nr. 2 (1972): S. 187-198; Charles E. Butterworth, „The rhetorician and his relationship to the community: Three accounts of Aristotle’s *Rhetoric*“, in: *Islamic theology and philosophy: studies in honor of George F. Hourani*, hrsg. v. Michael E. Marmura, Albany: New York Press, 1984: S. 111-147, 297-298; Qutbuddin, *Arabic*

der wenigen, die explizit die Frage nach der Theorie öffentlicher Rede stellen, sieht als Grund die „schattige Existenz“ der öffentlichen Rede in der religiösen und politischen Struktur. Der einzige Ort öffentlicher Rede sei die Freitagspredigt gewesen, denn mit den Umayyaden habe die gering ausgeprägte „tribale Demokratie“ ihre Rolle verloren, ihre letzten Spuren seien schließlich mit den ‘Abbāsiden verschwunden.<sup>302</sup> Das allein erklärt jedoch nicht das Ausbleiben einer Theoretisierung, schließlich käme auch die Freitagspredigt für eine solche in Frage. Der Unterschied liegt in der gewählten Perspektive: Während es der westlichen Rhetorik um eine umfassende Theorie der Überzeugung geht, welche alle für diese relevanten Bereiche beleuchtet, geht es im Fall der Predigt um Ritualvorschriften beziehungsweise um die Frage der religiösen Legitimität einer bestimmten Praxis. Also zum einen um die ritualrechtliche Korrektheit der liturgischen Predigt (Freitagsbeziehungsweise Festtagspredigt), zum anderen um die religiöse Legitimität der verschiedenen Genres der freien Predigt, zumal durch manche Genres erfundene Überlieferungen verbreitet wurden, was Zweifel an der Legitimität des Genres begründete. Die zwei vorgestellten Predigthandbücher belegen das deutlich. Das „Problem“ einer Überzeugung des Publikums stellt sich aus dieser Perspektive, in der die islamische Predigt historisch betrachtet wurde, also nicht – oder zumindest nicht in der gleichen Form – wie im griechisch-römischen Kontext und später in Europa.

Allerdings sind die genannten Predigthandbücher nicht die ersten schriftlichen Regelwerke. Vor ihrer Entstehung bot die thematisch entsprechend gegliederte *ḥadīṭ*-Literatur Regeln beziehungsweise Anhaltspunkte, auf die auch die Predigthandbücher zurückgreifen. Hier ist zu berücksichtigen, dass die *ḥadīṭ*-Wissenschaft zu den einschlägig islamischen Wissenschaften zählte. Die Trennung zwischen Philosophie (*falsafa*) und anderen Bereichen islamischen Denkens, „aus der Kontinuität und Geschlossenheit ihrer Lehrtradition begründet“<sup>303</sup>, begünstigte zusätzlich, dass der *Rhetorik* außerhalb der Philosophie (*falsafa*) kaum Bedeutung zukam.

Zusammenfassend können die Predigtanweisungen, insbesondere die den Freitagsprediger (*ḥaṭīb*) betreffenden, als Umsetzung eines spezifischen rednerischen Habitus verstanden werden, der verschiedentlich explizit auf den Propheten zurückgeführt wird.<sup>304</sup> Rituale sind stets Wiederholung einer mythischen Zeit, Anknüpfung an diese. Dies leistet insbesondere die liturgische Predigt, die in einem engeren Sinn als die freie Predigt als Ritual zu verstehen ist. Zum einen impliziert sie eine Wiederholung auf der performativen

---

*oration*.) Die einschlägigen Enzyklopädie-Einträge zur arabischen Rhetorik beschränken sich auf diese als literarische. (Bauer, „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur“; al-Musawi, „Arabic rhetoric“; Schaade und Grunebaum, „Balāgha“.)

<sup>302</sup> Bonebakker, „Aspects of the history“, S. 76.

<sup>303</sup> Gerhard Endress, „Philosophie“, in: *Grundriß der arabischen Philologie*, hrsg. v. Wolfdietrich Fischer, Bd. 3: Supplement, Wiesbaden: Reichert, 1992: S. 25-61, hier: S. 25.

<sup>304</sup> Becker, „Die Kanzel im Kultus des alten Islam“, S. 331.

Ebene, nämlich durch die körperliche Umsetzung der Ritualvorschriften, welche im Wesentlichen auf den Propheten zurückgeführt werden. Zum anderen ist sie eine inhaltliche Wiederholung, insofern sie die prophetische Botschaft in der Gegenwart perpetuiert, sie aktualisiert und sie an die jeweils empfundenen Erfordernisse der Zeit anpasst. Auch die freie Predigt beinhaltet einen gewissen Wiederholungsaspekt, wenngleich einen schwächeren, da sie nicht gleichermaßen unmittelbar auf den Propheten verweist, sondern allgemeiner auf die frühislamische Zeit: Geschichten erzählten auch andere, nicht nur der Prophet selbst.

Es ist kaum anzunehmen, dass das erst später etablierte, ritualrechtlich ausformulierte und festgelegte Ritual der Freitags- beziehungsweise Festtagspredigt in allen Details der prophetischen Predigt entsprochen hätte.<sup>305</sup> Man darf jedoch davon ausgehen, dass die Traditionarier verschiedene Elemente korrekt übermittelt haben, die Vorschriften also in Teilen der Praxis des Propheten entsprechen. Die tieferen historischen Wurzeln liegen in früherer Zeit, nämlich beim altarabischen Stammessprecher.<sup>306</sup> Insbesondere der Stab beziehungsweise Stock kann als gesichertes Relikt verstanden werden. Es ist stark anzunehmen, dass auch weitere performative Aspekte, insbesondere solche der Gestik, auf altarabische Rednerkonventionen zurückgehen.<sup>307</sup>

Da der Stab des Predigers vermutlich ab ḥabbāsīdischer Zeit, vielleicht sogar schon früher, das Gestikulieren verhindern sollte, lohnt sich ein vergleichender Hinweis. Die antiken Griechen haben der lebhaften Gestik teilweise eine große Bedeutung zugemessen. So gestikulieren etwa die Redner bei Homer mit Stäben, um ihrer Rede mehr Ausdruck zu

---

<sup>305</sup> Becker, „Zur Geschichte des islamischen Kultus“; Becker, „Die Kanzel im Kultus des alten Islam“; Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, Bd. 1: Introduzione. Dall'anno 1. al 6. H, Milano: Hoepli, 1905, S. 432-460.

<sup>306</sup> Ignác Goldziher, „Der Chaṭīb bei den alten Arabern“, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 6 (1892): S. 97-102; Ignác Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, Halle: Niemeyer, 1889; Friedrich Schwally, „Lexikalische Studien“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 52 (1898): S. 132-148; Becker, „Die Kanzel im Kultus des alten Islam“; Becker, „Zur Geschichte des islamischen Kultus“.

<sup>307</sup> Die Vermutung, dass der gestische nüchterne Vortragsstil weit zurückreicht, ergibt sich aus den performativen Hinweisen bei aš-šāfi'ī und Jāhīz, die eine körperliche Beherrschung des Redners betonen und sich auf ältere Quellen stützen. Eine sichere Beantwortung der Frage würde eine eingehende Betrachtung unterschiedlicher Quellen voraussetzen, die hier nicht geleistet werden kann. Es sei angemerkt, dass Abū Zahra erläutert, die vorislamischen Redner hätten häufig „ihre Hände gehoben und gesenkt und viele ihrer [kommunikativen] Ziele durch die Bewegungen der Hände realisiert, sofern es hierzu eine Motivation gab.“ Leider benennt der Autor keine Quellen. Im Anschluss führt er aus: „Diese Bewegungen reduzierten das Ansehen (*hayba*) des Redners, seine Würde (*waqār*) und seinen Ernst (*razāna*) nicht.“ (Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 211.) Diese Bemerkung ist interessant. Warum sollte die Gestik, wenn sie etabliert war, das Ansehen des Redners mindern? Es wirkt, als würde Abū Zahra, der im Kontext einer verstärkten Rezeption westlicher Rhetorik schreibt (Niqūlā Fayyāḍ's Rhetorikbuch mit der bildlichen Illustration der Gestik war nur vier Jahre zuvor veröffentlicht worden), die in der westlichen Rhetorik etablierte Verwendung der Gestik, in der arabischen Geschichte suchen und sich dabei von der in Ritualvorschriften verbreiteten Auffassung distanzieren, Bewegungen reduzierten das Ansehen des Predigers. Abū Zahras Bemerkungen widersprechen also (zumal in Anbetracht der unklaren Quellen) nicht der Vermutung, dass das Ideal des gestisch nüchternen Vortragsstils auf vorislamische Zeit zurückgeht.

verleihen.<sup>308</sup> Wenn Odysseus hingegen „das Scepter unbeweglich hielt, [so schien er dadurch] den Fremden schwerfälligen Geistes zu sein.“<sup>309</sup> Der Stab erfüllt hier also eine entgegengesetzte Funktion. Er reduziert nicht das Gestikulieren, wie im Fall der islamischen Predigt (und mutmaßlich auch zuvor), sondern stellt eine Verlängerung des Armes dar. Zwar finden sich auch in der griechischen Antike Beispiele für einen sehr beherrschten Redevortrag,<sup>310</sup> jedoch scheint im antiken griechischen und später im römischen Kontext allgemein gesprochen ein anderer Habitus bestimmend gewesen zu sein, eine verhältnismäßig lebhaftere und ausdrucksstarke Gestik wurde offenbar meist bevorzugt.<sup>311</sup>

Für die Betrachtung der modernen Predigt ist bedeutend, dass der in den besprochenen mittelalterlichen Predigthandbüchern beschriebene Habitus des Predigers noch heute verschiedentlich Gültigkeit besitzt. Für diesen Habitus ist insbesondere (innere) Ruhe (*sakīna*) und würdevoller Ernst (*waqār*) ausschlaggebend, auf diese Tugenden sind die körperlich performativen Anweisungen ausgelegt. Die Empfehlung gestischer Mäßigung impliziert jedoch nicht, dass die Predigt insgesamt ruhig sein soll. Der zurückhaltenden Körpersprache entspricht – was zunächst verwundern mag – eine starke und laute, deutlich warnende, bisweilen auch furchteinflößende Stimme des Predigers. Bei Jāhiz findet sich die Bezeichnung *jahārat aṣ-ṣawt* (sinngemäß: Kräftigkeit der Stimme),<sup>312</sup> die vorgestellten mittelalterlichen Predigthandbücher begründen eine entsprechende Stimme, wie erwähnt, mit Verweisen auf prophetische *aḥādīṭ*.<sup>313</sup> Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, spielen der körperlich beherrschte Vortrag und die laute Stimme für den Predigtvortrag auch heute noch eine wichtige Rolle. Gleichzeitig findet in der arabischen Moderne jedoch eine bisher weitestgehend unerforschte Orientierung an der westlichen Rhetoriktheorie statt, die auch für den rhetorischen Habitus und das Ideal des islamischen Predigers nicht unbedeutend bleibt.

#### 1.4 MODERNE ARABISCHE ISLAMISCHE HOMILETIK UND RHETORIK

Ab dem Ende des 19. Jahrhunderts wandelt sich die Landschaft der arabischen islamischen Homiletik. Im Libanon und im Anschluss in Ägypten erscheinen Rhetorik- und Homiletikhandbücher, die sich stark an der sogenannten westlichen Rhetorik orientieren

---

<sup>308</sup> Bernd Steinbrink, „Actio“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. Gert Ueding, Bd. 1, Tübingen: Niemeyer, 1992: S. 43-74, hier: S. 44.

<sup>309</sup> Karl Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig: Teubner, 1890, S. 270 zit. n. Steinbrink, „Actio“, S. 44.

<sup>310</sup> Steinbrink, „Actio“, S. 44.

<sup>311</sup> Das gilt wohlgerne nicht epochenübergreifend einheitlich. Im 5. Jahrhundert etwa galt eine zu starke Gestik als unangebracht, zur Zeit Aristoteles und Demosthenes (4. Jh. v. Chr.) gewann sie eine große Bedeutung. Die größte hatte sie im Asianismus, als rhythmische Ausgestaltung, stimmlicher Kraftaufwand und theatralische Gestik und Mimik zentral wurden. (Ebd., S. 43-45.)

<sup>312</sup> Kräftigkeit meint hier vor allem Hörbarkeit, der Begriff *jahāra* kann auch Schönheit konnotieren. (Vgl. Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 2: *Jīm - ḥā'*, S. 474 Spalte 3.)

<sup>313</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. ١٣٩ (arab. Text) / 222-223 (Übers.); Ibn al-ʿAṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 118-119.

und verschiedentlich auf den arabischen Aristotelismus zurückgreifen. Die Relevanz dieser Handbücher ist bisher nur in Ansätzen erkannt und kaum untersucht worden. Neben einzelnen Hinweisen auf die Handbücher in anthropologisch ausgerichteten Arbeiten zur modernen Predigt, insbesondere bei Hirschkind, der Forderung Halldéns, die öffentliche Rede (*‘ilm* beziehungsweise *fann al-ḥaṭāba*) bei den Arabern genauer zu betrachten,<sup>314</sup> und ersten Ergebnissen meiner Forschung zu den Rhetorik- und Homiletikhandbüchern<sup>315</sup> sowie den Hinweisen von Qutbuddin<sup>316</sup> lag bis vor kurzem lediglich eine Analyse des libanesischen Rhetorikhandbuchs des Sā’id aš-Šartūnī vor.<sup>317</sup> Vor allem aber ist offenbar weitgehend übersehen – oder zumindest nicht eingehender thematisiert – worden, dass im Anschluss an die genannten libanesischen Autoren des 19. sowie beginnenden 20. Jahrhunderts ein eigenes umfangreiches Genre von Rhetorik- und Homiletikhandbüchern entstanden ist, das es im arabischen Kontext bis dahin nicht gab und das sich durch das gesamte 20. Jahrhundert bis heute zieht.

Hirschkind spricht mit Blick auf die Handbücher von einem „amalgam of Aristotelian rhetoric and findings from the field of American communication studies.“<sup>318</sup> Diese Beschreibung ist wenig aussagekräftig und kann gegebenenfalls einen Gegenstand von geringem Forschungsinteresse suggerieren. Bei genauerer Betrachtung der Rhetorik- und Homiletikhandbücher wird jedoch deutlich, dass es sich nicht schlicht um ein „Amalgam“ handelt. Die Handbücher greifen vielmehr überlegt, konkret und präzise auf die westliche Rhetoriktradition, auf Aristoteles, auf römische Autoren, auf die arabischen Aristoteliker, auf einige moderne Autoren sowie auf die autochthone arabische Rhetoriktradition des *‘ilm al-balāġa* zurück. Sie sind damit für ein angemessenes Verständnis der modernen arabischen islamischen Predigt essentiell, zumal die Homiletikhandbücher teilweise für die Predigerausbildung an der Azhar verfasst wurden. Einige der älteren Handbücher werden bis heute im Unterricht verwendet, teilweise verfassen die jeweiligen Dozenten auch neue.

---

<sup>314</sup> Halldén kritisiert den bisherigen Fokus auf *balāġa* und benennt einige Handbücher, die dem ‚Erwachen der Rhetorik‘ im 20. Jahrhundert zuzuordnen sind, analysiert diese jedoch nicht. Er scheint zu übersehen, dass der Rückgriff der angeführten Bücher auf die westliche Rhetoriktradition als praxisrelevante Theorie ein modernes Phänomen darstellt. (Halldén, „Arab Islamic rhetoric.“) Hierzu insbesondere: Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“, S. 189-191.

<sup>315</sup> Scholz, „Modern Arabic rhetorical manuals“; Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“; Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“; Scholz, Simon und Stille, „Zur islamischen Homiletik“.

<sup>316</sup> Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 440-441.

<sup>317</sup> Patel, „Naḥḍah Oratory“. Das Rhetorikhandbuch enthält einige wesentliche Elemente der Entwicklung des 20. Jahrhunderts, allerdings handelt es sich um ein relativ kurzes Handbuch aus dem libanesisch-christlichen Kontext. Die in Ägypten in den folgenden Jahrzehnten entstehende Literatur ist wesentlich umfangreicher. Patel benennt auch den Verweis eines ägyptischen Autors auf Cheikho.

<sup>318</sup> Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 48.

Inhaltlich sind Rhetorik- und Homiletikhandbücher sehr eng verwoben, in Anbetracht ihrer unterschiedlichen Ausrichtung jedoch zu unterscheiden. Erstere richten sich allgemein an Personen, in deren Berufen die mündliche Rede eine zentrale Rolle spielt, etwa an Politiker, Anwälte und Prediger. Die Homiletikhandbücher richten sich hingegen konkret an islamische Prediger. Eine konsequente Trennung dieser zwei eng verwandten Genres scheint zunächst naheliegend, sie wäre für ihre Analyse im vorliegenden Rahmen jedoch nicht zielführend. Zum einen berufen sich die Homiletikhandbücher stark auf die allgemeineren Rhetorikhandbücher und zitieren diese in bedeutendem Umfang. Zum anderen sind unter ägyptischen Predigern nicht nur die Homiletikhandbücher verbreitet, auch die allgemeiner gehaltenen Rhetorikhandbücher stellen eine wichtige Ressource für Prediger dar. Bei meinen Recherchen zur verwendeten Predigtliteratur wurden mir diese sowohl von Buchhändlern als auch von Predigern stets empfohlen. Dies betraf insbesondere die Handbücher Abū Zahras<sup>319</sup> und Aḥmad al-Ḥūfīs<sup>320</sup>, die unter Predigern weit verbreitet sind.

Bei der Betrachtung soll die Darstellung des gewandelten Rhetorikverständnisses im Vordergrund stehen, welches sich in den Rhetorik- und Homiletikhandbüchern widerspiegelt. Dazu soll in einem ersten Schritt das ‚Erwachen der Rhetorik‘ im 20. Jahrhundert thematisiert werden, bevor in einem zweiten Schritt anhand des Überzeugungsbegriffs, der rhetorischen Fundamentalkategorien und der fünf Teile der Rhetorik die Orientierung der modernen Handbücher an der westlichen Rhetorik dargestellt wird.<sup>321</sup>

#### 1.4.1 DAS ERWACHEN DER RHETORIK

Roland Barthes beklagt 1970 in seinem später sehr berühmt gewordenen Artikel „L’ancienne rhétorique: Aide-mémoire“ das Ende der Rhetorik.<sup>322</sup> Er datiert dieses Ende anhand der Veröffentlichung von zwei – aus seiner Sicht – letzten Rhetorikbüchern. Neben dem Rhetorikhandbuch des Belgiers M. J. Vuillaume aus dem Jahr 1938 führt Barthes „ein arabisches Rhetorikbuch“ an, welches ein Jesuit aus Beirut 1926 verfasst hat.<sup>323</sup> Autor und Titel des arabischen Rhetorikbuches bleiben ungenannt, es handelt sich jedoch zweifelsohne um Louis Cheikhos *ʿIlm al-adab* (sinngemäß: ‚Buch über die Wissenschaft der Literatur‘). Ein Rhetorikbuch ist es ungeachtet des allgemeinen Titels, der zweite Band des Werkes hat explizit die Rhetorik (*ḥaṭāba*) zum Gegenstand. Das Jahr 1926 entspricht der dritten Auflage

---

<sup>319</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*.

<sup>320</sup> Aḥmad Muḥammad al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, 5. Ausg., Kairo: Nahḍat Miṣr, 2007 [1949].

<sup>321</sup> Hier ist keine abschließende Analyse der Handbücher möglich. Es sei darauf verwiesen, dass diese teilweise auch Modellpredigten und weitere Ausführungen enthalten, etwa zur Geschichte der öffentlichen Rede bei den Arabern, die im Folgenden nicht betrachtet werden.

<sup>322</sup> Barthes, „L’ancienne rhétorique“. Zur Bedeutung des Artikels: Kallivoda et al., „Rhetorik“, S. 1679.

<sup>323</sup> Barthes, „L’ancienne rhétorique“. (Meine Übers.)

des Werkes, die erste Auflage war 1889 erschienen.<sup>324</sup> Es ist bemerkenswert, dass Barthes ein arabisches Rhetorikbuch erwähnt, allerdings kann das genannte Buch keinesfalls für ein Ende der Rhetorik stehen, es markiert vielmehr ihr ‚(Wieder)Erwachen‘ – zumindest in der arabischen Welt. Cheikho ist einer der ersten und wichtigsten Autoren<sup>325</sup> dieses „Erwachens der Rhetorik“ (*istiḳāz al-ḥaṭāba*), wie andere arabische Autoren, zuvorderst Abū Zahra, das gesteigerte Interesse für Rhetorik im Sinne einer Theorie öffentlicher Rede in den folgenden Jahrzehnten bezeichnet haben.<sup>326</sup> Vielleicht veranschaulicht auch der Umstand, dass dieses Missverständnis bei Barthes bis heute nicht erkannt wurde, die vergleichsweise geringe Bedeutung, die der Erforschung der Rhetorik in der westsprachlichen Islamwissenschaft und Arabistik beigemessen wurde.

Louis Cheikho, 1859 in Mardin, im Süden der heutigen Türkei an der Grenze zu Syrien, geboren, folgte 1868 seinem Bruder in den Libanon. 1874 begann er sein Noviziat im Jesuitenseminar Lons-le-Saunier in Frankreich, wo er sich im dritten Jahr mit Rhetorik beschäftigte,<sup>327</sup> die im jesuitischen Kontext traditionell eine wichtige Rolle spielt. Vermutlich hat diese Erfahrung Cheikho später bewogen, sich mit der Rhetorik im arabischen Kontext auseinanderzusetzen, wo ihm die Rolle eines Pioniers zukommt.<sup>328</sup> Allerdings war das Interesse für Rhetorik nicht auf ihn beschränkt. Mindestens im libanesischen Kontext gab es zum Ende des 19. Jahrhunderts ein gewachsenes Interesse an der Rhetorik. Das lässt sich anhand einiger Stationen skizzieren:

1724 hatte Jarmānūs Farḥāt (ca. 1670-1732), der maronitische Bischof Aleppos, ein christliches Predigthandbuch auf Arabisch verfasst: *Faṣl al-ḥiṭāb fī l-wa‘z* (*Die entscheidende Rede über die Predigt*). Anlass war, wie er schreibt, das „Fehlen einer Wissenschaft zu diesem Thema unter den Arabern nach diesem Verständnis [womit er offenbar eine Rhetorik mit

<sup>324</sup> Šayḥū [Cheikho], *‘Ilm al-adab*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*. Die Erstauflage ist: Luwīs [Louis] Šayḥū [Cheikho], *Kitāb ‘ilm al-adab: Maqālāt li-ba‘ḍ mašāhīr kuttāb al-‘arab fī l-ḥaṭāba wa-š-šī‘r*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, Beirut: Maṭba‘at al-Abā’ al-Mursalīn al-Yasū‘iyyīn, 1889.

<sup>325</sup> Zur Datierung von Cheikhos *‘Ilm al-adab* folgender Hinweis: Patel schreibt „If indeed, besides the works of the Islamic philosophers, Shaykhū’s *‘Ilm al-Adab* (1913) is the first substantial treatise to treat oratory as an independent discipline, as Ḥasan claims, then al-Shartūnī’s edition of Farḥāt’s pre-modern work on oratory and sermons, *Faṣl al-Khiṭāb* (1896), would be the first known work. If Shaykhū’s treatise pioneered the way during the renaissance, then the significance of Shartūnī’s *al-Ghuṣn*, which was completed at least five years earlier, lies in being one of the first, if not the first known, work devoted entirely to the art of oratory in the *nahḍah* period.“ (Patel, „Nahḍah Oratory“, S. 261.) Patel irrt sich bei der Datierung Cheikhos, denn 1913 ist die zweite Ausgabe erschienen, die Erstausgabe stammt von 1889. Šartūnīs Buch *Al-ḡuṣn ar-raṭīb fī fann al-ḥaṭīb* (1896) ist also nicht das erste Rhetorikbuch der *nahḍa*.

<sup>326</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 14. Der Begriff kann auch mit „Erwachen der öffentlichen Rede“ übersetzt werden, Abū Zahra scheint beide Bedeutungen zu implizieren. (Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“, S. 204; Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“, S. 197-198.)

<sup>327</sup> Camille Hechaïmé, *Louis Cheikho et son livre ‚Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l’Islam‘: étude critique*, Beirut: Dar el-Machreq, 1967, S. 37.

<sup>328</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 14. Auch al-Ḥūfī erwähnt ihn anerkennend: al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 206.

festgelegten Regeln, die auch die Performanz behandelt, meint], wobei diese [Wissenschaft] in arabischer Sprache unerlässlich ist.“<sup>329</sup> Die Nachfrage bestätigte den Bedarf. Ab 1842 wurden mit dem Ziel, die Kunst der Rhetorik in der *nahḍa* (ungefähr: ‚Erwachen‘, teilweise mit ‚arabische Renaissance‘ übersetzt) zu erneuern, verschiedene Neuauflagen des *Faṣl al-ḥiṭāb fī l-wa‘z* veröffentlicht.<sup>330</sup>

Die verschiedenen Auflagen des Rhetorikbuchs Farḥāts im 19. Jahrhundert verdeutlichen das gesteigerte Interesse an der Rhetorik. Weitere Anhaltspunkte finden sich bei Cheikho. Er berichtet, dass seine Zeitgenossen Jamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh und Muṣṭafā Kāmil „die Kunst der öffentlichen Rede (*ḥaṭāba*) solide studieren und in ihren Vereinen (*nawādī*, Sg. *nādī*) ausgearbeitete säkulare Reden halten.“<sup>331</sup> Vergleichbar führt auch al-Maqdisī an, dass die Entwicklung von der traditionellen zur modernen Rhetorik, womit auch er die verstärkte Rezeption westlicher Rhetorik meint, „nicht plötzlich, sondern schrittweise erfolgt ist.“<sup>332</sup> So „gab es zwischen dem Beginn der *nahḍa* im vergangenen [d.h. 19.] Jahrhundert und unserer Zeit eine Phase des Übergangs“, durch die „die Entwicklung erst ermöglicht wurde.“<sup>333</sup> Mit „Übergang“ scheint er die Auseinandersetzung mit westlicher Rhetorik zu meinen. Al-Maqdisī gibt mit ‘Abdallāh Nadīm (1845-1896), dem „Redner des ‘Urābī-Aufstands“,<sup>334</sup> eines der berühmtesten Beispiele jener Zeit. Er habe jede Gelegenheit ergriffen, um als Redner aufzutreten und hierbei seinen Stil verbessert, wobei er sich schrittweise von alten Konventionen wie der Verwendung des *saj‘* (Reimprosa) und des *badī‘* befreite, sodass „die Worte in einem Fluss aus seinem Mund flossen.“<sup>335</sup> Vergleichbar sieht Najīb Tawfīq in ‘Abdallāh Nadīm „den ersten Redner, der in Ägypten aufgetreten ist“,<sup>336</sup> womit er den ersten Redner der Moderne meint. Modern ist er aufgrund der Rezeption „moderner“ Rhetorik und der Befreiung von den genannten Konventionen, die ihm und vielen seiner Zeitgenossen als überkommen gelten. Nadīm fungiert als Symbol für den Wendepunkt zu einer neuen, modernen Bedeutung der öffentlichen Rede, die in dieser Zeit

<sup>329</sup> Jarmānūs Farḥāt, *Faṣl al-ḥiṭāb fī l-wa‘z*, Beirut: ohne Verlag, [1842], S. 12. Vergleichbar dazu auch in einer späteren Ausgabe: „because of the absence among Arabs of oratory and preaching as an art form with definitive rules.“ (Sa‘īd aš-Šartūnī (Hrsg.), *Faṣl al-ḥiṭāb fī l-wa‘z li-Jarmānūs Farḥāt*, Beirut: al-Maṭba‘a al-Kaṭūlikiyya li-l-Abā‘ al-Yasū‘iyyīn, 1896, S. 3 zit. n. Abdulrazzak Patel, *The Arab nahḍah: The making of the intellectual and humanist movement*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, S. 47.)

<sup>330</sup> Patel, *The Arab nahḍah*, S. 47.

<sup>331</sup> Šayḥū [Cheikho], *‘Ilm al-adab*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 238.

<sup>332</sup> Anīs al-Maqdisī, *Al-funūn al-adabiyya wa-a‘lāmuhā fī n-nahḍa al-‘arabiyya al-ḥadīṭa*, 6. Ausg., Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Mayālīn, 2000, S. 400. Siehe auch Patel, „Nahḍah Oratory“, S. 239.

<sup>333</sup> al-Maqdisī, *Al-funūn al-adabiyya*, S. 400.

<sup>334</sup> Ebd., S. 409.

<sup>335</sup> Ebd.

<sup>336</sup> Najīb Tawfīq, *At-tā‘ir al-‘aẓīm: ‘Abdallāh an-Nadīm*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1957, S. 168-169 zit. n. al-Maqdisī, *Al-funūn al-adabiyya*, S. 409.

zu erblühen (*izdahara*) beginnt.<sup>337</sup> Diese neue Bedeutung war nicht nur eine Frage der Praxis, sie ging schon früh mit einer theoretischen Auseinandersetzung einher, wie Cheikhos Hinweis und die verschiedenen Neuauflagen Farḥāts verdeutlichen. Vermutlich hat diese Auseinandersetzung mit der westlichen Rhetoriktradition anhand der von aš-Šartūnī besorgten Neuauflage des Handbuchs Farḥāts stattgefunden und ab 1889 anhand von Cheikhos *ʿilm al-adab*. In geringem zeitlichem Abstand wurden auch die französischen Autoren Gustave Le Bon<sup>338</sup> und Maurice Ajam rezipiert.<sup>339</sup> Letztere offenbar zunächst auf Französisch, im Anschluss auch in arabischer Übersetzung, wie die 1908 erschienene Übersetzung Le Bons von Aḥmad Faḥḥī Zaḡlūl belegt.<sup>340</sup> Le Bon gilt als ‚Begründer der Massenpsychologie‘, seine Beobachtungen sind allerdings regelmäßig grundlegend rhetorisch.

Die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts erscheinenden Rhetorik- und Homiletikhandbücher (und Artikel über Rhetorik) legen ein deutliches Zeugnis von der weiteren Beschäftigung mit der westlichen Rhetorik ab. 1908: aš-Šartūnī *Al-ḡuṣn ar-raṭīb fī fann al-ḥaṭāb* (ungefähr: *Der zarte Trieb über die Kunst des Redners*) im christlichen libanesischen Kontext,<sup>341</sup> 1914: Kurd ʿAlī Artikel *Al-ḥaṭāba ʿinda l-ifranj*, (*Die Rhetorik bei den Europäern*),<sup>342</sup> vor 1926: Maḥfūz *Sabīl al-ḥikma fī l-waʿz wa-l-ḥaṭāba* (*Der Weg der Weisheit in der Predigt und der öffentlichen Rede*),<sup>343</sup> 1926: Maḥfūz *Hidāyat al-muršidīn ilā ṭuruq al-waʿz wa-l-ḥaṭāba* (*Die Führung der Rechtleitenden zu den Wegen der Ermahnung und der Predigt*),<sup>344</sup> im Anschluss Maḥfūzʿ zwischen 1926 und 1942 verfasstes, jedoch erst posthum (1984) veröffentlichtes Buch *Fann al-ḥaṭāba wa-ī dād al-ḥaṭīb* (*Die Kunst der öffentlichen Rede und die Vorbereitung des Redners*),<sup>345</sup> 1929:

<sup>337</sup> Beispielsweise bei Muḥammad ʿAlī Rifāʿī, *Kayfa takūn ḥaṭībān*, 8. Ausg., Kairo: Maktabat Muḥammad ʿAlī Ṣabīḥ, 1987, S. 12.

<sup>338</sup> Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris: Alcan, 1895.

<sup>339</sup> Maurice Ajam, *La parole en public: Physio-psychologie de la parole, rapport du langage intérieur avec la parole, étude des procédés oratoires depuis l'Antiquité, esquisse d'une méthode scientifique d'art oratoire, enquêtes psychologiques sur la parole en public*, Paris: Chamuel, 1895. Maurice Ajams einschlägig rhetorischer Anspruch wird an seiner Absicht, den *De oratore* neu zu schreiben, deutlich. (Maurice Ajam, „Préface“, in: *L'art de parler en public: l'aphasie et le langage mental*, hrsg. v. Georges Saint-Paul, Paris: Doin, 1912: S. vii-xii, hier: S. vii.)

<sup>340</sup> Gustave [Jūstāf] Le Bon [Lūbūn], *Rūḥ al-ijtimāʿ* [Psychologie des foules], Übers. Aḥmad Faḥḥī Zaḡlūl, Kairo: Maṭbaʿat aš-šaʿb, 1909.

<sup>341</sup> aš-Šartūnī, *Al-ḡuṣn ar-raṭīb*. Für eine sehr aufschlussreiche Analyse dieses Handbuchs: Patel, „Nahḍah Oratory“.

<sup>342</sup> Muḥammad Kurd ʿAlī, „Al-ḥaṭāba ʿinda l-ifranj“, *Al-muqtabas* 95 (1914).

<sup>343</sup> ʿAlī Maḥfūz, *Sabīl al-ḥikma fī l-waʿz wa-l-ḥaṭāba*, Kairo: Maṭbaʿat an-Nahḍa, ohne Jahr.

<sup>344</sup> Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*. Ich übersetze *ḥaṭāba* hier als Predigt, denn es meint im Kontext des Buches, nicht die Theorie der öffentlichen Rede, sondern vor allem das Amt des Freitagspredigers.

<sup>345</sup> ʿAlī Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba wa-ī dād al-ḥaṭīb*, 1. Ausg., Kairo: Dār al-ʿIṭiṣām, 1984 [verf. zw. 1926-1942]. Für die Datierung der Entstehung des Buches, das ich lediglich in der Ausgabe von 1984 finden konnte, sind folgende Aspekte zu berücksichtigen: Maḥfūz zählt zu den Gründern der 1918 eröffneten Abteilung für Predigtwesen und Rechtleitung (*qism al-waʿz wa-l-iršād*) der Azhar-Universität. (Ebd., S. 7.) Ungefähr 1926 veröffentlicht er sein

al-Ḥawlī *Iṣlāḥ al-wa‘z ad-dīnī* (Die Reformierung der religiösen Predigt),<sup>346</sup> 1930: Fayyāḍ *Al-ḥaṭāba* (Die öffentliche Rede)<sup>347</sup> und 1934: Abū Zahra *Al-ḥaṭāba: Uṣūluhā – tāriḥuhā fī azhar ‘uṣūrihā ‘inda al-‘arab* (Die öffentliche Rede: Ihre Prinzipien – ihre Geschichte in den blühendsten Epochen bei den Arabern).<sup>348</sup>

Diese ersten, in sehr kurzem Abstand erschienenen Handbücher, an welche sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts zahlreiche weitere anschließen, sind untereinander stark verwoben und greifen wiederholt auf die libanesischen Anfänge zurück.<sup>349</sup> Maḥfūz’ Handbuch zählt unter den ägyptischen Predigthandbüchern aufgrund der Bekanntheit des Autors und dessen „Pionierrolle“ als einem der Gründer der Abteilung für Predigtwesen und Rechtleitung (*qism al-wa‘z wa-l-iršād*) zu den wichtigsten. Meine Gesprächspartner während der Feldforschung führten ihn mit am häufigsten an. Der Autor zitiert in seinen Ausführungen zu den Teilen der Rhetorik über mehrere Seiten die libanesischen christlichen Autoren aš-Šartūnī und Cheikho, wenn auch ohne diese Zitate zu kennzeichnen.<sup>350</sup> Unter Umständen könnte die Konfession der Autoren den Verzicht auf Verweise motiviert haben. Das ist jedoch keinesfalls gesichert, denn der konservative islamische Rhetorikautor Abū Zahra<sup>351</sup> bezieht sich lobend auf Cheikho und hat keine Schwierigkeiten, dessen Leistung anzuerkennen.<sup>352</sup> Vergleichbares gilt für al-Ḥūfī.<sup>353</sup>

---

Buch *Hidāyat al-muršidīn ilā ṭuruq al-wa‘z wa-l-ḥaṭāba* (Die Führung der Rechtleitenden zu den Wegen der Ermahnung und der Predigt). Wie aus einer Auflistung seiner Werke hervorgeht, entstand auch ein zunächst ungedrucktes Buch mit Titel *Al-ḥaṭāba* (Die öffentliche Rede). (Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 11.) Letzteres ist vermutlich erst nach *Hidāyat al-muršidīn* entstanden, wofür u.a. spricht, dass es in der genannten Auflistung als letztes angeführt wird. (Gleichwohl könnte die Position am Ende der Bibliographie auch dadurch begründet sein, dass es damals noch nicht gedruckt vorlag.) Bei *Fann al-ḥaṭāba wa-i‘dād al-ḥaṭīb* handelt es sich um einen Auszug aus dem unveröffentlichten *Al-ḥaṭāba*, dessen vollständiger Druck 1984 noch in Aussicht gestellt wurde. (Ebd.) Bisher ist diese vollständige Ausgabe offenbar nicht erschienen. Da Maḥfūz 1942 verstorben ist, ist das Buch vermutlich zwischen 1926 und 1942 entstanden. Innerhalb dieses Zeitraums ist ein früherer Entstehungszeitpunkt wahrscheinlicher als ein späterer.

<sup>346</sup> al-Ḥawlī, *Iṣlāḥ al-wa‘z ad-dīnī*.

<sup>347</sup> Fayyāḍ, *Al-ḥaṭāba*.

<sup>348</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*.

<sup>349</sup> Das wird an den Handbüchern von Maḥfūz und Abū Zahra deutlich. Siehe: Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“.

<sup>350</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 74-78; aš-Šartūnī, *Al-ḡuṣn ar-raṭīb*, S. 44-50; Šayḥū [Cheikho], *‘ilm al-adab*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 139-142.

<sup>351</sup> Patrice Brodeur, „Arabic Muslim writings on contemporary religions other than Islam: A framework for inquiry“, in: *Muslim perceptions of other religions: A historical survey*, hrsg. v. Jean Jacques Waardenburg, Oxford: Oxford University Press, 1999: S. 240-249, hier: S. 244.

<sup>352</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 14.

<sup>353</sup> al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 102, 114, 126.

Weitere Handbücher sind unter anderem 1979: Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba wa-fiqh al-jum'a wa-l-īdayn* (Die Regeln der Wissenschaft der öffentlichen Rede/Predigt<sup>354</sup> und das Recht bezüglich des Freitagsgebets und der zwei Festgebete),<sup>355</sup> 1987 (bereits die dritte Auflage): Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb* (Die Kunst der öffentlichen Rede/Predigt und die Vorbereitung des Redners),<sup>356</sup> 1987: Rifā'ī, *Kayfa takūn ḥaṭīban* (Wie man Redner/Prediger wird)<sup>357</sup>, 1990: Abū Samak, *Al-madḥal li-dirāsāt al-ḥaṭāba wa-ṭuruq at-tablīg fī l-islām* (Die Einführung zum Studium der Predigt und den Wegen der Missionierung im Islam),<sup>358</sup> 1990: Raslān, *Al-ḥiṭāba: naš'atuhā wa-mayādīnuhā: „Kayfa takūn ḥaṭīban mufawwahan, wa-barlamāniyyan nājiḥan?“* (Die öffentliche Rede/Predigt: Ihr Ursprung und ihre Einsatzgebiete: „Wie wird man ein eloquenter Redner und erfolgreicher Parlamentarier?“),<sup>359</sup> 1994: al-Badawī, *Fann al-ḥaṭāba* (Die Kunst der öffentlichen Rede, ein libanesisches Handbuch),<sup>360</sup> 1997: 'Imāra, *Al-ḥaṭāba bayna an-nazariyya wa-t-tatbīq* (Die öffentliche Rede/Predigt zwischen der Theorie und der Anwendung),<sup>361</sup> 2000: Ādam, *Al-ḥaṭāba: 'ilm wa-fann* (Die öffentliche Rede: Wissenschaft und Kunst),<sup>362</sup> 2006-2007: Ḥassān, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb an-nājiḥ fī l-islām* (Die Kunst der öffentlichen Rede/Predigt und die Vorbereitung des erfolgreichen Redners/Predigers im Islam),<sup>363</sup> 2009: 'Abd ar-Raḥmān, *Dirāsāt fī l-ḥiṭāba/Predigt wa-i'dād al-ḥaṭīb* (Studien zur öffentlichen Rede und der Vorbereitung des Redners), ohne Erscheinungsjahr: Jīra, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb* (Die öffentliche Rede/Predigt und die Vorbereitung des Redners)<sup>364</sup> und Ḥimāya, *Muḥāḍarāt fī l-ḥaṭāba* (Vorträge über die öffentliche Rede/Predigt).<sup>365</sup>

Die Liste der angeführten Handbücher, bei der es sich um eine Auswahl während der Feldforschung gesammelter Werke handelt, verdeutlicht, dass viele als Predigt-beziehungsweise Homiletikhandbücher angelegt sind. Die Relevanz des Predigtwesens hängt nicht nur damit zusammen, dass die Predigt im Ägypten des 20. Jahrhunderts die wichtigste

<sup>354</sup> Der Begriff *ḥaṭāba* kann regelmäßig sowohl die öffentliche Rede als auch die Predigt bezeichnen, da die Predigthandbücher teilweise auch allgemeine Ausführungen zur öffentlichen Rede enthalten, wurden bei der Übersetzung jeweils beide Begriffe aufgeführt.

<sup>355</sup> Aḥmad Aḥmad Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba wa-fiqh al-jum'a wa-l-īdayn*, [Kairo]: Dār al-Bayān li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr, 1979.

<sup>356</sup> Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*.

<sup>357</sup> Rifā'ī, *Kayfa takūn ḥaṭīban*.

<sup>358</sup> Mušṭafā Aḥmad Abū Samak, *Al-madḥal li-dirāsāt al-ḥaṭāba wa-ṭuruq at-tablīg fī l-islām*, 1. Ausg., Kairo: Maktabat al-Īmān li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr wa-t-Tawzī, 2012 [1990].

<sup>359</sup> Raslān, *Al-ḥiṭāba*.

<sup>360</sup> Ibrāhīm al-Badawī, *Fann al-ḥaṭāba*, 1. Ausg., Beirut: Dār al-Amīr, 1994.

<sup>361</sup> 'Imāra, *Al-ḥaṭāba*.

<sup>362</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*.

<sup>363</sup> Ḥasan 'Abd al-Ġanī Ḥassān, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb an-nājiḥ fī l-islām*, Kairo: ohne Verlag, 2006-2007.

<sup>364</sup> 'Abd ar-Raḥmān Jīra, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, 3. Ausg., [Kairo]: Maṭba'at Wizārat al-Awqāf al-Idāra al-Āmma li-l-Marākiz at-Ṭaqāfiyya, ohne Jahr. Jīra distanziert sich von der westlichen Tradition sowie von Aristoteles. (Vgl. Scholz, „Modern Arabic rhetorical manuals“.)

<sup>365</sup> Maḥmūd Ḥimāya, *Muḥāḍarāt fī l-ḥaṭāba*, Kairo: Maktabat al-Īmān, ohne Jahr.

– da am meisten praktizierte – Form der öffentlichen Rede darstellt, sie hat auch institutionelle Gründe. Die erwähnte Beschäftigung Muḥammad ‘Abduhs mit der Rhetorik veranlasste ihn mit Blick auf die Rolle, die der Predigt bei der Reformierung der ägyptischen Gesellschaft zukommen sollte, während seiner Zeit als Rektor der Azhar-Universität (1895-1905) das Predigtwesen zu reformieren.<sup>366</sup> Am Anfang seiner Reformbestrebungen stand eine statistische Analyse des Ausbildungsstands der Prediger, die über das Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) beschäftigt waren. Diese hatten keine konkrete Predigerausbildung, sondern waren – sofern sie studiert hatten, was in ‘Abduhs Statistik lediglich auf 47 von insgesamt 317 Predigern in Kairiner Moscheen zutrifft<sup>367</sup> – Abgänger der *ṣarī‘a*- oder *uṣūl ad-dīn*-Fakultät. Im Zuge der Reform des Predigtwesens zu Beginn des 20. Jahrhunderts, allerdings erst nach ‘Abduhs Tod, wurden die Zuständigkeiten des Vorbeters und Predigers (*imām wa-ḥaṭīb*) klar definiert: Er sollte das Freitagsgebet, das die Predigt (*ḥuṭba*) beinhaltet, leiten, als Vorbeter zur Verfügung stehen und zunächst einmal täglich (später zweimal) religiösen Unterricht (*dars*) in der Moschee erteilen.<sup>368</sup> Im Wesentlichen bestehen diese Neuerungen bis heute fort. 1918 wurde die Abteilung für Predigtwesen und Rechtleitung (*qism al-wa‘z wa-l-iršād*) an der Azhar-Universität eingerichtet.<sup>369</sup> 1961 wurde sie im Zuge weiterer Reformen durch die Abteilung für Mission und islamische Kultur (*qism ad-da‘wa wa-t-taqāfa al-islāmiyya*) und schließlich 1978 durch die Fakultät für islamische Mission (*kulliyyat ad-da‘wa al-islāmiyya*) ersetzt.<sup>370</sup> Diese besteht bis heute fort; zumindest die staatliche eingesetzten Prediger sind heute regelmäßig entsprechend ausgebildet. Während meiner Feldforschung waren lediglich in den kleinen ‚inoffiziellen‘ Moscheen (*masājid ahliyya*, Sg. *masjid ahlī*) noch Autodidakten anzutreffen, die für die Rolle des Imams verantwortlich zeichneten. Im Kontext der Machtergreifung as-Sīsīs hat sich auch das weitgehend verändert. Mit dem Ziel, das Predigtwesen zu kontrollieren, wurden Freitagspredigten in den ‚inoffiziellen Volksmoscheen‘ untersagt.<sup>371</sup>

Zahlreiche der oben genannten Homiletikhandbücher sind als Lehrbücher an der Azhar entstanden. Bis heute greifen die Dozenten zum einen auf existierende Lehrbücher zurück, etwa auf die ‚Klassiker‘ von Maḥfūz, Ġalwaš und Šalabī, daneben verfassen manche auch ihre eigenen, wie beispielsweise Ādam (2000), Ḥassān (2006-2007) oder ‘Abd ar-Raḥmān (2009).

Einen Eindruck von der heutigen Verbreitung der Rhetorik- und Homiletikhandbücher bekommt man in den Buchläden der Kairiner Altstadt, also des sogenannten islamischen Kairos, im Bereich südlich die Azhar-Moschee. Die hier angesiedelten Buchläden halten

<sup>366</sup> Hier und im Folgenden: Gaffney, „The changing voices“; Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 42-50.

<sup>367</sup> Gaffney, „The changing voices“, S. 36.

<sup>368</sup> Ebd., S. 35.

<sup>369</sup> Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 44.

<sup>370</sup> Ebd.

<sup>371</sup> Dies mit Stand 2015, dem Ende meiner Feldforschung. Zur Unterscheidung von ‚Volksmoscheen‘ und ‚Regierungsmoscheen‘ siehe: Gaffney, „The changing voices“, S. 33-34.

zahlreiche sowohl neuere als auch gebrauchte Handbücher vor, die gebrauchten sind vor allem im Bereich des *Darb al-Atrāk* (Türkenweg), einer hinter der Azhar-Moschee zunächst südwestlich verlaufende Straße mit zahlreichen Buchläden, zu finden. Nach Auskunft verschiedener Buchhändler verkaufen sich auch die gebrauchten Rhetorik- und Homiletikhandbücher sehr gut. Das dürfte durch die große Zahl ausländischer Studierender begünstigt sein, die nach Kairo kommen, um an der berühmten Universität zu studieren. Es handelt sich bei den gebrauchten Büchern – zwar nicht ausschließlich, aber zu einem bedeutenden Teil – um Bücher, die im Kontext des Predigtunterrichts an der Azhar entstanden sind.

Im Buchladen der Fakultät für islamische Mission (*kulliyat ad-da‘wa al-islāmiyya*) in Nasr City (*madīnat Naṣr*) werden die Handbücher ebenfalls verkauft. Hier finden sich naheliegenderweise vor allem die Bücher der jeweiligen Dozenten, allerdings nicht nur der aktuellen, das Homiletikhandbuch von Aḥmad Ġalwaš, dem ersten Dekan der 1978 neu gegründeten Fakultät, wurde ebenfalls vorgehalten.

Die Verwendung der Handbücher fällt in der Praxis der Prediger sehr unterschiedlich aus, allgemeingültige Aussagen lassen sich kaum treffen. Die staatlicherseits über das Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) angestellten Prediger eint, dass sie innerhalb ihrer Ausbildung entweder anhand der Lehrbücher ihrer jeweiligen Dozenten oder anhand älterer Homiletik- und Rhetorikhandbücher geschult wurden. An der Fakultät für islamische Mission (*kulliyat ad-da‘wa al-islāmiyya*) wird das Unterrichtsfach *ḥaṭāba* während der ersten drei Jahre des insgesamt vierjährigen Studiums unterrichtet. An der Fakultät für Grundlagen der Religion (*kulliyat uṣūl ad-dīn*) nur im Studienzweig *da‘wa*. Meine Gesprächspartner schätzen die Rolle der Homiletik- beziehungsweise Rhetorikhandbücher unterschiedlich ein. Manche Azhar-Absolventen waren der Ansicht, die Bücher erläuterten hauptsächlich Dinge, mit denen man ohnehin vertraut sei, andere unterstrichen ihre Bedeutung: Die Handbücher seien für einen guten Prediger essentiell, ihr Inhalt könne nicht vorausgesetzt werden. Letztere konnten mir häufig eine Vielzahl berühmter Bücher und Autoren nennen, unter diesen auch allgemeine Rhetorikhandbücher, die sich nicht nur an Prediger, sondern an ein breiteres Publikum richten, etwa die Handbücher von Niqūlā Fayyād, Abū Zahra und al-Ḥūfī. Keiner meiner Gesprächspartner vertrat die Ansicht, ohne Kenntnis der Handbücher ließe sich nicht predigen. Sie bieten – wie Rhetorikhandbücher im Allgemeinen – die Möglichkeit, das der beobachteten Praxis entnommene Wissen theoretisch zu reflektieren und damit die eigenen Fähigkeiten zu verbessern, und stellen Empfehlungen und Erläuterungen bereit, mit Hilfe derer Prediger ihre rhetorischen Fertigkeiten und Argumentationsstrategien ausbauen können.

Die Vielzahl der unterschiedlichen Homiletik- beziehungsweise Rhetorikhandbücher ist, wie mir ein ehemaliger Dekan der Fakultät erläuterte, auch dem Umstand geschuldet, dass die jeweiligen Dozenten und Professoren meist ihre eigenen Lehrbücher verfassen. Das erklärt die in einigen Fällen bedeutenden inhaltlichen Überschneidungen zwischen den

Lehrbüchern, die wiederholt auf dieselben Autoren zurückgreifen. Auch jüngere Handbücher zitieren regelmäßig die frühen Rhetorikhandbücher. Eine Analyse der Fußnotenverweise einiger in Ägypten gesammelter Werke, die manchmal eher spärlich gesetzt werden, aber dennoch einige Rückschlüsse zulassen, verdeutlicht das. Sie führt insbesondere auf Abū Zahras 1934 veröffentlichtes Rhetorikhandbuch *Al-ḥaṭāba: Uṣūluhā – tāriḥuhā fī azhar ‘uṣūrihā ‘inda al-‘arab* (*Die öffentliche Rede: Ihre Prinzipien – ihre Geschichte in den blühendsten Epochen bei den Arabern*) zurück. Es stellt in Anbetracht der Zahl der Verweise in der vorliegenden Arbeit einen der wichtigsten Bezugspunkte dar. Die inhaltlichen Bezugnahmen sind teilweise sehr ausführlich. So bezieht sich etwa Ādam an 42 Stellen explizit auf Abū Zahra,<sup>372</sup> ‘Abd ar-Raḥmān an 36 Stellen.<sup>373</sup> Zahlenmäßig geringer, aber dennoch inhaltlich substantiell finden sich bei Abū Samak,<sup>374</sup> al-Badawī,<sup>375</sup> Ḥassān,<sup>376</sup> Jīra<sup>377</sup> Raslān<sup>378</sup> und Ḥimāya<sup>379</sup> Verweise auf Abū Zahra.<sup>380</sup>

Muḥammad Abū Zahra (1898-1974) ist einer der berühmtesten konservativen ägyptischen muslimischen Rechtsgelehrten im Kontext der Azhar-Universität. Er unterrichtete unter anderem am *ṣarī‘a*, war Vize-Direktor (*wakīl*) der Fakultät für Grundlagen der Religion (*kulliyat uṣūl ad-dīn*) und Mitglied der Islamischen Forschungsakademie (*majma‘ al-buḥūt al-islāmiyya*).<sup>381</sup> Ab 1933 arbeitete er an der Fakultät für Grundlagen der Religion, wo er zunächst Rhetorik und im Anschluss auch Religionsgeschichte unterrichtete.<sup>382</sup> Sein 1934 erschienenes Rhetorikhandbuch stammt aus der ersten Zeit dieser Anstellung.<sup>383</sup> Ab diesem Jahr unterrichtete er ebenfalls Rhetorik an der Jurafakultät der Universität Kairo sowie ab 1935 *ṣarī‘a*.<sup>384</sup> Sein Handbuch, das unter anderem auf Beispiele aus der juristischen Praxis und

<sup>372</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 8, 10, 18, 19, 25, 43, 44, 49, 50, 55, 63, 65, 75, 92, 93, 108, 112, 122, 138, 184, 191, 192, 193, 199, 200, 206, 207, 208, 213, 215, 218, 219, 220, 227, 232, 235, 240, 242, 256, 275, 335, 340.

<sup>373</sup> ‘Abd al-Mun‘im Muḥtār ‘Abd ar-Raḥmān, *Dirāsāt fī l-ḥiṭāba wa-ī‘dād al-ḥaṭīb*, 3. Ausg., [Kairo]: Al-Manār li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr, 2009, S. 13, 17, 22, 23, 28, 30, 31, 54, 60, 85, 86, 87, 88, 101, 102, 106, 107, 108, 111, 114, 115, 116, 117, 122, 123, 125, 128, 211, 279, 282, 284, 285, 286, 301, 302, 303.

<sup>374</sup> Abū Samak, *Al-madḥal*, S. 7, 8, 12, 30, 31, 34, 35, 38, 41, 141, 146, 151, 155.

<sup>375</sup> al-Badawī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 22, 38, 50, 51, 102, 148, 178.

<sup>376</sup> Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 12, 13, 18, 41, 44, 60, 68, 92, 94, 163, 167.

<sup>377</sup> Jīra, *Al-ḥaṭāba wa-ī‘dād al-ḥaṭīb*, S. 33, 115, 126, 201, 224, 260, 267, 270.

<sup>378</sup> Raslān, *Al-ḥiṭāba*, S. 8, 13, 21, 43, 56, 60, 81, 85.

<sup>379</sup> Ḥimāya, *Muḥāḍarāt fī l-ḥaṭāba*, S. 11, 36, 39, 43, 57, 72, 98, 99, 190, 205, 207, 211, 213, 215, 273, 277, 279, 282, 283, 287.

<sup>380</sup> Entsprechende Fußnoten bieten allerdings eher einen Anhaltspunkt, denn ein abschließendes Bild. Erfahrungsgemäß werden Zitate nicht immer mit Quellenangaben versehen.

<sup>381</sup> Ibrāhīm Ḥalīl Ibrāhīm, „Aṣ-ṣayḥ Muḥammad Abū Zahra“, <http://www.misralbalad.com/page.php?id=58084> (letzter Zugriff: 18.10.2016). Hier werden auch weitere Ämter genannt.

<sup>382</sup> Brodeur, „Arabic Muslim writings“, S. 244.

<sup>383</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*.

<sup>384</sup> Ibrāhīm, „Aṣ-ṣayḥ Muḥammad Abū Zahra“. Weniger ausführlich hingegen: John L. Esposito (Hrsg.), *The Oxford dictionary of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2003, S. 6.

Gepflogenheiten von Anwälten eingeht, ist eines der ersten der im Kontext der Azhar entstandenen Rhetorikhandbücher. Teilweise wird es als das erste seiner Art in arabischer Sprache bezeichnet.<sup>385</sup>

Unter den Homiletikhandbüchern nimmt Maḥfūz' zwischen 1926 und 1942 verfasstes *Fann al-ḥaṭāba wa-i' dād al-ḥaṭīb* (*Die Kunst der öffentlichen Rede und die Vorbereitung des Redners*)<sup>386</sup> eine herausgehobene Stellung ein, was der Pionierrolle des Buches und der Bedeutung des Autors innerhalb der Azhar als Mitbegründer der Abteilung für Predigtwesen und Rechtleitung (*qism ad-da'wa wa-l-iršād*) geschuldet ist. Dem 1979 erschienenen Homiletikhandbuch von Aḥmad Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba wa-fiqh al-jum'a wa-l-īdayn* (*Die Regeln der Wissenschaft der öffentlichen Rede und das Recht bezüglich des Freitagsgebets und der zwei Festgebete*),<sup>387</sup> des ersten Dekans der im Jahr 1978 gegründeten Fakultät für islamische Mission (*kulliyyat ad-da'wa al-islāmiyya*), welche die Abteilung für Mission und islamische Kultur (*qism ad-da'wa wa-t-ṭaqāfa al-islāmiyya*) ersetzte, kommt bis heute eine wichtige Rolle zu.

#### 1.4.2 RHETORIKVERSTÄNDNIS DER MODERNEN ARABISCHEN HANDBÜCHER

Im folgenden Schritt soll der Rückgriff der Rhetorik- und Homiletikhandbücher auf die westliche Rhetoriktradition herausgearbeitet werden. Der oben dargestellten Struktur der westlichen Rhetorik entsprechend konzentriert sich die Betrachtung auf das rhetorische Ziel der Überzeugung, die rhetorischen Fundamentalkategorien sowie die fünf Teile der Rhetorik. In Anbetracht der großen Anzahl gesammelter Rhetorik- und Homiletikhandbücher ist für die Analyse eine Auswahl zu treffen. Auf Grund ihrer zentralen Rolle sollen die Handbücher Abū Zahras, Maḥfūz' und Ġalwaš' im Mittelpunkt der Analyse stehen. Auf weitere Handbücher verweise ich punktuell, um bestimmte Änderungen oder inhaltliche Übereinstimmungen aufzuzeigen. Neben den ägyptischen Autoren finden des Weiteren die libanesischen Rhetorikhandbücher der christlichen Autoren aš-Šartūnī und Cheikho Berücksichtigung. Sie sind mit Blick auf die historische Entwicklung der Gattung wichtig, denn die modernen ägyptischen Handbücher greifen auf diese libanesischen Vorläufer verschiedentlich zurück.

##### 1.4.2.1 Das rhetorische Ziel der Überzeugung

Erstes und wichtigstes Merkmal der westlichen Rhetoriktradition ist das Ziel der Überzeugung. Die Rhetorik stellt eine Überzeugungstheorie dar, so bereits bei Aristoteles, der die Rhetorik „als Fähigkeit definiert [hatte], das Überzeugende, das jeder Sache

---

<sup>385</sup> Ibrāhīm, „Aš-šayḥ Muḥammad Abū Zahra“. Darüber hinaus hat Abū Zahra zahlreiche Werke, insbesondere im Bereich des islamischen Rechts, der Religionsgeschichte beziehungsweise der komparatistischen Religionswissenschaft verfasst. (Wīkībīdiyā, „Muḥammad Abū Zahra“, [https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد\\_أبو\\_زهره](https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_أبو_زهره) (letzter Zugriff: 13.07.2017).)

<sup>386</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*. Zur Datierung des Buches siehe S. 79, Fußnote 345.

<sup>387</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*.

innewohnt, zu erkennen.“<sup>388</sup> Wie oben dargestellt, liegt hierin ein wesentlicher Unterschied zur Tradition der autochthonen arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*), in der die Überzeugung keine auch nur annähernd vergleichbar zentrale Rolle einnimmt.

Bei der Definition der Rhetorik nennen alle analysierten modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher die Überzeugung als zentrales Ziel, wobei sie sich stets an der aristotelischen Definition orientieren, meist verweisen sie auf diese explizit. Das lässt sich anhand einiger Beispiele veranschaulichen: Maḥfūz definiert die Rhetorik (*ḥaṭāba*) als die „Beherrschung der Fähigkeit zur Überzeugung und zur Neigung der Herzen und zur Veranlassung des Anderen zu dem, was man von ihm möchte.“<sup>389</sup> Aristoteles’ Definition zitiert er wörtlich in der Übersetzung Ibn Rušds.<sup>390</sup> Abū Zahra hingegen bestimmt die Rhetorik (*ḥaṭāba*) als „die Fähigkeit, frei über die Techniken der Rede (*qawl*) zu verfügen, mit dem Ziel, auf die Seelen der Zuhörer einzuwirken und sie durch Affizierung (*ta’ṭīr*) und Überzeugung (*iqnā’*) zu dem zu veranlassen, was er [der Redner] sich von ihnen [den Seelen] erwartet.“<sup>391</sup> Šalabī definiert sie als „die Kunst der öffentlichen Ansprache der Massen auf mündlichem Weg, wobei diese [Ansprache] Überzeugung (*iqnā’*) und Neigung (*istimāla*) der Gemüter [zum geforderten Ziel] umfasst.“<sup>392</sup> Die genannten Definitionen liegen nahe beieinander wie sich auch die Handbücher in wesentlichen Teilen entsprechen. ‘Abd al-Ġanī Ḥassān, Rhetorikdozent an der Azhar-Universität bis ungefähr 2012, hebt in seiner Gegenüberstellung unterschiedlicher Definitionen diejenige von Ġalwaš als präziseste hervor:

„Die Rhetorik ist eine Disziplin,<sup>393</sup> die es durch die Anwendung ihrer Regeln in der mündlichen Rede zu den Zuhörern erlaubt, durch unterschiedliche Künste der Rede ihre Seelen zu erreichen und sie durch Überzeugung und [das Erwecken] der Sehnsucht zu dem zu bewegen, was man von ihnen wünscht.“<sup>394</sup>

<sup>388</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, Bd. 4,1, S. 11 / 1,2,1.

<sup>389</sup> „*Malakatu l-iqtidāri ‘alā l-iqnā’i wa-stimālati l-qulūbi wa-ḥamlil-ġayri ‘alā mā yurādu minh.*“ (Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 14.) Verschiedene weitere Autoren zitieren diese Passage. Lediglich beispielhaft: (Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 12.)

<sup>390</sup> „*Hiyya quwwatun tatakallifu l-iqnā’a l-mumkina fī kulli wāḥidin mina l-ašyā’i l-mufrada.*“ (Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 14.)

<sup>391</sup> „*Šifatun rāsīḥatun fī nafsi l-mutakallimi yaqtadiru bihā ‘alā tašarrufi funūni l-qawli li-muḥāwalati t-ta’ṭīri fī nufūsi as-sāmi’īna wa-ḥamluhum ‘alā mā yurādu minhum bi-tarġībihim wa-iqnā’ihim.*“ (Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 12.)

<sup>392</sup> „*Fannu l-ḥaṭābati li-jamāhīri bi-ṭarīqati ilqā’iyyati taštamilu ‘alā l-iqnā’i wa-l-istimāla.*“ (Ebd.)

<sup>393</sup> Der Begriff *‘ilm* wird in der Regel als ‚Wissenschaft‘ beziehungsweise ‚Wissen‘ übersetzt. Hier ist die Übersetzung ‚Disziplin‘ zu bevorzugen, da sie dem Verständnis der Rhetorik als erlernbare Disziplin entspricht. Dieses Verständnis ist impliziert, wie der auf *‘ilm* bezogene Begriff *taṭbīq* (Anwendung, Umsetzung) verdeutlicht.

<sup>394</sup> „*Al-ḥaṭāba ‘ilmun yaqtadiru bi-taṭbīqi qawā’idihī ‘alā mušāfahati l-mustami’īna bi-funūni l-qawli l-muḥṭalifati li-muḥāwilati t-ta’ṭīri fī nufūsihim wa-ḥamlīhim ‘alā mā yurādu minhum bi-tarġībihim wa-iqnā’ihim.*“ (Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 12-13.)

Gemeinsam ist den angeführten Definitionen, dass sie eindeutig aristotelisch sind, insofern sie die Rhetorik als Theorie mündlicher Rede verstehen, eine mündliche Anrede der Zuhörer implizieren und die Überzeugung als rhetorisches Ziel festlegen. Hervorgehoben ist stets die Erlernbarkeit der öffentlichen Rede. Besonders deutlich ist das bei Ḥassān, dem die Rhetorikdefinition von Ġalwaš deshalb als geeignetste gilt, weil sie neben der Mündlichkeit der Rede die technische Seite betont, die ihre Erlernbarkeit impliziert.<sup>395</sup> Das Verständnis der Rhetorik als Überzeugungstheorie, die sich explizit auf mündliche Rede bezieht und bestimmten erlernbaren Regeln folgt, ist für das ‚Erwachen der Rhetorik‘ von Beginn an grundlegend.<sup>396</sup>

#### 1.4.2.2 Die Fundamentalkategorien *ethos*, *pathos* und *logos*

Der aristotelischen Dreiteilung in *ethos* (Charakter, oder Neudeutsch ‚Image‘ des Redners, also die Seite des Senders), *pathos* (Beeinflussung der Gefühlslage der Zuhörer, also Seite des Rezipienten) und *logos* (sprachliche argumentative Aspekte der Rede, also die Ebene der Botschaft) kommt in den modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbüchern eine wichtige Rolle zu, sie dient häufig als strukturierendes Element. Vor allem ab den späten Siebzigerjahren orientiert sich die Gliederung vieler Handbücher an ihr, beispielsweise das Handbuch von Ġalwaš.<sup>397</sup> Der Autor verweist darauf, dass er sich bei der Einteilung des ersten Teils (*bāb*) seines Buches in drei Abschnitte (*fuṣūl*) – *ḥuṭba* (Rede), *ḥaṭīb* (Redner) und *mustami‘ūn* (Zuhörer) – an Ibn Rušd (und damit an Aristoteles) orientiert und zitiert die entsprechende Passage: „Die Rede ist zusammengesetzt aus drei Teilen (*jawānib*), dem, der vorträgt, das ist der Redner (*ḥaṭīb*), dem, worüber geredet wird, also das, wovon die Rede handelt, das ist die Rede (*ḥuṭba*) selbst, und denen, an die sich die Rede richtet, das sind die Zuhörer.“<sup>398</sup> Diese drei Kategorien, die auch andere Handbücher teilweise als gliedernde Abschnitte (*fuṣūl*, Sg. *faṣl*) verwenden, seien in Kürze skizziert.

##### 1.4.2.2.1 Die Rede

Zentrales Anliegen der Handbücher ist mit Blick auf die Rede ihre systematische Vorbereitung. Auf Seiten des Predigers wird ein ausreichendes Wissen über das Thema vorausgesetzt, letzteres soll für die Zuhörer relevant sein und ihre Lebenswelt

<sup>395</sup> Auch weitere Handbücher legen ein vergleichbares Verständnis zu Grunde. (Vgl. etwa Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 13-15.) Das Lob Ḥassāns für Ġalwaš dürfte dadurch begünstigt sein, dass letzterer der erste Dekan der 1978 neu gegründeten Fakultät für islamische Mission (*kulliyat ad-da‘wa al-islāmiyya*) der Azhar-Universität war.

<sup>396</sup> So der wiederholte Verweis auf (erlernbare) Regeln (*qawā‘id*, *qawanūn*). Etwa: Ebd., S. 13, 21, mit explizitem Verweis auf die Erlernbarkeit: 14.

<sup>397</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 63-256. Des Weiteren beispielsweise: Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 175-354; Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 83-182.

<sup>398</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 59-60. Es handelt sich – mit zwei Einschüben zur besseren Verständlichkeit – um ein wörtliches Zitat Ibn Rušds ((Ibn Rušd) Averroès, *Commentaire moyen à la Rhétorique d’Aristote: Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables*, hrsg. v. Gerhard Endress, Bd. 2: Édition et traduction, Paris: Vrin, 2002, S. ٢٦/27/1.3.1.)

beziehungsweise ihre Bedürfnisse betreffen.<sup>399</sup> Die Übermittlung gesellschaftlich relevanter Information stellt ein wesentliches Merkmal der Predigtreform des 20. Jahrhunderts dar.<sup>400</sup> Des Weiteren werden im Abschnitt (*faṣl*) zur Rede ihre Inhalte besprochen, die Unterscheidung der Redegattungen bei Aristoteles sowie die neuen – gemeint sind damit die von Aristoteles unberücksichtigten – Redegattungen.<sup>401</sup>

Die Vorbereitung der Rede unterteilt Ġalwaš, dessen Ausführungen ich exemplarisch vorstelle, in vier Stufen (*marāhil*, Sg. *marḥala*), diese sind: Die Auswahl des Themas (*iḥtiyār al-mawḏū‘a*), die Festlegung der Redeteile (*ijād al-‘anāšir*), die Auswahl der Beweise (*iḥtiyār al-adilla*) und die sprachliche Ausarbeitung (*at-ta‘bīr al-ḥaṭābī*). Mit letzterer sind vor allem der deutliche Ausdruck und die stilistische Ausarbeitung gemeint.<sup>402</sup> Zunächst seien hier die Auswahl des Themas sowie die Berücksichtigung des Publikums betrachtet. Die weiteren Aspekte werden im folgenden Unterkapitel behandelt.

Die Themenauswahl ist explizit Zuhörer- und gesellschaftsorientiert: das Thema soll den Bedürfnissen der Zuhörer entsprechen und gesellschaftlich nützlich sein, wobei hierbei der gesellschaftliche Nutzen stets auch mit dem religiösen verbunden ist. Besondere Berücksichtigung findet der Erfahrungshorizont der Zuhörer. Die *ḥuṭba* soll sich unterscheiden, je nachdem ob sie auf dem Dorf oder in der Stadt, insbesondere aber, ob sie vor Gebildeten oder Arbeitern gehalten wird.<sup>403</sup> Aus Sicht der Handbücher ist ein wesentliches Kriterium für den rhetorischen Erfolg die Orientierung des Redners an den Interessen und Vorlieben der Zuhörer. Hierbei werden Zuhörer nach den (ihnen unterstellten) intellektuellen Fähigkeiten unterteilt. Dies geschieht zum einen unter Rückgriff auf den irakischen Autor Abū Ṭanā’ al-Ālūsī (1802-1854)<sup>404</sup>, zum anderen unter Rückgriff auf Ibn Rušd. Ġalwas vergleicht die Unterteilung Ibn Rušds mit derjenigen seines (Ibn Rušds) Zeitgenossen Faḥr ad-Dīn ar-Rāzīs (1149-1209), für die Predigt sei vor allem die zweite Gruppe, „die an Vernunft und Verstand mittlere“, <sup>405</sup> relevant. Sie kennzeichne, dass sie „von Neuem gereizt wird und Erregung (*infi‘āl*) und Emotion (*‘āṭifa*) sie bewegt.“<sup>406</sup> Diese Charakterisierung des durchschnittlichen Predigtpublikums versteht der Autor zwar nicht als ausschließliche, aber dennoch als maßgebliche. Daran anschließend empfiehlt er insbesondere emotionale rhetorische Strategien. Historisch gesehen ist diese Empfehlung

---

<sup>399</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 63.

<sup>400</sup> Gaffney, „The changing voices“.

<sup>401</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 63-194.

<sup>402</sup> Ebd.

<sup>403</sup> Ebd., S. 68-69.

<sup>404</sup> Ebd., S. 71.

<sup>405</sup> Ebd., S. 72.

<sup>406</sup> Ebd.

eine aristotelische,<sup>407</sup> was auch der Verweis auf Ibn Rušd verdeutlicht. Letztlich handelt es sich jedoch um eine ‚gesamtrhetorische‘, insofern Emotionalität den „Kern der Rhetorik“<sup>408</sup> darstellt. Bedeutend ist dieser rhetorische Kern grundsätzlich, insbesondere jedoch in Fällen, in denen das Publikum aus Laien besteht und somit keine objektive Wahrheit erzielt werden kann. Also im Fall von „Themen, bei denen Rationalität, kognitives Wissen und Logik alleine nicht helfen.“<sup>409</sup> Dies gilt nicht zuletzt auch für die Predigt.

Zwar greifen die Rhetorik- und Homiletikhandbücher verschiedentlich auf Ibn Rušd und Aristoteles zurück, jedoch ist die Bedeutung, die die Handbücher dem Zuhörerhorizont beimessen, nicht ausschließlich auf sie zurückzuführen. In der arabischen Tradition stellt die Situationsangemessenheit (*muqtaḍā al-ḥāl*) ein wesentliches Anliegen des *‘ilm al-balāgha* dar.<sup>410</sup> Dem entsprechen die Hinweise in den Handbüchern<sup>411</sup> und diejenigen der während der Feldforschung konsultierten Prediger auf das Konzept. Zur Frage der Angemessenheit zählt auch diejenige des Anlasses. Die Homiletikhandbücher betonen, dass der Koran die Lebenswirklichkeit der Menschen berücksichtigt, die Prediger sollten dies ebenfalls tun und sich nicht lediglich am liturgischen Kalender ausrichten, sondern „in der Wirklichkeit der Menschen und ihren Gedanken leben“,<sup>412</sup> um das, was die Menschen bewegt, angemessen zu erfassen und ihre Predigt daran ausrichten zu können. Als Beispiele dienen Predigtthemen wie „Die Bedeutung der Zuverlässigkeit“, „die Konsequenzen des Betrugs zur Zeit der Schulprüfungen“, „die Faktoren des Sieges“ oder die „Wahrung der Rechte für nationale Anlässe.“<sup>413</sup> Hierbei sei es, unter Verweis auf Ibn Rušd, nicht notwendig, dass der Prediger „um die Steigerung des pflanzlichen Ertrages zu empfehlen, selbst ein Bauer ist, oder im Fall derjenigen des tierischen Ertrages, ein Hirte.“<sup>414</sup> Er müsse kein Fachmann sein, „es genügt vielmehr, wenn er über die Mengen des Bedarfs Kenntnis hat.“<sup>415</sup> Solche Themenbeispiele, denen sich weitere hinzufügen ließen, veranschaulichen die inhaltliche Ausrichtung der

---

<sup>407</sup> Die Rhetorik „ist gefragt [...] für derartige Zuhörer, die weder längere Zeit hindurch sich konzentrieren noch von einem distanzierten Standpunkt aus Überlegungen anstellen können.“ (Aristoteles, *Rhetorik*, S. 15 / 1357a / I,2,12; Till, „Rhetorik des Affekts“, S. 655.)

<sup>408</sup> Till, „Rhetorik des Affekts“, S. 654.

<sup>409</sup> Ebd., S. 655.

<sup>410</sup> „The scholastic definition of *balāgha* is ‚the correspondence of speech with the requirements of the situation [*muṭābaqat li-muqtaḍā al-ḥāl*]“.“ (Gelder, „The apposite request“, S. 6.) Dieses hat Vorläufer in antiken Vorbildern. (Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, S. 18; Gustave E. von Grunebaum, *A tenth-century document of Arabic literary theory and criticism: The sections on poetry of al-Bāqillānī’s Ijāz al-Qur’ān translated and annotated*, Chicago: University of Chicago Press, 1950, S. 66 Anm. 32.)

<sup>411</sup> Etwa: Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 48, 50, 110, 242, 271; Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 42.

<sup>412</sup> Ġalwaš, *Qawā’id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 73.

<sup>413</sup> Ebd., S. 74.

<sup>414</sup> Ebd.; Averroès, *Commentaire moyen*, Bd. 2: Édition et traduction, S. ٣٤/34/1,4,7; Aristoteles, *Rhetorik*, S. 34 / 1359b / I,4,7. Die Übersetzung ist zu Gunsten des Sprachflusses frei.

<sup>415</sup> Ġalwaš, *Qawā’id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 74; Averroès, *Commentaire moyen*, Bd. 2: Édition et traduction, S. ٣٤/34/1,4,7; Aristoteles, *Rhetorik*, S. 34 / 1359b / I,4,7. Die Übersetzung ist zu Gunsten des Sprachflusses frei.

Predigt im Sinne der Ziele des Nationalstaates. Für Predigt und Homiletik ist das in Ägypten (und in weiteren Länder, die nicht Gegenstand dieser Arbeit sind) im 20. Jahrhundert typisch, wo immer sie durch staatliche oder staatsnahe Institutionen kontrolliert beziehungsweise gelenkt wird.

#### 1.4.2.2.2 Der Redner

Die rhetorische Literatur betont regelmäßig die herausragende Bedeutung des Vortrags, sie ist auch im ägyptischen Predigtwesen entsprechend prominent. Jamāl ad-Dīn al-Afġānī hatte im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Rhetorik, die sich in den Curricula der Azhar-Universität niederschlagen sollte, darauf verwiesen, dass „die öffentliche Rede das Blut [der Zuhörer] durch die Bewegung des Predigers und die Kraft der Mündlichkeit bewegt.“<sup>416</sup> Damit vergleichbar ist die folgende Formulierung bei Ġalwaš:

„Der Redner gibt dem Wissen (*‘ilm*) durch seine menschliche Figur sowie durch seine bewegende Kunst (*bi-fanniyyatihi al-mu’attira*) Farbe. Das bedeutet, dass die Verbesserung der rhetorischen Praxis (*at-taṭbīq al-ḥaṭābī*) auf der künstlerischen Fähigkeit des Redners beruht und durch die Regeln der Rhetorik ermöglicht wird.“<sup>417</sup>

Damit, dass das Wissen durch die mündliche Vermittlung, wegen der „menschlichen Figur“ des Redners Farbe erhält, macht die Homiletik den Redner zum Gegenstand der Reflektion.<sup>418</sup> Entscheidend ist für die Überzeugungskraft des Redners auch seine eigene Überzeugung. Der ideale Prediger soll die *da‘wa* zu seinem persönlichen Ziel erklären.<sup>419</sup> Zwar wird die Rolle der Begabung zur öffentlichen Rede beziehungsweise zur Predigt anerkannt, jedoch betont, dass „die meisten [erfolgreichen] Redner, die Regeln der Wissenschaft der Rhetorik sehr genau kennen und die Kunst der mündlichen Rede (*mušāfaha*) gelernt haben.“<sup>420</sup> Auf dieser Erlernbarkeit gründet die Bedeutung der rhetorischen und homiletischen Ausbildung. Auch der Unbegabte kann zu einem guten Redner werden. Diesen antiken Topos nehmen die arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher auf, sie führen wiederholt das in der antiken Rhetorik verbreitete Beispiel des Demosthenes an. Diesem war eine Rednerkarriere auf Grund seiner schwachen Stimme und seiner körperlichen Verfassung nicht in die Wiege gelegt. Seine Selbstdisziplin veranlasste ihn jedoch, eine gleichermaßen eigenwillige wie anschauliche Übungsstrategie zu ergreifen: Nachdem er sich die Hälfte seiner Kopfhare abrasiert hatte, schämte er sich auf Grund des Anblicks, den er

---

<sup>416</sup> Šāmī ‘Abd al-‘Azīz al-Kūmī, *Aṣ-ṣaḥāfa al-islāmiyya fī Miṣr fī l-qarn at-tāsi‘ ‘ašara*, Manṣūra: Dār al-Wafā’ li-ṭ-Ṭibā’a wa-n-Našr wa-t-Tawzī’, 1992, S. 137. Dieses Zitat auch bei Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 42.

<sup>417</sup> Ġalwaš, *Qawā’id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 197.

<sup>418</sup> Die Rhetorik- und Homiletikhandbücher betrachten im Kapitel zum Redner teilweise auch den Redevortrag, was auf die aristotelische Strukturierung zurückgeht. Da der Redevortrag in dieser Arbeit als einer der fünf Teile der Rhetorik besprochen wird, sei auf den entsprechenden Abschnitt verwiesen.

<sup>419</sup> Ġalwaš, *Qawā’id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 197.

<sup>420</sup> Ebd., S. 199.

bot, aus dem Haus zu gehen. Somit fiel es ihm leicht, über Monate zu Hause zu bleiben und seine Vortragsfähigkeiten zu verbessern. Um seine Stimme zu stärken, übte er die Reden angeblich mit Kieselsteinen im Mund, so dass er es schließlich zur einer kräftigen und deutlichen Aussprache brachte.<sup>421</sup>

Der Rückgriff auf westliche Rhetorik ist allerdings nicht auf die Antike beschränkt. Auch eine Beschäftigung mit den Konzepten des US-amerikanischen Kommunikationstrainers Dale Carnegie (1888-1955) ist zu nennen, dessen 1926 veröffentlichter Präsentations- und Rhetorik-Ratgeber *Public Speaking: a Practical Course for Business Men* in Ägypten bis heute mit dem arabischen Titel *At-ta'tīr fī l-jamāhīr 'an ṭarīq al-ḥaṭāba* verbreitet ist.<sup>422</sup> Von ihm zitiert Ġalwaš unter anderem das Beispiel Lincolns. Ein, wie er ausführt, zunächst mäßiger Redner, der durch Übung schließlich zu einem guten Redner wurde.<sup>423</sup>

Die Überzeugung und das Selbstvertrauen sind zum einen Grundlage für das sichere Auftreten des Redners, denn nur wer selbst überzeugt ist, kann auch andere überzeugen. Andererseits liefert die Überzeugung dem Redner die nötige Motivation, seinen Vortrag ausreichend einzuüben und stetig zu verbessern.<sup>424</sup> Carnegies moderne US-amerikanische ‚Verkaufsrhetorik‘ steht mit diesen Beobachtungen erkennbar in der Tradition der westlichen Rhetorik; Selbstsicherheit und fester Wille des Redners wurden seit der Antike als zentrale Aspekte des *ethos* reflektiert. Die arabische Tradition hat diese Aspekte zwar nicht im gleichen Maß vertieft, allerdings thematisiert Jāḥiẓ in der bereits angeführten berühmten Passage auch die Selbstsicherheit, wenngleich weniger ausführlich als die Vertreter der westlichen Rhetoriktradition.<sup>425</sup> Die modernen arabischen Rhetorik- und

---

<sup>421</sup> Ebd; vgl. Peter Joseph Schneider, *Fragmente aus dem Tagebuche betreffend meine Methode: Die Möglichkeit, Menschen eines jeden Alters und Geschlechts von dem Uebel des Stotterns [...] zu befreien*, Bonn: Renard und Dubyen, 1835, S. 96. Demosthenes stellt einen häufigen Bezugspunkt dar, seine Berühmtheit ist insbesondere auf Cicero zurückzuführen. Bezugnahmen auf Demosthenes in den Rhetorik- und Homiletikhandbüchern finden sich in: Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 10, 21, 50, 55, 203; Fayyāḍ, *Al-ḥaṭāba*, S. 7, 151; Maḥfūẓ, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 20; al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 14, 45, 195; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, S. 148-153; Raslān, *Al-ḥiṭāba*, S. 29.

<sup>422</sup> Die Originalausgabe ist Dale Carnegie, *Public speaking: A practical course for business men*, New York City: American Institute of Banking, 1926. Das Buch wurde in späteren, überarbeiteten Ausgaben mit anderen Titeln veröffentlicht: Dale Carnegie, *Public speaking and influencing men in business*, New York City: Association Press, 1937; Dale Carnegie, *How to develop self-confidence and influence people by public speaking*, New York City: Pocket Books, 1956; Dale Carnegie, *Public speaking for success*, East Rutherford: Penguin Publishing Group, 2006. Wikipedia, „Dale Carnegie“, [https://en.wikipedia.org/wiki/Dale\\_Carnegie](https://en.wikipedia.org/wiki/Dale_Carnegie) (letzter Zugriff: 16.03.2017). Die vorliegende arabische Übersetzung ist Dayl [Dale] Kārniġī [Carnegie], *At-ta'tīr fī l-jamāhīr 'an ṭarīq al-ḥaṭāba*, Übers. Ramzī Yāsīn, 'Azzat Fahīm Šāliḥ und Ibrāhīm Jum'a, [Kairo]: Dār al-Fikr al-'Arabī, ohne Jahr. Die erste Übersetzung des Buches ins Arabische ist schwer zu datieren, da die vorliegende Ausgabe keine Jahresangabe enthält. Im Arabic Union Catalog waren keine weiteren Ausgaben oder Angaben zu finden.

<sup>423</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 202-203.

<sup>424</sup> Ich übergehe die Ausführungen zur empfohlenen frühen Auswahl der Studenten.

<sup>425</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 92. Siehe oben Anm. 177, S. 44.

Homiletikhandbücher beziehen sich häufig auf diese Passage.<sup>426</sup> In den Handbüchern stellen darüber hinaus Ruhe (*sakīna*) und würdevoller Ernst (*waqār*) regelmäßig wiederkehrende Eigenschaften des Redners dar.<sup>427</sup> Maḥfūz etwa führt aus, der Prediger solle zu Gunsten von Ernst (*waqār*) und Gravität (*razāna*) auf überflüssiges Reden und überschwängliche Gestik (*kuṭrat al-išāra*) verzichten, er solle diese Eigenschaften stets verkörpern, beim Gehen wie beim Sprechen, dies bei den Menschen Respekt (*hayba*) erzeuge.<sup>428</sup> Die Ruhe (*sakīna*) gilt als Zeichen moralischer Tugend und verweist auf den Propheten Muḥammad.<sup>429</sup>

Zum *ethos* des Redners zählen auch dessen intellektuelle Eigenschaften. Die Rhetorik- und Homiletikhandbücher thematisieren verschiedentlich die Tiefe des Verständnisses und die Weite des Wissens als wichtige Eigenschaften des Redners.<sup>430</sup> Das propagierte Rednerbild ist dasjenige eines gebildeten und stets interessierten Menschen, der Situationen und Umstände analysiert und besser durchdringt als (viele) andere.<sup>431</sup> Er soll möglichst umfassend interessiert sein, sich eine breite Bildung aneignen, was eine lange, andauernde Anstrengung voraussetzt.<sup>432</sup> Nach Möglichkeit sollte seine Bildung alle Bereiche der Geistesbeziehungswise Sozialwissenschaften umfassen und sich in der stets zu erweiternden persönlichen Bibliothek des Predigers (*ḥaṭīb*) niederschlagen, so dass er „zwischen den Büchern lebt.“<sup>433</sup>

Die Betonung der weiten Bildung des Redners kann als Anknüpfung an die westliche Tradition verstanden werden, es ergeben sich Parallelen zum römischen Konzept des *orator perfectus*. Als *vir bonus*, als (sittlich) guter Mann, handelt der Redner – vor dem Hintergrund seiner breiten Bildung – ethisch verantwortlich.<sup>434</sup> Wenn er in Fällen, in denen Rationalität allein nicht zum Ziel führt, mittels rhetorischer Techniken in der Lage ist, seine Zuhörer zu

<sup>426</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 23 (mit Bezug auf die *jāhiliyya*); Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 12, 49, 130 (dieser mit Verweis auf Abū Hilāl al-‘Askarī, 210 (mit Bezug auf die *jāhiliyya*); al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 15; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-iḍād al-ḥaṭīb*, S. 42, 82, 137; ‘Imāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 59; Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 46. Ohne eindeutigen (namentlichen) Verweis auf Jāḥiẓ, jedoch unter Verwendung des Begriffes *rābiṭ al-ja’š*, der auf Jāḥiẓ zurückzugehen dürfte: Šayḥū [Cheikho], *‘ilm al-adab*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 171; Ma‘rūf ar-Ruṣāfī, *Kitāb naḥḥ at-ṭīb fī l-ḥiṭāba wa-l-ḥaṭīb*, [Istanbul]: Maṭba‘at al-Awqāf al-Islām bi-Dār al-Ḥilāfa al-‘Aliyya, 1917, S. 13.

<sup>427</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 45, 115, 173, 210, 211, 238, 242; Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 100, 363; ‘Imāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 46-47 (*sakīna*), 76 (*sakīna* und *waqār*), 84, 89 (*waqār*).

<sup>428</sup> Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 100.

<sup>429</sup> Fahd, „Sakīna“.

<sup>430</sup> Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 91-95, 134; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-iḍād al-ḥaṭīb*, S. 36; Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 46.

<sup>431</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 214.

<sup>432</sup> Ebd., S. 215. Die Notwendigkeit der weiten Bildung belegt der Autor einerseits mit Aussprüchen des Propheten, allerdings auch mit Verweis auf Jesus. Das sei erwähnt, weil die angegebene Quelle, *Al-karāza al-muṭlā*, ungefähr: *Die ideale Predigt*, auf einen christlichen Kontext hindeutet. (Ebd., S. 216.)

<sup>433</sup> Ebd., S. 219. Ādam widmet der Bibliothek des Predigers sogar ein eigenes Kapitel. (Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 303-311.)

<sup>434</sup> Prominent ist das Ideal des *vir bonus dicendi peritus* (des sittlich guten Mannes, der gut zu reden weiß) bei Quintilian. (Kallivoda et al., „Rhetorik“, S. 1486, 1489-1490.)

überzeugen, so impliziert das die theoretische Gefahr, dass er unmoralisch handeln könnte. Seine breite Bildung fungiert quasi als Garant für sein ethisches Handeln. Wenn er sich auch rhetorischer Kniffe bedient, so letztlich zum Guten.

#### 1.4.2.2.3 Die Zuhörer

Die Zuhörer stellen das dritte Element des rhetorischen Kommunikationssystems dar. Auch in diesem Punkt zeichnet sich bei Betrachtung der modernen Homiletikhandbücher der deutliche Unterschied zur vormodernen Konzeption der Predigt ab. Die modernen Handbücher betonen nicht nur die Bedeutung der Zuhörer, sondern fordern den Prediger zu einer inhaltlichen Beschäftigung mit ihnen auf. Der Redner soll die Umstände der Zuhörer in jeder Beziehung gründlich kennen, um über das für sie Nützliche und Notwendige sprechen zu können.<sup>435</sup> Die Umstände der Zuhörer werden in vier wesentliche Bereiche unterteilt. Zunächst die intellektuellen Fähigkeiten der Zuhörer, welche in den Predigthandbüchern meist relativ allgemein behandelt werden. So etwa: „Der Mensch hat eine bestimmte intellektuelle Fähigkeit (*tāqa ‘aqliyya*), die es ihm erlaubt, den Bericht (*ḥadīṭ*) zu verstehen, der dieser entspricht.“<sup>436</sup> Diese allgemeine Feststellung verbindet Ġalwaš mit dem häufig zitierten Ratschlag des ‘Alī b. Abī Ṭālib (gest. 661), Vetter und Schwiegersohn des Propheten Muḥammad: „Sprecht zu den Leuten nach Maßgabe dessen, was sie wissen.“<sup>437</sup> Im weiteren Verlauf verweist der Autor auf ‘Abdallāh b. ‘Alawī al-Ḥaddād (gest. 1634), einen insbesondere im Bereich des Sufismus bedeutenden sunnitischen Gelehrten, und führt dessen Unterscheidung von sieben gesellschaftlichen Klassen an.<sup>438</sup> An der Spitze stehen in dieser die ‘*ulamā*’, ihnen folgen die Gottgehorsamen (*muṭī‘ūn li-llāh*), die als „*ahl al-wara‘ wa-t-taqwā*“, „Leute der Pietät und Gottesfurcht“, beschrieben werden. Darauf die *umarā’* und *wulāh*, „die Kommandierenden und Führungspersonen“, und „die Leute des Handels und (anderer) Berufe“ (*aṣḥāb al-ḥarf wa-l-mahn*), fünftens: „die Leute der Armut und des Elends“ (*ahl al-faqr wa-l-maskana*) sechstens, die Schwachen (*ahl aḍ-ḍu‘f*), d.h. Frauen und Kinder, und siebtens die Nichtmuslime. Aufbauend auf dieser Einteilung nach Gesellschaftsklassen gelte es, folgert Ġalwaš, den Bildungsgrad zu berücksichtigen, da dieser insbesondere die gruppenspezifischen Interessen beeinflusse.<sup>439</sup>

Das Einteilung der Gesellschaft nach al-Ḥaddād zeugt offensichtlich von einer klassistischen Sicht, was die hier enthaltenen, jedoch auch insgesamt weit verbreiteten Vorurteile gegenüber entsprechenden „Klassen“ verdeutlichen. In der Darstellung von (Vor)Urteilen spiegelt sich einerseits die soziale Ungleichheit wieder, andererseits die

---

<sup>435</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 247.

<sup>436</sup> Ebd., S. 248.

<sup>437</sup> Ebd.

<sup>438</sup> Ebd.

<sup>439</sup> Ebd., S. 248-250. Entsprechend auch: Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 175-179. Vergleichbar, wenn auch ohne Rekurs auf al-Ḥaddād: Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 345-351.

Selbstverständlichkeit, mit der diese Sichtweise propagiert wird. Diese klassistische Sicht wird in rhetorischer Absicht mit der Frage der Themenauswahl und der der rhetorischen Vermittlung, d.h. der geeigneten Argumentationsmethode, verknüpft. Mit Blick auf den Klassismus scheint bei Ġalwaš allerdings auch eine gewisse „ausgleichende“ Absicht durch. Er stellt etwa fest, in unterschiedlichen Gesellschaften herrschten unterschiedliche Vorlieben vor, welche die gesellschaftliche Aktivität prägten. Aufgabe des Redners sei es, die entsprechenden Vorlieben zu verstärken oder auszugleichen, jeweils in Abhängigkeit seiner rednerischen Absicht.<sup>440</sup>

Mit Blick auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Redner und Publikum ist die erwähnte Notwendigkeit der Gesellschaftsanalyse durch den Redner interessant. Diese ist nicht als distanzierte Analyse intendiert, der Redner soll die Gesellschaft *angemessen* verstehen. Dies kann zweischneidig sein, denn die Kenntnis der Zuhörer lässt sich nicht nur im Sinne des Gesellschaftswohles einsetzen, sondern auch manipulatorisch, der Redner kann sie verwenden, um seine ‚privaten‘ Interessen durchzusetzen.<sup>441</sup> Diese Möglichkeit betrifft die Unterscheidung zwischen sophistischer und aristotelischer Rhetorik. Der Sophist überredet den Zuhörer zu Gunsten seiner eigenen Absicht, die aristotelische Rhetorik gesteht diese technische Möglichkeit zwar ein, verwirft sie aber als unethisch. Aufgabe des Redners ist es in aristotelischer Perspektive, ethisch im Sinne des Wohls der Gesellschaft zu handeln. Ġalwaš hält fest, der Redner solle sein rhetorisches Handeln auf einer spezialisierten beziehungsweise kompetenten Grundlage (*asās fanni*) aufbauen. Diese solle nicht mit den Ausrichtungen (*ittijāhāt*) der Gruppe in Konflikt geraten, auch solle der Redner die Gruppe nicht angreifen. Er sollte aber zumindest über einige Kenntnis in den Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Stadtplanung (*‘ilm al-‘umrān*) und der Politik verfügen, die es ihm erlaubt, die Orientierungen (*ittijāhāt*) seiner Zuhörerschaft angemessen zu verstehen.<sup>442</sup>

Diese Ausführungen machen die Zuhörer zum Gegenstand der Reflektion des Redners. Sie sind in ihren Bedürfnissen zu verstehen und sollen nicht Objekt übergestülpter Erwartungen oder strategischer Absichten werden. Die Betonung der Notwendigkeit, die Ausrichtung, Interessen und Umstände der Mitbürger zu verstehen, sowie die Betonung der historischen Kontingenz ihrer Ausrichtungen und Vorlieben<sup>443</sup> verdeutlicht, dass der Redner hier – dem Text nach – nicht als Manipulator seiner Zuhörerschaft konzipiert wird, sondern als einer, der die Lebensumstände des Publikums kennt, versteht und berücksichtigt. Das muss man

---

<sup>440</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 252.

<sup>441</sup> Die aristotelische Tradition hat diese Zweischneidigkeit der Rhetorik im Ursprung reflektiert. (Aristoteles, *Rhetorik*, S. 11 / 1355b.) Daran anschließend unterscheidet Ibn Sīnā zwischen einer niedrigstehenden Rhetorik und einer „trefflichen“. (Würsch, *Avicennas Bearbeitungen*, S. 104 Anm. 353.)

<sup>442</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 252.

<sup>443</sup> „*Yajibu an ya'rifa anna hādīhi l-ittijāhāt qad tuwullidat, wa-nummat wafqa zurūfin mu'ayyana.*“ („Er muss wissen, dass diese Ausrichtungen [der Zuhörer] in Übereinstimmung mit bestimmten Umständen hervorgebracht wurden und gewachsen sind.“ (Ebd.)

nicht im umfassenden heideggerischen Sinn<sup>444</sup> deuten, aber doch als Verpflichtung zum Wohl der Gesellschaft. Dieses verstehen die Homiletikhandbücher selbstredend als Wohl im Sinne (konservativer) islamischer Glaubensüberzeugungen. Daran, dass diese zu befolgen sind, lassen die Autoren keinen Zweifel. Dies ist kein unwesentlicher Punkt. Zwar sollen die Zuhörer in ihren Bedürfnissen verstanden werden, was für sie letztlich gut und nützlich ist, ergibt sich jedoch im Wesentlichen aus religiösen Lehren: Der Redner soll den Zuhörern aufzeigen, was in ihrem Handeln an Gutem (*ḥayr*) und Schlechtem (*širr*) liegt. Wo falsches Wissen verbreitet wird, etwa durch die Massenmedien, soll er diesem falschen Wissen entgegenwirken.<sup>445</sup> Diese Aufforderung richtet sich gerade auch gegen den in konservativen Kreisen in Anbetracht der fortgeschrittenen Moderne und der Globalisierung empfundenen Mangel an Vermittlung religiösen Wissens.

Bei der Frage, was als Gutes, was als Schlechtes zu werten ist, besteht ein großer Spielraum. In der Regel bleibt offen, welche konkreten religiösen Lehren beziehungsweise Auslegungen die entsprechenden Autoren hier zu Grunde legen. Theoretisch ließe sich versuchen, anhand der zu eruiierenden beziehungsweise zu rekonstruierenden religiösen Ansichten der jeweiligen Autoren von Homiletikhandbüchern entsprechende Rückschlüsse zu ziehen. Das wäre jedoch wenig zielführend, denn die Leser der Homiletikhandbücher machen sich die religiösen Positionen der jeweiligen Autoren nicht notwendigerweise zu eigen, unter Umständen interessieren sie sich für diese nicht einmal. Das ist auch daran erkennbar, dass die Handbücher in sehr unterschiedlichen Teilen des breiten islamischen Spektrums verwendet werden, sowohl in liberaleren als auch in konservativeren Kreisen und auch in islamistischen.<sup>446</sup>

#### 1.4.2.3 Die fünf Teile der Rhetorik

Während die autochthone arabische Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) sich im Wesentlichen mit dem Bereich der *elocutio* befasst (Ausnahmen wurden aufgezeigt), ist es, wie eingangs aufgezeigt, ein wesentliches Merkmal der westlichen Rhetoriktradition, wo sie nicht nur als literarische Rhetorik betrieben wird, die Rede auch in ihrer Performanz zu behandeln. In den

---

<sup>444</sup> Heidegger hatte die aristotelische *Rhetorik* als „erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins“ (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Ausg., Tübingen: Niemeyer, 1979, S. 138) verstanden, wobei er die Rolle der Emotionen (beziehungsweise die Gestimmtheit im gemeinsamen Miteinander der Menschen) im Blick hatte.

<sup>445</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 253.

<sup>446</sup> So zitiert beispielsweise die wahhabitisch-salafistische Webseite alukah.net regelmäßig aus ägyptischen Homiletikhandbüchern. Der dortige Artikel „Definition der öffentlichen Rede und der Rhetorik“ (Ismā'īl 'Alī Muḥammad, „Ta'rīf al-ḥaṭāba wa-'ilm al-ḥaṭāba“, <https://www.alukah.net/sharia/0/103187/> (letzter Zugriff: 11.01.2021).) beruht im Wesentlichen auf letzteren. Beim Artikel „Verhaltensregeln der Predigt (beziehungsweise der öffentlichen Rede)“ ('Alī Maḥfūz, „Ādāb al-ḥaṭāba“, <https://www.alukah.net/sharia/0/2524/> (letzter Zugriff: 11.01.2021).) handelt es sich um ein Kapitel aus Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*. (Scholz, Simon und Stille, „Zur islamischen Homiletik“, S. 636.)

modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbüchern, die sich verschiedentlich an der westlichen Tradition orientieren, findet die Performanz verstärkt Beachtung. Zwar wurde die Rolle der Performanz in den modernen Handbüchern bereits in der Besprechung der Kategorien *ethos*, *pathos* und *logos* deutlich, um sie angemessen herauszuarbeiten, ist jedoch eine detailliertere Betrachtung angezeigt. Diese soll anhand der fünf Teile der Rhetorik (*rhetorices partes*) erfolgen. An dieser orientieren einige Handbücher – in der Regel unter Verwendung der aristotelischen Begriffe – ihre Unterkapitelstruktur, wenngleich mit Einschränkungen. ‘Alī Maḥfūz liegt nah an der genannten Einteilung, er unterscheidet die Bereiche:

- Auffindung der Argumente (arab. *ījād*, lat. *inventio*),
- Redeaufbau (arab. *tansīq/tarkīb*, lat. *dispositio*),
- Ausarbeitung (arab. *ta‘bīr*, lat. *elocutio*) und
- Vortrag (arab. *adā’*, lat. *actio* und *pronuntiatio*).<sup>447</sup>

Während die ersten drei Bereiche eigene Abschnitte (*uṣūl*, Sg. *aṣl*) bilden, ordnet der Autor den Vortrag als eine von verschiedenen Angelegenheiten (*umūr*, Sg. *amr*) mit einem eigenen Unterabschnitt der sprachlichen Ausarbeitung zu. Dieser Unterschied zur etablierten Fünfteilung der Rhetorik in der westlichen Tradition ist offenbar damit zu erklären, dass Maḥfūz sich primär an Aristoteles beziehungsweise an dessen arabischen Kommentatoren orientiert.<sup>448</sup> Dass er dem Einprägen der Rede (arab. *dākira*, lat. *memoria*) kein eigenes Unterkapitel widmet, bedeutet nicht, dass er diesem keine Bedeutung beimäße. Er betont im Abschnitt zum Vortrag (*adā’*), dass die Predigt beziehungsweise die Rede auswendig vorgetragen werden soll und gibt auch Hinweise zur Übung des Gedächtnisses.<sup>449</sup> Möglicherweise erscheint ihm das Einprägen der Rede in Anbetracht der Bedeutung des Auswendiglernens in der islamischen Gelehrsamkeit<sup>450</sup> als Selbstverständlichkeit und er widmet ihm deshalb kein eigenes Unterkapitel.

<sup>447</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 189-190. Der Vortrag mit vollem Titel: „*al-adā’ al-ḥaṭābī wa-mā lā budd minhu fih*“ („der rednerische Vortrag und das für ihn Erforderliche“). Die lateinischen Begriffe wurden ergänzt, Maḥfūz verwendet diese nicht.

<sup>448</sup> Bei Aristoteles war die Fünfteilung lediglich angelegt (Rapp, „Zur Konsistenz der aristotelischen *Rhetorik*“, S. 64, Anm. 42), erst die römischen Rhetoriker haben sie ausformuliert. Jedoch wurden weder die *Rhetorica ad Herennium* noch Cicero und Quintilian ins Arabische übersetzt. Die modernen europäischen Autoren Gustave Le Bon und Maurice Ajam beziehen sich nicht explizit auf die Fünfteilung. Das spielt zwar für Maḥfūz, der die beiden Autoren nicht rezipiert, keine Rolle, erklärt jedoch möglicherweise, warum Abū Zahra und dessen Nachfolger diese – in heutigen Rhetorikhandbüchern – weit verbreitete Unterteilung nicht verwenden. Bei Abū Zahra findet sich im Anschluss an die Besprechung der *inventio* ein eigenes Unterkapitel zum rednerischen Verhalten (*al-ādāb al-ḥaṭābiyya*) und auf dieses folgend ein Abschnitt zur Erregung der Leidenschaften und Wünsche (*itārat al-ahwā’ wa-l-muyūl*) auf Seiten der Zuhörer. Beide Abschnitte verweisen im Wesentlichen auf den Vortrag. (Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 41.)

<sup>449</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 65.

<sup>450</sup> Vgl. Kermani, *Gott ist schön*, S. 177.

Während Maḥfūz relativ nah an der römischen Einteilung der *rhetorices partes* liegt, unterscheidet sich die Einteilung in anderen Handbüchern stärker. So gliedert etwa Ġalwaš den Abschnitt zur Vorbereitung der Rede (*i'dād al-ḥuṭba*) in:

- Auswahl des Themas (*iḥtiyār al-mawḏū*),
- Auffinden der Elemente (*ijād al-'anāšir*),
- Auswahl der Beweise (*iḥtiyār al-adilla*) und
- rhetorische Ausarbeitung (*ta'bīr ḥaṭābī*).<sup>451</sup>

Zwar orientiert er sich damit offenbar am genannten Schema, die bei Maḥfūz (und zuvor bei Cheikho) verwendeten Begriffe finden sich bei ihm jedoch nur teilweise wieder. Im weiteren Verlauf, nämlich im Abschnitt ‚Inhalte der Rede‘ (*muḥtawayāt al-ḥuṭba*), finden sich wiederum Aspekte, die der sprachlichen Ausarbeitung (arab. *ta'bīr*, lat. *elocutio*) zuzuordnen sind.<sup>452</sup> Angaben zum Redevortrag finden sich bei Ġalwaš an unterschiedlichen Stellen, etwa eine Empfehlung theatralischer Methoden im Abschnitt über die intellektuellen Eigenschaften des Redners (*aṣ-ṣifāt al-al-'aqliyya li-l-ḥaṭīb*), wo man sie zunächst nicht erwarten würde.<sup>453</sup> Der Strukturierung seines Handbuchs folgen teilweise spätere Dozenten der da'wa-Fakultät der Azhar.<sup>454</sup>

Es wäre wenig zielführend, die Unterschiede in der Strukturierung der modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher einzeln im Detail herauszuarbeiten und der Autorenmotivation nachzugehen, welche diese jeweils bedingt haben mögen, zumal sie teilweise auf subjektive Vorlieben des Autors zurückgehen dürften. Entscheidend ist vielmehr, dass die modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher Überlegungen zu den fünf Teilen der Rhetorik (*rhetorices partes*) formulieren und sich dabei verschiedentlich an der sogenannten westlichen Rhetorik orientieren. Die folgenden Beobachtungen sind aus Gründen der Übersichtlichkeit nach der in der westsprachlichen Rhetorikforschung etablierten Fünfteilung geordnet, auch wenn diese Ordnung nicht unmittelbar der Strukturierung der arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher entspricht.

#### 1.4.2.3.1 Auffinden der Argumente (*ijād/iḥtirā'* - *inventio*)

Ġalwaš hebt (wie andere Autoren auch) hervor, dass das Thema der Rede Ort und Anlass entsprechen müsse. Letzterer bestimmt sich zum einen nach dem liturgischen Kalender, zum

<sup>451</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 67-100.

<sup>452</sup> Ebd., S. 101-13.

<sup>453</sup> Ebd., S. 219. Die Ausführungen zum Vortrag finden sich bei Ġalwaš im Wesentlichen im Kapitel zu den verdeutlichenden Eigenschaften des Redners (*aṣ-ṣifāt al-bayāniyya li-l-ḥaṭīb*).

<sup>454</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*; 'Abdallāh Ḥasan 'Alī Barakāt, *Ma'a al-ḥuṭba (i'dāduhā - aqsāmuḥā - anwā'uhā)*, Kairo: ohne Verlag, 2003, S. 11-156; Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 86-97. Hingegen verhandelt etwa 'Abd ar-Raḥmān die verschiedenen Fragen der Rede jeweils als eigene Unterkapitel zum Redner, etwa unter *al-muqawwimāt al-'aqliyya li-l-ḥaṭīb* beziehungsweise *al-muqawwimāt al-bayāniyya li-l-ḥaṭīb* beziehungsweise unter *al-muqawwimāt aš-šakliyya li-l-ḥaṭīb*. ('Abd al-Mun'im Muḥtār 'Abd ar-Raḥmān, *Dirāsāt fī l-ḥiṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, 5. Ausg., [Kairo]: Al-Manār li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr, 2012.)

anderen nach den Bedürfnissen oder Entwicklungen der Gemeinde.<sup>455</sup> Eine genaue Kenntnis der jeweiligen Vorlieben und Orientierungen der Bewohner – je nach Ort, ob in der Stadt oder auf dem Land – sei hierfür notwendig.<sup>456</sup> Daher solle sich der Redner unter die Leute begeben und nicht fernab von ihnen leben.<sup>457</sup> Vergleichbar betont ‘Imāra, der Prediger solle sein Wissen nicht schlicht aus Büchern entnehmen, sondern müsse die Lebenswirklichkeit der Menschen kennen.<sup>458</sup> Abū Zahra beschreibt das Auffinden der Argumente als Nachdenken zur Deduktion (*istinbāt*) der Mittel zur Überzeugung (*iqnā*) des Zuhörers und zur Erregung seines Enthusiasmus (*iṭārat ḥamāsīhi*).<sup>459</sup>

Der aristotelischen Tradition folgend ist die Topik eine Möglichkeit für das systematische Auffinden von Argumentationsmustern. Abū Zahra geht hier weiter ins Detail als andere betrachtete Handbücher und gibt einen ausführlichen Überblick über die Topik. Am seinem Beispiel lassen sich die zentralen Punkte skizzieren und die Übernahme aristotelischer Kategorien aufzeigen: Die Topik ist – dem griechischen Vorbild entsprechend – in essentielle (beziehungsweise eigene) Topoi (*mawāḍi‘ dātiyya*) und akzidentielle Topoi (*mawāḍi‘ araḍiyya*) unterteilt. Die essentiellen Topoi sind definiert als diejenigen Argumente, die nur aus dem Thema selbst (*dāt al-mawḍū‘*) nicht aber aus außerhalb Liegendem abgeleitet werden.<sup>460</sup> Die akzidentiellen Topoi hingegen werden aus außerhalb des Themas liegenden Quellen (*maṣādir al-adilla al-ḥārija ‘an dāt al-mawḍū‘*) bezogen.<sup>461</sup> Die essentiellen Topoi sind nach Abū Zahra die Definition (*at-ta‘rīf*), die Aufgliederung eines Begriffs (*at-tajzi‘a*), der Übergang vom Allgemeinen zum Speziellen (*at-ta‘mīm tumma at-taḥṣīs*), die Verbindung von Grund und Ursache (*al-‘illa wa-l-ma‘lūl*), die Verwendung von Gegensätzlichkeiten (*muqābila*), der Vergleich (*at-tašbīh*) sowie das Anführen von Beispielen (*ḍarb al-amṭāl*).<sup>462</sup> Bei den akzidentiellen Topoi handelt es sich für Abū Zahra nicht mehr um Topoi im Sinne abstrakter Schlusschemata. Gemeint sind hier vielmehr Fundorte für weitere Argumente und Bekräftigungen. Unter diesen die Religion,<sup>463</sup> die Sitten und Gewohnheiten,<sup>464</sup> das Verfolgen

<sup>455</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 67.

<sup>456</sup> Ebd., S. 78-79.

<sup>457</sup> Ebd., S. 80; ‘Abd ar-Raḥmān, *Dirāsāt*, S. 267.

<sup>458</sup> ‘Imāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 153. Vergleichbar auch: Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 46.

<sup>459</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 23.

<sup>460</sup> Ebd., S. 25-26.

<sup>461</sup> Ebd., S. 34.

<sup>462</sup> Zur Definition (*at-ta‘rīf*): Ebd., S. 26-27. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, S. 135 / 1398a. Zur Aufgliederung eines Begriffs (*at-tajzi‘a*): Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 27-28. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, S. 137 / 1399a. Zum Übergang vom Allgemeinen zum Speziellen (*at-ta‘mīm tumma at-taḥṣīs*): Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 29. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, S. 17 / 1357b. Zur Verbindung von Grund und Ursache (*al-‘illa wa-l-ma‘lūl*): Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 29-32. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, S. 271 / 1400a. Zur Verwendung von Gegensätzlichkeiten (*muqābila*), zum Vergleich (*tašbīh*) sowie zum Anführen von Beispielen (*ḍarb al-amṭāl*): Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 32-34.

<sup>463</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 34-35.

<sup>464</sup> Ebd., S. 35-36.

der Überlieferung der Altvorderen,<sup>465</sup> Äußerungen der autoritativen und weisen Imame, Zeugnisse, Verträge, Gesetze; letztere sind natürlich in erster Linie für die Gerichtsrede relevant.<sup>466</sup>

#### 1.4.2.3.2 Redeaufbau (*tansīq/tarkīb* – *dispositio*)

Die Rhetorikhandbücher betonen die schlüssige und verständliche Unterteilung des Vortrags in deutliche Abschnitte. Sie stellt in der ideal gedachten (und in der Praxis nicht immer eingelösten) Vorbereitung der Rede den zweiten Schritt dar, der Fokus liegt auf ihrer Schlüssigkeit und Nachvollziehbarkeit. Die Redeabschnitte sollen sich aufeinander beziehen.<sup>467</sup> Als Redestruktur empfehlen die Handbücher in der Regel die Dreiteilung in Einführung (*muqaddima*), Bestätigung (*iṭbāt*) und Schluss (*ḥātima*), die oft explizit auf

---

<sup>465</sup> Ebd., S. 36-37.

<sup>466</sup> Ebd., S. 37-40. Die Unterscheidung der zwei Topos-Gruppen (essentielle und akzidentielle) findet sich bereits bei Cheikho (Ṣayḥū [Cheikho], *ʿilm al-adab*, Bd. 2: *ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 17 ), was erneut den Rückbezug der ägyptischen Rhetorikhandbücher auf libanesischen Autoren verdeutlicht. Sie wurde in der Folge in den meisten Rhetorikhandbüchern übernommen, so auch von Abū Zahra. Zwar ist die Topik – wie zahlreiche Themen der Rhetorikhandbücher – nah an Aristoteles angelehnt, aber es findet sich eine leichte Abweichung. Aristoteles unterscheidet zwischen allgemeinen und besonderen Topoi. Die allgemeinen stehen bei jedem Thema zur Verfügung, müssen also jeweils mit den entsprechenden Inhalten gefüllt werden, die besonderen Topoi treffen hingegen nur auf ein spezifisches Thema zu. Die allgemeinen Topoi werden auch als kontextabstrakt, die besonderen als kontextspezifisch bezeichnet. (Martin Wengeler, „Topos und Diskurs – Möglichkeiten und Grenzen der topologischen Analyse gesellschaftlicher Debatten“, in: *Diskurslinguistik nach Foucault: Theorie und Gegenstände*, hrsg. v. Ingo H. Warnke, Berlin: de Gruyter, 2007: S. 165-186, hier: S. 168-169.) Man möchte vermuten, die essentiellen Topoi der arabischen Handbücher entsprächen den besonderen (kontextspezifischen) bei Aristoteles und die akzidentiellen der arabischen Handbücher den allgemeinen (kontextabstrakten) bei Aristoteles. Das ist jedoch nicht der Fall, denn als essentielle Topoi führen die arabischen Handbücher gerade diejenigen auf, die Aristoteles zu den allgemeinen zählt. Etwa den Übergang vom Allgemeinen zum Speziellen, den Topos des Viel und Wenig etc. Die Abweichung von der aristotelischen Einteilung wird durch die unterschiedliche Perspektive verständlich. Während Aristoteles eine abstrakte Perspektive zu Grunde legt entsprechend allgemein den Übergang vom Allgemeinen zum Speziellen im Blick hat, ist die Perspektive der arabischen Handbücher auf die essentiellen Topoi keine abstrakte, sondern eine der thematischen Zugehörigkeit. Sie betrachten die Möglichkeit, innerhalb eines *bestimmten* Themas Argumente zu finden, nicht die abstrakte Frage, wie sich grundsätzlich und unabhängig vom Thema einer Rede Argumente finden lassen. Diese unterschiedlichen Topos-Begriffe – Schemata einerseits, Gattungen von Argumenten andererseits – können verwundern, eine Gemeinsamkeit ist nur auf der Metaebene gegeben: Es handelt sich in beiden Fällen um Wege der Argumentfindung, die konkreten Wege unterscheiden sich jedoch und widersprechen der aristotelischen Einteilung, wie sie in der Sekundärliteratur üblicherweise verstanden wird. (So auch bei: Wengeler, „Topos und Diskurs“, S. 168-169.) Der Ausgangspunkt für diese beiden unterschiedlichen Verständnisse ist im bei Aristoteles nicht streng definierten Topos-Begriff zu suchen: „Was man genau unter einem Topos zu verstehen hat, erfährt man von Aristoteles weder in der Topik noch anderswo.“ (Jürgen Sprute (Hrsg.), *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, S. 147 zit. n. Würsch, *Avicennas Bearbeitungen*, S. 199 Anm. 100.) Die Möglichkeit zum Missverständnis ist also bei Aristoteles angelegt.

<sup>467</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 84.

Aristoteles zurückgeführt wird. Sie stellt eine allgemeine Struktur dar, manche Autoren unterteilen sie weiter. Die meisten Handbücher fassen sich hierbei kurz,<sup>468</sup> ein detaillierteres Beispiel bietet auch hier Abū Zahra. Er unterteilt die Einleitung in die Abschnitte gute Eröffnung (*ḥasan al-iftitāh*), Erläuterung der Absicht (*bayān al-maqṣid*) und Gliederung der Rede (*taqṣīm al-ḥitāb*). Die Bestätigung (*itbāt*) beziehungsweise der Hauptteil erhält die größte Aufmerksamkeit. Innerhalb des Abschnittes zur Bestätigung (*itbāt*) werden die Unterabschnitte Darlegung (*tabyīn*) und Widerlegung (*tafnīd*) unterschieden, wobei die Widerlegung eher kurzgehalten ist. Das ist dadurch zu erklären, dass das Handbuch weniger als Anleitung zur Widerlegung eines rhetorischen Gegners konzipiert ist, als vielmehr als Anleitung zur Darlegung eines bestimmten Argumentes und (insbesondere) zur Überzeugung der Zuhörer. Die Darlegung (*tabyīn*) enthält die Abschnitte schrittweise Hinführung (*istidrāj*), Erzählung (*qaṣaṣ*), Analogieschlüsse und Vergleich (*aqyisa wa-tamtīl*). Das Hauptaugenmerk liegt auf dem letzten Abschnitt. Er behandelt den elliptischen Analogieschluss (*al-qiyās al-iḍmārī*), der häufig auch als elliptisches Enthymem bezeichnet wird, den Analogieschluss mit zwei Definitionen (*qiyās dū al-ḥaddayn*), den Vergleich (*tamtīl*) sowie den Analogieschluss aus Gegensätzen (*qiyās al-ḥalf*).<sup>469</sup>

Wichtigste Funktion der Eröffnung der Rede sei die Erregung der Aufmerksamkeit der Zuhörer (*attentum parare*). Diesbezüglich führt Abū Zahra Ḍiyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr (gest. 1239) an:

„Die Anfänge (*ibtida'āt*) [...] sind das erste, was das Ohr von der Rede vernimmt. Wenn dieser Anfang zum nachfolgenden Thema (*ma'nā*) passt, wächst die Motivation

<sup>468</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 51. Al-Ḥūfī verweist darauf, dass Aristoteles ursprünglich vier Teile unterscheidet, Einführung (*muqaddima*), Darlegung (*'arḍ*), Beweisführung (*tadlīl*) und Schluss (*ḥātima*). Zu diesen sei teilweise die Widerlegung (*tafnīd*) hinzugefügt worden. Al-Ḥūfī betrachtet jedoch Beweise (*adilla*) und Widerlegung (*tafnīd*) als Teile der Darlegung (*'arḍ*), wodurch sich die Dreiteilung ergibt. (al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 117.) So oder vergleichbar, teilweise mit Verweis auf unterschiedliche Einteilungen, handhaben es: Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 103; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, S. 44; 'Abd al-Laṭīf Muḥammad as-Sayyid al-Ḥadīdī, *Fann al-ḥaṭāba fi l-manẓūr an-naqdī: „an-naẓāriyya wa-t-taṭbīq“*, 1. Ausg., Tulḥā (al-Manšūra): Dār al-Ma'ārif li-ṭ-Ṭibā'a wa-t-Tajlīd, 1996, S. 92; Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 208 ff.

<sup>469</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 85-106. Die aufgeführten Begriffe sind mindestens mittelbare Entlehnungen aus der griechischen beziehungsweise griechisch-römischen Rhetorik. Das Konzept des *istidrāj* findet sich bereits bei Ibn al-Aṭīr, auf den auch Abū Zahra verweist. (Ebd., S. 96-97; Ḍiyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr, *Al-matal as-sā'ir fi adab al-kātib wa-š-šā'ir*, 2. Ausg., 4 Bde., Bd. 2, Kairo: Dār Nahḍat Mišr li-ṭ-Tab' wa-n-Našr, ohne Jahr, S. 250-251.) Unklar ist, ob sich Ibn al-Aṭīr mit der Verwendung des Begriffs am arabischen Aristotelismus orientiert. Van Gelder hält für möglich, dass Ibn al-Aṭīr den Begriff indirekt von Ibn Sīnā oder Ibn Rušd entlehnt hat, allerdings wäre es eine seltene Anleihe. (Geert Jan van Gelder, *Beyond the line: Classical Arabic literary critics on the coherence and unity of the poem*, Leiden: Brill, 1982, S. 165.) Der Begriff findet sich bereits bei Ibn Rašīq, der ihn bei der Beschreibung des *nasīb*, der Eröffnung (*iftitāh*) der *qaṣīda*, verwendet. Nach Ibn Rašīq bewirkt der *nasīb* eine Neigung der Herzen (*'aṭf al-qulūb*). Da diese den Zuhörer auf das Thema der Liebe des *ḡazal* vorbereitet, versteht er sie als schrittweise Hinführung (*istidrāj*). (Ebd., S. 165 Anm. 118; al-Ḥasan Ibn 'Alī Ibn Rašīq, *Al-'umda fi maḥāsin aš-šī'r wa-ādābihi wa-naqdihi*, 2. Ausg., 2 Bde., Bd. 1, Kairo: Al-Maktaba at-Tijāriyya al-Kubrā, 1955, S. 225.)

zuzuhören. Diesbezüglich genügen die im edlen Koran zu findenden Anfänge, wie die Lobesverse, mit denen einige Suren eröffnet werden, und gleichermaßen unter diesen die Anfänge mit einem Ausruf (*nidā'*), wie beispielsweise die Rede Gottes, des Erhabenen, zu Beginn der Sure ‚die Wallfahrt‘: ‚Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn! Das Beben der Stunde (des Gerichts) ist etwas Gewaltiges.‘ Dieser Anfang zählt wahrlich zu dem, was die Zuhörer erregt (*yūqazu*) und sie ihr (der Rede) aufmerksam werden lässt.<sup>470</sup>

Insbesondere solle der Zuhörer auf das folgende Thema inhaltlich vorbereitet werden (*docilem parare*). Abū Zahra führt zur Bekräftigung dieses Punktes weitere Beispiele wie Jāhiz, Ibn al-Muqaffa' sowie 'Alī ibn Abī Ṭālib und auch al-Ḥajjāj an. Ausschnitte aus einer Rede des ehemaligen US-Präsidenten Woodrow Wilson veranschaulichen eine empfohlene Strategie, um das Wohlwollen der Zuhörer zu gewinnen (*captatio benevolentiae*): Dieser betont, keine Rede der Macht, sondern eine Rede des Rates halten zu wollen. Im Anschluss folgen Beispiele aus Reden des Propheten, denen ein besonderer Modellcharakter zukommt.<sup>471</sup>

In einigen Fällen biete es sich an, die Gliederung zu Beginn der Rede darzustellen. Insbesondere in Gerichtsreden, politischen Reden und ausführlichen Beratungsreden sei dies notwendig, um dem Zuhörer einen Überblick zu verschaffen.<sup>472</sup> Für die Predigt hingegen wird der einleitende Überblick über die Gliederung nicht gefordert, auch während meiner Feldforschung habe ich ihn nicht beobachten können.

Im zweiten Teil der Rede, der meist als Bekräftigung (*iṭbāt*) bezeichnet wird, sollen schließlich verschiedene Strategien zur Anwendung kommen. Dies bezieht sich vor allem auf syllogistische Mittel, wobei für die Rede insbesondere der rhetorische Syllogismus (das Enthymem, *al-qiyās al-ḥaṭābī*) empfohlen wird, zum anderen die Verwendung von

---

<sup>470</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 86; Ḍiyā' ad-Dīn Ibn al-Aṭīr, *Al-maṭal as-sā'ir fī adab al-kātib wa-š-šā'ir*, 2 Bde., Bd. 2, Beirut: Al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 1995, S. 224. Die Koranübersetzung nach Muḥammad, *Der Koran*, Übers. Rudi Paret, 10. Ausg., Stuttgart: Kohlhammer, 2007, Sure 22:1. Abū Zahra gibt hier das Zitat Ibn Aṭīrs verkürzt wieder. Ibn Aṭīr führt weitere Koranverse als Beispiele an, etwa: „Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen hat.“ (Ebd., Sure 4:1.) Er empfiehlt für diesen Zweck auch die einigen Koransuren vorangestellten eröffnenden Buchstaben (*fawātiḥ aṣ-ṣuwar*).

<sup>471</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 86-88; al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 119.

<sup>472</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 88. Als Beispiel für die rhetorische Wirksamkeit der Gliederung nennt Abū Zahra Aḥmad Luṭfī as-Sayyids Rede im Gerichtsprozess zum sogenannten „Dinšāway-Unfall“ (*ḥādīṭat dinšāway*). Im Juni in 1906 kam es zu einem gewaltsamen Vorfall zwischen den Bewohnern des Dorfes *Dinšāway* und Soldaten der britischen Armee, die Tauben jagten. Da die Tauben den Dorfbewohnern gehörten, kam es zum Konflikt, die britischen Offiziere eröffneten das Feuer. Im anschließenden Gerichtsprozess, der durch Luṭfīs Rolle als Herausgeber der Zeitung *al-Jarīda* große öffentliche Aufmerksamkeit bekam, trat Luṭfī als Verteidiger der Dorfbewohner auf. Abū Zahra hebt an dessen Beispiel eine klare Strukturierung als nachahmenswert hervor. Der Redner hatte seine Verteidigung auf drei Abschnitte (*kalima*) begrenzt und diese benannt: den ersten zum Anlass des Verbrechens, den zweiten zur Durchsetzung des Rechts und den dritten zur Bestrafung, zu den Studentinnen sowie zur Bemessung der Verantwortung. (Ebd., S. 92.)

Erzählungen (*qaṣaṣ*). Im Fall „der logischen Syllogismen (*al-aqyisa al-mantiqiyya*, Sg. *al-qiyās al-mantiqī*)“ genügt dem Logiker bei ihrer Darlegung die Nennung der Prämissen und der Schlussfolgerung, ohne dass er sie in irgendeinen Mantel kleidet, durch den sie auf der emotionalen Ebene akzeptiert werden. Hingegen genügt dies beim Vorbringen der rhetorischen Syllogismen nicht. Vielmehr ist [hier] das Kleiden (*kisā*) in leichte elegante oder große beeindruckende Ausdrücke (*alfāz*) unerlässlich sowie die Nennung von Beispielen, das Näherbringen (*taqrīb*) und die Verdeutlichung (*tawdīh*) durch Vergleiche und durch Analogien.“<sup>473</sup>

Dieses Zitat veranschaulicht, dass die logischen Syllogismen für Abū Zahra streng gebunden (*muqayyad*) sind und zwar an die Regeln der Logik. Der Redner beziehungsweise Prediger ist bei seinen Schlussfolgerungen hingegen nicht gleichermaßen gebunden, „vielmehr folgt er den Topoi der [emotionalen] Wirkung (*mawādi‘ at-ta’tīr*)“ [auf den Zuhörer] und spricht die Emotionen und Affekte an. Er ist damit „wie der Hirte, der den Weidegründen folgt, den Orten, an denen Gras wächst, sowie den Wasserfällen, um die Seelen der Zuhörer zu nähren, wie jener [der Hirte] die Körper derjenigen nährt, die er hütet.“<sup>474</sup> Der Vergleich des Redners mit dem seine Herde nährenden Hirten spielt auf den Topos der geistigen Nahrung an. Sie ist von der „trockenen“ logischen Nahrung (beziehungsweise Argumentation) zu unterscheiden, ein entsprechend anspruchsvoller Text kann ästhetische und religiöse Bedürfnisse des Zuhörers nähren. Ein Vorteil des Redners gegenüber dem Logiker liegt in der Verfügbarkeit poetischer Mittel: Gelingt es ihm nicht, den Zuhörer mit einer rein auf logischer Argumentation gründenden Perspektive zu überzeugen, so soll er „die Wahrheit mit poetischen Mitteln (*uslūb šī’rī*) präsentieren, um die Wahrheit beanspruchende Aussage (*taṣdīq*)<sup>475</sup> mit der Stimulierung (*itāra*) der Phantasie (*ḥayāl*) zu kombinieren.“<sup>476</sup>

Es entspricht der aristotelischen Tradition, diese Fragen mit der Verwendung von Enthymemen zu verbinden, welche – angemessen gewählt – die Phantasie anregen und dadurch Gefühle erzeugen sollen.<sup>477</sup> Im Weiteren liegt die Frage der ästhetischen Ausarbeitung jedoch im Bereich der sprachlichen Ausarbeitung.

---

<sup>473</sup> Ebd., S. 94.

<sup>474</sup> Ebd.

<sup>475</sup> Wahrheitsanspruch, dieser kann unterschiedliche Bedeutungen haben: „*ṣaddaqa* ist dementsprechend in logischen Texten – je nachdem ob es sich a) auf den Sprecher oder b) auf den Hörer bezieht – mit a) ‚eine Aussage mit Wahrheitsanspruch treffen‘ (o.ä.) beziehungsweise mit b) ‚für eine Aussage mit zutreffendem Wahrheitscharakter halten‘, ‚sie als wahr akzeptieren‘ (o.ä.) wiederzugeben.“ (Gregor Schoeler, „Der poetische Syllogismus: Ein Beitrag zum Verständnis der ‚logischen‘ Poetik der Araber“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133 (1982): S. 43-92, hier: S. 70 Anm. 124.)

<sup>476</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 16. Vergleichbar: Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 7.

<sup>477</sup> In diesem Sinne etwa der Kommentar Arnharts „The persuasive power of the enthymeme need not be simply ‚logical‘; it can also be ‚ethical‘ and ‚pathetical‘. The enthymeme can combine thought and feeling.“ (Larry

#### 1.4.2.3.3 Sprachliche Ausarbeitung (*taʿbīr/ṣiyāqa* – *elocutio*)

Bereits Cheikho stellt fest, der Redner (*ḥaṭīb*) brauche für die sprachliche Ausarbeitung (*taʿbīr*) seiner Rede keine eigenen Regeln (*qawāʿid*), er könne sich am *inšāʿ* (Textkomposition) orientieren. Insgesamt hält er sich an der zitierten Stelle kurz; auch, weil er den *inšāʿ* im vorangegangenen Band, *ʿilm al-inšāʿ wa-l-ʿarūd* (*Lehre der Textkomposition und Metrik*), auf den er verweist, behandelt.<sup>478</sup>

Maḥfūz übernimmt unter anderem diese Feststellung unmittelbar von ihm. Er führt aus, wie im *fann al-inšāʿ* (Kunst der Textkomposition) sei es Aufgabe der sprachlichen Ausarbeitung (*taʿbīr*), die Rede an das Gegenüber so zu gestalten, dass dieses sie verstehen kann. Wichtig sei hierbei der Abwechslungsreichtum der Mittel beziehungsweise das ‚Kleiden der Bedeutungen in unterschiedliche Kleider‘. Wie für den *ʿilm al-balāga* typisch versteht er das Wort (genauer: den Wortlaut) als Bekleidung der Bedeutung. Vielfalt (*tafannun*) ist ein zentrales Anliegen. Derselbe Gedanke solle in unterschiedlichen Kleidern erscheinen, Wiederholung diene dem kommunikativen Erfolg. Verwende der Redner stets den gleichen Stil (*uslūb*), so führe dies beim Zuhörer zu Langeweile (*malal*) und Ermüdung (*saʿāma*), Abwechslungsreichtum hingegen ermögliche ästhetisches Vergnügen. Der Autor vergleicht dieses mit einer Reise, zunächst an einen Ort, im Anschluss an einen anderen, beziehungsweise mit dem Verzehren einer köstlichen Frucht, auf die eine weitere folgt. Unter Rückbezug auf den Bagdader Philologen Abū ʿAlī al-Qālī (gest. 967) beschreibt Maḥfūz Vielfalt als ein fast zwingend zur Aufmerksamkeit des Zuhörers führendes Mittel.<sup>479</sup>

Während Cheikho je nach den Umständen gegebenenfalls auch eine Orientierung am Stil des *badīʿ* – ungefähr: originelle Redefiguren, gemeint sind für die abbasidische Dichtung typische Figuren, insbesondere „ungewöhnliche Metapher (*istiʿāra*), Antithese (*tībāq*, *muṭābaqa* oder *taṭbīq*), Paronomasie (Spiele mit Worten und Wurzeln, *jinās*, *mujānasa* oder *tajnīs*) und weitere semantische oder syntaktische Besonderheiten“<sup>480</sup> – empfiehlt, tut Maḥfūz dies nicht. Auch präzisiert er, wenn er auf die Vielfalt (*tafannun*) Bezug nimmt, dass er damit nicht etwa die ‚Mehrseitigkeit‘ (*iftinān*) des *badīʿ* meint, also die Kombination von zwei

---

Arnhart, 1981, IX, 230 S. 39 zit. n. Aristoteles und Christof Rapp, „Rhetorik: Kommentar“, in: *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. Hellmut Flashar, Bd. 4,2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, hier: S. 147.)

<sup>478</sup> Ṣayḥū [Cheikho], *ʿilm al-adab*, Bd. 2: *ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 137.

<sup>479</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 59-60. Lebensdaten Abū ʿAlī al-Qālī nach: Rudolf Sellheim, „al-Qālī“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat, Bd. 4, Leiden: Brill, 1978: S. 501-502.

<sup>480</sup> Geert Jan van Gelder, „Badīʿ“, in: *Encyclopaedia of Islam: THREE*, hrsg. v. Gudrun Krämer et al., Bd. 2009-3, Leiden: Brill, 2009: S. 142-144, hier: S. 143 (Übers. JS). Hinzuzuzählen sind nach Ibn al-Muʿtazz des Weiteren „epanadiplosis (anticipating the rhyme-word by including an identical or cognate word earlier in the verse, *radd al-ʿajuz ʿalā l-ṣadr*); and a ‚figure‘ called *al-madḥhab al-kalāmī* („dialectical reasoning“), or using the kind of argumentation of theologians as a poetic mannerism.“ (Ebd., S. 143.)

„Redeakten“<sup>481</sup> wie Beileidsbekundung (*ta'ziyya*) und Glückwunsch (*tahni'a*), sondern Abwechslungsreichtum.<sup>482</sup> Im Vordergrund steht dabei stets die Verständlichkeit. Die Worte sollen den Gedanken entsprechen und abwechslungsreich formuliert, aber dennoch verständlich sein, was für den Stil des *badī* offenbar regelmäßig nicht gilt.

Vergleichbares gilt für den *saj'* (Reimprosa). Cheikho bezeichnet ihn als insbesondere für islamische Redner typisches Stilmittel.<sup>483</sup> Abū Zahra führt – anderen Autoren vergleichbar – an, dass die Verschönerung (*hilya*) des *saj'* im Arabischen früher wie heute anerkannt ist. Entsprechend spreche auch nichts gegen seinen gemäßigten Einsatz. Es sei jedoch darauf zu achten, dass der Stil durch den *saj'* nicht affektiert werde, eine Gefahr, die der Redner laufe, wenn er ihn ausgiebig einsetzt, was er zu Gunsten einer natürlichen und effektiven Botschaft vermeiden solle.<sup>484</sup> Das entspricht der Vermeidung des *badī* bei 'Abdallāh Nadīm, die für seinen Erfolg als mitverantwortlich gilt.

Ġalwaš betont im Rahmen der Ausführungen zur stilistischen Ausarbeitung besonders den Rückbezug auf die westliche Rhetorik und wiederholt einige Aspekte, die bereits Aristoteles zur sprachlichen Ausgestaltung der Rede anführt. Nämlich (1) die Orientierung an der Sprache des Volkes, wobei hiermit in der *ḥuṭba* nicht die Verwendung des Dialektes gemeint ist, sondern ein reiner (*fuṣḥā*) hocharabischer Ausdruck, der jedoch verständlich bleiben soll.<sup>485</sup> Entsprechend sei (2) die Verwendung klarer Worte (*asmā' wāḍiḥa*) und verständlicher Begriffe (*muṣṭalahāt mafhūma*) zu bevorzugen. (3) solle der gewählte Stil mit Blick auf die Bedeutung eindeutig sein, so dass nicht erst eine Bedeutung evoziert werde und im Anschluss eine andere, wodurch der Redner den Zuhörer irreführen würde. Auch solle der Redner (4) die grammatischen Regeln (*qawā'id*) der Sprache und die Prinzipien (*uṣūl*) der Klarheit beziehungsweise Reinheit (*faṣāḥa*) und der Eloquenz (*balāġa*) berücksichtigen, um

---

<sup>481</sup> Vgl. zum Begriff des Aktes beziehungsweise der Situation im *'ilm al-balāġa*: Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung*, S. 28.

<sup>482</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 60. Udo Simon übersetzt *iftināna* als Variationsreichtum. (Simon, *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung*, S. 398.)

<sup>483</sup> Cheikho führt hier den chaldäisch-nestorianischen Patriarchen Elias III, bekannt als Abū Ḥalīm ibn al-Ḥadīṭī (gest. 1190), als Beispiel an, dieser verwendete „nach der Art der muslimischen Redner“ *saj'* (Reimprosa) und *badī* (originelle Redefiguren). (Šayḥū [Cheikho], *'ilm al-adab*, Bd. 2: *'ilm al-ḥaṭāba*, S. 236.)

<sup>484</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 117. Vergleichbar: Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 125. Auch Šalabī verweist auf die Wirksamkeit des *saj'* (Reimprosa) und empfiehlt, die Predigt nicht durchgehend im *saj'* zu verfassen, der auf Eleganz (*ta'annuq*) der Stilmittel beruht, da sich dies weniger zur Überzeugung der Zuhörer eigne. (Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, S. 15.) 'Imāra führt an, der Prophet habe den *saj'* in seinen Reden gemieden, seine Reden seien frei von Unverständlichkeit (*ġumūḍ*) und Verwirrung (*ta'qīd*) gewesen. ('Imāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 149.)

<sup>485</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 84. Vgl. Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 195 ff. Vgl. Aristoteles, *Rhetorik*, S. 155 / 1404b. Zwar benennt Ġalwaš die Verwendung des Hocharabischen nicht explizit, diese ist in der *ḥuṭba* jedoch eine allgemeingültige Konvention.

den Hörer zu erreichen.<sup>486</sup> Die geforderte Klarheit (*faṣāḥa*) – das Wort *faṣīḥ* bezeichnet ursprünglich die klare Milch, von welcher der Schaum abgeschöpft wurde (*laban faṣīḥ*)<sup>487</sup> – ist hier mit der *claritas* der westlichen Rhetorik vergleichbar.

Die wiederholten Bezugnahmen auf den *‘ilm al-balāġa* im Abschnitt zur sprachlichen Ausarbeitung (*ta‘bīr*) verdeutlichen die Stellung, die dem *‘ilm al-balāġa* innerhalb der modernen Rhetorikhandbücher zukommt. Er stellt für die Autoren der modernen Handbücher – den obigen Ausführungen zum Unterschied zwischen *‘ilm al-balāġa* und *‘ilm al-ḥaṭāba* entsprechend – keine Rhetorik im ursprünglichen Sinn des Wortes dar, also keine eigene Theorie öffentlicher Rede. Sie verstehen ihn teilweise sogar als *Teil* der Rhetorik. Al-Qawwāl schreibt explizit: „die *balāġa* ist eines der konstitutiven Elemente (*muqawwimāt*) der Rhetorik (*ḥaṭāba*).“<sup>488</sup> Dem entspricht, dass die im Bereich der *elocutio* zur Wiedergabe verschiedener aristotelischer Konzepte verwendeten Fachbegriffe größtenteils auch als Begriffe des *‘ilm al-balāġa* bekannt sind.

Das Verhältnis von *lafẓ* (Wort) und *ma‘nā* (Redeabsicht beziehungsweise Gedanke<sup>489</sup>) behandeln die Handbücher unter Rückgriff auf arabische Literaten (*bulaġā’*). Abū Zahra verweist auf die lange Debatte zum Thema.<sup>490</sup> Er zitiert Jāḥiẓ und al-‘Askarī mit der Position, dass die Vorstellungen (*ma‘ānī*) allen bekannt seien, es letztlich aber auf die gewählten Worte ankomme.<sup>491</sup> Er bedauert, dass im Arabischen bereits seit langem die *alfāẓ*, jedoch nicht die *ma‘ānī* gepflegt würden, und kritisiert, dass einige junge Schriftsteller vor allem den *ma‘ānī* Bedeutung beimäßen, die *alfāẓ* jedoch vernachlässigten; eine jüngere Mode, die durch den Einfluss der europäischen Literatur zu erklären sei. Vermutlich spielt er hierbei auf den Einfluss des europäischen Symbolismus an. Als Gegenbeispiele führt er Abū Hilāl al-‘Askarī, Ibn al-Aṭīr und Qudāma ibn Ja‘far (gest. 958) an, sowohl *ma‘ānī* als auch *alfāẓ* sollten ihre angemessene Berücksichtigung finden.<sup>492</sup> Andere Autoren halten sich meist nicht mit dem komplizierten Verhältnis zwischen *lafẓ* und *ma‘nā* auf und begnügen sich mit einer

---

<sup>486</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 84. Er verweist in diesem Abschnitt auf Abū Zahra. Die Paginierung der von Ġalwaš zitierten Ausgabe weicht von der in der vorliegenden Arbeit verwendeten ab, vermutlich bezieht sich die Angabe auf Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 112.

<sup>487</sup> Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, S. 45; Stock, *Arabische Stilistik*, S. 10.

<sup>488</sup> Anṭūn al-Qawwāl, *Fann al-ḥaṭāba*, 1. Ausg., Beirut: Kitāb al-Qārī, 1996, S. 11.

<sup>489</sup> Der Begriff *ma‘nā* wird unterschiedlich übersetzt, etwa mit ‚Gedanke‘ (Heinrichs) und, nicht nur in der Grammatik, mit ‚Intention‘ beziehungsweise ‚Redeabsicht‘ oder ‚allgemeines Anliegen‘ (Heinrichs). (Cornelis H.M. Versteegh, Oliver Leaman und Jamel Eddine Bencheikh, „Ma‘nā“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 5, Leiden: Brill, 1986: S. 346-349; Behzadi, *Sprache und Verstehen*, S. 59 Anm. 3; Wolfhart P. Heinrichs, „Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre“, in: *Grundriß der arabischen Philologie*, hrsg. v. Helmut Gätje, Bd. 2: Literaturwissenschaft, Wiesbaden: Reichert, 1987: S. 177-207, hier: S. 186.)

<sup>490</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 107.

<sup>491</sup> Jāḥiẓ ist als Befürworter der Worte (*alfāẓ*) verschiedentlich dafür kritisiert worden, die Bedeutungen zu vernachlässigen beziehungsweise ihren Wert im Sprachsystem nicht anerkannt zu haben. (Behzadi, *Sprache und Verstehen*, S. 60.)

<sup>492</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 106-108.

Aufzählung der zentralen Autoritäten, wobei sie unterschiedliche Positionen referieren und die Bedeutung von *lafz* (Wort) und *ma'nā* (Gedanke) betonen. Ġalwaš etwa schließt, es komme auf ausdrucksbewandte Ausdrücke und Sätze an, auf die Finesse (*riqqa*) des Gedankens (*ma'nā*) und die Klarheit der Bedeutung, keiner der beiden Aspekte könne auf den anderen verzichten.<sup>493</sup>

Die historische Rolle al-Jurjānīs (gest. 1078 oder 1081) in der Debatte um das Verhältnis von *lafz* und *ma'nā* spielt in den Rhetorikhandbüchern kaum eine Rolle. Er hatte die „störende Bedeutungsbreite und Überlappung von *ma'nā* und *lafz* [...] durch Einführung des Begriffs *šūra*, ‚Form‘, beseitigt, welcher die Überlappungszone bezeichnet und die Begriffe *lafz* und *ma'nā* jeweils in zwei Teile teilt, den ungeformten *lafz* (Klangmaterial) und den ungeformten *ma'nā* (allgemeines Anliegen) einerseits, sowie den geformten *lafz* und *ma'nā* andererseits, welche genau deckungsgleich sind.“<sup>494</sup>

Dem Begriff *šūra* in der Bedeutung ‚Bild‘ beziehungsweise ‚Assoziation‘ widmen einzelne Handbücher unter Rückgriff auf Gustave Le Bon eine gewisse Aufmerksamkeit.<sup>495</sup> Dem französischen Autor zufolge geht die Wirkung einer Rede auf die Massen im Wesentlichen auf die Bilder (*images/šuwār*) zurück, die die Worte (*mots/alfāz*) bei den Zuhörern hervorrufen:

« La raison et les arguments ne sauraient lutter contre certains mots et certaines formules. On les prononce avec recueillement devant les foules ; et, dès qu'ils ont été prononcés, les visages deviennent respectueux et les fronts s'inclinent. Beaucoup les considèrent comme des forces de la nature, des puissances surnaturelles. Ils évoquent dans les âmes des images grandioses et vagues, mais le vague même qui les estompe augmente leur mystérieuse puissance. »<sup>496</sup>

Insbesondere sei diese Wirkung gegeben, wenn nicht eine spezifische Bedeutung der Worte im Vordergrund steht. Es ist hier also die Unbestimmtheit, die höhere Identifikationspotentiale bereitstellen soll.<sup>497</sup>

Ein weiterer Punkt, den die Handbücher verschiedentlich mit Blick auf die sprachliche und stilistische Ausarbeitung betonen, ist der Unterschied zwischen schriftlichem (*uṣlūb al-kitāba*) und mündlichem Stil (*uṣlūb al-ḥaṭāba*). Abū Zahra bedauert, dass lediglich wenige der

<sup>493</sup> Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 85-87.

<sup>494</sup> Heinrichs, „Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre“, S. 186.

<sup>495</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 106-107; al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 52-53. Rückgriffe auf Le Bon finden sich auch an weiteren Stellen: Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 35, 37, 56-59, 62, 70-71, 112-113, 144, 169; al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 47-56, 127-128; Ġalwaš, *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba*, S. 81-82.

<sup>496</sup> Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, Nouvelle éd. Ausg., Paris: Presses Universitaires de France, 1947 [1895], S. 69.

<sup>497</sup> Mit Blick auf literarische Texte hat Iser die Bedeutung der Unbestimmtheit in der Moderne betont. (Wolfgang Iser, *Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*, Konstanz: Universitätsverlag, 1970; Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, München: Fink, 1976.)

alten Kritiker (*nuqqād*) zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit unterschieden haben.<sup>498</sup> Er verweist darauf, dass für Abū Hilāl al-‘Askarī Briefe und Reden vergleichbar seien, weil es sich in beiden Fällen um Rede (*kalām*) handelt, die kein Metrum (*wazn*) und keinen Endreim (*taqfiya*) enthält. Des Weiteren ähnelten sich Briefe und Reden mit Blick auf Ausdrücke (*alfāz*) und Unterteilungen (*fawāṣil*, Pl. zu *fāṣila*). Die Formulierungen entsprächen sich insofern sie einfach (zu verstehen) und angenehm seien. Auch die Unterteilungen unterschieden sie nicht, sie würden im Fall des Briefes aber geschrieben, im Fall der Rede hingegen ausgesprochen.<sup>499</sup>

Von al-‘Askarī setzt sich Abū Zahra ab, wenn er – in Übereinstimmung mit modernen Autoren (*muḥdatūn*)<sup>500</sup> – betont, dass sich das Schreiben schon mit Blick auf die Textkomposition (*inšā’*) von für den öffentlichen Vortrag bestimmten Texten unterscheiden müsse. „Zum einen gehen die Worte über die Zunge des Redners, bevor sie ausgesprochen werden, zum anderen haben sie eine Wirkung in den Ohren des Zuhörers.“<sup>501</sup> Ob Abū Zahra al-‘Askarī damit vollständig gerecht wird – es gab ja ein Bewusstsein dafür, dass das Kanzleischreiben (*risāla*) auch laut gelesen wurde – darf dahingestellt bleiben. Der Fokus liegt zum einen auf der leichten Aussprechbarkeit der Worte, „sie sollen die Zunge während der Aussprache nicht stottern lassen.“<sup>502</sup> Auch sollen die Buchstaben weder zu nah aneinander noch zu weit voneinander entfernt ausgesprochen werden, damit die Zunge nicht stottert. Des Weiteren ist die Wirkung des Redners auf die Zuhörer relevant. Die Stimme soll sich durch ein „besonderes Timbre (*ranīn*)“ auszeichnen, das „die Saiten der Seele schwingen lässt und die Gefühle (*ṣu‘ūr*) erregt.“<sup>503</sup> Auch „die Übergänge (*maqāṭi’*) der Rede“, sollen „wirkungsvoll sein (*dāt waq’ mu’attir*), dem Zuhörer gefallen und die Rede verschönern.“<sup>504</sup> Hingegen „unterliegen die Übergänge beim Schreiben nicht vergleichbaren Bedingungen, gegebenenfalls wird nicht einmal wahrgenommen, dass der geschriebene Text über Unterteilungen (*fawāṣil*) verfügt.“<sup>505</sup> Besonders betont der Autor die Deutlichkeit der gewählten Worte, deren Bedeutung für den Zuhörer leicht zugänglich sei soll, gleichzeitig sollen die Worte aber nicht zu allgemein (*muḥtaḍila*) sein und nicht der Umgangssprache (*‘āmmiyya*) entstammen. Zwar sprächen einige Redner umgangssprachlich, das sei jedoch

<sup>498</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 108.

<sup>499</sup> Ebd., S. 109. Das Zitat im Original: al-‘Askarī, *Kitāb aṣ-ṣinā‘atayn*, S. 136.

<sup>500</sup> Abū Zahra gibt nicht an, auf welche Dichter beziehungsweise Autoren er sich bezieht. Der Begriff *muḥdatūn* bezeichnet in der Regel die Autoren der ersten Jahrhunderte des ‘abbāsiden Kalifats, teilweise auch noch spätere Autoren bis schließlich von *mu‘āṣirūn* gesprochen wird. (Geert Jan van Gelder, „Muḥdathūn“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Bd. 12, Leiden: Brill, 2004: S. 637-640, hier: S. 637.)

<sup>501</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 109.

<sup>502</sup> Ebd.

<sup>503</sup> Ebd.

<sup>504</sup> Ebd.

<sup>505</sup> Ebd.

abzulehnen, der Redner solle seine Worte sorgfältig wählen. Für die ästhetische Wirkung seien auch Worte wichtig, die die Phantasie anregen und positive Assoziationen erzeugen. Diese Überlegung entlehnt Abū Zahra von Gustave Le Bon, an dem er sich orientiert, wenn er die Wirkung positiver Assoziationen sowie allgemeiner und unbestimmter Begriffe auf die Zuhörer betont,<sup>506</sup> oder dem Redner empfiehlt, sich an die Gefühle (nicht die Vernunft) der Zuhörer zu wenden und Enthymeme anstelle von Syllogismen zu verwenden.<sup>507</sup>

Bei der stilistischen Ausarbeitung liegt ein Fokus also auf der Verständlichkeit. Der Redner soll sich stets klarer, verständlicher Begriffe bedienen. Hierbei ist eine Orientierung am Volk (*šaʿb*) angezeigt, eine zu einfache oder eine stark dialektale Ausdrucksweise aber zu vermeiden. Ein punktueller ausgewählter Einsatz des Dialektes – etwa für eine Erläuterung – gilt zumindest manchen Autoren als legitim.<sup>508</sup> Im Vordergrund steht dabei die Wirkung, insbesondere die emotionale, „die Saiten der Seele“ sollen zum Schwingen gebracht „und die Gefühle (*šuʿūr*) erregt“ werden.<sup>509</sup> Das Geschriebene gilt als durch die Regeln der Logik (stärker) gebunden, eine Bewegung der Gefühle sei hier häufig weniger relevant.<sup>510</sup> Im Fall der mündlichen Rede vor den Zuhörern komme es aber vor allem auf diese an.<sup>511</sup>

Anschaulich ist in diesem Punkt der Bezug auf al-Jurjānī bei Ġalwāš:<sup>512</sup>

„Alle Verständigen sind sich darüber einig, dass das Gleichnis (die bildliche Sentenz) (*tamṭīl*), wenn es auf (vorher ausgesprochene) Gedanken (*maʿānī*) folgt, oder wenn diese Gedanken (selbst) in prägnanter Weise in der Form eines Gleichnisses dargeboten und aus ihren ursprünglichen Formen in diese überführt werden, diese mit Großartigkeit umkleidet, sie an Bedeutung gewinnen lässt, ihren Wert erhöht, ihr Feuer anfacht, ihre Kraft, die Seelen zu bewegen, vervielfältigt, die Gemüter zu ihnen

---

<sup>506</sup> Ebd., S. 112-113.

<sup>507</sup> (Ebd., S. 56-59. Le Bon bezeichnet Syllogismen als „höherentwickelte“ Schlussfolgerungen beziehungsweise als „Identitätsketten“ und, in Absetzung zu diesen, Enthymeme (wenngleich er den Begriff nicht verwendet) als „untergeordnete Schlussfolgerungen“ beziehungsweise „Ideenverbindungen“. Er stellt fest: „Die Gesetze der Logik haben keinerlei Einfluss auf [die Massen]“ und empfiehlt dem Redner, sich beim Einsatz von „Ideenverbindungen“ (also Enthymemen) „zunächst genau Rechenschaft [zu] geben über die Gefühle, die sie [die Masse] beseelen“, „den Anschein [zu] erwecken, daß man sie teilt, dann [zu] versuchen, sie zu verändern, indem man mittels angedeuteter Ideenverbindungen [d.h. Enthymemen] gewisse zwingende Bilder hervorruft.“ (Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen*, Übers. Rudolf Eisler und Rudolf Marx, Stuttgart: Kröner, 1982, S. 42, 80-81.)

<sup>508</sup> Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-iʿdād al-ḥaṭīb*, S. 35.

<sup>509</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 109.

<sup>510</sup> Wörtlich schreibt Abū Zahra „die Schrift ist beschränkt von den Fesseln (*quyūd*) der Logik und enthält nichts, was die Gefühle (*šuʿūr*) bewegt und die Emotionen (*wijdān*) erweckt“, wobei er juristische Vermerke (*muḍakkirāt qānūniyya*) und ähnliche Textsorten im Blick hat. (Ebd.)

<sup>511</sup> Beispielsweise: Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-iʿdād al-ḥaṭīb*, S. 51.

<sup>512</sup> Es handelt sich bei diesem Zitat, im Gegensatz zu vielen anderen markierten Stellen, offenbar nicht um eine Übernahme aus früheren Rhetorikhandbüchern.

hinlockt, in der Tiefe der Herzen Gunst und Zuneigung zu ihnen aufregt und die Naturen zwingt, ihnen ihre Zuneigung und Liebe zu schenken. Handelt es sich um eine Lobpreisung (*madḥ*), so wird sie glänzender und großartiger, erscheint in den Seelen nobler und grandioser, ruft stärker die Willigkeit zum Erfüllen der Wünsche hervor, führt schneller die freundliche Gesinnung herbei. Ist es eine Argumentation (*ḥujāj*), so wird ihr Beweis (*burhān*) leuchtender, ihre darlegende Wirkung (*bayān*) glänzender. Ist es eine Ruhmrede (*iftihār*), so wirkt sie in weitere Ferne, verschafft umso eher neue Ehre. Ist es eine Entschuldigung, so gelangt sie näher an die Herzen. Ist es eine Predigt (*waʿz*), so wird sie tröstlicher, zum Nachdenken anregender, wirksamer (*ablağ*) in Mahnung (*tanbīh*) und Ermahnung (*zajr*), geeigneter, die Dunkelheit der Wolken zu zerstreuen und den Blick für das Ziel (des Lebens) zu schärfen, das kranke (Herz) zu heilen und die wilde Leidenschaft zu stillen.“<sup>513</sup>

Kennzeichen des Gleichnisses ist – für Ġalwaš wie auch weitere Autoren – dass es eine eingesetzte Geschichte (*qiṣṣa*) enthalten kann, wobei der Autor von ‚bildlicher Erzählung‘ (*qiṣṣa tamṭīliyya*) spricht.<sup>514</sup> Der Begriff ist auch mit der modernen Literatur verbunden,<sup>515</sup> Ġalwaš hat jedoch nicht die moderne Bedeutung im Sinn. Er bezieht den Begriff auf allegorischen Geschichten beziehungsweise Erzählungen aus Thora, Bibel und Koran. Diese seien für eine emotionale Wirkung besonders zu empfehlen.<sup>516</sup> Zwar spricht Ġalwaš

---

<sup>513</sup> Hier Ritters Übersetzung mit einzelnen leichten Veränderungen, Anpassung an die gängige Rechtschreibung und Ergänzung um die arabischen Ausdrücke. Im Original ist al-Jurjānīs Passage länger, ich gebe lediglich den bei Ġalwaš enthaltenen Ausschnitt wieder. Die gegenüber dem Original veränderte Reihenfolge der Redesorten behalte ich bei. (ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī, *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāğa) des ʿAbdalqāhir al-Curcānī*, hrsg. v. Hellmut Ritter und Albert Dietrich, Übers. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Steiner, 1959, S. 128; Ġalwaš, *Qawāʿid ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 128; ʿAbd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-balāğha: The mysteries of eloquence*, 3. Ausg., Beirut: Dār al-Masīra, 1983, S. 101-102.)

<sup>514</sup> Gershoni und Jankowski übersetzen den Begriff *qiṣṣa tamṭīliyya* bei Tawfiq al-Ḥakīm als „theatrical story“, wobei al-Ḥakīm, worauf die Autoren hinweisen, mit dem Begriff die geschriebene Geschichte, nicht ihre Aufführung auf der Bühne meint. (Israel Gershoni und James P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: the search for Egyptian nationhood, 1900 – 1930*, New York, NY: Oxford University Press, 1987, S. 210.) Im Fall des Rhetorikhandbuchs scheint eine vorsichtiger Übersetzung angezeigt, die vorgeschlagene orientiert sich an Ritters Übersetzung des Gleichnisses im vorliegenden Abschnitt bei Jurjānī als „bildliche Sentenz“. Die zugehörige Erzählung (*qiṣṣa*) ist dann die einen bestimmten Inhalt anschaulich (verbildlichend) darstellende.

<sup>515</sup> Ḥālid Muḥammad Āl Ḥalīfa, geb. 1911, gilt als erster Autor einer *qiṣṣa tamṭīliyya* in Saudi-Arabien. (Muḥammad Ḥayr Ramaḍān Yūsuf, *Tatimma al-aʿlām li-z-ziklī yalīhi al-mustadrik al-awwal wa-t-tānī*, 2. Ausg., 3 Bde., Bd. 1: *Ādam - ʿAbd al-Laṭīf*: Dār Ibn Hazm, 2002, S. 160.)

<sup>516</sup> Ġalwaš, *Qawāʿid ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 128. Analog zum Begriff *qiṣṣa tamṭīliyya* sei auf den Begriff *maṭal* (meist: Sprichwort) verwiesen, der teilweise in der Bedeutung von ‚Parabel‘ oder ‚Fabel‘ verwendet wird. (Michael G. Carter und Geert Jan van Gelder, „Tamṭhīl“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Bd. 10, Leiden: Brill, 2000: S. 179-180, hier: S. 180.)

allgemein von Geschichten der Thora, der Bibel und dem Koran, in der Predigtpraxis kommen jedoch naheliegenderweise vor allem die koranischen zum Tragen.<sup>517</sup>

An einem sich bei Ġalwaš anschließenden Beispiel al-Jurjānīs wird deutlich, dass es beim Anführen von Geschichten, Koranversen oder auch Versen aus der Dichtung um eine Form der Evidenz geht, welche nah am Konzept des Vor-Augen-Stellens der westlichen Rhetorik liegt.<sup>518</sup> Al-Jurjānī führt einen Vers Buḥturīs (gest. 897) an. Zwar zitiert Ġalwaš dieses Beispiel nicht mehr, aber es hilft uns, genauer zu verstehen, welche Wirkung der *tamṭil* erzeugen soll:

„Nahe den Händen derer, die auf Gaben hoffen, und weit entfernt von jedem, der ihm an ‚Milde‘ gleich oder nahekäme, / so wie der Vollmond unermesslich hoch steht, und doch sein Licht der nächtlich reisenden Schar ganz nahe ist.“<sup>519</sup>

Um sich die Wirkung des bildlichen Gleichnisses vor Augen zu führen, fordert al-Jurjānī den Leser auf, den Eindruck, den man beim Lesen des ersten Verses bekommt, mit dem Eindruck zu vergleichen, der sich einstellt, wenn man auch den zweiten liest. Hier erkenne man, so al-Jurjānī, „wie dieser [der zweite Vers] den Gedanken unterstützt und im Gleichnis veranschaulicht durch etwas, was dem Menschen seine Augen diktieren und sein Gesichtssinn übermittelt.“<sup>520</sup>

Bei den Bezugnahmen der Handbücher auf die arabische Tradition handelt es sich nicht um schlichte Zitate aus der Vergangenheit, mindestens teilweise passen die Handbuchautoren die Positionen an die modernen Erfordernisse an und kombinieren die Empfehlungen der zitierten Autoritäten mit modernen Erwägungen. Beispielsweise schränken die Handbücher, um einen antiquierten Ausdruck zu vermeiden, die Verwendung von Stilmitteln wie dem *sqj* ein<sup>521</sup>, manche verweisen auf den modernen Stil von Rednern wie ‘Abdallāh Nadīm.<sup>522</sup> Sie ergänzen die historischen Begriffe um moderne Konzepte, beispielsweise um die Ausführungen Le Bons zu unbestimmten Assoziationen.<sup>523</sup> Manche

---

<sup>517</sup> Das ist natürlich naheliegend, entspricht aber auch der langen Tradition des ästhetischen Erlebens des Korans. Navid Kermani hat auf die Bedeutung der Schönheitserfahrung beim Hören von Koranrezitationen verwiesen sowie auf die Ambivalenz zwischen der *promesse du bonheur* einerseits und der Erschütterung, die von der Rezitation ausgehen kann, und den „Schrecken, den sie hervorrufen kann“, andererseits. (Kermani, *Gott ist schön*, S. 52.)

<sup>518</sup> Die griechische Rhetorik macht die Funktion des Vor-Augen-Stellens an der Metapher fest. (Aristoteles, *Rhetorik*, S. 176 / 1412a.) Die arabische Rhetorik kennt offenbar kein entsprechendes Metaphernverständnis. (Vgl. hierzu etwa: al-Jurjānī, *Die Geheimnisse*, S. 294–296. Im Original: ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-balāgha: The Mysteries of Eloquence*, hrsg. v. Hellmut Ritter, Istanbul: Government Press, 1954, S. ab 252.) Siehe zur Frage der Einbildungskraft und Phantasie, die eng mit der Metapher zusammenhängt: Behzadi, *Sprache und Verstehen*, S. 152 Anm. 77.

<sup>519</sup> al-Jurjānī, *Die Geheimnisse*, S. 129; al-Jurjānī, *Asrār al-balāgha*, S. 103.

<sup>520</sup> al-Jurjānī, *Die Geheimnisse*, S. 129; al-Jurjānī, *Asrār al-balāgha*, S. 103.

<sup>521</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 117.

<sup>522</sup> Beispielsweise: Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i’dād al-ḥaṭīb*, S. 15.

<sup>523</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 106–107.

gestehen eine (zurückhaltende), aber dennoch an der Moderne orientierte Verwendung des Dialektarabischen zu.<sup>524</sup>

#### 1.4.2.3.4 Einprägen (*dākira* – *memoria*)

Das Einprägen der Rede (lat. *memoria*, arab. *dākira/ḥāfiẓa*) behandeln die Homiletik - und Rhetorikhandbücher nicht besonders ausführlich. Bei Cheikho findet sich noch ein eigener kurzer Abschnitt zur *memoria*, wenn auch ohne eine detaillierte Beschreibung von Erinnerungstechniken, welche etwa bei Cicero prägnant sind.<sup>525</sup> In späteren Handbüchern wird die *memoria* soweit festgestellt nicht mehr als eigener Unterabschnitt behandelt, das Thema bleibt aber regelmäßig relevant. Ein Rückbezug auf die römischen Rhetoriker lässt sich bei aš-Šartūnī erkennen, der die *memoria* als *ḥizāna* (Schatzhaus) und *kanz* (Schatz) bezeichnet.<sup>526</sup> Die Metapher geht auf die *Rhetorica ad Herennium* zurück, später haben sie Cicero und Quintilian verwendet.<sup>527</sup> Abū Zahra empfiehlt, die Rede zunächst aufzuschreiben und sie im Anschluss durch Vortragen Schrittweise einzuüben, wodurch die Rede nicht nur gelernt, sondern auch verbessert werden soll. Auch in Fällen, in denen die Rede aus dem Stehgreif vorgetragen wird, solle der Prediger die Teile seiner Rede und die Hauptargumente stets einprägen.<sup>528</sup> Auch Maḥfūz empfiehlt, die Rede auswendig zu lernen, eine auswendig vorgetragene Rede sei stets wirkungsvoller als eine abgelesene.<sup>529</sup> Ausführlicher thematisiert Ġalwaš das Einprägen sowie die Übung des Gedächtnisses.<sup>530</sup>

#### 1.4.2.3.5 Redevortrag (*adā'* – *actio* und *pronuntiatio*)

Den Ausführungen zum Auffinden des Themas (*inventio*), zum Aufbau der Rede (*dispositio*) und zur stilistischen Ausarbeitung (*elocutio*) wird stets große Bedeutung beigemessen. Mit Blick auf den performativen Charakter öffentlicher Reden und Predigten stellt allerdings der Redevortrag (*adā'*/*actio*) einen besonderen und spezifischen Bereich der Handbücher dar. Schon Cheikho formuliert die Bedeutung des Vortrags prägnant, wenn er feststellt, dass die Rhetorik „ohne den Vortrag ein Leib ohne Seele ist, wie auch das Tragen eines in der Scheide steckenden Schwertes nicht taugt, um mit ihm zu schlagen.“<sup>531</sup> Denn „Durch den guten

<sup>524</sup> Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, S. 35.

<sup>525</sup> Šayḥū [Cheikho], *ʿilm al-adab*, Bd. 2: *ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 139-140; Cicero, *On the orator: Books 1-2*, S. 99-107.

<sup>526</sup> aš-Šartūnī, *Al-ḡuṣn ar-raṭīb*, S. 45.

<sup>527</sup> Marcus Tullius Cicero, *Rhetorica ad Herennium*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954, S. 204–205; Marcus Tullius Cicero, *De oratore: Lateinisch – deutsch*, Übers. Theodor Nüßlein, Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007, S. 14–15; Quintilianus, *The Institutio oratoria of Quintilian*, Bd. 4: Books 10-12, S. 212–213. Diese Ausführungen auch in Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“, S. 211.

<sup>528</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 124-125.

<sup>529</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 64.

<sup>530</sup> Ġalwaš, *Qawā'id ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 220-224.

<sup>531</sup> Šayḥū [Cheikho], *ʿilm al-adab*, Bd. 2: *ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 139. Zur Wahrung des Sinns ist die Übersetzung frei. Ähnliche Formulierungen finden sich immer wieder. Aš-Šartūnī etwa vergleicht die Stimme der Rede mit der

Vortrag übermitteln der Redner seine Gefühle (*šawā'ir*) der Seele des Zuhörers, bewegt seine Leidenschaften (*ahwā'*) und zieht ihn dahin, wohin er es beabsichtigt.<sup>532</sup> Einigen gilt der Vortrag sogar in gut aristotelischer Manier als wichtigster Bereich. So referiert beispielsweise aš-Šartūnī die berühmte Anekdote von Demosthenes, der, nach dem wichtigsten Bereich der Rhetorik gefragt, geantwortet haben soll: ‚Der Vortrag.‘ Der zweitwichtigste? ‚Der Vortrag.‘ Und der dritt wichtigste? ‚Der Vortrag.<sup>533</sup> Dem entspricht die Empfehlung, der Redner solle den Vortrag häufig einüben, um sowohl Stimme als auch Gestik zu trainieren.<sup>534</sup> Vergleiche mit dem Schauspieler liegen hierbei auf der Hand, sie finden sich verschiedentlich.<sup>535</sup>

Die Behandlung des Vortrags umfasst drei Bereiche, Stimme, Gestik und Mimik. An erster Stelle besprechen die Homiletik- und Rhetorikhandbücher, wenn sie sich dem Vortrag widmen, meist die Stimme. Laut aš-Šartūnī hat sie die größte Wirkung.<sup>536</sup> Auf ihm basiert wiederum Maḥfūz:

„Die Stimme hat in der öffentlichen Rede die größte Wirkung, denn sie übersetzt die Ziele (*maqāṣid*) des Redners und enthüllt seine Absichten (*ağrād*), indem sie die Worte begleitet. Sie ist wie der Kommentator, wenn mit den Worten etwas gemeint wird, dass nicht losgelöst von seiner Enthüllung steht [d.h. etwas, das enthüllt werden muss, um verstanden zu werden]. [Die Stimme hat die größte Wirkung,] weil sie der Weg zum Herzen des Zuhörers ist und die Form der Bedeutungen vor ihm darstellt.“<sup>537</sup>

Maḥfūz betont die Bedeutung einer klaren Aussprache (*ḥasan al-lafz*), bei der alle Buchstaben deutlich verständlich sind.<sup>538</sup> Eine fehlerhafte Aussprache und phonetische Orientierung an lokalen Dialekten ist zu vermeiden. Diese Position findet sich schon bei Cheikho und aš-Šartūnī (hier mit dem Begriff *nuṭq faṣīḥ*, reine Aussprache) und zieht sich in vergleichbarer Form durch die verschiedenen Rhetorik- und Homiletikhandbücher.<sup>539</sup>

---

Seele des Körpers. (aš-Šartūnī, *Al-ğuşn ar-raṭīb*, S. 47.) Maḥfūz vergleicht eine Rede ohne guten Vortrag mit einem Leib ohne Seele und einem fruchtlosen Baum. (Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 64.)

<sup>532</sup> Šayḥū [Cheikho], *‘ilm al-adab*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 139.

<sup>533</sup> aš-Šartūnī, *Al-ğuşn ar-raṭīb*, S. 44. Der Bericht über Demosthenes geht auf Quintilian und Cicero zurück. (Ueding und Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik*, S. 236. Siehe auch: Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“, S. 209-210.)

<sup>534</sup> aš-Šartūnī, *Al-ğuşn ar-raṭīb*, S. 45.

<sup>535</sup> Beispielsweise: Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 134; Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 67; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-iḍāḥ al-ḥaṭīb*, S. 34; ‘Abd al-Badī Šaqr, *Kayfa nad’ū an-nās*, 10. Ausg., Kairo: Maktabat Wahba, 1990, S. 41; Ğalwaš, *Qawā'id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 219.

<sup>536</sup> aš-Šartūnī, *Al-ğuşn ar-raṭīb*, S. 46.

<sup>537</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 65; aš-Šartūnī, *Al-ğuşn ar-raṭīb*. Hierzu und zur Übernahme aš-Šartūnī bei Maḥfūz: Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“, S. 213-215.

<sup>538</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 65.

<sup>539</sup> Šayḥū [Cheikho], *‘ilm al-adab*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 140; aš-Šartūnī, *Al-ğuşn ar-raṭīb*, S. 46-47; Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 127-132; Ğalwaš, *Qawā'id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 232-239.

Teilweise werden die Ausführungen im Vergleich zu den frühen Autoren weiter ausgebaut, was sich beispielhaft am Handbuch Ādams darstellen lässt: Eine dentale Aussprache des Buchstabens *tā'* als stimmloses *s*, sei zu vermeiden, entsprechend die Aussprache des *dāl* als stimmhaftes *s*. Auch solle der Redner, wie unter Rückgriff auf ein prophetisches *ḥadīṭ* betont wird, eine affektierte (*takalluf*) und übertriebene (*tajāwuz*) Aussprache meiden und stattdessen – im Sinne des *‘ilm al-balāḡa* – klare Worte (*alfāz*) und Ausdrücke (*‘ibārāt*) verwenden. Ebenso ist eine (übermäßig) tiefe, gutturale Aussprache (*taqa‘ur*),<sup>540</sup> sowie übertriebenes Verziehen der Mundwinkel (*tašāduq*)<sup>541</sup> abzulehnen. Übertreibe der Redner diese Aspekte, würden die Ohren von der Aussprache abgestoßen und die Herzen sich abwenden. Auch „ein ungrammatisches Arabisch (*laḥn*) ist zu meiden, denn es verändert die Bedeutung.“<sup>542</sup>

Mit einer einprägsamen Anekdote veranschaulicht Ādam die Bedeutung der korrekten Vokalisierung: Ein Beduine bat einen Muslim, ihm etwas über den Islam zu erzählen. Dieser kam der Aufforderung gern nach und zitierte im Lauf seiner Ausführungen auch aus dem Koran. Hierbei vokalisierte er jedoch *rasūlihu* anstelle von *rasūluhu*. Der Vers bedeutete nun nicht mehr, „dass Gott und sein Gesandter der Heiden ledig sind“,<sup>543</sup> sondern, „dass Gott der Heiden und seines Gesandten ledig ist.“ Darauf wandte sich der Beduine von seinem Gesprächspartner ab: Wenn schon Gott desjenigen ledig sei, den er gesandt hat, dann sei er selbst dieses Gesandten doch ebenfalls ledig.<sup>544</sup> Die Szene zeigt die weitreichenden Folgen, der Beduine stellt durch seinen grammatischen Fehler den Stand des Propheten bei Gott (ungewollt) demjenigen der Heiden gleich. Damit riskiert er (fast) eine Prophetenbeleidigung, welche als gravierend gilt.

Neben Verständlichkeit und semantischer Genauigkeit ist beim Einsatz der Stimme insbesondere die Emotionsübertragung wichtig. Das Spektrum der Stimme umfasst unterschiedliche Emotionen, der Redner soll die Intonation seiner Stimme (*naḡamāt ṣawtihi*) der Bedeutung des Gesagten anpassen, etwa der Angst (*ḥawf*), der Hoffnung (*rajā'*), dem Jubel (*ibtihāj*), der Betrübnis (*iktī'āb*), dem Zorn (*ḡaḍab*), dem Mitleid (*išfāq*), der Überraschung (*ta'ajjub*) oder dem Bedauern (*taḥassur*). Beim Sprechen über das Paradies und zur Erzeugung

<sup>540</sup> Das Verbalsubstantiv *taqa‘ur* meint eine vertiefte beziehungsweise gutturale Stimme. (Edward W. Lane und Stanley Lane-Poole, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 7: *Qāf - mīm*, London: Williams and Norgate, 1885, S. 2548 Erläuterungen zum zweiten und fünften Stamm.)

<sup>541</sup> Der VI. Stamm ist in den konsultierten arabischen Wörterbüchern nicht verzeichnet. Während *šidq* den Mundwinkel bezeichnet, meint *tašāduq* das Verziehen (engl. twist) der Mundwinkel (Edward W. Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 4: *Sīn - šād*, London: Williams and Norgate, 1872, S. 1520.) Hier kann auch eine affektierte Aussprache oder ein ironisches Nachahmen anderer impliziert sein. Daneben kann *ašdaq* auch „as an epithet to an orator ... meaning *Eloquent*; ... *good and eloquent in speech*“. (Ebd.) verwendet werden.

<sup>542</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 333. Vergleichbar sind weitere Darstellungen, etwa: ‘Abd ar-Raḥmān, *Dirāsāt*, S. 274-289; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i’ dād al-ḥaṭīb*, S. 32-34, 39.

<sup>543</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 9:3.

<sup>544</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 333.

von Sehnsucht (*tarǧīb*) soll er nicht weinen, bei der Erwähnung der Hölle, beim Furchteinflößen (*tarhīb*) darf er nicht fröhlich klingen.<sup>545</sup> Vergleichbar schreibt Maḥfūz, der Prediger soll die Bedeutungen (*maʿānī*) stimmlich darstellen (*mattala bi-ṣ-ṣawt*), beispielsweise Frage (*istifhām*), Erstaunen (*taʿjjub*), Vorwurf (*tawbīḥ*), Tadel (*lawm*), Schelte (*taqrī*) oder Rüge (*zajr*), Traurigkeit (*taḥazzun*), Bedauern (*nadam*), Perplexität (*ḥayra*), Versprechen (*waʿd*) oder Drohung (*waʿīd*). Wenn er über das Thema Weichheit (*līn*) spricht, soll er mit gesenkter, leiserer Stimme sprechen, sie aber beim Thema der Heftigkeit beziehungsweise Gewalt (*šidda*) kräftiger werden lassen. Um Missbehagen (*taʿaffuf*) auszudrücken, kann er murren (*taʿaffafa*). Damit der Vortrag gelingt, soll der Prediger „sich selbst erregen, bis sich die entsprechende Wirkung der Erregung in seiner Stimme, seiner Gestik und seiner Mimik niederschlägt.“<sup>546</sup> Vergleichbar schreibt aš-Šartūnī: „Der Hörer soll das fühlen, was der Redner fühlt.“<sup>547</sup> Šalabī führt aus: „Die Zuhörer [sollen] den Gedanken des Redners folgen und seine Erregungen (*infīʿālāt*) und Emotionen (*ʿawātif*) teilen.“ Seine Rede soll dadurch inspirierend (*mūḥiyya*) sein, „ihre Emotionen (*ʿawātif*) erregen (*waqqaza*) und ihre Gefühle (*mašāʿir*) auf das ausrichten, wozu sie [die Rede] sie [die Zuhörer] aufruft.“<sup>548</sup>

Die Ausführungen zum stimmlichen, gestischen und mimischen Ausdruck der Emotionen sind offenbar von der westlichen Rhetorik beeinflusst. Das gilt insbesondere für das Thema Selbstaffizierung zur Fremdaffizierung, das in der westlichen Rhetoriktradition – und auch in Schauspieltheorien – eine zentrale Rolle spielt. Da der Redner (wie auch der Schauspieler) vor allem durch die glaubwürdige Darstellung seiner Emotionen auf das Publikum wirkt, soll er sich in dessen Lage versetzen, um die beabsichtigten Gefühle in sich selbst evozieren (technisch: sich affizieren) und entsprechend auf das Publikum wirken zu können.<sup>549</sup> „Die Gestik ist ein Ergebnis der Erregung (*infīʿāl*) und der Erregbarkeit (*taʿattur*)“, daher ist es eine der wichtigsten Eigenschaften des Redners, sich von seiner eigenen Rede erregen zu lassen.<sup>550</sup> Während manche der arabischen Handbücher auf die Selbstaffizierung anspielen, ohne konkrete Zitate der Theoretiker anzuführen, findet sich bei al-Ḥūfī das berühmte Zitat von Horaz: „*Idā aradta minnī an abkiya fa-ʿalayka an tabkiya awwalan*.“<sup>551</sup> („Willst Du, dass ich weine,

<sup>545</sup> Ebd.

<sup>546</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 66.

<sup>547</sup> aš-Šartūnī, *Al-ḡuṣn ar-raṭīb*, S. 48.

<sup>548</sup> Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-īdād al-ḥaṭīb*, S. 31.

<sup>549</sup> Naḍīr Muḥammad Maktabī, *Ḥaṣāʾiṣ al-ḥuṭba wa-l-ḥaṭīb*, 6. Ausg., Beirut: Dār al-Bašāʾir al-Islāmiyya, 2010, S. 264.

<sup>550</sup> Auf Selbsterregung durch die eigene Rede spielen beispielsweise an: Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 66; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-īdād al-ḥaṭīb*, S. 34. Die Selbstaffizierung ist auch einer der Gründe, warum die Predigt beziehungsweise Rede auswendig vorgetragen und nicht vorgelesen werden soll. (Ebd.)

<sup>551</sup> al-Ḥūfī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 128. Im Original: „Si vis me flere, dolendum est/primum ipsi tibi.“ (Quintus Horatius Flaccus, *Ars poetica – Die Dichtkunst: Lateinisch/Deutsch*, Übers. Eckart Schäfer, Stuttgart: Reclam, 2008, S. 10.)

so traure erst einmal selbst.“<sup>552</sup>) In der westlichen Rhetoriktradition gilt diese „auf das Theater gemünzte“ Formel „als die bekannteste Fassung“<sup>553</sup> der Regel zur Selbstaffizierung. Die bekannteste ist sie insofern, als dass bereits Aristoteles, Cicero und Quintilian der Frage eine große Bedeutung beigemessen hatten, Horaz ihr jedoch die prägende Formulierung verliehen hat.

Abū Zahra führt in diesem Kontext eine arabische ‚Entsprechung‘ an, nämlich eine Anekdote über Ḥasan al-Baṣrī, die sich bei Jāḥiẓ findet. Die Frage der Selbst- und Fremdaffizierung ist hier zwar eher implizit thematisiert, das Leitmotiv jedoch deutlich erkennbar: „Es bewegt nur der selbst Bewegte und [nur], was von Herzen kommt, erreicht die Herzen.“<sup>554</sup> Die gewählte Anekdote illustriert dies:

„Ein Mann hielt bei Ḥasan al-Baṣrī umfangreiche Predigten (*mawāʿiẓ*) mit der Absicht, zur Zartheit/Freundlichkeit (*riqqa*) aufzurufen, jedoch zeigte Ḥasan [selbst] nicht, dass er zart geworden wäre. Also sagte Ḥasan: Entweder, es gibt bei uns [d.h. bei mir] ein Übel oder bei dir. Und er bezog sich [damit] darauf, dass die ruhige Seele dem vertraut, was die, der sie gehorcht, ihm sagt. Ihre Rede dringt notwendigerweise bis ins Innerste der Herzen vor, es sei denn, der Adressierte trägt in seinem Herzen ein Übel, das es ihm versagt, zuzuhören, dem Rufer zur Wahrheit zuzustimmen und der Rede des Sprechenden zu vertrauen.“<sup>555</sup>

Die Feststellung Abū Zahras, „dass die ruhige Seele dem vertraut, was die, der sie gehorcht, ihm sagt,“ ist nicht selbsterklärend. Bei Jāḥiẓ wird jedoch deutlich, was gemeint ist, er erläutert die schwer verständliche Feststellung Ḥasan al-Baṣrīs: „Er [Ḥasan] meint damit, dass der Zuhörer in dem Maß sanft wird, in dem der Sprecher selbst sanft ist.“<sup>556</sup> Ḥasan al-Baṣrī verweist also deshalb auf „ein Übel“, weil seine eigene Reaktion beim Zuhören nicht der

<sup>552</sup> Horatius Flaccus, *Ars poetica*, S. 10. Die rhetorische Grundregel der Selbstaffizierung zur Fremdaffizierung ist auch in einem bengalischen Homiletikhandbuch prominent, vielleicht sogar ein Rückgriff auf Quintilian zu vermuten. (Stille, *Islamic sermons*, S. 175-176.)

<sup>553</sup> Rüdiger Campe, „Affizieren und Selbstaffizieren: Rhetorisch-anthropologische Näherung ausgehend von Quintilian, *Institutio oratoria*, VI 1-2“, in: *Rhetorische Anthropologie: Studien zum homo rhetoricus*, hrsg. v. Josef Kopperschmidt, München: Fink, 2000: S. 135-152, hier: S. 138.

<sup>554</sup> „*Innahu lā yuʿattiru illā l-mutaʿattiru wa-mā kāna mina l-qalbi yaṣillu ilā l-qulūb.*“ (Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 58.)

<sup>555</sup> Ebd; Abū ʿUṭmān ʿAmr ibn Baḥr al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, 7. Ausg., 4 Bde., Bd. 4, Kairo: Maktabat al-Ḥanjī, 1998, S. 29. Wörtlich wäre „*bi-maʿānin tadʿū ilā r-riqqa*“ mit „mit zur Zartheit aufrufenden Redeabsichten (*maʿānin*)“ zu übersetzen. Des Weiteren lese ich wie von Hārūn vokalisiert „*lam yura* (IV. Stamm 3. Pers. Sg. Apok.) *al-Ḥasanu raqqa*“, „Ḥasan zeigte nicht, dass er zart geworden wäre“. Mit Blick auf den Kontext, insbesondere auf die dem Satz folgenden Ausführungen, ist für *raʿā* anstelle des IV. Stamms auch der I. nicht auszuschließen: „*lam yara al-Ḥasanu raqqa*“, „Ḥasan sah nicht, dass er [der Redende] zart geworden wäre.“ Zu lesen ist jedoch der IV. Stamm, da die Jāḥiẓʿ Erläuterung, Ḥasan meine damit, dass der Zuhörer sanft wird, andernfalls keinen Sinn ergibt.

<sup>556</sup> „*Yaḍhabu ilā anna l-mustamiʿu yariqqu ʿalā qadri riqqati l-qāʿil.*“ (al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 4, S. 29.) Vgl. zu *raqqa* Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 3: *Dāl – zāy*, S. 1130 Spalte 1.

genannten Regel entspricht. Es wäre zu erwarten, dass er selbst zart wird, er wird es jedoch nicht.

Jāḥiẓ behandelt das Thema noch an einer zweiten Stelle. Hier führt er zunächst einen Ausspruch ‘Āmir ibn ‘Abd Qays’ an: „Wenn das Wort von Herzen kommt, erreicht es das Herz, wenn es aber von der Zunge kommt, so kommt es nicht durch die Ohren hindurch.“<sup>557</sup> Auch hier greift Jāḥiẓ zur Erläuterung der Regel auf die Anekdote Ḥasan al-Baṣrī zurück, diesmal in etwas abweichender Formulierung: Ḥasan al-Baṣrī „hörte einen Mann predigen, allerdings traf seine Predigt kein Anliegen seines Herzens und er wurde [deshalb] nicht sanft dabei. Daher sagte er [Ḥasan al-Baṣrī] zu ihm: ‚Du, entweder in deinem Herz befindet sich ein Übel oder in meinem.‘“<sup>558</sup>

Betrachtet man die beiden Passagen bei Jāḥiẓ und die Erläuterungen Abū Zahras gemeinsam, wird verständlich, warum „das Übel“ sowohl auf der Sender- als auch auf der Empfängerseite liegen kann, wie Ḥasan al-Baṣrī feststellt. Wenn die Seele des Empfängers nicht „ruhig“ ist, „vertraut“ beziehungsweise „gehört“ sie der anderen Seele nicht, die erwünschte Wirkung wird folglich verfehlt. Das gleiche gilt, wenn der Sender „im Herzen“ nicht tatsächlich „sanft“ ist, da die Rede dann nur „von der Zunge kommt“ und das Herz des Zuhörers nicht erreichen kann.

In Anbetracht verschiedener Zitate aus der westlichen Rhetoriktradition zum Thema der Selbst- und Fremdauffizierung kann man vermuten, dass die bei Abū Zahra und auch bei anderen arabischen Handbuchautoren<sup>559</sup> angeführte arabische ‚Entsprechung‘ auch die Funktion hat, zu zeigen, dass sich bei den arabischen Gelehrten vergleichbare Beobachtungen wie bei den westlichen Rhetorikern finden. Allerdings dürfte den Handbuchautoren wie auch den informierten Lesern stets bewusst (gewesen) sein, dass dem Vortrag in der Tradition des *‘ilm al-balāḡa* aus den oben genannten Gründen eine geringere Bedeutung zukam als in der westlichen.<sup>560</sup>

Neben der Stimme ist für den Vortrag der Einsatz von Gestik und Mimik – mit Cicero gesprochen: die ‚körperliche Beredsamkeit‘<sup>561</sup> – entscheidend. Sowohl die Erscheinung des Gesichts (*ḥay’at al-wajh*), also die Mimik, als auch die Bewegungen des Körpers (*ḥarakāt al-jism*), also die Gestik, sollen „eine Verdeutlichung (*bayān*) dessen [sein], was in der Seele ist.“<sup>562</sup>

---

<sup>557</sup> „*Al-kalimatu idā ḥarajat mina l-qalbi waqa’at fi l-qalbi wa-idā ḥarajat mina l-lisāni lam tajāwaz al-adān.*“ (al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 83-84.) Der Ausspruch findet sich (ohne Verweis auf den Urheber) auch bei Šayḥū [Cheikho], *Kitāb ‘ilm al-adab: Maqālāt li-ba’d mašāhīr kuttāb al-‘arab fi l-ḥaṭāba wa-š-šīr*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 220.

<sup>558</sup> „*Samī’ a rajulan ya’izu, fa-lam taqī maw’izatuhu bi-mawḏū’in min qalbihi, wa-lam yariqq ‘indahā, fa-qāla lahu: .yā ḥādā, inna bi-qalbika la-širran aw-bi-qalbī.*“ (al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 84.)

<sup>559</sup> Fayyād erwähnt die Anekdote ebenfalls im Kontext der Frage der Selbstaffizierung. Er führt sie allerdings etwas ungenau auf al-Ḥusayn zurück. (Fayyād, *Al-ḥaṭāba*, S. 35.)

<sup>560</sup> Hierzu auch: Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“, S. 219.

<sup>561</sup> Vgl. Cicero „est enim actio quasi corporis quaedam eloquentia“ zit. n. Alexander Košenina, *Anthropologie und Schauspielkunst: Studien zur ‚eloquentia corporis‘ im 18. Jahrhundert*, Tübingen: Niemeyer, 1995, S. 35.

<sup>562</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 65.

Die Rhetorikhandbücher definieren die Gestik oft als die stille, d.h. nonverbale Rede (*al-muḥāṭaba aṣ-ṣāmita*).<sup>563</sup> Anhand seiner Körpersprache kann der Redner verdeutlichen, was er meint.<sup>564</sup> Sie fungiert als Stimme der Gefühle (*ṣawt aṣ-ṣu'ūr*) und als Ausdruck der Erregung (*'ibārat al-wijḍān*).<sup>565</sup> Mit ihr erweckt der Redner die Aufmerksamkeit der Zuhörer, sie ist die universelle Sprache (*al-luġa al-'umūmiyya*), die jedermann versteht.<sup>566</sup>

Einige Autoren legen die Gestik sehr detailliert dar, so etwa aṣ-Ṣartūnī, der erläutert, dass der Redner zum Ausdruck der Verwunderung „beide Hände ausstrecken“, sie zum Ausdruck von Schmerz (*tawajju'*) und Wehklage (*nawḥ*) „auf der Brust überkreuzen“ oder, um Bedauern (*tanaddum*) über den Verlust einer wichtigen Sache auszudrücken, mit der einen Hand in die andere schlagen solle. Das Ausstrecken der rechten Hand diene zur Warnung (*intidār*) oder zur gestischen Bekräftigung eines Versprechens (*wa'id*). Durch das nach hinten Ziehen einer Handfläche (*kaff*) oder beider drücke er Ablehnung aus. Annahme beziehungsweise Zustimmung hingegen, indem er beide Hände auf seine Brust führe. Um Bitten (*ibtihāl*) oder Flehen (*tawaḍḍu'*) zum Ausdruck zu bringen, solle er beide Handflächen zum Himmel heben, zum Ausdruck der Erniedrigung oder Bescheidenheit den Kopf in Richtung Boden senken.<sup>567</sup>

Besonders anschaulich ist diesbezüglich Niqūlā Fayyād, ein „libanesischer Arzt mit französischer Bildung“, der als Literat und Redner eine gewisse Berühmtheit erlangte.<sup>568</sup> In seinem 1930 in Kairo erschienenen Rhetorikhandbuch<sup>569</sup> illustriert er anhand eigener Bilder unterschiedliche Gesten, die er selbst verwendet.

---

<sup>563</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 133; Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 339-340. Ādam greift hier auf Abū Zahra zurück.

<sup>564</sup> aṣ-Ṣartūnī, *Al-ġuṣn ar-raṭīb*, S. 49.

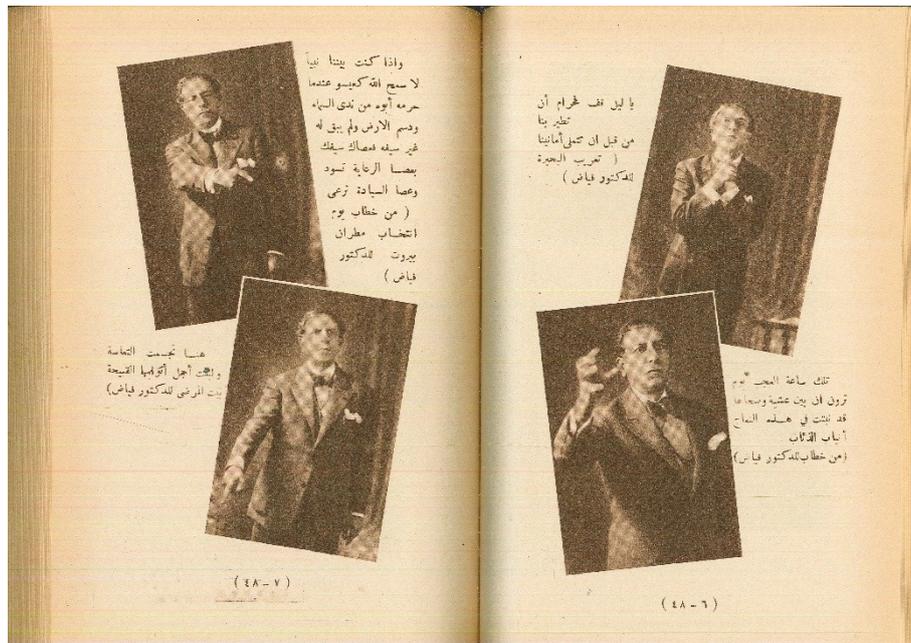
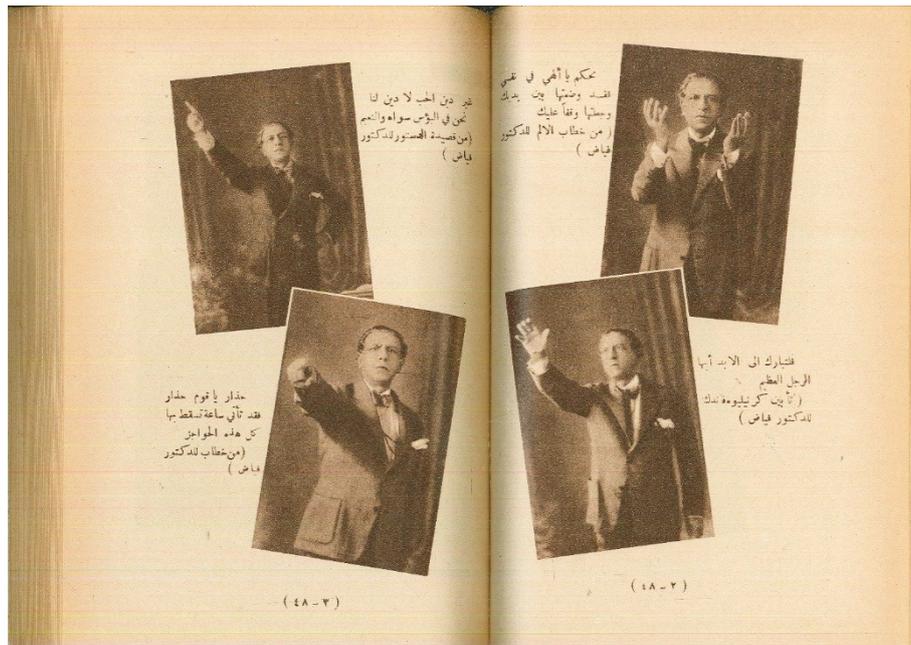
<sup>565</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 133.

<sup>566</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 67.

<sup>567</sup> aṣ-Ṣartūnī, *Al-ġuṣn ar-raṭīb*, S. 49.

<sup>568</sup> Shmuel Moreh, *Studies in modern Arabic prose and poetry*, Leiden: Brill, 1988, S. 430.

<sup>569</sup> Fayyād, *Al-ḥaṭāba*, S. 131.



Bilder 2 und 3: Darstellung von Gestik und Mimik bei Niqilā Fayyāḏ<sup>570</sup>

Abbildungen wie diese, die einen nennenswerten Kostenpunkt in der Buchproduktion darstellen, sind unter den gesammelten Rhetorik- und Homiletikhandbüchern einmalig. Aber auch ohne Abbildungen behandeln längst nicht alle Autoren die Gestik mit einer vergleichbaren Ausführlichkeit. Die meisten messen der Gestik jedoch, auch wenn sie sich kürzer fassen, eine große Bedeutung bei. Auffällig ist, dass sich die islamischen Autoren

<sup>570</sup> Ebd., S. 48-2, 48-3, 48-6, 48-7. Neben den Bildern sind Textausschnitte aus Gedichten und Reden des Autors abgedruckt. Offenbar ist eine Übereinstimmung zwischen Geste und dargestellter Emotion beziehungsweise Aufforderung beabsichtigt, die teilweise jedoch eher vage zu sein scheint. Da auf eine Betrachtung der Reden und Gedichte an dieser Stelle verzichtet wird, werden die Textausschnitte nicht übersetzt.

stärker auf Jāhiz beziehen als die nicht islamischen. Erstere zitieren in der Regel Jāhiz' bereits angeführte berühmte Passage: „Geste (*išāra*) und Wort (*lafz*) sind Verbündete (*šarikān*). Welche große Hilfe ist sie [die Geste] ihm [dem Wort], welch guter Übersetzer ist sie ihm, wie häufig ersetzt sie das Wort und macht die Schrift (*ḥaṭṭ*) verzichtbar.“<sup>571</sup>

Abū Zahra lehnt bedeutungslose Gesten ab, womit er den gezielten Einsatz der Performanz unterstreicht.<sup>572</sup> Die Gesten sollen zum einen mit dem Sinn der Worte übereinstimmen, zum anderen sollen sie dem Hörer durch ihre Bedeutung (*dalāla*) zusätzlich über den Sinn der Worte Auskunft geben.<sup>573</sup> Sowohl von einer Wiederholung von Gesten als auch von gestischer Übertreibung rät er ab, vermerkt aber, dass die Intensität der Gestik letztlich vom Stil des jeweiligen Redners sowie von der Schicklichkeit (*ruwā*) in der jeweiligen Redesituation abhängt. Der Redner solle „aufrecht wie ein Speer“ (*muṣtaqīmu l-qanāti*) stehen, „sich nicht winden oder wiegen“, „seine Brust nach vorne gerichtet.“ Er empfiehlt dem Redner, das Körpergewicht jeweils nur auf einem Bein ruhen zu lassen, damit er seine Beine bei einer längeren Rede abwechselnd beanspruchen kann. Nach Ansicht Abū Zahras ist der ägyptische Geschmack dem englischen vergleichbar, beide würden eine zurückhaltende Gestik bevorzugen.<sup>574</sup> Muḥammad ʿImāra, ebenfalls Dozent an der Azhar, widerspricht dieser Auffassung entschieden. Er verweist auf die ausgeprägte Gestik bei Mutawallī aš-Šaʿrāwī, die wesentlich für dessen Wirkung auf die Zuhörer sei. Würde er die *aḥādīt* mit dem „Ernst der Asketen“ (*waqār al-mutabattilīn*) vortragen, hätte er seinen großen Erfolg nicht erreichen können.<sup>575</sup>

Bei einigen Homiletikhandbüchern fällt auf, dass diese – vor allem mit Blick auf die Freitagspredigt – eine Ausgewogenheit (*ittizān*) der Gestik betonen. Der Prediger solle nicht lächerlich wirken, eine Gefahr, die er durch sehr ausgeprägte und insbesondere schnelle Gestik laufe. In Anbetracht seiner verantwortungsvollen Rolle gilt eine expressive Gestik als ungeeignet, sie erinnere an den Schauspieler.<sup>576</sup> Ādam verweist hier explizit auf den würdevollen Ernst (*waqār*), den der Redner stets beibehalten solle. In solchen Passagen scheint teilweise mitzuschwingen, dass die intensive Rezeption westlicher Rhetorik für den Prediger mit der Gefahr des Verlusts seines traditionellen Habitus, der oben anhand der

---

<sup>571</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 133 Anm. 1; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-īdād al-ḥaṭīb*, S. 34-35; al-Badawī, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 138; ʿImāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 92-93. Im Original: al-Jāhiz, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 78.

<sup>572</sup> Der Autor führt eine Auswahl von Gesten an: die Angewohnheit mancher Anwälte, ihre Stirn zu reiben, obwohl sie nicht schwitzen, ihre Hand auf ihre Brille zu legen oder ihren *ṭarbūš* abzunehmen. (Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 133.)

<sup>573</sup> „*Fa-yaḥibbu anna ... yuṣʿira as-sāmiʿūn bi-quwwati dalālatihā ʿalayhi.*“ (Ebd.)

<sup>574</sup> Ebd., S. 134. Abū Zahra zu Folge sei es bei den großen Rednern in Ägypten nicht üblich, während des Vortrages umherzugehen, wie es etwa Schauspieler tun. Der Redner solle sich – wenn überhaupt – nur wenig bewegen und damit vermeiden, den Spott der Zuhörer auf sich zu ziehen.

<sup>575</sup> ʿImāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 93-94. Dennoch spricht auch er sich für eine passende, nicht allzu überschwängliche Verwendung aus. (Ebd., S. 92.)

<sup>576</sup> Šaqr, *Kayfa nadʿū an-nās*, S. 41. Vergleichbar äußert sich: Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-īdād al-ḥaṭīb*, S. 34.

mittelalterlichen Predigtbücher beschrieben wurde, einhergeht.<sup>577</sup> Allerdings wäre es verfehlt, den allgemeinen Rhetorikhandbüchern, die die Gestik teilweise stärker betonen als es die Homiletikhandbücher tun, die Relevanz für Prediger abzusprechen. So wurde ich, als ich mich bei Predigern nach wichtigen Handbüchern erkundigte, verschiedentlich auf die Bücher von Niqūlā Fayyāḍ und Abū Zahra verwiesen, letzteres führten auch manche Kairiner Buchläden als das relevanteste an.

Abū Zahra thematisiert die Bedeutung des mimischen und gestischen Ausdrucks mit Sätzen wie „der Wütende verzieht die Stirn, verzerrt sein Gesicht und ballt die Hände zur Faust“<sup>578</sup> in eher allgemeiner Form. Maḥfūz geht weiter in Detail, er unterstreicht zunächst, dass der Vortrag des Predigers „darstellt, was in dessen Seele ist.“<sup>579</sup> Vergleichbar hatte Quintilian Augen und Ohren als die Sinne bezeichnet, durch welche Emotionen die Seele erreichen.<sup>580</sup> Unter Rückgriff auf Cheikho schreibt Maḥfūz: „Sowohl das Gesicht als auch der Blick sollen als Spiegel (*mir'āh*) der Seele fungieren und ihre Emotionen (*'awāṭif*) darstellen.“<sup>581</sup> Vergleichbar hierzu schrieb Cicero „Doch alles beruht auf dem Gesicht; in ihm selbst wiederum üben die Augen die ganze Herrschaft aus [...] Ausdruck der Seele nämlich ist der ganze Vortrag und Abbild der Seele das Gesicht, und die Augen sind ihre Zeichen.“<sup>582</sup> Weitere Passagen finden sich in Ciceros *Orator*: „[es] gilt auch die Augen sorgfältig zu kontrollieren, denn wie das Gesicht ein Abbild der Seele ist, so sind die Augen ihre Verkündiger.“<sup>583</sup> Sowie auch bei Quintilian: „Aber von den unterschiedlichen Elementen, die den Ausdruck bilden, sind die Augen die wichtigsten, da sich durch diese die Seele am stärksten ausdrückt.“<sup>584</sup> So auch Fayyāḍ: „Die Augen sind der glaubwürdigste Übersetzer der unterschiedlichen Emotionen.“<sup>585</sup> Das ist unmittelbar für die Glaubwürdigkeit des Redners relevant, denn anhand der Gesichtsausdrücke (*malāmiḥ al-wajh*) wird deutlich, was er im Herzen trägt, entsprechend wirkt er auf seine Zuhörer.<sup>586</sup> Vergleichbar hält es der Autor eines deutlich

---

<sup>577</sup> Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 341.

<sup>578</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 133.

<sup>579</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 65. Verschiedene der folgenden Ausführungen liegen bereits publiziert vor in Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“.

<sup>580</sup> Quintilianus, *The Institutio oratoria of Quintilian*, Bd. 4: Books 10-12, S. 250-251.

<sup>581</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 67; Šayḥū [Cheikho], *ʿilm al-adab*, Bd. 2: *ʿilm al-ḥaṭāba*, S. 142.

<sup>582</sup> Cicero, *De oratore*, S. 419, 421.

<sup>583</sup> Marcus Tullius Cicero, *Orator: Lateinisch-deutsch*, München: Heimeran, 1975, S. 51 (Übers. leicht geändert). Im Original: „tum oculorum est quaedam magna moderatio. nam ut imago est animi vultus, sic indices oculi“ (ebd., S. 50.)

<sup>584</sup> Quintilianus, *The Institutio oratoria of Quintilian*, Bd. 4: Books 10-12, S. 285. Im Original: „Sed in ipso vultu plurimum valent oculi, per quos maxime animus eminent“ (ebd., S. 284.) Patel, der das Handbuch aš-Šartūnīs analysiert und Parallelen zur westlichen Rhetorik benennt, führt diese Entsprechungen zwischen den arabischen und römischen Autoren nicht an. (Patel, „Nahḍah Oratory“.)

<sup>585</sup> Fayyāḍ, *Al-ḥaṭāba*, S. 58.

<sup>586</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 41-42. Bezeichnend ist wiederum, dass Maḥfūz diese westliche orientierte Ausführung mit einem Zitat des Dichters Abū al-ʿAtāhiyya (gest. 825) ausschmückt: „Die eloquenteste Rede ist

jüngeren Homiletikhandbuchs, ‘Abd al-Mun‘im Muḥtār ‘Abd ar-Raḥmān, während meiner Feldforschung Dozent an der Fakultät für islamische Mission (*kulliyat ad-da‘wa al-islāmiyya*), der ebenfalls eine relativ detaillierte Semiotik der Körpersprache gibt und auf die Bedeutungen unterschiedlicher Gesten wie auch Posen verweist.<sup>587</sup>

Die Berichte zur Gestik des Propheten sind wenige. Ein *ḥadīṭ* berichtet, dass er sagte: „Ich und jemand der Verantwortung für eine Waise übernimmt, stehen so zueinander.“ Währenddessen legte er den Mittelfinger und den Zeigefinger aneinander, um die Nähe zu betonen. Einem anderen zufolge sagte er: „Ich und die letzte Stunde sind (so nah zu einander) wie dies“, wobei er ebenfalls den Zeigefinger mit dem Mittelfinger verband.<sup>588</sup>

Die Betonung der Gestik ist für die modernen Rhetorik- und Homiletikhandbücher charakteristisch, sie wird auch bei der Betrachtung der Praxis eine zentrale Rolle spielen. Hier ist ein Rückgriff angezeigt. In der vormodernen arabischen islamischen Predigttheorie ist der Habitus des islamischen Gelehrten von der Ruhe der Glieder (*sakīnat al-jawāriḥ*) – also von einer bewussten Gestikvermeidung – geprägt, er soll Ruhe (*sakīna*) und würdevollen Ernst (*waqār*) verkörpern. Lebhaftige und insbesondere nachahmende Gestik galt als Merkmal des nachahmenden Geschichtenerzählers (*ḥākiyya*) sowie des bei Ibn al-Jawzī kritisierten Volkspredigers, der mit Gesten zu beeindrucken sucht, wovon sich der Gelehrte abgrenzt. Maḥfūz, der erste ägyptische Autor eines islamischen Homiletikhandbuchs, nennt bei der Auflistung der Eigenschaften des Redners beziehungsweise Predigers zwar dessen mutige Fassung und verwendet auch den seit Jāḥiẓ üblichen Begriff der Fassung beziehungsweise ruhigen Haltung (*ribāṭat al-ja‘š*), führt im Anschluss jedoch nicht die Ruhe der Glieder (*sakīnat al-jawāriḥ*) und das Vermeiden von Kopfbewegungen an. Andere Autoren nennen diese Elemente im gleichen Atemzug, wenn sie die Ausführungen bei Jāḥiẓ thematisieren, warum also nicht Maḥfūz? Offenbar zeichnet sich ein anderer Schwerpunkt ab. Eine gewisse Mäßigung ist zwar auch für Maḥfūz noch geboten, er betont sie jedoch nicht mehr gleichermaßen. Natürlich kennt auch er die entsprechende Passage bei Jāḥiẓ, der von ihm beschriebene „klassische“ Habitus des Redners ist seiner Ansicht nach aber für den vorislamischen Redner typisch.<sup>589</sup> Er beschreibt diesen als einen, der Gesten nur sparsam einsetzt:

---

die wahrste – und die Wahrheit liegt an einem leicht zu erreichenden hohen Ort.“ (Ebd., S. 42.) Das Zitat dient Maḥfūz zur Veranschaulichung der Feststellung, dass die Wahrheit leicht zu übermitteln ist, es dem Lügner jedoch schwerfällt, zu überzeugen. Hier hat es vermutlich auch die Funktion, die (griechische) Ausführung mit genuin arabischem kulturellem Erbe zu belegen. Dem entspricht vielleicht, dass sie sich bei Maḥfūz’ christlichen Vorläufern, aš-Šartūnī und Cheikho, nicht findet.

<sup>587</sup> ‘Abd ar-Raḥmān, *Dirāsāt*, S. 299-305.

<sup>588</sup> Rifā‘ī, *Kayfa takūn ḥaṭīban*, S. 15; Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī, *Al-jāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ (ḥadīṭ 867a)*, <https://sunnah.com/muslim:867a> (letzter Zugriff: 15.11.2024).

<sup>589</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 23, 42.

„Der Redner pflegte [aufrecht] zu stehen und sich, mit einem Turban um den Kopf gewickelt, auf einen Stock (*miḥṣara*), einen Stab (*‘asā*), eine Lanze (*qāna*) oder einen Bogen (*qaws*) zu stützen. Manchmal machte er mit einem von ihnen oder mit seiner Hand eine Geste (*ašāra*), um dadurch die meisten seiner [kommunikativen] Ziele (*maqāsid*) zu unterstützen.“<sup>590</sup>

Dieser Darstellung zufolge hätte der Redner nur wesentliche Punkte gestisch unterstrichen. Mit dem anschließenden Satz – „Als angemessen wurden Selbstkontrolle, ein steter Blick und eine laute Stimme erachtet.“<sup>591</sup> – betont Maḥfūz in Anlehnung an Jāḥiẓ die ruhige Haltung und die laute Stimme. Dass der moderne Autor die genannten Elemente vor allem auf die Vergangenheit bezieht, scheint dem Umstand geschuldet zu sein, dass diese Fragen im Wandel begriffen sind, Maḥfūz äußert sich im Abschnitt zur Gestik zu ihren Gunsten.<sup>592</sup> Zu berücksichtigen bleibt, dass es sich bei seinem Homiletikhandbuch um das erste moderne islamische handelt. In späteren Handbüchern sind die Verweise auf Gestik und Mimik sowie Bezugnahmen auf Schauspieler teilweise prominenter, etwa bei Šalabī und ‘Abd ar-Raḥmān. Die moderne Homiletik empfiehlt sich regelmäßig, wenngleich nicht immer, in Abgrenzung zur zuvor strengen Selbstkontrolle, zum steten Blick und zur lauten Stimme. Spätestens mit ‘Imāra, der den Predigtstil Ša‘rāwīs verteidigt, ist der Wandel etabliert. Auf die Bedeutung der vor allem theoretischen Empfehlungen wird bei der Betrachtung der Predigtpraxis zurückzukommen sein.

#### 1.4.2.4 Fazit

Zusammenfassend sind mit Blick auf ‚1.4 Moderne arabische islamische Homiletik‘ im Wesentlichen drei Aspekte festzuhalten: Erstens die Kombination unterschiedlicher rhetorischer Traditionen, zweitens die empfohlenen rhetorischen Strategien für die Bewegung des Zuhörers und drittens die Aufwertung der rhetorischen Performanz, was insbesondere die körperlich gestische und mimische Performanz betrifft.

Was die Kombination unterschiedlicher Traditionen betrifft, so konnte in diesem Unterkapitel gezeigt werden, dass die modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher, deren Geschichte im Libanon beginnt und die sich (unter anderem) in Ägypten fortsetzt, Aspekte und Konzepte sowohl der arabischen (*‘ilm al-balāġa*) als auch der westlichen Rhetoriktradition miteinander vereinen. Die Handbücher greifen dabei wie gezeigt wurde intensiv auf die arabischen Aristoteliker, zuvorderst auf Ibn Rušd, zurück und verbinden Positionen der westlichen Tradition mit zentralen Autoritäten des *‘ilm al-balāġa*. Insbesondere die Überlegungen zur Theoretisierung des Vortrags – unter diesen etwa die zahlreichen Verweise auf Demosthenes – gehen offensichtlich auf römische Vorbilder

---

<sup>590</sup> Ebd., S. 23.

<sup>591</sup> Ebd.

<sup>592</sup> Ebd., S. 67.

zurück, in erster Linie auf Cicero und Quintilian. Vermutlich ist von einer indirekten Vermittlung auszugehen, der Anfang der Rezeption der römischen Rhetoriker liegt in den Werken aš-Šartūnīs und Cheikhos. Neben antiken Autoritäten rezipieren die Handbücher teilweise auch moderne Autoren der westlichen Rhetoriktradition, zunächst Gustave Le Bon und Maurice Ajam. Le Bon ist vor allem als Theoretiker der Massenpsychologie bekannt, bedient sich jedoch verschiedentlich rhetorischer Erwägungen. Bei Ġalwaš stellt auch der Amerikaner Dale Carnegie, dessen Rhetorikbuch in Ägypten bis heute weit verbreitet ist, einen Bezugspunkt dar. Anhand des libanesischen Autors Fayyād konnten einige weitere Rückgriffe auf französische Autoren aufgezeigt werden.

Die ab dem 19. Jahrhundert entstehenden arabischen Rhetorikhandbücher sind damit weder schlicht der arabischen Rhetoriktradition zuzuordnen, noch (ausschließlich) der westlichen, sie verarbeiten Einflüsse aus beiden Traditionen. Wo arabischer Aristotelismus, *‘ilm al-balāġa*, lateinische Autoren und moderne Rhetoriker den Referenzrahmen bilden, kann offensichtlich weder von *‘ilm al-balāġa* gesprochen werden, da dieser von der Tradition des *‘ilm al-ḥaṭāba* zu trennen ist. Eine Zuordnung zur Tradition zum *‘ilm al-ḥaṭāba* ist nur dann präziser, wenn man den Begriff inklusiv versteht, denn eine einseitige Verortung der Rhetorikhandbücher in der westlichen Tradition wäre ein Essentialismus beziehungsweise Eurozentrismus. Zwar war das Entstehen der Rhetorikhandbücher ab dem Ende des 19. Jahrhunderts stark von europäischen Vorbildern geprägt, die Bedeutung, die der arabische Aristotelismus und die Rezeption des *‘ilm al-balāġa* für das Genre spielen, erlauben aber offensichtlich keine Subsumierung unter das (sogenannte) Westliche. Vielmehr handelt es sich um eine mittlerweile 150 Jahren andauernde Vermischung von Traditionslinien. Es ist eine bemerkenswerte Ironie der Forschungsgeschichte, dass ‚das Genre‘ der modernen Rhetorik- und (später) Homiletikhandbücher damit ungefähr so alt ist, wie die wohl erste bedeutende deutschsprachige Forschung zur arabischen Rhetorik, August Mehrens 1853 erschienene *Rhetorik der Araber*.

Die modernen arabischen Handbücher stellen damit ein anschauliches Beispiel für ein transkulturelles<sup>593</sup> Phänomen dar: Sie entziehen sich den etablierten kulturellen Zuordnungen, durchbrechen sie und stellen sie in Frage. Bei der Auseinandersetzung mit ihnen werden „blinde Flecken“ der etablierten Perspektiven erkennbar. Darüber hinaus

---

<sup>593</sup> Welsch hat den Begriff ‚Transkulturalität‘ im deutschen Sprachraum geprägt. Sein Anliegen ist es, die kontinuierlichen Verflechtungsprozesse von Kulturen mitzudenken, wofür sich die Begriffe Akkulturation, Transkulturation und Multikulturalität – so Welsch – nicht eignen. Sie blieben Herders Kugelmodell verhaftet, dem zu Folge Kulturen sich nicht gegenseitig durchdringen, sondern sich nur wie Kugeln „stoßen“ können. Im Fall der Akkulturation steht der Gedanke der Anpassung einer Kultur an eine andere im Vordergrund. Im Fall der Transkulturation (Ortiz) ist die gegenseitige Einflussnahme und die Gegenseitigkeit des Prozesses mitgedacht. (Wolfgang Welsch, „Was ist eigentlich Transkulturalität?“, in: *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, hrsg. v. Lucyna Darowska, Thomas Lüttenberg und Claudia Machold, Bielefeld: Transcript, 2010: S. 39-66.)

bieten sie einen wichtigen analytischen Mehrwert, insofern sie für die Betrachtung zugehöriger Textgenres (hier Predigten) – der weite Textbegriff beinhaltet die „Live“-Performance dieser Texte – ein theoretisches Instrumentarium bereitstellen, das textorientierte *und* performanzorientierte Aspekte umfasst.

Mit Blick auf die textorientierten Aspekte heben die Handbücher unter anderem die Erregung der Aufmerksamkeit des Zuhörers durch den Beginn der Rede, die Gliederung der Rede und die Verwendung von rhetorischen Syllogismen sowie Erzählungen (*qaṣaṣ*) hervor. Ein Ziel der Rede soll es sein, die Imagination der Zuhörer anzuregen und Vorstellungsakte auszulösen. Rhetorisch-strategisch kann das mit dem Ziel der Überzeugung verknüpft sein, es impliziert jedoch stets ein ästhetisches Erleben. Stilistisch empfehlen die Handbücher eine klare, verständliche Sprache, ‚überbordenden‘ Redeschmuck im Stil des *badī* lehnen sie weitgehend ab. Sowohl die Sprechabsichten beziehungsweise Gedanken (*ma‘ānī*) als auch ihre sprachliche Form (*alfāz*) sollen beim Verfassen der Rede zum Tragen kommen. Der Stil der Rede soll Unterschiede zum schriftlichen Stil berücksichtigen, weshalb dem Klang der Wörter und der Unterteilung der Abschnitte eine eigene Bedeutung zukommt. Besondere Aufmerksamkeit gilt der emotionalen Wirkung der Mittel. Durch Enthymem und Erzählung sowie ‚bildliche Sentenz‘ (Ritter) kann der Redner dem Zuhörer das Geschilderte ‚vor Augen stellen‘, weshalb sie besondere Instrumente des rhetorischen Inventars darstellen.

Jenseits der textorientierten Aspekte ist die gewachsene Bedeutung der rhetorischen Performanz – der stimmlichen, gestischen und mimischen – hervorzuheben. Die Rhetorik- und Homiletikhandbücher betonen ihre Rolle explizit, wenn auch nicht alle im gleichen Umfang. Während einige Handbücher weit ins Detail gehen, konkrete Bedeutungen bestimmter Gesten und Haltungen benennen und die Wirkung der Mimik detailliert thematisieren, sind andere, vor allem Homiletikhandbücher, hier zurückhaltender. Dem entspricht, dass sie für die (Kanzel)Predigt in körperlich performativer Hinsicht Ausgewogenheit (*ittizān*) empfehlen. An einigen Stellen, etwa bei Ġalwaš, findet sich jedoch die Aufforderung, der Prediger solle auch theatralische Techniken verwenden. Der rhetorische Wandel wird hier deutlich: Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wäre diese Empfehlung kaum denkbar gewesen, von einer Nachahmung des Schauspielers wurde dem Prediger explizit abgeraten.

## 2 RHETORIK UND ÄSTHETIK DER PRAXIS

Vor dem Hintergrund der Analyse der Rhetorik- und Homiletikhandbücher soll in diesem Kapitel die Rhetorik und Ästhetik der Predigt in der Moschee betrachtet werden. Der Fokus liegt auf der liturgischen Freitagspredigt (*ḥuṭbat al-jum‘a*). Allerdings umfasst die Zuständigkeit des Gebetsleiters und Predigers (*imām wa-ḥaṭīb*) auch einen zweimal wöchentlich stattfindenden *dars*, daher sind einige ergänzende Rückbezüge auf letzteren angezeigt.

Der Unterteilung der Rhetorik- und Homiletikhandbücher entsprechend erfolgt die Betrachtung in den drei Abschnitten ‚Prediger‘, ‚Text‘ und ‚Zuhörer‘. An einzelnen Stellen, wird dieses Prinzip durchbrochen, etwa um Textbeispiele aus Predigten im Abschnitt ‚Zuhörer‘ zu thematisieren.

### 2.1 DER PREDIGER

Der Prediger ist der zentrale und herausgehobene Ritualakteur. Im Folgenden sollen unter Rückgriff auf die in der Analyse der Rhetorik- und Homiletikhandbücher erarbeiteten Beobachtungen Stimme und die körperliche Beredsamkeit (Gestik und Mimik) betrachtet werden. Darauf aufbauend werden im Anschluss ausgewählte Aspekte des Rollenverständnisses sowie einzelne Aspekte der Rollendistanz des Predigers thematisiert.

#### 2.1.1 STIMME

Die Ästhetik der Freitagspredigt ist in besonderem Maß durch die Stimme bestimmt. Die Zuhörer verhalten sich während der Predigt mit Ausnahme seltener Zwischenrufe sehr ruhig, die oft laute, teilweise sehr laute Stimme des Predigers bestimmt die Atmosphäre in der Moschee, nur vereinzelt schallen von der Straße Verkehrsgeräusche herein. Seit der Einführung von Lautsprechern ist die Stimme des Predigers nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Moschee deutlich vernehmbar. Damit wird zum einen die Ritualzeit des Freitagsgebets akustisch markiert, zum anderen der Raum akustisch besetzt. Das alte Gebot, während der Freitagspredigt auch außerhalb der Moschee zu schweigen, begünstigt die Hörbarkeit der Predigt zusätzlich, wenngleich sich benachbarte Moscheen teilweise gegenseitig übertönen.

In der religiösen Klanglandschaft (Hirschkind) bilden die mahnende Stimmen von Predigern auch außerhalb der Ritualzeit ein wiederkehrendes Element. Aus Straßenläden, Cafés, Autos und von mit Lautsprechern ausgerüsteten Motorrädern schallen neben häufigen Koran- und gelegentlichen sufischen *madḥ*-Rezitationen verschiedentlich islamische Predigten. Die durch die Polyphonie unterschiedlicher religiöser Gattungen entstehenden Klanglandschaften konkurrieren teilweise mit ‚säkularen‘ Klängen wie zeitgenössischer

Popmusik oder den bis heute sehr populären Sängern, Fayrūz, Umm Kulṭūm und ‘Abd al-Ḥalīm Ḥāfīz, wobei je nach Stadtviertel unterschiedliche Genres überwiegen können.<sup>594</sup>

Anhand von drei Begebenheiten während der Feldforschung lässt sich die Bedeutung der Stimme und der Einsatz eines spezifischen Sprechstils während der Freitagspredigt weiter veranschaulichen. Während ich eines Abends mit ‘Abd aṣ-Ṣabūr, einem jungen, endzwanzigjährigen Prediger einer Moschee in der fatimidischen Altstadt durch die Straßen spazierte, fuhr ein Motorrad an uns vorbei, aus dessen Lautsprecher eine Predigt schallte. Das Motorrad fuhr schnell, es war kaum möglich, auch nur einzelne Worte zu verstehen, der Klang der Stimme war jedoch deutlich vernehmbar. Da wir verschiedentlich über die Rolle der Stimme in der Predigt gesprochen hatten, fragte mich ‘Abd aṣ-Ṣabūr nach dem soeben gehörten Prediger. Die Stimme war unverkennbar diejenige des (nicht nur) in Ägypten noch heute sehr populären ‘Abd al-Ḥamīd Kišk (1933-1996). Nicht nur ‘Abd aṣ-Ṣabūr, auch weitere Gesprächspartner und Prediger hatten mir Kišks Stimme als eine besonders ergreifende (*ṣawt jaḍḍāb*) beschrieben. Die Sekundärliteratur hat Kišks stimmliche Technik ebenfalls thematisiert.<sup>595</sup> Für ‘Abd aṣ-Ṣabūr war ein spezifischer Duktus, ein besonderes Timbre für die „ergreifende“ (*jaḍḍāb*) Wirkung der Stimme Kišks mitverantwortlich. Ein charakteristisches, von der gewöhnlichen Sprechstimme abgesetztes Timbre ist in der Freitagspredigt allgemein verbreitet und wurde mir von unterschiedlichen Gesprächspartnern als wünschenswert beschrieben. Kišk galt ihnen als anschauliches Beispiel dieser Stimmtechnik.

Ein zweites Beispiel veranschaulicht die Spezifität dieses Timbres: Als ich eines Abends mit ‘Abd aṣ-Ṣabūr in einem Straßencafé am Rande des Muqaṭṭam-Berges saß, wo wir den Blick über Kairo in Richtung Giza genossen, hörten wir plötzlich die Stimme eines Predigers in der Ferne, die der Wind aus einer der Moscheen der Stadt zu uns nach oben trug. Das Timbre war unverkennbar dasjenige der Freitagspredigt. Es war jedoch nicht Freitagmittag, sondern ein gewöhnlicher Abend unter der Woche. ‘Abd aṣ-Ṣabūr wunderte sich, dass jemand außerhalb der Freitagspredigt mit dieser Stimmtechnik sprach. Eine laut abgespielte Aufnahme schloss er aus und schlussfolgerte, dass wohl ein Prediger anlässlich einer Feier eine Ansprache in einer Moschee hielt und bei dieser mit dem Timbre (*nabrat aṣ-ṣawt*) im Stil der *ḥuṭba* sprach.

Ein drittes Beispiel ergänzt das Bild: Während ich eines Abends mit einem ägyptischen Bekannten und regelmäßigem Begleiter meiner Feldforschung in einem Straßencafé im Zentrum Kairos (*wuṣṭ al-balad*) saß, stießen zwei spanische Bekannte meines Freundes dazu. Als sich den Hinzugekommenen der Grund meines Aufenthalts – Forschung zur rhetorischer Theorie und islamischen Predigten (*ḥuṭab dīniyya*) – nicht unmittelbar erschloss, was durch unser arabisches Gespräch erschwert war, sprang mein Freund ein. Er verzichtete auf

---

<sup>594</sup> Hirschkind schreibt, Nasser (Jamāl ‘Abd an-Nāṣir) und Umm Kulṭūm hätten keine Nachfolger, daher seien die Populärprediger ihre Erben geworden. (Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 53.) In Anbetracht der Verbreitung populärer (*ṣa‘abi*) Musik ist dieser These eher bedingt zuzustimmen. Bis heute prägen auch historische Musikaufnahmen die Klanglandschaft.

<sup>595</sup> Bspw. Ebd., S. 156-157.

umständliche abstrakte Erläuterungen, erhob sich von seinem Stuhl und ahmte mit betont aufrechter Haltung, erhobenem rechtem Zeigefinger und lauter Stimme einen Prediger nach, der seine Zuhörer entschieden anherrschte: „Warum betet ihr nicht?“ Künftig sollten sie regelmäßig beten. Seine Einlage enthielt ein ironisches und entsprechend komisches Moment, die theatralische Übertreibung war unverkennbar. Sie veranschaulichte die in den Augen meines Freundes grundlegenden Merkmale der Predigt: Das für das Ritual rechtlich vorgeschriebene Stehen, die laute und strenge Stimme, der erhobene mahnende Finger sowie die Forderung, das tägliche Ritualgebet zu verrichten. Seine Absicht war sicherlich nicht, sich über Freitagsprediger lustig zu machen. Er arbeitete selbst an der Azhar, war regelmäßiger Besucher der Freitagspredigt, respektierte und schätzte die Prediger und hatte sich zu keinem Zeitpunkt abfällig über die Institution geäußert. Er setzte schlicht – wenn auch mit erkennbarer Freude am Schauspiel – das in Szene, was aus seiner Sicht für eine durchschnittliche Predigt charakteristisch war.

Die angeführten Anekdoten verdeutlichen zwei zentrale Aspekte. Zum einen ist für die Freitagspredigt eine spezifische Stimmführung, ein besonderes Timbre typisch, wie die Imitation des Predigers im Straßencafé zeigt, das den rituellen Kontext der Freitagspredigt evoziert. Zum anderen verweist die Beschreibung der Predigerstimme als ‚ergreifende‘ (im Fall Kišks) auf die wirkungsästhetische Funktion dieser akustischen Prägnanz, die Stimme soll den Zuhörer ergreifen. Sie ist nicht lediglich Medium zur Übermittlung einer Botschaft, sie soll in ihrer Realisierung ästhetischen Ansprüchen genügen. Rhetorik- und Homiletikhandbücher betonen verschiedentlich die Bedeutung der Verknüpfung von Stimme und Emotion, die dadurch zu erzielende Emotionsübertragung ist ein Faktor rhetorischen Erfolgs.

#### 2.1.1.1 Kraft und Leidenschaft der Stimme

Die Predigthandbücher verweisen stets auf die herausgehobene Bedeutung der Stimme. Dabei orientieren sie sich verschiedentlich an der westlichen Tradition, teilweise konkret an Aristoteles. So schreibt beispielsweise Maḥfūz: „Die Stimme hat die größte Wirkung.“<sup>596</sup> Wiederkehrend ist der Verweis auf die Notwendigkeit einer kräftigen Stimme (*ṣawt jawhārī*),<sup>597</sup> die Wendung geht mindestens auf Jāḥiẓ zurück.<sup>598</sup> Insbesondere für vormoderne Zeiten ist die Forderung einer kräftigen Stimme nicht verwunderlich; der Redner musste verstehbar sein.

Ein wiederkehrender Topos der Handbücher ist die Bedeutung einer abwechslungsreichen Stimme, die sich dem Predigtinhalt anpassen und unterschiedliche

<sup>596</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 65. Maḥfūz zitiert hier offenbar aš-Šartūnī, *Al-ḡuṣn ar-raṭīb*, S. 46. (Scholz, „Cicero and Quintilian in the Arab world?“, S. 213-214.)

<sup>597</sup> Beziehungsweise *jahārat aṣ-ṣawt* (Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i’ dād al-ḥaṭīb*, S. 13, 32, 166), *jahārat al-mantiq* (Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 53) oder *jahīr aṣ-ṣawt* (ebd., S. 210).

<sup>598</sup> al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 120 f.

Emotionen zum Ausdruck bringen soll. Damit sich die Emotionen im mündlichen Vortrag niederschlagen, soll der Redner sich in die entsprechende Stimmung versetzen.<sup>599</sup> Auch meinen Gesprächspartnern galt eine abwechslungsreiche Stimme, die in der Lage sein sollte, unterschiedliche Gefühlslagen wiederzugeben, oft als Kriterium eines ‚guten‘ Predigers. Zumindest in der Freitagspredigt überwog während des Untersuchungszeitraums ungeachtet gewisser Varianten allerdings öfter eine laute, streng ermahnende Stimmführung. Dem entsprach, dass Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, Prediger (*imām wa-ḥaṭīb*) einer großen, dem Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) unterstehenden Kairiner Moschee, während des Predigtunterrichts, den er mir gab, häufig die Bedeutung einer lauten und autoritativen Stimme des Kanzelpredigers unterstrich. Um mir diese zu vermitteln, bemühte er keine theoretischen Erläuterungen, noch gab er die Ausführungen der Predigthandbücher wieder; der Unterricht war in diesem Punkt vielmehr eine performative Frage. Er rezitierte mit lauter und fester Stimme Ausschnitte aus Predigten und forderte mich auf, seine Rezitation nachzuahmen. Die Bedeutung des energischen Vortrags unterstrich er dabei, indem er zunächst eine schwache Rede imitierte und dann kopfschüttelnd (und auch etwas erfreut) feststellte: „*al-maw‘iza – takūn fihā ḥarārat al-ḥaṭīb ba*“ (‚In der Predigt braucht es eben die Leidenschaft des Predigers‘). Oder ein andermal: „*laha nizām fi-l-adā’ kida, quwwa li-l-ḥaṭāba kida*.“ (‚Sie braucht Methode im Vortrag, so! Und Kraft in der Rede, so!‘) Dabei rezitierte er beispielsweise den in Predigten häufigen Koranvers „*ittaqu llāha haqqa tuqātihi*“ (‚Fürchtet Gott, in angemessener Weise!<sup>600</sup>) und ergänzte „*lahā quwwa, ḥāsatan al-ḥiṭāb ad-dīnī*“, (‚sie [die gute Rede] hat Kraft, insbesondere die religiöse [Rede]‘).

Al-Ḥaṭṭāb vergleichbar verwiesen mich auch weitere Prediger, die ich zur lauten und festen Stimme befragte, auf den *tarhīb*, das Furchteinflößen, der vom *tarǧīb*, der Erzeugung von Sehnsucht – beispielsweise durch Paradiesbeschreibungen – unterschieden wird. Die in den Homiletikhandbüchern geforderte Dynamik war weniger in der Kanzelpredigt, dafür häufiger im *dars* zu finden, dem Unterricht, den der Prediger zweimal pro Woche in seiner Moschee gab.

Mit Blick auf das Genre des *dars* kann Muḥammad Mutawallī aš-Ša‘rāwī (1911-1998) als vermutlich frühester moderner und sicherlich berühmtester Prediger mit einem stimmlich, mimisch und gestisch dynamischen und ausdrucksstarken wie variantenreichen Vortragsstil gelten. Der bis heute sehr beliebte Gelehrte ist nicht nur einer der berühmtesten Prediger, sondern als solcher auch ein Symbol ägyptischer Populärkultur und die „Verkörperung“ einer neuen Religiosität ab den Siebzigerjahren.<sup>601</sup> Seine Predigtprogramme

<sup>599</sup> Siehe oben, S. 119.

<sup>600</sup> Wörtlich ungefähr: „Fürchtet Gott, entsprechend seiner großen Furcht [, die er einflößt beziehungsweise verdient]!“ (Vgl. Edward W. Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 1: *Alif – tā’*, New York: Ungar, 1863, S. 310 Spalte 1.)

<sup>601</sup> Tarek Osman, *Egypt on the brink: From Nasser to the Muslim Brotherhood*, 3. Ausg., New Haven, CT: Yale University Press, 2013, S. 86-87.

im Fernsehen waren außerordentlich erfolgreich und erreichten ein breites Publikum, weit über Ägyptens Grenzen hinaus. Sein Beispiel verdeutlicht, dass unterschiedliche Predigtgenres mit unterschiedlichen performativen Erwartungen einhergehen: Der *dars* ist in performativer Hinsicht deutlich flexibler als die Freitagspredigt, was ein wesentlicher Grund dafür sein dürfte, dass viele der rhetorischen und homiletischen Empfehlungen der Handbücher, eher hier als in der Freitagspredigt zur Anwendung kommen. Nicht nur die Gestik ist ausgeprägter und die Stimmführung variantenreicher, vergleichbares gilt auch für die Körperhaltung. Teilweise scherzen die Prediger und lachen sogar, in einem gewissen Maß interagieren sie mit ihren Zuhörern. Im *dars* kommt auch das Dialektarabische zum Einsatz, was sowohl die Attraktivität des Genres als auch die Nahbarkeit seiner Vertreter begünstigt. Die Kanzelpredigt hingegen erfordert nach Ansicht vieler Prediger eine konstant strenge und vor allem starke Stimme, eine expressive Gestik ist hier nicht erwünscht. Eine direkte Interaktion findet sich – abgesehen von Ausrufen der Erregung oder des Erstaunens auf Seiten des Publikums – kaum, einen auf der Kanzel scherzenden Prediger konnte ich nicht beobachten. Das Hocharabische gilt als einzig angemessene Sprachstufe. Entsprechend betonten einige Prediger, Ša‘rāwī sei zwar sehr begabt für den *dars* gewesen, jedoch nicht für die *ḥuṭba*, den Kanzelvortrag habe er mit seiner vergleichsweise schwachen Stimme nicht beherrscht. „*Laysa ‘indoh ṭariqit il-ḥaṭāba*.“ (Er kann/konnte den Stil der Kanzelpredigt nicht.) kommentierte mein Lehrer.

Der Forderung nach einer kräftigen, wo nötig auch einschüchternden Stimme entspricht das Bild, das von Ismā‘īl Šādiq al-‘Adawī (gest. 1998), einem ehemaligen Prediger der Azhar-Moschee, gezeichnet wird. „Die Kanzel sowie die Herzen [der Zuhörer] pflegten zu erzittern auf Grund der Heftigkeit seiner Rede und ihrer Kraft.“<sup>602</sup> Betrachtet man seine Predigtaufnahmen, in denen sich strenger Tonfall, aber auch freundliche Worte ablösen, wird deutlich, dass diese Beschreibung zugespitzt ist. Sie verdeutlicht das in manchen Kreisen noch verbreitete Predigerideal: Die starke Stimme soll sowohl die Kanzel als auch die Herzen der Zuhörer erzittern lassen.

Zwar führten mir meine Gesprächspartner den starken und strengen Kanzelton gern vor, eine Begründung für seine Verwendung erhielt ich jedoch erst auf Nachfrage, was die Selbstverständlichkeit des strengen ‚Kanzelstils‘ verdeutlicht. Die Predigt müsse für alle hörbar sein, die Zuhörer würden nicht zuhören oder gar „einschlafen“, wenn man nicht energisch genug predige. Die Botschaft sei eine dringliche, müsse also entsprechend vorgetragen werden. Auch das bereits erwähnte *ḥadīṭ* wurde verschiedentlich zur Begründung des ‚Kanzelstils‘ angeführt, dem zu Folge der Prophet zu predigen pflegte wie „ein Warner vor einem Heer“, wobei „seine Wut zunahm und seine Augen“ – bei al-Buḥārī

---

<sup>602</sup> Wikībīdiyā, „Ismā‘īl Šādiq al-‘Adawī“, [https://ar.wikipedia.org/wiki/إسماعيل\\_صادق\\_العدوي](https://ar.wikipedia.org/wiki/إسماعيل_صادق_العدوي) (letzter Zugriff: 29.09.2014).

auch sein Gesicht – „rot wurden.“<sup>603</sup> Das Zitat ist allgemein bekannt und dient häufig als performativer Bezugspunkt für die Freitagspredigt.<sup>604</sup>

Die Maßgabe einer warnenden oder strengen Predigt lässt sich auch übertreiben. In einer Moschee wurde ich Zeuge eines Predigers, der sich solchermaßen verausgabte, dass ihm die Stimme bereits nach einer Viertelstunde mehrfach versagte. Danach hatte er hörbare Mühe, seine Predigt zu Ende zu bringen. Beim Verlassen der Moschee sprach mich ein anderer Moscheebesucher an, er vermutete, ich müsse in Anbetracht der Darbietung ziemlich erschrocken sein. Der Stil des Predigers war dem kosmopolitisch orientierten jungen Unternehmer der Kairiner Mittelschicht äußerst unangenehm. Als ich mich erkundigte, warum ein einschüchternder Predigtstil seiner Meinung nach so weit verbreitet ist, obwohl viele Moscheebesucher diesen nicht schätzen, verwies er ebenfalls auf das genannte prophetische *ḥadīṭ*. Seiner Ansicht nach ergab sich aus diesem allerdings keine Notwendigkeit, entsprechend zu predigen.

Bei dem regelrecht „brüllenden“ Prediger handelt es sich selbstredend um einen sehr seltenen Extremfall. Meist war den Predigern, deren Freitagspredigten ich besuchte, lediglich an einem strengen, autoritativ festen Ton gelegen. Daneben gibt es auch Prediger, die für einen gänzlich anderen und deutlich ruhigeren Stil stehen. Im Kontext der Azhar stellt der 1976 geborene Usāma al-Azharī – während meiner Feldforschung der bei jungen Erwachsenen vermutlich beliebteste azharitische Prediger und seit Juli 2024 *awqāf*-Minister – eines der prominentesten Beispiele dar. Seine Stimmführung ist regelmäßig ruhig und bedacht, sein Auftreten besonnen, ausgewogen und stets nahbar. Gleichwohl ist auch bei ihm ein Unterschied zwischen dem *dars* (beziehungsweise den in den letzten Jahren entstandenen TV-Programmen) und der Freitagspredigt deutlich. Im *dars* sowie in den Fernsehprogrammen spricht er mit einer meist sanften und einfühlsamen Stimme, in der Regel durchgehend im ägyptischen Dialekt. Die Freitagspredigt trägt hingegen auch er mit einem kräftigen, stellenweise leicht gepressten Duktus vor.<sup>605</sup>

#### 2.1.1.2 Der Kanzelton

Zur Bezeichnung dieser spezifischen, für die liturgische Predigt (meist) typischen Vortragsweise verwendeten die Prediger unterschiedliche Begriffe. Manche sprachen von *adā' al-minbar* (Kanzelvortrag) oder *uslūb al-minbar* (Kanzelstil), andere von einem spezifischen stimmlichen Timbre (*nabrat aṣ-ṣawt mu'ayyana*).<sup>606</sup> Bezeichnend ist bei den ersten

---

<sup>603</sup> Siehe oben, S. 54 und 64 sowie al-Buḥārī, *Al-jāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* (*ḥadīṭ* 867a).

<sup>604</sup> Bspw. Rifā'ī, *Kayfa takūn ḥaṭībān*, S. 15; Ṣaqr, *Kayfa nad'ū an-nās*, S. 31 Anm. 1; Maktabī, *Ḥaṣā'is*, S. 266. Das Zitat findet sich wie oben angemerkt auch bei Ibn al-Jawzī und bei Ibn al-'Aṭṭār.

<sup>605</sup> Ein anschauliches Beispiel für die *ḥuṭba*: Usāma al-Azharī, „Luṭf Allāh wa-farjuhu ḥuṭbat al-jum'a“, <https://www.youtube.com/watch?v=r6jE0780EWw> (letzter Zugriff: 20.10.2016).

<sup>606</sup> Der Begriff *adā' al-minbar* wird allerdings nicht lediglich im Sinne von ‚Kanzelton‘ verwendet, sondern auch in der Bedeutung ‚Kanzelvortrag‘. So beispielsweise in Ḥamdī Ḥasan Abū l-'Aynayn, „Al-minbar bayna d-dīn wa-s-siyāsa (1)“, *Al-Ahrām*, 30.12. 2013.

beiden Begriffen der Bezug zur Kanzel (*minbar*). Der deutsche Begriff ‚Kanzelton‘ ist – wie auch seine englische Entsprechung ‚tone of the pulpit‘ – anders konnotiert, er bezeichnet eine dozierende, oft paternalistische, eintönige und trockene Sprechweise.<sup>607</sup>

Es lohnt sich, mit Hilfe sprechwissenschaftlicher Kategorien einen genaueren Blick auf die stimmlichen Charakteristiken des arabischen islamischen Kanzelvortrags zu werfen, der bisher nicht eingehender betrachtet wurde. Gemeint ist dabei nicht der Kanzelton im oben genannten umgangssprachlichen Sinn, sondern ein für die Kanzel charakteristischer Vortragsstil, der sich durch eine bestimmte Stimmtechnik auszeichnet. Wie sich zeigen wird, ist eine Analyse des Kanzeltons nicht nur für die Ästhetik der heutigen arabischen islamischen Predigt bedeutsam, es ergeben sich auch Bezüge zur historischen Performanz.

Einen heuristischen Ausgangspunkt bietet die sprechwissenschaftliche Analyse des Kanzeltons im deutschen christlich-protestantischen Kontext von Cora Arntz-Pietscher,<sup>608</sup> eine der wenigen wissenschaftlichen Beschäftigungen mit dem Phänomen. Sie unterscheidet zwischen melodischen, dynamischen, zeitlichen und artikulatorischen Sprechausdrucksmitteln. Als zentrales Merkmal des Kanzeltons identifiziert sie die Akzenthäufung, die zu einer unklaren Akzentsetzung führt, was es dem Hörer erschwere, „den Sinnkern eines Satzes auf Antrieb zu erkennen.“<sup>609</sup> Der daraus resultierend konstante Sprechrhythmus werde häufig als monoton wahrgenommen. Die drei Möglichkeiten der Melodieführung (Intonation) – interrogative (steigende), progrediente (schwebende) und terminale (fallende) – sollten zur Betonung bedeutender Worte oder Silben dienen,<sup>610</sup> häufig behielten Prediger jedoch eine progrediente (schwebende) Melodieführung bei, die auf Seiten der Zuhörer zu einer unangemessenen Erwartungsspannung führe, weshalb letztere schnell ermüdeten. Diese Melodieführung werde mit einem „unnatürlich gleichmäßigen Sprechmuster“ (Monorhythmie) und einem „bedächtige[n] langsame[n] Sprechtempo“ kombiniert. Des Weiteren trügen die unverhältnismäßig häufigen Sprechpausen zur Ermüdung des Zuhörers bei, die betonte Silbendehnung stelle ein zentrales Merkmal für einen „salbungsvollen oder feierlichen“ Pathos dar.<sup>611</sup> Die genannten Aspekte seien im Wesentlichen auf sechs Faktoren zurückzuführen: „die akustischen Verhältnisse der Kirche, die Rollenerwartung der Gemeinde, das Rollenverständnis und Rollenverhalten“ des

---

<sup>607</sup> Beispielsweise: Diana Hochstedt Butler, *Standing against the whirlwind: Evangelical episcopalians in nineteenth-century America*, Oxford: Oxford University Press, 1995, S. 38; R. Ellis Roberts, *Henrik Ibsen: A critical study*, London: Martin Secker, 1912, S. 12. Im christlichen Kontext wurden ab dem 19. Jahrhundert einige Anstrengungen unternommen, diesen Predigtstil zu reformieren.

<sup>608</sup> Cora Arntz-Pietscher, „Der Pastor zwischen Kanzelton und klerikalem Sound: Sprecherische Merkmale einer pathetischen Sprechweise“, *sprechen 2* (1995): S. 39-45.

<sup>609</sup> Ebd., S. 41.

<sup>610</sup> Ebd., S. 42.

<sup>611</sup> Ebd., S. 43-44.

Predigers, „die Sprache der Bibel, die christlichen Inhalte [und] die Intention“ des Predigers zu belehren, zu motivieren und zu erbauen.<sup>612</sup>

Wesentliche Beobachtungen dieser Analyse lassen sich auf die arabische Freitagspredigt übertragen. Eine Tendenz zur Akzenthäufung mit unklarer Akzentsetzung, ein konstanter (monotoner) Sprechrhythmus, eine oft progrediente (schwebende) Melodieführung unter Vernachlässigung der interrogativen (steigenden) und terminalen (fallenden) Intonation, eine gewisse Monorhythmie sowie ein eher langsames Sprechtempo mit häufigen Sprechpausen waren teilweise auch hier zu beobachten. Insbesondere die Frage der Akustik sowie unterschiedliche Rollenerwartungen, die mit der rhetorischen Absicht zur Belehrung und religiösen Erbauung verknüpft sind, spielen auch in der islamischen Predigt eine Rolle. Verschiedene performative Hinweise in den Predigthandbüchern, die die Notwendigkeit eines abwechslungsreich lebendigen, natürlichen – d.h. nicht aufgesetzten oder steifen – Predigtstils betonen, zeigen, dass an der Predigt eine teilweise vergleichbare Kritik geübt wurde, wie die von Arntz-Pietscher erläuterte. Die Verbesserung der Vortragsweise wird jedoch nicht lediglich in Predigthandbüchern versucht. Ein von der Azhar speziell angestellter Präsentationstrainer, der mit Kursen zur Fortbildung amtierender Prediger beauftragt worden war, führte im Gespräch sehr ähnlich Kritikpunkte an wie die genannten, wengleich ohne Rückgriff auf die sprechwissenschaftlichen beziehungsweise sprecherzieherischen Fachausdrücke. Auch in der Freitagspredigt ist die Akzenthäufung häufig dem Anspruch der Klarheit geschuldet, wie sich auch hier teilweise ein zur Monotonie tendierender Sprechrhythmus einstellt, der von einer (gegebenenfalls beabsichtigten) schwebenden Intonation geprägt ist. Die Empfehlung eines abwechslungsreichen und lebhaften Sprachstils in den modernen Homiletikhandbüchern legt nahe, dass ein schwebender, monotoner Vortragsstil einigen allerdings schon länger als überkommen, weil den „neuen“ rhetorischen Erwartungen nicht entsprechend, empfunden wurde. Die erste, explizit auf die Predigt bezogene Betonung der Notwendigkeit eines entsprechend abwechslungsreichen und lebhaften Stils ist vermutlich in die Jahre nach der Gründung der Abteilung für Predigtwesen und Rechtleitung (*qism al-wa'z wa-l-iršād*) an der Azhar im Jahr 1918 zu datieren.<sup>613</sup> Die Häufigkeit, mit der die Predigthandbücher auch späteren Datums die Notwendigkeit eines lebendigen Vortragsstils betonen, legt nahe, dass die Predigt sich nach den damaligen Reformen meist nicht so lebhaft und abwechslungsreich entwickelt hat, sondern die Veränderung des Vortragsstils ein andauerndes Anliegen blieb und bis heute bleibt.

Neben dem mündlich-performativen Stil spielt auch die Sprache eine zentrale Rolle. Wenn Arntz-Pietscher die Sprache der Bibel als einen (wohl etwas zu allgemeinen) Grund anführt, so ist das auf die arabische islamische Predigt nicht unmittelbar zu übertragen, denn

---

<sup>612</sup> Ebd., S. 40. Die im Original zur Aufzählung verwendeten Spiegelstriche wurden ausgelassen.

<sup>613</sup> Mahfūz, *Fann al-ḥaṭāba*. Siehe zur Datierung des Buches: S. 79, Anm. 345 dieser Arbeit.

aus dem Koran werden gegebenenfalls lediglich einzelne Verse zitiert, wie gewöhnlich ebenfalls ein *ḥadīṭ* zitiert wird. Allerdings hat die Erwartung, dass die Predigt auf Hocharabisch (*fuṣḥā*) gehalten wird, eine noch deutlichere Absetzung vom alltäglichen Sprachgebrauch zur Folge (und schränkt gegebenenfalls auch ihre Verständlichkeit ein). Obwohl die Predigthandbücher, wie auch die Prediger selbst, durchgehend die Notwendigkeit der Verständlichkeit des Textes betonen – eine Forderung, die oft mit der rhetorischen Situationsangemessenheit (*muqtaḍā al-ḥāl*) der arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) begründet wird, – zeigte sich bei der Besprechung von Predigttexten mit Ägyptern verschiedentlich, dass zumindest einzelne Begriffe auch von gebildeten Ägyptern mit einem der Sekundarstufe vergleichbaren Schulabschluss teilweise nicht verstanden wurden. Die Bemühung um einen verständlicheren Predigtstil wird auch in der besprochenen Empfehlung deutlich, Reimprosa (*saġi’*) nur in Maßen einzusetzen. Reimprosa ist zwar als ästhetisches Element, insbesondere am Anfang der Predigt weit verbreitet, erschwert allerdings auch das Verständnis. Der Rat zu deutlichen Unterteilungen mit Satzpausen (*maqāṭa’a*) ist ebenfalls auf Verständlichkeit ausgerichtet. Die meisten Prediger verwenden solche regelmäßig, bilden relativ kurze Sätze beziehungsweise Syntagmen und trennen diese durch deutliche Pausen (in manchen Fällen bis zu einer knappen Sekunde). Ein langer Sprachfluss ohne Unterbrechung ist sehr selten. In diesem Aspekt vereint sich die Funktion der Verständlichkeit mit der ästhetischen Absicht eines offiziellen und feierlichen Stils. Die Homiletikhandbücher betonen den langsamen und deutlichen Vortrag regelmäßig.<sup>614</sup> Eine langsame und deutlich artikulierte Aussprache wurde für die Predigt teilweise schon früher gefordert. So findet sich beispielsweise bei al-Qāḍī ‘Iyāḍ (gest. 1149) die Empfehlung, der Prediger solle die Rede sorgfältig und langsam vortragen (*rattil kalāmak*).<sup>615</sup> Das konnte dem Ziel des Ausdrucks von Ruhe (*sakīna*) und würdevollem Ernst (*waqār*) entsprechen, wobei Ruhe vor allem als innere Ruhe zu verstehen ist und hierbei als körperliche und stimmliche im Habitus, nicht jedoch im Sinn einer geringen Lautstärke.

Der beschriebene Kanzelton stellt ein Charakteristikum der Freitagspredigt (und der Prediger-Rolle) dar. Allerdings erklären die von meinen Gesprächspartnern angeführten Motivationen diese Stimmtechnik nur teilweise. Plausibler scheint, dass der Kanzelton ein historisches, der vormodernerer Akustik geschuldetes Relikt darstellt und unter widrigen akustischen Bedingungen Verständlichkeit ermöglicht hat. Zwar ist diese Funktion heute in Anbetracht der Verfügbarkeit elektrischer Verstärkung fast durchgehend obsolet, der

<sup>614</sup> Beispielsweise: Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 129; Ādam, *Al-ḥaṭāba*, S. 333; ‘Abd ar-Raḥmān, *Dirāsāt*, S. 281-282.

<sup>615</sup> Abū l-Faḍl ‘Iyāḍ b. Mūsā al-Yaḥṣubī as-Sabtī al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-mā’rifat a’lām madḥab Mālik*, 8 Bde., Bd. 6, Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu’ūn al-Islāmiyya, 1990, S. 287-288 zit. n. Jones, „Prophetic performances“, S. 28. Es handelt sich um die Kritik an einem Prediger aus dem 10. Jahrhundert, sie umfasst auch die Empfehlung, der Prediger solle seinen Körper ausgeglichen bewegen (*wazzin jismak*). (Ebd.)

Vortragsstil hat sich jedoch verschiedentlich gehalten; vermutlich, weil er sich als charakteristisches Element der Predigt etabliert hat.

### 2.1.1.3 Sängerformant und Predigerformant

Die akustischen Bedingungen dürfen mit Arntz-Pietscher als zentraler Grund für die meisten sprecherischen Merkmale des Kanzeltens im christlichen Kontext gelten. Vergleichbares scheint auch auf den arabischen Kanzelvortrag (*adā' al-minbar*) zuzutreffen. Zwar gibt es architekturbedingte Unterschiede zwischen Kirche und Moschee, insbesondere mit Blick auf den Hall in Kirchen, der mit der Rolle der Kirchenmusik im christlichen Kontext verknüpft ist, während Moscheen nicht auf Instrumentalmusik ausgelegt sind. In jedem Fall dürfte die Hörbarkeit des Predigers vor der Einführung von Mikrofonen und Lautsprechern, die ungefähr ab den Dreißigerjahren des 20. Jahrhunderts in ägyptischen Moscheen Verbreitung fanden,<sup>616</sup> eine Herausforderung dargestellt haben. Um mir diese zu verdeutlichen, forderte Muḥammad al-Ḥaṭṭāb mich auf, mich in seiner Moschee ohne elektrische Verstärkung auszuprobieren. Beim Versuch, seinen Vortragsstil zu imitieren, zeigte sich schnell, dass eine angepasste Stimmtechnik erforderlich war. Um mir diese nahezubringen, übte er mit mir einige Aspekte der Koranrezitation. Hierbei legte er Wert auf eine Stimmtechnik, die eine weite Hör- und Verstehbarkeit der Stimme ermöglichte. In Ermangelung eines Fachausdrucks – auch al-Ḥaṭṭāb nannte mir keinen – lässt sich heuristisch, wie es auch mein Lehrer es tat, vom Kanzelvortrag (*adā' al-minbar*) sprechen.

Um genauer nachzuvollziehen, was diese vage bezeichnete Stimmtechnik des Predigers kennzeichnet, sei eine phonetische Analyse versucht.

#### 2.1.1.3.1 Eine phonetische Analyse des Kanzeltens

Bei der phonetischen Stimmanalyse lassen sich unterschiedliche Aspekte darstellen. Eine zentrale Rolle kommt Formanten zu. Der Begriff bezeichnet die Konzentration akustischer Energie in einem bestimmten Frequenzbereich.<sup>617</sup> Die menschliche Stimme ist durch mehrere Formanten gekennzeichnet, sie bedingen unter anderem die Verstehbarkeit der Stimme. Bei der phonetischen Analyse der Stimmen von Opernsängern konnte nachgewiesen werden, dass ein durch bestimmte Stimmtechniken erzeugter zusätzlicher Formant – der sogenannte Sängerformant – eine bessere Verstehbarkeit der Stimme ermöglicht. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen legt dies die Vermutung nahe, dass das von Predigern auf der

---

<sup>616</sup> Eine genaue Datierung der Einführung von Lautsprechern in den Moscheen des Mittleren Ostens ist schwierig, da sich die Forschung bisher kaum mit dem Thema beschäftigt hat. (Naveeda Khan, „The acoustics of Muslim striving: Loudspeaker use in ritual practice in Pakistan“, *Comparative Studies in Society and History* 53, Nr. 3 (2011): S. 571-594, hier: S. 572, Fußnote 2, 573-574 Fußnote 4.) Khan vermutet, dass sie in den späten Zwanzigerjahren des letzten Jahrhunderts erstmals in Moscheen verwendet wurden. (Ebd., S. 572.) In Anbetracht der technischen Entwicklung und der Vorreiterrolle Ägyptens darf dieses Datum auch für Ägypten, insbesondere für Kairo, angenommen werden.

<sup>617</sup> David Crystal, *A dictionary of linguistics and phonetics*, 6. Ausg., Oxford: Blackwell, 2008, S. 196.

Kanzel verwendete besondere „Timbre“ vergleichbare Merkmale wie der Sängersformant aufweisen dürfte. Sofern das zutrifft, dürfte als Funktion die bessere Verständlichkeit angenommen werden.

Für die Analyse der Stimme bietet sich das Programm *Praat* an, das im Bereich der linguistischen Phonetik unterschiedlich verwendet wird. Eine Voraussetzung für eine solche Analyse ist eine ausreichende Aufnahmequalität. Hierdurch wird die Auswahl möglicher Aufnahmen aus meiner Feldforschung leider – der Gedanke einer phonetischen Analyse kam erst im Anschluss an die Feldforschung auf – stark eingeschränkt.<sup>618</sup> Ein Ausschnitt aus einem *dars*, in dem der Prediger sowohl den Kanzelton als auch seine gewöhnliche Sprechstimme verwendet, hat sich als verhältnismäßig geeignet erwiesen. Eine Vergleichbarkeit der zwei unterschiedlichen Sprechstile ist hier insofern gegeben, als dass Kanzelton und Sprechstimme in direkter Abfolge nacheinander – d.h. bei gleichen Aufnahmebedingungen – verwendet werden.<sup>619</sup>

In einem ersten Schritt werden die phonetischen Eigenschaften des Kanzeltons analysiert. Ziel ist, die zusätzliche Konzentration akustischer Energie, welche vermutlich die Verstehbarkeit des Predigers verbessert, darzustellen. Des Weiteren erlaubt der gewählte Ausschnitt auch eine Analyse der Semantik des Kanzeltons. Zunächst gilt die Aufmerksamkeit der Technik und Funktion des Kanzeltons und dem vermuteten ‚Predigerformanten‘.

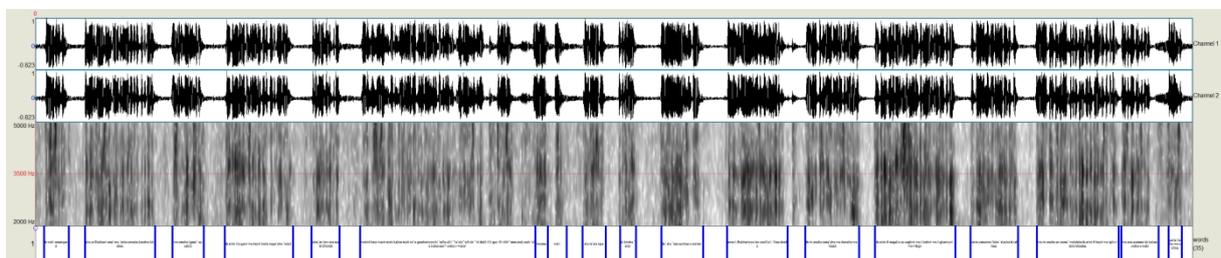


Bild 3: Der zu analysierende Ausschnitt mit Amplitude, Spektrogramm und Annotation des gesprochenen Texts.

Bild 3 zeigt die mit dem Programm *Praat* erstellte graphische Visualisierung des zu analysierenden Abschnitts. Die oberste Zeile bildet die Amplitude des akustischen Signals ab, d.h. die Lautstärke der Stimme in ihrem Verlauf. In der mittleren Zeile findet sich das

<sup>618</sup> Von den zahlreichen während der Feldforschung erstellten Predigttaufnahmen genügen die meisten nicht den Anforderungen der Phonetik- beziehungsweise Akustikforschung, da für eine entsprechende Analyse eine hohe Aufnahmequalität erforderlich ist, wobei ein konstanter Abstand zwischen Mikrofon und Sprechermund gewahrt sein sollte. (Siehe zu Fragen der Aufnahmequalität: Jörg Mayer, *Phonetische Analysen mit Praat: Ein Handbuch für Ein- und Umsteiger*, (2017), [http://praatpfanne.lingphon.net/downloads/praat\\_manual.pdf](http://praatpfanne.lingphon.net/downloads/praat_manual.pdf). 263, 289-292.)

<sup>619</sup> Diese Aufnahme, die mir das Team von AzharTV zur Verfügung gestellt hat, verfügt über eine hohe Qualität und eine relativ konstante Mikrofon-Mund-Distanz. Da der Prediger sowohl Sprechstimme als auch ‚Kanzelton‘ verwendet, eignet sie sich, um den ‚Predigerformanten‘ zu analysieren. Den Maßstäben der Phonetik- beziehungsweise Akustikforschung wird die Analyse jedoch schwerlich gerecht, sie kann lediglich einer ersten Plausibilisierung der These dienen.

Spektrogramm, die graphische Darstellung des Frequenzspektrums.<sup>620</sup> Das Spektrogramm bildet die Intensität des Signals in unterschiedlichen Frequenzbereichen durch stärkere Sättigung ab. Desto dunkler die Darstellung, desto größer die Konzentration akustischer Energie an der entsprechenden Stelle, also in einem bestimmten Frequenzbereich zu einem bestimmten Zeitpunkt.

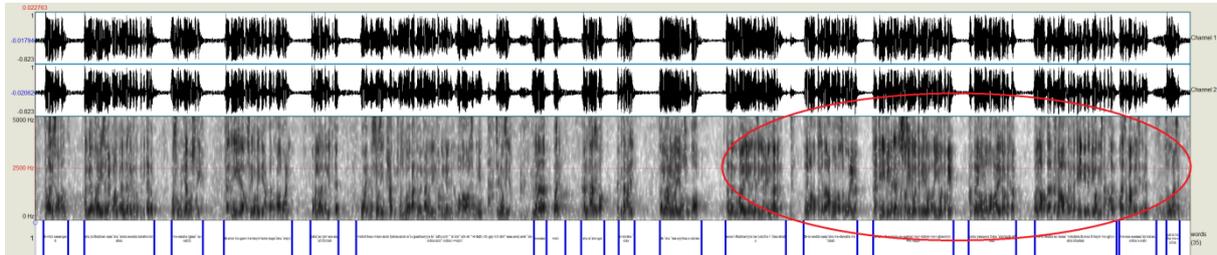


Bild 4: Die rote Ellipse markiert die Verwendung des Kanzeltons.

Eine deutliche Konzentration akustischer Energie ist in Bild 4 im letzten Drittel der mittleren Zeile zu erkennen. Der Bereich ist mit einer roten Ellipse markiert. Es handelt sich um den Abschnitt, in dem der Prediger im Kanzelton spricht.<sup>621</sup>

Die schwarzen Linien im Spektrogramm stellen Formanten dar. Ein Formant ist definiert als „a concentration of acoustic energy, reflecting the way, air from the lungs vibrates at many different frequencies at one, and the most dominant frequencies combine to produce the distinctive vowel qualities. Each dominant band of frequencies constitutes a formant.“<sup>622</sup> Die Anzahl der durch Praat dargestellten Formanten hängt von den gewählten Einstellungen ab. Für eine linguistische Analyse werden gewöhnlich nicht mehr als fünf Formanten dargestellt, diese werden beginnend mit dem tiefsten durchnummeriert. Unter gewöhnlichen Bedingungen sind die Formanten  $F_1$  und  $F_2$ <sup>623</sup> für die Verständlichkeit des Gesprochenen ausschlaggebend, die Formanten  $F_3$  und  $F_4$  prägen vor allem Charakter und Timbre der Stimme. Während im hier erstellten Spektrogramm lediglich ein bis zwei horizontale Linien im linken Bereich deutlich zu erkennen sind<sup>624</sup> (über diesen deuten sich lediglich leichte Schatten an), sind im rechten, mit einer roten Ellipse markierten Bereich oberhalb der unteren beiden Linien zwei weitere erkennbar. Die unteren beiden, im gesamten Spektrogramm sichtbaren Linien stellen die Formanten  $F_1$  und  $F_2$  dar. Die darüber

<sup>620</sup> Crystal, *A dictionary of linguistics and phonetics*, S. 445.

<sup>621</sup> Der Prediger verwendet hier für die direkte Rede al-Buḥārī den Kanzelton. Das ist für die Interpretation der Passage sehr spannend, jedoch soll diese erst in einem zweiten Schritt erfolgen, zunächst wird die Aufmerksamkeit allein auf den Kanzelton gerichtet.

<sup>622</sup> Crystal, *A dictionary of linguistics and phonetics*, S. 196.

<sup>623</sup> Es handelt sich hierbei um die untersten beiden schwarzen Linien im Bild, allerdings ist in dieser Visualisierung der Formant  $F_2$  aus technischen Gründen nur teilweise sichtbar.

<sup>624</sup> Durchgehend ist lediglich eine Linie eindeutig und deutlich auszumachen, bei genauer Betrachtung erkennt man eine darüber verlaufende zweite Linie, wenn auch weniger gesättigt als die Erste. Daher spreche ich von ein bis zwei Formanten.

liegenden, lediglich im rot markierten Abschnitt deutlich sichtbaren Linien hingegen die Formanten  $F_3$  und  $F_4$ . Der Kanzelton ist also akustisch durch die Zunahme der Formanten  $F_3$  und  $F_4$  gekennzeichnet. Er unterscheidet sich damit von der gewöhnlichen Sprechstimme des Predigers durch eine Zunahme akustischer Energie im Frequenzbereich zwischen 2500 und 3700 Hz.

Ein wesentlicher akustischer Effekt des Kanzeltons liegt darin, dass die Stimme häufig tiefer klingt. Man könnte zunächst vermuten, hierin läge die Funktion der Veränderung der Sprechstimme durch den Prediger. Während die tiefere Stimme nicht ungewollt sein muss und ihr semantisch eine eigene Rolle zukommt, insofern sie Gewichtigkeit und Männlichkeit konnotiert, geht die Funktion des Kanzeltons – die gesteigerte Verstehbarkeit – über diese hinaus, zumal eine tiefere Stimme auch ohne Verstärkung der Formanten  $F_3$  und  $F_4$  erreicht werden kann. Der Umstand, dass Vokale im Kanzelton tiefer realisiert werden, stellt hier offenbar eher einen „Nebeneffekt“ der Erzeugung des Kanzeltons dar, als dass es das Ziel des Predigers wäre, tiefer zu klingen.

Ein Vergleich mit dem Sängerformanten, der insbesondere im Operngesang zum Einsatz kommt, erlaubt genauer darzulegen, inwiefern der Kanzelton der Verständlichkeit dient, woraus sich wahrscheinliche Anhaltspunkte für die historische Performanz der Predigt ergeben.

#### 2.1.1.3.2 Der Sängerformant

Im Bereich der Akustik hat insbesondere Johan Sundberg die Stimme von Opernsängern wissenschaftlich untersucht. Er führt aus: „a well-trained singer produces sounds that can be heard distinctly in a large opera house even over a high level of sound from the orchestra, and can do so week after week, year after year.“<sup>625</sup> In seiner Analyse, die hier lediglich in groben Linien skizziert sei, erläutert Sundberg, dass hierfür ein spezifischer Sängerformant verantwortlich ist. Mit dem Begriff bezeichnet er die Konzentration spektraler Energie im Bereich um die 2,8 kHz.<sup>626</sup> Da der höchste Klangbereich eines Orchesters im Bereich von 450 Hz liegt und menschliche Rede die maximale Durchschnittsenergie etwa im selben Frequenzbereich entfaltet, jedoch in höheren Frequenzen schwächer wird,<sup>627</sup> (was auch im oben dargestellten Spektrogramm sichtbar ist), garantiert der Sängerformant die Verstehbarkeit des Sängers. Er stellt sicher, dass der Klang des Orchesters die Stimme nicht verdeckt.<sup>628</sup> Der Sänger erzeugt diesen Formanten durch eine Senkung des Kehlkopfes, gegebenenfalls weitet er gleichzeitig den Rachenraum (Pharynx). Dadurch verkürzt sich der

---

<sup>625</sup> Johan Sundberg, „The acoustics of the singing voice“, *Scientific American* 236, Nr. 3 (1977): S. 104-116, hier: S. 104.

<sup>626</sup> Johan Sundberg, „Articulatory interpretation of the ‚singing formant‘“, *Journal of the Acoustical Society of America* 55 (1974): S. 838-844, hier: S. 838.

<sup>627</sup> Sundberg, „The acoustics“, S. 111.

<sup>628</sup> Ebd., S. 113.

Vokaltrakt und er kann die Vokaltraktresonanz nutzen, um den Klang zu verstärken.<sup>629</sup> Bei korrekter Beherrschung erfordert diese Technik keine zusätzliche Anstrengung, die gesteigerte Hörbarkeit wird ohne zusätzlichen Luftdruck erzeugt.<sup>630</sup> Sie ist also geeignet, über eine längere Dauer die Verstehbarkeit zu garantieren, was bei einer stärkeren Beanspruchung der Stimmbänder nicht nachhaltig möglich wäre.

Der Vergleich des Moscheepredigers mit einem Opersänger, der gegen ein Orchester ansingt, ist natürlich zugespitzt. Bei Einhaltung der Vorschriften – nicht nur die Zuhörer sollen sich in Richtung des Predigers ausrichten und schweigen, auch außerhalb der Moschee sollte geschwiegen werden – entsteht keine einem Orchester vergleichbare Geräuschkulisse, gegen die sich der Prediger durchsetzen müsste. Aus der ritualrechtlich vorgeschriebenen Ruhe während der Predigt kann allerdings nur bedingt auf die Praxis geschlossen werden. Zwar wird diese in Ägypten heutzutage innerhalb der Moscheen stets eingehalten, das scheint jedoch nicht immer gegolten zu haben. Ibn al-Ḥājj al-ʿAbdarī (gest. 1336) berichtet beispielsweise, dass die Zuhörer einen solchen Lärm machten, dass der Prediger kaum zu verstehen war.<sup>631</sup> Das wird kein Einzelfall gewesen sein, die Verstehbarkeit des Predigers in der Praxis stellte sicherlich eine Herausforderung dar, der dieser mit einer entsprechenden Stimmtechnik vermutlich zumindest teilweise begegnen konnte.

Mit der flächendeckenden Einführung elektronischer Verstärkung konnte die Verstehbarkeit technisch garantiert werden. Heutzutage ist der Prediger dank der regelmäßig sowohl innerhalb als auch außerhalb der Moschee angebrachten Lautsprecher nicht nur in der Moschee, sondern häufig auch weit über diese hinaus gut zu verstehen. Der ‚Predigerformant‘ ist also vermutlich ein Relikt aus vorelektrischen Zeiten, das sich gehalten hat, weil er sich von einer technischen Notwendigkeit zu einem ästhetischen Mittel entwickelt hat. Dieses ästhetische Mittel wird heute längst nicht von allen, aber doch von einigen Predigern beibehalten. Als ästhetisches Element des rituellen Kanzelhabitus ist der Kanzelton mit der Freitagspredigt assoziiert, er ist ein Zeichen im semiotischem Sinn: der Kanzelton allein genügt, um den rituellen Kontext der Predigt zu evozieren. Das galt für ʿAbd aṣ-Ṣabūr, mit dem ich am Rande des Muqattams sitzend den Prediger aus der Ferne hörte, wie auch im Predigtunterricht bei al-Ḥaṭṭāb. Eine kurze Imitation des Kanzeltens genügte, um eindeutig auf die Freitagspredigt anzuspielen.

In den modernen Handbüchern konnte ich keine eindeutige Bezeichnung des hier beschriebenen ‚Kanzeltens‘ finden. Die Handbücher sprechen eher allgemein von einem Anheben der Stimme (*rafʿ aṣ-ṣawt*) oder von der Kraft (*quwwa*) beziehungsweise Kräftigkeit (*jahārat*) der Stimme.<sup>632</sup> Daneben findet sich die ebenfalls nicht eindeutige Wendung *jahārat*

---

<sup>629</sup> Ebd., S. 114.

<sup>630</sup> Ebd., S. 113.

<sup>631</sup> Jones, *The power of oratory*, S. 238.

<sup>632</sup> Beispielsweise: Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-īdād al-ḥaṭīb*, S. 32. Siehe zu Belegstellen für *jahārat aṣ-ṣawt* und Abwandlungen auch oben, S. 134, Anm. 597.

*aṣ-ṣawt* (Kräftigkeit der Stimme).<sup>633</sup> Der Prediger ‘Abd as-Ṣabūr beschrieb den Kanzelton als ein spezifisches stimmliches Timbre (*nabrat aṣ-ṣawt mu‘ayyana*). Die Wendung impliziert eine ‚Betonung‘ beziehungsweise einen ‚Tonfall der Stimme‘ und lässt sich vielleicht genauer mit ‚(deutlich artikulierendes) Anheben der Stimme,‘ übersetzen, wobei auch ein Anheben der Tonhöhe impliziert sein kann.<sup>634</sup> Zumindest verwendete ‘Abd aṣ-Ṣabūr seine Stimme in dieser Weise, wenn er mit dem beschriebenen Timbre (*nabrat aṣ-ṣawt*) sprach.<sup>635</sup>

### 2.1.2 KÖRPERLICHE BEREDSAMKEIT: GESTIK, MIMIK UND HALTUNG

Neben der Stimme stellen Gestik, Mimik und Haltung weitere zentrale Analysekatoren dar. In Anbetracht einiger Ausführungen in den modernen Handbüchern und der fotografischen Illustrierung von Mimik und Gestik im Handbuch Fayyāḍs könnte man eine umfassende Gestik vermuten. Ein mimisch und gestisch reger Vortrag ist in der Freitagspredigt und Festtagspredigt jedoch selten. Viele Prediger legen erkennbaren Wert auf eine deutlich reduzierte körperliche Performanz durch Mimik und Gestik.

---

<sup>633</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 65.

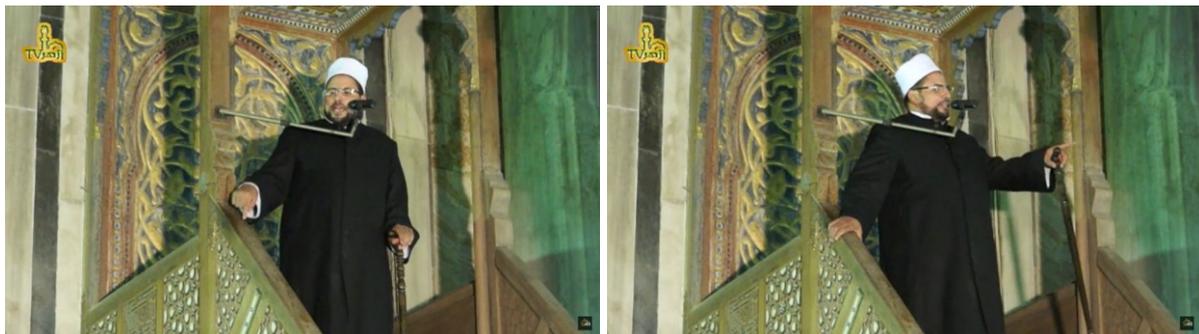
<sup>634</sup> Vgl. Edward W. Lane und Stanley Lane-Poole, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 8: *Nūn – yā’* and Supplement, London: Williams and Norgate, 1893, S. 2757 Spalte 3. Die Bedeutung einer deutlichen Artikulation findet sich nicht bei Lane, ist jedoch bei Hans Wehr impliziert (Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 1242: Hervorhebung, Betonung.)

<sup>635</sup> Die wiederkehrende Verwendung der Wurzel *n-b-r* legt eine Beobachtung nahe. Vielleicht lassen sich die bisherigen etymologischen Überlegungen zum Begriff *minbar* (Kanzel), nomen instrumentis zu *n-b-r*, ergänzen. Schwally verweist auf die Bedeutung von *nabara* als „hoch sein, erhaben, anschwellen“. (Schwally, „Lexikalische Studien“, S. 147. Vgl. auch Samuel M. Zwemer, „The pulpit in Islam“, *The Moslem World* 23, Nr. 3 (1933): S. 217-229, hier: S. 218.) Der Begriff kann allgemein als ‚anheben‘ und ‚erhöhen‘ verstanden werden, er muss jedoch nicht auf die Stimme bezogen sein, sondern kann auch einen Gegenstand beziehungsweise eine Person zum Objekt haben. Der *minbar* (die Kanzel) ist also vielleicht ein nomen instrumentis in doppelter Hinsicht: Zum einen hebt die Kanzel den Prediger an, zum anderen hebt er seine Stimme „durch“ die Kanzel an – nämlich, wenn er auf ihr steht.



Bild 5: Freitagspredigt mit Stock<sup>636</sup>

Bild 5 zeigt einen Prediger während der Freitagspredigt in einer großen dem Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) unterstehenden Kairiner Moschee. Der Prediger, selbst Absolvent der Azhar, hat die rechte Hand auf dem Rand der Kanzel abgelegt, während er in der Linken einen Stock hält. Diese Haltung, die exakt den oben besprochenen Vorgaben Ibn al-‘Aṭṭār entspricht,<sup>637</sup> behält er abgesehen von sehr seltenen Ausnahmen, in denen er mit einer Hand eine kurze Bewegung zur Verdeutlichung ausführt (Bilder 6 und 7), über die gesamte Predigt hinweg bei.



Bilder 6 und 7: Freitagsprediger vollzieht Gesten mit rechter und linker Hand

Auch im weiteren Verlauf entspricht der Vortrag des Predigers relativ genau den Vorgaben bei Ibn al-‘Aṭṭār: Er dreht den Kopf nur leicht zu Seite, seine Körperhaltung ist stets ruhig und beherrscht.

<sup>636</sup> AzharTV, „Ḥuṭbat al-ḥajj wa-ṣalāt al-jum‘a min masjid al-Imām ar-Rifā‘ī bi-tārīḫ 12\_10\_2012 / aš-šayḫ Muḥammad Ḥammād“, <https://www.youtube.com/watch?v=RrN7w8NzVP0> (letzter Zugriff: 15.11.2024).

<sup>637</sup> Siehe oben, S. 61, Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 131-132.

Eine würdevolle Haltung des Predigers, die Verkörperung von Ruhe (*sakīna*) und würdevollem Ernst (*waqār*) ist nicht lediglich auf der Kanzel, sondern für das gesamte Ritual prägend und ließ sich vielfach bereits im Vorfeld des Freitagsgebets (sowie auch zu anderen, insbesondere offiziellen Gelegenheiten) beobachten, wenn sich der Prediger in den öffentlichen Bereichen der Moschee aufhielt. In den meisten Moscheen schließt das Büro des Predigers direkt an den Gebetsaal an. In manchen, etwa der Azhar-Moschee und der Sultan Ḥasan Moschee, ist der Weg länger, der Prediger begibt sich zunächst in den Innenhof, von dort in den Gebetsraum und schließlich zur Kanzel (*minbar*). Ungeachtet seiner Länge legten die Prediger den Weg am Freitag meist mit der bei Ibn al-‘Aṭṭār und Ibn Jubayr beschriebenen ruhigen und würdigen Haltung zurück. Anwesende Moscheebesucher grüßten sie, vermieden es jedoch, den Weg vom Büro zur Kanzel zu verlängern, gingen also nicht selbst auf Gäste zu, es waren letztere, die zu ihnen kamen, um sie zu grüßen. Lediglich einzelne Prediger gingen mit zügigen, manchmal hastigen Gang. Sie waren in der Minderzahl, seien als Variante jedoch erwähnt.

Im Rahmen geselliger Runden in den Büros der Prediger wurde – nicht unbedingt überraschend – deutlich, dass der beschriebene Habitus im Wesentlichen Rollenkonventionen geschuldet ist. Das Büro des Predigers, in dem dieser sich oft vor der Predigt aufhält und auch Besucher empfängt, stellt einen räumlich und performativ abgetrennten Bereich dar, in dem andere Verhaltensregeln und Rollenkonventionen gelten. Soweit ich Gelegenheit hatte, an entsprechenden Runden teilzunehmen, war der Umgang hier – in Absetzung zur ‚Öffentlichkeit‘ der Moschee – betont informell. Die Prediger trugen teilweise lediglich eine *jallābiyya*. Muḥammad al-Ḥaṭṭāb, bei dem ich die Stunden vor dem Freitagsgebet am häufigsten verbrachte, legte stets erst kurz bevor er sein Büro verließ – nach der rituellen Waschung (*wuḍū’*) und der Verrichtung der zwei Prostrationen der Moscheebegrüßung (*rak‘atān taḥiyyat al-masjid*) – seinen Mantel (*kakūla*) an und setzte den für Azhar-Gelehrte typischen Turban (*‘imma*, auch *‘amāma*)<sup>638</sup> auf. Dieses Ankleiden markierte den Wandel vom legeren und vertrauten Umgang zur „Festzeit“ (Assmann) des Rituals. Der Prediger nahm seine offizielle Rolle ein, verließ den „halbprivaten“ Raum seines Büros und trat in die „Öffentlichkeit“ der Moschee.

Der gestisch zurückhaltende Vortragsstil kam auch im Gespräch mit Ḥālid Ramaḍān<sup>639</sup>, einem Kommunikationstrainer zur Sprache, der von der Azhar beziehungsweise dem Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) mit dem Training praktizierender

---

<sup>638</sup> Bei der *‘imma* handelt es sich um einen roten *ṭarbūš*, der mit weißem Tuch umwickelt wird. Während die *‘imma* als Symbol der azharitischen *‘ulamā’* fungiert, ist der *ṭarbūš* ohne Tuch ein Symbol säkularer Bildung an der Universität Kairo. (Mona Abaza, „The expanding and controversial role of Al-Azhar in Southeast Asia“, in: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive*, hrsg. v. Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010: S. 45-57, hier: S. 51-52.)

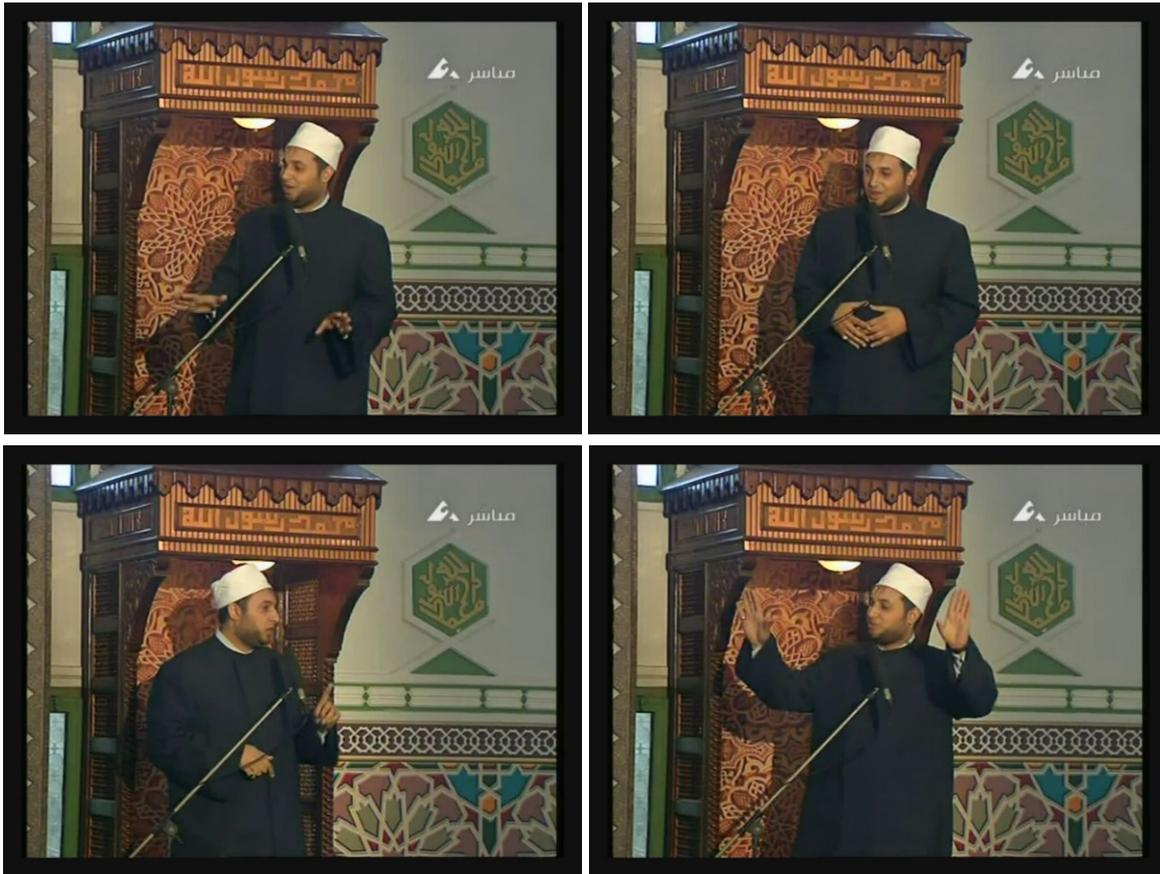
<sup>639</sup> Das Gespräch fand am 07.04.2014 in Kairo statt.

Freitagsprediger (*ḥuṭabā'*) beauftragt worden war. Er sollte diese „zu besseren Rednern zu machen“, wobei ihr kommunikatives Geschick, die erfolgreiche Übermittlung der Botschaft im Vordergrund standen. In unserem Gespräch wiederholte er – den Handbüchern vergleichbar – die Bedeutung einer gesteigerten Natürlichkeit, Direktheit und Authentizität. Verschiedentlich kritisierte er die körperliche Performanz der Prediger. Die meisten stünden durchgehend steif auf der Kanzel, wendeten sich bestenfalls selten, meist gar nicht zur Seite und mieden jeglichen Blickkontakt mit den Zuhörern. Ihre Gesten seien zu spärlich, ihre Kommunikation zu steif. Auch mangle es ihnen oft an Selbstvertrauen. Aus seiner Sicht sollte die *ḥuṭba* „so natürlich wie möglich“ sein und nach Möglichkeit auch eine „Interaktion“ mit den Zuhörern umfassen.

Zwar überwiegt eine zurückhaltende Gestik, es finden sich jedoch auch einige Prediger, die einen stärkeren Einsatz der Gestik wählen. Das ließ sich insbesondere bei der Übertragung von Predigten im Fernsehen beobachten,<sup>640</sup> was nicht verwunderlich ist, denn ausdrucksstarke Bewegungen und Mimik sind vor allem aus der Nähe sowie in Nahaufnahmen wirksam.

---

<sup>640</sup> Freitags können zu Hause gebliebene Gläubigen jeweils mindestens eine Freitagspredigt im staatlichen ägyptischen Fernsehen verfolgen. Die Predigt wird teilweise aus der Rundfunkmoschee (*masjid al-idā'a*) übertragen oder, allerdings unregelmäßig, aus den großen Moscheen des Landes.



Bilder 8-11: Gestik in einer Freitagspredigt der Masjid al-Idā'a<sup>641</sup>

Die Sequenz der in geringem Abstand aufgenommenen Bilder 8-11 zeigt zum einen die ruhige Haltung, bei der der Prediger seine Hände – wie Ibn al-‘Aṭṭār es im Fall eines *minbar* ohne Seitenstützen empfiehlt (Bild 9) – ruhig vor dem Bauch hält, was er über einen relevanten Teil der Predigt hinweg tut, zum anderen einige deutliche Gesten (Bilder 8, 10 und 11). Im Vergleich zu den Bildern 5, 6 und 7 ist die Gestik hier stärker ausgeprägt. Teilweise hebt der Prediger einen Zeigefinger, eine Geste, die verschiedentlich auf den Propheten zurückgeführt wird, für ihn jedoch insbesondere während des Bittgebets überliefert ist.<sup>642</sup> Die Geste ist wohlgerne nicht grundsätzlich mit dem in manchen islamistischen Kreisen üblichen sogenannten *tawḥīd*-Finger gleichzusetzen. Letzterer verweist auf die Gotteseinzigkeit (*tawḥīd*) im islamistischen Sinn, die – dem Konzept der Gotteseinzigkeit in der Herrschaft (*at-tawḥīd ar-rubūbiyya*) entsprechend – eine Ablehnung der Demokratie und menschengemachter Gesetze umfasst.<sup>643</sup>

<sup>641</sup> Muṣṭafā ‘Azzat Ḥamīdān, „Aš-šayḥ Muṣṭafā ‘Azzat Ḥamīdān fī awwal ḥuṭba tubīta mubāšīratan min al-qanāh at-tāniyya al-miṣriyya“, <https://www.youtube.com/watch?v=puoovDYzI-8> (letzter Zugriff: 11.09.2013).

<sup>642</sup> al-Bājūrī, *Fann al-kalima*, S. 229.

<sup>643</sup> Marwan Abou Taam et al. (Hrsg.), *Kontinuierlicher Wandel: Organisation und Anwerbungspraxis der salafistischen Bewegung*, Frankfurt am Main: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), 2016, S. 14.



Bilder 12-15: Prediger im Fernsehen (Ḥusayn-Moschee)<sup>644</sup>

Die Bilder 12-15 zeigen ebenfalls eine deutliche Gestik und Mimik. Allerdings handelt es sich um gestisch herausgehobene Stellen über weite Teile ist die Gestik zurückhaltend. Die gewählten Beispiele entsprechen der Empfehlung der Handbücher, wichtige Inhalte im Vortrag gestisch und gegebenenfalls mimisch zu unterstreichen, Emotionen darzustellen, um diese den Moscheebesuchern zu übermitteln. Das Verhältnis zwischen homiletischer Theorie und Praxis ist nicht notwendigerweise ein kausales. Der gestisch und mimisch expressive Vortrag des Predigers muss nicht direkt auf die Homiletik- beziehungsweise Rhetorikhandbücher zurückgehen, die nicht die einzige mögliche Inspirationsquelle für einen entsprechenden Vortrag darstellen. Die Handbücher sind vielmehr – wie oben beschrieben – als ein Symptom des sich wandelnden Performanz-Verständnisses zu deuten. In Film und Fernsehen ist eine expressive Verwendung von Mimik und Gestik verbreitet, was eine Anpassung der Prediger bei Fernsehübertragungen begünstigt. Man kann von einer performativen Intertextualität sprechen, unterschiedliche Genres haben die Predigt mit ihren performativen Konventionen beeinflusst.

Der relative Verbreitung eines gestisch lebhaften Vortrags der Freitagspredigt (*ḥuṭba*) ist vermutlich als moderne Entwicklung zu verstehen. Zwar ist eine gestische

<sup>644</sup> Miṣr al-Ūlā, „Ḥuṭbat al-jum‘a min masjid al-Imām al-Ḥusayn“, <https://www.youtube.com/watch?v=TXveiG8vmdk> (letzter Zugriff: 11.09.2013).

„Lebhaftigkeit“ bei Predigern teilweise schon früher belegt (siehe Ibn al-Jawzī), sie galt den Gelehrten jedoch als unangemessen beziehungsweise als Charakteristikum der „Volksprediger“ und fand sich außerhalb der Freitagspredigt. Auch ein Bericht aus dem Jahr 1870 legt nahe, dass die lebhaftige Gestikulation des Predigers (*qāṣṣ*) als Merkmal des nicht gelehrten Volkspredigers in Absetzung zum formell gebildeten Geistlichen galt: „An einer Säule [der Umayyadenmoschee] stand, umgeben von einer zahlreichen Zuhörerschaft, ein Scheich, der mit lebhaften Gestikulationen einen Vortrag hielt. Wie mein Führer sagte, war es kein Geistlicher, sondern ein Mann aus dem Volke, der den Andächtigen erbauliche Predigten vortrug und dafür Geld einsammelte.“<sup>645</sup>

Möglicherweise handelt es sich nicht nur beim gestisch ausgeprägten Vortrag der Freitagspredigt um eine moderne Entwicklung. Während die meisten Prediger, die ich im Rahmen meiner Feldforschung traf, innerhalb der Moscheen Wert auf maßvolle und würdige Bewegungen legten und nur sehr selten einen eiligen Gang zeigten, war ihr öffentliches Auftreten auf den Straßen regelmäßig von eiliger Geschäftigkeit geprägt. Da die historischen Quellen langsame und würdige Bewegungen des religiösen Gelehrten empfehlen – nicht nur für die Moschee, sondern als grundsätzlichen Habitus des Gelehrten – kann man (wenngleich Quellen nicht unbedingt die historische Realität abbilden) vermuten, dass die Betonung der Eile ebenfalls eine moderne Entwicklung ist. Eiligkeit und Geschäftigkeit haben sich in europäischen Großstädten erst im Lauf des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts als Habitus entwickelt.<sup>646</sup> Eine Übertragbarkeit dieser Beobachtung auf den arabischen Kontext scheint plausibel.

Jeder Habitus hat seine eigene Bedeutung: Maßvolle Ruhe und Würde sind Ausdruck von Sicherheit und Ernsthaftigkeit und verorten den Prediger in der prophetischen Tradition. Die geschäftige Eile verweist in anderer Form auf die Bedeutung der eigenen Funktion. Der Eilende hat keine Zeit sich von seinen Aufgaben ablenken zu lassen.

### 2.1.3 DER PREDIGER ALS ROLLE

In den bisherigen Ausführungen wurde deutlich, dass als Kanzelprediger zu predigen, bedeutet, eine soziale und rituelle Rolle und mit dieser einhergehende Rollenerwartungen zu erfüllen. Entsprechende Rollenerwartungen können in Spannung zu alltäglichen Rollen ihrer Akteure stehen. Insbesondere gilt dies vielleicht bei Ritualen, auf Grund der deutlichen Abgrenzung zwischen Alltagszeit und Festzeit (Assmann) zwischen gewöhnlichem Leben und Ritual. Die Soziologie bezeichnet mit dem Begriff ‚Rollendistanz‘ (Erving Goffman) das Phänomen, mit einem beispielsweise ironischen oder überzogenen Verhalten „eine Distanz

---

<sup>645</sup> Schack zit. n. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, S. 169-170.

<sup>646</sup> Peter Borscheid, *Das Tempo-Virus: Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung*, Frankfurt am Main: Campus, 2004, S. 363-364. Im Paris des 19. Jahrhunderts setzt sich der Flaneur mit (über)betont langsamen Spaziergängen von der neuen, modernen Geschwindigkeit ab. (Vgl. Charles Baudelaire, „Le peintre de la vie moderne“, in: *Oeuvres complètes*, hrsg. v. Claude Pichois, Bd. 2, Paris: Gallimard, 1975: S. 683-724.)

zu den verpflichtenden Tätigkeiten der Rolle<sup>647</sup> anzuzeigen, sich also von Rollenerwartungen zu distanzieren. Der Betroffene kann durch eine solche Distanzierung einer anderen (der ‚eigenen‘) Identität Raum geben und von bestimmten Rollenerwartungen abweichende Selbstbilder in eine Situation einbringen.<sup>648</sup>

#### 2.1.3.1 Ambiguität der Autorität

Teilweise manifestiert sich Rollendistanz auch in Predigten. Ein interessantes Beispiel fand sich in einem *dars*, den Muḥammad al-Ḥaṭṭāb donnerstags in einer großen Moschee zu geben pflegte. Gegenstand einer Sitzung war ein Ausschnitt aus einer Rede (*ḥuṭba*) des frühen Prophetengefährten ‘Abdallāh Ibn Mas‘ūd (gest. 652/653)<sup>649</sup> zum Thema *taqwā* (Gottesfurcht), konkret die Passage: „*Al-muttaqūna sāda wa-l-fuqahā’u qāda wa-majālisuhum ziyāda.*“ (ungefähr: ‚Die Gottesfürchtigen wird er zu Führern [der Menschen] machen, die Rechtsgelehrten zu Lehrmeistern und ihre Gefolgschaft wachsen lassen.‘)<sup>650</sup> Der Prediger erläuterte zunächst, dass die Gottesfürchtigen Führer (*sāda*) seien, weil niemand in der Lage sei, die Essenz (*ṣafwa*) ihres Lebens zu verändern (*ḡayyara*) oder auch nur „ihre Stimmung stören“ (*‘akkara mazāgahum*), da Gott ihr Patron (*walī*) ist. „Weil sie auf den Schöpfer vertrauen“, könnten sie „nicht gestört werden.“ Sie wüssten, dass er die Geschicke „nach seiner Absicht (*murād*), nicht nach der eines Anderen lenkt.“ „Der höchste Grad an Gottesfurcht“ (*taqwā*) erlaube es ihnen sogar, „Ereignisse bereits vor ihrem Eintreten wahrzunehmen“; der Gottesfürchtige könne – sufischen Lehren entsprechend – mit seinem Herzen anstelle seiner Augen sehen. Daher wäre es problematisch, wenn die Auslegung von Koran und *sunna* dem Willen des Herrschers (*ḥākim*) angepasst würden (*ṭawwa’*). Der Rechtsgelehrte (*faqīh*) sei ein Führer (*qā’id*), kein Geführter (*muqād*), einer, dem die Menschen folgen (*matbū’*), kein Folgender (*tābi*). Er ist also nicht durch den Herrscher beziehungsweise Regierenden zu führen. Seine eigene Frage, wer diesen hohen Stand der Rechtsgelehrten (*fuqahā’*) begründet habe, beantwortete der Prediger selbst: „Es war unser Meister Imām al-Buḥārī.“ Dessen Vorbildfunktion illustrierte er im Folgenden anhand einer Anekdote, die sich ereignet habe, als al-Buḥārī aus dem Irak nach Samarkand kam und dort den Sultan traf.

Die sich nun anschließende Passage umfasst neben der Schilderung der Handlung auch Kommentare des Predigers. Um die Orientierung zu vereinfachen, wird in der ersten Spalte

---

<sup>647</sup> Paul Eisewicht, „Encounters: Two studies in the sociology of interaction“, in: *Goffman Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. Karl Lenz und Robert Hettlage, Berlin: Metzler, 2022: S. 283–290, hier: S. 288

<sup>648</sup> Ebd.; Erving Goffman, *Interaktion: Spaß am Spiel, Rollendistanz*, München: Piper, 1973.

<sup>649</sup> ‘Abdallāh Ibn Mas‘ūd war einer der ersten Muslime und ein berühmter Prophetengefährte, der über ein breites Wissen über Traditionen verfügte. (Jean-Claude Vadet, „Ibn Mas‘ūd“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis et al., Bd. 3, Leiden: Brill, 1971: S. 873–875.) Die hier angeführte Rede (*ḥuṭba*) ist auch bei Ibn al-Jawzī überliefert: Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣās*, S. ٤٤ (arab. Text) / 128 (Übers.).

<sup>650</sup> Die hier zu analysierende Passage liegt auch der phonetischen Analyse des Kanzeltons (siehe oben) zu Grunde.

der Tabelle jeweils die sprechende Stimme (Gérard Genette)<sup>651</sup> angegeben. Bei der Besprechung wird auf die narratologischen Kategorien zurückzukommen sein.

Erzähler	<i>fa-wālī Samarqand 'alloh:</i>	Der Wālī Samarkands sagte zu ihm [al-Buḥārī]
Sultan/Wālī	„Yā Buḥārī sami'tu 'anka annaka katabta kitāban wa-smuhu il-jāmi'u ṣ-ṣaḥīḥ fa-atīnī ilā qaṣrī wa-beyti ḥattā taqra'ahu 'alay.“	„Oh Buḥārī, ich habe über dich gehört, dass du ein Buch geschrieben hast, mit dem Titel ‚das Gesamte Authentische‘. So komm zu mir, in mein Schloss und mein Haus, um es mir vorzulesen.“
Erzähler	<i>ṭaba'an law-anā mu'allif kitāb wa-wāḥid – bass wazīr, miš ḥākīm, miš ra'īs gumhūriyya bi-'adloh – 'ullī „ta'āla!“ a'ul ē? „il-faḍl illi gāli di!“ amma arūḥ arā 'alā sidnā mīn? Sidnā l-wazīr! [korrigiert sich] Innamā – wālī!</i>	Selbstverständlich, angenommen, ich bin der Verfasser eines Buches und einer – (sei es auch) nur ein Minister, nicht (einmal der) Regierende, (also) der Präsident der Republik selbst – sagt zu mir: „Komm!“ Was sage ich? „Welch eine Ehre mir hier zugekommen ist!“ Und welchen unseren Herrn ( <i>sidnā</i> ) werde ich (erst recht) besuchen? Unseren Herrn Minister! [korrigiert sich] Aber den Wālī!
Erzähler	<i>fa-'alloh:</i>	Er hat (also) gesagt:
Sultan/Wālī	„Ta'āla iqra' al-kitāba 'alayy.“	„Komm, lies mir das Buch vor.“
Erzähler	<i>fa-'alloh:</i>	(Woraufhin) er antwortete:
Buḥārī	„I'lam ayyuhā s-sultān anna l-Buḥārīyya lan yazilla l-'ilma abadā. Fa-in aradta samā'ahu wa-darsahu wa-'ilmah fa-atīnī fī maḡālisi ṣ-ṣaḡīri wa-l-kabīri wa-l-gāniyyi wa-l-faqīr ḥattā yamunna llāhu 'alayka wa-tafham. Wa-in aradta an tasma'a waḥdaka fa-atīnī fī baytī wa-glīs taḥta ḥadam wa-anā ha-samma'ak kalām sidnā n-nabī (ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam).“	„Wisse, oh Sultan, dass Buḥārī niemals von der Wissenschaft abkommen wird. Wenn du ihn also hören möchtest, seinen Unterricht und sein Wissen, dann komm zu mir, in die Runde des Kleinen und des Großen, des Reichen und des Armen, damit Gott dir wohlgesonnen sein möge und du verstehen mögest. Und wenn Du [ihm stattdessen] allein zuhören möchtest, so komm zu mir nach Hause und nimm Platz zwischen meinem Gesinde, dann lasse ich dich das Wort unseres Herrn des Propheten hören (Gott segne ihn und schenke ihm Heil).“

<sup>651</sup> Gérard Genette, *Figures III*, hrsg. v. Gérard Genette und Tzvetan Todorov, Paris: Seuil, 1972, S. 225-267.

Die Anekdote veranschaulicht die Rolle der Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) als Führer der Gesellschaft. Anstatt die Einladung des Wālī anzunehmen, lehnt al-Buḥārī sie mit größter Selbstverständlichkeit und Gelassenheit ab. Mit dem Hinweis, dass er seine wissenschaftlichen Tätigkeiten nicht unterbreche, unterstreicht er die Rangfolge weltlicher und religiöser Angelegenheiten. Die dem Wālī angebotene Lösung, er möge doch zu al-Buḥārī in den Unterricht zu kommen, ist mindestens unkonventionell. Sie erfährt noch eine Steigerung: Sollte der Wālī nicht unter den gewöhnlichen Zuhörer sitzen wollen, sondern eine eigene Sitzung bevorzugen, so könne er auch zu al-Buḥārī nach Hause kommen und dort unter dem Gesinde Platz nehmen. Das Angebot wird dem Stand des Wālī natürlich schwerlich gerecht. Es ist allerdings eher bedingt als gegen diesen gerichtete Polemik zu verstehen. Es verdeutlicht vielmehr, dass im Glauben alle gleich sind, ein Unterschied zwischen Reichen und Armen, Großen und Kleinen, Herrschern und Hausangestellten besteht nicht. Was zählt ist nicht weltliche Macht oder Reichtum, sondern dass Gott sich des Wālīs „wohlwollend erweist“, so dass er „verstehen möge.“

Die Unkonventionalität der Reaktion al-Buḥārīs thematisiert auch der Prediger:

„Selbstverständlich, angenommen, ich bin der Verfasser eines Buches und einer – (sei es auch) nur ein Minister, nicht (einmal der) Regierende, (also) der Präsident der Republik selbst – sagt zu mir: ‚Komm!‘ Was sage ich? ‚Welch eine Ehre mir hier zugekommen ist!‘ Und welchen unseren Herrn (*sidnā*) werde ich (erst recht) besuchen? Unseren Herrn Minister! [korrigiert sich] Aber den Wālī!“

Hier lohnt ein genauerer Blick: Aus narratologischer Perspektive spricht nicht ein klassischer Erzähler. Ein solcher würde das Geschehen lediglich ‚von außen‘ kommentieren, der Kommentar erfolgt jedoch aus der Ich-Perspektive, die eigene Sicht des Predigers ist mitenthaltend. Dadurch, dass der Prediger an dieser Stelle nicht mehr den Begriff *wālī* verwendet, sondern vom Präsidenten der Republik spricht, überträgt er die historische Situation in seine ägyptische Gegenwart. Die narratologische Stimme ist die eines selbst involvierten Erzähler-Kommentators.<sup>652</sup> Zwar steht eine abstrakte Frage im Raum: Muss man als Rechtsgelehrter (*faqīh*) die Einladung eines Regierenden annehmen? Die konkrete Frage des Predigers – „Welchen unseren Herrn (*sidnā*) werde ich (erst recht) besuchen?“ – lässt sich aber nicht auf das abstrakte und unpersönliche ‚Man‘ reduzieren. Der Prediger (beziehungsweise Erzähler-Kommentator) trifft bei der Beantwortung nicht lediglich eine allgemeine Aussage, sondern gleichzeitig auch eine über sich selbst.

Dem entspricht die hier interessante wie aufschlussreiche rhetorische Performanz. Der Prediger setzt die direkte Rede al-Buḥārīs deutlich vom Rest seines Vortrages ab, indem er

---

<sup>652</sup> Vgl. hierzu die Erläuterungen Genettes: „le narrateur du *Père Goriot* n' est pas Balzac, même s'il exprime çà ou là les opinions de celui-ci, car ce narrateur-auteur est quelqu'un qui connaît la pension Vauquer, sa tenancière et ses pensionnaires, alors que Balzac, lui, ne fait que les imaginer.“ (Ebd., S. 226.)

für sie den Kanzelton als ‚dramatisches‘ Mittel verwendet.<sup>653</sup> Das Drama schildert eine Handlung nicht lediglich erzählend (diegetisch), durch die mimetische Nachahmung der Schauspieler ‚erscheinen‘ die handelnden Personen selbst, im vorliegenden Beispiel al-Buḥārī. Dem liegt eine Parallele zwischen der Figur al-Buḥārīs und der Figur des Kanzelpredigers zu Grunde: Beide sind Religionsgelehrte, die religiöse Texte auslegen. Wenn al-Buḥārī im Kanzelton auftritt, so impliziert das einen Rückverweis des Predigers auf seine eigene Rolle als Kanzelprediger, mit dem Kanzelton spricht er freitags regelmäßig selbst. Er inszeniert also al-Buḥārī als Vorbild der Freitagsprediger (und damit seiner selbst) und die Freitagsprediger als ‚Erben‘ al-Buḥārīs.

Die Passage ist ein anschauliches Beispiel für textliche Vielschichtigkeit und Ambiguität. Man kann der Anekdote zwar die Botschaft entnehmen, dass der Gelehrte einen Herrscher nicht nur zurückweisen kann, sondern das gegebenenfalls sogar tun sollte. Es wäre jedoch gewagt, hierin eine Handlungsempfehlung des Predigers zu sehen, es handelt sich lediglich um *eine* mögliche Interpretation beziehungsweise Teilaussage. Zwar ‚trifft‘ der Prediger diese selbst, er stellt sie im Anschluss aber auch direkt selbst in Frage, wenn er unterstreicht, dass er an der Stelle al-Buḥārīs anders handeln würde. Es bleibt also unklar, welche Handlungsweise die empfohlene ist, oder ob überhaupt von einer Empfehlung zu sprechen ist. *Eine* Erklärung ist unter Rückgriff auf die damalige politische Situation in Ägypten möglich. Staatspräsident war der Muslimbruder Muḥammad Mursi, was die anhand von al-Buḥārī illustrierte ablehnende Haltung motiviert haben dürfte, zumal sie der Position der Azhar, die die Muslimbrüder abgelehnt hatte, entspricht.

Es darf offenbleiben, ob der Prediger in dieser Situation *eine* konkrete Bedeutung beabsichtigt. Ohnehin ist die Absicht eines Autors für die Bedeutung seines ‚Werkes‘ bekanntlich nicht immer ausschlaggebend. Angemessener als nach der Absicht des Predigers zu fragen, ist es an dieser Stelle wohl, die Spannung zwischen (auslegungsbedürftigen) theoretischen religiösen Handlungsmaximen und praktischer Wirklichkeit und die auch deshalb schwer zu kontrollierende (und gegebenenfalls unbeabsichtigte) Ambiguität von Aussagen ernst zu nehmen. Die Beobachtung der dekonstruktivistischen Literaturtheorie, dass Texte ihre eigenen Aussagen regelmäßig selbst ‚unterwandern‘, trifft auch hier zu. Auch dabei verraten sie allerdings meistens etwas über die Wirklichkeit.

### 2.1.3.2 Theater und Ritual

Die dramatische Inszenierung al-Buḥārīs im ‚Gewand‘ des Kanzeltons beruht auf dem Rollencharakter des Habitus. Sie verweist damit auf eine theatralische Dimension des Rituals,

---

<sup>653</sup> Barthes hat mit Blick auf die Bereiche *actio* und *pronuntiatio* von einer „Dramaturgie der Rede“ gesprochen. (Barthes, „L’ancienne rhétorique“, S. 197.) Man darf den Begriff im ursprünglichen Sinn des Wortes verstehen, dorisch *drān* bedeutet handeln. (Peter W. Marx (Hrsg.), *Handbuch Drama: Theorie, Analyse, Geschichte*, Stuttgart: Metzler, 2012, S. 15.)

die sich aus dem Kontrast zwischen rituellen und alltäglichen Verhaltenskonventionen ergibt: Das Ritual folgt in seiner Festlegung durch Ritualvorschriften nicht alltäglichen Kommunikationsgewohnheiten, es schafft eine andere, performativ abgesetzte Realität. Im Sinne einer Parallele zum Theater lässt diese sich als ‚fiktionale‘, d.h. als ‚gemachte‘ verstehen. Wie der Umgang mit Fiktion erfordert auch der Umgang mit dem Ritual eine Kenntnis der inhärenten Regeln, will man es ‚angemessen‘ verstehen.<sup>654</sup>

Während meiner Gespräche mit Muḥammad al-Ḥaṭṭāb sprach ich den Kontrast zwischen seinem ‚gewöhnlichen‘ Umgang mit Besuchern und seiner Kanzelpredigt an: Zwar verhielt er sich, wenn er seine Besucher nicht kannte, formell und distanziert, war gegenüber dem Eindruck, den er auf der Kanzel erweckte, jedoch stets nahbar. Er erzählte mir daraufhin erheitert von einem Moscheebesucher, der zum Freitagsgebet in seine Moschee gekommen war und ursprünglich die Absicht hatte, ihm nach dem Gebet eine Frage zu stellen. Nachdem dieser jedoch seine einschüchternde Predigt erlebt hatte, traute er sich nicht mehr, den Prediger anzusprechen. Die Erheiterung des Predigers während er mir von diesem ‚Missverständnis‘ erzählte war offenbar darauf zurückzuführen, dass er seine Rolle auf der Kanzel spielerisch begriff – nicht mit Blick auf den theologischen Inhalt seiner Predigt, sondern auf die ritualisierte Form. Dem eingeschüchterten Moscheebesucher fehlte das Bewusstsein für diesen ‚fiktionalen‘ Charakter der Aufführung. Er hatte nicht verstanden, dass die fiktionale Rolle des Predigers im Ritual nicht seiner Rolle im vertraulichen Gespräch entspricht, dass (insbesondere) die Kanzel einen fiktiven Charakter impliziert, der nicht unbedingt real ist.<sup>655</sup> Auf der Kanzel inszenierte al-Ḥaṭṭāb einen autoritativen und streng ermahnenden Charakter, ‚eigentlich‘ war er jedoch ein sehr umgänglicher religiöser Gelehrter.

Der Rezeptionsästhetiker Jauß hat die Rollendistanz als konstitutives Element ästhetischer Erfahrung definiert. Die Identifikation mit der im Schauspiel (beziehungsweise

---

<sup>654</sup> Das Fiktionale ist vom Fiktiven zu unterscheiden. Das Fiktive bezeichnet das innerhalb des fiktionalen Textes Vorkommende, das Fiktionale hingegen den Rahmen. Der Text ist fiktional, die Person im fiktionalen Text ist fiktiv, könnte jedoch auch real sein. (Wolfgang Iser, „Akte des Fingierens oder was ist das Fiktive im fiktionalen Text?“, in: *Funktionen des Fiktiven*, hrsg. v. Dieter Henrich und Wolfgang Iser, München: Fink, 1983: S. 121-151, hier: S. 121.) So unterscheidet etwa Johannes Anderegk zwischen fiktionaler und nichtfiktionaler Kommunikation. (Johannes Anderegk, „Das Fiktionale und das Ästhetische“, in: *Funktionen des Fiktiven*, hrsg. v. Dieter Henrich und Wolfgang Iser, München: Fink, 1983: S. 153-172, hier: S. 156, 170.) Mit der Unterscheidung ist in dieser Arbeit selbstverständlich nicht gemeint, dass die behandelten Gegenstände aus Sicht der Akteure nicht außerhalb der Sprache existieren. Das tun sie im Fall des Rituals aus Sicht der Teilnehmer, sie glauben an Gott.

<sup>655</sup> Natürlich gibt es nicht nur eine offizielle Rolle und einen ‚eigentlichen‘ Charakter. Goffmans Analyse stellt gerade darauf ab, dass Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen Rollen einnehmen. In Anbetracht ritueller Erwartungen darf jedoch der Abstand zwischen ‚eigentlichem‘ Charakter und der Rolle des Kanzelpredigers als größer erachtet werden als derjenige zwischen ‚eigentlichem‘ Charakter und der Rolle des Gelehrten im Vieraugengespräch.

der Literatur) dargestellten fiktiven Welt ist spielerisch. Sie erlaubt es, eine dargestellte Szene mitzuerleben, allerdings im Bewusstsein dessen, dass die dargestellte Welt nicht die wirkliche ist. Seine „Erwartung [ist] [...] auf etwas gerichtet, das der gewöhnlichen Welt nicht gleicht, sondern über die Alltagserfahrung hinausweist.“<sup>656</sup> Jauß zufolge kann „der Betrachter, in dem Maße, wie er bewußt die Zuschauerrolle einnimmt und diese mitgenießt“ die in der Kunst dargestellten „lebensweltlichen Situationen ästhetisch genießen und genießend verstehen.“<sup>657</sup> Zwar ist die Situation des Betrachters der Kunst beziehungsweise Literatur nicht mit der des Moscheebesuchers gleichzusetzen, eine gewisse Parallele besteht jedoch: Auch sein Erwartungshorizont ist nicht auf die Alltagswelt gerichtet, sondern auf eine Welt nach den ‚Spielregeln‘ des Rituals. Eine Predigt richtig zu verstehen, setzt ein Bewusstsein um den ‚fiktionalen‘ Charakter bestimmter ihrer Aspekte voraus.

Das Lachen des Predigers über den verschüchterten Moscheebesucher stellt das Gegenstück zur theatralischen und ironischen Nachahmung des Predigers im Straßencafé (siehe oben) dar. Die Komik gründet in beiden Fällen in der „Situationsunangemessenheit“ des gewählten Verhaltens: Im Fall des Predigers, weil er ‚übertreibt‘, im Fall des Zuhörers, weil er der Übertreibung glaubt.

„Angriffsziel einer Parodie [...] kann ... die Autorität einer aus der Vergangenheit überlieferten Norm, aber auch [...] die Geltung von Normen sein, die im sozialen Leben und Handeln des gegenwärtigen Publikums herrschen.“<sup>658</sup>

Überträgt man die Beobachtung auf den geschilderten Sachverhalt, wird die diachrone Dimension der Komik deutlich. Die Parodie des Predigers im Straßencafé hat „die Autorität einer aus der Vergangenheit überlieferten Norm“ als Angriffsziel. Sie bezieht sich auf eine rhetorische Norm, einen Predigerhabitus, der heute vielen, vor allem Jugendlichen und jungen Erwachsenen, als unzeitgemäß gilt. Die rhetorischen Vorlieben und Normen haben sich gewandelt. Dieser rhetorische Wandel ist nicht ganz neu, er wurde oben anhand der modernen Handbücher und am Beispiel ‚Abdallāh Nadīms besprochen. Im Kapitel über die sogenannten islamischen Televangelisten wird darauf zurückzukommen sein. Dem Lachen des Predigers über den eingeschüchterten Zuhörer liegt hingegen „die Geltung von Normen, die im sozialen Leben und Handeln des gegenwärtigen Publikums herrschen“, zu Grunde. Das mit dem Prediger vertraute Publikum weiß, was es von diesem auf der Kanzel zu erwarten hat,

---

<sup>656</sup> Hans Robert Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 33.

<sup>657</sup> Ebd.

<sup>658</sup> Hans Robert Jauß, „Über den Grund des Vergnügens am komischen Helden“, in: *Das Komische*, hrsg. v. Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning, München: Fink, 1976: S. 103-132, hier: S. 105.

und auch, dass dieser, wenn er von der Kanzel herabsteigt, nicht gleichermaßen streng und ernst auftritt, wie es sein Predigtstil suggeriert.<sup>659</sup>

## 2.2 DER TEXT DER PREDIGT (ḤUṬBA)

### 2.2.1 ZIEL UND INHALT DER ḤUṬBA

Die Freitagspredigt (*ḥuṭbat al-jum‘a*) gilt als Fortführung der prophetischen Tradition, wie die Prediger – mit Blick auf die Weitergabe der Botschaft – als Repräsentanten (*nuwwāb*, Sg. *nā‘ib*) des Propheten.<sup>660</sup> Regelmäßig betonten meine Gesprächspartner: „Die Kanzel ist der Ort des Propheten.“ („*Al-minbar makān an-nabī.*“), eine Feststellung, die sich auch in Homiletikhandbüchern findet.<sup>661</sup> Performative wie auch inhaltliche Aspekte sind entsprechend – wie dargestellt – verschiedentlich an Muḥammad orientiert. Das koranische Gebot, zu „gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist,“<sup>662</sup> wird in der rechtswissenschaftlichen Literatur (*fiqh*), bei Ibn al-‘Aṭṭār und auch in den modernen Homiletikhandbüchern auf die Predigt bezogen. Weitere Funktionen der Predigt sind das Lob Gottes, d.h. ihn zu verherrlichen (*‘azzama*) und zu preisen (*majjada*), die Gotteseinzigkeit zu betonen (*wahḥada*) sowie die Warnung vor dem Tod und dem Tag der Zusammenkunft (*yawm al-maḥṣar*), d.h. dem Tag der Auferstehung beziehungsweise des Jüngsten Gerichts. Die Predigt ist „ein ernster Ort, an dem der Verzicht auf das Diesseits und die Sehnsucht nach dem Jenseits genährt wird.“<sup>663</sup>

Die Themen der Predigt sind damit vielfältig, fast jedes Thema kann potentiell geeignet sein, dennoch findet sich ein gemeinsamer Fluchtpunkt.<sup>664</sup> Nach dem Ziel der Predigt gefragt, antwortete mir Muḥammad al-Ḥaṭṭāb: letztlich sei das Ziel lediglich eines, die Gehorsamkeit (*tā‘a*) gegenüber Gott und seinem Propheten. Diesem Ziel lassen sich viele Themen unterordnen. Die meisten Prediger unterstrichen, dass das Thema „zu den aktuellen Ereignissen passen“ müsse. Diese werden in zwei Gruppen unterteilt, auf der einen Seite, wie meine Gesprächspartner zu sagen pflegten, die islamischen Ereignisse (*al-aḥdāt al-islāmiyya*), womit der islamische Festkalender gemeint war. Unter diese fallen die verschiedenen Ereignisse (*mašāhid*) aus der islamischen Frühzeit, die Feldzüge beziehungsweise Razzien (*ġazawāt*), die ‚Wunder‘ (*mu‘ajizāt*), beispielsweise die nächtliche Reise und die Himmelfahrt des Propheten (*al-isrā‘ wa-l-mi‘rāj*) im Monat *Rajab*, die Änderung der Gebetsrichtung (*taḥwīl al-qibla*) im Monat *Ša‘bān*, der Geburtstag des Propheten (*mīlād ar-rasūl*) im Monat *Rabī‘ al-*

---

<sup>659</sup> Diese Beobachtungen stützen sich auf das Beispiel Muḥammad al-Ḥaṭṭābs. Die qualitative Analyse ist nicht ohne Weiteres quantifizierbar.

<sup>660</sup> Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 80.

<sup>661</sup> Beispielsweise: Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 49.

<sup>662</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 3:110.

<sup>663</sup> Ibn al-‘Aṭṭār, *Adab al-ḥaṭīb*, S. 122-123.

<sup>664</sup> In den Homiletikhandbüchern finden sich verschiedentlich auch Modellpredigten. So etwa Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 413 ff.

*awwal* und selbstverständlich der Monat *Ramaḍān* „mit seinem Segen (*barakāt*) und seinen Geschenken (*nafaḥāt*)“ sowie die heiligen Monate (*al-ašhur al-ḥurum*), mit ihren Festtagen (*munāsibāt*), wie beispielsweise die große Pilgerfahrt (*al-ḥajj al-akbar*). Diese sollen in der *ḥuṭba* thematisiert und den Zuhörern neu vor Augen geführt werden. Wichtig war hierbei verschiedenen meiner Gesprächspartner, die Verbindung zwischen diesen Ereignissen und der Gegenwart herzustellen. Würde man die Ereignisse lediglich als ein altes Erbe thematisieren, so hätten sie keinerlei Nutzen, die meisten kennen sie schließlich. Deshalb sollte es, wie Muḥammad al-Ḥaṭṭāb betonte, stets das Anliegen sein, sie „in einem neuem Kleid“ zu präsentieren, „als höre der Zuhörer sie zum ersten Mal.“ In die zweite Gruppe fallen aktuelle Ereignisse im Land, wie etwa Unruhen (*mušāǧǧabāt*), Gesetzesbrüche (*intihākāt*), Drogenmissbrauch oder gewaltvolle Auseinandersetzungen. Hierbei verstanden es viele Prediger als ihre Aufgabe, über die Rolle des Islams für den Schutz des Menschen zu sprechen. Zu nennen sind auch, zumal im Kontext des Arabischen Frühlings, Meinungsverschiedenheiten zwischen der Bevölkerung und der Regierung. Im Kontext der Azhar unterstrich ein Großteil meiner Gesprächspartner die Notwendigkeit von friedlichem Zusammenleben und Stabilität. Viele lehnten es ab, in den Predigten für eine bestimmte Seite Partei zu ergreifen, und setzten sich für die Wiederherstellung eines friedlichen Zusammenlebens ein.

Aus methodischen Gründen können einige Aussagen mit politischer Relevanz nicht in allen Fällen wörtlich genommen werden. Zum einen hat sich die Azhar als eng mit dem Staat verbundene Institution, trotz Ausnahmen wie Maḥzar Šāhīn, der als ‚Prediger der Revolution‘ (*ḥaṭīb at-tawra*) bekannt wurde, im Allgemeinen durch einen regierungsnahen Kurs ausgezeichnet. Zum anderen bleibt eine gewisse Skepsis gegenüber einem westlichen Islamwissenschaftler trotz allen Vertrauensaufbaus bestehen. Einzelne Prediger hatten vermutlich Gründe, ein möglichst positives Bild zu zeichnen, beziehungsweise eines, das der offiziellen Linie entsprach.

### 2.2.2 EINE ḤUṬBA AUS DER ḤUSAYN-MOSCHEE

Wesentliche, in praktisch jeder Predigt angesprochene Themen sind Gehorsamkeit (*tāʿa*) gegenüber Gott und seinem Propheten und Gottesfurcht beziehungsweise -gewissheit (*taqwā*). Anhand einer Predigt aus der Ḥusayn-Moschee, die ich vollständig wiedergebe, lässt sich eine rhetorische Umsetzung dieser Themen mit einer gewissen Repräsentativität für den Azhar-Kontext betrachten, wobei der Prediger verschiedene Bezüge – sowohl direkt als auch indirekte – zur damaligen gesellschaftlichen Situation sowie zur Rolle des Staates in Ägypten herstellt.<sup>665</sup> Wenngleich es sich um eine sufisch ausgerichtete Moschee handelt, was auf viele azharitische Moscheen zutrifft, ist die Predigt abgesehen von den sufischen Bezugnahmen,

<sup>665</sup> Die Predigt wurde am 06.07.2012 gehalten.

Mein Dank gilt Nadia Herichi und Azzedine Tabarak für die Hilfe bei der Transkription und dem Verständnis einiger schwieriger Textstellen.

auf die ich in der Analyse eingehe, auch mit azharitischen Predigten aus nichtsufischen Moscheen vergleichbar.

### 2.2.2.1 Text und Übersetzung der Predigt

*as-salāmu ‘alaykum wa-rahmatu llāh*

Der Friede sei mit euch und die Barmherzigkeit Gottes.

(Zweiter Gebetsruf)

*al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-‘ālamīn*

Gelobt sei Gott der Herr der Weltenbewohner, der gute Ausgang [beziehungsweise das Jenseits] gehört den Gottesfürchtigen,

*wa-l-‘āqibatu li-l-muttaqīn*

nur die sündigen Ungerechten werden angefeindet

*wa-lā ‘udwāna illā ‘alā z-zālimīna l-āṭimīn*

*al-ḥamdu li-llāhi ḡāfirī d-danb*

Gelobt sei Gott, der die Sünde[n] vergibt

*qābili t-tawb*

der Reue annimmt,

*ṣadīdi l-‘iqāb*

der streng Strafende,

*ḏī ṭ-ṭawli lā ilāha illā huwa ilayhi l-maṣīr*

der Mächtige,<sup>666</sup> es gibt keinen Gott außer ihm, er ist das Ziel,

*al-ḥamdu li-llāhi l-qā‘ili fī ḥadīṭih*

Gelobt sei Gott, der in seiner Rede sagt:

*‘abidī, anta turīdu wa-anā urīd*

*ḥadīṭ qudsī*

„Mein Diener, du willst (etwas) und ich will (etwas).“

*fa-in sallamta lī fī-mā urīdu a‘ṭaytuka mā turīd*

*ḥadīṭ qudsī*

Wenn du dich mir in dem, was ich will, ergibst, gebe ich dir, was du begehrst,

*wa-in lam tusallim lī fī-mā urīd at‘abituka fī-mā turīd*

*ḥadīṭ qudsī*

wenn du dich mir (jedoch) in dem, was ich will, nicht ergibst, ermüde ich dich in dem, was du willst,

*wa-lā yakūnu illā mā urīd*

*ḥadīṭ qudsī*

dann wird nur das geschehen, was ich will.

*wa-anā fa‘ālun li-mā urīd*

*ḥadīṭ qudsī*

Und ich bin sehr durchsetzungsstark in dem, was ich will!“

*wa-aṣḥadu an lā ilāha illā llāhu waḥdahu lā ṣarīka lah*

Und ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer Gott, er hat keine Teilhaber.

*wa-lā niddah lah*

Ihm ist keiner ebenbürtig,

*wa-lā wazīra lah*

er hat keinen Berater,<sup>667</sup>

<sup>666</sup> Wörtlich: der mit Macht ausgestattetete.

<sup>667</sup> Die freie Übersetzung von „lā wazīra lah“ mit „er hat keinen Berater“ greift auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes wazīr zurück, die aus dem *Ṣiḥāḥ* (ca. 1009) hervorgeht: „the وزير of the khaleefeh is one upon whose counsel the khaleefeh relies in his affairs and to whom he betakes himself for refuge or safety.“ (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 4: *Sīn – ṣād*, S. 2939 Spalte 2.) Zum *Ṣiḥāḥ* siehe: Radia Benzehra, „Arabic lexicography“, in: *Dictionaries. An International Encyclopedia of Lexicography: Supplementary Volume: Recent Developments with Focus on Electronic and Computational Lexicography*, hrsg. v. Rufus H. Gouws et al., Berlin: de Gruyter Mouton, 2013: S. 872-884, hier: S. 880.

<i>wa-lā šabīha lah</i>		ihm ist keiner ähnlich,
<i>wa-lā maṭīla lah</i>		und ihm entspricht keiner.
<i>huwa l-awwalu wa-l-āḥīru wa-zāhiru wa-l-bāṭin</i>		Er ist der Erste, der Letzte und der Sichtbare und Verborgene. <sup>668</sup>
<i>wa-huwa bi-kulli šay'in 'alīm</i>		Er weiß über alles Bescheid.
<i>wa-ašhadu anna sayyidanā wa-nabiyyanā muḥammadar<sup>669</sup> rasūlu llāh</i>		Ich bezeuge, dass unser Herr und unser Prophet Muḥammad der Gesandte Gottes ist, der beste Prophet
<i>ḥayru nabiyy</i>		und der mächtigste Gesandte.
<i>wa-a'zamu rasūl</i>		Er hat die Botschaft übermittelt,
<i>ballaġa r-risāla</i>		das [in ihn gesetzte] Vertrauen erfüllt
<i>wa-addā l-amāna</i>		und diese Gemeinde beraten.
<i>wa-naṣaḥa li-hādīhi l-umma</i>		Durch ihn hat Gott das Unwissen und die Dunkelheit entschleiert
<i>wa-kašafa llāhu bihi l-jahālata wa-ḡ-ḡulma</i>		und uns auf den klaren Pilgerweg gebracht.
<i>wa-tarakanā 'alā l-mahajjati l-bayḏā'</i>	hadīṭ	Die Nacht (dieses Weges) ist wie sein Tag,
<i>layluhā ka-nahārihā</i>	hadīṭ	von ihm weicht keiner ab, außer dem Fehlgeleiteten oder dem Verdammten.
<i>lā yazīġu 'anhā illā ḏāll aw-hālik</i>	hadīṭ	Herr, segne den erwählten Propheten,
<i>yā rabbi ṣallī 'alā n-nabiyyi l-mujtabā</i>	B 1 <sup>670</sup>	so oft, wie im Dickicht die ‚Reimdichterin der Hügel‘ singt <sup>671</sup>
<i>mā ġarradat fī l-ayki sāji'atu r-rubā</i>	B 1	Herr, segne den erwählten Propheten und seine Familie
<i>yā rabbi ṣallī 'alā n-nabiyyi wa-ālihi</i>	B 5	

<sup>668</sup> Die Unterscheidung von *zāhir* und *bāṭin* ist für den sufischen Kontext der Ḥusayn-Moschee typisch. Sie ist aus theologischer und ästhetischer Perspektive relevant: 'Alī ibn Abī Ṭālib wird mit dem Ausspruch zitiert: „The apparent meaning (*zāhir*) of the Qur'ān is elegant, and its inner meaning (*bāṭin*) is profound; the marvels [of the Qur'ān] cannot be fathomed and its wonders cannot be exhausted.“ (Ismail Poonawala, „al-Zāhir wa ,l-Bāṭin“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Bd. 11, Leiden: Brill, 2002: S. 389-390, hier: S. 389.) Das hat ästhetische Implikationen, die nicht nur den Koran betreffen: Die elegante Erscheinung, als herausragendes Beispiel dient der Koran, gewinnt ihre Schönheit nicht nur durch ihre Formseite, die Unbestimmtheit der Inhaltsseite öffnet einen Raum für Assoziationen.

<sup>669</sup> Das *n* der Nūnation ist an das darauffolgende *ra'* assimiliert.

<sup>670</sup> Im Folgenden zitiert der Prediger verschiedene Verse einer beliebten *qaṣīda* des jemenitischen Dichters 'Abd ar-Raḥīm Abū Aḥmad al-Bura'ī al-Yamanī (gest. 1400), die zugehörigen Verse sind mit B markiert. Die *qaṣīda* ist zu finden in: 'Abd ar-Raḥīm Abū Aḥmad al-Bura'ī, *Dīwān fī l-qaṣā'id ar-rabbāniyya wa-l-madā'iḥ an-nabawiyya*, Kairo: Maktabat Aḥmad Ifindī 'Abdallāh, 1894/95, S. 28-29.) Sie wird vor allem in sufischen Kontexten verschiedentlich in Predigten verwendet. (Siehe auch: Jawād Murābiṭ, *Al-Bura'ī al-Yamanī: Aš-šā'ir wa-l-faqīh. Šī'ruhu wa-miṣīruhu wa-fiḡhuhu wa-'aṣruhu*, ohne Ort: Mu'assasat al-Risāla, 1978.)

<sup>671</sup> Der Begriff *sāji'a* (wörtlich: Reimdichter) bezeichnet dem *Tāj al-'Arūs* nach „A pigeon ... calling, and prolonging its voice ... modulating it sweetly“ (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 4: *Sīn - šād*, S. 1310 Spalte 1.)

<i>mā qāla dū karamin li-ḍayfīn</i>	B 5	so oft, wie ein Edler einen Gast begrüßt.
<i>marḥaba</i>		
<i>yā rabbi ṣallī ‘alā n-nabiyyi wa-ālihi</i>	B 6	Herr, segne den Propheten und seine Familie
<i>mā kawkabun fī l-jawwi qābala</i>	B 6	so oft, wie ein Planet im Himmel einem
<i>kawkabā</i>		anderen Planeten gegenübersteht.
<i>yā rabbi ṣallī ‘alā n-nabiyyi wa-ālihi</i>	B 4	Herr, segne den Propheten und seine Familie
<i>mā ammati z-zuwwāru naḥwaka</i>	B 4 <sup>672</sup>	so oft, wie die Pilger in deine Richtung, zur
<i>ṭaybata</i>		Guten [Stadt] (d.h. Medina) ziehen.
<i>bi-llāhi yā mutaladdidīna bi-ḍikrihi</i>	B 8	Bei Gott! Ihr durch seinen <i>ḍikr</i> genießend
		Erfreute,
<i>ṣallū ‘alayhi fa-mā aḥaqqu wa-awjaba</i>	B 8	preist ihn, <sup>673</sup> denn was ist angebrachter und
		pflichtgemäßer.
<i>ṣallū ‘alā man tadḥulūna bi-hadīhi</i>	B 11 <sup>674</sup>	Preist ihn, durch dessen (Recht)leitung ihr
		Eintritt erlangt
<i>dār as-salāmi wa-tabliḡūna l-maṭlaba</i>	B 11	ins Haus des Friedens [das Paradies] und das
		Ziel erreicht.
<i>ṣallū ‘alā man zallalathu ḡamāmatun</i>	B 10	Preist ihn, den eine Wolke beschützt hat, <sup>675</sup>

<sup>672</sup> Der Prediger hat den Vers al-Buraīs leicht abgeändert. Im Original steht Yaṭrib, der alte Name Medinas, hier hingegen das auf einen Prophetenausspruch zurückgehende Epitheton ‚die Gute‘ (eigentlich *ṭayyiba*, des Reimes wegen jedoch *ṭaybatā*).

<sup>673</sup> Der Ausdruck *ṣallā ‘alā* ist als *jemanden segnen* beziehungsweise *Gebete aufjemanden herabschicken* zu verstehen, sofern Gott als Subjekt dient. Wo jedoch, wie hier, die Gemeinde angesprochen ist, beinhaltet der Begriff die Bedeutungen *für jemanden beten, jemanden anbeten, verehren, (lob)preisen* und auch zum *Segen für jemanden aufrufen*. (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 4: *Sīn – ṣād*, S. 1720 Spalte 2; Marion Holmes Katz, *Prayer in Islamic thought and practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, S. 32; Guy Monnot, „Ṣalāt“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 8, Leiden: Brill, 1995: S. 925-934.) Ich gebe die Aufforderung *ṣallū ‘alayh* hier und im Folgenden mit *preist ihn* wieder.

<sup>674</sup> In der zitierten alten Kairiner Ausgabe des Diwans al-Buraīs findet sich dieser Vers nicht, er ist jedoch üblicherweise in neueren enthalten.

<sup>675</sup> Es handelt sich um eine Anspielung auf eine Episode aus der Prophetenbiographie (*sīra*): Der Überlieferung nach hatte der Mönch Baḥīrā von seiner Zelle in der syrischen Stadt Bosra (Buṣrā) aus beobachtet wie über einer herannahenden Karawane eine Wolke Muḥammad Schatten spendete. Daraufhin emfing der Mönch, der mit früheren Karawanen nie gesprochen hatte, die Reisenden und bereitete ihnen ein Mahl. Er kannte die Schriften und vermutete, dass es sich bei Muḥammad um den in diesen (einer bestimmten Auslegung zufolge) angekündigten Propheten handeln müsse. Bestätigt wurde er in seiner Annahme als er zwischen Muḥammads Schultern das Mal des Propheten erkannte. (Muḥammad Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten: As-sīra an-nabawiyya*, Übers. Gernot Rotter, 4. Ausg., Kandern: Spohr, 2008, S. 36-38.)

<p>wa-l-<i>jid</i>'u <i>ḥanna ilayhi wa-afṣahati</i> z- zibā <span style="float: right;">B 10</span></p>	<p>nach dem der Baumstumpf [sehnsüchtig] geweint hat<sup>676</sup> und zu dem die Gazelle gesprochen hat.<sup>677</sup></p>
<p>ṣallū 'alā l-<i>muḥtāri wa-huwa</i> <span style="float: right;">B 9</span> <i>ṣafī'ukum</i></p>	<p>Preist den Erwählten, denn er ist euer Fürsprecher</p>
<p><i>fī yawmi yub'ātu kullu ṭiflin ašyaba</i> <span style="float: right;">B 9</span></p>	<p>am Tage, an dem jedes Kind als grauhaariger Mann (wieder)erweckt wird.</p>
<p>ṣallū 'alā man <i>jā'a fī ḥadīṭihi</i> <i>Ḥusaynun minnī wa-minhu anā</i></p>	<p>Preist den, in dessen <i>ḥadīṭ</i> steht: 'Ich bin von Ḥusayn und Ḥusayn ist von mir.'<sup>678</sup></p>
<p>ṣallū 'alā man <i>jā'a fī mā'nā tafsīrihi</i> <i>man zāra l-Ḥusayna fa-qadī zāranā</i></p>	<p>Preist den, in dessen <i>tafsīr</i> erläutert wird: 'Wer Ḥusayn besucht hat, der hat auch uns (d.h. mich) besucht.'</p>
<p><i>man zāra l-Ḥusayna fa-qadī zāranā</i></p>	<p>'Wer Ḥusayn besucht hat, der hat auch uns (d.h. mich) besucht.'</p>
<p>wa-s-<i>salāmu 'alā sayyidi Abī 'Abdillāhi l-Ḥusayni</i> <i>bni 'Aliyy</i></p>	<p>Der Friede sei mit meinem Herrn Abū 'Abdallāh al-Ḥusayn ibn 'Alī,</p>
<p>wa-'<i>alā āli bayti n-nabiyy</i></p>	<p>mit der Familie des Hauses des Propheten,</p>
<p>wa-'<i>alā kulli ṣāliḥin wa-waliyy</i></p>	<p>mit jedem Rechtschaffenen und Freund Gottes,</p>
<p>wa-'<i>alā Abī Bakrin wa-'Umara wa-'Uṭmāna wa-</i> <i>'Aliyy</i></p>	<p>mit Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān und 'Alī.</p>

<sup>676</sup> Al-Buḥārī berichtet, dass nachdem in Medina für den Propheten eine Kanzel aufgestellt worden war, der Baumstumpf, von dem aus Muḥammad zuvor gepredigt hatte, „wie ein trächtiges Kamel“ heulte „bis der Prophet von der Kanzel herabstieg und die Hand auf den Stumpf legte.“ (Schwally, „Lexikalische Studien“, S. 148.)

<sup>677</sup> Eine Anspielung auf ein *ḥadīṭ* Umm Salamas, der sechsten Ehefrau Muḥammads, demzufolge eine Gazelle mit dem Propheten gesprochen und sein Prophetentum bestätigt hat.

<sup>678</sup> Das *ḥadīṭ* zählt schon lange zu den meist zitierten im Kontext der Ḥusayn-Verehrung in der Kairiner Ḥusayn-Moschee. (Frederick De Jong, „Cairene ziyāra-days: A contribution to the study of saint veneration in Islam“, *Die Welt des Islams* 17, Nr. 1-4 (1976): S. 26-43, hier: S. 29 Anm. 10.) Die Wortstellung ist hier zu Gunsten des *ṣaj'* angepasst, so lautet es in der Predigt „Ḥusaynun minnī wa-minhu anā.“ Im Original jedoch: „Ḥusaynun minnī wa-anā minh.“

<i>ammā ba'd</i> <sup>679</sup>	J, Q <sup>680</sup>	Und danach!
<i>fa-yā ayyuhā l-ibād</i>	J, I, Q, Š, M <sup>681</sup>	Oh, ihr Diener (Gottes),
<i>isma'ū wa-ū</i>	J, I, R, Q, Š, M	hört und behaltet.
<i>wa-idā sami'tum fa-ntafi'ū</i>	(Š), (M) <sup>682</sup>	Wenn ihr gehört habt, dann lernt daraus.
<i>man 'āša māt wa-man māta fāt</i>	J, I, R, Q, Š, M	Wer lebt, stirbt, und wer stirbt, vergeht.
<i>wa-kullu mā huwa ātin āt</i>	J, I, R, Q, Š, M	Und alles was kommt, kommt.
<i>maṭarun wa-nabāt</i>	J, Š, M	Regen und Pflanzen,

<sup>679</sup> Der Prediger zitiert die berühmte Rede Quss ibn Sā'idas auf dem Markt von 'Ukāz. Sie findet sich in den klassischen Anthologien (al-Jāhiz, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 308-309; Sahl ibn Muḥammad al-Juṣamī Abū Ḥātim as-Sijistānī, *Al-mu'ammārūn wa-l-wasāyā*, [Kairo]: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 1961, S. 88-89; 'Alī ibn al-Ḥusayn Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, 25 Bde., Bd. 15, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1959, S. 146-147; 'Alī ibn al-Ḥusayn Abū l-Faraj al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aḡānī*, 3. Ausg., 25 Bde., Bd. 15, Beirut: Dār at-Ṭaqāfa, 1962, S. 192-193; Aḥmad ibn Muḥammad Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'iqd al-farīd*, 2. Ausg., 8 Teile in 4 Bde., Bd. 1, Kairo: Matba'at Lajnat at-Ta'līf wa-t-Tarjama wa-n-Naṣr, 1948, S. 233; Abū l-'Abbās Aḥmad al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a'šā fī šinā'at al-inšā'*, 14 Bde., Bd. 1, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1922, S. 212-213; 'Abd al-Qādir ibn 'Umar al-Baḡdādī, *Ḥizānat al-adab wa-lubb lubāb lisān al-'arab*, 4 Bde., Bd. 1, Kairo: Būlāq, 1881, S. 268; Aḥmad Zakī Šafwat, *Jamharat ḥuṭab al-'arab*, 3 Bde., Bd. 1, Kairo: Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādih, 1933, S. 35-36. Letzterer zitiert die Version al-Qalqašandīs. Die Liste der Fundstellen hier mit Korrekturen nach Chraībi, „Modèles et apocryphes“, S. 107 Anm. 43.) Auch die Rhetorik- und Homiletikhandbücher zitieren sie regelmäßig. (Bspw. Luwīs [Louis] Šayḥū [Cheikho], *Kitāb šu'arā' an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu'arā' al-jāhiliyya*, Beirut: Matba'at al-Abā' al-Mursalīn al-Yasū'iyyīn, 1890, S. 212-213; Maḥfūz, *Sabīl al-ḥikma*, S. 231-232; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, S. 128-129.) Šalabī zitiert die Version Qalqašandīs, der bei Cheikho wiedergegebene Text geht auf verschiedene Quellen zurück, der Autor benennt diese am Ende des Kapitels. (Šayḥū [Cheikho], *Kitāb šu'arā' an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu'arā' al-jāhiliyya*, S. 218.) Da sich Cheikhos Quellenangaben auf das gesamte Kapitel beziehen und weder Verlags-, noch Herausgeber-, noch Seitenangaben enthalten, verzichte ich auf eine Rückführung der Verse auf die einzelnen Belegstellen.

Die Buchstaben geben an, ob der entsprechende Vers in der entsprechenden Fundstelle vorkommt. J steht für Jāhiz, S für Abū Ḥātim as-Sijistānī, I für Iṣfahānī, R für Ibn 'Abd Rabbih, Q für Qalqašandī, Š für Šayḥū [Cheikho] und M für Maḥfūz. Vom Prediger ausgelassene Verse habe ich nicht markiert, sondern lediglich nach den Belegstellen der verwendeten gesucht. Nur bei Maḥfūz sind alle in der Predigt verwendeten Verse belegt. In Anbetracht der Tatsache, dass zahlreiche Verse (insbesondere in der zweiten Hälfte) nur bei Cheikho und Maḥfūz belegt sind, wobei Cheikho für die Geschichte der Homiletikhandbücher eine zentrale Rolle spielt, steht zu vermuten, dass Maḥfūz auch hier auf Cheikho zurückgreift. Der Rückgriff kann jedoch auch ein indirekter sein, denn Cheikhos Text scheint auch in verschiedenen neueren Anthologien als Vorlage zu dienen. Die in der arabischen Wikipedia enthaltene Version, welche auf das Buch *An-nuṣūṣ al-adabiyya* (lediglich mit der Verlagsangabe ‚Maktabat ar-Rašād‘ präzisiert) zurückgeht, enthält alle in der Predigt verwendeten Verse, selbstredend nicht die durch den Prediger ergänzten. (Wīkībīdiyā, „Quss ibn Sā'ida al-Iyādī“, <https://ar.wikipedia.org/wiki/قُصْبِنِ سَاعِدَةَ الْإِيَادِي> (letzter Zugriff: 15.12.2016).)

<sup>680</sup> Zwar führt Cheikho das *ammā ba'd* nicht im Text der *ḥuṭba* an (Šayḥū [Cheikho], *Kitāb šu'arā' an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu'arā' al-jāhiliyya*, S. 213), aber auch er verweist darauf, dass Quss ibn Sā'ida das *ammā ba'd* als erster verwendet haben soll. (Ebd., S. 211.)

<sup>681</sup> Bei Qalqašandī und Cheikho lediglich *ayyuhā n-nās*. Ebd., S. 212.

<sup>682</sup> Cheikho synonym aber mit abweichendem Wortlaut *wa-idā wa'aytum fa-ntafi'ū*. (Ebd. Ebenso: Maḥfūz, *Sabīl al-ḥikma*, S. 231.)

<i>arzāqun wa-aqwāt</i>	š, M	Fürsorge und täglich Brot
<i>abā'un wa-ummahāt</i>	J, R, š, M	Vorväter und -mütter,
<i>wa-āyātun ba'd āyāt</i>	š, M	und Zeichen auf Zeichen!
<i>inna fī s-samā'i la-ḥabara</i>	R, Q, š, M	Wahrlich, im Himmel ist eine Nachricht,
<i>wa-inna fī l-arḍi la-ʿibara</i>	R, Q <sup>683</sup> , š, M	und auf der Erde eine Warnung.
<i>laylun dāj</i>	J, I, Q, š, M	Eine dunkle Nacht,
<i>wa-nahārun sāj</i>	Q	ein heller Tag,
<i>samā'un ɗatu abrāj</i>	J, I, Q, š, M	ein Himmel mit Tierkreisen
<i>wa-arḍun ɗātu fijāj</i>	š <sup>684</sup> , M	und Erde mit Wegen zwischen Bergen.
<i>mālī arā n-nāsa yaḍhabūn</i>	J, I, R, š, M <sup>685</sup>	Warum sehe ich Menschen gehen,
<i>wa-lā yarji'ūn</i>	J, I, R, M	ohne dass sie zurückkommen?
<i>a-raḍū bi-l-muqāmi fa-qāmū</i>	š, š, M	Waren sie mit dem Aufenthalt zufrieden und sind geblieben?
<i>am turikū hunāka fa-nāmū</i>	š, <sup>686</sup> š, M	Oder sind sie dort zurückgelassen worden und schlafen?
<i>inna li-llāhi dīna</i>	J, R, M	wahrlich Gott hat eine Religion
<i>arsala lahu rasūla</i>		ihretwegen hat er einen Gesandten geschickt
<i>ṭūbā li-man amana bihi fa-hadāh</i>	(I) <sup>687</sup> , M <sup>688</sup>	Selig, wer an ihn glaubt, denn ihn leitet er recht
<i>wa-waylun li-man ḥālafahu fa-ʿašāh</i>	(I) <sup>689</sup> , M	und wehe dem, der ihn missachtet (ihm nicht gehorcht) und ihn herausfordert.
<i>ayyuhā l-ʿibād</i>		Oh, ihr Diener (Gottes)!
<i>ayna Ṭamūd wa-ʿĀd</i>		Wo sind (die Völker) Ṭamūd und ʿĀd? <sup>690</sup>

<sup>683</sup> Bei Qalqašandī stehen die beiden Verse *inna fī s-samā'i la-ḥabara wa-inna fī l-arḍi la-ʿibara* erst nach *wa-nahārun sāj*.

<sup>684</sup> Bei Cheikho nicht *fijāj*, sondern *ritāj* (Pforten, Einfahrten).

<sup>685</sup> Verschiedentlich findet sich *mā bālu n-nās* anstelle von *mā lī arā*. Bei Jāḥiẓ *yamūtūn* anstelle von *yaḍhabūn*. (al-Jāḥiẓ, *Al-bayān wa-t-tabyīn*, Bd. 1, S. 309.)

<sup>686</sup> Bei al-Iṣfahānī ohne *hunāka*.

<sup>687</sup> Der Vers stimmt nur teilweise mit al-Iṣfahānī überein, dort: *fa-ṭūbā li-man adrakahu fa-ttaba'uh* („Selig, wer sich seiner bewusst wird, und ihm folgt/gehorcht“). (al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*, Bd. 15, S. 247.)

<sup>688</sup> Der verwendete Vers ist kürzer als der bei Maḥfūẓ (*fa-ṭūbā li-man adrakahu fa-āmana bihi wa-hadāh*), der jedoch am ehesten dem Vers der Predigt entspricht.

<sup>689</sup> Der Vers stimmt nur teilweise mit al-Iṣfahānī überein, dort: *fa-waylun li-man ḥālafahu*. („Und wehe dem, der ihn missachtet“). (al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aġānī*, Bd. 15, S. 247.)

<sup>690</sup> Die Ṭamūd waren ein der Überlieferung nach ehemals blühendes Volk, das noch vor dem Aufkommen des Islams untergegangen ist. Der Koran führt sie häufig als Beispiel für Gottlosigkeit an, welche sie mit ihrer Auslöschung bezahlen. (Irfan Shahīd, „Ṭamūd“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Bd. 10, Leiden: Brill, 2000: S. 436.) Vergleichbares gilt für das Volk der ʿĀd, die regelmäßig im Verbund mit den Ṭamūd angeführt werden. (Frants Buhl, „ʿĀd“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Hamilton A.R. Gibb et al., Bd. 1, Leiden: Brill, 1960: S. 169.)

<i>ayna l-marīdu wa-l- ‘uwwād</i>	š, M	Wo ist der Kranke und sein Besucher? <sup>691</sup>
<i>ayna l-abā’u wa-l-ajdād</i>	š <sup>692</sup> , M	Wo sind die Vorväter und Vorfahren?
<i>ayna l-farā’inatu š-šidād</i>	š, M	Wo sind die bösen Pharaonen?
<i>ayna man ṭağā</i>	š, M	Wo ist wer wütete,
<i>wa-bağā</i>	š <sup>693</sup> , M	und Unrecht getan hat? <sup>694</sup>
<i>wa-qāla anā rabbukumu l-a’lā</i>	š, M	Und gesagt hat: ‚Ich bin euer Herr, der Höchste‘.
<i>ṭaḥanahum at-ṭarā bi-kalkalih</i>	š, M	Der Boden hat sie mit seinem Druck zermalmt
<i>wa-mazzaqahum bi-taṭāwulih</i>	š, M	und sie durch seinen Angriff zerstückelt.
<i>fa-tilka buyūtuḥum ḥāwiyya</i>	š, M <sup>695</sup>	Dies sind ihre verlassenen Häuser,
<i>‘ammarathā d-dī’āb ‘āwiyya</i>	š, M	die heulenden Wölfe haben sie bevölkert,
<i>kallā bal huwa llāhu wāḥidu l-ma’būd</i>	š <sup>696</sup> , M	Wie auch nicht! Denn Gott ist der einzig Anbetungswürdige.
<i>laysa bi-mawlidin wa-lā mawlūd</i>	M	Er ist kein Gebärender und kein Geborener <sup>697</sup>
<i>sa-yaqūlu s-sufahā’u mina n-nās</i>	Q <sup>698</sup>	Die Toren unter den Leuten werden sagen,
<i>wa-qadi qālū</i>		und sie haben gesprochen,
<i>wa-yā bi’sa mā qālū</i>		wie schlecht haben sie gesprochen!
<i>sa-yaqūlu s-sufahā’u mina n-nās</i>	Q	Die Toren unter den Leuten werden sagen:
<i>mā wallāḥum ‘an qib’latihumu llatī</i>	Q	Was hat sie von der Gebetsrichtung, die sie
<i>kānū ‘alayhā</i>		(bisher) eingehalten hatten, abgebracht?
<i>qul li-llāh</i>	Q	Sag: ‚Gott gehört
<i>al-mašriqu wa-l-mağrib</i>	Q	der Osten und der Westen.

<sup>691</sup> Der Begriff ‘uwwād (Pl. von ‘ā’id) bezeichnet die wiederkehrenden Besucher eines Kranken. (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 5: Dād – ‘ayn, S. 2191 Spalte 2.)

<sup>692</sup> Bei Cheikho und bei Maḥfūz ist die Reihenfolge der beiden Verse umgekehrt: *ayna l-abā’u wa-l-ajdād*, *ayna l-marīdu wa-l-‘uwwād*. (Šayḥū [Cheikho], *Kitāb šu‘arā’ an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu‘arā’ al-jāhiliyya*, S. 213; Maḥfūz, *Sabīl al-ḥikma*, S. 231.)

<sup>693</sup> Bei Cheikho wie auch bei Maḥfūz *ayna man bağā wa-ṭağā*. (Šayḥū [Cheikho], *Kitāb šu‘arā’ an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu‘arā’ al-jāhiliyya*, S. 213; Maḥfūz, *Sabīl al-ḥikma*, S. 232.)

<sup>694</sup> Das Verb *bağā* impliziert den Gedanken der Grenzüberschreitung (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 1: *Alif – tā’*, S. 231 Spalte 2), die hier relevant ist. Einerseits tyrannisiert der Handelnde andere, andererseits beansprucht er den Rang Gottes für sich.

<sup>695</sup> Der bei Cheikho und Maḥfūz vorangehende Vers, der in der Predigt nicht enthalten ist, verweist zusätzlich auf die Zerstörung: *fa-tilka ‘uzzāmuhum bāliyya*. (Šayḥū [Cheikho], *Kitāb šu‘arā’ an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu‘arā’ al-jāhiliyya*, S. 213.) ‚Und dies ist ihre vergangene großartigste Macht.‘ Die Formen ‘uzām beziehungsweise ‘uzzām sind Intensiva zu ‘azīm. (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 5: Dād – ‘ayn, S. 2087 Spalte 3.)

<sup>696</sup> Bei Cheikho allerdings nur *kallā bal huwa llāhu wāḥid*. (Šayḥū [Cheikho], *Kitāb šu‘arā’ an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu‘arā’ al-jāhiliyya*, S. 213.)

<sup>697</sup> Üblicherweise bedeutet *mawlid* Geburtstag, -ort, hier im Sinne des Partizip Präsens Aktiv. Vgl. inhaltlich: „Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er (selber) gezeugt worden.“ (Muḥammad, *Der Koran*, Sure 110:3.)

<sup>698</sup> Ab hier Koran 2:142. (Ebd., Sure 2:142.)

*fa-ayna tuwallū fa-ṭamma wajhu llāh* <sup>Q</sup> 699

*qiblatu l-islām*

*ba'da farḍiyyati ṣ-ṣalāh*

*kāna naḥwa bayti l-maqdis*

*sittata 'ašara šahran*

*aw-sab'a 'ašara šahran*

*li-yaqūla llāhu li-n-nāsa ajma'in*

*bi-anna rasūla llāhi, ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam,*

*huwa ḥātamu l-anbiyā'i wa-l-mursalīn*

*huwa sayyidu ṭ-taqalayn*

*huwa imāmu l-qiblatayn*

*huwa jaddu l-Ḥasani wa-l-Ḥusayn*

*huwa l-ḥabību l-muṣṭafā*

*qāla lahu rabbuh*

*istaqbil bayt al-maqdis*

*sami'a wa-atā'a*

*wa-lākinna l-yahūda akṭarū l-jadala wa-l-qawla fī*

*ḥaḍā*

*ṭumma qālū*

*Muḥammadun yattabi'u qiblatanā*

*yūšiku 'an yattabi'a millatanā*

*asarra n-nabiyyu qawla fī ṣadrih*

Wohin ihr euch (beim Gebet) wenden möget,  
da habt ihr Gottes Antlitz vor euch.

Die Gebetsrichtung des Islams

war nach der Auferlegung des Gebets

in Richtung Jerusalems

16 Monate (lang)

oder 17 Monate,

damit Gott allen Menschen damit sage,

dass der Gesandte Gottes

das Siegel der Propheten und der Gesandten  
ist,

der Herr der zwei gewichtigen Dinge,<sup>700</sup>

der Vorbeter der zwei Gebetsrichtungen,

der Großvater Ḥasans und Ḥusayns.<sup>701</sup>

der geliebte Erwählte.

Zu ihm sagte sein Herr:

‘Wende dich nach Jerusalem.’

Er hörte und gehorchte.

Aber die Juden haben viel darüber gestritten  
und geredet.

Dann sagten sie:

‘Muḥammad folgt unserer Gebetsrichtung,

er ist kurz davor, unseren Glauben zu  
übernehmen.’

Den Propheten erfreute die Rede in seiner  
Brust,

<sup>699</sup> Hier nicht der Anschluss aus Vers 142, sondern derjenige aus Vers 115. Sowohl Vers 115 als auch Vers 142 enthalten „Gott gehört der Osten und der Westen.“

<sup>700</sup> Dieser Titel Muḥammads bezieht sich auf das ḥadīṭ *at-taqalayn*, den ‚Bericht über die zwei gewichtigen Dinge.‘ Gemeint sind in der schiitischen Tradition der Koran und die Familie des Propheten, in der sunnitischen der Koran und die Sunna. (Meir M. Bar-Asher, „Shī'ism and the Qur'ān“, in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, hrsg. v. Jane D. McAuliffe, Bd. 4, Leiden: Brill, 2004: S. 593-604, hier: S. 596.) Im ägyptischen Kontext behält die Prophetenfamilie auf Grund der schiitischen Herrschaft der Fatimiden (9.-12. Jh.) eine bis heute herausgehobene Bedeutung. Denkbar ist daher, dass einige Zuhörer den Titel auf den Koran und die Prophetenfamilie beziehen, zumal die Predigt in der Ḥusayn-Moschee gehalten wurde.

<sup>701</sup> Diese Bezeichnung bildet den Höhepunkt der Epitheta. Der Prediger markiert die Steigerung stimmlich durch eine von Vers zu Vers anschwellende Stimme und macht am Ende eine Pause. Das konnte ich bei verschiedenen seiner Predigten in der Ḥusayn-Moschee vergleichbar beobachten, ein Pause fand sich insbesondere im Anschluss an die Nennung Ḥasans und Ḥusayns. Die Zuhörer füllen die Stille mit zustimmenden Rufen beziehungsweise Stöhnen.

wa-lam yataḥaddiṭ ma‘a aḥad  
wa-qallaba wajhahu fī s-samā’  
wa-nazara ilā l-‘aliyyi l-qadīr

wa-nājā rabbahu fī qalbih

wa-ka-annahū yaqūlu lahu: yā rabb  
samī‘tu laka wa-aṭa‘t  
wa-lākinnī aḥbabtu baytaka l-ḥarām

f-qāla llāhu lah  
fa-la-nuwalliyyannaka qiblatan Q 2:144  
tarḍāhā

fa-walli wajhaka šaṭra l-masjidi l- Q 2:144  
ḥarām  
wa-ḥayṭumā kuntum fa-wallū Q 2:144  
wujūhakum šatrah

wa-staqbala n-nabiyyu wa-man ma‘ah

qiblata bayti llāhi l-ḥarām  
wa-ta‘allaqū bi-l-qibla  
fa-hāḍihi l-qiblatu  
tuqābiluhā wa-tuqābiluk

afḍalu šay’in li-l-‘abd  
an yaqifa bayna yadayi llāh  
yastaqbilu l-qiblata  
fa-rabbanā, [korrigiert sich] fa-rabbunā  
ṣubḥānahu wa-ta‘ālā qāl

iḍā qāma l-‘abidu  
naṣaba llāhu nazarahu ilā  
nazari l-‘abd  
ya’nī wajhu llāh ilā wajhi l-‘abd

aber er sprach mit niemandem darüber  
er wandte sein Gesicht zum Himmel,  
schaute in Richtung des Höchsten und  
Allmächtigen

und vertraute sich in seinem Herzen seinem  
Herrn an,

als ob er zu ihm sagte: ‚Oh Herr,  
ich habe dich gehört und gehorcht,  
aber ich habe dein heiliges Haus (die Ka‘ba)  
liebgewonnen.‘

Da sagte Gott zu ihm:

‚Darum wollen wir dich (jetzt) in eine  
Gebetsrichtung weisen, mit der du gern  
einverstanden sein wirst:

Wende dich mit dem Gesicht in Richtung der  
heiligen Kultstätte (in Mekka)!

Und wo immer ihr (Gläubigen) seid, da  
wendet euch mit dem Gesicht in dieser  
Richtung!‘

Und der Prophet und die, die bei ihm waren,  
wandten sich

in die Richtung des heiligen Hauses Gottes  
und sie behielten die Gebetsrichtung bei.

Das ist die Gebetsrichtung,  
der du entgegentrittst, wie sie dir  
entgegentritt.

Es ist das Beste für den Diener (Gottes)  
zwischen den Händen Gottes zu stehen,  
sich in die Gebetsrichtung zu wenden.

Und unser Herr (Akk.), [korrigiert sich] und  
unser Herr (Nom.), lobgepriesen und erhaben  
ist er, hat gesagt:

Wenn der Diener (Gottes) aufsteht,  
richtet Gott seinen Blick auf  
den Blick des Dieners.

Das heißt: Gottes Gesicht (ist) in Richtung des  
Gesichts des Dieners (gerichtet).

bi-dūni taḥdīdin, laysa ka-miṭlihi šay'  
wa-huwa s-samī u l-bašīr  
fa-idā iltafata l-'abidu fī šalātihi

ya'nī taḥawwala bi-bašarihi  
qāla llāh: 'abīdi  
hal hunāka man huwa ḥayrun minnī ḥatta tašrifā  
bi-wajhika ilayhi 'annī

ṣubḥān allāh  
fa-in iltafata t̄āniyyatan qāla llāhu d̄ālik

fa-in iltafata t̄ālītatan šarafa llāhu wajhahu 'an  
'abīdih

wa-li-d̄ālik  
hādīhi l-qibla  
lahā ma'āṭir  
wa-lahā fawā'id  
taḥawwala rasūlu llāhi, ṣallā llāhu 'alayhi wa-  
sallam, ilā bayti llāhi l-ḥarām

fa-ḥaraja rajulun mimman ṣallā ma'a rasūli llāh

t̄umma  
marra 'alā qawmin  
fa-qāl  
ašhadu bi-llāhi arba'an  
annī ṣallaytu ḥalfa rasūli llāh

qibala l-bayti l-ḥarām  
sami'ū lahu wa-aṭā'ū  
wa-stabārū bi-qiblatihim ilā bayti llāhi l-ḥarām

li-anna llāha huwa llaḍī  
ḥawwala hādīhi l-qibla

Ohne Bestimmung, denn nichts ist wie er,<sup>702</sup>  
er hört und sieht alles.

Und wenn sich der Diener bei seinem Gebet  
abwendet,

d.h. seine Blickrichtung ändert,

so sagt Gott: ‚Mein Diener,

gibt es dort etwa einen besseren als mich, so  
dass du dich mit deinem Gesicht ihm zu- und  
von mir abwendest?‘

Gott ist erhaben!

Wenn er sich ein zweites Mal abwendet, dann  
sagt er das (nochmal).

Und wenn er sich ein drittes Mal abwendet,  
dann wendet (auch) Gott sein Gesicht von  
seinem Diener ab.

Und deshalb

hat diese Gebetsrichtung

ihre Wirkungen,

und ihren Nutzen.

Der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und  
schenke ihm Heil, hatte (die Gebetsrichtung)  
geändert in Richtung des heiligen Hauses,  
(danach) verließ ein Mann die Gruppe  
derjenigen, die mit dem Gesandten beteten.

Danach

kam er bei (anderen) Leuten vorbei

und berichtete:

Ich bezeuge vier Dinge bei Gott:

dass ich hinter dem Gesandten Gottes gebetet  
habe

in Richtung des heiligen Hauses.

Sie hörten ihn und gehorchten

und richteten ihre Gebetsrichtung auf das  
heilige Haus Gottes aus,

denn Gott ist derjenige, der

diese Gebetsrichtung geändert hat.

<sup>702</sup> Der Prediger schränkt unter Verweis auf den Koranvers *laysa ka-miṭlihi šay* seinen eigenen Vergleich zwischen Gottes Gesicht und dem menschlichen ein, der andernfalls als Sünde ausgelegt werden könnte.

*wāḥidun mina l-umma*  
*sami' lahu n-nās*  
*wa-hāḍihi fawā'idu l-qibla*  
*allatī tastaqbiluhā*  
*wa-tarka' u li-rabbika fihā*  
  
*wa-taṣjudu li-rabbika fihā*  
  
*fa-rasūlu llāhi, ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam,*  
*yu'azzimu hāḍihi l-qibla*  
*li-annaha hiyya llatī tuqbalu minhā ṣ-ṣalāh*  
  
*wa-afḍalu mā yakūnu li-l-'ābidu 'inda rabbihi*  
  
*lahẓata an tattaṣila bi-ma'iyati rabbika*  
  
*wa anta fī l-mihrāb*  
*wa anta fī l-qibla*  
*'fa-la-nuwalliyyannaka qiblatan* Q 2:144  
*tarḍāhā'*  
  
*wa-li-ḍālika, al-ḥaqqu subḥānahu wa-ta'ālā*  
*ba'da mā raḍiya li-hā'ulā'i wa-li-hāḍihi l-umma*  
  
*an yastaqbilū bayta llāhi l-ḥarām*  
  
*ṣā'iratan wa-farīḍa*  
*fa-'alaynā an nataḥawwal*  
  
*an nataḥawwala ilā māḍā?*  
*an nataḥawwala bi-qulūbinā*  
*ilā qiblatin wa-ilā wujhatin*  
  
*raḍiyhā llāhu lanā*

Auf einen einzigen Mann aus der  
 Gemeinschaft  
 hörten die Leute.  
 Das ist die Moral der Gebetsrichtung,  
 in die du dich wendest,  
 und in deren Richtung du dich vor deinem  
 Gott niederkniest,  
 in deren Richtung du dich vor deinem Gott  
 niederwirfst.  
 Der Gesandte Gottes  
 machte diese Gebetsrichtung mächtig,  
 denn sie ist diejenige, deren Gebet  
 angenommen wird.  
 Das Beste, was es für den Diener bei seinem  
 Herrn gibt,  
 ist der Moment, in dem du dich mit dem  
 Dasein deines Herrn verbindest,<sup>703</sup>  
 während du in der Gebetsnische stehst,  
 während du in der Gebetsrichtung stehst.  
 'Darum wollen wir dich (jetzt) in eine  
 Gebetsrichtung weisen, mit der du gern  
 einverstanden sein wirst.'  
 Deshalb: Der Wahre, hoch und erhaben ist er,  
 nachdem er (sich) Wohlgefallen daran  
 (gefunden) hatte, dass jene und dass diese  
 Gemeinschaft,  
 ihr Gesicht (im Gebet) in Richtung des  
 heiligen Hauses Gottes wenden mögen,  
 als Ritual und Pflicht,  
 obliegt es uns also, dass wir uns  
 wenden/verändern.  
 Dass wir uns wohin wenden/verändern?  
 Dass wir uns mit unseren Herzen zuwenden  
 der Gebetsrichtung und [damit] in eine  
 Richtung,  
 die Gott uns auserkoren hat.

<sup>703</sup> Der Begriff *ma'iyā* meint wörtlich ‚Beisein‘ und impliziert die Gegenwart Gottes. Die Wendung ‚Verbindung mit dem Beisein‘ wäre im Deutschen sperrig, daher ‚Dasein‘ verstanden im Sinne von Anwesenheit.

*an nataḥawwala mina l-buġdi ilā l-ḥubbi  
an nataḥawwala mina t-tašaddudi ilā l-yusri*

*an nataḥawwala bi-l-jawāriḥi*

*allatī ġuddiyat bi-l-ḥarām  
an tataḥahhara wa-an ta'ūda ilā rabbihā*

*fa-in fa'ala l-'abidu dālīka  
fa-qad taḥaqqaqat fihi  
taḥawwulu l-qibla  
li-annahu taḥawwala kulliyyatan*

*al-muslim lā yataḥawwalu ilā qiblatin*

*wa-qalbuhi lāhin  
wa-li-dālīka  
kāna l-atbā'u  
wa-kāna ṣ-ṣāliḥūn  
lā yanzurūna ilā muġriyāti d-dunyā*

*bi-asrihā  
'uddība man 'uddība  
fī sabīli llāh  
fa-mādā qāla li-jallādihi  
qāl: ḍa' fī yadi l-qayda  
alhib adlu'ī bi-s-sawṭ  
ḍa' 'unuqī 'alā s-sikkīni  
fa-lan tastatī'a ḥiṣāra fikriyya sā'atan*

*aw-naz'a imāni aw-nūri yaqīnī*

*fa-n-nūru fī qalbī,  
wa-qalbī fī yaday rabbī*

Dass wir uns verändern vom Hass zur Liebe,  
und uns verändern von der Strenge hin zur  
Milde.

Dass wir uns mit unseren Gliedern  
umwenden,  
die genährt wurden durch das Verbotene,  
gereinigt werden und zurückkehren zu ihrem  
Herrn

Denn wenn der Diener dies tut,  
dann verwirklicht sich in ihm  
die Veränderung der Gebetsrichtung,  
denn er wendet/verändert (sich) dann in  
(seiner) Gesamtheit.

Der Muslim wendet sich nicht einer  
Gebetsrichtung zu,  
wenn sein Herz nachlässig ist.

Und deswegen  
pflügten die Nachfolger<sup>704</sup>  
und die Rechtschaffenen<sup>705</sup>

nicht auf die Versuchungen des Diesseits zu  
blicken

mit ihrer Kraft.

Bestraft wird wer bestraft wird  
auf dem Weg Gottes.

Und was sagte er zu seinem Auspeitscher?

Er sagte: Bring an meiner Hand das Band an

Verbrenne meine Rippen mit der Peitsche,

leg meinen Hals auf das Messer,

aber du bist nicht in der Lage, meine Meinung  
auch nur für eine Stunde einzuschränken

mir meinem Glauben oder das Licht meiner  
Sicherheit zu nehmen,

denn das Licht liegt in meinem Herzen

und mein Herz in den Händen meines Herrn

<sup>704</sup> Gemeint sind die Nachfolger der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*). (Vgl. Susan A. Sectorsky, „Tābi'ūn“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Peri J. Bearman et al., Bd. 10, Leiden: Brill, 2000: S. 28-30.)

<sup>705</sup> Gemeint sind die Tugendhaften beziehungsweise Rechtschaffenen im Sinne des Korans. (Vgl. Solange Ory, „al-Ṣāliḥūn“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 8, Leiden: Brill, 1995: S. 990.)

*wa-rabbī ḥāfiẓī wa-mu‘īnī*

*li-annahum kānū yastaqbilūna l-qiblata*

*wa-llatī fihā yanẓuru llāhu ilā ‘ibādih fī ṣalātihim*

*wa-li-ḍalika kāna Ḥātimu l-Aṣamm*

*wa-huwa min at-tābi‘īn*

*lamma ḍahaba ḥajjan wa-mu‘tamiran*

*ilā bayti llāhi l-ḥarām*

*wa-taraka awlādahu*

*wa-nafaḍa l-mālu*

*wa-qālati l-mar’atu*

*az-zawja*

*yā Ḥātim, tatrūkunā li-man?*

*wa-kāna ‘indahū bunayya taḥfaẓu l-qur’āna l-  
karīma*

*wa-taqūmu fī l-miḥrāb*

*wa-tastaqbilu l-qiblata*

*fī ṣalātihā*

*wa-fī du‘ā’ihā*

*fa-qālat*

*li-ummihā: ,yā ummā*

*mani r-rāziq?’*

*qālat: allāh*

*qālat: idān fa-llāhu lā yansānā*

*li-annahā stqabalat qiblatan*

*wa-atā wāliyyu l-amr*

*yabḥaṭu ‘an ra‘iyyatih*

*wa-sa’ala: baytu man hāḍa?*

*fa-qālū: baytu Ḥātimi l-Aṣamm*

*fa-qāl [korrigiert sich] fa-ṭaraqa l-bāba wa-qāl  
nurīdu ṣarbata mā’*

und mein Herr ist mein Erhalter und mein  
Unterstützer.

Denn sie pflegten sich in die Gebetsrichtung  
zu wenden

wer in ihr steht – Gott blickt zu seinen  
Dienern während ihres Gebets.

Deswegen pflegte Ḥātim der Taube,  
er war einer der Nachfolger [der  
Prophetengefährten],

wenn er aufbrach zu Ḥajj und zu ‘Umra  
zu Gottes heiligem Haus [zur Ka‘ba]

und seine Kinder zurückließ

und den Besitz mitnahm

und die Frau sagte zu ihm

seine Ehefrau

Ḥātim, wem überlässt du uns?

Bei ihm war ein kleines Mädchen, das den  
edlen Koran auswendig lernte

und in der Gebetsnische stand

und sich in die Gebetsrichtung wandte

bei ihrem rituellen Gebet

wie auch bei ihrem Bittgebet

und sie sagte

zu ihrer Mutter: ‚Mutter,

wer ist der Versorger?’

Lautes Aufstöhnen des Publikums.

Sie sagte: Gott

und sagte: ‚Also wird uns Gott auch nicht  
vergessen‘

denn sie hatte sich in eine Gebetsrichtung  
gewandt.

[Eines Tages] kam der Statthalter

und suchte nach seinen ‚Schützlingen‘

und er fragte: ‚Wessen Haus ist das?’

Und sie antworteten: Das Haus Ḥātim des  
Tauben

er sagte [korrigiert sich] er klopfte gegen die  
Tür und sagte: Ich brauche Wasser zu trinken!

<p><i>wa-ba'da 'an šariba al-mā' aḥraja nuqūdan fī l-inā'</i></p> <p><i>wa-amara jundahu an yafalū miṭlamā fa'ala al-wālī wa-l-ḥākim wa-l-amīr</i></p> <p><i>wa-hākaḏa fa-l-takun al-wulāh yabḥaṭūna 'ani l-ra'iyya yuṭ'imūna l-jā'i' yu'amminūna l-ḥā'if li-anna llāha qāl</i></p> <p><i>allaḏī aṭa'amahum min jū'in wa-<small>Q 106:4</small> āmanahum min ḥawf</i></p> <p><i>fa-ida aṭ'am al-ḥākimu an-nāsa wa-āmanahum min ḥawf</i></p> <p><i>iltazamū n-nās fī ḏurūbi a'mālihim</i></p> <p><i>wa-'amilū wa-jaddū wa-li-ḏālika qāla l-wālī [korrigiert sich] wāliyyu l-amri ifalū miṭlamā fa'alt wa-ṣubba l-mālu fī l-inā' wa-fāḏ fa-aḥadati l-mar'ah al-māla wa-aṣbaḥat ḡāniyya</i></p> <p><i>fa-bakati l-bunayya ba'da an raka'at rak'atayni li-llāh fī miḥrābi ṣalātihā</i></p> <p><i>fa-qālati l-mar'ah a-tab'kīna wa-qad aṣbaḥnā aḡniyā'?</i></p> <p><i>qālat yā ummāh nazratu maḥlūqin ilaynā f-staḡnaynā</i></p> <p><i>fa-kayfa law nazara l-ḥāliqu ilaynā</i></p>	<p>Nachdem er das Wasser getrunken hatte, holte er Geld aus dem Behältnis und er befahl seinen Soldaten das gleiche, wie der Statthalter, Herrscher und Kommandant zu tun.</p> <p>So suchen die Regiereden nach den Bürgern, sie nähren den Hungrigen sie beschützen den sich Fürchtenden, denn Gott hat gesagt:</p> <p>'der ihnen zu essen gegeben hat, so dass sie nicht zu hungern, und der ihnen Sicherheit gewährt hat, so dass sie sich nicht zu fürchten brauchen.'</p> <p>und wenn der Herrscher den Menschen zu essen gibt und ihnen Sicherheit gewährt, so dass sie sich nicht fürchten, dann bemühen sich die Menschen in ihren verschiedenen Berufen und arbeiten und nehmen [ihre Berufe] ernst. Deshalb hat der Statthalter gesagt: ‚Tut es mir gleich!‘</p> <p>Und das Geld wurde in die Schüssel geworfen und lief über.</p> <p>Daraufhin nahm die Frau das Geld und wurde reich.</p> <p>Nachdem das Töchterchen in der Gebetsnische ihres Gebets zwei rak'as zu Gott gebetet hatte, weinte es.</p> <p>Daraufhin sagte die Frau: ‚Wie? Du weinst, wo wir doch gerade reich geworden sind?‘</p> <p>Sie sagte: ‚Mutter, ein Erschaffener hat sich unserer angenommen und wir sind reich geworden. Was soll erst geschehen, wenn sich der Schöpfer [selbst] unserer annimmt?‘</p>
---	--

'ibāda llāh

Publikum: aaah

Diener Gottes!

‘ūdū ilā riḥābi dīnikum

wa-tamassakū bi-qur‘āni rabbikum wa-sunnata  
[sic!] nabīyyikum

wa-‘ani l-muṣṭafā, ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallam,  
annahū qāl

‘kullu bani Ādama ḥaṭṭā’ un wa-ḥayru l-<sup>ḥadīṡ</sup><sup>707</sup>  
ḥaṭṭā’ īna t-tawwābūna’ aw-kamā qāla  
ud‘ū llāh

Kehrt zurück in den (Gebets)Bereich<sup>706</sup> eurer  
Religion,

und haltet am Koran eures Herrn und an der  
Sunnā eures Propheten fest.

Vom Erwählten, Gott segne ihn und schenke  
ihm Heil, wird berichtet, dass er gesagt hat:

‘Jeder Mensch sündigt und die besten unter  
den Sündern sind die, die entschieden  
bereuen’, oder wie er [es] gesagt hat. Betet zu  
Gott!

[14 Sekunden Pause]

al-ḥamdu li-llāh

wa-ṣ-ṣalātu wa-s-salāmu ‘alā nabīyyihi wa-  
raḍīyyihi wa-muṣṭafāh sayyidinā Muḥammadin  
wa-‘alā ālihi wa-ṣaḥbihi wa-man wālāh

Lob sei Gott.

Und der Segen und der Friede sei mit seinem  
Propheten, an dem er Wohlgefallen hat,  
seinem Erwählten, unserem Herrn  
Muḥammad und mit seiner Familie und  
seinen Gefährten und denjenigen, die ihn  
unterstützt haben.

wa-ba‘d

fa-inna taḥwīl al-qiblati

Und des Weiteren.

Wahrlich, die Veränderung der  
Gebetsrichtung

ta‘nī umūran kaṭīra

ta‘nī anna l-ummata

bedeutet viele [unterschiedliche] Dinge.

Sie bedeutet, dass die [muslimische]  
Gemeinschaft

tataḥawwal ḥaqīqatan wa-kulliyyatan

min makānin ilā makān

wa-min waḍ‘in ilā waḍ‘

kullunā ḍawu ḥaṭa’

‘alaynā ‘an na‘tayfa fī sujūdinā bi-ḍunūbinā

sich wahrhaftig und vollständig verändert,

von einem Ort zu einem anderen

und von einer Haltung zu einer anderen.

Wir haben alle Sünden [begangen].

Wir müssen, wenn wir uns [im Gebet]  
niederwerfen, unsere Sünden bereuen,

denn unser Herr, hoch und erhaben ist er,

verschließt seine Tür niemals.

fa-rabbunā subḥānahu wa-ta‘ālā

lā yaḡliq bābahu abadan

bābu t-tawbati maftūḥ

Die Tür der Reue steht offen.

<sup>706</sup> Die Übersetzung von *riḥāb* als „Hof, Innenhof [einer] Moschee“ (Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, S. 458) ist zu ergänzen, der Begriff kann auch den Gebetsraum (beziehungsweise -bereich) der Moschee bezeichnen, ist hier jedoch metaphorisch zu verstehen.

<sup>707</sup> Muḥammad al-Ḥaṭīb at-Tibrīzī, *Miškāt al-maṣābīḥ* (ḥadīṡ 2341), <https://sunnah.com/mishkat:2341> (letzter Zugriff: 15.11.2024).

wa-‘alaynā an nataṭahhara mimmā kāna fī l-qulūb

wa-mimmā kāna fī l-jawāriḥ

wa-li-ḍālīka kāna aṣḥābu rasūli llāhi, ṣallā llāhu  
‘alayhi wa-sallam,

yuqaddirūna l-qiblata ḥaḡḡa qadriḥā

ḥattā l-ḥabību l-muṣṭafā

allaḍī kāna yusawwī ṣ-ṣufūfa

wa-kāna yaqifu fī l-miḥrāb

wa-yaqifu fī l-qibla

wa-ṣ-ṣahābatu fī humu l-wajal wa-l-ḥawf

li-annahum ya‘allamūna bayna yaday man  
sa-yaqifūn

innahum sa-yaqifūna bayna yaday man yaqūl li-ṣ-  
ṣay’ kun fa-yakūn

fa-kāna rasūlu llāhi yaqūl

istaqim yā fulān

aw-istawī yā fulān

fa-yaqūlu lahu yā rasūla llāh

sammaytanī bi-smi, hal ra’aytanī?

fa-qāla lahu l-ḥabību l-muṣṭafā

innī arā min ḥalfī ka-mā arā min amāmī

yaj’ala llāhu qiblata l-ummah amāma rasūli llāh

ar-rasūlu lā ya‘arifu l-‘afawiyya abadan

innamā yuḥibbu n-nizām

wa-yuḥibbu l-intizām

Wir müssen uns reinigen von dem, was in  
unseren Herzen,

und dem, was in unseren Gliedern war.

Deshalb pflegten die Gefährten des Gesandten  
Gottes, Gott segne ihn und schenke ihm Heil,  
der Gebetsrichtung ihre angemessene  
Bedeutung beizumessen.

Auch der auserwählte Geliebte [der Prophet]  
[tat dies],

der die Reihen [der Betenden] zu ordnen  
pflegte

und in der Gebetsnische zu stehen pflegte,  
sowie in der Gebetsrichtung.

Die Gefährten empfanden Angst und  
Schrecken,

denn sie wussten, zwischen wessen Händen  
sie stehen würden.

Wahrlich, sie würden zwischen den Händen  
desjenigen stehen, der zu einer Sache sagt  
,Sei!‘ und dann ist sie.

So pflegte der Gesandte Gottes zu sagen:

‘Du, soundso, steh gerade!‘

oder ‚Du, soundso, stell dich richtig in die  
Reihe!‘<sup>708</sup>

Darauf antwortete jener: ‚Gesandter Gottes,  
Du hast mich bei meinem Namen gerufen,  
hast Du mich denn gesehen?‘

Daraufhin sagte der erwählte Geliebte zu ihm:  
‘Wahrlich ich sehe hinter mich, wie ich vor  
mich sehe. , [Prediger spricht zunehmend langsamer und tieferer Stimme]

*Publikum*

Gott hat die Gebetsrichtung der Gemeinde in  
Gegenwart des Gesandten Gottes festgelegt.

Der Gesandte kennt keine Spontaneität,  
sondern er mag die Regelmäßigkeit  
und er mag die systematische Ordnung.

<sup>708</sup> Der Begriff *istawā* meint wörtlich die Ausrichtung der Zehen entlang der Zehenlinie der übrigen Betenden einer Reihe.

wa-yuḥibbu r-raḥma	Er mag die Nachsicht
wa-yuḥibbu r-riḍā	und er mag die Genügsamkeit
wa-yuḥibbu l-ʿafw	Er mag die Vergebung,
wa-yuḥibbu t-tarāḥum	und mag das gegenseitige Verständnis.
wa-yuḥibbu l-intāj	Er mag die Leistung,
wa-yuḥibbu n-nazāfa	und er mag die Sauberkeit.
wa-hādīhi min taʿlīmi al-qibla allatī nastaqbiluhā [...]	All dies zählt zur Lehre der Gebetsrichtung, nach der wir uns ausrichten. [...]
wa-ʿalā l-jamīʿ	Es obliegt uns allen,
an yaltaḥima wa-an yataʿādada	zusammenzuhalten und uns gegenseitig zu unterstützen,
wa-an yuzraʿ baynahumā al-ḥubb bayna	die Liebe zwischen beiden zu kultivieren,
muʿayyidin wa-bayna muʿāriḍ	zwischen Unterstützern und Gegnern,
wa-an tudfaʿa ʿajalatu l-intāj	und die Produktion [wieder] anzukurbeln. <sup>709</sup>
fa-man lā yamliku qūtah	Denn wer nicht über seine (eigene) Lebensgrundlage verfügt,
lā yamliku qarārah	der verfügt [auch] über keine eigene Unabhängigkeit.
hākada taʿallamnā min taḥwīli l-qiblah	So haben wir es aus der Änderung der Gebetsrichtung gelernt.
wa-an nakūna ṣaffan wāḥidā wa-an-nanbuḍa aš- ṣaḥnā	[und es obliegt uns] in einer einzige Reihe zu stehen und die Last loszuwerden
wa-an naltaḥima jamīʿan	und alle zusammenzuhalten,
li-nanhaḍa bi-Miṣra al-maḥrūsa	damit wir das von Gott beschützte Ägypten [wieder] erstarken lassen,
allatī ḥafīzahā llāhu	das Gott schützend bedacht hat
bi-l-imāmi l-Ḥusayn ibn ʿAliyy	mit dem Imam Ḥusayn ibn ʿAlī,
wa-ḥafīzahā llāhu bi-āli bayti n-nabiyy	das Gott schützend bedacht hat mit der Familie des Hauses des Propheten
wa-bi-ṣ-ṣāliḥīna	und den Rechtschaffenen
wa-bi-āli l-muḥibbīna li-āli bayti rasūli llāh, ṣallā llāhu ʿalayhi wa-sallam,	und den von der Familie des Hauses des Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, lieb gewonnenen.
fa-qad ṣaḥḥa fī l-aṭar	Und die Überlieferung hat recht:
man arāda Miṣra bi-sūʿin	wer Schlechtes für Ägypten will,
aḍābahu llāh	dessen Kräfte lässt Gott schwinden.
ʿalā l-jamīʿi an yaltaḥima	Uns allen obliegt es, zusammenzuhalten

<sup>709</sup> Wörtlich: „das Rad der Produktion wieder anzutreiben“.

ṣaffan wāḥida  
wa-an nansā li-anna al-mu'mina lā yaḥmilu fī  
qalbihi buḡḡan li-aḥad  
fa-rasūlu llāhi, ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam,

'allamanā hādīhi l-umūr  
ḥīnamā tastaqbilu l-qibla  
kayfa yakūnu fī qalbika ṣay'?  
wa-kayfa takūnu jawāriḥuka mulawwaṭa bi-mālin  
ḥarām  
wa-tad'ū llāha tabāraka wa-ta'ālā  
al-ḥaqqu ṣubḥānuhu wa-ta'ālā qāl

wa-qāla rabbukum ud'ūnī  
astajib lakum  
sayyidnā Ṣa'dī qāl  
yā rasūla llāh ud'ū lī an akūna mustajāb

ad-da'wa  
qāla lahu: aṭibb maṭ'amak! takun mustajāb ad-  
da'wa

hakada ta'allamū min taḥwīli l-qiblah

aradtu an aqul bi-anna taḥwīl al-qiblah

yanbaḡi 'alā l-mu'mini an yataḥawwala  
kulliyatan bi-qalbih  
wa-an yaftaḥa ṣafḥatan jadīdan [korrigiert sich]  
jadīdatan ma'a rabbih  
wa-an yaftaḥa ṣafḥatan jadīdatan ma'a iḥwānihi  
wa-aṣdiqā'ihī  
wa-an yata'āwana li-dafī hādā l-waṭan

li-dafīhi ilā l-amām  
li-takūna Miṣru qā'idatan bi-azharihā wa-  
'ulamā'ihā wa-bi-aḥibbā'ihā

wa-bi-ṣ-ṣālīḥīna

wie eine einzige Reihe  
und zu vergeben, denn der Gläubige nährt in  
seinem Herzen für niemanden Hass.  
Denn der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und  
schenke ihm Heil,  
hat uns diese Dinge beigebracht.  
Wenn du dich in die Gebetsrichtung wendest,  
wie kann da etwas in deinem Herzen bleiben?  
Wie können deine Glieder verschmutzt sein  
mit verbotenem Besitz?  
Betet zu Gott, gesegnet und erhaben ist er.  
Der Wahre, lobgepriesen und erhaben ist er,  
hat gesagt,  
euer Herr hat gesagt: ‚Bittet mich,  
ich antworte euch.‘  
Unser Herr Ṣa'd hat gesagt:  
‘Gesandter Gottes, bitte für mich darum, dass  
erhört werden möge  
mein Gebet  
er sagte zu ihm: Halte dein täglich Brot [d.h.  
deinen Lebensunterhalt] rein [d.h. nicht  
ḥarām], so wird dein Ruf erhört werden.  
Dies lernt ihr aus der Änderung der  
Gebetsrichtung.  
Meine Absicht war es darzulegen, dass es  
durch die Veränderung der Gebetsrichtung  
dem Gläubigen obliegt, sich vollständig in  
seinem Herzen zu wandeln,  
und eine neue Seite mit seinem Herrn  
aufzuschlagen,  
sowie eine neue Seite mit seinen Brüdern und  
Freunden,  
und zusammenarbeiten, um dieses unser  
Vaterland anzutreiben,  
um es voran zu bringen,  
damit Ägypten die Führung übernimmt,  
durch seine Azhar, durch seine (islamischen)  
Gelehrten, durch seine geliebten Freunde,  
und durch die Rechtschaffenen

wa-bi-l-muḥibbīna  
 wa-an yaǧtamī ū jamī an  
 ṣaffan wāḥida  
 wa-ayḍan  
 fa-inna l-qiblata ta'nī  
 anna rasūla llāhi, ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam,  
  
 huwa ḥātamu l-anbiyā' i wa-l-mursalīn  
 wa-huwa raḥmatu llāhi li-l-'ālamīn  
  
 wa-huwa sayyidu l-awwalīna wa-l-āḥirīn  
 wa-huwa sayyidu waladi Ādam yawma l-qiyāmati  
  
 wa-lā faḥr  
 rābi' an aw-tālīṭan lā-ḥilāfa bayna l-anbiyā'  
  
 fa-l-anbiyā' u jamī an uḥwa [sic!] li-allāh  
  
 ummahātuhum ṣattā wa-dīnuhum wāḥid  
  
 amma l-ḥilāfu bayna l-anbiyā'  
  
 fa-huwa wahmun  
 ṣana'ūhu l-mutāǧirūna bi-l-adyān  
  
 'wa-inna ḥāḍihi ummatukum ummatan Q 21:92  
 wāḥidatan  
 wa-anā rabbukum fa-'abudūn' Q 21:92  
 'ibāda llāh, li-narfa'a akuffa ḍ-ḍirā'ati ilā r-raḥmān  
  
 'asā an takūna ḥāḍihi s-sā'atu ijāba  
 allāhumma aǧfir li-l-muslimīna wa-l-muslimāt  
  
 al-mu'minīna wa-l-mu'mināt  
 al-aḥyā' i minhum wa-l-amwāt  
 innaka yā mawlāna samī'un qarībun mujībun d-  
 da'awāt

und die lieben Freunde.  
 Und dass sie sich alle zusammen schließen  
 als eine einzige Reihe.  
 Und ebenso  
 bedeutet die Gebetsrichtung,  
 dass der Gesandte Gottes, Gott segne ihn und  
 schenke ihm Heil,  
 das Siegel der Propheten und Gesandten ist  
 und eine Gnade Gottes für die  
 Weltenbewohner  
 und der Herr der Ersten und der Letzten.  
 Er ist der Herr der Kinder Adams am Tag der  
 Auferstehung.  
 Ohne Übertreibung.  
 Viertens oder drittens gibt es keine  
 Uneinigkeit zwischen den Propheten,  
 denn die Propheten sind allesamt  
 Geschwister bei Gott.  
 Ihre Mütter sind unterschiedlich, ihre  
 Religion [jedoch] ist eine.  
 Was die Uneinigkeit zwischen den Propheten  
 betrifft:  
 Sie ist eine Einbildung!  
 Die mit den Religionen Handel treibenden  
 haben sie geschaffen.  
 'Dies ist eure Gemeinschaft. Es ist eine einzige  
 Gemeinschaft.  
 Und ich bin euer Herr. Dienet mir!'  
 Diener Gottes, lasst uns die Handflächen der  
 Demut zum Barmherzigen erheben,  
 vielleicht ist dies die Stunde der Erhörung.  
 Oh Gott, vergib den Muslimen und  
 Musliminnen [ihre Sünden]  
 und den Gläubigen,  
 den Lebenden unter ihnen, wie den Toten.  
 Wahrlich, du, unser Herr, bist ein [uns]  
 nahestehender Allhörender, die Bitten  
 Beantwortender.

*rabbanā taqabbal minnā wa-aqbalnā*

*wa-‘alā ṭā‘atika a‘innā*

*wa-min šurūri ḥalqika sallimnā*

*wa-ilā ġayrika lā takilnā*

*allāhumma arḥam ḍa‘fana*

*wa-jbur kasranā*

*wa-waḥḥid šufūfanā*

*wa-taqabbal šuhadā’anā*

*allāhumma inna nas’aluka waḥdatan tağīḍu bihā  
a‘dā’anā*

*allāhumma waḥḥid bayna šufūfinā*

*wa-jma‘ kalimatanā*

*allāhumma aḥšurnā ma‘a l-imāmi l-Ḥusayni bni  
‘Aliyy*

*wa-ma‘a āli bayti n-nabiyy*

*wa-ma‘a kulli šāliḥin wa-waliyy*

*wa-ma‘a Abī Bakrin wa-‘Umara wa-‘Uṭmāna wa-  
‘Aliyy*

*ij‘al Mišra amnan wa-amāna*

*wa-silman wa-salāma*

*ij‘alhā saḥā’an raḥā’a*

*wa-sā’ira bilādi l-muslimīn*

*allāhumma a‘izz al-islāma wa-nṣur<sup>i</sup> l-muslimīn*

*wa-a‘li yā rabbī bi-faḍlika kalimata l-ḥaqqi wa-d-  
dīn*

*wa-waffiqnā ilā kulli ḥayrin yā rabba l-‘ālamīn*

Unser Herr, erhöre uns und bringe uns dir  
näher

und hilf uns, dir gehorsam zu sein.

Beschütze uns vor dem Bösen deiner  
Schöpfung

und vertraue uns niemand anderem als dir  
an.

Oh Gott, erbarme dich unserer Schwäche  
und heile unseren Bruch [mit den göttlichen  
Regeln].

Vereinige unsere Reihen  
und nimm unsere Märtyrer an.

Oh Gott, wir bitten dich um eine Einheit,  
durch die unsere Gegner abnehmen (d.h.  
geschwächt werden).

Oh Gott, vereinige unsere Reihen  
untereinander  
und vereine unser Wort.

Oh Gott, bring uns mit dem Imam Ḥusayn ibn  
‘Alī zusammen,

mit der Familie des Hauses des Propheten,  
mit jedem Rechtschaffenen und Freund  
Gottes

und mit Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān und ‘Alī.

Mache Ägypten [für die Ägypter] zu einem  
sicheren und beschützenden Ort  
sowie einen friedlich und unbeschadeten.

Mache es großzügig und blühend,  
wie auch alle (übrigen) Länder der Muslime.

Oh Gott, mache den Islam mächtig und verhilf  
den Muslimen zum Erfolg

und erhöhe, mein Gott, durch deine Güte das  
Wort der Wahrheit und der Religion.

Mach uns für alles Gute geeignet, Herr der  
Welten(bewohner).

<i>allāhumma rabba l-ḥilli wa-l-ḥarām</i>	<i>du‘ā‘ al-jawšan</i> <sup>710</sup>	Oh Gott, du Herr des Erlaubten und des Verbotenen,
<i>wa-rabba l-baladi l-ḥarām</i>	<i>du‘ā‘ al-jawšan</i>	Herr der heiligen <sup>711</sup> Ortschaft (Mekka), <sup>712</sup>
<i>wa-rabba l-maš‘ari l-ḥarām</i>	<i>du‘ā‘ al-jawšan</i>	Herr der heiligen Kultstätte (d.h. der Ka‘ba und Umgebung),
<i>wa-rabba l-rukni wa-l-maqām</i>	<i>du‘ā‘ al-jawšan</i>	Herr der Säule und der Stätte [Abrahams], <sup>713</sup>
<i>balliġ min ša‘bi Mišra ilā nabiyyika s-salām</i>		übermittle den Gruß (w. Frieden) des ägyptischen Volkes an deinen Propheten.
<i>allāhumma balliġ nabiyyaka minnā salām</i>		Oh Gott, übermittle deinem Propheten unseren Gruß.
<i>allāhumma balliġ nabiyyaka minnā salām</i>		Oh Gott, übermittle deinem Propheten unseren Gruß.
<i>amīn amīn</i>		Amen. Amen.
<i>inna llāha ya‘muru bi-l-‘adli wa-l-iḥsāni</i>	Q 16:90	‘Gott befiehlt (zu tun), was recht und billig ist, gut zu handeln und den Verwandten zu geben (was ihnen zusteht).
<i>wa-itā‘i dū qurbā</i>		
<i>wa-yanhī ‘ani l-faḥšā‘i wa-l-munkari wa-l-baġī</i>	Q 16:90	Und er verbietet (zu tun), was abscheulich und verwerflich ist und gewalttätig zu sein.
<i>ya‘izukum la‘allakum taḍakkarūn</i>	Q 16:90	Er ermahnt euch (damit). Vielleicht würdet ihr die Mahnung annehmen. <sup>714</sup>
<i>uḍkurū llāh yaḍkurukum</i>		Gedenkt Gott, er denkt (dann) an euch.
<i>wa-aqīmū ṣ-ṣalāh</i>		und verrichtet das Gebet!

<sup>710</sup> Die folgenden Verse entstammen dem *du‘ā‘ al-jawšan al-kabīr* (sinngemäß: das Große Schutzschildbittgebet), einem Bittgebet, das ‘Alī ibn Ḥusayn (Zayn al-‘Ābidīn) zugeschrieben wird. Es findet sich im *Al-balad al-amīn* sowie im *Miṣbāḥ Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Kaf amīs* (15. Jh.). Das Bittgebet ist vor allem in schiitischen Kontexten beliebt und wird insbesondere im Monat Ramaḍān rezitiert. (Wikībīdiyā, „Du‘ā‘ al-jawšan al-kabīr“, [https://ar.wikipedia.org/wiki/دعاء\\_الجوشن\\_الكبير](https://ar.wikipedia.org/wiki/دعاء_الجوشن_الكبير) (letzter Zugriff: 20.01.2016).)

<sup>711</sup> Analog zur Wendung *al-mašjid al-ḥarām*, „die heilige Kultstätte“. (Muḥammad, *Der Koran*, Sure 2:144.) Hier die Übersetzung von *ḥarām* mit ‚heilig‘.

<sup>712</sup> Der Begriff *balad* ist hier wie auch in Sure 90 im Sinne von ‚Ortschaft‘ zu verstehen. So auch die Übersetzung Parets. (Ebd., Sure 90:1.)

<sup>713</sup> Paret übersetzt *maqām Ibrāhīm* als (heiligen) Platz Abrahams (ebd., Sure 3:97.) Die Stätte Abrahams im Kultbereich der Ka‘ba gilt als „a place of invocations and supplications“. (Meir Jacob Kister, „Maḳām Ibrāhīm“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 6, Leiden: Brill, 1991: S. 104-107, hier: S. 105.) Der Prediger hat die Bezeichnung Gottes als *rabb ar-rukn wa-l-maqām* in den anderen von mir besuchten Predigten nicht verwendet. Sie dürfte hier dem Umstand geschuldet sein, dass die Mitte des Monats Ša‘bān (*niṣf Ša‘bān*) als besonders günstiger Zeitpunkt für die Vergebung gilt. (Arent J. Wensinck, „Sha‘bān“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 9, Leiden: Brill, 1997: S. 154, hier: S. 154.) Die vorliegende Freitagspredigt fand unmittelbar nach der Mitte des Monats Ša‘bān statt.

<sup>714</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 16:90.

*inna ṣ-ṣalāta kānat ‘alā l-mu’minīna* Q 4:103b ‘Das Gebet ist für die Gläubigen eine  
*kitāban mawqūta* festgelegte Vorschrift<sup>715</sup>

### 2.2.2.2 Analyse der Predigt

Die Gliederung des Freitagsgebets wurde oben (S. 11) skizziert. Rechtlich vorgeschrieben ist gemäß der šāfi‘itischen Rechtschule für die erste und die zweite Predigt: Das Lob des Gottes (*taḥmīd*), der Aufruf zum Segen des Propheten (*ṣalāt ‘alā n-nabī*), die Ermahnung der Gemeinde zur Gottesfurcht (*waṣiyya bi-t-taqwā*), die Rezitation eines Koranverses. Ferner, dass der *ḥaṭīb* in der zweiten *ḥuṭba* das Bittgebet (*du‘ā*) zu Gunsten der Muslime und Musliminnen spricht sowie Gott um eine weitere Sache bittet, beispielsweise um Vergebung.<sup>716</sup>

#### 2.2.2.2.1 Beginn

Bereits die ersten zwei Verse lösen zwei ritualrechtliche Erfordernisse ein, nämlich Lob Gottes (*taḥmīd*) und Aufruf zum Segen des Propheten (*ṣalāt ‘alā n-nabī*). In den folgenden Versen verweist der Prediger durch die Verwendung eines *ḥadīṭ qudsī* (sinngemäß: ‚heiliger *ḥadīṭ*‘, gemeint ist ein *ḥadīṭ* göttlichen und nicht prophetischen Ursprungs) auf die Güte Gottes und auf seine Strenge, mahnt die Gemeinde also zur Gottesfurcht (*waṣiyya bi-t-taqwā*): „Mein Diener, du willst (etwas) und ich will (etwas), wenn du dich mir in dem, was ich will, ergibst, gebe ich dir, was du begehrt, wenn du dich mir (jedoch) in dem, was ich will, nicht ergibst, ermüde ich dich in dem, was du willst, dann wird nur das geschehen, was ich will.“ Es folgt das islamische Glaubensbekenntnis (*šahāda*), dieses ist zwar kein ritualrechtlich vorgeschriebenes Element, jedoch in der Freitagspredigt üblich. Dem ersten Teil, der monotheistischen Bezeugung, dass es keinen Gott außer Gott gibt – ergänzt um die Feststellung, dass er keine Teilhaber hat – folgen zahlreiche Bekräftigungen. Auch den zweiten Teil des Bekenntnisses, dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist, baut der Prediger mit verschiedenen Ergänzungen aus. Es handelt sich um gängige Formeln, die sich häufig in Predigten finden; wenngleich ritualrechtlich möglich, ist es unüblich, die Bezeugung des von Muḥammads Prophetentums für sich stehen zu lassen. Die Formel „Er hat die Botschaft übermittelt, das [in ihn gesetzte] Vertrauen erfüllt und diese Gemeinde beraten“ (*ballaḡa r-risāla wa-addā l-amāna wa-naṣaḡa li-hādīhi l-umma*) ist nicht koranisch, mindestens Anfangs- und Endteil hatten historisch jedoch offenbar schon früh den Status einer gängigen Wendung, sie sind auf Inschriften zu Beginn des 9. Jahrhunderts belegt.<sup>717</sup> Mit der im

<sup>715</sup> Ebd., Sure 4:103. Eine Ergänzung Parets im Satz wurde ausgelassen.

<sup>716</sup> al-Jazīrī, *Kitāb al-fiqh ‘alā al-madāhib al-arba‘a*, Bd. 1, S. 304, Anm. 1. Angeführt sind lediglich die hier wesentlichen Elemente der *ḥuṭba*. Auf einen detaillierten Überblick über die einzelnen Säulen (*arkān*) und Bedingungen (*ṣurūt*) sowie die Unterschiede zwischen den islamischen Rechtsschulen verzichte ich hier, ein solcher findet sich in: Ebd., S. 304 ff.

<sup>717</sup> Robert G. Hoyland, „The content and context of early Arabic inscriptions“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997): S. 77-102, hier: S. 84, 85 Fußnote 47.

sufischen Kontext beliebten Lichtmetapher betont der Prediger in den folgenden Verse den prophetischen Charakter von Muḥammads Botschaft. Die Metapher des Pilgerweges zur Beschreibung des Weges des Gläubigen begünstigt ebenfalls sufische Assoziationen.

#### 2.2.2.2.2 Ein Lobgedicht und weitere Segenswünsche

Der Prediger baut das Lob des Propheten wird im Anschluss mit Hilfe zahlreicher Verse eines Lobgedichts, einer *qaṣīda* des jemenitischen Dichters ‘Abd ar-Raḥīm Abū Aḥmad al-Buraī al-Yamanī (gest. 1400) weiter aus. Dieses Gedicht verwendete der Prediger im Untersuchungszeitraum häufig zu Beginn seiner Predigt. Er spielt damit, wie in den Fußnoten angemerkt, auf verschiedene Ereignisse der Prophetenvita an: Auf die Schatten spendende Wolke und den Baumstumpf, auf welchem der Prophet seine Predigt zu halten pflegte und der sich nach dem Errichten der ersten Kanzel (*minbar*) „weinend nach ihm sehnte“, sowie auf die Rolle Muḥammads als Fürsprecher (*ṣāfi*). Über mehrere Verspaare hinweg erbittet der jeweils erste Vers den Segen des Propheten (etwa: *yā rabbi ṣalli ‘alā n-nabiyyi l-mujtabā*), der zweite Vers erweitert die Bitte um die Häufigkeit des Segens. Die wiederholten Aufforderungen, den Propheten zu segnen, implizieren eine Zuhörerreaktion; im vorliegenden Beispiel fiel diese sehr deutlich aus. Die verwendeten Metaphern sind der Natur entlehnt: Der Prophet soll „so oft“ gesegnet werden, „wie im Dickicht die Reimdichterin der Hügel singt“ (*mā ḡarradat fī l-ayki sāji‘atu r-rubā*); gemeint ist die mit süßer Stimme singende Taube. Der Vergleich des Prophetenlobs mit dem Taubengesang lässt sich als Wunsch verstehen, Ersteres möge dem Menschen zur eigenen Natur werden. Es soll ein wiederholtes und angenehm moduliertes sein; die Bezeichnung ‚Reimdichterin‘ (*sāji‘a*) stellt auch einen Rückverweis auf das im *saj‘* verfasste Gedicht dar. Die Bezeichnung *sāji‘atu r-rubā* (Reimdichterin der Hügel) ist kein Eigenname, das Epitheton erlaubt, den *saj‘* zu wahren, und verortet die Reimdichterin in den Hügeln beziehungsweise der Natur.<sup>718</sup> Der nächtliche Himmel ergänzt das Motiv, das Lob soll so oft erklingen, „wie ein Planet im Himmel einem anderen Planeten gegenübersteht.“ Es folgt der Vergleich des Propheten mit einem Gast Gottes, dann der zwischen der Lobesforderung und den Pilgerströmen in Richtung Medina, zum Grab des Propheten.

Rezeptionsästhetisch erfüllt das Lobgedicht verschiedene Funktionen: Die für die Freitagspredigt vorgeschriebene Aufforderung zum Prophetenlob erfolgt in rhetorisch ansprechender Form. Der Adressat ist zunächst Gott, dessen Segen das lyrische Ich beziehungsweise der Prediger erbittet, das Publikum ist implizit aufgefordert, den

<sup>718</sup> Für die Wendung konnte ich lediglich einen weiteren Beleg finden, nämlich in einem biographischen Werk zu Notabeln und Gelehrten des 12. Jahrhunderts der *hijra* des syrischen Geschichtsschreibers Abū l-Muwadda Muḥammad Ḥalīl al-Murādī (gest. 1791). (Abū l-Faḍl Muḥammad Ḥalīl ibn ‘Alī al-Murādī und [= Abū l-Muwadda Muḥammad Ḥalīl al-Murādī], *Kitāb silk ad-durar fī a’yān al-qarn at-tānī ‘aṣar*, Bd. 2, [Beirut]: Dār al-Baṣā’ir al-Islāmiyya, Dār Ibn Hazm, [1874], S. 289.) Er wird an anderer Stelle (Hamilton A.R. Gibb, „al-Murādī“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 7, Leiden: Brill, 1993: S. 602, hier: S. 602) mit dem Namen Abū l-Muwadda Muḥammad Ḥalīl al-Murādī bezeichnet, daher die doppelte Namensangabe.

Segenswunsch auszusprechen. Auf der Zuhörerseite sind es Einzelne, die leise, kaum hörbar murmelnd den Segenswunsch flüstern, während der Prediger (*ḥaṭīb*) das Gedicht vorträgt. Das entspricht der Regel, während der *ḥuṭba* zu schweigen. In vier Doppelversen adressiert der Prediger Gott, im Anschluss in sechs Doppelversen die Zuhörer. Er spricht sie als „ihr durch seinen *dīkr* genießend Erfreute“ (*yā mutaladdidīna bi-dīkrihi*) an, er verweist damit nicht nur auf das (hier sufisch verstandene) Gottgedenken (*dīkr*),<sup>719</sup> sondern auch auf dessen Wirkung. Zentrales Motiv ist Muḥammad als Fürsprecher (*šafiʿ*) am Tag des Jüngsten Gerichts. Die Wolke, die Muḥammad in jungen Jahren Schatten gespendet hatte und den Mönch Baḥīrā auf Muḥammads Prophetentum schließen ließ, erinnert an seine herausgehobene Stellung. Auch der sich nach dem Propheten sehrende Baumstumpf, der ihm vor Einführung einer hölzernen Kanzel als Erhöhung gedient hatte, erfüllt diese Funktion, wie auch die Gazelle, mit der sich der Prophet der Überlieferung nach unterhalten hat.

Der Abschnitt und die Epitheta Muḥammads kulminieren im *ḥadīṭ* Muḥammads: „Ich bin von Ḥusayn und Ḥusayn ist von mir“ (*Ḥusaynun minnī wa-minhu anā*). Der Wortlaut ist zu Gunsten des *sajʿ* umgestellt, das Original lautet: „Ḥusayn ist von mir und ich bin von Ḥusayn“ (*Ḥusaynun minnī wa-anā min Ḥusayn*).<sup>720</sup> Der folgende Doppelvers erläutert eine der verschiedenen Bedeutungen des Verses, die insbesondere im Kontext der Ḥusayn-Moschee relevant ist: „Wer Ḥusayn besucht hat, der hat auch uns (d.h. mich) besucht“ (*man zāra l-Ḥusayna fa-qadī zāranā*). Dies ist ein wichtiger Aspekt, denn die Gläubigen suchen die Ḥusayn-Moschee insbesondere auf, um den *ḍarīḥ* (Schrein) mit dem Grab des Kopfes Ḥusayns zu besuchen, der einer Überlieferung zufolge hier begraben liegt,<sup>721</sup> wofür sie teilweise weite Reisen auf sich nehmen. Bei gelegentlichen Fernsehübertragungen des Freitagsgebets aus der Ḥusayn-Moschee wird die Bedeutung dieses Verses stets visuell unterstrichen. Während der Prediger den genannten Satz ausspricht, zeigt das Fernsehbild dann die während des Gebetes verschlossene Tür, die vom Gebetsraum zum *ḍarīḥ* Ḥusayns führt.

Die Bedeutung dieses Verses, der den Höhepunkt des Lobgedichts darstellt, unterstrich der Prediger performativ. Bereits das *ḥadīṭ* „Ich bin von Ḥusayn und Ḥusayn ist von mir.“ (*Ḥusaynun minnī wa-minhu anā*) hatte der Prediger langsam und mit einer effektvollen rhetorischen Pause nach „von mir“ (*minnī*) vorgetragen, um die Aussage „ich gehöre zu ihm“ (*wa-minhu anā*) besonders hervorzuheben. Den folgenden Vers „Wer Ḥusayn besucht

<sup>719</sup> Das Erinnern meint hierbei insbesondere das sich selbst Erinnern an Gott. (Louis Gardet, „*Dhikr*“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht, Bd. 2, Leiden: Brill, 1965: S. 223-227, hier: S. 223.)

<sup>720</sup> Muḥammad ibn ʿĪsā at-Tirmidī, *Sunan at-Tirmidī*, 2 Bde., Bd. 2, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, S. 960/*ḥadīṭ* Nr. 4144.

<sup>721</sup> Nach anderen Überlieferungen liegt der Kopf in Najaf, außerhalb Kūfas, in Karbalā (also mit seinem Körper), in Medina, in Damaskus beziehungsweise in Raqqa begraben. (Laura Veccia Vaglieri, „(al-)Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis et al., Bd. 3, Leiden: Brill, 1971: S. 607-615, hier: S. 612.)

hat, der hat auch uns (d.h. mich) besucht“ (*man zāra l-Ḥusayna fa-qadī zāranā*) sprach er mit stärker getragener Stimme und senkte sie zum Ende hin ab, womit er seinem betont feierlichen Vortrag zusätzlich Würde und Nachdruck verlieh. Durch eine im Verlauf des Verses sehr starke sukzessive Verlangsamung seines Sprechrhythmus verstärkte diese Wirkung. Nach einer relativ langen Unterbrechung von vier Sekunden, wiederholte der Prediger den Vers mit Nachdruck.

Die Verhaltensregeln (*ādāb*) der Freitagspredigt (*ḥuṭba*) sehen zwar vor, dass die Zuhörer während des Vortrages des *ḥaṭīb*s schweigen, hiervon ausgenommen sind in der Praxis allerdings teilweise Sprechpausen, wie die genannte, in denen das Publikum Zustimmung wie auch Freude durch Formeln wie *allāhu akbar* und Stöhnen beziehungsweise Seufzern, die manche mit energischem Nicken bekräftigen, zum Ausdruck bringt.

Im Anschluss an das Lobgedicht folgt ein kurzer Abschnitt mit Segenswünschen für ‘Alī, die Familie des Propheten (*āl bayt an-nabī*), jeden Rechtschaffenen (*ṣāliḥ*) und Freund Gottes (*walī*) sowie die vier rechtgeleiteten Kalifen. Der Prediger behält den *saj’* bei und betont ‘Alīs Rolle durch den Reim. Von insgesamt vier auf -*iy*y endenden Versen rahmen die zwei auf ‘Alī (gesprochen ‘*Aliyy*) endenden äußeren Verse die beiden inneren: „*wa-s-salāmu ‘alā sayyidi Abī ‘Abdillāhi l-Ḥusayni bni ‘Aliyy / wa-‘alā āli bayti n-nabiyy / wa-‘alā kulli ṣāliḥin wa-waliyy / wa-‘alā Abī Bakrin wa-‘Umara wa-‘Uṭmāna wa-‘Aliyy.*“

Damit ergeben sich insgesamt vier Abschnitte von Lob und Segenswünschen: (1) Gott, (2) der Prophet, (3) Ḥusayn und ‘Alī beziehungsweise die Familie des Propheten und schließlich (4) die Rechtschaffenen und Freunde Gottes sowie die vier rechtgeleiteten Kalifen. Die Nennung letzterer impliziert ein eindeutiges Bekenntnis zum sunnitischen Islam.

#### 2.2.2.2.3 Die Rede Quss ibn Sā‘idas

Der Anfangsteil, das Lob (*taḥmīd*), ist durch die folgende Übergangsformel *ammā ba‘d* (sinngemäß: ‚und was danach folgt‘ oder ‚und des Weiteren‘)<sup>722</sup> deutlich abgesetzt. Die Formel dient in unterschiedlichen Textgattungen zur Trennung zwischen einleitenden Vorbemerkungen (etwa Segenswünschen und Danksagungen) und dem Beginn eines Textes.<sup>723</sup> In der vorliegenden Predigt setzt die Formel *ammā ba‘d* nicht lediglich das Lob (*taḥmīd*) von der sich anschließenden Rede des Predigers ab, sie leitet auch die Rede Quss ibn Sā‘idas auf dem Markt von ‘Ukāz ein, die der Prediger im Folgenden vollständig in seine Predigt einbaut. Damit wählt er einen stereotypen Predigtanfang, denn Quss ibn Sā‘ida soll der Legende nach der Erste gewesen sein, der eine Rede mit *ammā ba‘d* begonnen hat, wie auch der Erste, der sich während seiner Rede auf ein Schwert oder einen Stock gestützt hat.<sup>724</sup>

<sup>722</sup> Zu dieser Formel: Qutbuddin, *Arabic oration*, S. 74.

<sup>723</sup> Wolfhart P. Heinrichs, „Ṣadr“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 8, Leiden: Brill, 1995: S. 746-748.

<sup>724</sup> Z.B. Ṣayḥū [Cheikho], *Kitāb šu‘arā’ an-naṣrāniyya*, Bd. 1: *fī šu‘arā’ al-jāhiliyya*, S. 211.

Diese Geste war für den arabischen Stammessprecher typisch<sup>725</sup> und bleibt es für den Freitagsprediger (*ḥaṭīb*). Bereits bei Jāḥiẓ gilt Quss ibn Sā'ida als der größte Redner aller Stämme. Seine Beredsamkeit ist sprichwörtlich, der Ausdruck *ablağ min Quss* („beredter als Quss“) dient zur Beschreibung herausragender Eloquenz. Der Prophet soll ihn auf dem Markt von 'Ukāz gehört haben und schätzte seine Rede offenbar so sehr, dass er sie auswendig kannte. Verschiedentlich wird Quss ibn Sā'ida auch als Vorläufer des Islam stilisiert.<sup>726</sup> Rhetorik- und Homiletikhandbücher führen seine Rede oft als paradigmatisch für die vorbeziehungsweise frühislamische öffentliche Rede an.<sup>727</sup> Dozenten der Fakultät für islamische Mission (*kulliyyat ad-da'wa al-islāmiyya*) der Azhar nannten mir die Rede wiederholt als herausragendes Beispiel für Beredsamkeit.

Die Verwendung der Rede Quss' in der *ḥuṭba* dient zum einen der Anknüpfung an die vorislamische Redetradition und erlaubt es zum anderen, gemeinsam mit der erwähnten *qaṣīda*, die Predigt mit Reimprosa (*saj'*) zu eröffnen. Verschiedene Handbücher empfehlen, in der Eröffnung den *saj'* zu verwenden, wenn auch in Maßen.<sup>728</sup> Heutzutage gilt der *saj'* vielen als antiquiert,<sup>729</sup> ein Rückgriff auf ältere, anerkannte Texte ist für manchen daher naheliegender, als das Verfassen eines eigenen Abschnittes im *saj'*.

Neuwirth hat mit Blick auf den stereotypen Beginn der *qaṣīda* betont, dass markante Anfangsteile literarischer Kompositionen eine über den individuellen Aussagewert weit hinausreichende Bedeutung haben können. Der *nasīb* der *qaṣīda* etwa kann „als Ausdruck der psychischen Befindlichkeit des altarabischen Dichters – und des sich mit ihm identifizierenden Hörers – als Ausdruck auch seiner Selbstlokalisierung in Ort und Zeit, für das Strukturverständnis der gesamten Komposition ausschlaggebend“<sup>730</sup> sein. Vergleichbares gilt hier, die Rede Quss' erfüllt eine ästhetische Funktion. Die psychische Befindlichkeit Quss ibn Sā'idas bildet – in Kombination mit al-Bura'īs Lobgedicht – eine Stimmungsgrundlage für das ästhetische Erleben der Zuhörer.

Diese Verwendung entspricht der Empfehlung der Handbücher im Abschnitt zum Redeaufbau (arab. *tansīq/tarkīb*, lat. *dispositio*), den Beginn der Rede (als solcher ist auch dieser Abschnitt noch zu verstehen, da er an das *ammā ba'd* anschließt und der *taḥmīd* quasi als ritualrechtliches Element vorangestellt ist) zu nutzen, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu wecken und eine Stimmungsgrundlage zu evozieren. Wie Abū Zahra – unter Rückgriff auf

<sup>725</sup> Goldziher, „Der Chaṭīb bei den alten Arabern“, S. 98.

<sup>726</sup> Charles Pellat, „Kuss b. Sā'ida“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 5, Leiden: Brill, 1986: S. 528-529, hier: S. 528-529.

<sup>727</sup> Beispielsweise: Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*, S. 168-171.

<sup>728</sup> Beispielsweise: Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 117.

<sup>729</sup> Siehe zum *saj'* als Mittel der Archaisierung: Stock, *Arabische Stilistik*, S. 61 ff.

<sup>730</sup> Angelika Neuwirth, „Der Horizont der Offenbarung: Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit“, in: *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Udo Tworuschka, Köln: Böhlau, 1991: S. 3-39, hier: S. 3.

Ibn al-Aṭīr – betont, eignen sich hierfür unter anderem warnende Worte. Dem entspricht der Beginn der vorliegenden Predigt. Im Sinne Ibn Rašīqs, auf dessen Empfehlungen zum Redeaufbau (arab. *tansīq/tarkīb*, lat. *dispositio*) ich oben verwiesen habe,<sup>731</sup> lässt sich die Passage als schrittweise Hinführung (*istidrāj*) verstehen und zielt auf eine Neigung der Herzen (*ʿatf al-qulūb*).

Der Ermahnungsgedanke ist für die Predigt im Allgemeinen zentral, die Rede Quss ibn Sāʿidas enthält diese bereits im ersten Vers, „*ismaʿū wa-ʿū*“ („hört und behaltet“). Der Prediger nimmt damit unmittelbar die Rolle des Warners ein und zwar in kodifizierter Form: Die Formel *ammā baʿd* + Anrede (letztere lautet in der *ḥuṭba* gewöhnlich (*yā*) *ayyuhā l-ʿibād* oder vergleichbar) kann im religiösen Kontext als kodifiziertes Zeichen im Sinne Sabine Winkos<sup>732</sup> verstanden werden. Sie verweist auf die sich anschließende Mahnung und „aktiviert“ im Zuhörer den Erwartungshorizont (Jauß) der Predigt. Der Zeichencharakter des *ammā baʿd* wurde während der Feldforschung im Predigtunterricht deutlich: Da Muhammad al-Ḥaṭṭāb das *ammā baʿd* stets deutlich betonte und vom übrigen Text absetzte, tat ich es ihm gleich als er mich aufforderte, eine zuvor selbst verfasste Predigt vorzutragen. Ich imitierte seinen strengen Ton spielerisch jedoch entschieden, woraufhin er mich erfreut lobte: „ja genau so, (jetzt) ist es ist als würdest du (wirklich) predigen.“ Seine Freude an der theatralischen Seite meines Vortrages war unübersehbar, wie auch die ironische Distanzierung, die bisweilen mit einfluss, wenn wir in seinem Büro beim Vortrag der verfassten Predigten an performativen Details feilten.

Bei der Bewertung entsprechender Situationen, die sich während des Predigtunterrichtes bei al-Ḥaṭṭāb verschiedentlich ergaben, ist die Konstellation zu berücksichtigen. Die offizielle Rolle als *imām wa-ḥaṭīb* einer großen Moschee geht verschiedentlich mit Rollenerwartungen beziehungsweise -verhalten einher. Mein Lehrer hatte gegenüber einem europäischen Feldforscher auch seine Moschee beziehungsweise die azharitischen Prediger, für die er stellvertretend stand, zu repräsentieren. Entsprechende Rollenerwartungen konnten, wie auch manche konservativ islamischen Inhalte von Predigten, die mein Lehrer und ich in den Gesprächen manches mal angeregt diskutierten, im Kontrast zum Bedürfnis eines „lockeren“ Umgangs stehen, den wir im Laufe der Zeit zunehmend etablierten. Ein Verhalten im Sinne der oben eingeführten Rollendistanz bietet eine Möglichkeit, etwa durch die Ironisierung von Rollenmerkmalen, zu denen die stimmliche Performanz zählt, ein von der offiziellen Rolle abweichendes Selbstbild in eine Kommunikationssituation einzubringen. Entsprechende Verhaltensweisen hatten nicht nur an der Form unseres Umgangs Anteil, sondern in einigen Fällen auch an der Übung sprecherisch performativer Merkmale der Predigt. Dennoch (oder gerade deshalb) verdeutlichen die Übertreibung des Feldforschers

---

<sup>731</sup> Siehe oben, Anm. 469.

<sup>732</sup> Simone Winko, *Kodierte Gefühle: Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*, Berlin: Schmidt, 2003.

und die folgende Reaktion des Predigers den kodifizierten Charakter des Zeichens, insofern sich die Übertreibung eines Habitus auf für diesen charakteristische Merkmale bezieht. Das *ammā ba'd* fungierte bei entsprechender stentorischer Betonung als Zeichen für den ritualisierten Predigerhabitus.

Wenige Tage nachdem wir Formel und Redeeinleitung verschiedentlich geübt hatten, kam mein Lehrer erneut auf sie zurück. Er steigerte sie dieses Mal, indem er die Formel *ammā ba'd* mit den ersten Versen der Rede Quss ibn Sā'idas ergänzte: „*ammā ba'd, yā ayyuhā l-'ibād, isma'ū wa-'ū!*“ (Und danach! Oh, ihr Diener (Gottes), hört und behaltet.) Die Steigerung durch Hinzufügung des Beginns der 'Ukāz-Rede zeigt, dass nicht nur die Formel *ammā ba'd* + Anrede bei entsprechender Betonung als kodifiziertes Zeichen fungiert, sondern dieser erste Imperativ der Rede Quss ibn Sā'idas als Prototyp für die Eröffnung der *ḥuṭba* gilt.

An die Aufforderung, zuzuhören und aus dem Geschilderten zu lernen, schließt der Vergänglichkeitstopos an: „*man 'āša māt wa-man māta fāt*“ („wer lebt, stirbt, und wer stirbt, vergeht“). Es folgt das Bild der sich durch Regen erneuernden Natur an, ein auch im Koran zentraler Topos.<sup>733</sup> Der Regen verweist auf den Lauf des Lebens und impliziert gleichzeitig göttliche Gnade, er dient in der arabischen Literaturgeschichte häufig als Metapher für göttliche Wohltaten.<sup>734</sup> Es handelt sich um einen *majāz 'aqlī* (eine begriffsmäßige Metapher) im Sinne des *'ilm al-balāga*, insofern sie impliziert, dass nicht der Regen, sondern Gott die Natur erneuert.<sup>735</sup>

Der Grundton ist gelegt, im Anschluss baut der Text das Thema weiter aus. Lebensunterhalt und tägliches Brot, Väter wie Mütter, sind vergänglich und dennoch wiederkehrend. Es handelt sich um Zeichen (*āyāt*), nämlich – aus heutiger Sicht, jedoch bereits für den *ḥanīf* (hier: vorislamischer Monotheist) Quss ibn Sā'ida – um Zeichen Gottes. Durch die Kombination der Zeichen im Himmel mit der Mahnung auf Erden wird der Ton fast koranisch.<sup>736</sup> Der Sprachgebrauch des Korans ist allgemein am *saġ'*<sup>737</sup>, der Bildersprache und

---

<sup>733</sup> Das Thema findet sich wiederholt im Koran, etwa „Und er ist es, der die Winde schickt, dass sie frohe Botschaft bringen (indem sie) vor seiner Barmherzigkeit (vorausseilen und Regen ankündigen). Wenn sie schließlich schweres Gewölk aufkommen lassen, treiben wir es einem ausgedorrten (w. abgestorbenen) Land zu und lassen dadurch das Wasser (vom Himmel) herabkommen. Und wir bringen dadurch (d.h. durch das Wasser) allerlei Früchte hervor. So bringen wir (dereinst bei der Auferstehung) die Toten (wieder aus der Erde) hervor.“ (Muḥammad, *Der Koran*, Sure 7:57.) Oder: „Mit dem diesseitigen Leben ist es genauso, wie wenn wir Wasser (als Regen) vom Himmel haben herabkommen lassen, worauf die Pflanzen der Erde sich damit vermengten (indem sie es in sich aufnahmen und daraufhin wuchsen und gediehen, - Pflanzen), wie sie den Menschen und dem Vieh zur Nahrung dienen.“ (Ebd., Sure 10:24.)

<sup>734</sup> Wiebke Walther, *Kleine Geschichte der arabischen Literatur: Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, München: Beck, 2004, S. 268.

<sup>735</sup> Das Gegenstück ist die *ḥaqīqa 'aqliyya* (die begriffsmäßige Wahrheit), diese läge vor, wenn gesagt würde: ‚Gott hat die Natur erneuert‘. (Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, S. 30-31.)

<sup>736</sup> Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes: Die religiöse Welt des Islam*, München: Beck, 1995, S. 17.

<sup>737</sup> Simon, „Islamische Rhetorik“, S. 641.

der Metaphernwahl der *kuhhān* (Pl. zu *kāhin*, Wahrsager) orientiert, in der Rede Quss' folgen als weitere Zeichen die dunkle Nacht, der helle Tag, die Tierkreise im Himmel sowie Wege auf Erden zwischen Bergen. Diese Aufzählung erinnert an die Rolle von Himmelsphänomenen beziehungsweise Tag- und Nachtzeiten in koranischen Schwüren.<sup>738</sup> In diesen stehen die Erfahrungen von Dunkelheit, Abend- und Morgendämmerung im Vordergrund, wodurch sie der Sure einen „hymnischen Grund-Tenor“ unterlegen.<sup>739</sup> Die Nennung der Himmelsphänomene in der Rede Quss Ibn Sā'idas erzeugt einen vergleichbaren Ton, allerdings erhält dieser durch die Frage des lyrischen Ichs nach den Leuten, die weggehen (sterben) und nicht wiederkehren, eine zusätzliche bedrückende Färbung.

Quss ibn Sā'ida hat seinerzeit in 'Ukāz noch nicht vom Propheten gesprochen, der Prediger modifiziert die überlieferte Version der Rede Quss jedoch, indem er an den Vers „*inna li-llāhi dīna*“ („wahrlich Gott hat eine Religion“) mit einer eigenen Ergänzung anschließt: „*arsala lahu rasūla*“ („ihretwegen hat er einen Gesandten geschickt“). Auch bei den folgenden Versen zur Seligkeit des Rechtgeleiteten und Bestrafung des sich Gott Widersetzenden sowie der erneuten Anrede der Zuhörer und dem Verweis auf die verschollenen Völker der Ṭamūd und 'Ād handelt es sich um Ergänzungen des Predigers.

Im Folgenden nimmt der Topos der ‚Ubi sunt‘<sup>740</sup> einigen Raum ein. Dieser ist insbesondere in der christlichen mittelalterlichen Predigt weit verbreitet, man könnte daher eine weit zurückreichende transkulturelle Entlehnung vermuten. Becker<sup>741</sup> argumentiert, dass es sich bei diesem Topos, den er in einigen Kameruner Predigttexten findet, um ein über die Kirchenväter vermitteltes Motiv handelt, das auf die griechische Rhetorik und die kynische Diatribe verweist,<sup>742</sup> die vor allem die frühchristliche Predigt stark beeinflusst hatte.<sup>743</sup> Beckers Argumentation ist teilweise schwer nachvollziehbar, scheinen die Parallelen doch zu allgemein, um teilweise sehr spezifische Unterschiede zu erklären. Er schließt entsprechend mit der Feststellung, das „Thema [sei] ... in erster Linie altorientalisch, wie überhaupt menschlich.“<sup>744</sup>

<sup>738</sup> Beispielsweise Sure 85:1 („Beim Himmel mit seinen Türmen“), 86:1 f. („Beim Himmel und (bei) dem, der sich bei Nacht einstellt!“), 89:1 („Bei der Morgendämmerung“), 91:1 f. („Bei der Sonne und ihrem Licht (wenn sie morgens (aufgeht), beim Mond, wenn er ihr folgt,“), 92:1 f. („Bei der Nacht, wenn sie (alles mit Finsternis) zudeckt, beim Tag, wenn er (in seiner Helligkeit) erstrahlt“), 93:1 f. (Beim Morgen und bei der Nacht, wenn alles (w. sie) still ist!). (Neuwirth, „Der Horizont“.)

<sup>739</sup> Ebd.

<sup>740</sup> Vollständig: Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere?

<sup>741</sup> Carl Heinrich Becker, „Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere“, in: *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients: Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern*, hrsg. v. Carl Bezold und Lazian Scherman, Breslau: Marcus, 1916: S. 87-105.

<sup>742</sup> Ebd., S. 101.

<sup>743</sup> James Marshall Campbell, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, Bd. 2, Washington, D.C.: Catholic University of America, 1922.

<sup>744</sup> Becker, „Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere“, S. 105.

Becker stellt fest, im Koran würden nicht „die Vergänglichkeit der Welt und des Einzelschicksals“<sup>745</sup> an den ‘Ād und Ṭamūd illustriert, was naheliegend gewesen wäre, „sondern der Ungehorsam früherer Völker gegen die zu ihnen gesandten Propheten und ihre Bestrafung durch Gott.“<sup>746</sup> Der Prediger nutzt das Motiv ausführlicher als der Koran. Er verbindet sowohl den Ungehorsam und die Bestrafung als auch die Vergänglichkeit mit dem Schicksal der ‘Ād und Ṭamūd. Indem er der Nennung der beiden Völker den Kranken, seine Besucher und schließlich Väter und Vorväter folgen lässt, unterstreicht er das Vergänglichkeitsmotiv und nutzt damit das im Koran – Becker folgend – nicht ausgeschöpfte motivische Potenzial.

Die Frage nach dem Kranken und seinem regelmäßigen Besucher (‘ā'id, hier im Plural: ‘uwwād) verweist, wie auch die Frage nach den Vorfahren und den bösen Pharaonen, auf die Vergänglichkeit des Irdischen und somit auf die Allmacht Gottes. Der sich selbst Erhöhende wird vom Boden zermalmt, die verlassenen Häuser mit den sie fortan bewohnenden Wölfen bleiben als letzte Spuren. Mit einer rhetorischen Frage subsumiert der Prediger das Kräfteverhältnis zwischen Mensch und Gott: „Wie sollte es auch anders sein? Er ist der einzig Anbetungswürdige!“

Um die Stimmung, die der Anfangsteil der Predigt evoziert, angemessen zu fassen, bietet sich die Kategorie des Erhabenen an. Wenngleich die (mir bekannte) islamische Homiletik nicht mit dem Begriff des Erhabenen arbeitet und ihn lediglich am Rande erwähnt, stellt der Begriff dennoch eine für die Predigtanalyse wertvolle ästhetische und rhetorische Kategorie dar. Nicht nur Thematik und Motivik der vorliegenden Predigt lassen sich mit Hilfe dieser Kategorie analysieren, auch die Betrachtung der Performanz und letztlich der Gesamtästhetik des Rituals kann von ihr profitieren. In einem ersten Schritt soll der Begriff des Erhabenen eingeführt und Elemente des Erhabenen im Predigttext aufgezeigt werden. Daran lässt sich mit dem (auf der Theorie des Erhabenen aufbauenden) Begriff des ‚Kreaturgefühls‘ (Rudolf Otto) anschließen.

Zentralste Charakteristik des Erhabenen ist nach Kant, dass es sich auf etwas schlechthinig Großes bezieht.<sup>747</sup> Kant unterscheidet schlechthin von schlechtweg: das schlechtweg Große bleibt auf einer Skala vergleichbar, das schlechthinig Große entzieht sich hingegen (unserem Erleben nach) einem Vergleich, es ist „über alle Vergleichung groß.“<sup>748</sup> Im Verhältnis zum schlechthin Großen ist alles andere klein.<sup>749</sup> Beispiele des Erhabenen sind bei Kant die Berge – eines der beliebtesten malerischen Motive des Erhabenen in der Romantik – oder die Pyramiden von Gizeh.<sup>750</sup> Ein Vergleich zwischen

---

<sup>745</sup> Ebd., S. 96.

<sup>746</sup> Ebd.

<sup>747</sup> Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg: Meiner, 2006, S. 110.

<sup>748</sup> Ebd.

<sup>749</sup> Ebd., S. 111, 113.

<sup>750</sup> Ebd., S. 116.

Mensch und Berg oder Pyramide ist zwar theoretisch messbar, das Verhältnis ist jedoch so überwältigend, dass sich der Mensch in Anbetracht des solchermaßen Größeren als unendlich klein und ohnmächtig wahrnimmt. Die Größe „ruft im Betrachter ein lebhaftes Gefühl der Bedrohtheit hervor“<sup>751</sup>, „ein Gefühl der Schwäche und Vergänglichkeit.“<sup>752</sup>

Beim Rückgriff auf Kants Theorie des Erhabenen stellt sich die Frage, ob nicht auch im islamischen Kontext ein vergleichbares Konzept des Erhabenen existiert. So schreibt Navid Kermani, dass „die Begriffe ‚Erhabenheit‘ und ‚Schönheit‘ [...] den geläufigsten Charakterisierungen der göttlichen Rede durch Muslime sehr nahe [kommen]: *ǧalāl* und *ǧamāl*“ und vertritt die Ansicht, dass sich im Sufismus „die jeweiligen Bedeutungs- und Assoziationsfelder ... [dieser Begriffe] größtenteils mit denen von Erhabenheit und Schönheit in der deutschen philosophischen Tradition decken.“<sup>753</sup> Zwar stellen die Kategorien *jalāl* und *jamāl* verschiedene Überschneidungen und Anknüpfungspunkte bereit, auch entsprechen sich Bedeutungen und Assoziationen in Teilen, allerdings handelt es sich um unterschiedliche Kategorien mit unterschiedlichen Begriffsgeschichten, weshalb die Übertragbarkeit ihre Grenzen hat. Die vorliegende Arbeit greift bei der Verwendung des Erhabenen auf die systematische Entwicklung der Analysekatgorie bei Kant (Unterscheidung zwischen Schönerem und Erhabenem, Beschreibung des Erhabenen als schlechthinnig Großes, darauf resultierende Ohnmachtserfahrung) und auf Ottos Begriff des Kreaturgefühls zurück, der ebenfalls auf Kants Theorie aufbaut, und zieht Parallelen zur Figuration des ästhetischen Subjektes. Damit orientiert sie sich also trotz der benannten Parallelen zu den Kategorien *jalāl* und *jamāl* an der analytischen Tradition des Erhabenen.

Im Aufruf „Wenn ihr gehört habt, dann lernt daraus.“ klingt eine Warnung an. Der folgende Vers benennt ihren Anlass, die Vergänglichkeit des Irdischen: „[Denn:] Wer lebt, stirbt, und wer stirbt, vergeht.“ Das Vanitas-Motiv wird ausgebaut: „Und alles was kommt, kommt. / Regen und Pflanzen, / Vorväter und -mütter.“ Zwar ist ein erhabenes Objekt noch nicht erkennbar, das schlechthinnig Große ist jedoch impliziert. Die Predigt handelt letztlich – wie jeder weiß – von Gott, somit ist absehbar, dass das Evozieren von Unsicherheit und Vergänglichkeit auf die Lenkung und Macht eines Größeren hinauslaufen werden. Der Aufzählung folgen weitere bedrohliche und Ungewissheit konnotierende „Zeichen“: „Eine dunkle Nacht, ein heller Tag, ein Himmel mit Tierkreisen.“

Die Tierkreiszeichen aus Quss ibn Sā’idas Rede sind vor dem intertextuellen koranischen Hintergrund zu verstehen. Etwa: „beim Himmel und (bei) dem, der sich bei Nacht einstellt!“ (86:1) Wobei mit dem sich Einstellenden „der hell (auf)leuchtende Stern“ gemeint ist, wie der Hörer oder Leser im übernächsten Vers (86:3) erfährt. Der Mensch ist

---

<sup>751</sup> Sven Aage Jørgensen, „Ästhetik und Poetologie – Die neoklassizistischen Grundbegriffe“, in: *Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik: 1740-1789*, hrsg. v. Sven Aage Jørgensen, Klaus Bohnen und Per Øhrgaard, München: Beck, 1990: S. 101-123, hier: S. 118.

<sup>752</sup> Ebd.

<sup>753</sup> Kermani, *Gott ist schön*, S. 332-333.

„schlechthin“ klein, sieht sich unvergleichlich Größerem gegenüber, zunächst dem leuchtenden Stern beziehungsweise dem Sternenhimmel, wenige Verse später gegenüber Gott, der „die Macht [hat], ihn (nachdem er gestorben ist, wieder ins Leben) zurückzubringen“ (86:8), der Mensch hingegen „hat dann weder Kraft noch Helfer“ (86:10). Gottes Allmacht ist vollkommen, dem Menschen bleibt das andere Extrem des Kräfteverhältnisses.<sup>754</sup>

Vom Himmel wendet sich der „Blick“ in Quss ibn Sā'idas Rede wieder auf die Erde, das Bild der Wege zwischen den Bergen verstärkt die evozierte Stimmung. Die Erhabenheitserfahrung der Berge ergibt sich aus ihrer „unvergleichlichen“ Größe. Auf die Berge folgen die verschwundenen Menschen, der Text suggeriert einen Zusammenhang. Das Motiv der Wege in den Bergen – die Wege als ein in den Bergen unscheinbar kleiner menschlichen Bereich – legt nahe, dass die Menschen in den Bergen verschwunden sein dürften. Dieses Verschwinden impliziert in Anbetracht des Größenverhältnisses wiederum menschliche Geringfügigkeit und Vergänglichkeit.

Mit einer rhetorischen Frage gibt der Dichter beziehungsweise Prediger eine mögliche Erklärung für das Verschwinden: „Waren sie mit dem Aufenthalt zufrieden und sind geblieben?“ Das würde eine freie Entscheidung und einen angenehmen Aufenthaltsort implizieren, die Option ist jedoch mindestens unsicher. Mit einer zweiten Frage steigert der Prediger die Unsicherheit: „Oder sind sie dort zurückgelassen worden und schlafen?“ Der Schlaf ist als Euphemismus zu verstehen, die Verschwundenen als Verstorbene. Der Verweis auf die Religion baut das erhabene Vergänglichkeitsszenario aus. Die Religion bietet Sicherheit, frevelhaftes Verhalten hingegen sicheres Unheil: „wahrlich Gott hat eine Religion / ihretwegen hat er einen Gesandten geschickt / Selig, wer an ihn glaubt, denn ihn leitet er recht / und wehe dem, der ihn missachtet (ihm nicht gehorcht) und ihn herausfordert“ („inna li-llāhi dīna / arsala lahu rasūla / tūbā li-man amana bihi fa-hadāh / wa-waylun li-man ḥālafahu fa-ʿaṣāh“). Daran schließt der Prediger die Fragen nach den Ṭamūd und ʿĀd, nach den Vorfahren und den Pharaonen an. Ihr Schicksal „belegt“ die menschliche Unsicherheit und Ohnmacht wie auch die sichere Bestrafung der Sünder. Das Beispiel der Anmaßenden verweist auf die Bestrafung der Ṭamūd: Der Boden hat sie zermalmt und zerstückelt – eine Anspielung auf ein historisches Erdbeben<sup>755</sup> – in ihren Häusern leben nun die Wölfe.

Rudolf Otto hat unter Rückgriff auf Kants ästhetische Theorie die Kategorie des Erhabenen zur Beschreibung religiöser Gefühle herangezogen.<sup>756</sup> Der Ansatz beruht auf der

---

<sup>754</sup> Weitere Schwüre lauten: „bei der Nacht, wenn sie den Rücken kehrt“ (74:33); „und beim Morgen, wenn er anbricht!“ (74:34); „und bei der Nacht, wenn alles [w. sie] still ist!“ (93:2); „beim Mond, wenn er ihr folgt“ (91:2); „und bei der Nacht, wenn sie über sie kommt [Neuwirth: ‚wenn sie sie bedeckt‘]“ (91:4). (Die Aufzählung hier nach Reinhard Schulze, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe, 2015, S. 298.)

<sup>755</sup> Vgl. Muḥammad, *Der Koran*, Sure 7:78.

<sup>756</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck, 2014, S. 56-57.

Vergleichbarkeit von ästhetischer und religiöser Erfahrung, wenngleich diese ihre Grenzen hat.<sup>757</sup> Die bisherigen Überlegungen mit Ottos religionsphänomenologischen zu verbinden, scheint in Anbetracht Ottos „Wirkung bis auf den heutigen Tag“<sup>758</sup> auch ein Jahrhundert nach der Erstausgabe des *Heiligen* noch angemessen, zumal es erlaubt, eine für das Genre der islamischen Predigt zentrale ästhetische Dimension herauszuarbeiten, die bis heute – soweit dem Autor bekannt – mit Blick auf die islamische Predigt eher selten Verwendung findet,<sup>759</sup> in einer religionsästhetischen Perspektive aber eines ihrer vielleicht wichtigsten Merkmale darstellt.

In Anlehnung an die Analyse des Erhabenen bei Kant, insbesondere an das Gefühl der eigenen Ohnmacht, das der Betrachter in Anbetracht des erhabenen Gegenstandes empfindet (beziehungsweise empfinden kann), führt Otto die Kategorie des Kreaturgefühls ein. Otto orientiert sich an Schleiermacher, der ein Gefühl der Abhängigkeit für religiöses Erleben als charakteristisch erachtet.<sup>760</sup> Vom Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers setzt Otto das Kreaturgefühl jedoch ab, denn Abhängigkeitsgefühle finden sich auch in rein weltlichen Kontexten,<sup>761</sup> das Kreaturgefühl hingegen ist spezifisch religiös. Das Abhängigkeitsgefühl ist gekennzeichnet von „Gefühle[n] der Dankbarkeit, des Trauens, der Liebe, der Zuversicht, der demütigen Unterordnung und der Ergebenheit.“<sup>762</sup> Diese Aspekte sind auch für das Kreaturgefühl zentral, es unterscheidet sich vom Abhängigkeitsgefühl jedoch dadurch, dass bei letzterem auch das Gefühl der Überlegenheit eines Anderen, nämlich des Göttlichen (oder des numinosen Objekts), das den Gegenpol zum menschlichen Gefühl der eigenen Ohnmacht beziehungsweise Abhängigkeit darstellt, hinzukommt. Das Kreaturgefühl ist nach Otto damit „das Gefühl ... eigener Nichtigkeit, eigenen Versinkens gegenüber dem in der ‚Scheu‘ objektiv erlebten Schauervollen und Großen selber.“<sup>763</sup>

---

<sup>757</sup> Ebd., S. 8. Die Vergleichbarkeit ist bereits bei Kant angelegt, wo „der Ästhetik Funktionen zugewiesen werden, die traditionell die Metaphysik (oder lebensweltlich die Religion) inne hatte.“ (Ernst Müller, „Beraubung oder Erschleichung des Absoluten? Das Erhabene als Grenzkategorie ästhetischer und religiöser Erfahrung“, in: *Die Gegenwart der Kunst: Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, hrsg. v. Jörg Herrmann, Andreas Mertin und Eveline Valtink, München: Fink, 1998: S. 144-165, hier: S. 148.)

<sup>758</sup> Jörg Lauster und Peter Schütz, „Rudolf Otto und *Das Heilige*: Zur Einführung“, in: *Rudolf Otto: Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck, 2014: S. 231-253, hier: S. 232.

<sup>759</sup> Verschiedentlich Anwendung findet die Kategorie in: Sabine Dorpmüller et al. (Hrsg.), *Religion and aesthetic experience: Drama – sermons – literature*, Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018. Mit Blick auf die islamische Predigt: Max Stille, „Between the Numinous and the Melodramatic: Poetics of Heightened Feelings in Bengali Islamic Sermons“, in: *Religion and Aesthetic Experience: Drama – Sermons – Literature*, hrsg. v. Sabine Dorpmüller et al., Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018: S. 125-148.

<sup>760</sup> Otto, *Das Heilige*, S. 9.

<sup>761</sup> Ebd., S. 9-10.

<sup>762</sup> Ebd., S. 8.

<sup>763</sup> Ebd., S. 20.

Die soweit lediglich unter Bezug auf das Erhabene begonnene Analyse lässt sich mit Beobachtungen zum Kreaturgefühl vervollständigen. Der Predigtbeginn und die intertextuell evozierten Koranverse ermöglichen nicht lediglich eine Erfahrung des Erhabenen (Schaudern in Anbetracht des schlechthinnig Großen), sie implizieren auch (Ver)Trauen, Zuversicht und demütige Unterordnung sowie die Überlegenheit eines Anderen, die den Gegenpol zur Ohnmacht bildet. Zum einen darf der Rechtschaffene auf Gottes Belohnung im Jenseits vertrauen, zum anderen hat der Mensch bereits im Diesseits Gnade zu erwarten (beziehungsweise erfahren) und sich entsprechend dankbar zu zeigen: „Hat er dich nicht als Waise gefunden und (dir) Aufnahme gewährt?“<sup>764</sup> Die schlechthinnige Überlegenheit des Göttlichen ist offenkundig, der Mensch bildet – die Metapher der auf Hilfe angewiesenen Waise verdeutlicht dies – den Gegenpol.

Die für Ottos Kreaturgefühl charakteristische, mit Dankbarkeit, Vertrauen, Zuversicht und demütiger Unterordnung gepaarte Abhängigkeit klingt im Regenmotiv wie auch im Sprießen der Pflanzen an, insofern diese – von Gott gewährt – die Voraussetzungen für die irdische Ernährung bilden, was der Mensch mit Vertrauen und Zuversicht, sich dankbar unterordnend anerkennt. Dem entsprechen im folgenden Vers „Fürsorge und täglich Brot.“ Die aufgezählten Elemente sind „Zeichen um Zeichen“, sie verweisen auf den Gegenpol zum Menschen, das Göttliche. Gemeint ist allerdings nicht allein Gottes Existenz, der Verweis bedeutet vor allem die menschliche Abhängigkeit von Gott. Die Momente des Schauervollen, des Übermächtigen und des Energischen, die nach Otto das *Mysterium tremendum* (schauervolle Geheimnis) charakterisieren, sind im Folgenden alle enthalten: Schauervoll sind das Verschwinden der Menschen, die Ungewissheit ihres Schicksals und die zu (be)fürchtende Bestrafung. Übermächtig das numinose Objekt und seine Handlungen, energisch die göttliche, zornige Antwort auf die menschliche Sünde.

Im Anschluss an die Rede Quss ibn Sā'idas betont der Prediger Gottes Einzigkeit und widmet sich dem konkreten Thema der Predigt, der Veränderung der Gebetsrichtung. Zunächst hatte die junge islamische Gemeinde „16 oder 17 Monate lang“ in Richtung Jerusalems gebetet. Darüber, dass die Muslime die jüdische Gebetsrichtung befolgten, sollen die Juden vor Ort gespottet haben: „Muḥammad folgt unserer Gebetsrichtung, er ist kurz davor, unseren Glauben zu übernehmen.“ Der Prophet jedoch habe sich insgeheim gefreut und habe sich „in seinem Herzen seinem Herrn an[vertraut], als ob er zu ihm sagte: ‚Oh Herr, ich habe dich gehört und gehorcht, aber ich habe dein heiliges Haus (die Ka'ba) lieb gewonnen.‘“ Daraufhin – so die Darstellung des Predigers – habe Gott die Gebetsrichtung geändert.

Die Befolgung der neuen Gebetsrichtung sowie des (Ritual)Gebets (*ṣalāt*) fungieren – beide durch Gott verordnet – als Symbole des Gottgehorsams. Das Thema der Predigt ist gesetzt, die folgenden Verse beschreiben den Gottgehorsam als Wandel vom gottlosen oder weniger

---

<sup>764</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 93:6.

frommen Leben zum frommen, als Wandlung des Hasses in Liebe, als Veränderung von Strenge zur Milde, als Vermeidung des Verbotenen, als Rückkehr zu Gott, als Rückbesinnung auf das Richtige, wo Fehltritte begangen wurden. Wer einen festen Glauben hat, dem könne er nicht genommen werden. Unschwer zu erahnen, dass sich diese Ausführungen zur Befolgung der (neuen) Gebetsrichtung nicht allein auf die islamische Frühgeschichte beziehen, sondern eine Bedeutung in der Gegenwart haben. Zumal im Kontext des Arabischen Frühlings, in dem verschiedene Lager unterschiedliche Interessen propagierten. Im Fall teilweise konservativer islamischer Gelehrter bedeutete dies natürlich auch eine stärkere Orientierung an islamischen (beziehungsweise als solchen erachteten) Werten.

#### 2.2.2.2.4 Die Geschichte Ḥātīm des Tauben

Mit den besprochenen Abschnitten der Predigt wurden zum einen ritualrechtliche Vorgaben eingelöst und zum anderen eine für den weiteren Verlauf prägende Grundstimmung gelegt, die Überzeugungsarbeit ist jedoch noch zu leisten. Als Beweis (*tadlīl*) beziehungsweise Veranschaulichung der beabsichtigten Botschaft empfehlen die Homiletikhandbücher unter anderem Erzählungen (*qaṣaṣ*). Im vorliegenden Fall bedient sich der Prediger der Erzählung Ḥātīm des Tauben.

Das Kreaturgefühl bleibt als Grundstimmung im Folgenden prägendes ästhetisches Moment. Die sich anschließende erzählerische Ausmalung des Gottvertrauens sowie Gottes unvergleichlicher Größe und Güte legt die Botschaft der Predigt in einer anschaulichen Form dar: Die Zuwendung des Gläubigen zu Gott hat Gottes Zuwendung zum Gläubigen zur Folge. Hierbei steht die Ausrichtung gemäß der Gebetsrichtung (*qibla*) während des Ritualgebets als Metapher für ein gottgefälliges Leben. Das Schicksal der Familie Ḥātīm des Tauben hat die doppelte Funktion, diesen Umstand zu ‚beweisen‘ und ihn ästhetisch erlebbar zu machen.

Aufgrund seines gottesfürchtigen Lebens kann Ḥātīm der Taube zur großen Pilgerfahrt (*ḥajj*) und zur kleinen (*umra*) aufbrechen und das gesamte Geld mitnehmen, ohne sich um seine Familie – Frau und Tochter – sorgen zu müssen. Über die Tochter erfährt der Zuhörer wenig, nämlich lediglich, dass sie den Koran auswendig lernt, Ausweis ihres starken Glaubens, sowie, dass sie auch darüber hinaus ein gottgefälliges Leben führt. Letzteres beschreiben die Metaphern ihres „Stehens in der Gebetsnische (*miḥrāb*)“ sowie ihrer „Ausrichtung nach der Gebetsrichtung (*qibla*)“. Über die Frau Ḥātīm erfährt der Zuhörer hingegen nichts, die erwähnenswerte Frömmigkeit der Tochter kennzeichnet sie vermutlich nicht gleichermaßen. So ist es auch die Frau, die sich sorgt als ihr Mann aufbricht und die Familie mittellos zurücklässt: „Ḥātīm, wem überlässt du uns?“ Nicht ihr Ehemann beantwortet die Frage, sondern die fromme Tochter und zwar mit einer – wie die Publikumsreaktion verdeutlicht – rhetorisch wirksamen Gegenfrage: „Wer ist der Ernährer?“ Noch bevor der Prediger die zu erwartende Antwort der Mutter aussprechen kann, füllen bereits die Stimmen der Zuhörer die effektiv gelassene rhetorische Pause und den großen Gebetsraum mit einem lauten: „Gott“ (*Allāh*). Die lang gezogene Endsilbe *-āh*

verdeutlicht sowohl die Lösung der erzählerischen Spannung als auch die Tragweite des Gottvertrauens.

Die Erzählung hat damit jedoch lediglich einen ersten Höhepunkt erreicht. Die Gewissheit der Tochter (und der Zuhörer), dass Gott sich um die Familie kümmern wird, bedarf noch ihrer Bestätigung durch den weiteren Handlungsverlauf. Diese folgt in Form eines Besuchs des Statthalters (*wālī al-amr*), der die Staatsverwaltung repräsentiert. Er überlässt der Familie eine Spende, auf seine Aufforderung hin tun die übrigen Anwesenden es ihm gleich, die zunächst mittellose Familie wird dadurch reich. Damit ist nicht nur für die Familie gesorgt, sondern auch rhetorisch bewiesen, dass Gott den Gottgläubigen hilft.

Die Erzählung ist jedoch noch nicht zu Ende, es folgt eine weitere Wendung. Unverhofft beginnt die Tochter während ihres Gebets zu weinen. Darüber wundern sich in Anbetracht des soeben erlangten Reichtums sowohl der Zuhörer als auch die Mutter. Als diese den Grund des Weinens bei ihrer Tochter erfragt erfährt der Moscheebesucher, dass nicht die soeben widerfahrene Güte Anlass ihrer Rührung ist, sondern das Unvermögen, das Ausmaß göttlicher Wirkmacht und Güte zu fassen.<sup>765</sup> Reich konnte die Familie durch die Hilfe von erschaffenen Menschen werden, doch was erst, wenn sich der Schöpfer selbst ihrer annimmt?

Diese Steigerung ist keinesfalls lediglich als weiterer dramatischer Effekt nach dem Geschmack der Zuhörer zu verstehen, in religionsästhetischer Perspektive hat sie eine deutlich darüber hinausgehende Funktion. Erst jetzt wird das Kreaturgefühl ‚eingelöst‘ und die zunächst noch beträchtliche menschliche Fürsorge als eine gegenüber der göttlichen unvergleichlich kleine relativiert. Der Mensch – und auch der Staat – sind mit ihren vergleichsweise bescheidenen Möglichkeiten der Gegenpol zum unvergleichlich Großen.

Mit Blick auf die innere Schlüssigkeit der Erzählung fällt auf, dass streng genommen bereits die menschliche Fürsorge gottgewollt sein müsste. Andernfalls wären die Beamten lediglich ein Beispiel staatlicher Fürsorge, stünden aber in keinem Verhältnis zur Gottesfürchtigkeit der Familie Hātims. Die Predigt impliziert jedoch, dass ihre Fürsorge mit der Gottesfürchtigkeit zusammenhängt, denn der Koranvers „der ihnen zu essen gegeben hat, so daß sie nicht zu hungern, und der ihnen Sicherheit gewährt hat, so dass sie sich nicht zu fürchten brauchen,“<sup>766</sup> mit dem der Prediger die Sorge der Statthalter für die Bürger begründet, bezieht sich auf Gott, den „Herrn dieses Hauses (d.h. der Ka‘ba).“<sup>767</sup> Es ist also Gott, der sich um die gottesfürchtigen Bedürftigen kümmert. Andererseits impliziert der emotionale Ausbruch der Tochter jedoch eine Unterscheidung zwischen menschlicher und göttlicher Fürsorge. Die Tochter trifft diese Unterscheidung selbst, wenn sie als Grund ihres

---

<sup>765</sup> Die Güte und Allmacht Gottes ist ein koranischer Grundtopos. Paret nennt neben der zitierten Passage zahlreiche weitere. (Rudi Paret, *Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, 10. Ausg., Stuttgart: Kohlhammer, 2008, S. 74-76.)

<sup>766</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 106:4.)

<sup>767</sup> Ebd., Sure 106:3.

Weinens die Einsicht benennt, dass göttliche Fürsorge mehr bewirken kann als den Reichtum, den die Familie durch staatliche Fürsorge erreichen konnte. Dieser logische Widerspruch ist weniger als Schwäche des Textes zu verstehen, er dient eher seiner Bedeutungsvielfalt: Staatliche und göttliche Fürsorge sind miteinander vergleichbar. Der Staat sorgt für seine Bürger wie Gott für seine Gläubigen. Nicht nur Gott ist gütig, sondern auch der Staat, die göttliche Übermacht ist jedoch unvergleichlich.

Die emotionale Reaktion der Tochter – beziehungsweise die ihr zu Grunde liegende Einsicht in die unvergleichliche, überwältigende Güte Gottes und die menschliche Ohnmacht und Nichtigkeit – bildet den Höhepunkt der Predigt. Anhand der verwendeten Kategorien wird dieser religionsästhetisch verständlich: Die Erzählung betont zum einen das Abhängigkeits- und Kreaturgefühl. Der Mensch ist von Gott, seinem Schöpfer und Ernährer, abhängig. Als abhängiges Wesen empfindet er „Gefühle der Dankbarkeit, des Trauens, der Liebe, der Zuversicht, der demütigen Unterordnung und der Ergebenheit.“<sup>768</sup> Zum anderen stellt die Erzählung die absolute göttliche Überlegenheit als Gegenpol zur menschlichen Ohnmacht und Abhängigkeit heraus. Das überwältigte Weinen der Tochter ist Ausdruck des Kreaturgefühls im Sinne Ottos, es ist als „Gefühl ... eigener Nichtigkeit, eigenen Versinkens“<sup>769</sup> zu verstehen, die Tochter (und mit ihr der Moscheebesucher) erlebt das „Schauervolle und Große“ in der „Scheu.“<sup>770</sup>

Nach diesem Höhepunkt schließt der Prediger den ersten Teil der Predigt effektiv mit dem Aufruf an die Gemeinde zum frommen Leben (zurück) zu finden und an Koran und Sunna „festzuhalten.“ Mit einem *ḥadīṭ* schlägt er einen versöhnlichen Ton an: „Jeder Mensch sündigt und die besten unter den Sündern sind die, die entschieden bereuen.“ Die Aufforderung „betet zu Gott“ (*ud'ū llāh*) beendet die erste Predigt.

#### 2.2.2.2.5 Gebetsrichtung und politischer Kontext

In der zweiten Predigt führt der Prediger die Implikationen des Geschilderten, insbesondere der Erzählung Ḥātim des Tauben aus. Eine Zusammenfassung und Erläuterung der Kernbotschaft(en) der ersten Predigt in der zweiten ist weit verbreitet.

Die Veränderung der Gebetsrichtung steht zum einen für die Zuwendung zu Gott und die Bitte um Vergebung der Sünden, was sich durch den liturgischen Kalender erklärt. Der Tag der Predigt liegt mit dem 17. Ša'bān 1433 (6. Juli 2012) nah an der Mitte des Monats Ša'bān (*nusf Ša'bān*), eine Vergebung der Sünden gilt zu diesem Zeitpunkt als besonders begünstigt. Zum anderen steht sie für die Wandlung von einem weniger religiösen zu einem frommen und tugendhaften Leben. Neben dem Wandel der Gebetsrichtung (*taḥwīl al-qibla*) kann der Begriff *taḥwīl* – dem deutschen Begriff „Wandel“ vergleichbar – auch den Wandel des eigenen Verhaltens beziehungsweise der eigenen Haltung bezeichnen.

---

<sup>768</sup> Otto, *Das Heilige*, S. 8.

<sup>769</sup> Ebd., S. 20.

<sup>770</sup> Ebd.

Die Bedeutung eines frommen Lebenswandels verdeutlicht der Prediger mit Verweis auf den Propheten. Dieser soll Betende, die beim Ritualgebet ihre Zehen nicht auf der Höhe der übrigen Betenden ausgerichtet hatten, also aus der Reihe ‚fielen‘, ermahnt haben. Das Verhalten im Gebet ist Sinnbild für das allgemeine Verhalten, für das der Prediger die Tugenden Regelmäßigkeit, systematische Ordnung, Nachsicht, Genügsamkeit, Vergebung, gegenseitiges Verständnisses, Leistung und Sauberkeit als erstrebenswert herausstellt. Das tugendhafte Leben nimmt in der Folge den größeren Raum ein, womit die gewählte Predigt stellvertretend für zahlreiche Predigten im Kontext der Azhar steht. Die Predigt fungiert als Kanal für die Vermittlung staatsdienlicher Information an die breite Masse.<sup>771</sup>

Zwar hat die Predigt in unterschiedlichen Epochen als Kanal für „politische“ oder „staatsdienliche“ Information gedient, die moderne Instrumentalisierung der ägyptischen Predigt ist jedoch ein Ergebnis der staatlichen Reformen, im Rahmen derer das Predigtwesen staatlich vereinnahmt und professionalisiert wurde.<sup>772</sup> Beispielhaft lässt sich aus einer Predigt aus dem Jahr 1925 zitieren: „Lob sei Gott, der den Fleißigen dem Faulen vorzieht, und der Arbeit als besten Gottesdienst bestimmt hat.“<sup>773</sup>

Bis heute sind Aufrufe zum Einsatz für Ägypten ein regelmäßiges Element der Freitagspredigt. Typisch ist dabei die Betonung des auserwählten Status Ägyptens, die sich auch in der vorliegenden Predigt findet. In der Ḥusayn-Moschee wird dieser Status regelmäßig mit Ḥusayn beziehungsweise mit seinem in dieser bestatteten Kopf verbunden: das „beschützte Ägypten“ hat Gott „mit dem Imam Ḥusayn ibn ‘Alī“ bedacht und „mit der Familie des Hauses des Propheten.“ Hieraus leitet sich die Aussage ab, dass „Gott die Kräfte desjenigen, der Schlechtes für Ägypten will, schwinden lässt“, diesen also scheitern lässt. Entsprechende Wünsche finden sich häufig im abschließenden Bittgebet. Ein Prediger, der im Hauptteil seiner Predigt in Anbetracht der schwierigen Situation im Land die Unterstützung des Militärs gefordert hatte, beschloss diese mit einem Bittgebet, das die folgenden Verse enthielt:

„Oh Gott, verhilf demjenigen zum Erfolg, der für uns und für Ägypten Gutes will, wer hingegen für uns, unsere Religion, unser Ägypten und unsere religiösen

---

<sup>771</sup> Zwemer, „The pulpit in Islam“, S. 228; Charles Hirschkind, „Cassette ethics: Public piety and popular media in Egypt“, in: *Religion, media, and the public sphere*, hrsg. v. Birgit Meyer und Annelies Moors, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006, hier: S. 45-48.

<sup>772</sup> Asghar Fathi, „The Islamic pulpit as a medium of political communication“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, Nr. 2 (1981): S. 163-172; Gaffney, „The changing voices“; Hirschkind, „Cassette ethics“, S. 45-48.

<sup>773</sup> Zwemer, „The pulpit in Islam“, S. 228.

Überzeugungen Schlechtes will, so mache seine List zu seiner Schlachtung und wende seinen Plan zu seiner Zerstörung.“<sup>774</sup>

Entsprechende Bittgebete fanden sich auch nach der Machtübernahme durch das Militär. So erläuterte ‘Alī Gum‘a in einer Freitagspredigt den herausgehobenen Status des „geschützten Ägyptens“ (*Miṣr l-maḥrūsa*), wobei der es Beschützende (*ḥāris*) Gott sei.<sup>775</sup>

Für den Kontext der Revolution ist in der Predigt aus der Ḥusayn-Moschee die explizite Betonung der Notwendigkeit des Zusammenhalts aller Ägypter, der „Gegner“ wie auch der „Unterstützer“ der Revolution charakteristisch. Die Predigt wurde am 06.07.2012 gehalten, also wenige Tage nach der Bekanntgabe des Wahlsieges Muḥammad Mursīs vom 24.06.2012 gegen Aḥmad Šafiḳ, der als einer der sogenannten *fulūl* („Überbleibsel“) für das alte Regime Mubāraks stand, unter dem er auch Premierminister gewesen war. Der Wahlsieg war äußerst knapp, entsprechend angespannt war die Lage im Land, was den Aufruf zum Zusammenhalt motiviert haben dürfte.

Entsprechende Aufrufe waren jedoch nicht nur im Rahmen der Wahlen, sondern auch zuvor ein wiederkehrendes Element in den Freitagspredigten der dem Ministerium für fromme Stiftungen (*wizārat al-awqāf*) unterstehenden Moscheen. Die Prediger, mit denen ich sprach, betonten wiederholt, sie seien nicht die Prediger einer der beiden Gruppen, sondern der Ägypter insgesamt. Dem entspricht, dass der Prediger in der angeführten Freitagspredigt (*ḥuṭba*) unterstreicht, es gebe „unter den Propheten keine Uneinigkeit“, sie seien „Geschwister bei Gott“, die Religion letztlich eine einzige. Dies verdeutlicht das im Kontext der Revolution zentrale Anliegen der Azhar, Spannungen zwischen Christen und Muslimen zu verhindern beziehungsweise abzubauen. Der Aufruf des Predigers, „zusammenzuhalten und uns gegenseitig zu unterstützen und die Liebe zwischen beiden zu kultivieren, zwischen Unterstützern und Gegnern [der Revolution]“, entspricht dem Ziel der Azhar, die Ägypter zu einen.

#### 2.2.2.2.6 Intertextualität und Vergegenwärtigung

Intertextualität, also die Verwendung anderer Texte in einem Text beziehungsweise die implizite oder explizite Bezugnahme auf diese, ist ein grundlegendes Merkmal von Texten. Predigten sind stets intertextuell, insofern sie sich (zwangsläufig) auf vorangegangene Texte beziehen. In der islamischen Predigt ist ein solcher Bezug vorgeschrieben, je nach Rechtsschule muss die Freitags- beziehungsweise Festtagspredigt mindestens ein Koranzitat (teilweise auch einen *ḥadīṭ*) enthalten.

---

<sup>774</sup> „*Allāhumma man arādanā wa-arāda Miṣra bi-ḥayri fa-waffiqhu ilā kulli ḥayr wa-man arādana wa-arāda dīnanā wa-Miṣranā wa-mu‘ataqadātānā bi-su‘in fa-j‘al kaydahū fī naḥriḥ wa-j‘al tadbīrahū tadmīrah.*“ (‘Azzat Ḥamīdān, „Aš-šayḥ Muṣṭafā ‘Azzat“, <https://www.youtube.com/watch?v=puoovDYzI-8>, letzter Zugriff: 11.09.2013).

<sup>775</sup> ‘Alī Jum‘a in der Freitagspredigt vom 28.03.2014. Der Titel *Miṣr l-maḥrūsa* wird oft auf die Stadt Kairo bezogen, im vorliegenden Fall ist jedoch Ägypten gemeint.

Intertextualität kann unterschiedliche Funktionen erfüllen. Im vorliegenden Beispiel dient sie (neben der Erfüllung ritualrechtlicher Vorgaben) unter anderem dem Autoritätsnachweis des Predigers, der auf eine Auswahl verschiedener Textgenres zurückzugreift, seine Rede mit Details der islamischen Heilsgeschichte beziehungsweise mit Berichten aus frühislamischen Zeit ausschmückt, womit er seine islamische Bildung ‚beweist‘ und sich in der islamischen Tradition verortet. Eine weitere herausgehobene Funktion von Intertexten in Predigten ist es, die islamische Vergangenheit zu evozieren und eine Kontinuität zwischen der frühislamischen – teilweise auch der vor-islamischen – Zeit und der Gegenwart herzustellen. Die Predigt ist ein Ort der Erinnerung. „Der Zuhörer kann sich in der Heilsgeschichte, in dem unveränderlichen Rahmen von Schöpfung und Endgericht, positionieren. Predigt fungiert also als Akt der Erinnerung, in dem die Heilsgeschichte nicht nur erzählt, sondern vergegenwärtigt, inszeniert und nacherlebt wird.“<sup>776</sup> Mit einem zuletzt in der Literaturwissenschaft populären Begriff geht es dabei – insbesondere, wenn die vergangene Zeit den Zuhörern erlebbar gemacht wird – um die Herstellung von „Präsenz“.

‚Präsent‘ ist das, was sich „(ganz im Sinne der lateinischen Form *prae-esse*) vor uns [befindet], in Reichweite unseres Körpers und für diesen greifbar.“<sup>777</sup> Produktion von Präsenz bedeutet, da „*producere* buchstäblich so viel wie ‚vorführen‘ oder ‚nach vorn rücken‘ heißt“, dass die darzustellenden Gegenstände für uns nach vorn gerückt werden, für uns greifbar werden.<sup>778</sup> Hierbei geht es nicht notwendigerweise um Gegenständliches, auch Vorstellungen können greifbar, d.h. erfahrbar und erlebbar werden.

Die Erzeugung von Präsenz basiert (teilweise) auf der Inszenierung verschiedener Wahrnehmungscodes.<sup>779</sup> Im vorliegenden Fall betrifft das zunächst die körperliche und stimmliche Performanz des Predigers und den Text. Zu berücksichtigen ist des Weiteren auch die (noch zu besprechende) Rolle der Zuhörer, die die Inszenierung der Wahrnehmungscodes in Performanz und Text beeinflusst. Um Codes im semiotischen Sinn handelt es sich, weil sowohl Elemente der Performanz (Gesten, Körperhaltung, Bewegungen, der Ton der Stimme

---

<sup>776</sup> Sabine Dorpmüller, „Und Er goß aus das Wasser in Strömen ...‘ Eine Nilpredigt von Ibn Nubāta al-Ḥaṭīb?“, in: *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur: Festschrift für Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Thomas Bauer, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005: S. 137-161, hier: S. 145.

<sup>777</sup> Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, S. 33 zit. n. Roberto Sanchiño Martínez, „Die Produktion von Präsenz‘: Einige Überlegungen zur Reichweite des Konzepts der ‚ästhetischen Erfahrung‘ bei Hans Ulrich Gumbrecht“, hrsg. v. Sonderforschungsbereich 626, *Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*, Berlin, 2006, [https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aesth\\_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf](https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf), 5.

<sup>778</sup> Gumbrechts Begriff der Präsenz ist auch kritisiert worden, insbesondere sein Rückbezug auf die Philosophie Heideggers und dessen Begriff der Metaphysik. (Martínez, „Die Produktion von Präsenz“, 4-5.)

<sup>779</sup> Susanne Knaller, *Die Realität der Kunst: Programme und Theorien zu Literatur, Kunst und Fotografie seit 1700*, Paderborn: Fink, 2015, S. 68-69.

etc.), als auch Elemente des Textes (Zitate, Gedichte etc.) Zeichen im semiotischen Sinn sind, wenn sie als Träger (*signifiants*) – mehr oder weniger eindeutig festgelegter – Bedeutungen (*signifiés*) fungieren.

Während Bedeutungen von Zeichen in Alltagskontexten offenkundig sind – jeder weiß, dass das Zeichen ‚Lächeln‘ (in der Regel) Freude beziehungsweise Freundlichkeit bedeutet (wenngleich teilweise erhebliche kulturelle Unterschiede bestehen) – so erfordern spezifischere Fälle zur semiotischen De-Codierung eine (gegebenenfalls nicht mehr selbstverständliche) kulturelle Code-Kompetenz, die sich Kenntnis entsprechender Quellen ergibt. Bedeutungen sind dabei oftmals nicht monolithisch. Teilweise lassen sich unterschiedliche Schichten unterscheiden, am Beispiel des Stabes des Predigers lässt sich das verdeutlichen: Bei Jāḥiẓ erfahren wir, dass der Stab ursprünglich die Funktion hatte, während der Rede den Takt zu schlagen.<sup>780</sup> Diese Funktion ist auf die frühislamische Zeit zurückzuführen, die Tradition des Stabes ist jedoch älter. Wie Becker dargelegt hat, geht der Stab des Predigers vermutlich auf den Richterstab des altarabischen Stammesprechers zurück.<sup>781</sup> Die Auffassung, dass der Stab die Gestikulation der Redner unterstützt haben soll, ist für Becker eine Rationalisierung aus späterer Zeit, als die Bedeutung des Stabes unverständlich geworden war, jedoch einer Erklärung bedurfte. Sie hat sich gehalten und findet sich in der modernen homiletischen Literatur. So verweist etwa Maḥfūẓ darauf, dass der vorislamische Redner die Ziele (*maqāṣid*) seiner Rede mit dem Stab gestisch unterstrichen hat (siehe oben, S. 110).

Entsprechende Texte und Überlieferungen codieren die jeweiligen Handlungen oder Elemente der Predigtpraxis (im semiotischen Sinn), insofern sie die Bedeutung des Codes, den Verweis einer Handlung oder eines Elementes bestimmen. Der Stab (oder dessen Substitut) „verweist“ auf die vorislamische Zeit, er „verortet“ den Prediger in der Tradition des Redners. Gleichzeitig gilt er als Zeichen der Propheten, das bereits Moses verwendet hatte.<sup>782</sup> Er symbolisiert wie auch das zweite Insignium des Richters, der Stuhl beziehungsweise der *minbar*, Autorität und rhetorische Kompetenz.

In der vorliegenden Predigt ist die Funktion der Rede Quss ibn Sā‘idas der des Stabes vergleichbar. Sie steht für die vorislamische Rede allgemein, für die bis heute gelobte sprachliche Fertigkeit ihres Autors und für Quss ibn Sā‘ida als Ḥanīfen. Damit ergänzt sie den

---

<sup>780</sup> Susanne Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation: Der arabische Schriftsteller Abū ‘Utmān al-Ġāḥiẓ (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br.: Schwarz, 1979, S. 111; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 1, S. 169.

<sup>781</sup> Becker, „Die Kanzel im Kultus des alten Islam“, S. 340-241. Vgl. auch „Die übliche Erklärung ist, daß ein alter Richter, aus Altersschwäche zuweilen in seinen Aussprüchen fehlend, sich durch das Aufschlagen eines Stockes warnen läßt. Eine andere Erklärung hat Ḥam. I, 98, 15 ; hier dient der Stock einer Zeichensprache. Beides scheint mir die spätere Erklärung eines unverständlich gewordenen Ausdrucks.“ (Ebd., S. 339.)

<sup>782</sup> So verwiesen mich die Prediger insbesondere auf den Koranvers, in dem Moses sagt „Das ist mein Stock, auf den ich mich stütze, und mit dem ich für meine Schafe (w. mein Kleinvieh) (Blätter) abschlage. Er dient mir auch noch zu anderen Zwecken.“ (Muḥammad, *Der Koran*, Sure 20:18.)

abstrakten Verweis des Stabes auf die altarabische rhetorische Praxis, sie ist selbst rhetorisches Artefakt aus jener Zeit.

Auch die Funktion des Stockes, den Redner am Gestikulieren zu hindern, die am Beispiel Ibn al-ʿAṭṭār erläutert wurde, ist im Sinne der Wahrnehmungs-codes relevant, obwohl sie der für die vorislamische Zeit zu vermutenden Funktion – Unterstützung und nicht Reduzierung der Gestik – diametral entgegensteht. Der Vortrag des Predigers auf der Kanzel (*minbar*) entspricht bis heute oft weitgehend den bei Ibn al-ʿAṭṭār gesammelten Vorgaben. Die Vermeidung des Gestikulierens dient wie die Kleidung des Predigers oder sein Verhalten beim Betreten des Gebetsraumes dem Ausdruck von Ruhe (*sakīna*) und würdevollem Ernst (*waqār*).

Die Predigt transportiert also mit Hilfe entsprechender Codes moralische Tugenden, sie stellt im Sinne oben thematisierten der „Wieder-Aufführung“ eine Inszenierung dieser Codes dar. Die Funktionszuschreibungen aus entsprechenden Quellen sind nicht lediglich historische Artefakte oder Beschreibungen ehemaliger Bedeutungen der Handlungen in vergangener Zeit, sie bleiben bis heute relevant. Prediger beziehen sich teilweise direkt auf Ibn al-ʿAṭṭār, was – wie mir der Buchhändler einer spezialisierten Kairiner Buchhandlung erläuterte – die Verfügbarkeit des Buches begründet.<sup>783</sup>

Natürlich ist ein expliziter Rückbezug auf Ibn al-ʿAṭṭār als Quelle für das nötige Ritualwissen nicht zwingend notwendig. Als ich einem Prediger das Buch Ibn al-ʿAṭṭār brachte, um mit ihm einige Abschnitte zu besprechen, erwiderte dieser, solche Literatur sei lediglich für Salafisten geeignet, die immer alles in jedem Detail wissen wollen. Auffällig war allerdings, dass er selbst – obwohl er den Nutzen entsprechend detaillierter Darlegungen in Frage stellte – die bei Ibn al-ʿAṭṭār erläuterten performativen Vorgaben genau befolgte. Darauf angesprochen, erläuterte er, man brauche dafür keine Bücher, wer jeden Freitag in der Predigt sitze, der wisse schließlich, was auf der Kanzel üblich sei und was nicht. Die Erläuterung des Predigers verdeutlicht einen zentralen Aspekt: das Ritual wird insbesondere durch Nachahmung erlernt. Auch ohne einen expliziten Rückbezug auf entsprechende Schriften wird eingelöst, was Ibn al-ʿAṭṭār (und vor ihm verschiedene Rechtsgelehrte) detailliert niedergeschrieben haben.<sup>784</sup>

In der Moschee des genannten Predigers lag der Stock stets auf der Kanzel (*minbar*), der Prediger nahm ihn erst zur Hand, wenn er die letzte Stufe erreicht hatte. Eines Tages wurde der Stock gestohlen. Für den Prediger kein Grund größeren Aufhebens, denn die Verwendung des Stockes ist zwar Brauch (*sunna*), also im Sinne der fünf Bewertungskategorien (*al-aḥkām al-ḥamsa*) empfohlen (*mandūb*) beziehungsweise erwünscht (*mustaḥabb*), jedoch nicht zwingend vorgeschrieben, er konnte auf den Stock also gut verzichten. Die bei Ibn al-ʿAṭṭār

---

<sup>783</sup> Gespräch mit dem Buchhändler des Dār as-Salām (120, Šārīʿ al-Azhar ar-Raʿīsī) im Dezember 2012.

<sup>784</sup> Das erklärt vermutlich, dass ein eigenständiges Buch zum *adab al-ḥaṭīb* bis Ibn al-ʿAṭṭār keine Notwendigkeit darstellte. Hinweise zur historischen Predigt fand man in den *ḥadīṭ*-Sammlungen, die rechtswissenschaftliche Literatur enthielt die entsprechenden Ausführungen.

besprochene Empfehlung löste er dennoch ein, er hielt auch die linke Hand weiterhin ruhig. Abwechselnd ließ er entweder seinen linken Arm seitlich hängen oder er legte die linke Hand auf der Seitenwand der Kanzel ab, wie er es sonst meist mit der rechten Tat.

Im Sinne ästhetischer Präsenz sind diese Aspekte insofern relevant, als die Inszenierung der Predigt Vergangenheit perpetuiert, vergegenwärtigt und erlebbar macht. Nur aus einer historischen Perspektive erblickt man in der Inszenierung Elemente des vorislamischen Richters. Für die Gläubigen handelt es sich in erster Linie um eine Fortführung der prophetischen Tradition mit Muḥammad als wesentlichem Bezugspunkt, wengleich der informierte Zuhörer weiß, dass sich diese Tradition aus der vorislamischen Rede speist. Ungeachtet der Frage, ob der Prophet tatsächlich gepredigt hat wie es die Predigtliteratur darstellt, dient die Nachahmung des Propheten in der Freitagspredigt – und allgemeiner die Verkörperung der entsprechenden Eigenschaften durch den Prediger – der Anknüpfung an die prophetische Zeit, der rituellen Vergegenwärtigung, der Erlebbarkeit seiner Botschaft und der Betonung ihrer anhaltenden Gültigkeit.

Linda Jones, die diese Frage anhand der mittelalterlichen islamischen Predigt betrachtet hat spricht diesbezüglich von der „charismatischen Autorität des Propheten“<sup>785</sup> und bezieht sich auf Paul Connertons Begriff einer „rhetoric of re-enactment“<sup>786</sup>, der die bewusste Imitierung eines ‚geheiligten‘ Prototyps bezeichnet. Diese „Rhetorik der Wieder-Aufführung“ umfasst kalendarische, verbale sowie gestische Aspekte.<sup>787</sup> Die verbalen und gestischen Mittel wurden besprochen. Der kalendarische Aspekt kommt zum Tragen, wo sich die Freitagspredigt auf den liturgischen Kalender bezieht oder, wenn sie – wie im vorliegenden Fall – an herausgehobene Ereignisse der frühislamischen Zeit erinnert, hier an die Veränderung der Gebetsrichtung. Der Prediger erzählt die Geschichte nicht lediglich erneut, sondern legt ihren (oder einen) heutigen Sinn in Anbetracht der aktuell herrschenden Umstände dar. Dieser besteht nicht allein in der Abgrenzung der Muslime von den Juden; eine (nicht nur) historisch für das islamische Selbstverständnis zentrale Bedeutung, die auch hier mitschwingt. Vielmehr steht die Ergebenheit des Muslims gegenüber Gott im Vordergrund, was die Metapher des „Stehens im Antlitz Gottes“ verdeutlicht, ein bereits im Koran zentraler Topos. An diese Metapher ist die Wendung des „Stehens“ der Tochter Ḥātims „in der Gebetsrichtung (*qibla*)“ beziehungsweise „in der Gebetsnische (*miḥrāb*)“ angelehnt, die die Gottesfürchtigkeit der Tochter symbolisiert, welche ihre Entsprechung in der göttlichen Fürsorge findet.

Die göttliche Güte ist nicht nur ein Leitmotiv der Erzählung der bedürftigen Familie, der liturgische Kalender legt das Thema nahe. Die Mitte des Monats Šaʿbān gilt als besonders günstiger Zeitpunkt für die Vergebung der Sünden.<sup>788</sup> Darauf spielt der Prediger implizit an,

---

<sup>785</sup> Jones, „Prophetic performances“.

<sup>786</sup> Jones, *The power of oratory*, S. 89.

<sup>787</sup> Ebd.

<sup>788</sup> Wensinck, „Shaʿbān“, S. 154.

wenn er das abschließende Bittgebet (*du‘ā*) mit den Worten einleitet: „Diener Gottes, lasst uns die Handflächen der Demut zum Barmherzigen erheben, vielleicht ist dies die Stunde der Erhörung.“

#### 2.2.2.2.7 *Stilistik des Textes*

Bei der Besprechung des Inhalts sind bereits stilistische Aspekte angeklungen, etwa mit Blick auf die Motivwahl, ein genauere Blick auf die Stilistik der Beispielpredigt ist jedoch angezeigt.

Zentralstes und gleichzeitig allgemeinstes Merkmal der zeitgenössischen Freitags- und Festtagspredigt ist das moderne Hocharabisch (*fuṣḥā*). Dieses orientiert sich trotz einzelner Veränderungen am klassischen Arabisch und ist von sämtlichen gesprochenen arabischen Dialekten zu unterscheiden. In gesprochener Form wird das Hocharabische heute im Wesentlichen als ‚Sakralsprache‘ sowie bei offiziellen formellen Anlässen verwendet. Auch in den Medien kommt es regelmäßig zum Einsatz. Als sogenanntes ‚Medienarabisch‘ ist es jedoch vergleichsweise einfach gehalten und gilt den meisten nicht als ein im engeren Sinn ‚gutes‘ Arabisch. Die Verwendung des Hocharabischen setzt die Predigt sprachlich von den meisten anderen Situationen des Alltagslebens ab. Dieser stilistische Aspekt ist als linguistische Entsprechung zum vor allem performativ – nämlich stimmlich, gestisch und körperlich – erzeugten würdevollen Habitus verstehen. Nur sehr selten kommt in der Freitags- oder Festtagspredigt das Dialektarabische zum Einsatz und wenn, so ist es einzelnen Ausdrücken oder der Wiedergabe einer kurzen Passage in direkter Rede vorbehalten. Die ausgewählte Beispielpredigt enthält keine Passagen im Dialekt.

Die Situationsangemessenheit (*muqtaḍā al-ḥāl*) stellt ein wesentliches Thema der autochthonen arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) dar. Aus den vielfältigen verfügbaren sprachlichen Registern soll das der Situation angemessene und der entsprechende Ausdruck gewählt werden. Im Predigtunterricht verwies der Prediger wiederholt auf die Situationsangemessenheit, die auch die Rhetorik- und Homiletikhandbüchern regelmäßig thematisieren. Nur die Verwendung einer angemessenen Sprache erlaube es den Zuhörern, die Predigt zu verstehen. Der Prediger solle daher zwischen den sprachlichen Möglichkeiten einerseits – d.h. seinen Redeabsichten (*ma‘ānī*) und den zu wählenden Ausdrücken (*alfāz*) – und den linguistischen Fähigkeiten der Zuhörer andererseits abwägen.<sup>789</sup> Grundsätzlich empfehlen die Handbücher einfache Formulierungen und grammatische Konstruktionen.<sup>790</sup> Im Vordergrund stehen sprachliche Korrektheit und Reinheit (*faṣāḥa*), womit insbesondere korrekte und vollständige Vokalisierung, d.h. Aussprache der Kasus- beziehungsweise Flexionsendungen, sowie Deutlichkeit in der Bedeutung gemeint sind.<sup>791</sup>

---

<sup>789</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 95.

<sup>790</sup> Beispielsweise: Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 84.

<sup>791</sup> Siehe oben, S. 117 f.

Die Beispielpredigt veranschaulicht die geforderte Klarheit und Einfachheit, allerdings ist zwischen den unterschiedlichen Teilen der Predigt, dem Lobgedicht al-Bura'īs, der Rede Quss ibn Sā'idas, den Koranversen, den *aḥādīṭ* und dem übrigen Text (im Folgenden: dem Text des Predigers) zu unterscheiden. Der Text des Predigers ist sprachlich möglichst einfach gehalten. Im Hauptteil finden sich hauptsächlich einfache Nominal- sowie Verbalsätze, schwierige Begriffe und verzichtbare Adjektive oder untergeordneter Sätze vermeidet der Prediger. Die sprachliche Klarheit unterstützt er – wie in den Rhetorikhandbüchern empfohlen – stimmlich performativ: Einzelne Sätze beziehungsweise Syntagmen sind deutlich voneinander abgesetzt, was das Verständnis vereinfacht. Zentrale Begriffe hingegen betont der Prediger, am Ende von Sinnabschnitten senkt er regelmäßig seine Stimme ab. Während manche Prediger dazu tendierten, in den von Arntz-Pietscher beschriebenen monotonen Kanzelton zu verfallen, trifft dies im Fall der Beispielpredigt nicht zu. Der Prediger wechselt zwischen unterschiedlichen sprachlichen Registern. Für meine Gesprächspartner charakterisierte dieser Aspekt den Stil des Predigers. In Abgrenzung zum Stil des nachfolgenden Beispiels bezeichneten sie diesen als wenig traditionell (*taqlīdī*). Die Pausen dienen nicht nur dem Verständnis, der Prediger setzte sie auch im Sinne der Rhetorikhandbücher „wirkungsvoll (*dāt waq' mu'attir*) [ein], so dass sie dem Zuhörer gefallen und die Rede verschönern.“<sup>792</sup> Beispielsweise ließ der Prediger nach der Frage der Tochter Ḥātims, in welcher die Erzählung kulminiert – „Was soll erst geschehen, wenn sich der Schöpfer [selbst] unserer annimmt?“ – eine mehrere Sekunden dauernde Pause. Des Weiteren verstand es der Prediger mit Hilfe „eines besonderen Timbres (*ranīn*)“, – mit Abū Zahra gesprochen – „die Saiten der Seele schwingen zu lassen und die Gefühle (*šū'ūr*) zu erregen.“<sup>793</sup> Deutlich wird dies etwa, wenn er mit suggestiver Stimme und drohendem Timbre die direkte Rede Gottes wiedergibt und die Zuhörer fragt: „Gibt es dort etwa einen Besseren als mich, so dass du dich mit deinem Gesicht ihm zu- und dich von mir abwendest?“

Die im Verlauf der Predigt schrittweise Entwicklung des Stils lässt sich anhand der Beispielpredigt aufzeigen. Den Beginn, der insbesondere aus formalisierten Lobesformeln (*ḥamd* und *tanā'*) besteht, bezeichneten meine Gesprächspartner als traditionell (*taqlīdī*). Diese oder vergleichbare Formeln finden sich traditionellerweise in Freitagspredigten. Das anschließende Lobgedicht al-Bura'īs in Reimprosa (*saġ'*) galt meinen Zuhörern hingegen als ausgeschmückt (*ibdā'ī*), nämlich als ausgearbeiteter und besonders eloquenter Stil, den „reichhaltige Worte“ (*alfāz jazla*) kennzeichnen. Davon deutlich abgesetzt ist wiederum die Rede Quss ibn Sā'idas, insofern es sich um Poesie im klassischen Sinn Qudāma ibn Ja'fars handelt, nämlich um „Rede mit Metrik und Reim“ (*al-kalām al-mawzūn al-muqaffā*). Darauf folgen Koranzitate, die – vor dem Hintergrund der Unnachahmbarkeit beziehungsweise Unübertrefflichkeit (*i'jāz*) des Korans – per se als stilistisch herausragend gelten. Der Prediger

<sup>792</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 109.

<sup>793</sup> Ebd. (Der erweiterte Infinitiv entspricht nicht dem wörtlichen Originalzitat.)

setzt entsprechende Zitate regelmäßig durch eine langsamere und getragene Aussprache vom übrigen Text ab.

Ein eigenes Element stellt die Erzählung Ḥātims des Tauben dar. Den Stil dieses Abschnittes bezeichneten meine Gesprächspartner als eloquent (*balīg*), was sie sowohl auf die Erzählung selbst als auch auf die Erläuterungen bezogen. Den Begriff *balīg* umschrieben sie zunächst als korrektes zeitgenössisches (*mu‘āṣir*) Hocharabisch, allerdings ist der Stil in diesem Abschnitt, verglichen mit der lyrischen Sprache der vorangegangenen, erkennbar weniger ausgeschmückt und deutlich leichter verständlich, sowohl in lexikalisch-semantischer als auch in syntaktischer Hinsicht. Ein entsprechender Stil kennzeichnet die meisten Predigten, sofern der Prediger, was im Kontext der Azhar durchgehend der Fall ist, das Hocharabische sicher beherrschen. In kleinen „inoffiziellen“ Moscheen, sogenannten Nachbarschafts-Moscheen (*masājid ahliyya*, Sg. *masjid ahlī*), ist dies ebenfalls häufig, jedoch längst nicht zwangsläufig der Fall. Im Hauptteil der Predigt wählt der Prediger somit im Wesentlichen einen mittleren Stil mit korrektem, formellem und ‚kultiviertem‘ Hocharabisch, wobei er auf überschwängliche Verzierung verzichtet, wodurch die Predigt für die Allgemeinheit gut verständlich ist. Das entspricht dem Prinzip der Situationsangemessenheit (*muqtaḍā l-ḥāl*), welche mir die Prediger neben einem reinen (*fuṣḥā*) Hocharabisch als erstes Merkmal nannten, wenn wir über den empfohlenen Stil der Predigt sprachen. Manche Gesprächspartner bezeichneten den Stil der Beispielpredigt – insbesondere mit Blick auf die Erläuterungen – nicht lediglich als eloquent (*balīg*), sondern auch als rhetorisch (*ḥaṭābī*). Sie setzten den Stil damit von demjenigen anderer Prediger ab, die ihnen als traditionell (*taqlīdī*) galten. Unterscheidendes Kriterium war für sie hierbei, dass sich die als traditionell bezeichneten Prediger stärker der erzählenden Aufzählung (*sard*) bedienten und der Wortwahl weniger Aufmerksamkeit widmeten als dem Vortragsstil, wobei ihnen ein einheitlicherer Vortragsstil als traditionell galt. Die im Fall der Beispielpredigt ausgeprägte Dynamik des Vortrags, der sowohl im Sprechrhythmus als auch in Lautstärke und Timbre variierte, lobten meine Gesprächspartner. Unter sprachlich-stilistischen Aspekten betrachtet, also unter Auslassung der Performanz, ist die Beispielpredigt mit den als traditionell beschriebenen Predigten vergleichbar. Charakteristisch ist hierbei die beschriebene Kombination aus festgelegten Wendungen, Reimprosa (*saĵ*) und Poesie am Anfang und dem Hauptteil in ‚reinem‘ und verständlichem zeitgenössischem Hocharabisch.

### 2.2.3 EINE MI‘RĀJ-PREDIGT

Die ausführlich besprochene Freitagspredigt sei um ein weiteres Beispiel ergänzt. Der folgende Ausschnitt stammt aus einer Predigt anlässlich der Himmelfahrt des Propheten (*al-isrā’ wa-l-mi‘rāj*, wörtlich: die Nachtreise und die Leiter).<sup>794</sup> In dieser stellt der Prediger anhand

---

<sup>794</sup> Die Bezeichnung ‚Nachtreise‘ (*isrā’*) bezieht sich darauf, dass Muḥammads Reise von Mekka nach Jerusalem nachts stattgefunden haben soll. Die Leiter (*mi‘rāj*) kann metonymisch für den Aufstieg in den Himmel stehen, allerdings erwähnen einige Erzählungen eine Leiter auch explizit, so Ibn Hišām. (Bertram Schrieke et al.,

der Himmelfahrt die Geduld (*ṣabr*) des Propheten dar, den der Gläubige sich zum Vorbild nehmen soll. Der Geduldige, der Missstände und Ungerechtigkeiten zu ertragen weiß, darf auf Gottes Unterstützung und Belohnung hoffen. Bei der Besprechung ausgewählter Ausschnitte soll zunächst die Materialität der Darstellung der Angst des Propheten im Fokus stehen. Im Anschluss bespreche ich die Übertragung der Aufgabe des Propheten auf die islamische Gemeinde (*umma*), die enthymematische Parallelisierung sowie abschließend das Kreaturgefühl und die Überwindung der Herausforderung.

### 2.2.3.1 Die Angst des Propheten: Materialität und Sinn

<i>fa-yaqūlu llāhu ‘azza wa-jalla fī maṭla’i sūrati l-isrā<sup>795</sup></i>		Gott, mächtig und erhaben ist er, sagt am Anfang der Sure ‚Die nächtliche Reise‘
<i>subḥāna llaḏī asrā bi-‘ab’dihi laylan mina l-masjidi l-ḥarāmi ilā masjidi l-aqṣā</i>	Q 17:1	Gepriesen sei der, der mit seinem Diener (d. h. Muḥammad) bei Nacht von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem)
<i>mina l-masjidi l-ḥarāmi ilā masjidi l-aqṣā</i>	Q 17:1	von der heiligen Kultstätte (in Mekka) nach der fernen Kultstätte (in Jerusalem),
<i>allaḏī baraknā ḥawlah</i>	Q 17:1	deren Umgebung wir gesegnet haben,
<i>li-nuriyahu min āyātīnā</i>	Q 17:1	reiste, um ihn etwas von unseren Zeichen sehen zu lassen!
<i>innahu huwa s-samī‘u l-baṣīr</i>	Q 17:1	Er (d.h. Gott) ist der, der (alles) hört und sieht.
<i>wa-tilka ḥikmatu llāhi ‘azza wa-jalla ma‘a nabīyyinā ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallam sāqa llāhu li-l-ḥabībī l-aqdār</i>		Dies ist die Weisheit Gottes, mächtig und erhaben ist er, bezüglich unseres Propheten Gott führte für den Geliebten (d.h. Muḥammad) die Geschicke
<i>fa-ṣabbara n-nabiyyu ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama ‘alā l-aqdār</i>		und der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, ertrug die Geschicke geduldig,
<i>fa-kaṣafa llāhu lahu l-ḥuguba [sic!] wa-l-asrār</i>		so lüftete Gott ihm die Hüllen und Geheimnisse.
<i>wa-fī ḥādīhi r-riḥlati l-mubāraka</i>		In dieser gesegneten Reise
<i>narā fihā ṣabra n-nabiyyi (ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallama)</i>		sehen wir die Geduld des Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil,
<i>‘ammā fa‘alahu l-muṣrikūna ma‘ahu fī Makka</i>		bezüglich dessen, was die Polytheisten ihm in Mekka zugefügt haben,

„Mi‘rādī“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 7, Leiden: Brill, 1993: S. 97-105.)

<sup>795</sup> Es handelt sich um eine am 31.05.2013 in der ar-Rifā‘ī-Moschee aufgenommene Predigt.

<i>min idā'i lahu wa-li-aṣḥābihi ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam</i>		an Verletzungen, ihm gegenüber sowie seinen Gefährten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil,
<i>wa-ayyu ṣumūdin kāna mina n-nabiyyi ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallama</i>		Doch welche Standhaftigkeit hat der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, (bewiesen).
<i>'indamā amarahu llāhu jalla wa-'alā bi-tablīgi risālatihi ka-mā qāla subḥāna</i>		Als Gott, groß und erhaben ist er, ihm die Verkündung seiner Botschaft auftrag, wie er, erhaben ist er, sagte:
<i>yā ayyuhā r-rasūlu balliḡ mā unzila ilayka min rabbik</i>	Q 5:67	'Du (mein) Gesandter! Richte (den Menschen) aus, was von deinem Herrn (als Offenbarung) zu dir herabgesandt worden ist!'
<i>wa-in lam tafal fa-mā ballaḡta risālatah</i>	Q 5:67	Wenn du es nicht tust, richtest du seine Botschaft nicht aus.
<i>wa-llāhu ya'aṣimuka mina n-nās</i>	Q 5:67	Gott wird dich vor den Menschen schützen.
<i>inna llāha lā yahdī l-qawma l-kāfirīn</i>	Q 5:67	Gott leitet das Volk der Ungläubigen nicht recht.
<i>fa-šara'a an-nabiyyu ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallama fī tablīgi risālatih</i>		Und der Prophet, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, begann mit seiner Verkündigung.
<i>lam yaḥṣa mina l-musrikīna wa-lā min idā'ihim</i>		Er fürchtete sich nicht vor den Polytheisten und nicht vor ihren Verletzungen,
<i>wa-lā min taṭāwuluhim [sic!] 'alayhi ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam</i>		auch nicht vor ihrem Angriff auf ihn, Gott segne ihn und schenke ihm Heil.
<i>wa-ka-annahā aqdāru llāhi 'alā habībihi ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallama fī maṭla'i risālatihi lā budda wa-an takūna li-rasūli llāh</i>		Es schien als müssten die Bestimmungen Gottes bezüglich seines Geliebten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, zu Beginn seiner Sendung eindeutig für den Gesandten Gottes bestimmt sein.
<i>yata'allamū minhā n-nās</i>		Von ihnen lernen die Menschen
<i>wa-ya'ḥudūna minhā l-'ibara wa-l-'izzāt</i>		und entnehmen ihnen die (moralischen) Prinzipien und Ermahnungen,
<i>fī ṣabri nabiyyi ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallama wa-tagalludihī [sic!]</i>		bezüglich der Geduld des Propheten, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, und seiner Ausdauer,
<i>min agli [sic!] da'watihi ṣ-ṣādiqa ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallam</i>		anlässlich seiner wahrhaftigen Einladung, Gott segne ihn und schenke ihm Heil.

<i>ṣabbara n-nabiyyu ‘alā mā qaddarahu llāhu ‘alayh</i>	Der Prophet ertrug geduldig, was Gott für ihn vorhergesehen hatte,
<i>wa-‘alā kulli aqdāri llatī uḥītat bihi wa-birisālatih</i>	sowie alle Schicksalsschläge, die ihn und seine Botschaft, traf.
<i>fa-awwalu qadarin li-rasūli llāh annahu wulida yatīman, ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallam, lam yara abāh</i>	So war das erste Schicksal des Gesandten Gottes, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, dass er als Waise geboren wurde, seinen Vater hat er nie gesehen.
<i>tumma ya’tī l-qadaru t-tānī bi-mawti ummihi wa-huwa fī s-sanati s-sādisa</i>	Dann kam das zweite Schicksal, in Form des Todes seiner Mutter als er im sechsten Lebensjahr war.
<i>tumma ya’tī l-qadaru bi-mawti jaddihi</i>	Dann kam das Schicksal in Form des Todes seines Großvaters.
<i>tumma ya’tī l-qadaru ba‘da dālika bi-amri r-risālati llatī amarahu llāhu bi-tablīghihā</i>	Danach kam das Schicksal durch den Auftrag der Botschaft, die zu verkünden Gott ihm befohlen hat:
<i>yā ayyuhā r-rasūlu balliġ mā unzila ilayka min rabbik</i> <small>Q 5:67</small>	‘Du (mein) Gesandter! Richte (den Menschen) aus, was von deinem Herrn (als Offenbarung) zu dir herabgesandt worden ist!’
<i>wa-min hunā lamma faji’ahu l-waḥiyyu ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallam</i>	und daher, als die Offenbarung ihn, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, überraschte,
<i>wa-faji’ahu Jibrīlu: iqra’ yā Muḥammad!</i>	als Gabriel ihn überraschte: ‚Rezitiere, Muḥammad!’
<i>fa-qāla iqra’ bismi r-rabbika llaḏī ḥallaqa</i> <small>Q 96:1</small>	Da sagte er: ‚Rezitiere im Namen deines Herrn, der erschaffen hat
<i>ḥallaqa l-insāna min ‘alaq</i> <small>Q 96:2</small>	den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat!
<i>iqra’ wa-rabbuka l-akram</i> <small>Q 96:3</small>	Trag vor, Dein Herr, ist der edelste. <sup>796</sup>
<i>fa-qara’a ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallam</i>	Und er, Gott segne ihn und schenke ihm Heil, trug vor.
<i>tumma ḍahaba ilā baytihi</i>	Danach ging er zu seinem Haus.
<i>fa-lamma faji’ahu Jibrīlu fī ġāri Hirā</i>	... Als Gabriel ihn in der Höhle Hīra erschreckt hatte

<sup>796</sup> Von der Übersetzung Parets weiche ich leicht ab. Da in der Predigt der Anschluss fehlt, ist auch der Sinn des Verses anzupassen. Vgl. Muḥammad, *Der Koran*, Sure 96:1-4.

*wa-nazala n-nabiyyu minhu tarta' idu farā' isuhu* und der Prophet von dort hinuntergestiegen  
*min amami l-gabal [sic!]* war, da bebte seine Halsschlagader (aus  
*qāla lahu l-gabal [sic!] as-salāmu 'alayka yā* da sagte der Berg zu ihm: ‚Der Friede sei mit  
*rasūla llāh* dir, Gesandter Gottes‘,  
*ṣallā llāhu 'alayhi wa-sallama* Gott segne ihn und schenke ihm Heil,  
*fa-tilka buṣrayāt* Dies ist eine frohe Botschaft!  
*fa-lamma dahaba ilā umminā wa-sayyidatinā* Und als er zu unserer Mutter und unserer  
*aṭ-ṭāhira* Herrin, der Reinen, gegegangen war  
*zawjihi l-'afif* zu seiner tugendhaften Ehefrau,  
*as-sayyidati Ḥadīgata [sic!] raḍiya llāhu 'anhā* der Herrin Ḥadīja, möge Gott Wohlgefallen  
*wa-arḍāhā* an ihr haben,  
*qāla lahā: innī ḥašītu 'alā nafsi yā Ḥadīja* sagte er zu ihr: ‚Ich habe um mich  
gefürchtet, Ḥadīja‘  
*fa-zakara [d.h. dakara] l-'allāma Ibn Hagar* Der vorzügliche Gelehrte Ibn Hajar als  
*[sic!] al-'Asqalānī fī ṣarḥi l-Buḥārī* ‚Asqalānī, benennt im Kommentar zu al-  
Buḥārī  
*akṭara min itnay 'ašara ra'yan fī hādīhi l-kalima* mehr als zwölf Ansichten zu diesem Wort:  
*innī ḥašītu 'alā nafsi yā Ḥadīja* ‚Ich habe um mich gefürchtet, Ḥadīja‘  
*innī ḥašītu 'alā nafsi yā Ḥadīja* ‚Ich habe um mich gefürchtet, Ḥadīja‘,  
*li-annahā aqdārun wuḍi'at 'alā 'ātiqih* denn seinem Nacken waren  
Vorherbestimmungen<sup>797</sup>  
*wa-risālatun wuḍi'at 'alā aktāfih* und seinen Schultern war eine Botschaft  
aufgelegt worden,  
*wa-manhaj nūri lā budda wa-an yuballīgah*<sup>798</sup> den Pfad des Lichts musste er verkünden.  
*wa-aṣbaḥat il-mas'ūliyya* Die Verantwortung wurde  
*mas'ūliyyatun 'uzmā 'alā katifayh* zu einer gewaltigen Verantwortung auf  
seinen beiden Schultern.  
*fa-qāla innī ḥašītu 'alā nafsi yā Ḥadīja* Er sagte: ‚Ich habe um mich gefürchtet,  
Ḥadīja‘

<sup>797</sup> Der arabische Begriff *ātiq* verweist auf den Teil der Schulter, auf dem der Gurt des Schwertes liegt, und auf die Schulter beziehungsweise das Schulterblatt selbst (Lane, *An Arabic-English lexicon*, Bd. 1, Teil 4: *Sīn – šād*, S. 1948 Spalte 1-2.) Um eine Wiederholung des Begriffs Schulter (vgl. folgende Zeile) zu vermeiden, die im Arabischen keine Rolle spielt, da an der zweiten Stelle *aktāf* steht, wurde hier ‚Nacken‘ übersetzt.

<sup>798</sup> Die Wendung *lā budda wa-an* (es ist notwendig, dass) – in Absetzung zur klassischen Form *lā budda an* – ist im modernen Arabisch üblich, findet sich aber bereits im Mittelarabischen. (Joshua Blau, *The renaissance of modern Hebrew and modern standard Arabic: Parallels and differences in the revival of two Semitic languages*, Berkeley, CA: University of California Press, 1981, S. 149.)

*fa-qāla lahā* [korrigiert sich] *qālat lahu yā bna aḥī*  
*innaka la-taṣīlu r-raḥim*  
*wa-taḥmil il-kall* [sic!]  
*wa-tuksibu l-ma'dūm*  
*wa-tu'īnu 'ala nawā'ibi l-ḥaqq*

*wa-taṣīlu r-raḥim*  
*fa-miṭluka wa-llāhi lan yaḥzulahu* [d.h. *yaḥḍulahu*] *llāhu abadā*  
*fa-qāla wa-lākinnī ḥašītu 'alā nafsī yā Ḥadīja*

*fa-qāla l-Imāmu Ibn Ḥajar* [sic!] *al-'Asqalānī*

*ḥašītu 'alā nafsī ay ḥašītu an yukazzibanī* [d.h. *yukaddībanī*] *qawmī fī-mā aqūl*

*ḥašītu 'alā nafsī an yakūna dālika laysa bi-waḥyin wa-innamā huwa min hawāgisi* [sic!] *š-šayṭān*

*ḥašītu 'alā nafsī yā Ḥadīja an-lā yuṣaddiqanī aḥad*

*ḥašītu 'alā nafsī yā Ḥadīja an yakūna aṣābanī maraḍ*

*ḥašītu 'alā nafsī yā Ḥadīga* [sic!] *an yakūna aṣābanī ṣar'*

*ḥašītu 'alā nafsī yā Ḥadīga* [sic!] *an yakūna hāda laysa bi-l-waḥyi l-muntazar*

*ḥašītu 'alā nafsī yā Ḥadīga* [sic!] *al-lā<sup>800</sup> ya'tīni l-malaku marratan ṭaniyya*

*fa-uṣaddiqu* [sic!] *mā aqūlu fī n-nās*

*ḥašītu 'alā nafsī yā Ḥadīga* [sic!] *al-lā takūna r-risāla ka-mā hiya*

Und er sagte ihr [korrigiert sich] und sie sagte ihm: ‚Sohn meines Bruders, du sorgst dich um die Verwandten und erträgst die Müdigkeit, du versicherst den Armen, du kümmerst dich um die Wechselfälle der Gerechtigkeit.

und sorgst dich um die Verwandten, jemanden wie dich verlässt Gott niemals.‘

Doch er sagte: ‚Ich habe um mich gefürchtet, Ḥadīja.‘

Der Imam Ibn Ḥajar al-'Asqalānī hat (dazu) gesagt:

‚Ich habe um mich gefürchtet‘ bedeutet ‚ich habe mich gefürchtet, dass mich mein Volk mit dem, was ich sage, zum Lügner erklärt.‘

‚Ich habe um mich gefürchtet, dass dies womöglich keine (echte) Offenbarung ist, sondern Besessenheit des Teufels.‘

‚Ich habe um mich gefürchtet, Ḥadīja, dass mir keiner glaubt.‘

‚Ich habe mich gefürchtet, Ḥadīja, dass mich eine Krankheit trifft.‘

‚Ich habe mich gefürchtet, Ḥadīja, dass mich die Fallsucht<sup>799</sup> trifft.‘

‚Ich habe mich gefürchtet, Ḥadīja, dass dies nicht die erwartete Offenbarung ist.‘

‚Ich habe mich gefürchtet, Ḥadīja, dass der Engel kein weiteres Mal zu mir kommt und das bestätigt, was ich den Leuten sage.‘

‚Ich habe mich gefürchtet, Ḥadīja, dass die Botschaft nicht so ist, wie sie ist (d.h. dass ich sie nicht richtig übermittle).‘

<sup>799</sup> Arabisch *ṣar'* bezeichnet die Epilepsie. Da das damalige Krankheitsbild nicht notwendig mit dem heutigen identisch ist (Karl-Heinz Leven, „Die ‚unheilige‘ Krankheit – epilepsia, Mondsucht und Besessenheit in Byzanz“, *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 13 (1995): S. 17-57), scheint der antiquierte Begriff ‚Fallsucht‘ dem Verweis auf al-'Asqalānī stilistisch angemessener.

<sup>800</sup> Das *Nūn* in *an-lā* ist an das *Lām* assimiliert.

<i>wa-irta‘da n-nabiyyu fī baytihi wa-nazala qawlu llāhi ‘azza wa-jalla</i>		Und der Prophet zitterte in seinem Haus, da sandte Gott, hoch und erhaben ist er, herab:
<i>yā ayyuhā l-mudattir qum fa-andir</i>	Q 74:1-4	„Der du dich (mit dem Obergewand) zugedeckt hast, stehe auf <sup>801</sup> und warne (deine Landsleute vor der Strafe Gottes)!
<i>wa-rabbaka fa-kabbir wa-tiyābaka fa-ṭahhir</i>		Und preise deinen Herrn und reinige deine Kleider
<i>wa-r-rujiza fa-ahjur</i>	Q 74:5	und meide die Besudelung. <sup>802</sup>

Zu Beginn dieses Ausschnitts aus dem Hauptteil der Predigt steht ein einleitendes Koranzitat, die ersten Verse der Sure „die Nachtreise.“ Der Prediger präsentiert die Nachtreise als Beispiel für die Geduld des Propheten, Gott belohnt Muḥammads Geduld, indem er ihm die „Hüllen und Geheimnisse“ (*al-ḥujub wa-l-asrār*) lüftet, eine Erläuterung, was das bedeutet, findet sich hier (noch) nicht. Wörtlich bezeichnet der Begriff *kašf* das Lüften des Schleiers. Im übertragenen Sinn, der häufig – wie hier – im sufischen Kontext Verwendung findet, meint das Lüften des Schleiers das Enthüllen einer hinter diesem verborgen liegenden tieferen Wirklichkeit,<sup>803</sup> *asrār* bezeichnet – unter implizitem Rückbezug auf al-Hujwīrī (gest. 1071 oder 1077) – die inneren Geheimnisse.<sup>804</sup> Später führt der Prediger aus, dass die sichtbaren Ereignisse der Welt eine tiefere Wahrheit verschleiern, die es zu verstehen gilt.

Die dem Propheten auferlegten Geschicke benennt der Prediger chronologisch. Zunächst den Umstand, dass Muḥammad seinen Vater nicht gekannt und seine Mutter bereits im sechsten Lebensjahr verloren hat,<sup>805</sup> im Anschluss daran seinen Großvater. Ein weiteres, zwar positives, jedoch zunächst umso schwerer zu ertragendes Schicksal ist Muḥammads Prophetentum. Der Prediger verweist auf das erste Offenbarungsereignis, das überraschende Erscheinen des Engels Gabriel, der den verängstigten Muḥammad in der Höhle auf dem Berg Ḥirā’ zur Rezitation auffordert. Anhand von Ibn Ḥajar al-‘Asqalāni (gest. 1449), einem bedeutenden Traditionarier und *ḥadīṭ*-Wissenschaftler, erläutert der Prediger die Angst des Propheten und benennt ihre Motive. Muḥammad ängstigt sich vor einer möglichen Krankheit oder Besessenheit, der Verschmähung durch seine Landsleute, der Möglichkeit, zu scheitern beziehungsweise die ihm aufgetragene Botschaft falsch widerzugeben. Seine Frau Ḥadīja spricht ihm Mut zu, ihre Ermutigung unterbricht die Aufzählung der Angstmotive jedoch lediglich kurz. In Form der direkten Rede des Propheten gegenüber seiner Frau

<sup>801</sup> Bei Paret: stell dich auf.

<sup>802</sup> Die Ergänzungen Paretts wurden ausgelassen.

<sup>803</sup> Louis Gardet, „Kashf“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat, Bd. 4, Leiden: Brill, 1978: S. 696-698, hier: S. 696.

<sup>804</sup> Vgl. zu *sirr* bei al-Hujwīrī: Ebd., S. 697.

<sup>805</sup> Die in der Predigt verwendete Wendung (*fī s-sana as-sādisa*) meint das sechste (Lebens)Jahr, an anderer Stelle im Alter von sechs. (Paret, *Mohammed und der Koran*, S. 36.)

wiederholt der Prediger die weiterhin bestehende Angst Muḥammads mehrfach. Er hebt seine Stimme dabei schrittweise an und steigert seine Ergriffenheit. Die Steigerung und der Abschnitt kulminieren im Koranvers: „Der du dich (mit dem Obergewand) zugedeckt hast, stehe auf und warne (deine Landsleute vor der Strafe Gottes)! Und preise deinen Herrn und reinige deine Kleider und meide die Besudelung.“<sup>806</sup>

In diesem Abschnitt kommt die ‚Materialität‘ der Stimme, ein für Predigten zentraler Aspekt, deutlich zum Tragen. Nicht nur der wörtliche, semantische Gehalt der Worte (der Inhalt) bildet die Botschaft, der Klang der Stimme (die akustische Form) fungiert ebenfalls als Bedeutungsträger. Zwar eignet dieser Aspekt gesprochener Sprache grundsätzlich, seine Rolle kann jedoch sehr unterschiedlich ausfallen, im vorliegenden Fall ist er für das Verständnis der Performanz beziehungsweise ihrer Wirkung relevant. Anhand des Begriffs der Präsenz lässt sich das genauer beleuchten.

Hans Ulrich Gumbrecht, der den Begriff der Präsenz in der Literaturwissenschaft (zuletzt) prominent gemacht hat, unterscheidet zwischen Sinneffekten und Präsenzeffekten. Sinn definiert er als „die Vorstellung eines Verhältnisses des Dinges zu einem selbst.“<sup>807</sup> Der Begriff der Präsenz dient Gumbrecht dazu, neben der ‚Sinnkomponente‘ auch die Materialität der Kommunikation zu beleuchten. Ihm erkennt er einen eigenen Effekt zu, der im geisteswissenschaftlichen Diskurs der Moderne häufig übersehen worden sei. Für Gumbrechts Gedankengang ist zentral, dass die Materialität des Erlebens nicht grundsätzlich ins Verstehen übersetzbar ist. Wo dies versucht wird, riskiert sie banal zu wirken. Der wiedergegebene Abschnitt macht sich beide Effekte zu nutzen. Das wird deutlich, wenn man zwischen der Materialität der Botschaft und dem Inhalt der Botschaft unterscheidet. Die Materialität der Rede – Stimme und Ton – vermittelt (zunächst) lediglich die Angst. Ihm entspricht die direkte Rede des Propheten: *ḥašītu ‘alā nafsī yā Ḥadīja* („Ich habe um mich gefürchtet, Ḥadīja“). Der Satz verbalisiert die Wahrnehmung der Angst, es folgt ihre Erklärung beziehungsweise die Auflistung der Dinge, vor denen sich der Prophet nach al-‘Asqalānī gefürchtet hat. Die Angst lässt sich als primäres, ihre anschließende Erklärung beziehungsweise Rationalisierung als sekundäres Element bezeichnen, insofern das Empfinden von Angst ein unmittelbares emotionales Geschehen ist, auf das in einem zweiten Schritt die Erklärung folgt. Während die sekundäre Erklärung begrifflich ist, umfasst die primäre Äußerung der Angst sowohl eine begriffliche Komponente, die Worte *ḥašītu ‘alā nafsī yā Ḥadīja*, als auch eine nichtbegriffliche, die Materialität der Aussage, den Angst vermittelnden Ton der Stimme.

Die Zerlegung der Äußerung in diese zwei Bestandteile – ihren immateriellen (begrifflichen) Anteil und ihren ‚materiellen‘ (nicht begrifflichen) – legt nahe, von Form und

---

<sup>806</sup> Die Übersetzung Parets wurde leicht angepasst.

<sup>807</sup> Hier die treffende Paraphrase Fromms (Waldemar Fromm, „Einmaligkeit des Erlebens: Hans Ulrich Gumbrecht über Sinnkulturen und Präsenzkulturen“, *literaturkritik.de* 6, Nr. 9 (2004).)

Inhalt zu sprechen. Diese Begriffe laufen allerdings Gefahr, die strukturalistische Dichotomie von Signifikat und Signifikant zu wiederholen, die nicht gemeint ist, denn sowohl die materielle als auch die begriffliche Komponente der Botschaft haben Anteil an Form und Inhalt, mit einem rein strukturalistischen Verständnis ist die Überlegung also nicht durchführbar. Zur Darstellung eignet sich folgende Skizze:

Begriff:       Worte (Mitteilungsinhalt)   *ḥašītu, yā Ḥadīja...*  
 Materialität: Ton (Gestimmtheit, Form)   ~~~~~

Die Darstellung ist schematisch, weder ist die Materialität der Botschaft gleichbleibend (was die Aneinanderreihung von Tilden suggerieren könnte), sondern variiert entlang des Zeitstrangs, noch ist eine Trennung von begrifflichem und materiellem Anteil möglich, insofern gesprochene Sprache immer zwangsläufig akustisch ‚materiell‘ ist. Hilfreich ist das Modell, insofern es erlaubt, durch die gedachte Trennung zwischen materiellem und immateriellem Anteil die Bedeutung und Rolle der stimmlichen Materialität des Vortrags zu veranschaulichen.

Der Rhythmus einer Rede (beispielsweise eines Gedichts) ist körperlich erfahrbar.<sup>808</sup> Diese Erfahrbarkeit ist auch für den Rhythmus von Freitags- und Festtagspredigten essentiell, die am Anfang häufig Reimprosa (*sqj'*) enthalten. Stärker und präsenter als der Rhythmus der Sprache mag jedoch die Wirkung der emotionalen, erschrockenen und ängstlichen Stimme sein, mit der der Prediger die direkte Rede Muḥammads wiedergibt. Die Materialität seiner Stimme wirkt unmittelbarer und somit im Sinne der Präsenz: Noch bevor der Satz seine begriffliche, semantische Bedeutung entfalten kann, transportiert die Stimme bereits die semantisch zu vermittelnde Emotion. Noch bevor der Zuhörer den semantischen Gehalt „Ich habe mich gefürchtet, Ḥadīja...“ erfassen kann, vermittelt der Ton der Stimme die Angst. Mit anderen Worten: Die Grundaussage der Angst wäre auch ohne ein semantisches Verständnis der verwendeten Begriffe vermittelbar, der Klang der Stimme kommuniziert sie, der Grund erschließt sich hingegen durch die Worte. In diesem Sinn ist die materielle Präsenz der Stimme unmittelbarer als die begriffliche Aussage.<sup>809</sup> Ohne die Materialität der Stimme wäre die Aussage der Angst abstrakt, durch die dramatische Stimme wird sie unmittelbar erlebbar. Hierbei ist dramatisch im ursprünglichen Sinn gemeint. Drama meint Handlung, die Stimme ‚handelt‘ selbst. Die auf die Koranrezitation gemünzte Feststellung Kermanis, dass das Göttliche ein Erscheinendes beziehungsweise Erklingendes im Augenblick ist,<sup>810</sup> gilt vergleichbar auch in der Predigt, wobei in dieser neben dem Göttlichen auch das Prophetische erklingt sowie gegebenenfalls weitere – allerdings weniger wichtige – Akteure.

<sup>808</sup> Elias Kreuzmair, „Hans Ulrich Gumbrechts Begriff der Präsenz und die Literatur“, *Helikon: A Multidisciplinary Online Journal* 2 (2012), [http://helikon-online.de/2012/Kreuzmair\\_Präsenz.pdf](http://helikon-online.de/2012/Kreuzmair_Präsenz.pdf).

<sup>809</sup> In Teilen analog hierzu ist der in einem Homiletikhandbuch enthaltene Bericht über eine Frau, die, von einer Koranrezitation in einer Predigt bewegt wird, obwohl sie des Arabischen nicht mächtig ist. Der Autor illustriert daran die Bedeutung der Stimme. (‘Imāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 80.)

<sup>810</sup> Kermani, *Gott ist schön*, S. 218.

Die Materialität der Stimme macht also eine Erfahrung dramatisch erlebbar. Der Sinneffekt bildet das Gegenstück zum Präsenzeffekt. Die Angst bleibt nicht unmotiviert oder gegenstandslos, mit der Benennung ihrer Gegenstände wird sie thematisiert und begründet, sie wird begrifflich rational verstehbar. Intendiert ist – wiederum der Koranrezitation vergleichbar – eine umfassende religiöse Erfahrung, die Sinne, Gemüt, Geist und Verstand umfasst, weder nüchterne Informationsübermittlung noch reine religiöse Unterhaltung.<sup>811</sup> Da der Klang einen Präsenzeffekt, die begriffliche Ausführung einen Sinneffekt erzeugt, lässt sich mit Gumbrecht von einer Gleichzeitigkeit von Sinn- und Präsenzeffekten sprechen. Sinn meint hier „die Vorstellung eines Verhältnisses des Dinges zu einem selbst.“<sup>812</sup> Zunächst ist dies das Verhältnis der Angst – beziehungsweise ihres Grundes – zu Muḥammad. Von diesem ersten Sinneffekt ausgehend thematisiert der Prediger im weiteren Verlauf das Verhältnis des Dinges (der Sorge beziehungsweise Angst) zu den Zuhörern.

Wie anhand der Rhetorik- und Homiletikhandbücher herausgearbeitet wurde, soll die emotionale Stimme den Zuhörer affizieren. Die Handbücher empfehlen dem Prediger, die beabsichtigten Emotionen selbst zu empfinden, um sie dem Zuhörer wirkungsvoll zu übermitteln. Der selbst-affizierte Redner ist glaubwürdiger als der nüchtern distanzierte. Doch welche Bedeutung hat die Angst des Propheten? Warum kommt dem (Nach)erleben seiner Angst zu Beginn der Offenbarung diese Bedeutung zu? Auch hier geht es um eine Wieder-Aufführung, es handelt sich ebenfalls um eine „rhetoric of re-enactment“<sup>813</sup>, die Predigt vergegenwärtigt die „fundierenden Erinnerungsfiguren“<sup>814</sup> erneut, sie fungiert – wie andere Rituale auch – als Ort der Erinnerungskultur. Gründungsgeschichten dienen zur Betonung sozialer Verbundenheit und zur Verpflichtung der Gruppe.<sup>815</sup> Diese Vergegenwärtigung ließe sich auf eine rein begriffliche Ebene begrenzen, die Materialität des Vortrages ergänzt das Erleben der Zuhörer um die emotionale Dimension, die Stimme kann die Zuhörer zusätzlich affizieren. (Kann, weil ästhetisches Erleben in der Regel ein Maß an Freiwilligkeit impliziert.<sup>816</sup>) Die Zuhörer können die Angst des Propheten dadurch nach- und miterleben.

Die beschriebene Erzeugung von Präsenz- und Sinneffekten steht hier insbesondere im Dienst der kollektiven Erinnerung. Diese gelingt insbesondere im rituellen Rahmen, in der durch die Ritualregeln erzeugten Außeralltäglichkeit. Die „Rhetorik der Wieder-

---

<sup>811</sup> Ebd., S. 403.

<sup>812</sup> Fromm, „Einmaligkeit des Erlebens“.

<sup>813</sup> Das Konzept wurde zuerst von Jones auf die islamische Predigt angewandt. (Jones, *The power of oratory*, S. 89.)

<sup>814</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5. Ausg., München: Beck, 2005, S. 53.

<sup>815</sup> Ebd., S. 30, 53, 57, 143.

<sup>816</sup> Auch im Falle des Korans ist die ästhetische Wirkung des Textes nicht garantiert. Diese wird jedoch nicht mit der Freiwilligkeit oder Bereitschaft zum ästhetischen Erlebnis begründet, sondern damit, dass Gott manchen Menschen „die Ohren verschlossen“ habe. (Kermani, *Gott ist schön*, S. 65.)

Aufführung“ – im Sinne Connertons – bedient sich verbaler, gestischer wie körperlicher Elemente,<sup>817</sup> um den Vergangenheitsbezug und die Absetzung vom Alltag zu verdeutlichen. Die Betonung von Ruhe (*sakīna*) und würdevollem Ernst (*waqār*) erfolgt, wie beschrieben, durch die geeignete Kleidung – im vorliegenden Fall die azharitische (*az-ziyy al-azharī*) – und eine entsprechende Performanz. Die Vergewisserung und Verstetigung kollektiver Identitäten überschreitet den Alltagshorizont, um die „Kohärenz der Gruppe in Raum und Zeit“<sup>818</sup> und ihren besonderen Status zu betonen. Im Sinne Assmanns versichert sich die Gruppe im dreifachen Sinn ihres Zusammenhaltes. In der Gegenwart durch die Betonung der gemeinsamen Situation. In Richtung Vergangenheit durch die gemeinsame Geschichte und ihren Bezug zur Gegenwart; mehrfach stellt der Prediger fest, die heutige Situation sei analog zur frühislamischen. Und in Richtung Zukunft durch die gemeinsame Aufgabe. Der Prediger macht die gegenwärtig und künftig zu erfüllende prophetische Aufgabe materiell-emotional präsent und überträgt sie in einem zweiten Schritt auf die Gruppe, d.h. auf die versammelte Zuhörerschaft beziehungsweise in einem weiteren Sinn auf die islamische Gemeinde (*umma*).

#### 2.2.3.2 Übertragung der Aufgabe auf die *umma*

Die vorgestellte einleitende Passage bildet die Grundlage für die anschließende Parallelisierung des Propheten mit der islamischen Gemeinde (*umma*). Gott habe sie mit seiner Botschaft (*risāla*) beauftragt, die Gemeinde soll sie übermitteln. Der Prophet habe diese Aufgabe seinerzeit, trotz der Herausforderung, die sie für ihn darstellte, erfüllt, sei also dem in ihn gesetzten Vertrauen (*amāna*) gerecht geworden, seine Gemeinde solle es ihm heute gleichtun. Die frühislamische Erfahrung sei mit der heutigen vergleichbar. Wie die Mekkaner über Jahre versucht hatten, die Muslime mit Hilfe des Boykotts von ihrer Religion abzubringen,<sup>819</sup> würden heute die islamischen Länder boykottiert. Dass ‚der Westen‘ den islamischen Ländern nicht wohl gesonnen ist, wird dabei als anerkannte Wahrheit vorausgesetzt, die islamische Welt als entsprechend selbstverständliche Schicksalsgemeinschaft dargestellt, aus ‚ihrer‘ vergangenen Erfahrung soll sie Kraft für heutige Widrigkeiten schöpfen. Diese rhetorische (enthymematische) Logik fußt auf der Parallelisierung der frühislamischen und der heutigen islamischen Gemeinde (*umma*). Auf Grund des mekkanischen Boykotts mussten die Muslime sogar Blätter von den Bäumen essen, wengleich der Prophet lediglich „seine Hand ins Paradies [hätte] ausstrecken [müssen], um ihnen Nahrung zu geben.“ Das hat er jedoch nicht getan, „da er sie belehren und ihre Herzen reinigen wollte, damit sie gemeinsam mit unserem Herrn, dem Gesandten Gottes, die *da‘wa*

---

<sup>817</sup> Connerton nach Jones, *The power of oratory*, S. 89.

<sup>818</sup> Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 57.

<sup>819</sup> Vgl. Johannes J. G. Jansen, *Mohammed: Eine Biographie*, Übers. Marlene Müller-Haas, München: Beck, 2008, S. 140-141; Paret, *Mohammed und der Koran*, S. 111.

[die Einladung (anderer) zum Islam und die mit ihr einhergehenden Herausforderungen]<sup>820</sup> ertragen.“ Letztlich werde Gott sich heute der Muslime annehmen, wie er es schon in frühislamischer Zeit getan hatte. Der Vertrag, der seinerzeit den Boykott der Muslime besiegelt hatte, war an der Tür der Ka'ba aufgehängt worden (nach anderen Berichten innerhalb der Ka'ba),<sup>821</sup> wo er jedoch von Holzwürmern aufgefressen wurde. Der Überlieferung nach haben die Tiere lediglich die über dem Text stehende Basmala ausgespart. Der gängigen Auffassung zufolge belegt diese Verschonung der Basmala, dass Gott die Holzwürmer gesandt hat. Die Zerstörung des Vertrags der Mekkaner, der Unterdrückung (*jawr*) und Ungerechtigkeit (*zulm*) symbolisierte, gilt als Zeichen für die göttliche Unterstützung der Unterdrückten. Damit veranschaulicht die Erzählung den Glauben an das Verborgene (*imān bi-l-ġayb*). Genügsamkeit mit dem eigenen Schicksal lüfte dem Genügsamen die Schleier und enthülle ihm die Geheimnisse („*ar-riḍā li-l-aqdār yakšifunā al-ḥuġuba wa-l-asrār*“).

### 2.2.3.3 Enthymematische Parallelisierung

Rhetorik- und Homiletikhandbücher empfehlen den Einsatz von Erzählungen (*qaṣaṣ*) als zentrales rhetorisches Mittel, sie finden sich regelmäßig in Predigten. Dabei verknüpfen Prediger häufig die für die Predigt typische ritualisierte Erinnerung der islamischen Frühzeit mit der Übermittlung der beabsichtigten Botschaft. Am Beispiel der Predigt zur Himmelfahrt lässt sich ein charakteristischer Aspekt dieses Vorgehens beispielhaft herauszustellen: die Hinführung der Zuhörer zum Thema auf Grundlage einer (hier prophetischen) Erzählung, mit Anschluss einer enthymematischen Parallelisierung.

Das Rhetorikhandbuch Abū Zahras thematisiert die Vorbereitung der Seele der Zuhörer. Es empfiehlt auf Grundlage einer emotionalen Rührung eine schrittweise Hinführung (*istidrāj*) zum beabsichtigten Ziel der Rede.<sup>822</sup> Dieser emotionalen Rührung (dem Affizieren) der Zuhörer dient in der vorliegenden Predigt die Erzählung der Angst des Propheten. Entsprechend der Empfehlung Ibn al-Aṭīr, einen für das Thema günstigen Anfang wählen, etwa Lob- und Koranverse zu zitieren, was „die Zuhörer erregt (*yūqaz*) und sie ihr (der Rede) aufmerksam werden lässt“,<sup>823</sup> beginnt der Hauptteil der Predigt mit den eröffnenden Versen der Sure ‚die nächtliche Reise.‘ Es folgt die Darstellung der Angst des Propheten anhand der Erzählung des Offenbarungsbegins. Angst und Unsicherheit werden zu einer Grundstimmung der Predigt ausgebaut. Die Darstellung baut auf den bereits eingeführten Erfahrungen des Propheten auf: sein Schicksal als Halbweise, der Verlust der Mutter und des Großvaters. Das Offenbarungserlebnis und die Sendung als Prophet bilden den Höhepunkt

<sup>820</sup> Zum Begriff *da'wa* siehe Marius Canard, „Da'wa“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht, Bd. 2, Leiden: Brill, 1965: S. 168-170.

<sup>821</sup> Jansen, *Mohammed: Eine Biographie*, S. 141.

<sup>822</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 96-97.

<sup>823</sup> Ibn al-Aṭīr, *Al-maṭal as-sā'ir fī adab al-kātib wa-š-šā'ir*, Bd. 2, S. 224; Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 86.

schwerer Erfahrungen. Auf die ästhetisch wirksam sukzessiv gesteigerte Darstellung der Angst des Propheten folgt im Anschluss die Parallelisierung des Auftrages Muḥammads mit dem – nach Darstellung des Predigers – heutigen Auftrag der islamischen Gemeinde. Wie einst der Prophet seinen Auftrag zu erfüllen hatte, gilt das heute für die islamische Gemeinde – konkret die Muslime in Ägypten. Wie in islamischer Frühzeit die Muslime durch die Mekkaner boykottiert wurden, werden heute die islamischen Länder durch ‚den Westen‘ boykottiert. Impliziert ist dabei: Wie einst der Boykott der jungen islamischen Gemeinde gescheitert ist, muss auch der heutige Boykott der islamischen Welt scheitern.

Die Bekräftigung (*itbāt*) der Aussage ist im besten Sinn rhetorisch, die Parallele zwischen islamischer Frühzeit und Gegenwart in unterschiedlicher Hinsicht enthymematisch. Der erste Teil der Predigt lässt sich als ausführliche narrative Darstellung einer einfachen Aussage verstehen: Zwar befinden sich die heutigen Muslime in einer schwierigen Situation, aber so wie Gott ihnen früher geholfen hat, wird er es auch heute tun. Diese Aussage lässt sich in unterschiedliche Bestandteile zerlegen:

- a) Die Muslime wurden in frühislamischer Zeit unterdrückt (konkret im Jahr 616).
- b) Gott hat ihnen damals geholfen.
- c) Heute ist die Situation mit der damaligen vergleichbar.
- d) Gott wird den Muslimen auch heute helfen.

Die ersten beiden Aussagen formuliert der Prediger explizit und belegt sie anhand der islamischen Überlieferung. Die Struktur der Schlussfolgerung d) ‚Gott wird den Muslimen auch heute helfen‘ lässt sich schematisch vereinfacht darstellen als:

Obersatz:	Die Umstände waren in frühislamischer Zeit wie heute.
Untersatz:	Gott hat den Muslimen damals geholfen.
Schluss:	Gott wird den Muslimen auch heute helfen.

Zwar spricht der Prediger den Obersatz (Die Umstände waren in frühislamischer Zeit wie heute.) nicht explizit aus, impliziert ihn jedoch, wenn er feststellt, dass die Muslime heute boykottiert werden wie sie schon früher boykottiert wurden. Beziehungsweise: „Die Sprache des Unrechts verändert sich nie.“ Die Auffassung, die Muslime befänden sich heute in einer vergleichbaren Situation wie im Jahr 616, ist eine in den Augen vieler Zuhörer anerkannte Tatsache, ihr Nachweis wird nicht unternommen.<sup>824</sup>

Die Aufschlüsselung zeigt die enthymematische Struktur. Bezüglich der Darlegung erläutert Abū Zahra, dass beim „Vorbringen der rhetorischen Syllogismen das Kleiden (*kisāʾ*) in leichte elegante Ausdrücke (*alfāz*) oder große beeindruckende unerlässlich [ist] sowie die Nennung von Beispielen, das Näherbringen (*taqrīb*) und die Verdeutlichung (*tawdīh*) durch

---

<sup>824</sup> Im Untersuchungszeitpunkt wurde die Frage einer ökonomischen Benachteiligung Ägyptens durch ‚den Westen‘ wiederholt thematisiert. Eine zentrale Frage waren die Militärhilfen der USA, die allerdings zu diesem Zeitpunkt (vor der Machtübernahme durch as-Sīsī) noch bezahlt wurde.

Vergleiche und durch Analogien.“<sup>825</sup>Mit ‚rhetorischen Syllogismen‘ meint der Autor gemäß der gängigen aristotelischen Begriffsverwendung Enthymeme.<sup>826</sup> Diese sind auch affektiv wirksam, insofern der Zuhörer sich beim Nachvollzug eines Enthymems die zunächst ungenaue Beziehung der Prämissen zur Schlussfolgerung erschließt, wobei er das fehlende „hinzudenkt“.<sup>827</sup> Diese aktive Ergänzung kann ein gewisses ‚Vergnügen‘ umfassen.<sup>828</sup> Der empirische Nachweis eines solchen – das vor allem im Fall einer Erzählung auch ein Miterleben impliziert – ist im Einzelfall natürlich schwer zu erbringen, allerdings kann es sich in Publikumsreaktionen niederschlagen. Die bereits vorgestellte Erzählung Ḥātims des Tauben aus der Predigt in der Ḥusayn-Moschee ist in dieser Hinsicht anschaulich. Über die weinende Tochter hatte sich die Mutter und mit ihr der Zuhörer gewundert. Das zu Grunde liegende Enthymem lautet:

- Obersatz:           Gott ist mächtiger als der Mensch.  
                           (Gottes Taten sind wirkungsvoller als die des Menschen.)
- Untersatz:         Der Mensch kann durch menschliche Zuwendung reich werden.
- Schluss:           Durch göttliche Zuwendung kann der Mensch deutlich mehr als weltlichen Reichtum erreichen.

Während der Prediger den Untersatz in Form der Erzählung darstellt, formuliert er den Obersatz nicht explizit, sondern setzt ihn naheliegenderweise voraus. Der Zuhörer ergänzt ihn, um die Äußerung der Tochter – „Was soll erst passieren, wenn Gott sich unserer annimmt?“ – nachzuvollziehen. Man mag die Botschaft der Erzählung (beziehungsweise des Enthymems) als nicht besonders subtil erachten (manche Gesprächspartner bewerteten sie als affektiert), für die Analyse steht die Frage der Subtilität allerdings nicht im Vordergrund. Bedeutsam ist vielmehr, dass die Passage eine starke Publikumsreaktion auszulösen vermochte, was ihre ästhetische und rhetorische Wirksamkeit belegt.

Die Wirksamkeit beruht allerdings nicht allein auf der Ergänzung des Obersatzes. Diese bildet vielmehr die Grundlage für zwei weitere Effekte. Erstens, für den Umschlag – genauer: Isotopiebruch – durch die Schlussfolgerung der Tochter: Das Weinen der Tochter ist zunächst nicht nachvollziehbar. Man kann ihre Hilfs- oder Hoffnungslosigkeit in Anbetracht der Abwesenheit des Vaters als Grund vermuten, dem widerspricht allerdings, dass die Familie durch das Einschreiten des Statthalters soeben zu Geld gekommen ist, also materiell abgesichert ist. Vielleicht ist die Tochter daher von der soeben erfahrenen großzügigen Spende gerührt. Die Mutter erkundigt sich nach dem Grund ihres Weinens. Mit der Antwort der Tochter erfolgt der Umschlag (Isotopiebruch). Dabei erschließt sich (zweitens), dass die Tochter nicht aus Hoffnungslosigkeit oder Rührung weint, sondern aus Überforderung, sie

---

<sup>825</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 94.

<sup>826</sup> Kraus, „Enthymem“, S. 1198.

<sup>827</sup> Ebd., S. 1201.

<sup>828</sup> Barthes, „L’ancienne rhétorique“, S. 203.

ist „unfähig“, die Auswirkungen göttlichen Handelns zu begreifen und sich Gottes Güte und Wirkmacht vorzustellen.

#### 2.2.3.4 Angst und Zuversicht

Das Kreaturgefühl (im Sinne Ottos) kommt auch in der *mi'rāj*-Predigt zum Tragen, die Erzählung der Schicksalsschläge des Propheten ist diesem in wesentlichen Aspekten verpflichtet. Zunächst führt der Prediger die schwierige Kindheit Muḥammads als Waise an, im Anschluss seine Angst in Anbetracht der Offenbarung und des göttlichen Auftrags. Es wäre nachvollziehbar, wenn Muḥammad sich mit Blick auf die feindliche Gegnerschaft der mächtigen Mekkaner ohnmächtig gefühlt hätte. Trotz seiner Angst und der bevorstehenden Herausforderungen hat er jedoch auf Gott vertraut und seinen Auftrag geduldig ausgeführt. Eindrücklich – und für das Kreaturgefühl zentral – ist die Darstellung der Angst Muḥammads gegenüber Gott. Es handelt sich um das alttestamentarische Motiv der Angst vor der Schau beziehungsweise Erfahrung des Göttlichen, das auch der Koran und die Prophetenbiographie verschiedentlich thematisieren und sich mit Otto<sup>829</sup> als *Mysteriosum tremendum* bezeichnen lässt. Bereits bei Moses, der aus Angst sein Gesicht verdeckt, ist die Angst in Anbetracht der göttlichen Offenbarung und des ‚Schauens‘ Gottes ein zentrales Moment. Um auf die Offenbarungssituation und Muḥammads Angst anzuspielen, bedient sich der Prediger zweier Bezeichnungen, mit denen Gott ihn im Koran anspricht, *muzzammil* („der sich selbst eingehüllt hat“) und *muddattir* („der sich selbst zugedeckt hat“).<sup>830</sup> Muḥammad hatte sich während des Offenbarungserlebnisses verängstigt in seinen Mantel eingehüllt beziehungsweise zugedeckt. Mit entschieden befehlendem Ton gibt der Prediger in direkter Rede Gottes Aufforderung wieder: „Der du dich eingehüllt hast, stell dich auf!“<sup>831</sup> Die einschüchternde Stimme ist allerdings nicht als eine Nachahmung Gottes durch den Prediger intendiert, die unzulässig wäre. Sie bringt die Strenge Gottes zum Ausdruck und gleichzeitig die Gewissheit, dass dieser das einzig Richtige befiehlt. Der Prediger stellt neben die Angst und Unsicherheit Muḥammads (und der Zuhörer) Zuversicht und Gewissheit. Letztere werden obsiegen, das weiß auch der Zuhörer. Der Verlauf der Geschichte ist bekannt.

### 2.3 DIE ZUHÖRER

Die Zuhörer bilden das dritte Element des rhetorischen Kommunikationsmodells und eine ritualrechtliche Kategorie; das Ritual ist erst bei einer – von der Rechtsschule abhängigen – Mindestzahl von Zuhörern gültig, bei den Šāfi'iten sind es beispielsweise 40, der Imām

---

<sup>829</sup> Otto, *Das Heilige*.

<sup>830</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 73:1, 74:1. Es handelt sich um haplogische Silbenellipsen zu *mutazammil* beziehungsweise *mutadattir*.

<sup>831</sup> Ebd., Sure 74:1.

mitgerechnet.<sup>832</sup> Die Betrachtung der Zuhörer soll in zwei Schritten erfolgen. Zunächst werden Habitus und Haltung, im Anschluss die Publikumsreaktionen betrachtet.

### 2.3.1 HABITUS UND HALTUNG

Die Haltung der Zuhörer ist in der Regel von betonter Zurückhaltung und Würde geprägt, was auch ritualrechtlich hinterlegt ist. Während der *ḥuṭba* soll ein „Zustand der Demut“ (*ḥāl al-ḥuṣū*) herrschen.<sup>833</sup> Dies betrifft nicht nur die Dauer des Rituals selbst, sondern wird auch für die Zeit davor gefordert, etwa für den Weg zur Moschee.<sup>834</sup> Wenn die demütige Haltung auf dem Weg in der Praxis unterschiedlich ausfallen mag, so ist spätestens ab Betreten der Moschee regelmäßig ein ruhiger und feierlicher Habitus üblich. Auf diese Frage angesprochen, zitierte ‘Alī Abū Zaynab, einer meiner Gesprächspartner,<sup>835</sup> den Koranvers: „*Wa-man yu‘azzimu ša‘ā’ira allāhi fa-innahā min taqwā l-qulūb*“, sinngemäß: „Wer die Rituale Gottes hochhält [tut gut daran], denn sie sind [ein Zeichen für] Gottesfurcht in den Herzen.“<sup>836</sup> Auch wenn ‘Alī Abū Zaynab den Vers aus dem ursprünglichen Kontext der Pilgerfahrt (*ḥajj*) entlehnte, um ihn auf die Freitagspredigt anzuwenden, bringt seine Erläuterung einen wichtigen Aspekt zum Ausdruck: Das zurückhaltende Verhalten während des Rituals gilt als Zeichen der Gottesfurcht (*taqwā*). Diese ist steht in der Predigt durchgehend im Vordergrund, der Prediger thematisiert sie häufig bereits in den ersten Versen. In der Ḥusayn-Moschee begannen zahlreiche der von mir besuchten Predigten mit dem Satz „*al-ḥamdu li-llāhi rabbi l-‘ālamīn, wa-l-‘āqiba li-l-muttaqīn*“ („Gelobt sei Gott der Herr der Weltenbewohner, der gute Ausgang [beziehungsweise das Jenseits] gehört den Gottesfürchtigen“). Andere Prediger thematisierten die Gottesfurcht vergleichbar. Viele, unter diesen ‘Alī Gum‘a, verwendeten den Koranvers: „*ittaqu llāha haqqa tuqātihī wa-lā tamutunna illā wa-antum muslimūn*.“ („Fürchtet Gott wahrhaftig und sterbt bloß nicht ohne dem Islam treu zu sein.“<sup>837</sup>) Im Anschluss folgte

---

<sup>832</sup> al-Jazīrī, *Kitāb al-fiqh ‘alā al-madāhib al-arba‘a*, Bd. 1, S. 305.

<sup>833</sup> Jones, *The power of oratory*, S. 238.

<sup>834</sup> Imāra, *Al-ḥaṭāba*, S. 76.

<sup>835</sup> ‘Alī Abū Zaynab ist ein ca. 30-jähriger Mitarbeiter bei AzharTV und regelmäßiger Moscheebesucher. Als „Azharit“ wie er sich selbst bezeichnete, obwohl er nicht die azharitische Ausbildung durchlaufen hatte, besuchte er das Freitagsgebet fast ausschließlich in den großen der Azhar unterstellten Moscheen, vorzugsweise der Azhar-Moschee selbst und der Ḥusayn-Moschee.

<sup>836</sup> Parets Übersetzung lautet: „Wenn nun einer die Kultsymbole Gottes (d. h. die zur Wallfahrt mitgebrachten Opfertiere) hochhält (tut er gut daran). Sie sind (Zeichen dafür, dass jemand) Gottesfurcht im Herzen (hat).“ (Muḥammad, *Der Koran*, Sure 22:32.) Paret übersetzt den Vers aus der Sure *al-ḥajj* (Die Wallfahrt) unter Berücksichtigung des Kontextes der Pilgerfahrt. Mein Gesprächspartner hingegen bezog den Vers hingegen explizit auf die Freitagspredigt, wenngleich der Begriff *ša‘ā’ir* Rituale allgemein bezeichnet, daher habe ich Parets Übersetzung angepasst.

<sup>837</sup> ‘Alī Jum‘a in der Freitagspredigt vom 28.03.2014. Der Koranvers: Muḥammad, *Der Koran*, Sure 2:102. (Meine Übersetzung weicht leicht von derjenigen Parets ab.)

regelmäßig: „*yā ayyuhā n-nās ittaqū rabbakum lladī ḥalaqakum min nafsīn wāḥida.*“ („Ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen hat.“<sup>838</sup>)

Zwar ist das demütige Zuhörerverhalten als Ausdruck von Gottesfurcht (*taqwā*) zu verstehen, es kann im Einzelfall, worauf meine Gesprächspartner hinwiesen, jedoch auch lediglich gespielte ‚Etikette‘ sein. Dem angestrebten Ziel einer inneren gottesfürchtigen und -gewissen Haltung werden Moscheebesucher damit selbstverständlich nicht gerecht, die Frömmigkeit soll – wie auch bei anderen Praktiken, etwa bei der Koranrezitation<sup>839</sup> – nicht geheuchelt sein. Viele Besucher stimmen sich bereits deutlich vor dem Moscheebesuch entsprechend ein. Dies betrifft zum einen äußerliche Vorbereitungen, die Ritualvorschriften empfehlen etwa saubere Kleidung, die als gebräuchlich (*sunna*) klassifiziert ist, also keine bindende Voraussetzung darstellt. Naheliegenderweise legen viele Besucher bei der Kleidungswahl nicht lediglich Wert auf Sauberkeit, sondern wählen ‚gute‘ Kleidung. Eine entsprechende Vorbereitung ist jedoch nicht allen Moscheebesuchern möglich. Manche unterbrechen ihre Arbeit erst kurz vor dem Freitagsgebet, um sich eilig zur Moschee zu begeben. In diesen Fällen stehen die Pflicht zur Ritualerfüllung und der inklusive Charakter des Rituals im Vordergrund. Meine Gesprächspartner unterstrichen, es wäre unzulässig, etwa einen Mechaniker, der im letzten Moment von der Arbeit kommt, für seine schmutzige Kleidung zu kritisieren.

Eine wichtige Rolle kommt bei der Vorbereitung auch Parfum zu, dessen Verwendung am Freitag – wie auch die Waschung (*ḡusl*) – ebenfalls auf ein prophetisches *ḥadīṭ* zurückgeht.<sup>840</sup> In sufischen Kontexten wie dem der Ḥusayn-Moschee erhält der Moscheebesuch hierdurch eine spirituelle (*ruḥānī*) Note, wie mir einige Moscheebesucher erläuterten. So sind es auch vorwiegend Moscheen mit sufischer Ausrichtung, an deren Eingängen freitags Personen stehen, meist sozial Schwächere, die den Besuchern Parfum anbieten und manchmal auch aufdrängen. Für das Auftragen des Parfums auf den Handrücken erhoffen (oder erwarten) sie sich eine finanzielle Entschädigung. Der ökonomische Aspekt steht allerdings oft nicht im Vordergrund, die Gabe von Geschenken (*naḥāḥāt*) gilt als gute Tat, der Schenkende darf auf göttliche Belohnung (*tawāb*) hoffen.<sup>841</sup>

Die genannten äußeren Elemente wie Kleidung und Parfum sollen die innere Haltung begünstigen, für die eigentliche innere Vorbereitung führten meine Gesprächspartner jedoch die – ebenfalls in der *ḥadīṭ*-Literatur empfohlene – Koranlektüre vor der Predigt an.

---

<sup>838</sup> ‘Alī Jum‘a in der Freitagspredigt vom 28.03.2014. Der Koranvers: Muḥammad, *Der Koran*, Sure 4:1. (Die Ergänzung Parets lasse ich aus.)

<sup>839</sup> Kermani, *Gott ist schön*, S. 179.

<sup>840</sup> Muḥammad b. Ismā‘īl al-Buḥārī, *Al-jāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ* (*ḥadīṭ* 846b), <https://sunnah.com/muslim:846b> (letzter Zugriff: 15.11.2024).

<sup>841</sup> Die zentralen *aḥādīṭ* zu Parfum und *siwāk* finden sich in Abū l-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj, *Al-jāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, 2 Bde., Bd. 2, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, S. 333-334, *bāb aṭ-ṭīb wa-s-siwāk yawma l-jumu‘a* [Kapitel: Parfum und Siwāk freitags].

Der Inhalt der Lektüre steht hier nicht im Vordergrund, was auch für die Predigt gelten kann. Einer meiner Gesprächspartner erklärte: „Mehr noch als um die konkrete Predigt geht es mir darum, meine Gefühle zu verbessern und mich spirituell vorzubereiten.“ Auch die Ritualwaschungen (*wuḍūʿ* beziehungsweise *ḡusl*) interpretieren manche im Sinn der inneren Vorbereitung. Einige verwiesen darauf, dass die kleine Waschung (*wuḍūʿ*) keine zwingende Vorschrift sei. Lediglich sofern eine große Verunreinigung (*janāba*) vorliege, sei die große Waschung (*ḡusl*) vorgeschrieben, sie wird allerdings in einem *ḥadīṭ* neben der Verwendung von Parfüm grundsätzlich für den Freitag empfohlen.<sup>842</sup>

Das Beten der zwei *rakʿas* der Moscheebegrüßung (*rakʿatān taḥiyyat al-masjid*) beim Betreten der Moschee, noch vor dem zweiten Gebetsruf (*aḍān*), stellt den eigentlichen Ritualbeginn dar. Manche Besucher kommen etwas knapp in die Moschee, wenn der zweite Gebetsruf bereits begonnen hat, manche erst, wenn der Prediger bereits predigt. Nur die Šāfiʿiten beten bei bereits begonnener Predigt noch die *rakʿas* der Moscheebegrüßung, die Mālikiten hingegen setzen sich. Nach einigen Momenten, wenn auch die einzelnen verspäteten šāfiʿitischen Besucher Platz genommen haben, sitzen die Zuhörer, den Ritualregeln entsprechend, mit Blick in Richtung des Predigers. Abgesehen von seltenen Ausnahmen war diese Haltung durchgehend zu beobachten. Hierdurch entsteht ein ritualrechtlich kontrolliertes und ästhetisch wirksames Ambiente.

Das Schweigen der Zuhörer während der Freitags- und Festtagspredigt ist nicht allein auf das Interesse an der Predigt zurückzuführen, sondern ebenfalls ritualrechtlich vorgeschrieben. Den Moscheebesucher gelingt es natürlich nicht immer, dem Prediger zuzuhören, das Wichtigste sei jedoch, wie mir manche erzählten, nicht zu sprechen. Die auf ein *ḥadīṭ* zurückgehende Leitregel besagt: „Wenn du zu deinem Gefährten am Freitag während der Imām predigt auch nur ‚Schweig‘ (*anṣib*) sagst, so hast du bereits unnötig gesprochen (*laḡawta*).“<sup>843</sup> Lediglich Kindern im vorpubertären Alter ist es erlaubt, entsprechende Regeln zu vernachlässigen, wobei diese zumindest im Männerbereich höchstens selten mit in die Moschee genommen werden.

Durch die genannten Vorschriften und Verhaltensweisen entsteht eine von der Alltagszeit abgesetzte ‚Festzeit‘. Die Abgrenzung wird auf unterschiedlichen Ebenen vollzogen. Die akustische Dimension umfasst zum einen das Schweigen der Zuhörer, zum anderen die durch Prediger (und Lautsprecher) geschaffene Klangkulisse der Predigt. Diese beherrscht regelmäßig auch die umgebenden die Straßen, auf denen das geschäftige Treiben

---

<sup>842</sup> Georges-Henri Bousquet, „Ḡhusl“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht, Bd. 2, Leiden: Brill, 1965: S. 1104; Theodoor Willem Juynboll, „Djanāba“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht, Bd. 2, Leiden: Brill, 1965: S. 440-441; Eric Chaumont, „Wuḍūʿ“, in: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, hrsg. v. Clifford E. Bosworth et al., Bd. 9, Leiden: Brill, 1997: S. 218-219.

<sup>843</sup> Abū l-Ḥusayn Muslim b. al-Ḥajjāj, *Al-jāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, 2 Bde., Bd. 1, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000, S. 334/ḥadīṭ Nr. 2002, 2005.

entweder eingeschränkt oder gänzlich unterbrochen wird. Performativ ist der Moscheeinnenraum während der Predigt von der ruhigen Körperhaltung der Zuhörer geprägt, die in Richtung des Predigers blickend auf dem Boden sitzen, Ältere gegebenenfalls auf Stühlen. Der Prediger ist seinerseits der einzige körperlich ‚aktive‘ Ritualteilnehmer, wenngleich er seine Gestik zu Gunsten von Ruhe (*sakīna*) und würdevollem Ernst (*waqār*) eher zurückhaltend einsetzt.

### 2.3.2 PUBLIKUMSREAKTIONEN

In Anbetracht der rhetorischen Bedeutung der Beeinflussung der Emotionen des Zuhörers sowie der ritualrechtlich vorgeschriebenen Zurückhaltung stellt sich die Frage nach Publikumsreaktionen. Ein starker Ausdruck der eigenen Emotionen auf Seiten der Zuhörer spielt beispielsweise bei den Feierlichkeiten anlässlich des Geburtsags (*mawlid*) von Ḥusayn eine große Rolle. Hier sind etwa Zwischenrufe während den Ansprachen von religiösen Gelehrten keine Ausnahme. Die musikalischen Rezitationen von *madḥ* (Lobversen) führen – je nach Begabung und auch Beliebtheit des Lobsängers (*maddāḥ*) – zu einer teilweise durchaus euphorischen Publikumsbeteiligung. Die folgenden, in der großen Nacht (*al-layla al-kubrā*) des *mūlid al-Ḥusayn* 2014, während des *madḥ* eines sehr beliebten *maddāḥ* in der Ḥusayn-Moschee aufgenommene Bilder, veranschaulichen das.



Bilder 16 und 17: *Madḥ* in der Ḥusayn-Moschee anlässlich des *mawlid al-Ḥusayn*, Kairo, 04.02.2104

Für die Religionsästhetik spielt die somatische Äußerung ästhetischer Erfahrung eine wichtige Rolle.<sup>844</sup> Affekte werden beispielsweise als Teil eines ‚Verleiblichungsprozesses‘ (*embodiment*) verstanden, mit dem die Ritualteilnehmer unter anderem die Sinnhaftigkeit von Ritualen durch ihren körperlichen Ausdruck bestätigen.<sup>845</sup>

<sup>844</sup> Siehe für einen Überblick: Beatrix Hauser, „Zur somatischen Erfahrbarkeit von Aufführungen“, hrsg. v. Sonderforschungsbereich 626, *Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*, Berlin, 2006, [http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aesth\\_erfahrung/aufsaeetze/hauser\\_1.pdf](http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/aufsaeetze/hauser_1.pdf) (letzter Zugriff: 15.11.2024).

<sup>845</sup> Ebd., S. 3.

Während im Rahmen der genannten *mawlid*-Feierlichkeiten im Fall „zu starker“ emotionaler Ergriffenheit der Zuhörer schnell Verantwortliche einschreiten und die Ergriffenen zur Mäßigung auffordern, kommt es während der Freitagspredigt in der Regel zu keinem größeren körperlichen Ausdruck eigener Erregtheit. Die vorgeschriebene Haltung wird meist beibehalten.



Bild 18: Freitagspredigt in der Sultan Ḥasan-Moschee, Kairo, 31.05.2013

Die ruhige körperliche Haltung, das andächtige und fokussierte Stillsitzen, geht idealerweise mit einer bestimmten affektiv-psychischen Einstellung einher. Ziel der Ritualteilnehmer müsse es sein, wie mir meine Gesprächspartner erläuterten, sich von den Gedanken des Alltags zu befreien und eine gesteigerte Aufmerksamkeit und Empfindsamkeit zu erreichen. Eine Verbindung zwischen diesen Aspekten – innere Aufmerksamkeit, Empfindsamkeit und ruhige Sitzhaltung – stellten meine Gesprächspartner selten her, was die Selbstverständlichkeit des beschriebenen Verhaltens verdeutlicht. Es handelt sich um durch rituelle Sozialisierung erlernte Körpertechniken (Marcel Mauss), die keiner eigenen kognitiven Reflektion bedürfen.<sup>846</sup>

Im Untersuchungszeitraum waren in zahlreichen Predigten keine oder lediglich wenige aktive partizipatorische Äußerungen auf Seiten des Publikums zu beobachten. Zu nennen sind einzelne sprachlich-emotionale Publikumsreaktionen. Kurze Äußerungen – etwa das Aufstöhnen – werden durchaus toleriert. Teilweise kam es an emotionalen Stellen auch zu einem gemeinschaftlichen Aufstöhnen des gesamten Publikums. Entsprechende Reaktionen dauerten jedoch lediglich einzelne Sekunden. Nur in sehr seltenen Fällen zeigten einzelne Zuhörer längere Äußerungen emotionaler Ergriffenheit, etwa bei sehr bewegenden Predigtpassagen ein anhaltendes Weinen oder Schluchzen. Die Umsitzenden beruhigten den Betroffenen dann bereits nach wenigen Sekunden mit einer tröstenden, aber gleichwohl entschlossenen Geste, indem sie ihm etwa bestimmt die Hand auf die Schulter legten. Der

---

<sup>846</sup> Mauss sowie entsprechende rituelle „Körpervwendung“ zit. n. ebd., S. 6.

Ergriffene nahm daraufhin umgehend eine ‚angemessen‘ würdige Haltung beziehungsweise einen „Zustand der Demut“ (*ḥāl al-ḥuṣūʿ*) ein. Die Besucher kommunizierten in solchen Situationen stets ausschließlich nonverbal (vor allem gestisch), das erwähnte prophetische *ḥadīṭ* tadelt bereits den mit einem einzelnen Wort zur Ruhe Mahnenden einen Schwätzer. Insbesondere in der Ḥusayn- sowie in der Sayyida Zaynab-Moschee waren entsprechende Reaktionen der Ergriffenheit regelmäßig zu beobachten, was manche Gesprächspartner darauf zurückführten, dass diese Moscheen vor allem von „einfacheren“ Menschen aufgesucht werden.

Des Weiteren ist das leichte und gleichmäßigen Wippen einzelner Besucher mit dem Oberkörper, das auf deren schweigenden *ḍikr* verweist, zu erwähnen sowie das stille oder murmelnde Beten in der Pause zwischen den zwei Predigten, bei welchem zahlreiche Zuhörer leicht den Kopf senkten und die Hände in Gebetshaltung mit nach oben geöffneten Handflächen auf Brusthöhe, manche auf Gesichtshöhe, hielten (*rafʿ al-yadayn*). Diese Haltung wird auch während des abschließenden Bittgebets eingenommen,<sup>847</sup> bei dem die Zuhörer jeweils mit deutlich *amīn* die einzelnen Bitten (*duʿāʾ*) des Predigers bestätigen. In manchen Fällen findet sich ein erstes Bittgebet bereits im direkten Anschluss an die Einleitung der ersten Predigt. Auch hier folgt den einzelnen Bitten das jeweils deutliche *amīn* der Zuhörer.

In einzelnen Fällen kommt es bei entsprechender Emotionalisierung der Zuschauer jedoch vor, dass nicht nur vereinzelte Ausrufe des Erstaunens oder der Anteilnahme ertönen, sondern zahlreiche Besucher gleichzeitig ergriffen ausrufen. Insbesondere in der Ḥusayn-Moschee konnte ich solche Zwischenrufe während der Feldforschung regelmäßig beobachten. In anderen Moscheen, etwa der Azhar-Moschee, der Rifāʿī-Moschee oder auch der Sultan Ḥasan-Moschee waren sie deutlich seltener. In der Transkription der Predigt aus der Ḥusayn-Moschee wurden verschiedene Publikumsreaktion an narrativ besonders wirksamen Stellen notiert.

In der genannten Predigt waren Zwischenrufe oder ein gemeinschaftliches Aufstöhnen des Publikums an insgesamt drei Stellen signifikant. Zum ersten Mal am Ende der *qaṣīda* al-Buraʿīs. Für die Publikumsreaktion war hier die wiederholte Aufforderung, den Propheten zu segnen, ausschlaggebend. Diese war einerseits an Gott, gleichzeitig auch an die Zuhörer gerichtet, die die *taṣliyya* entsprechend rezitieren. Die sukzessive performativ gesteigerte *qaṣīda* mündete schließlich in einen abschließenden, nicht mehr zur *qaṣīda* gehörenden

---

<sup>847</sup> Zur Streitfrage des Anhebens der Hände während des Gebets sowie des Bittgebets, das in früher Zeit als jüdische Praxis galt, siehe: Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣās*, S. 120-121 Anm. 5; Maribel Fierro, „La polémique à propos de *rafʿ al-yadayn fī ṣ-ṣalāt* dans al-Andalus“, *Studia Islamica* 65 (1987): S. 69-90. Hier auch weitere Literaturverweise. Heutzutage ist das Anheben der Hände während der *duʿāʾ* etabliert, sowohl was den Prediger als auch die Zuhörer betrifft, allerdings hat sich der Brauch gehalten, während der *duʿāʾ* nicht mit lauter Stimme zu sprechen.

Schlussstil. Der Prediger beendete diesen mit einem deutlich verlangsamten feierlichen Sprechrhythmus:

*ṣallū ‘alā man jā’a fī ḥadīṭihī / Ḥusaynun minnī wa-minhu anā / ṣallū ‘alā man jā’a fī ma’nā tafsīrihi / man zāra l-Ḥusayna fa-qadī zāranā*

Preist den, in dessen *ḥadīṭ* steht: ‚Ich bin von Ḥusayn und Ḥusayn ist von mir.‘ Preist den, in dessen *tafsīr* erläutert wird: ‚Wer Ḥusayn besucht hat, der hat auch uns (d.h. mich) besucht.‘

Die Publikumsreaktion erreichte hier ihren Höhepunkt. Das zitierte *ḥadīṭ* stellt eine wichtige Motivation für den Besuch der Ḥusayn-Moschee dar. Der Prediger ließ das Aufstöhnen der Zuhörer mit einer rhetorischen Pause wirken, so dass es sich entfalten und einige Momente nachwirken konnte. Die zweite und dritte Publikumsreaktion folgte auf die Darstellung Gottes als Fürsorger sowie auf das Weinen der Tochter. Sie wurden oben eingehend besprochen.

Ergänzend sei ein weiteres Beispiel angeführt. In diesem bildet ein realweltlicher Umstand den Ausgangspunkt für die Emotionalisierung des Publikums, die Debatte um die Ruhestätte des Kopfes Ḥusayns. Einer Überlieferung zufolge wurde Ḥusayns Kopf, nachdem er aus Kerbela über Damaskus nach Kairo gebracht worden war, an der Stelle bestattet, an der heute der *ḍarīḥ* Ḥusayns steht. Der *ḍarīḥ* – sowohl vom Gebetsraum der Frauen als auch dem der Männer erreichbar – stellt für zahlreiche Gläubige ein wichtiges Pilgerziel dar. Nach dem Erscheinen eines Zeitungsartikels, in dem im September 2012 das Vorhandensein des Kopfes in der Ḥusayn-Moschee angezweifelt wurde, bezog der Prediger in der folgenden Freitagspredigt Stellung und kritisierte den verantwortlichen Journalisten.

*amma ba’du fa-yā ‘ibāda llāh  
al-ḥaqqu subḥānahu wa-ta’āla yaqūl*

Und im Folgenden: Oh Diener Gottes,  
Gott [wörtlich: der Wahre], hoch und erhaben  
ist er, sagt:

*alladīna idā aṣabathum muṣībatun qālū* Q 2:156  
*innā li-llāhi wa-innā ilayhi rāji’ūn* Q 2:156

„die, wenn sie ein Unglück trifft sagen:  
‚Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir  
(dereinst) zurück.‘

*ulā’ika ‘alayhim ṣalawāt min rabbihim* Q 2:157  
*wa-raḥma*

Ihnen lässt ihr Herr Segnungen (w. Gebete)  
und Barmherzigkeit angedeihen.

*wa-ulā’ika humi l-muhtadūn* Q 2:157  
*usbū’un mā aṣbaha*  
*bi-‘āmi l-ḥuzni ‘alā ‘ahdi rasūli llāh*

Sie sind es, die die rechte Leitung haben.“  
Wie sehr ähnelt eine Woche [die vergangene]  
dem Jahr der Trauer zu Lebzeiten des  
Gesandten Gottes.

*mātat Ḥadīja wa-māta Abū Ṭālib fī ‘āmin wāḥid*  
*fa-asmāhu aṣ-ṣaḥāba*  
*bi-‘āmi l-ḥuzn*

Ḥadīja und Abū Ṭālib starben im selben Jahr.  
Die Gefährten nannten es  
das Jahr der Trauer.

wa-hā huwa usbū‘u l-ḥuzn?  
usbū‘un yunālu fī bidāyatih  
bi-ṣuḥsi l-imāmi l-Ḥusayn

min qismin ḥaqīr  
wa-min da‘īfi l-īmān

ayna aṣḥābu l-aqlām  
ayna ṣ-ṣaḥāfatu l-ḥurra [...]

kayfa statā‘a ra‘īsu t-taḥrīr jarīdati l-jumhūriyya

(Mann weint)

an yanšura kalāman kaḍiba  
wa-yaqūlūn naḥnu fī t-ṭawra

yā ayyuhā l-mudāhinu l-kaḍḍāb  
a-ta‘lamū man yanāl [sic! gemeint: min man]  
yanālu min ṣaḥsi l-imāmi l-Ḥusayn  
ibni binti rasūli llāh  
wa-taṣruḥ wa-‘alā ṣaḥīfatika taktub

tabban laka  
wa-li-man samaḥa laka bi-hāda l-kalām

wa-usi‘a ilā ibn binti n-nabiyy

ayna ṣabābu Miṣra  
hal takun [sic!] hunāka ṭawra min ajli āli l-bayt

qāmū li-ṭawra li-izālati n-nizām

amma l-imāmu l-Ḥusayn  
fa-lam yarudda aḥad  
illā bi-nitafin ṣaḡīra

wa-qāla bi-qumtih  
laysa l-Ḥusaynu mawjūdan fī Miṣr  
wa-lā yastaṭī‘u lisānī  
an uklima l-kalāma l-kaḍīb.

Und ist dies die Woche der Trauer?  
Eine Woche, an deren Anfang,  
sie dem Imam Ḥusayn großen Schaden  
zufügen,  
[sie stammen] aus einer verächtlichen Gruppe  
[und tun dies] und aus Schwäche des  
Glaubens.

Wo sind die Journalisten?

Wo ist die freie Presse,

Wie ist der Herausgeber der Zeitung  
„al-Jumhūriyya“ im Stande  
lügnerische Worte zu veröffentlichen?  
Und dann behaupten sie wir befänden uns in  
der Revolution?

Oh du heuchlerischer Lügner!

Wisst ihr wem er schadet?

Er schadet dem Imam Ḥusayn,  
dem Sohn der Tochter des Gesandten Gottes.  
Und du schreist es heraus und schreibst es in  
dein Blatt.

Mögest du zugrunde gehen!

Und auch der, der dir diese Worte genehmigt  
hat!

Es wurde schlecht gesprochen über den Sohn  
der Tochter des Propheten

Wo ist die Jugend Ägyptens?

Gibt es eine Revolution für die Familie des  
Hauses [des Propheten]?

Für eine Revolution zur Abschaffung des  
Systems haben sie sich erhoben,

aber was den Imam Ḥusayn betrifft,

hat keiner widersprochen

außer ein kleines bisschen.

...

Und er sagte sogar:

Ḥusayn liegt nicht in Ägypten.

Meine Zunge ist nicht in der Lage

diese lügnerische Rede auszusprechen.

Der gewählte Ausschnitt zeigt eine wichtige, wenngleich (im Untersuchungszeitraum) eher seltene Art der Publikumsreaktion, die Empörung über die Infragestellung religiöser Wahrheiten. Ein öffentliches Anzweifeln der religiösen Überzeugung, dass der Kopf Ḥusayns in der Moschee liegt, wurde (und wird) zumindest im religiösen und sufisch ausgerichteten Teil der ägyptischen Bevölkerung umfänglich abgelehnt. Vielleicht wurde die heftige Publikumsreaktion im vorliegenden Fall durch die „Rahmung“ (*framing*) des Predigers begünstigt. Mit dem Vergleich der aktuellen Ereignisse als „Woche der Trauer“ mit dem „Jahr der Trauer“ (das Jahr, in dem Ḥadīja und Abū Ṭālib starben) stellte er das kritisierte Verhalten in den Rahmen der frühislamischen Geschichte und bediente sich ihrer normativen Besetzung. Verschiedene Moscheebesucher, unter diesen auch ein neben mir sitzender Mann, begannen ergriffen zu schluchzen. Im Anschluss bezog sich der Prediger auf die Pressefreiheit im Kontext der Revolution, zum damaligen Zeitpunkt ein zentrales Thema in Ägypten. Seine Frage „und dann sagen sie, wir befänden uns in der Revolution?“ suggerierte, die durch die Revolution erlangte Freiheit werde uminterpretiert. Die Infragestellung religiöser Wahrheiten war – in den Augen des Predigers und mindestens eines großen Teils der Zuhörer – durch keine Freiheit zu decken.

Natürlich müssen Reaktionen wie die des schluchzenden Mannes nicht zwangsläufig (oder ausschließlich) auf rhetorische Strategien zurückgehen. Die Emotionsforschung hat gezeigt, dass der „Ausdruck von Gefühlen in Gesellschaften oder Gruppen“ von Gefühlsnormen gelenkt wird.<sup>848</sup> Das Verhalten der Zuhörer ist auch als Umsetzung oder Einlösen sozialer Gefühlsnormen zu verstehen. Diese Umsetzung, die eigene Ausrichtung an der geltenden Norm, kann mit der Soziologin Arlie Hochschild gesprochen ein ‚Versuch‘ sein, „angemessen zu fühlen.“<sup>849</sup> Entsprechende Situationen verdeutlichen, dass die Predigt auch ein Ort der Formung des moralischen Charakters sein kann. Die Bekräftigung durch Anteilnahme kann zwar ‚sozial erwünschtes‘ Verhalten oder auch Ausdruck bereits verinnerlichter Überzeugungen sein, die Predigt ist jedoch immer auch eine Ausrichtung an geltenden sozialen Normen. Am ergriffenen Schluchzen einiger Besucher wird deutlich, dass es in der Predigt nicht lediglich um ein rationales Verstehen oder um einen emotionalen Nachvollzug geht, sondern auch um ein körperliches ‚Einüben‘ und eine Bekräftigung entsprechender Gefühlsnormen.<sup>850</sup> Durch das kollektive Ereignis werden nicht nur

---

<sup>848</sup> Peter N. Stearns und Carol Z. Stearns, „Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards“, *The American Historical Review* 90, Nr. 4 (1985): S. 813-830 zit. n. Bettina Hitzer, „Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen“, hrsg., vol. 2018, *H-Soz-Kult* (2011), <https://www.hsozkult.de/literaturereview/id/fdl-136824> (letzter Zugriff: 15.11.2024).

<sup>849</sup> Hitzer, „Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen.“

<sup>850</sup> Hirschkind hat die ‚ethische Einstimmung‘ (*ethical attunement*) und ‚ethische Besserung‘ (*moral/ethical improvement*) durch das Hören von Predigten unter Berücksichtigung von Körpertechniken herausgearbeitet. (Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 37-39, 84-85, 132, 228.)

Gefühlsnormen sondern auch religiösen Wahrheiten konsolidiert. Wer die religiöse Beleidigung innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen weinend kommentiert, versichert sich der eigenen Überzeugung und derjenigen der ihn umgebenden Gruppe. Die Ablehnung der ‚fremden‘ Meinung und die körperlich-emotionale Wiederholung der eigenen religiösen Überzeugung stärken das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gruppe durch Abgrenzung nach außen und Konsolidierung nach innen.

#### 2.4 SYNTHESE: DIE RITUALÄSTHETIK DER PREDIGT

Die Predigt erfüllt unterschiedliche Funktionen. Im Vordergrund stehen unter anderem die Vermittlung ethisch-religiöser Werte beziehungsweise Tugenden (*aḥlāq*), regelmäßig im Sinne einer Reinigung der Seelen (*tahdīb an-nufūs*) verstanden, die Pflege und Re-Aktualisierung konstituierender Erinnerungskultur, die Vermittlung politischer (unterschiedlicher Ausrichtung) und die Ermahnung zur Befolgung der verschiedenen religiösen Pflichten. Darüber hinaus ist die Perpetuierung des prophetischen rednerischen Habitus durch den Prediger bedeutend.<sup>851</sup> Dieser knüpft in erster Linie an Muḥammad an, in dessen Nachfolge sich die Prediger sowohl mit Blick auf den Inhalt als auch die Form ihrer Predigten verstehen. Auch die Homiletikhandbücher betonen das prophetische Erbe (*wirāṭa li-n-nubūwa*) des Predigers (*ḥaṭīb*) verschiedentlich.<sup>852</sup> Muḥammad al-Ḥaṭṭāb unterstrich regelmäßig: „Die Kanzel ist die Kanzel des Propheten.“

Die Ausgestaltung der Predigt kann unterschiedlich ausfallen, auch in körperlich-performativer Hinsicht. Ungeachtet des konkreten Umfangs der Gestik ist stets eine ruhige und würdige Haltung erstrebenswert und durch geeignete performative Elemente zu erreichen, wobei Ruhe (*sakīna*) als von Gott verliehene Eigenschaft gilt.<sup>853</sup> Auch weitere Vorbilder fließen in den Rednerhabitus des Predigers ein, wie im analysierten Beispiel Quss ibn Sā'ida, der einen ‚Urtyp‘ des arabischen Redners darstellt.

Die Predigt fungiert auch als „Erinnerungsort“ (Pierre Nora) frühislamischer Zeit und als ‚Kristallisationsort‘ des kollektiven Gedächtnisses. Die Prediger vergegenwärtigen den Zuhörern die identitätsstiftende Zeit und machen sie für die heutigen Umstände als Handlungsorientierung relevant und fruchtbar. Dem entspricht die Ausrichtung der Freitagspredigt am liturgischen Kalender, der sich an den jeweiligen frühislamischen Ereignissen orientiert, die entsprechend ‚begangen‘ und re-aktualisiert werden. Das Wachhalten der Erinnerungen bedeutet regelmäßig auch eine Pflege der Gruppenidentität.

Die Erinnerung an entsprechende Ereignisse verknüpfen die Prediger oft mit der Vermittlung einer zweiten, der ersten unterlegten (und häufig politischen) Botschaft. Die Geschichte Ḥātims des Tauben veranschaulicht zunächst die Güte und Fürsorge Gottes beziehungsweise die Bedeutung der Befolgung der göttlichen Gebote am Beispiel der

---

<sup>851</sup> Vgl. auch Antoun, *Muslim preacher*, S. 67-68.

<sup>852</sup> Beispielsweise: Ḥassān, *Al-ḥaṭāba*, S. 49.

<sup>853</sup> Jones, „Prophetic performances“, S. 25-26.

Veränderung der Gebetsrichtung und eines insgesamt gottesfürchtigen Lebens. Neben der göttlichen Fürsorge thematisiert die genannte Predigt jedoch – nicht allzu subtil – eine zweite. Wenn sich die göttliche Fürsorge im staatlichen Handeln manifestiert, impliziert das nicht nur ein gottgewolltes Handeln des Staates, sondern auch ein Handeln des Staates an Gottes statt. Die Predigt ist damit nicht nur eine religiöse Vergewisserung göttlicher Fürsorge, sondern auch eine quasi-religiöse Versicherung der staatlichen.

Geprägt ist die Ritualästhetik der Predigt (im vorliegenden wie auch in anderen Fällen) mit Jones von einer Rhetorik des „Re-enactment“, einer rituellen Inszenierung der die Gemeinschaft konstituierenden Werte. Die „rituell kontrollierte Umgebung“<sup>854</sup> der Demut (*hušūʿ*), der Gottesfurcht und -gewissheit (*taqwā*) und des Gehorsams (*tāʿa*) gegenüber Gott und seinem Propheten ist eine sichtbare und körperlich erlebbare Inszenierung religiöser Ordnung. Das am Beispiel der Predigt aus der Ḥusayn-Moschee als wesentliches ästhetisches Element herausgestellte Kreaturgefühl findet in der räumlich-körperlichen Ritualordnung eine Entsprechung: Auf der einen Seite der auf der hohen Kanzel (*minbar*) stehende, autoritativ streng sprechende Prediger mit ernstem und würdigem Habitus, Kleidung und Stock als Attribute seiner Autorität.<sup>855</sup> Auf der anderen Seite die (fast) durchgehend schweigend auf dem Boden sitzenden Zuhörer. Dem Prediger aufmerksam zugewandt, unterbrechen sie ihr Schweigen lediglich an seltenen, besonders ergreifenden Stellen. Der Ausruf des Erstaunens oder der Ergriffenheit erfüllt dann – für die Dauer einer wirkungsvollen rhetorischen Pause des Predigers – die gesamte Moschee. Ist wieder Schweigen eingekehrt, dominiert erneut die feste Stimme des Predigers den ansonsten ruhigen Raum.

Wie schon von Ibn al-Jawzī empfohlen und in den modernen Homiletikhandbüchern ausgebaut,<sup>856</sup> soll mit Hilfe der Erzählungen sowohl „Sehnsucht (*tarǧīb*) fürs Paradies“ als auch „Angst (*tarhīb*) vor der Hölle“<sup>857</sup> erzeugt werden. Bei manchem Prediger überwiegt in der Wahrnehmung einiger Moscheebesucher die alte Devise, dass vor allem „das Einflößen von Angst das Herz weich macht.“<sup>858</sup> Die Empfehlung, die Prediger sollten „vor allem die einschüchternden Koranverse (*al-āyāt al-muḥawiffa*) ausbeuten“, denn die Menschen ließen sich dadurch leichter bekehren,<sup>859</sup> gilt für manche bis heute.

---

<sup>854</sup> Jones, *The power of oratory*, S. 59, 260.

<sup>855</sup> al-Bājūrī, *Fann al-kalima*, S. 227.

<sup>856</sup> Beispielsweise: Maḥfūz, *Hidāyat al-muršidīn*, S. 185-212.

<sup>857</sup> Ibn al-Jawzī, *Kitāb al-quṣṣāṣ*, S. 223.

<sup>858</sup> Ebd., S. ١١ (arab. Text) / 97 (Übers.).

<sup>859</sup> Aḥmad ar-Rūmī al-Aqḥiṣārī wiedergegeben von al-Ġazālī, zit. n. Goldziher, „Alī b. Mejmūn al-Maġribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam. Ein Beitrag zur Culturgeschichte“, S. 323-324.

### 3 MEDIALE RHETORIK: ISLAMISCHE TELEVANGELISTS

Den bis heute in der Freitagspredigt oft anzutreffenden Fokus auf das Furchteinflößen (*tarhīb*) erschien manchem meiner Gesprächspartner als überholt, sie kritisierten ihn verschiedentlich. Vergleichbares gilt für den traditionellen Predigerhabitus. Dieser findet sich zwar in der Freitagspredigt (*ḥuṭba*) auch heute noch oft, ein stärker an der Expressivität von Schauspielern orientierter Stil hat im 20. Jahrhundert jedoch sukzessive Verbreitung und Akzeptanz erfahren. Diese Veränderungen sind vor allem im Bereich der ‚freien‘ Predigt zu beobachten, insbesondere dem *dars* beziehungsweise seinen ‚Derivaten‘, als welche sich die TV-Predigtprogramme bezeichnen lassen. Zu nennen sind hier insbesondere die Erfolge von Muḥammad Mutawallī aš-Ša‘rāwī ab den Siebzigerjahren und ab den Neunzigern die der sogenannten Neuen Prediger.

#### 3.1 VON ŠA‘RĀWĪ ZU DEN NEUEN PREDIGERN

Die Veränderung der Predigtlandschaft hängt mit einem veränderten rhetorischen Erwartungshorizont zusammen. Mit diesem Begriff bezeichnet die Rezeptionsästhetik die ästhetischen beziehungsweise rhetorische Erwartungen auf Seiten der Rezipienten und der Akteure, „ein System von Normen, das für eine Gattung oder Redesituation (in der gesprochenen Sprache) gültig ist und das Verständnis des Textes über ein Vorverständnis leitet beziehungsweise nur von diesem aus überhaupt ermöglicht.“<sup>860</sup> Erwartungshorizonte sind jedoch nicht unveränderlich konstant, sondern wandeln sich.<sup>861</sup> Aus einer rezeptionsästhetischen Perspektive ist gerade der Bruch mit ästhetischen Konventionen für das Werk häufig – zumal in der Moderne – prägend. Das gilt teilweise auch im Fall der islamischen Predigt, auf die diese Überlegungen übertragen werden können.<sup>862</sup> Genette hat analog zur materiellen Imagination (Bachelard) von einer dramatischen Imagination gesprochen.<sup>863</sup> Diese spielt im Kontext moderner Massenmedien eine wichtige Rolle. Film und

---

<sup>860</sup> Wolf-Dieter Stempel, „Möglichkeiten der Darstellung der Diachronie in narrativen Texten“, in: *Beiträge zur Textlinguistik*, hrsg. v. Wolf-Dieter Stempel, München: Fink, 1971: S. 53-78, hier: S. 62.

<sup>861</sup> „Ein entsprechender Prozeß fortgesetzter Horizontstiftung und Horizontveränderung bestimmt auch das Verhältnis vom einzelnen Text zur gattungsbildenden Textreihe. Der neue Text evoziert für den Leser (Hörer) den aus früheren Texten vertrauten Horizont von Erwartungen und Spielregeln, die alsdann variiert, korrigiert, abgeändert oder auch nur reproduziert werden. Variation und Korrektur bestimmen den Spielraum, Abänderung und Reproduktion die Grenzen einer Gattungsstruktur.“ (Hans Robert Jauss, „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“, in: *Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis*, hrsg. v. Rainer Warning, München: Fink, 1975: S. 126-162, hier: S. 131.)

<sup>862</sup> Der Rezeptionsästhetik geht es ursprünglich um literarische Konventionen, ich verwende Konzept des Erwartungshorizontes in einem weiteren Sinn und beziehe es hier auf performative Aspekte.

<sup>863</sup> Gérard Genette, „Structuralisme et critique littéraire“, in: *Figures I*, hrsg. v. Gérard Genette, Paris: Seuil, 1966: S. 145-170, hier: S. 164.

Fernsehen haben performative Konventionen verbreitet, an die sich sukzessive Akteure, Formate und Genres angepasst haben, auch Predigtprogramme.

Der auch die Predigt betreffende Horizontwandel muss in einem weiteren Sinn verstanden werden: Das 20. Jahrhundert ist von einer wachsenden Bedeutung öffentlicher Rede geprägt, mit der neue genreübergreifende rhetorische Erwartungen einhergehen. Mit Blick auf Ägypten und die Entwicklung der Predigt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist zum einen das in Ägypten ab 1960 eingeführte Fernsehen zu nennen,<sup>864</sup> noch zuvor allerdings das Kino. Bereits in den Dreißigerjahren Jahren des 20. Jahrhunderts konnte sich in Ägypten eine erfolgreiche Filmindustrie etablieren.<sup>865</sup> Das Kino brachte neue ästhetische Gewohnheiten mit sich: Die Nahaufnahmen von Personen begünstigten die Übermittlung von Emotionen im Film und stellten etablierte Darstellungsformen in Frage. Durch die visuellen Vermittlung von Inhalten gelang es dem Kino nicht nur, ein zunehmend breites Publikum anzusprechen, es löste teilweise auch die Schriftkultur ab.<sup>866</sup> „Der Film markierte den Übergang von einer Welt textbezogener Erkenntnis zu einer Welt visueller Wahrnehmung. An die Stelle von verbalen Festschreibungen psychologischer Befindlichkeiten der Protagonisten traten nun Gesicht und Körperhaltung der Darsteller als ‚Spiegel der Gefühle‘ in Nahaufnahmen sichtbarer Erscheinung.“<sup>867</sup>

Bei der obigen Analyse der modernen Rhetorik- und Homiletikhandbücher wurde gezeigt, dass der Darstellung emotionaler Zustände durch Mimik, Gestik und Körpersprache im 20. Jahrhundert eine wachsende Bedeutung zukommt. Die Metapher des Gesichts als Spiegel der Gefühle sowie der Seele findet sich hier – bereits früh – in ebendieser Bedeutung.<sup>868</sup> Das ist zwar nicht allein mit dem Aufkommen des Kinos zu begründen, der Körper als Spiegel der Emotionen ist ein Grundmotiv der westlichen Rhetorik. Man darf allerdings annehmen, dass die Verbreitung des Theaters im 19. Jahrhundert und das Aufkommen des Films die Aktualität dieser Überlegungen mitbegründet hat.<sup>869</sup>

Im Film sind entsprechende rhetorische Möglichkeiten gesteigert, in der zur Freitagspredigt (*ḥuṭbat al-jum‘a*) sind sie eher bedingt einzulösen. Auf der Kanzel ist der Prediger zumindest in großen Moscheen für einen bedeutenden Teil des Publikums zu weit entfernt, als dass seine Mimik stark ins Gewicht fallen würde. Mit der Nutzung des

---

<sup>864</sup> Jan Kupka und Floyd Mecklenburg (Hrsg.), *Arabischer Frühling – Transformationsprozesse und politische Umbrüche in der MENA-Region*, Berlin: BWV, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2014, S. 78.

<sup>865</sup> Geoffrey Nowell-Smith (Hrsg.), *The Oxford history of world cinema*, Oxford: Oxford University Press, 1996, S. 662.

<sup>866</sup> Joan Kristin Bleicher, *Fernsehen als Mythos: Poetik eines narrativen Erkenntnisystems*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999, S. 71.

<sup>867</sup> Ebd.

<sup>868</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 67.

<sup>869</sup> Schon vor dem 19. Jahrhundert gab es andere Formen des Theaters in Ägypten. (Shmuel Moreh, *Live theatre and dramatic literature in the medieval Arab world*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.) Das Volkstheater war allerdings nicht besonders angesehen, Kino und Theater waren positiver konnotiert und dürften die Entwicklung auch deshalb stärker beeinflusst haben.

Fernsehens eröffnet sich für die mimische und gestische Performanz im Predigtwesen eine neue Dimension. Muḥammad Mutawallī aš-Šaʿrāwī ist in Ägypten ab 1973<sup>870</sup> der Erste, der das Fernsehen für diese Zwecke nutzt, er setzt von Beginn an auf einen deutlichen Einsatz von Mimik und Gestik. Das Predigtgenre der Wahl ist hierfür der *dars*, nicht die Freitagspredigt. Der *dars* ist nicht auf Tag und Uhrzeit festgelegt, seine Regeln und Konventionen sind flexibler als die der Freitagspredigt. Vor allem ist das Freitagsgebet ein Ritual, die Teilnahme erfolgt in der Moschee, nicht vor dem Bildschirm. Šaʿrāwīs Erfolg ist insbesondere auf seine mimische und gestische Darbietung zurückzuführen, deutlich weniger auf seine stimmliche, welche meine Gesprächspartnern kritisierten, da sie für die *ḥuṭba* ungeeignet sei.<sup>871</sup>



Bilder 20 und 21: Aus einer Sendung Šaʿrāwīs 1972<sup>872</sup>

Die Bilder (20 und 21) illustrieren den bei Šaʿrāwī bereits Anfang der Siebzigerjahre ausgiebigen Gebrauch der Gestik. Sie entstammen einer Passage, in der Šaʿrāwī im Kontext der Himmelfahrt (*al-isrāʾ wa-l-miʿrāj*) des Propheten den Dialog zwischen Muḥammad und Jibrīl mimetisch darstellt. Muḥammad fragt Jibrīl: „*Mā ḥāza yā Jibrīlʾ wa-ʾalloh: ḥāza kaza wa-kaza wa-kaza.*“ Šaʿrāwīs ausgeprägte Gestik erhält hier eine andere Wertung im Fall des Predigers aus der Umayyaden-Moschee, den gerade die lebhafteste Gestikulation als „Mann aus dem Volke“ kennzeichnet.<sup>873</sup>

Für Šaʿrāwīs Nahbarkeit und seinen rhetorischen Erfolg war nicht nur sein körperlich lebhafter Vortragsstil verantwortlich, sondern auch seine sprachliche Performanz. Des Hocharabischen bediente er sich lediglich bei der Wiedergabe von Koran und *ḥadīṭ*-Zitaten, für deren Erläuterungen verzichtete er auf die distanzschaffende formelle Sprache und nutzte den ägyptischen Dialekt. Gelehrte Ausführungen vermied er und gab seinem Publikum

<sup>870</sup> Johannes J. G. Jansen, *The neglected duty: The creed of Sadat's assassins and Islamic resurgence in the Middle East*, New York: Macmillan [u.a.], 1986, S. 121.

<sup>871</sup> Vgl. Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 54; Yves Gonzalez-Quijano, „Cheikh Shaarawi, star de l'islam électronique“, *Réseaux* 18, Nr. 99: Cinéma et réception (2000): S. 239-253, hier: S. 247-248.

<sup>872</sup> Muḥammad Mutawallī aš-Šaʿrāwī, „el sharawi 1 الشيخ أشعراوي 1“, (1972), Min. 0:10, 0:17.

<sup>873</sup> Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, S. 169.

stattdessen zugängliche Beispiele aus dem modernen Alltagsleben.<sup>874</sup> Ein entsprechender Stil ist im *dars* heute relativ verbreitet, in den Siebzigerjahren war er allerdings eine Neuerung.

In gewisser Weise war auch Ša‘rāwī noch ein Volksprediger, er kam aus einfachen Verhältnissen und wurde als *šayḥ aš-ša‘b* betitelt.<sup>875</sup> In seinem Fall war dieses Image jedoch ein positiv konnotiertes. Er kombinierte den Volksprediger und den Azhariten, den Mann aus dem Volk mit dem etablierten und institutionell verbürgten Gelehrten (*‘ālim*). Dem traditionellen *ethos* des islamischen Gelehrten entsprach Ša‘rāwī damit weniger. Er war zwar Teil des angesehenen religiösen Kontextes, seine Lesungen waren als *ḥalaqāt* (Sg. *ḥalqa*), ‚Studienzirkel‘ in Moscheen verortet, sukzessive kamen Studioaufnahmen hinzu. Die formelle *kakūla* und die für Azhariten typische *‘imma*, der rote *ṭarbūš* mit weißem Tuch, trug er jedoch nur selten. Stattdessen etablierte er die einfache *jallābiyya* und eine weiße *ṭāqīyya* (‚Takke‘, umgangssprachlich ‚Gebetskäppchen‘) gemeinsam mit seinem bis heute auf Postern, Plakaten und natürlich in den Sozialen Medien verbreiteten berühmte Lächeln als sein ‚Markeneichen‘.<sup>876</sup> Der Kleidungsstil lässt sich als stilistische Orientierung an den *fellāḥīn*, den überwiegend in der Landwirtschaft tätigen Menschen vom Land, und als Distanzierung von den Azhariten verstehen. Seine Vorliebe für *fūl* und *gibne baydā*, zerstampfte Saubohnen und einfachen weißen Landkäse, beide ebenfalls mit den *fellāḥīn* assoziiert, tat Ša‘rāwī öffentlich kund.<sup>877</sup> Auf Grund seiner Nahbarkeit als *‘amm* Ša‘rāwī (Onkel Ša‘rāwī) betitelt, war er nicht nur bei den sogenannten ‚einfacheren‘ Leute äußerst beliebt, auch in gebildeteren wie finanziell besser gestellten Schichten genoss (beziehungsweise genießt) er großes Ansehen.<sup>878</sup> Zwischen 1976 und 1978 war er schließlich Minister für fromme Stiftungen (*wazīr al-awqāf*) und hatte damit trotz seiner Orientierung an den ‚einfacheren‘ Leuten Anteil am bürgerlichen Milieu der ägyptischen Gesellschaft.

Gemessen an den heutzutage beliebten Predigern war Ša‘rāwī seinerzeit kein junger Gelehrter. Anfang der Siebzigerjahre, zu Beginn seines medialen Erfolgs war er sechzig Jahre alt, am Ende seiner Karriere über achtzig. Im Rückblick stellt Ša‘rāwī damit eine Übergangsfigur dar. Einerseits verkörperte er ein neues Image und eine neue Nahbarkeit, die ihm unter jungen Ägyptern eine große Anhängerschaft einbrachte, andererseits ist er noch zu den ‚alten‘ Predigern zu zählen, wenngleich dieser Begriff erst in den Neunzigerjahren seine heutige Bedeutung erhalten hat, nämlich in Absetzung zu den damals aufkommenden Neuen Predigern (*ad-du‘āt al-judud*). Damals zog Ša‘rāwī sich zunehmend zurück, allerdings wäre es verkürzt, in der entstehenden Lücke den wesentlichen Grund für die Veränderungen

---

<sup>874</sup> Gonzalez-Quijano, „Cheikh Shaarawi, star de l’islam électronique“, S. 248.

<sup>875</sup> Zu Ša‘rāwīs Biographie Jansen, *The neglected duty*, S. 121-122.

<sup>876</sup> Vgl. Gonzalez-Quijano, „Cheikh Shaarawi, star de l’islam électronique“, S. 246.

<sup>877</sup> Ebd., S. 247.

<sup>878</sup> Anlässlich seiner Beerdigung gingen Zeitungsberichten zufolge mehr als eine Millionen Trauernde auf Kairos Straßen. Tarek Osman, *Egypt on the brink: From the rise of Nasser to the fall of Mubarak*, Revised Ausg., New Haven, CT: Yale University Press, 2011, S. 87, 278 Anm. 1.

des islamischen Predigtwesens in Ägypten zu sehen. Ausschlaggebend war vielmehr ein neues Bedürfnis nach einer Kombination islamischer Werte mit dem modernen Lebensstil der globalisierten Jugendkultur der ägyptischen Mittelklasse, welches mit den Themen und dem Stil Šaʿrāwī beziehungsweise Muṣṭafā Maḥmūd (1921-2009) und Zaġlūl an-Naggār (geb. 1933) zwar in gewisser Hinsicht vorbereitet, aber doch nicht zu befriedigen war. Die prägendste und herausragende Figur ist hier – gerade in rhetorischer Hinsicht – ʿAmr Ḥālīd.

Zwar hat Šaʿrāwī sich bereits vom traditionellen Image des Azhar-Gelehrten gelöst, er blieb mit *jallābiyya* und *tāqīyya* aber gleichwohl einem traditionellen Bild verhaftet. Von diesem unterscheiden sich die Neuen Prediger beziehungsweise „Islamischen Televangelists.“<sup>879</sup> Zu den berühmtesten Vertretern zählen ʿAmr Ḥālīd (geb. 1967), Ḥālīd al-Gindī (geb. 1961), Muṣṭafā Husnī (geb. 1978), Muʿizz Masʿūd (geb. 1978) und Muḥammad Ḥassān (geb. 1962). Ḥālīd, Husnī und Masʿūd traten in ihren Programmen zunächst meist im Anzug mit Hemd und Krawatte auf, später teilweise mit Hemd oder in Jeans und Polo Shirt. Der Azharit al-Gindī wählt bis heute teilweise die klassische azharitische Kleidung, der Salafist Ḥassān hingegen meist – seiner salafistischen Ausrichtung entsprechend – die typische Bekleidung arabischen Golfstaaten das weiße saudische ‚Kleid‘ (*aṭ-ṭawb as-saʿūdī*) und die weiße *ġutra* (*al-ġutra al-bayḍāʾ*). Bei den Neuen Predigern ändert sich (abgesehen von den genannten Ausnahmen) nicht nur die Kleidung, auch predigen sie nicht mehr mit dem beherrschenden Gestus des erhobenen Zeigefingers was richtig und falsch ist, sondern verhandeln in freundlichem, stets umgangssprachlichem Arabisch vor allem in der Lebenswelt junger Ägypter gründende Fragen und berichten von ihren eigenen Herausforderungen und Lebenserfahrungen.<sup>880</sup>

### 3.2 DER NEUE PREDIGER ʿAMR ḤĀLĪD

Als anschaulichstes Beispiel der Neuen Prediger darf Ḥālīd gelten, der für diese verschiedentlich stilprägend war und ist,<sup>881</sup> auf ihn konzentrieren sich daher die folgenden Ausführungen. Im Gegensatz zu Šaʿrāwī ist Ḥālīd kein religiöser Gelehrter mehr. Zwar hat er zu einem fortgeschrittenen Zeitpunkt seiner Karriere sowohl einen Abschluss in ‚Islamic Studies‘ als auch einen Dokortitel gemacht, diese späte formale religiöse Bildung war für seinen Erfolg jedoch eher marginal relevant. In dem Maß, in dem bei Ḥālīd die formale Bildung in den Hintergrund getreten ist, trat seine jugendliche Nahbarkeit und Orientierung an der Lebenswelt seiner Zuhörer in den Vordergrund. Seine Herkunft war und ist dabei ausschlaggebend, wie der wesentliche Teil seines Publikums entstammt er der Kairiner Mittelschicht.

---

<sup>879</sup> Moll, „Islamic televangelism: Religion, media and visibility in contemporary Egypt“.

<sup>880</sup> Vgl. Sophia Pandya, „Religious change among Yemeni women: The new popularity of ʿAmr Khaled“, *Journal of Middle East Women’s Studies* 5, Nr. 1 (2009): S. 50-79, hier: S. 65.

<sup>881</sup> Høigilt, *Islamist rhetoric*, S. 40.

Ḥālids Karriere als Prediger begann in den Neunzigerjahren mit der Anfrage von Freunden, er möge im Kairiner Shooting Club (*nādī aṣ-ṣayd*) im mittelständischen Viertel Muhandisīn predigen. Nachdem er dort bald die Club-Moschee füllte wechselte er in eine Moschee im Viertel 6. Oktober.<sup>882</sup> Die Zahl seiner Zuhörer, insbesondere Jugendliche aus der Kairiner Mittelschicht, wuchs auch hier. Im Jahr 2002 berichtet Julia Gerlach von ca. 10.000 Zuhörern, die seine Predigt in einer großen Moschee am Stadtrand Kairos aufsuchen.<sup>883</sup> Durch diesen Erfolg erlangte Ḥālīd auch ohne eine formale religiöse Bildung bedeutende religiöse Autorität und Einfluss. Die ägyptische Regierung sah sich offenbar bedroht und verbot ihm ohne weitere Erklärung weitere Auftritte in Ägypten ab 2002.<sup>884</sup> In dieser Zeit legte Ḥālīd bereits Wert auf eine akademische Qualifikation. Im Jahr 2001 hatte er einen Abschluss in ‚Islamic Studies‘<sup>885</sup> erhalten, im Jahr 2010 wurde ihm der PhD-Titel in ‚Islamic Studies‘ an der University of Wales in Lampeter verliehen.<sup>886</sup> Wenn er damit einer akademischen religiösen Bildung Bedeutung zumaß, so war es allerdings keine klassische, die University of Wales steht für Ḥālīds westliche Orientierung.

Für eine genauere Verständnis sei im Folgenden Ḥālīds rhetorisches *ethos* (Image) dargestellt, daran anschließend sind sein Predigtstil sowie die Predigtinhalte zu analysieren, abschließend gehe ich auf die Orientierung an den nordamerikanischen Televangelisten ein.

### 3.2.1 NEUES IMAGE

Am Beispiel des rhetorischem *ethos* Ḥālīds, seines „Images“, lassen sich zentrale Aspekte des rhetorischen Wandels und des Erfolgs der Neuen Prediger aufzeigen. Die islamischen Homiletikhandbücher empfehlen – wie oben dargestellt – verschiedentlich, der Prediger solle mit und unter den Menschen leben und diese kennen. Das ist einerseits als pragmatischer Ratschlag zu verstehen: Die Zuhörer werden die Ausführungen eines ihnen bekannten und vertrauten Predigers eher akzeptieren als die eines fremden. Der Rat enthält jedoch auch eine ‚hermeneutische‘ Absicht: Um sinnvolle und weiterführende Analysen einer gesellschaftlichen Situation anzubieten, sollen Redner (unter diesen die Prediger) die Umstände ihrer Zuhörer kennen und verstehen. Das vereinfacht es, sie zu bewegen.<sup>887</sup> Wenn der Prediger die Menschen in ihrem ‚alltäglichen Miteinander‘ kennt und versteht, kann er diesen sinnvoll beratend zu Seite stehen. Beide Aspekte sind für Ḥālīd charakteristisch: Er lebt nicht fernab seiner Zuhörer, sondern ist ‚einer von ihnen‘, was er mit nahbarem Auftreten und den an der Lebenswelt seiner Zuhörer orientierten Predigtthemen betont, wobei er stets seine persönlichen Erfahrungen und Probleme einfließen lässt. Im Gegensatz

<sup>882</sup> Muḥammad al-Bāz, *Du‘āt fī l-manfā: Qiṣṣat ‘Amr Ḥālīd wa-d-du‘āh al-judud fī Miṣr*, Kairo: Al-Fāris, 2004, S. 31.

<sup>883</sup> Julia Gerlach, *Zwischen Pop und Dschihad: Muslimische Jugendliche in Deutschland*, Berlin: Links, 2006, S. 35.

<sup>884</sup> Wise, „Amr Khaled: Broadcasting the Nahda“.

<sup>885</sup> ‘Amr Ḥālīd, „CV“, <https://web.archive.org/web/20070315180604/http://www.amrkhaled.net:80/downloads/CV-PDF.zip> (letzter Zugriff: 01.07.2017). Titel und Institution sind nicht angegeben.

<sup>886</sup> Wikipedia, „Amr Khaled“, [https://en.wikipedia.org/wiki/Amr\\_Khaled](https://en.wikipedia.org/wiki/Amr_Khaled) (letzter Zugriff: 10.07.2017).

<sup>887</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 214-215, 247, 252; Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i‘dād al-ḥaṭīb*, S. 113.

zu den traditionellen Gelehrten lebt er nicht in der Welt von *ḥadīṭ* und *fiqh* (Rechtswissenschaft), sondern in der seiner Zuhörer.

Die Unterschiede zum traditionellen Prediger sind auch im Erscheinungsbild Ḥālids deutlich. Mit Anzug, Hemd und Krawatte – teilweise sogar im Poloshirt und später mit Kapuzenpulli – setzt sich der gelernte Buchhalter Ḥālīd Ende der Neunziger- und insbesondere in den Zweitausenderjahren vom traditionellen Gelehrten ab und gleichzeitig als Spiegelbild seiner Zuhörer in Szene. Er trägt keinen vollen Bart, sondern nur einen Oberlippenschnurbart; auch diesen nicht immer und wenn, so ist er kurz gestutzt. Er verkörpert den jungen, städtischen, beruflich erfolgreichen Ägypter, den ägyptischen ‚Yuppie‘ im eigentlichen Sinn des Wortes (‚young urban professional‘), der sein Geld erfolgsorientiert als Angestellter in der freien Wirtschaft oder als Unternehmer verdient. Ša‘rāwī hatte sich als ‚Übergangsfigur‘ mit *jallābiyya*, *ṭāqīyya* und Dialekt sprechend stilistisch zwar bereits vom traditionellen islamischen Gelehrten entfernt und sich dem ‚einfachen‘ religiösen Mann angenähert, Ḥālīd geht mit seinem Modernität und gesellschaftlichen Erfolg konnotierenden Erscheinungsbild jedoch einen Schritt weiter. Die Figur des Yuppies lässt sich als ‚Fortsetzung‘ des ‚einfachen‘ Mannes verstehen. Sie impliziert die Möglichkeit des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Aufstiegs, der im Ägypten der ausgehenden Neunziger- und der Zweitausenderjahre eine wichtige Rolle spielt. Das Wachstum der ägyptischen Mittelschicht datiert in diese Zeit.

Gleichzeitig steht die Figur des ägyptischen Yuppies für ein neues – im Rahmen des islamischen Wiedererwachens (*aṣ-ṣaḥwa al-islāmiyya*) gewachsenes – islamisches Selbstbewusstsein, das Ḥālids Generation und in dieser insbesondere die Mittelschicht kennzeichnet: man kann erfolgreich *und* muslimisch sein. Der ‚islamische‘ Erfolg präsentiert sich verschiedentlich in Gestalt der westlichen Konsumgesellschaft; ägyptische Malls stellen für Ḥālids Zielgruppe einen beliebten Ort zur Freizeitgestaltung dar. Ḥālīd ist damit eine Identifikationsfigur für die (neue) ägyptische Mittel- und Oberschicht, als Self-made-man aber gleichzeitig auch das personifizierte Versprechen des gesellschaftlichen Aufstiegs und wohl auch deshalb unter sozial Schwächeren beliebt.

Ein weiteres wesentliches Moment der Figur Ḥālids ist seine Nahbarkeit. Für seine Fans war Ḥālids Handynummer lange leicht erhältlich und er – zumindest für den engeren Kreis seiner Anhänger – relativ gut erreichbar. Lange bevor es üblich wurde, über Smartphones und die Sozialen Medien mit größeren Personengruppen zu kommunizieren, hielt Ḥālīd zu seinen Fans per SMS Kontakt.<sup>888</sup> Während meiner Feldforschung traf ich verschiedene Menschen, die Ḥālids Handynummer hatten oder das zumindest behaupteten. Bei seinen Auftritten wie auch bei Restaurantbesuchen ließ er sich gern mit Interessierten fotografieren und versuchte, jedem einen kurzen Moment zu widmen.<sup>889</sup> Wenn Ša‘rāwī liebevoll als

---

<sup>888</sup> Gerlach, *Zwischen Pop und Dschihad*, S. 34.

<sup>889</sup> Ebd.

„Onkel“ titulierte wurde, so begegnete Ḥālīd „seinen Anhängern wie ein größerer Bruder.“<sup>890</sup> Heute dürfte diese persönliche Kontaktpflege mit seinen Anhängern schwieriger sein. Auf Facebook zählt er 32 Millionen Follower, womit er mit einigem Abstand der erfolgreichste (oder zumindest der follower-reichste) islamische Prediger sein dürfte.<sup>891</sup>

Das authentische, moderne und nahbare Auftreten Ḥālīds schafft Vertrauen und begünstigt die Identifikation mit dem Prediger. Ḥālīds Fans erkennen in seinem Auftreten einen islamischen Wert. Ein Anhänger beschrieb ihn mit den Worten: „Wenn er spricht, hat man schon das Gefühl, er meint es ehrlich. Man spürt bei ihm eben den *Ichlas* [*ihlās*] (die Aufrichtigkeit). Man hat das Gefühl, er interessiert sich wirklich für die Menschen und ihre Probleme, er spricht eben nicht nur mit erhobenem Zeigefinger und schwingt nicht nur die Moralkeule.“<sup>892</sup>

In erster Linie wurde Ḥālīd als Prediger, der sich an Jugendliche und junge Erwachsene richtet, berühmt. Während meiner Feldforschung bezeichneten viele ihn beziehungsweise allgemeiner die Neuen Prediger als Prediger der Jugend (*du‘āt aš-šebāb*, Sg. *dā‘ī aš-šebāb*). Heute ist Ḥālīd zumindest nicht nur ein Prediger der Jugend, unter seinen Fans finden sich auch solche, die nicht mehr zu den *šebāb* zählen.<sup>893</sup> Dass manche Gesprächspartner – vor allem Prediger und Professoren der Azhar – wiederholt auf Ḥālīds junges Publikum verwiesen, hängt neben der offenen Kritik Ḥālīds an der ägyptischen Regierung wohl auch mit dem für die Azhar problematischen Autoritätsverlust zusammen, den die Neuen Prediger darstellen. Ḥālīds Erfolg ist gleichzeitig ein Misserfolg des religiösen Establishments beim Versuch, verstärkt die Jugend einer sich wandelnden Gesellschaft zu erreichen. Bei manchem Prediger war die Vermeidung der azharitischen Kleidung (*az-ziyy al-azharī*) auch durch das Vorbild Ḥālīds motiviert, im Kontext der Azhar jedoch oft nicht gern gesehen. Teilweise wurde der Rückgriff auf westliche Kleidung kritisiert, da sie nicht dem Bild eines islamischen Gelehrten entsprach. In islamistisch geprägten Kreisen konnte sich daran sogar der Vorwurf des *tašabbuh bi-l-kuffār* (Angleichung an die Ungläubigen) anschließen, der auf die – in wahhabitischen und salafistischen Kreisen stark verbreitete – Doktrin des *al-walā’ wa-l-barā’* (Loyalität und Lossagung) zurückgeht. Hierin lag und liegt jedoch das Erfolgsrezept Ḥālīds: er ist kein religiöser Gelehrter, sondern ein ‚gewöhnlicher‘, wenngleich äußerst erfolgreicher Ägypter, der die Kompatibilität von islamischer Religiosität und dem ‚modernen‘ Leben verkörpert.

Dieser von den traditionellen Predigern abgesetzte Stil erwächst einerseits aus der wahrgenommenen ‚Überkommenheit‘ der Ersteren, welche bereits den Erfolg Ša‘rāwīs mitbegründet hatte. Zum anderen ist eine neue Konsumorientierung relevant. Der Soziologe

---

<sup>890</sup> Ebd.

<sup>891</sup> ‘Amr Ḥālīd, „Amr Khaled (عمرو خالد)“, Facebook, <https://www.facebook.com/AmrKhaled/> (letzter Zugriff: 15.11.2024).

<sup>892</sup> Gerlach, *Zwischen Pop und Dschihad*, S. 41.

<sup>893</sup> Vgl. Høigilt, *Islamist rhetoric*, S. 41.

Patrick Haenni hat den Begriff des ‚Markt-Islam‘ (*Islam de marché*) geprägt, womit er einen konsumorientierten, in Teilen liberalen Islam bezeichnet, den er als Äußerung einer zeitgenössischen globalen Jugendkultur versteht.<sup>894</sup> Für diese eignet sich die klassische Figur des Moscheepredigers schlecht, weil dieser – zumindest in seiner gängigen Form – Werte verkörpert, die aus Sicht vieler Jüngerer mindestens einer Anpassung bedürfen. Moderne Konsumgewohnheiten kommen beim traditionellen Prediger eher nicht zum Tragen, insbesondere nicht im positiven Sinn. Wenn Ḥālid hingegen über den Sommer am Strand in Alexandria spricht oder aus „seiner“ modisch und teuer eingerichteten Wohnung sendet, geht es auch um moderne Konsumgewohnheiten, im einen Fall explizit, im anderen implizit. Der Neue Prediger stellt also eine Kombination aus modernem Unternehmer und religiösem Lebensstil dar, seine Religiosität ist „marktfreundlich.“<sup>895</sup>

„Il semble bien que la mobilisation de l’imaginaire entrepreneurial repousse par nature l’islam de marché hors de la matrice islamiste. Les préoccupations d’ordre identitaire de l’islamisme, l’entrepreneur religieux de l’islam de marché ne les partage pas, pour des raisons de commercialisation imposant de fait une « *look west policy* » [...] L’entrepreneur de l’islam de marché perçoit l’islamisme comme le vecteur de toutes les grandeurs rejetées par le nouvel esprit du capitalisme, notamment l’inadaptabilité, l’autoritarisme, la rigidité, l’intolérance. Au contraire, on retrouve, à tous les niveaux de l’islam de marché, les trois grands motifs de la littérature managériale des années 1990: l’anti-autoritarisme, l’éloge de la souplesse et de la réactivité, et la réalisation individuelle.“<sup>896</sup>

Diese Motive finden sich auch bei Ḥālid. Seine Marktfreundlichkeit ist antiautoritär, flexibel und anpassungsfähig, vor allem aber vom Ideal religiöser und ökonomischer Selbstverwirklichung getragen. Der Unternehmergeданке umfasst bei Ḥālid unterschiedliche Bereiche: Zum einen stellt Ḥālid selbst einen Unternehmertyp dar, den er als gelernter Buchhalter und erfolgreicher Self-made-Man überzeugend zu verkörpern weiß. (Einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 2008 zufolge verdiente Ḥālid mit jedem Programm zwei Millionen ägyptische Pfund. Laut Forbes Arabia ist Ḥālid der reichste islamische Prediger, sein Einkommen wurde im Jahr 2007 auf zweieinhalb Millionen Dollar geschätzt.<sup>897</sup>) Zum

---

<sup>894</sup> Patrick Haenni, *L’Islam de marché: L’autre révolution conservatrice*, hrsg. v. Pierre Rosanvallon und Thierry Pech, Paris: Seuil, 2005. (Übers. JS.)

<sup>895</sup> Ebd., S. 59. Haenni zitiert hier Lars Rodseth und Jennifer Olsen, „Mystics against the market: American religions and the autocritique of capitalism“, *Critique of Anthropology* 20, Nr. 3 (2000): S. 265-288.

<sup>896</sup> Haenni, *L’Islam de marché*, S. 91. Ausschnitte dieses Zitats auch bei Høigilt, *Islamist rhetoric*, S. 42.

<sup>897</sup> Aaron Rock-Singer, „Neoliberal da’wa: The Egyptian New Preachers (*al-du’ā al-judud*) and the restructuring of transnational religious preaching and practice“, in: *Culture of da’wa: Islamic preaching in the modern world*, hrsg. v. Itzhak Weismann und Jamal Malik, Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 2020: S. 193-207, 303-309: hier: S. 199.

anderen propagiert sein ‚Unternehmer-Islam‘ die eigene Selbstoptimierung und -vermarktung im Sinne des *achievement*. Die erfolgreiche und effiziente Selbstoptimierung manifestiert sich im gesellschaftlichen Aufstieg. Botschaft und rhetorisches Image Ḥālids greifen ineinander. Der religiöse und gesellschaftliche Erfolg, den Ḥālīd durch Auftreten und Erscheinungsbild verkörpert, fungiert als Beweis seines Erfolgsrezepts.

Der Erfolg Ḥālids ist jedoch nicht allein eine Frage des Images, sondern auch der rhetorischen Performanz. In seinem Predigtstil, der sich an dem Ša‘rāwīs einerseits und dem der amerikanischen Televangelists andererseits orientiert, werden die durch das Fernsehformat ermöglichten darstellerischen Möglichkeiten rhetorisch bis ins Detail ausgenutzt.

### 3.2.2 NEUER PREDIGTSTIL

Öffentliche Rede ist seit jeher von einer Kombination aus Belehrung und Unterhaltung geprägt. Die antike Rhetorik und die *adab*-Literatur thematisieren diesen Aspekt und auch das islamische Predigtwesen ist verschiedentlich davon geprägt.<sup>898</sup> Allerdings wurde dem *qāṣṣ* (Geschichtenerzähler) die Unterhaltungsabsicht vorgeworfen. Wie oben ausgeführt, hat etwa Ibn al-Jawzī dessen Erzähltechniken gerügt, wo sie auf eine Steigerung des Unterhaltungswertes zielten. Einerseits wirkt diese alte Kritik bis heute nach, einen Prediger mit einem *qāṣṣ* zu vergleichen, ist kein Kompliment. Jedoch haben ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch solche Prediger eine wachsende Anerkennung erhalten, die mit unterhaltenden und schauspielerischen Elementen deutliche Parallelen zum Geschichtenerzähler aufweisen, wobei der Begriff *qāṣṣ* jedoch stets gemieden wird. Anschaulich ist der gewandelte Blick auf Schauspieltechniken bei Ġalwaš, dem ersten Dekan der in den Siebzigerjahren umstrukturierten Fakultät für islamische Mission (*kulliyyat ad-da‘wa al-islāmiyya*). In seinem Homiletikhandbuch stellt er die rhetorische Frage „was verbietet es dem Prediger (*ḥaṭīb*) aus der Schauspielkunst und dem theatralischen Vortrag seinen Nutzen zu ziehen?“ Schließlich handele es sich bei diesen um „nützliche und wirksame Mittel.“<sup>899</sup> An diesem Zitat wird deutlich: In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts darf der Prediger entsprechende Mittel nicht nur verwenden, er soll (*‘alayhi*) dies sogar tun. Die Aufforderung bei Ġalwaš ist emblematisch, man muss sie als notwendige Konsequenz des ab Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden „Erwachens der Rhetorik“ (*istiqāz al-ḥaṭāba*) verstehen. Der Autor äußert diese Empfehlung fast en passant, hinter dieser steht jedoch einer zentraler Aspekte des rhetorischen Wandels: Zu Beginn des rhetorischen Erwachens

---

<sup>898</sup> Jonathan P. Berkey, *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*, Seattle, WA: University of Washington Press, 2001, S. 15; Leder, *Ibn al-Ġauzī*, S. 21; Pellat, *Le milieu baṣrien*, S. 114; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, S. 160-162; Goldziher, „Alī b. Mejmūn al-Maġribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam. Ein Beitrag zur Culturgeschichte“, S. 320-321; Pedersen, „The Islamic Preacher“, S. 243; Pedersen, „The criticism of the Islamic preacher“, S. 225-227.

<sup>899</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 219.

war der Bezug auf den Schauspieler ein eher vorsichtiger, Parallelen wurden zwar anerkannt, von einer expliziten Orientierung am Schauspieler in Anbetracht der Gefahr, der Prediger könne affektiert und übertrieben wirken, jedoch abgeraten.<sup>900</sup> Das hat sich offenbar geändert.

Die Epoche der Fernsehprediger beginnt, wie erwähnt, mit Ša‘rāwī in den Siebzigerjahren und findet mit Muṣṭafā Maḥmūd und Zaġlūl an-Najjār (geb. 1933) ihre Fortsetzung. Der ehemalige Arzt Maḥmūd predigte ebenfalls bereits in den Siebzigerjahren im Fernsehen. In seiner Sendung *Al-‘ilm wa-l-īmān* („Die Wissenschaft und der Glaube“) erklärte er einem Massenpublikum Naturphänomene, wobei er diese jeweils auf Gott als ersten Grund zurückzuführen.<sup>901</sup> Der ab den Neunzigerjahren auftretende gelehrte Geologe Zaġlūl an-Najjār machte in seinen Sendungen die Verbindung moderner Wissenschaft mit Koran und Sunna zum Hauptthema.<sup>902</sup> Neben Ša‘rāwī dürfen auch Maḥmūd und an-Najjār als Vorgänger Ḥālids gelten, sind jedoch in ihrem Erfolg nicht annähernd mit Ša‘rāwī vergleichbar. Zu nennen ist des Weiteren der Azhar-Absolvent Ḥālīd al-Gindī, der mit seiner Sendung *Al-hātīf al-islāmī* („Das islamische Telefon“), einer Art *fatwā*-Auskunft, in der die Zuhörer am Telefon Fragen stellen können, die der islamische Gelehrte ihnen beantwortet, einige Berühmtheit erlangte. Später hat er den Fernsehsender al-Azharī gegründet, der die Positionen der Azhar in der islamischen Medienlandschaft verbreiten sollte.<sup>903</sup> Gindīs erste Erfolge überschritten sich mit den Anfängen Ḥālids, von dem er jedoch schnell überholt wurde.<sup>904</sup> Möglicherweise hat dazu das azharitische Image Gindīs beigetragen, von dem Ḥālīd sich bewusst absetzte.<sup>905</sup>

In sprachlicher Hinsicht steht Ḥālīd in der Tradition seiner Vorgänger, insbesondere Ša‘rāwīs. Er spricht ausschließlich im Kairiner Dialekt, abgesehen von *ḥadīṭ*- und Koranzitaten, die er selbstverständlich auf Hocharabisch zitiert. Charakteristisch ist für ihn eine ausgeprägte Sprechdynamik. Passagen mit normalem Sprechtempo wechseln sich regelmäßig mit sehr schnellen und (einigen wenigen) langsamen ab. Um die Relevanz eines Anliegens zu verdeutlichen, spricht er lauter und erregter, wobei er gegebenenfalls die Tonhöhe seiner ohnehin verhältnismäßig hohen Stimme zusätzlich anhebt, auf Grund derer manche Ḥālīd als „effeminiert“ (*muḥannaṭ*) bezeichnen. Für ‚Vertrauliches‘ wählt er eine leise Stimme. Wird es hingegen emotional, fließen durchaus Tränen, ein Stilmittel, das bei Ḥālīd regelmäßig zum Einsatz kommt, etwa bei abschließenden Bittgebeten (*du‘ā*).

### 3.2.2.1 Dramatische Predigt und Mimesis

Unter den Neuen Predigern setzt Ḥālīd die in den Handbüchern thematisierte Nähe von Redner und Schauspieler am konsequentesten um. Wenn er Begebenheiten aus der

<sup>900</sup> Beispielsweise: Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 67.

<sup>901</sup> Armando Salvatore, „Social differentiation, moral authority and public Islam in Egypt: The path of Mustafa Mahmud“, *Anthropology Today* 16, Nr. 2 (2000): S. 12-15, hier: S. 13. Vgl. Sætren, „Two Narratives“, S. 54.

<sup>902</sup> Sætren, „Two Narratives“, S. 78, 83-84.

<sup>903</sup> Ebd., S. 89-90.

<sup>904</sup> Asef Bayat, „Piety, privilege and Egyptian youth“, *ISIM Newsletter* 10 (2002): S. 23, hier: S. 23.

<sup>905</sup> al-Bāz, *Du‘āh fi l-manfā*, S. 35-36.

Vergangenheit erzählt, etwa von Akteuren der islamischen Frühzeit berichtet, stellt er diese regelmäßig selbst dar, „schlüpft“ in ihre Rolle, indem er ihre Gestik und Mimik nachahmt.<sup>906</sup> Solche „dramatischen“ Darstellungen – im ursprünglichen Sinne des Wortes, Drama meint Handeln – sind Ḥālids Erkennungsmerkmal. Sein Predigtstil ist auch in diesem Punkt als Fortführung des Stils Šaʿrāwīs zu verstehen, der mimische und gestische Mittel ebenfalls in bedeutendem Umfang eingesetzt hatte. Anhand einer kurzen Sequenz, sei diese Erzähltechnik bei Ḥālīd dargestellt.

Die ausgewählte Passage<sup>907</sup> stammt aus der fünften Folge von Ḥālīds Sendung *Maʿa at-tābīʿīn* („Mit den Nachfolgern“, gemeint sind die Nachfolger der *ṣaḥāba*, der Prophetengefährten), die im Ramadan 2011 ausgestrahlt wurde. Thema der Folge ist der Enkel des Propheten Ḥusayn ibn ʿAlī ibn Abī Ṭālib (626–680), dessen Kopf einer Überlieferung zu Folge – wie bereits erwähnt – in der Kairiner Ḥusayn-Moschee begraben liegt.

Zunächst führt Ḥālīd die historische Situation ein. ʿAlī ibn Abī Ṭālib erzählt seinem damals zehnjährigen Sohn Ḥusayn (die Zene spielt also ungefähr im Jahr 636) aus der Frühzeit von Muḥammads Prophetentum. Er berichtet, wie die Qurayš Muḥammads Onkel Abū Ṭālib ersuchten, er möge seinen Neffen Muḥammad überzeugen, von der Verkündung seiner neuen Religion abzulassen. Die Mekkaner standen Muḥammads Botschaft zu diesem Zeitpunkt äußerst ablehnend gegenüber, da er die Religion ihrer Ahnen in Frage stellte. Ḥālīd erzählt dem Zuschauer das Ereignis jedoch nicht selbst, sondern baut eine narrative Zwischenstufe ein. Er spricht in der Rolle ʿAlī ibn Abī Ṭālibs, wodurch der Zuschauer in die Rolle Ḥusayns versetzt wird, der dem Bericht seines Vaters folgt. Ḥālīd sitzt mittig vor der Kamera, der Zuschauer somit an der ‚gedachten‘ Stelle Ḥusayns. Wenn Ḥālīd mit dem Zeigefinger auf den ihm gegenüberstehenden Ḥusayn deutet, deutet er auf den Zuschauer:

---

<sup>906</sup> Sætren hat Ḥālīds mimetische Darstellung und einige theoretische Implikationen skizziert sowie teilweise mit Screenshots hinterlegt. (Sætren, „Two Narratives“, S. 39-40, 146-147, 200.) Er führt sie jedoch nicht auf die islamischen Homiletikhandbücher zurück.

Eine Betrachtung der hier im Folgenden analysierten Sequenz findet sich in verkürzter Form und ohne Screenshots in: Scholz, „Dramatic Islamic preaching“.

<sup>907</sup> ʿAmr Ḥālīd, „Sayyidnā al-Ḥusayn“, <https://www.youtube.com/watch?v=RGlaR57rPig> (letzter Zugriff: 28.06.2017), Min. 6:02-7:15.



Bild 22

*Fī yōm mina l-ayyām, qurayšu kullahā rāḥat li-giddak it-tānī illī huwa abū sayyidnā ‘Alī, wa-’alūluh:*  
 (Eines Tages gingen die Qurayš alle zu deinem anderen Großvater, dem Vater unseres Herrn ‘Alī, und sagten zu ihm:)

Die eröffnende Floskel *fī yōm mina l-ayyām* (eines Tages) erinnert an den Beginn eines Märchens. Ḥālīd (beziehungsweise ‘Alī) berichtet, dass sich die Qurayš versammeln und zu Muḥammads Onkel Abū Ṭālib gehen.



Bild 23

(Ḥālīd zieht mit seinen Händen einen Kreis, um zu unterstreichen, dass alle Qurayš gemeint sind.)

Es folgt die direkte Rede der Qurayš, die Abū Ṭālib auffordern, ihnen Muḥammad auszuliefern.



Bild 24

*Sīb linā Muḥammad, nafal bihi mā šā’.*  
 (Überlass uns Muḥammad und wir machen mit ihm, was er will.)

Der Erzähler ‘Alī (beziehungsweise Ḥālīd) beschreibt daraufhin einen Szenenwechsel. Seine Hände liegen jetzt, während er diegetisch (erzählend) – und nicht mimetisch (nachahmend) – berichtet, ruhig vor ihm auf dem Tisch:



Bild 25

*fa-giddak rāḥ li-n-nabī wa-’alloh ...*

*(Daraufhin ging dein Großvater [d.h. Abū Ṭālib] zum Propheten und sagte zu ihm ...)*

Diese Haltung nimmt Ḥālīd regelmäßig ein, wenn er in der Rolle des Erzählers spricht. Im nächsten Schritt gibt er die direkte Rede Abū Ṭālibs gegenüber Muḥammad wieder. Dazu mimit er Abū Ṭālib, Ḥālīds Gesichtsausdruck und seine ausgestreckten Arme mit nach oben geöffneten (d.h. leeren) Handflächen bringen dessen Hilflosigkeit zum Ausdruck:



Bild 26

*Ya’anī anā miš ’ādir ’alayhum.*

*(Was soll ich tun, ich bin machtlos gegen sie.)*

Erneut wechselt Ḥālīd in die Rolle des Erzählers. Seine Hände liegen ruhig auf dem Tisch, er führt die Antwort Muḥammads ein:



Bild 27

*fa-ṣalla llāhu 'āl kilmithu l-mašhūra:*

*(Und [der Prophet] Gott segne ihn, sagt sein berühmtes Wort...)*

Es folgt Muḥammads direkte Rede. Ḥālid markiert den Rollenwechsel von Erzähler zu Muḥammad gestisch und mimisch. Er hebt seine Hände und begleitet die Worte Muḥammads, der den Wunsch seines Onkels mit einem leichten Absenken der Stimme und resoluter Gestik entschieden ablehnt: „Selbst, wenn sie die Sonne in meine rechte Hand legen und den Mond in meine Linke, damit ich von dieser Sache [d.h. der Verkündung des Islam] ablasse, würde ich nicht von ihr ablassen, bis Gott seine Sache verdeutlicht hat oder ich in seinem Dienst [wörtlich: auf seinem Weg] sterbe.“ Ḥālids erhobener rechter Zeigefinger markiert die Vehemenz. Bei den Worten „wenn sie die Sonne in meine rechte Hand legen würden“ streckt er seine rechte Hand aus und richtet seinen Blick auf diese. Mit der Linken verfährt er im Anschluss analog, so dass er kurz darauf beide Hände ausgestreckt vor sich hält:



Bilder 28 und 29

*„Wa-llāhi, yā 'amm, law waḍa'ū š-šamsa fī yamīnī ...*

*(Bei Gott, mein Onkel, selbst wenn sie die Sonne in meine rechte Hand legen ...)*



Bilder 30 und 31  
 ... wa-l-qamara fī šimālī ...  
 (... und den Mond in meine linke, ...)

Mit ausgestreckten Händen und den Zuschauer direkt anschauend, unterstreicht Ḥālid in der Rolle Muḥammads, dass er selbst im Tausch gegen die gesamte Welt ...



Bild 32  
 ... law id-dinya, id-dinya kullahā ...  
 (... wenn sie [mir] die Welt, die ganze Welt [geben] würden, ...)

... nicht bereit wäre, von seiner Verkündigung abzulassen:



Bild 33  
 ... 'alā an atruk hāḍa l-amr ...  
 (... damit ich von dieser Angelegenheit [der Verkündigung des Islams] ablasse, ...)



Bilder 34 und 35

... mā taraktuh ...

(... ich werde davon nicht ablassen ...)



Bild 36

... ḥattā yuḏhirahu llāh aw-amūta fī sabīlih.‘

(... bis Gott ihm [den Islam] zum Sieg verhilft oder ich auf seinem Weg sterbe.)

Der Höhepunkt der kurzen Anekdote ist erreicht. Die Kamera zoomt aus dem Bild und zeigt Ḥālids Schreibtisch im Innenhof der Ibn Ṭulūn Moschee aus einigem Abstand.

Die hier dargestellte emotionale performative Darstellung entspricht verschiedentlich den oben herausgearbeiteten Empfehlungen der Rhetorik- und Homiletikhandbücher. „Sowohl das Gesicht als auch der Blick sollen als Spiegel (*mir’āh*) der Seele fungieren und ihre Emotionen (*‘awāṭif*) darstellen.“<sup>908</sup> „Der Wütende verzieht die Stirn, verzerrt sein Gesicht und ballt die Hände zur Faust.“<sup>909</sup> Oben habe ich auf die Selbstaffizierung zur Fremdaffizierung verwiesen. Diese kommt insbesondere bei Ḥālīd, der regelmäßig mit einer deutlich emotionalen Darstellung seine Studiogäste und Zuschauer emotional involviert, zum Tragen. Die durch eine entsprechende rhetorische Performanz begünstigte Identifikation des Zuschauers mit den handelnden Personen ermöglicht ein unmittelbares Erlebnis als eine rein diegetische Erzählung. Maḥfūz, der früheste Autor eines modernen arabischen islamischen Homiletikhandbuchs, hatte mimische, gestische und stimmliche Techniken empfohlen, den Prediger aber auch davor gewarnt, als Schauspieler zu agieren, dies könne als unnatürlich

<sup>908</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 67; Šayḥū [Cheikho], *‘Ilm al-adab*, Bd. 2: *‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 142.

<sup>909</sup> Abū Zahra, *Al-ḥaṭāba*, S. 133.

und übertrieben wahrgenommen werden.<sup>910</sup> Diese Kritik äußerten auch manche meiner Gesprächspartner an Ḥālīd, insbesondere Prediger im Kontext der Azhar. Er sei kein Prediger, sondern ein Schauspieler, seine Predigt pathetisch. Ġalwaš hingegen hatte dem Prediger empfohlen, sich die Techniken des Schauspielers zu eigen zu machen.<sup>911</sup>

Die soweit besprochene Passage bleibt im Anschluss rhetorisch interessant. Ḥālīd thematisiert jetzt die Wirkung des soeben durch ‘Alī Ibn Abī Ṭālīb gegenüber Ḥusayn Vorgetragenen:



Bilder 37 und 38

*At-tiflu ṣ-ṣuġayyir, [korrigiert sich] al-Ḥasan wa-l-Ḥusayn ...  
(Der kleine Junge, [korrigiert sich] Ḥasan und Ḥusayn ...)*



Bilder 39 und 40

*... simi‘u l-kalam da u-byithassu ‘āwī.  
(... hörten diese Worte und fühlten [sie] heftig.)*

Für einen kurzen Moment spricht Ḥālīd in der Rolle des Erzählers und stellt den Rückbezug zu Ḥasan und Ḥusayn her. (Zu Beginn der Passage hatte Ḥālīd lediglich Ḥusayn als Zuhörer eingeführt, an dieser Stelle benennt er beide, Ḥasan und Ḥusayn, als Zuhörer.) Mit leicht zusammengekniffenen Augen wechselt der Prediger in die Rolle Ḥasans und Ḥusayns und bringt deren Spannung auf das nun Folgende zum Ausdruck. Bereits das Verb des ersten Satzes – „*simi‘u*“ (sie hörten) – stellt er gestisch dar, indem er seine Hände an die Ohren legt.

<sup>910</sup> Maḥfūz, *Fann al-ḥaṭāba*, S. 67.

<sup>911</sup> Ġalwaš, *Qawā‘id ‘ilm al-ḥaṭāba*, S. 219.

Seinen Gesichtsausdruck wandelt er nun schrittweise und drückt zunächst mimisch die aufkommende Wut der beiden Kinder aus, im Anschluss ballt er seine Hände zu Fäusten:



Bilder 41 und 42

*Wa-hassū inna l-ḥa''...*

*(Sie fühlten, als ob die Wahrheit/Pflicht ...)*

Die Identifikation der Kinder mit dem Erzählten ist, wie Ḥālid ausführt, so stark, dass sie sich fühlen, als sei ihnen das Berichtete selbst widerfahren, als sei die dargestellte Wahrheit beziehungsweise Pflicht (*ḥaqq*) des Propheten Teil ihrer selbst. Zur Darstellung ihrer Empathie kneift der Prediger sich mit der linken Hand in die rechte.



Bild 43

*... guz'i minhum, ḥitta minhum.*

*(... ein Stück von ihnen, ein Teil von ihnen [selbst] wäre.)*

Aus rhetorischer Perspektive ist wiederum die Identifikation des Zuhörers mit Ḥālid beziehungsweise den dargestellten handelnden Personen relevant. So, wie die beiden zuhörenden Kinder – Ḥasan und Ḥusayn – die Geschichte wahrnehmen als geschehe sie ihnen am eigenen Leib, soll es auch der Zuhörer tun. Auf diese Identifikation des Zuschauers ist die Darstellung ausgerichtet. Noch einen Augenblick zuvor hatte Ḥālid in der Rolle Ḥusayns – beziehungsweise beider Kinder – gesprochen, jetzt nimmt er erneut die Rolle und Haltung des Erzählers ein. Seine Hände liegen ruhig vor ihm auf dem Tisch, mit entspanntem Gesichtsausdruck wendet er sich an ‚den‘ Zuhörer (er spricht ihn im maskulinen Singular an)

und fragt ihn mit angehobenen Augenbrauen, wie es um ihn stehe, ob er die Wahrheit beziehungsweise Pflicht liebe beziehungsweise schätze und ihr entsprechend handle.



Bild 44

*Inta biḥibb il-ḥaʿ?*

*(Magst du die Wahrheit/Pflicht?)*

Der Prediger beantwortet die Frage selbst, indem er feststellt, der Zuhörer habe sich das Recht eines anderen genommen. Die gewählte Wendung ist abstrakt – sie verweist pauschal auf eine nicht näher bestimmte Verfehlung des Zuhörers – und damit geeignet, in der einen oder anderen Weise auf jeden Zuhörer beziehungsweise jede ZuhörerIn zuzutreffen.



Bild 45

*Inta wākil ḥaʿ ḥadd.*

*(Du hast dir das Recht eines anderen genommen.)*

Im Anschluss fragt Ḥālid den Zuhörer nach dessen Nähe zum Propheten, beziehungsweise zu Ḥusayn, die dem Zuhörer als Vorbilder dienen sollten:



Bild 46  
*inta uġayb mina n-nabī?*  
(Bist du dem Propheten nah?)



Bild 47  
*inta uġayb mina l-Ḥusayn?*  
(Bist du Ḥusayn nah?)

Noch bevor er die Frage vollständig ausgesprochen hat, schüttelt Ḥālid den Kopf, antwortet also erneut an der Stelle des Zuschauers. Heute sei der Tag der Wahrheit beziehungsweise der Pflicht, der Tag, über den er spreche:



Bild 48  
*Da yōm il-haʿ, il-yom illi anā baḥkīh.*  
(Das ist der Tag der Wahrheit/Pflicht, der Tag von dem ich spreche.)

Ḥālid wiederholt nun die unterstellten und unspezifischen Verfehlungen des Zuschauers:



Bild 49

*Ēwa, btkūn tisma' ḥal'it il-ḥa'' in-nahār da ...*  
(Ja, du hörst dir heute gerade die Folge der Wahrheit/Pflicht an...)



Bild 50

*wa-tkūn wākil ḥa'' ḥadd.*  
(... und du hast dir das Recht eines anderen genommen.)



Bild 51

*Wa-tkūn zālim li-ḥadd.*  
(Und du hast einen andern ungerecht behandelt.)

Nachdem er erneut auf abstrakte Verfehlungen des Zuhörers verwiesen hat, wechselt Ḥālid zu Ḥusayn. Dieser sei einerseits zur Wahrheit und Pflicht erzogen worden ...



Bild 52  
It-ṭifl il-Ḥusayn ...  
(Der kleine Ḥusayn ...)



Bild 53  
... ḥalli bālko, howa trabba 'alā l-ḥa" ...  
(... hört zu, er wurde zur Wahrheit/Pflicht erzogen ...)

... gleichzeitig habe der Prophet ihm jedoch Gerechtigkeit widerfahren lassen und ihn mit mitfühlender Liebe (*ḥubb ḥanān*) erzogen.



Bild 54  
... bass fī nafsi l-wa't ...  
(... aber gleichzeitig ...)



Bild 55

... in-nabiyyu sallā wa-sallam  
 (... hat der Prophet, Gott segne ihn, ...)



Bild 56

... iddalo l-ḥa''...  
 (... ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen ...)  
 (Imitiert durch Austrecken der Hände eine Umarmung Ḥusayns durch den Propheten.)



Bild 57

... wa-ʿallimo maʿa l-ḥubbu l-ḥanān.  
 (... und ihn mit mitfühlender Liebe erzogen.)  
 (Ḥālīd schließt die Arme zu einer festen Umarmung.)



Bild 58

(Ende der Passage, Ḥālīd schweigt für einen kurzen Moment.)

Dank dieser abschließenden Bemerkungen endet die Passage, wenngleich Ḥālīd zuvor unspezifische Verfehlungen des Zuhörers unterstrichen hatte, mit einem ‚versöhnlichen‘ Ton. Die ‚mitfühlende Liebe‘ (*ḥubb ḥanān*) meint hier Nachsicht und Barmherzigkeit. Der Zuhörer darf sich, sofern er der Wahrheit beziehungsweise Pflicht (*ḥaqq*) gerecht wird, also dem Propheten beziehungsweise Ḥusayn die Treue hält, trotz seiner Verfehlungen der Zuwendung des Propheten beziehungsweise Ḥusayns gewiss sein.

### 3.2.2.2 Erlebter Islam oder „a new experience for Islam“

Die Wirkung der schauspielerischen Nachahmung der dargestellten Personen (Mimesis) beruht auf der ästhetischen Identifikation des Zuschauers mit den handelnden Personen. Auf diese Identifikation sind die eingesetzten rhetorischen Mittel ausgelegt: Verkörperung der handelnden Personen durch direkte Rede mit entsprechender stimmlicher Anpassung sowie gestischer und mimischer Darstellung ihrer Emotionen. Auch die eingangs angemerkte narrative Dopplung ist nicht zufällig: Auf der narrativen Ebene spricht ‘Alī mit Ḥusayn, wie auf der extra-narrativen Ḥālīd mit dem Zuschauer. Der Prediger spricht damit gewissermaßen als ‚Vater‘ beziehungsweise ‚Erzieher‘ des Zuschauers. Ḥālīd nutzt die Identifikation des Zuschauers mit den handelnden Personen: Er setzt die Erzähltechnik zur rhetorischen Überzeugung ein und ermöglicht gleichzeitig einen gesteigerten Erlebnischarakter; durch Reduzierung des diegetischen Anteils und Erweiterung des mimetischen kann der Zuschauer das Dargestellte – und nicht nur Erzählte – selbst erleben.

Zur Frage der ästhetischen Identifikation beziehungsweise Empathie lohnt sich ein kurzer Exkurs: Theodor Lipps hatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Mitempfinden der Bewegungen eines Seiltänzers durch dessen Beobachter beschrieben. Dieser fühle sich, als stünde nicht nur der Tänzer auf dem Seil, sondern er selbst. Lipps hat für diesen Eindruck die Wendung „[i]ch fühle mich selbst in ihm“ geprägt.<sup>912</sup> Deutlich später, im Jahr 1992, wurde mit

<sup>912</sup> Allan Young, „Kultur im Gehirn: Empathie, die menschliche Natur und Spiegelneuronen“, in: *Wie geht Kultur unter die Haut? Emergente Praxen an der Schnittstelle von Medizin, Lebens- und Sozialwissenschaft*, hrsg. v. Jörg Niewöhner, Bielefeld: Transcript, 2008: S. 31-54, hier: S. 35.

den Spiegelneuronen die neurologische Grundlage für dieses Phänomen entdeckt. Spiegelneuronen sind Nervenzellen im Gehirn von Primaten, die bei der Beobachtung von Handlungen neuronale Aktivitäten im Gehirn auslösen, die in Teilen denjenigen vergleichbar sind, die bei der tatsächlichen Durchführung der beobachteten Handlungen stattfinden. Die Beobachtung dargestellter Emotionen – etwa bei einem Schauspieler – lösen beim Beobachter ähnliche neuronale Aktivitäten aus, wie wenn dieser die Emotionen selbst erlebt, was er somit in gewisser Hinsicht tut. Teilweise werden sogar dieselben Muskeln aktiviert, die der Schauspieler nutzt, was den empathischen Nachvollzug der mimisch und gestisch dargestellten Emotionen begünstigt:<sup>913</sup> „The brain, then, operates like a small theatre, producing representations of action and emotion that are not necessarily *executed* by their audience but are nonetheless electrically *experienced* by them.“<sup>914</sup> Ein entsprechender Vortrag ermöglicht also einen gesteigerten Erlebnischarakter.

Diese Erlebbarkeit dürfte den Erfolg Ḥālids, für den die beschriebene rhetorische Technik charakteristisch ist, entscheidend begünstigt haben. Zu erklären ist dieser Aspekt des rhetorischen Wandels mit dem medialen Wandel und den Gegebenheiten des Mediums Film. Die Omnipräsenz unterschiedlicher filmischer Formate in der Moderne – zunächst im Fernsehen, später auf den unterschiedlichen Video-Plattformen des Internets und schließlich in den Sozialen Medien – hat sukzessive die Konsumgewohnheiten gewandelt und zur Reduzierung der Anschlussfähigkeit klassischer Predigtformate beigetragen. Kermani spricht mit Blick auf Koranrezitationen von der „Weichspülästhetik heutiger Kulturindustrie“, die „das ästhetische Bewusstsein des wahrnehmenden Kollektivs“ verändert.<sup>915</sup> Seine Beobachtung lässt sich auf die Predigt übertragen, besonders gilt das für die durch ihren Medienkonsum entsprechend sozialisierten jüngeren Altersgruppen, die den größten Teil von Ḥālids Publikums bilden. Die Neue Predigt bedient ein Unterhaltungsbedürfnis.

In Anbetracht der Verknüpfung von Mimesis und Katharsis ist es naheliegend anzunehmen, dass zur Befriedigung dieses Unterhaltungsbedürfnisses auch kathartische Effekte zählen. Das lässt sich anhand des vorgestellten Ausschnittes aufzeigen. Der Spannungsbogen ist ein kurzer, wodurch sich Verlauf und Effekt überschaubar skizzieren lassen. Die von Ḥālīd erzählte Passage ist zunächst vom Zuhörer losgelöst. Auf Grundlage des

---

<sup>913</sup> „[H]umans, when watching people showing facial expressions corresponding to well-defined emotions, covertly activate the same muscles which are involved in the creation of those expressions.“ (Antonella Corradini und Alessandro Antonietti, „Mirror neurons and their function in cognitively understood empathy“, *Consciousness and Cognition* 22, Nr. 3 (2013): S. 1152-1161, hier: S. 1154.)

<sup>914</sup> Erin Hurley, *Theatre and feeling*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, S. 31. Siehe zu einigen Kritikpunkten, etwa zum Unterschied zwischen Beobachtung und Ausführung einer Handlung: Johannes Birgfeld, „Theater und ...“, review of *Theatre & Feeling*, Erin Hurley, Anne Bogart; *Theatre & Audience*, Helen Freshwater, Lois Weaver; *Paradoxien des Zuschauers. Die Rolle des Publikums im zeitgenössischen Theater*, Jan Deck, Angelika Sieburg, *KulturPoetik* 11, Nr. 1 (2011): S. 133-143.

<sup>915</sup> Kermani, *Gott ist schön*, S. 74.

Vorbildcharakters Ḥusayn stellt der Prediger die Frage nach dem Zuhörer. Der Prediger beantwortet sie selbst und wirft dem Zuhörer dessen (nicht näher bestimmtes) Fehlverhalten vor. Den Vorwurf, der Zuschauer habe sich das Recht eines anderen genommen („*inta wākil ḥaʿ hadd*“), wiederholt Ḥālid mehrfach, der Zuhörer soll ein schlechtes Gewissen haben. Unter Rückbezug auf Ḥusayn verweist Ḥālid auf die zu erhoffende Barmherzigkeit. Der Vorwurf gegenüber dem Zuhörer wird damit relativiert, er darf trotz seiner Verfehlungen auf Barmherzigkeit hoffen. Das vorausgesetzte Eingeständnis von Fehlertreten des Zuschauers gleich welcher Art fungiert als Grundlage für die – an dieser Stelle nicht ausgesprochene, aber stets angenommene – Absicht des Zuhörers zur Besserung. Das umfasst eine doppelte kathartische Möglichkeit: Die Hoffnung auf Barmherzigkeit lindert die Last des Fehlers, die Absicht zur Besserung impliziert einen geläuterten Menschen.

Kathartische Aspekte spielen bei Ḥālid jedoch nicht lediglich auf der narrativen Mikroebene eine Rolle, sie kommen auch auf der Makroebene regelmäßig zum Tragen. In verschiedenen Predigtprogrammen weinen Ḥālid und Zuschauer in den abschließenden Minuten. Die konkreten Anlässe oder Auslöser können unterschiedliche sein, im Kern entsprechen sie häufig dem auf der Mikroebene dargestellten Beispiel, die Rührung erfolgt vor dem Hintergrund des Eingeständnisses eigener Fehlbarkeit und der Aussicht auf Besserung. In einem gewissen Sinn nimmt Ḥālid wie auch andere Neue Prediger eine Art ‚therapeutische‘ Funktion wahr.<sup>916</sup>

Gerhard Schulze, auf den der Begriff der ‚Erlebnisgesellschaft‘ zurückgeht, hat am Beispiel Deutschlands – seine Beobachtungen sind jedoch zumindest im Kern übertragbar – herausgearbeitet, dass für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts eine gesteigerte Bedeutung des Erlebnisses kennzeichnend ist, die sich in einem konsumorientierten Erlebnismarkt niederschlägt.<sup>917</sup> Nicht nur Ḥālid, sondern auch andere islamische Televangelists lassen sich als konsumorientiertes Erlebnisprodukt verstehen, insofern sie in ihren Sendungen religiöses Repertoire für Erlebniszwecke aufarbeiten.<sup>918</sup> Das wird insbesondere bei Ḥālid deutlich, dessen Produzent die Absicht formuliert hatte, mit einer Orientierung an amerikanischen Televangelists „a new experience for Islam“ zu schaffen.<sup>919</sup> Die neue Erlebbarkeit seiner Predigtprogramme gründet allerdings nicht ausschließlich im – gemessen an den traditionellen Predigern – gewandelten Image und gewandelten Predigtstil, sie wird auch von der aktiven Partizipation der Studiogäste, die ihre Probleme vor der Kamera im Talk-Show-Format schildern, begünstigt.

---

<sup>916</sup> Bayat, „Piety, privilege and Egyptian youth“, S. 23; Wise, „Words from the Heart“, S. 67.

<sup>917</sup> Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main: Campus, 1992.

<sup>918</sup> Vgl. Ebd., S. 449.

<sup>919</sup> Wise, „Amr Khaled: Broadcasting the Nahda“.

In späteren Programmen dreht Ḥālīd verschiedentlich im Freien und führt seine Zuschauer an unterschiedliche historische Stätten der islamischen Geschichte.<sup>920</sup> Auch das ist Teil der ästhetischen und rhetorischen Innovationen, die Ḥālīds Erfolg begründen. Diese Predigtformate rücken – wie es die Rezeptionsästhetik für den Film formuliert hat – die „Vielfalt der Ferne als reproduzierte Erscheinung in die größte Nähe“<sup>921</sup> und erweitern damit „den Spielraum der ästhetischen [hier: homiletischen] Erfahrung.“<sup>922</sup> Religiöse Erzählungen werden neu erlebbar, wobei eine Art ‚Unmittelbarkeit‘ der Wahrnehmung im Vordergrund steht.<sup>923</sup> Zwar ist diese Unmittelbarkeit nicht gänzlich neu, wie auch schauspielerische Techniken kein für das islamische Predigtwesen gänzlich neues Phänomen darstellen – auf die mittelalterlichen Volksprediger (*quṣṣāṣ*) und auf Ša‘rāwī wurde verwiesen –, der Umfang entsprechender Techniken ist bei Ḥālīd jedoch gesteigert. Seinen bis heute kaum übertroffenen Erfolg – die Followerzahlen sind einschlägig – darf man, wenngleich ein empirischer Beweis schwierig ist, vermutlich in großen Teilen den rhetorischen und filmtechnischen Fertigkeiten, der professionellen Produktion und dem Marketing zuschreiben, die verschiedentlich den ‚Nerv der Zeit‘ getroffen haben.

Die beschriebene Erlebbarkeit ist nicht lediglich als Unterhaltungsfaktor zu verstehen, sie ist mit ethischen Implikationen der angesprochenen kathartischen Effekte verknüpft. Hirschkind hat in seiner Forschung den ethischen und ‚erzieherischen‘ Aspekt islamischer Predigten im ausgehenden 20. Jahrhundert betont. Zwar verweist Hirschkind auf das Genre der Homiletikhandbücher, seine Beobachtungen lassen sich vor dem Hintergrund meiner Analyse der Rhetorik- und Homiletikhandbücher jedoch erweitern: Hirschkind versteht das Hören von Kassettenpredigten als „a means by which ... affective orientations could be honed in accord with models of Islamic moral personhood.“<sup>924</sup> Unter Rückgriff auf Walter Benjamin und Marcel Jousse verweist er auf „the gestures of the hands, the face and eyes, the nerves, muscles, and breath“, die im Zusammenspiel den ethischen Zuhörer konstituieren.<sup>925</sup> Zunächst steht für Hirschkind jedoch die auditive Dimension im Vordergrund. Er schreibt:

„A well-crafted sermon is understood to evoke in the listener the affective dispositions that underlie ethical conduct and reasoning, and which, through repeated listening, may become sedimented in the listener’s character.“<sup>926</sup>

---

<sup>920</sup> ‘Amr Ḥālīd, „Riḥla as-sa‘āda, 1-27“, <https://www.youtube.com/watch?v=69IdsqbbCNw&list=PLEB7B19DAC6DC2A16> (letzter Zugriff: 1.5.2017); ‘Amr Ḥālīd, „Sāni’ ḥaḍāra, 1-30“, <https://www.youtube.com/watch?v=AFyfGyAw5Gw&list=PLC153501EA0D39FFB> (letzter Zugriff: 1.5.2017).

<sup>921</sup> Jauß, *Ästhetische Erfahrung*, S. 125.

<sup>922</sup> Ebd., S. 126.

<sup>923</sup> Natürlich ist Unmittelbarkeit nicht absolut gemeint; jede Wahrnehmung ist durch ein Medium vermittelt.

<sup>924</sup> Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 103.

<sup>925</sup> Ebd.

<sup>926</sup> Hirschkind, „Cassette ethics“, S. 40.

An anderer Stelle spricht er vergleichbar von „the rhetorical force of ethical speech to shape character.“<sup>927</sup> Diese rhetorische Kraft ist zunächst diejenige der Stimme, die den jeweiligen Affekten, die der Prediger zu ‚formen‘ beabsichtigt, Ausdruck verleiht und die der Zuhörer durch empathische Identifikation verinnerlicht. Das meint wohlgerne nicht, dass der Prozess nicht auch einen logisch argumentativen Anteil umfassen würde. Dieser ist für Hirschkind bedeutend, die moralische Wirksamkeit der Predigten beruht jedoch in besonderem Maß auf der emotionalen, affektiven Darstellung. Anschaulich sind diesbezüglich Verweise auf Prediger wie den Salafisten Muḥammad Ḥassān, der die kalte Kultur (*al-ṭaqāfa al-bārīda*), die sich vor allem an den Intellekt richtet, von einer ‚warmen‘ trennt. Letztere sei in der Lage, „das moralische Selbst zu korrektem Verhalten zu bewegen.“<sup>928</sup> Hirschkind verweist auf die zu Grunde liegende rhetorische Theorie, die Predigt sei eine paradigmatische rhetorische Form, er setzt diese jedoch von europäischer Rhetorik ab:

„For *da‘wa* speech and print (and, later, audio) media, the sermon provided a paradigmatic rhetorical form, a practice that stood in contrast to the European models of political oratory increasingly adopted by Egyptian secular nationalists.“<sup>929</sup>

Die dichotome Gegenüberstellung von islamischer Predigt („the sermon“<sup>930</sup>) auf der einen Seite und „europäischen Modellen politischer Rede“ auf der anderen ist mit Blick auf die modernen Rhetorik- und Homiletikhandbücher, die unweigerlich gemeint sind, wenn von einer Orientierung am Westen die Rede ist, schwierig. Die Darstellung suggeriert klar trennbare Bereiche und Traditionen, spätestens in der Moderne sind die Traditionen jedoch – wie in der Analyse der Handbücher herausgestellt – nicht mehr ohne Weiteres zu trennen. Die unterschiedlichen Formen der modernen islamischen Predigt (bei Hirschkind „*da‘wa* speech“), die auch die ‚freien‘ Prediger (*du‘āh*, Sg. *dā‘ī*) umfasst, zu denen wiederum die Neuen Prediger (*ad-du‘āt al-judud*) zählen, ist offenkundig durch die Handbücher geprägt.<sup>931</sup> Mit Blick auf die Absetzung der islamischen Predigt als „paradigmatische rhetorische Form“ von „europäischen Modellen politischer Rede“ ist hervorzuheben, dass sich die moderne

---

<sup>927</sup> Charles Hirschkind, „Civic virtue and religious reason“, *Cultural Anthropology* 16, Nr. 1 (2001): S. 3-34, hier: S. 94; Hirschkind, „Cassette ethics“, S. 40; Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 113.

<sup>928</sup> Hirschkind, „Cassette ethics“, S. 47; Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 132. (Übers. JS.)

<sup>929</sup> Hirschkind, „Civic virtue“, S. 86; Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 114.

<sup>930</sup> Zwar definiert Hirschkind hier nicht eindeutig, was er unter Predigt versteht, er hat jedoch in Anbetracht der unterschiedlichen Predigtgenres, auf die er sich insgesamt bezieht, offensichtlich nicht nur die Freitagspredigt im Sinn.

<sup>931</sup> Man mag zwar in der Freitagspredigt ein Genre sehen, das sich zunächst an *šarī‘a*-rechtlichen Vorgaben orientiert und von den rhetorischen Methoden, die die modernen Handbücher empfehlen, weiter entfernt ist. Selbst diese Behauptung wäre mit Blick auf das breite Spektrum der Freitagspredigt jedoch schwierig. Spätestens bei Predigern wie Ḥalīd ist unzweifelhaft, dass die eingesetzten rhetorischen Mittel in bedeutendem Maß der sogenannten westlichen Rhetorik ‚entsprechen.‘

islamische Predigt nicht von den Handbüchern trennen lässt. Die in diesen empfohlenen rhetorischen Methoden scheinen mir vielmehr auch der – für Hirschkind zentralen – Erziehung moralischer Identität beziehungsweise Persönlichkeit zu Grunde zu liegen. Zwar orientieren die Handbücher sich (auch) an der sogenannten westlichen Tradition, sie greifen damit aber nicht pauschal auf ‚Fremdes‘ zurück (das tun sie lediglich aus einer eurozentrischen Perspektive), denn sie beziehen sich explizit auf die arabischen Aristoteliker sowie auf Autoren der arabischen Rhetoriktradition (*‘ilm al-balāġa*).<sup>932</sup>

Hirschkinds These, dass die Predigt „nicht eine einfache Unterdrückung der Leidenschaften zur Folge hat, sondern deren Moderation beziehungsweise Einstimmung (*attunement*) in Übereinstimmung mit einem autoritativen Tugendmodell“<sup>933</sup>, lässt sich, sofern man die genannten Aspekte berücksichtigt, bestätigen. Es gilt aber die Methoden, derer sich die islamische Predigt bedient, nicht in Abgrenzung zur europäischen Rhetoriktradition zu verstehen; sie entstammen vielmehr verschiedentlich gerade dieser Tradition. Ihre theoretische Hinterlegung findet sich – wie im Abschnitt „Redevortrag (*adā’ – actio und pronuntiatio*)“ dargestellt – in den Handbüchern.

Einen zentralen Punkt trifft Hirschkind, wenn er auf die Kombination von „classical sermon elements with languages and narrative forms rooted in such diverse genres as modern political oratory, television dramas, radio news broadcasts, and cinematic montage“<sup>934</sup> hinweist. Für ihn steht dabei oft die auditive Dimension im Vordergrund, etwa Kišks „word as camera“-Stil.<sup>935</sup> Dieser nimmt den Zuhörer mit „Regieanweisungen“ wie etwa „Komm mit“, „wir gehen jetzt hinein...“<sup>936</sup> sprichwörtlich an die Hand und führt ihn von einer Szene zur nächsten. In der beschriebenen Hinsicht war Kišks Stil, der noch heute von vielen bewundert wird, prägend. Bei den azharitischen Predigern konnte ich diesen Stil kaum finden, wenngleich viele Kišk bewundern. Bei Ḥālīd ist die Aufforderung der Zuhörer zur aktiven Imagination hingegen ein wichtiges Merkmal seines Stils. Häufig fordert er sie auf, sich eine Szene vorzustellen (*taḥīl, taḥīlī*),<sup>937</sup> womit er auf eine Aktivierung ihrer Phantasie<sup>938</sup> und eine gesteigerte Erlebbarkeit zielt, was seine Einladung, die erzählte Geschichte „zu (er)leben“, verdeutlicht. So fordert Ḥālīd etwa seine Zuschauer am Anfang der Episode, aus der die vorgestellte Passage Husayns stammt, auf: „*ta‘āl nibda il-qīṣṣa min awwilhā, ta‘āl n’iṣ il-*

---

<sup>932</sup> Zum Selbstverständnis der Handbücher detaillierter: Scholz, „Zum islamwissenschaftlichen Blick“.

<sup>933</sup> „The adab of *da‘wa*, in other words, entails not a simple suppression of the passions but their moderation or attunement in accord with an authoritative model of the virtues.“ (Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 132.)

<sup>934</sup> Ebd., S. 11.

<sup>935</sup> Hirschkind, „Cassette ethics“, S. 161.

<sup>936</sup> Ebd., S. 163.

<sup>937</sup> Vgl. Høigilt, *Islamist rhetoric*, S. 88, 92; Sætren, „Two Narratives“, S. 201, 204.

<sup>938</sup> Die Forderung eines verstärkten Appells an die Phantasie der Zuhörer findet sich im 20. Jahrhundert verschiedentlich auch in der christlichen Literatur. (Siehe bspw.: Walter Jens, „Die christliche Predigt: Manipulation oder Verkündigung?“, in: *Feldzüge eines Republikaners: Ein Lesebuch*, hrsg. v. Gert Ueding und Peter Weit, München: dtv, 1990: S. 137–153, hier: S. 152.)

*qiṣṣa*<sup>939</sup> („Komm, lass uns die Geschichte von Anfang an beginnen, komm lass uns die Geschichte erleben.“)

Der Einladung, die Geschichte zu erleben, entspricht einer der wichtigsten Aspekte der Neuen Predigt: Es geht weniger darum, die Geschichten aus der islamischen Frühzeit erneut zu hören, die – wie es ein Prediger deutlich formulierte – „schließlich alle kennen.“ Auch unter meinen Gesprächspartnern gab es kaum einen, der, wenn ich auf die vorgestellte Passage aus Ḥālids Predigt anspielte, das *ḥadīṭ* „und wenn sie mir die Sonne in die rechte Hand legen und den Mond in die linke...“ nicht unmittelbar selbst mitgesprochen hätte. Es geht vielmehr um eine neue Form, eine neue Erlebbarkeit, eine neue Identifikation mit den bekannten Inhalten und ein neues Verständnis islamischer Identität. Der islamische Glaube erscheint in einer neuen, modischen, zeitgemäßen, an die Konsumgewohnheiten einer jungen, wachsenden, global orientierten Mittelschicht angepassten Form.

Wie schon bei den Gesprächspartnern Hirschkind<sup>940</sup> stand bei verschiedenen Freitagspredigern (*ḥuṭabā*), mit denen ich sprach, die Ausdrucksfähigkeit der Stimme im Vordergrund. Sie galt ihnen für das Gelingen der Freitagspredigt als wesentlich. Muḥammad al-Ḥaṭṭāb erläuterte, es sei wie im Fernsehen, hielt der Prediger eine Freitagspredigt mit schwacher Stimme, so würde zumindest das junge Publikum umschalten, es erwarte „Kraft und Bewegung.“ Dass al-Ḥaṭṭāb – selbst Kanzelprediger (*imām wa-ḥaṭīb*) – auf das Genre des Films verwies, ist bezeichnend. In den Augen vieler Ägypter kann die stimmliche Performanz des traditionellen Kanzelpredigers heute nur schlecht mit der mimischen und gestischen Ausdrucksfähigkeit der visuellen Medien mithalten, von Aspekten wie Studiodekoration, Einblendung von Videos, schnellen Schnitten oder multimedialen Elementen etc. ganz zu schweigen.

Trotz des großen Erfolges der Neuen Prediger ist eine Vorliebe für einen Predigtstil wie denjenigen Ḥālids nicht garantiert. Unter meinen ägyptischen Gesprächspartnern fanden sich Bewunderer wie auch Kritiker. Manchen galt seine stimmlich, mimisch und gestisch theatralische Performance als leidenschaftlich, anderen als extravagant und wieder andere befanden, er sei übertrieben und „schmierig“. ‘Alī, ein Mittzwanziger aus der Kairiner Mittelschicht, kritisierte Ḥālids spreche mit seinen Zuhörern als seien sie kleine Kinder, die nicht mit ihm auf Augenhöhe stünden. Für ihn war Ḥālids Stil unerträglich. Manche unterstrichen, Ḥālids verstehe es, die Inhalte in einer relevanten und ansprechenden Weise zu präsentieren, teilweise waren sie sogar der Auffassung, die allermeisten Ägypter mögen Ḥālids Stil. Andere Anwesende widersprachen dieser Auffassung unmittelbar.

---

<sup>939</sup> Ḥālids, „Sayyidnā al-Ḥusayn“, Min. 5:08-5:12.

<sup>940</sup> „within the Islamic homiletic tradition I describe here, listening is privileged as the sensory activity most essential to moral conduct.“ (Hirschkind, *The ethical soundscape*, S. 39.)

### 3.2.3 NEUER INHALT

Traditionelle Prediger wie al-Ḥaṭṭāb beanspruchen nicht, anders als ihre Vorgänger zu predigen, sei es im Hinblick auf die Form oder auf den Inhalt. Ḥālid hingegen zeichnet genau dieser Anspruch aus. Das oben erwähnte Ziel, ein neues islamisches Erlebnis zu schaffen, speist sich einerseits aus der konsequenten Umsetzung rhetorischer Empfehlungen wie sie sich in den Rhetorik- und Homiletikhandbücher finden und andererseits aus dem gewandelten Inhalt.

Zwar betont die moderne Homiletikliteratur, die Predigtinhalte sollten für das alltägliche Leben der Menschen relevant sein, allerdings führt dies bei den traditionellen Predigern in der Praxis im Wesentlichen zu einem Bezug frühislamischer Ereignisse auf die heutige Zeit oder zur Forderung der Einhaltung islamischer (beziehungsweise als islamisch erachteter) Verhaltensnormen zur Lösung gesellschaftlicher Herausforderungen und Probleme. Tatsächlich neue Themen erschlossen die meisten Prediger dabei nicht. Auch bei Ḥālid finden sich Bezugnahmen auf die islamische Frühzeit und auf (vermeintlich) islamische Verhaltensnormen, der wesentliche inhaltliche Unterschied liegt darin, dass er diese explizit anhand der modernen Lebenswelt der ägyptischen Mittel- und Oberschicht thematisiert und die Kombinierbarkeit einer islamischen Identität mit einer modernen westlichen Lebenswelt zum zentralen Thema macht. In dieser Lebenswelt verortet Ḥālid sich selbst, im Gegensatz zum traditionellen Freitagsprediger beziehungsweise islamischen Gelehrten. Entsprechend hat Ḥālid in seinen Predigten von Anfang an Themen wie die Sommerferien junger Ägypter am Strand von Alexandria oder Šarm al-Šayḥ behandelt. Dies geschah aus einer konservativen Perspektive: die Zuhörer sollten aufpassen, der Teufel liege stets auf der Lauer. Es sei wenig gewonnen, wenn ein Junge ein Mädchen ‚rumkriege‘ (die umgekehrte Option spielt aufgrund „klassischer“ Rollenverteilung keine Rolle), landeten sie dafür doch schließlich in der Hölle. Man dürfe sich durchaus auch verlieben, als gemeinsame Aktivität schlägt er allerdings das gemeinsame Gebet vor.<sup>941</sup> Er kombiniert also die veränderte Lebenswelt der Jugendlichen mit einer konservativ-religiösen Praxis, wobei diese stets attraktiv und modern konnotiert ist. Das Eingeständnis, sich zu verlieben, wäre von den meisten traditionellen Freitagspredigern kaum zu erwarten, die Aufforderung zum Gebet stellt hingegen auch bei ihnen ein rekurrendes Element dar. Vergleichbar spricht Ḥālid alltägliche Probleme an, beispielsweise solche am Arbeitsplatz, bei der Arbeitssuche, aber auch den Nahostkonflikt und die politische Situation in Israel und Palästina, wobei er stets den Bezug zum islamischen Glauben herstellt.<sup>942</sup>

Wiederkehrend ist die tägliche Herausforderung, als guter Muslim beziehungsweise gute Muslimin zu leben. Die Frage der Bewältigung dieser Aufgabe zieht sich als roter Faden durch Ḥālids Predigten. Es geht ihm dabei nicht um islamische Lebensführung im klassischen Sinn

---

<sup>941</sup> Gerlach, *Zwischen Pop und Dschihad*, S. 35-36.

<sup>942</sup> Ebd., S. 36.

oder um ostentative Religiosität, sondern um islamische Selbstverwirklichung und modernes „self-improvement.“ Selbstoptimierung bedeutet nicht nur religiös-moralische Besserung, sie umfasst die Steigerung des eigenen Erfolgs, des *achievements* in beruflicher und wirtschaftlicher Perspektive, wobei Ḥālid sich offensichtlich an den amerikanischen Televangelists orientiert und Elemente einer amerikanisch-protestantischen (Arbeits-)Moral nicht zu übersehen sind.<sup>943</sup>

Das Credo der islamisch-moralischen Selbstoptimierung ist von reform-islamischen Topoi wie der *tarbiyya* (Erziehung) inspiriert. Zwar ist Ḥālid verschiedentlich eine Nähe zu den Muslimbrüdern nachgesagt worden,<sup>944</sup> ein Islamist im engeren Sinn, der aktiv versucht, demokratische Strukturen mit (vermeintlich) islamischen zu ersetzen, ist er wohl nicht. Allerdings enthalten Ḥālids Predigten durchaus Elemente islamistischer Diskurse. So hat er etwa deutlich gemacht, „dass er den Islam und die Demokratie jeweils als ein eigenes System begreift, und lediglich für eine gegenseitige Annäherung dieser beiden Systeme plädiert.“<sup>945</sup> Dabei nimmt der islamische Glaube eine exponierte Stellung ein, wenn er feststellt:

„Jeder Versuch, die arabische Gesellschaft zu entwickeln und zu optimieren, bei dem der Glaube nicht im Mittelpunkt steht, ist zum Scheitern verurteilt; denn der Glaube ist das stärkste und schönste Element im arabischen Wesen. Solche Experimente können vielleicht eine Weile gut gehen, aber der Kollaps ist vorprogrammiert. Denn die entscheidende Wirkungsmacht fehlt.“<sup>946</sup>

### 3.2.4 DIE TELEVANGELISTS ALS VORBILD

Zunächst ist Ḥālid in der Nachfolge Šaʿrāwīs zu verstehen, was anhand verschiedener Elemente – der Verwendung des ägyptischen (beziehungsweise Kairiner) Dialektes, der gesteigerten Gestik und Mimik, der Betonung der Nahbarkeit – herausgestellt wurde. Ḥālids Absicht, etwas Neues zu produzieren, das sich vom bisherigen Islamverständnis abhebt, impliziert jedoch eine Absetzung von Šaʿrāwī. Dessen Sendungen wurden meist im traditionellen Ambiente der Moschee gedreht, Ḥālid tauscht dieses in den ersten Jahren seiner Karriere gegen das Fernsehstudio, so die Sendung *Kalām min al-qalb* („Worte vom Herzen“) aus dem Jahr 2001. Spätere Programme werden teilweise, wie die hier vorgestellte

---

<sup>943</sup> Haenni, *L'Islam de marché*, S. 10, 35, 75.

<sup>944</sup> Diane Singerman, „Amr Khaled and young Muslim elites: Islamism and the consolidation of mainstream Muslim piety in Egypt“, in: *Cairo contested: Governance, urban space, and global modernity*, hrsg. v. Diane Singerman, Kairo: American University in Cairo Press, 2009: S. 415-454.

<sup>945</sup> Claudia Dantschke, „Die muslimische Jugendszene“, Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/36402/die-muslimische-jugendszene/> (letzter Zugriff: 21.09.2024).

<sup>946</sup> Ḥālid zit. n. Tarek Atia, „Mit Fatwas gegen die Hydra des Terrors“, *Neue Zürcher Zeitung* 05.12.2005. Auch zit. bei: Dantschke, „Die muslimische Jugendszene“.

Episode, im Innenhof einer Moschee verortet sind, noch später dreht er teilweise auch mit einer Gruppe von Zuhörern in der Natur.

Das Erfolgskonzept Ḥālids wie auch seine Botschaft, die sich gegenseitig entsprechen und bedingen, ist in entscheidendem Maß von den US-amerikanischen Televangelists geprägt.<sup>947</sup> Ḥālids Produzent, Aḥmad Abū Hayba, hat selbst darauf verwiesen, von letzteren inspiriert worden zu sein.<sup>948</sup> Die Orientierung an den Televangelists wird an Ḥālids Image als self-made-man mit Anzug<sup>949</sup> und der Botschaft kontinuierlicher Selbstoptimierung oder an den Nahaufnahmen deutlich. Mit diesen kommen – wie es unter anderen Billy Graham formuliert hat – die Prediger zu den Zuschauern „ins Haus.“<sup>950</sup> In den Sendungen werden teilweise kurze Filmausschnitte eingespielt, die als authentisch präsentiert werden, in denen jedoch mutmaßlich eher Schauspieler zu sehen sind.<sup>951</sup> Entsprechende Einblendungen ermöglichen Szenenwechsel und somit Abwechslung. Daneben erfüllen sie auch eine rhetorische Funktion, wenn sie eine zuvor durch den Prediger formulierte Botschaft anhand eines konkreten Beispiels verdeutlichen und dem Argument zusätzliche Plausibilität verleihen. Bei Ḥālīd sind es entsprechend ‚gewöhnliche‘ Vertreter seiner Zielgruppe, die von ihren persönlichen Herausforderungen berichten und insbesondere von ihrer Bewältigung.

Vergleichbar wie Televangelists bei der Wahl des Drehortes (vermeintlich) private Einblicke erlauben, geschieht dies auch bei Ḥālīd. Während seine ersten Programme im Studio verortet waren,<sup>952</sup> erhält der Zuschauer ab Mitte der Zweitausendzehnerjahre „persönlichere“ Einblicke, zumindest wird der Drehort in diesem Sinne präsentiert. In der ersten Sendung aus Ḥālids Ramadan-Programm aus dem Jahr 2015 („*Al-īman wa-l-‘aṣr*“, „Der Glaube und die Epoche“) empfängt Ḥālīd seine Zuschauer in „seiner“ Wohnung, auf „seiner“ Couch sitzend.<sup>953</sup> Dabei kombiniert er Nahbarkeit und Spontaneität: Der Zuschauer darf den Prediger als „Gast“ bei ihm „zu Hause“ dabei „beobachten“ wie dieser sich letzte Notizen macht, bevor der Aufnahmeleiter das Signal für die Aufnahme gibt, woraufhin Ḥālīd seine Sendung formell beginnt. Dem Zuschauer wird suggeriert, er sei Zeuge der

---

<sup>947</sup> Der Vergleich ist etabliert, als erster formuliert ihn: Bayat, „Piety, privilege and Egyptian youth“, S. 23. Im Anschluss u.a.: Wise, „Words from the Heart“, S. 5; Haenni, *L’Islam de marché*, S. 35.

<sup>948</sup> Wise, „Amr Khaled: Broadcasting the Nahda“; Gerlach, *Zwischen Pop und Dschihad*, S. 36.

<sup>949</sup> Sætren, „Two Narratives“, S. 162.

<sup>950</sup> Bspw. „It’s a privilege to come into your home again this week.“ (Billy Graham, *Hour of decision* (2012 [1953])). Diese Metapher findet sich verschiedentlich bei christlichen Televangelisten. (Siehe etwa: Kathrin Kohle, „Televangelism revisited: Materialität und Marketingstrategien zeitgenössischer Media Ministries im Kontext crossmedialer Darstellungsformen am Beispiel von Paula White und ihrer Sendung *Paula Today*“, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Universität Heidelberg, 2016, S. 183 inkl. Anm. 207.)

<sup>951</sup> Bspw. Graham, *Hour of decision*.

<sup>952</sup> Beispielsweise: ‘Amr Ḥālīd, „Kalām min al-qalb, 1-10“, <https://www.youtube.com/watch?v=dj6W8fPlZi0&index=2&list=PLhbs8A5De9zQtHRec0WjEFAdFH0C3vJMg> (letzter Zugriff: 1.5.2017).

<sup>953</sup> ‘Amr Ḥālīd, „Al-ḥalqa al-ūlā: Ij’al markaziyya ḥayātak Allāh.“, <https://www.youtube.com/watch?v=RbSApM8-FnA> (letzter Zugriff: 28.06.2017).

Aufzeichnung. Auf der Suche nach neuen Drehorten hat Ḥālīd sich später sogar in die Natur begeben, stets mit einer kleinen Zuhörergruppe von fünf bis sechs Personen.

Seine Kernbotschaft der Selbstoptimierung stellt Ḥālīd in eine einschlägig islamische Tradition:

*„Barnāmīg ramaḍān is-sanā di barnāmīg rawḥānī giddan, imānī giddan, lakinnō fī nafsi l-wa't [...] barnāmīg 'amalī giddan. [...] Mabda' 'amalī giddan, mabda' min ṣamīm dīnnā. Izzāy n'īš bi-l-mabda' dawwa, zayy takammil ḥayātak wa-inta māšī bi-hāza l-mabda'. U-nšūf in-nabiyyu – ṣalla u-sallam – 'ā'īš bi-l-mabda' da izzāy. Il-mabādi' di miš gedīda, il-mabādi' diyyan<sup>954</sup> gayya min tarīhna, gayya min dīnna. Silsila waṣṣalitnā in niḥna nifham it-talatīn mabda' dōl. Kēn lin-nabiyy – ṣalla u-sallam – wa-l-imām aš-Šāfi'ī we, we, we-l-'Izz ibn 'Abd as-Salām wa-l-Imām an-Nawawī wa-Abū Ḥāmid al-Ġazālī wa-iš-Šayḥ Ša'rāwī, wa-id-duktōr 'Alī Gum'a: Silsila! Silsila taḥmil fikr ṭalla'nā it-talatīn mabda' dōl. Tamām, ē l-gadīd? Il-gadīd in niḥna rābīṭīn it-talatīn mabda' dōl bi-ḥayātī wa-ḥayātak. Wa-rābīṭīn it-talatīn mabda' dōl bi-šāb 'ā'iz yingāḥ bi-l-ḥayāh, 'ā'iz yizbiṭ zāthu, 'indo mašrū' u-nifso in howa yitha''oh. Nifso yī'amil flūs, nifso ya'īš il-ḥayāh miš yišūf il-ḥayāh.“<sup>955</sup>*

„Das Ramadan-Programm ist dieses Jahr ein sehr spirituelles, ein sehr glaubensbetontes. Aber gleichzeitig [...] ist es auch ein sehr praxisnahes. Es ist ein sehr praxisnahes Prinzip, ein Prinzip aus dem Innersten unserer Religion. Wie sollten wir dieses Prinzip leben, wie kannst du dein Leben verbessern, während du diesem Prinzip folgst? Und wir werden sehen, wie der Prophet – Gott segne ihn – mit diesem Prinzip gelebt hat. Diese Prinzipien sind nicht neu, diese Prinzipien stammen aus unserer Geschichte. Eine Kette, die uns verbindet, wenn wir diese dreißig Prinzipien verstehen. Sie gehen zurück auf den Propheten – Gott segne ihn – und auf Imam Šāfi'ī und, und, und auf 'Izz ibn 'Abd as-Salām und auf Imam Nawawī und Abū Ḥāmid al-Ġazālī und auf Scheich Ša'rāwī und auf Dr. 'Alī Gum'a. Eine Kette! Eine Kette, die eine Idee trägt, die für uns in diesen dreißig Prinzipien sichtbar wird. Alles klar. Was ist das Neue? Das Neue ist, dass wir diese dreißig Prinzipien mit meinem und deinem Leben verbinden, dass wir diese dreißig Prinzipien mit einem jungen Menschen verbinden, der im Leben Erfolg haben will, der seine Persönlichkeit verbessern will. Er hat ein Projekt und er will es verwirklichen. Er will Geld verdienen, er will das Leben leben und nicht dem Leben zuschauen.“

<sup>954</sup> Bei der Nahdeixis (Sg. *da, di*, Pl. *dōl*) finden sich im Kairiner Dialekt häufig Zusammensetzungen mit *hiyya, huwwa* oder *humma* (daher *diyya*). Die Erweiterung mit *-t* oder *-n* (daher *diyyan*) ist vor allem im Substandard (beziehungsweise Nonstandard) häufig. (Manfred Woidich, *Das Kairenisch-Arabische: Eine Grammatik*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, S. 44.) Bei Ḥālīd relativ häufig mit *-n*.

<sup>955</sup> Ḥālīd, „Al-ḥalqa al-ūlā: Ij'al markaziyya ḥayātak Allāh.“ 2:07.

Das Zitat stammt aus dem Jahr 2015 als Ḥālid seine größten Erfolge bereits erreicht hatte. Zwar legt Ḥālids Ankündigung nahe, das aktuelle Programm sei „anders“ als die vorangegangenen, das ist jedoch eher in Nuancen der Fall, eigentlich beschreibt Ḥālid seine seit Jahren funktionierende Erfolgsstrategie. Anschaulich ist der Fokus auf das Individuum, der Einzelne steht im Mittelpunkt.<sup>956</sup> Das wird auch in der Anrede deutlich. Während diese sich in der Freitagspredigt stets an die versammelten Gläubigen richtet (in der Regel *yā ayyuhā l-muslimūn*, *yā ‘ibād Allāh* oder *yā ma‘āšir al-muslimīn*) sprechen die Neuen Predigern häufig den einzelnen Zuschauer im Singular an. Das entspricht dem Individualismus der Zeit, wie es auch bei der Selbstoptimierung stets um einen individualistischen Ansatz geht, wobei der Einzelne seine individuellen Herausforderungen zu meistern hat. Auf die neoliberal inspirierte Verbindung von persönlichem und ökonomischen Erfolg wurde bereits oben verwiesen. In der Gesamtschau ist die Selbstoptimierung des Einzelnen auch bei Ḥālid ein gesellschaftliches Projekt. Es geht ihm um eine Erziehung (*tarbiyya*) der Gemeinschaft und letztlich der Gesellschaft, womit er in der Tradition reform-islamischer Bewegungen steht.

### 3.3 SYNTHESE: ‘AMR ḤĀLID ALS FORTSETZUNG DES ‚RHETORISCHEN WANDELS‘

Für den Erfolg Ḥālids sind zwei Aspekte zentral: die Anpassung und Erweiterung der Predigtinhalte im Vergleich zu seinen Vorgängern und ein neuer Stil der Präsentation. Diese rhetorischen und ästhetischen Neuerungen sind als Reaktion auf die veränderten Konsumgewohnheiten der aufsteigenden ägyptischen Mittelschicht (sowie ihrer Pendanten in anderen Ländern) zu verstehen. Im Zentrum steht die vermeintlich neue – tatsächlich jedoch aus der *nahḍa* stammende – Botschaft, der Vereinbarkeit von islamischer Religiosität und Moderne. Ḥālid bringt sie mit seinem ‚Wahlspruch‘ auf den Punkt: „die Religion und das Leben wiederversöhnen.“<sup>957</sup>

Dem rhetorischen Wandel einer gesteigerten Erlebbarkeit entspricht der inhaltliche hin zu alltagsrelevanten Fragen der Liebe, Jobprobleme, Umgang der Geschlechter und Selbstoptimierung. In Teilen knüpfte Ḥālid an vorangegangene Prediger an, in erster Linie an Ša‘rāwī, daneben an Muṣṭafā Maḥmūd und an-Naggār. Mit Verwendung des Dialekts und Orientierung an den Fernsehgewohnheiten hatten diese sich bereits von traditionellen Predigern abgesetzt. Bei Ša‘rāwī überwogen noch traditionelle Themen wie Koran, *ḥadīṭ* und *fiqh* (Rechtswissenschaft), doch auch er versuchte, die Themen verstärkt für den Alltag der Menschen relevant zu machen.<sup>958</sup> Ḥālid ist einen Schritt weitergegangen und hat mit seiner Verbindung einer konservativ islamischen Botschaft mit der globalisierten neoliberal

<sup>956</sup> Zu diesem Aspekt bei den christlichen Televangelisten: Berit Bretthauer, *Televangelismus in den USA: Religion zwischen Individualisierung und Vergemeinschaftung*, Frankfurt am Main: Campus, 1999.

<sup>957</sup> Haenni, *L’Islam de marché*, S. 37. (Übers. JS)

<sup>958</sup> Gonzalez-Quijano, „Cheikh Shaarawi, star de l’islam électronique“, S. 248.

orientierten Populärkultur einen ‚Nerv der Zeit‘ getroffen. Asef Bayat hat die Entwicklung aus einer soziologischen Perspektive interpretiert:

„the ‚phenomenon of Amr Khaled‘ is partly an expression of ‚fashion‘ in Simmelian sense, in the sense of an outlet that facilitates a simultaneous fulfilment of the contradictory human tendencies: change and adaptation, difference and similarity, individuality and social norms.“<sup>959</sup>

Der Konsum religiöser Formate wie Predigten stellt für viele eine wichtige Dimension ihrer religiösen Identität dar und ist nicht selten bedeutender als ihre äußere Markierung.<sup>960</sup> Hālid bietet seinen Zuschauern die Möglichkeit, an einer zunehmend globalisierten Kultur teilzuhaben, die einerseits an neoliberalen Idealen orientiert ist, etwa am Postulat kontinuierlicher Selbstopтимierung oder dem einer – durchaus kapitalistisch zu verstehenden – „pursuit of happiness“, bei Hālid ist diese Teilhabe jedoch explizit islamisch gerahmt. Ungeachtet ihrer nordamerikanischen und neoliberalen Inspiration sind die thematisierten Ideale, Herausforderungen oder Problemlösungen stets in erster Linie islamische. In dieser Hinsicht bedient Hālid eine moderne globale Konsumkultur und vertritt gleichzeitig stets – was keinen Widerspruch darstellt – einen konservativen Islam.

In Anbetracht dessen, dass die moderne Rezeption westlicher Rhetorik ihren Ursprung im Kontext der *nahḍa* hat, schließt sich mit Hālid beziehungsweise den Neuen Predigern, für die er steht, ein Kreis: Wie herausgearbeitet wurde, entsprechen verschiedene rhetorische Merkmale Hālids den Empfehlungen der modernen Rhetorik- und Homiletikhandbücher. Diese gehen verschiedentlich auf die dargestellte verstärkte Rezeption westlicher Rhetorik zurück. Fragen der Überzeugung schwingen in der autochthonen arabischen Rhetoriktradition zwar mit, ihnen kommt jedoch kein annähernd vergleichbarer Stellenwert zu wie in der westlichen Tradition. Während Moscheepredigten nicht immer unmittelbar auf Überzeugung ausgelegt sind, sondern teilweise schlicht die Ritualerfüllung im Vordergrund stehen kann, ist eine Überzeugungsabsicht bei Predigern wie Hālid in aller Regel zentral. Die Homiletikhandbücher hatten teilweise die mangelnde Relevanz der in der traditionellen Predigt thematisierten Inhalte kritisiert.<sup>961</sup> Auch in dieser Hinsicht finden sich deutliche Entsprechungen zwischen der Praxis der Neuen Prediger und den modernen Rhetorik- und Homiletikhandbüchern.

Aus dieser – den Maßgaben der modernen Rhetorik- und Homiletikhandbücher verschiedentlich entsprechenden – Praxis ist gleichwohl nicht unmittelbar auf eine (direkte) Rezeption der Handbücher zu schließen. Nicht jeder Prediger, der in seiner Predigtpraxis

---

<sup>959</sup> Asef Bayat, *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010, S. 134-135; Bayat, „Piety, privilege and Egyptian youth“, S. 23.

<sup>960</sup> Gregory Starrett, „The political economy of religious commodities in Cairo“, *American Anthropologist* 97, Nr. 1 (1995): S. 51-68, hier: S. 65.

<sup>961</sup> Beispielsweise: Šalabī, *Al-ḥaṭāba wa-i’ dād al-ḥaṭīb*, S. 110.

Elemente oder Strategien verwendet, die die Handbücher empfehlen, hat diese auch den Handbüchern entnommen. Zwar waren die meisten Prediger, die ich während der Feldforschung traf, mit den Handbüchern vertraut. Das erklärt sich allerdings oft bereits durch ihre Ausbildung an der Azhar oder – im Fall von Predigern, die diese Ausbildung nicht genossen haben – durch ihre Kontakte zu anderen Predigern. So wie al-Ḥaṭṭāb darauf verwies, dass man die Details der *šarīʿa*-rechtlich angemessenen Kanzelperformanz zwar bei Ibn al-ʿAṭṭār nachlesen könne, sie jedoch jedem, der regelmäßig die Freitagspredigt besucht, geläufig sein dürften, erlernen Prediger auch weitere rhetorische Aspekte durch Beobachtung und Nachahmung anderer Prediger, ohne notwendigerweise aktiv die entsprechenden Theorien zu rezipieren. Manchen galt die mehrjährige Predigtpraxis verbunden mit einer genauen Kenntnis anderer Prediger als bester Lehrer, einige gaben an, sich nie mit rhetorischer Theorie beschäftigt zu haben.<sup>962</sup> Die rhetorische und homiletische Literatur muss zwar im Einzelfall nicht den Ausgangspunkt für die Praxis bilden, für ein angemessenes Verständnis des modernen Predigtwesens ist sie gleichwohl essentiell. Sie ermöglicht eine historisch und theoretisch informierte Perspektive auf die (emischen) Absichten, Kategorien, Erwägungen, Theorien und Wirkprinzipien der Praxis. Möchte man verstehen, wie ägyptische Dozenten und Prediger die islamische Predigt konzipieren und nachvollziehen, wie sie sich entwickelt hat (und weiterhin entwickelt), ist die rhetorische und homiletische Literatur ein wesentlicher Baustein.

### 3.4 EIN INTRO-CLIP ZUR EINSTIMMUNG (MUṢṬAFĀ ḤUSNĪ)

Im Rahmen meiner Feldforschung betonten manche Gesprächspartner, unter diesen Professor ʿAfīfī Aḥmad, ehemaliger Dekan (*ʿamīd*) der Fakultät für islamische Mission (*kulliyyat ad-daʿwa al-islāmiyya*), heutzutage gelte es, nicht allein zu den Ohren, sondern auch zu den Augen zu predigen. Damit meinten sie nicht nur die körperliche rhetorische Performanz des Predigers, sondern auch die ästhetische Ausgestaltung medialer Predigtformate, sei es im Fernsehen, auf Videoplattformen oder in den Sozialen Medien.

Eines der elaboriertesten Elemente sind die teilweise anspruchsvoll produzierten Intro-Clips der jeweiligen Predigtprogramme. Die Bedeutung dieser Clips ist im Lauf der Jahre gewachsen, neuere Predigtprogramme lassen einen deutlich gesteigerten Aufwand bei ihrer Produktion erkennen. In der Forschung wurden diese Clips bisher offenbar nicht behandelt. Für eine Analyse der Ästhetik der Predigt sind sie jedoch interessant, denn sie stellen ein eigenes ästhetisches Element der Programme dar. Entsprechende Clips können eine bildrhetorische Kommunikationsabsicht<sup>963</sup> haben und damit auch rhetorische Funktionen erfüllen.

---

<sup>962</sup> Unter diesen auch der salafistische Prediger Pierre Vogel (Gespräch im Oktober 2012), der jedoch nicht dem hier primär untersuchten Kontext zuzurechnen ist.

<sup>963</sup> Vgl. Lambert Wiesing, „Zur Rhetorik des Bildes“, in: *Bildrhetorik*, hrsg. v. Joachim Knappe, Baden-Baden: Koerner, 2007: S. 37-48, hier: S. 54.

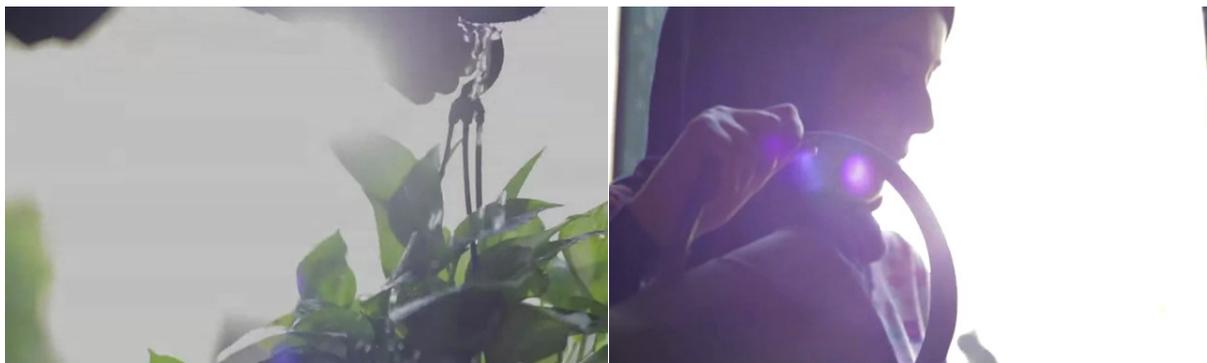
In Anbetracht der Vielfalt unterschiedlicher Predigtprogramme ist es unmöglich, einen Gesamtüberblick zu geben. Beispielhaft wird daher im Folgenden der Intro-Clip eines sehr erfolgreichen Predigtprogramms Muṣṭafā Ḥusnī (geb. 1978) – *ʿIš al-laḥza* („Lebe den Moment“), ausgestrahlt im Ramadan 2014 – vorgestellt und analysiert.<sup>964</sup>

Ḥusnī ist, wie andere Neue Prediger auch, stark von Ḥālīd geprägt und richtet sich an eine vergleichbare Zielgruppe junger Ägypter der oberen Mittelschicht und Oberschicht. Manch einer, den ich im Kontext der Azhar auf Ḥālīd oder die Neuen Prediger ansprach, verwies mich unmittelbar auf Ḥusnī. Er war ihnen ein angenehmeres Gesprächsthema als Ḥālīd, was wohl einerseits auf die große Popularität Ḥusnī im Untersuchungszeitraum – einer Studie zufolge war er im Jahr 2015 der beliebteste Neue Prediger<sup>965</sup> – und andererseits auf die erwähnten Vorbehalte gegenüber Ḥālīd in Anbetracht seiner (vermeintlichen oder tatsächlichen) Bezüge zur Muslimbruderschaft zurückzuführen war.

Bei der Besprechung des Intro-Clips sollen die auditive und die visuelle Ebene berücksichtigt werden. Zum einen ist das für den Intro-Clip eigens komponierte Lied zu betrachten, wobei der Fokus auf dem Text liegt, zum anderen die mit dem Lied abgestimmten Videoaufnahmen.

#### 3.4.1 BESCHREIBUNG

Der unter der Regie von Hišām ʿAbd ar-Rasūl produzierte Intro-Clip bedient sich unterschiedlicher kurzer Videoaufnahmen, deren inhaltlicher und narrativer Zusammenhang sich nicht auf den ersten Blick erschließt. Zunächst wirken die Aufnahmen wie eine Zusammenstellung kurze Eindrücke aus dem Kairiner Alltag. Die ersten Einstellungen lassen sich anhand der folgenden Screenshots skizzieren:



Bilder 59 und 60

<sup>964</sup> Muṣṭafā Ḥusnī, „Al-ḥalqa 2: Irādat at-tag̃yīr“, [https://www.youtube.com/watch?v=ao85Bv\\_MaWM](https://www.youtube.com/watch?v=ao85Bv_MaWM) (letzter Zugriff: 28.06.2017). Der Intro-Clip findet sich zwischen Min. 0:16 und Min. 1:57. Die Intro-Clips anderer Programme unterscheiden sich teilweise deutlich, sind also nur bedingt vergleichbar.

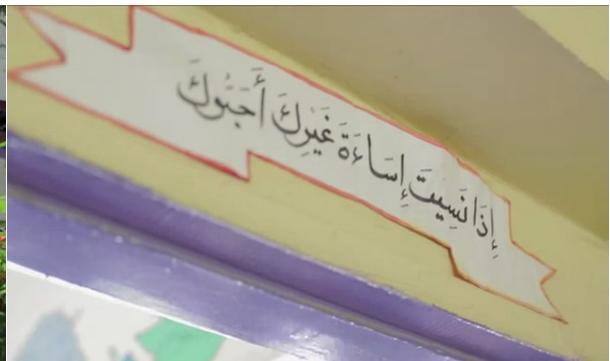
<sup>965</sup> Nermeen Alazrak und Alamira Samah Saleh, „The neo-liberal Islamic preachers: ‚It is not enough to believe, but you must act on your faith‘“, in: *Political Islam and global media: The boundaries of religious identity*, hrsg. v. Noha Mellor und Khalil Rinnawi, Abingdon: Routledge, 2016: S. 219–230, hier: S. 226.



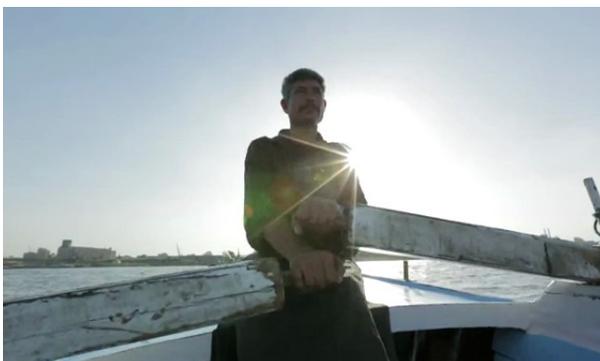
Bild 61



Bilder 62 und 63



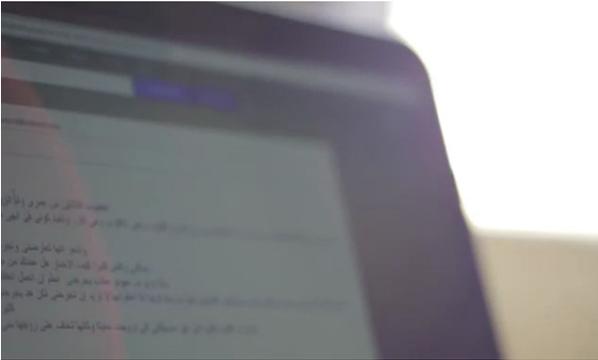
Bilder 64 und 65



Bilder 66 und 67



Bilder 68 und 69



Bilder 70 und 71



Bilder 72 und 73



Bilder 74 und 75



Bilder 76 und 77

Eine verschleierte junge Frau, die in einem Haus Blumen gießt (Bilder 59 und 60). Eine kurze Aufnahme eines Hauses am Nil. (Bild 61). Ein Mann im Rückspiegel seines Autos, ein kurzer Fokus auf ein am Autorückspiegel hängendes Amulett (Bilder 62 und 63). Der Innenhof einer Schule mit Fußballtoren und einem Koranzitat über einer Tür (Bilder 64 und 65). Ein auf dem Nil rudender Mann in brauner *jallābiyya* (Bild 66). Eine Häuserszene in Gīza mit den Pyramiden im Hintergrund. (Bild 67). Fußball spielende Kinder in einem Wohnviertel (Bilder 68 und 69). Eine an einem Laptop arbeitende Person (Bilder 70 und 71). Mutmaßliche Arbeitsunterlagen und ein Sonnenuntergang in der Wüste (Bilder 72 und 73). Ein Kamelführer (Bilder 74 und 75). Straßenszenen in Kairo (Bilder 67 und 77).

Zunächst ließe sich vermuten, es handle sich bei den soweit aufgezählten Aufnahmen um eine bunte Zusammenstellung von Kairiner Alltagsszenen. Kurz darauf wird deutlich, dass der Clip eine Geschichte erzählt, wobei die dargestellten Szenen, der Liedtext, die Harmonien und die Melodieführung eng aufeinander abgestimmt sind: Während die Kamera ein gerahmtes Familienfoto zeigt (Bild 78), erklingt die andächtig langsame Stimme des Sängers: „Ein Moment, wir freuen uns in einem Moment“ (*laḥza nifraḥ fi laḥza*). Das Foto zeigt mutmaßlich einen Vater, der zwei Kinder umarmt, ein Junge und ein Mädchen zwischen ungefähr sechs bis zehn Jahren. Die Kamera schwenkt nach links, die Aufnahme endet, bevor sie den linken Bildrand erreicht, auf dem vermutlich die Mutter zu sehen gewesen wäre. Neben dem Bilderrahmen liegt der „Popularroman“ (New York Times) *The knight in shining armor* der amerikanischen Schriftstellerin Jude Deveraux (geb. 1947).



Bild 78

Ein möglicher Grund für die unvollständige Darstellung des Familienbildes erschließt sich im Anschluss. Zunächst sieht der Zuschauer noch einen lachenden Tamarindensaftverkäufer auf dem Ḥusayn-Platz und spielende Kinder in der Wüste (Bilder 79 und 80), mit dem Ende des Verses wechselt jedoch die Motivik.



Bilder 79 und 80

Nun weicht die zunächst fröhliche Stimmung des Clips einer traurigen: „*niḥzan fī laḥza, wa-l-‘umru kullu laḥza*“ („wir werden in einem Moment traurig, das ganze Leben ist ein Moment“). Die nächste Einstellung zeigt die zusammengefalteten Hände eines in der Wüste sitzenden, offenbar nachdenklichen Mannes, im Hintergrund ist die untergehende Sonne zu sehen. Die folgende Aufnahme zeigt einen älteren, bedrückt wirkenden und einfach gekleideten Mann mit gesenktem Kopf vor der unscharfen Silhouette einer Moschee (Bilder 81 und 82).



Bilder 81 und 82

Es folgen wiederum neutrale Alltagsbilder. Die Hände eines Bäckers, der Teig zu einem kleinen Fladen formt, ein Autowäscher in einer Waschanlage (Bilder 81 und 82).



Bilder 83 und 84

Dem Wechsel von Fröhlichkeit zu Traurigkeit entspricht der Vers: „*Murra wa-sa'āt bitihla.*“ („Es [das Leben] ist bitter und manchmal wird es süß“). Aufnahmen und Musik entsprechen sich weiterhin. Während das Wort *murra* (bitter) erklingt, zeigt die Kamera aus der Nahaufnahme wie Bücher in einen Karton geräumt werden, offenbar Zeichen eines Abschieds. Im zweiten Teil des Verses – „*wa-sa'āt bitihlā*“ („und manchmal wird es süß“) – ist die Aufnahme aus einer Gondel eines sich drehenden Jahrmarkt-Karussells zu sehen (Bilder 85 und 86).



Bilder 85 und 86

Leitendes Motiv ist in Text, Musik und Aufnahmen das Thema Vergänglichkeit. Der Vers „*wa-hiyye riħla tiħlaş bi-laħza*“ („Es ist eine Reise, die in einem Moment endet“) ist zunächst mit einer Aufnahme des Minarets der Ḥusayn-Moschee, im Anschluss mit der eines einsamen Mannes, der in die Wüste hinausläuft, hinterlegt (Bilder 87 und 88).



Bilder 87 und 88

Es handelt sich um den Mann, dessen gefaltete Hände wenige Sekunden zuvor gezeigt worden waren. Das Falten der Hände und das Hinauslaufen in die Wüste konnotieren hier Trauer. Der Grund seiner Trauer erschließt sich in den folgenden Szenen. Während der Sänger den Vers „*Yā tarā illī gayy `ad illī fāt min `umrinā?*“ („Siehst du, das, was eben noch kommt, verschwindet (bereits) wieder aus unserem Leben?“) singt, wird die Aufnahme eines Neugeborenen eingeblendet (Bilder 89 und 90).



Bilder 89 und 90

Nach einer kurzen Wüstenszene und dem Blick auf einen mit Teegeschirr gedeckten Tisch am Fenster (Bilder 91 und 92) ist ein auf weißem Papier übergroß gedruckter Koranvers in Nahaufnahme zu sehen. (Bild 93). Dieser bestärkt den in Anbetracht der Kombination von Säugling und Liedtext naheliegenden Verdacht eines verfrühten Todes.



Bilder 91 und 92

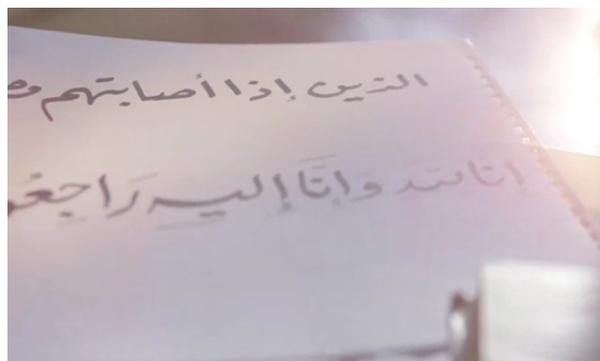


Bild 93

Diese Bilder sind mit dem Liedvers: „*Mīn illī ʿārif bukra ē maktūb linā?*“ („Wer weiß schon, was uns morgen vorherbestimmt ist?“) hinterlegt. Dem entspricht der Koranvers (Bild 93): „die, wenn sie ein Unglück trifft, sagen: ‚Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir (dereinst) zurück.‘“<sup>966</sup> Der Vers wird vor allem bei Trauerfällen zitiert; er stammt aus einer Passage, die die göttliche Prüfung und die Belohnung derjenigen, die ihr Schicksal geduldig hinnehmen, thematisiert.<sup>967</sup> Vermutlich ist also der Tod einer geliebten Person, möglicherweise des Neugeborenen Auslöser der Trauer.

Während die Musik schneller und intensiver wird, sind erneut zwei Alltagsszenen zu sehen: eine Menschenmenge in der Kairiner Innenstadt und eine mit Zeitraffer aufgenommene Autofahrt durch einen Kairiner Autotunnel (Bilder 94 und 95). Der Beschleunigung der Autos im Tunnel entspricht die Beschleunigung der Musik.

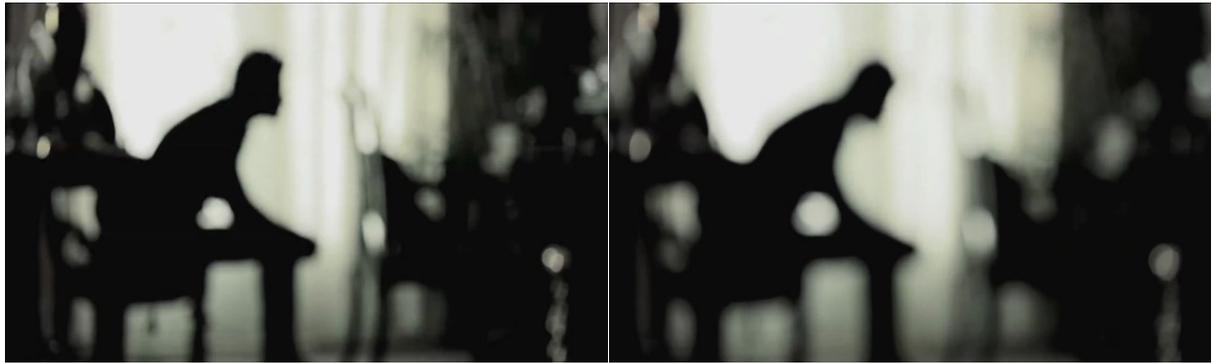


Bilder 94 und 95

Bei anhaltend schneller Musik, jetzt auch mit Perkussion unterlegt, ist im Anschluss erneut der trauernde, zuvor in der Wüste gezeigte Mann zu sehen. Dieses Mal auf einem Stuhl sitzend, während er seinen Kopf senkt (Bilder 96 und 97).

<sup>966</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 2:156.

<sup>967</sup> Die Passage lautet: „Und wir werden euch sicher mit ein wenig Furcht (vor den Feinden) und Hunger und (mit) Verlust an Vermögen, an Leib und Leben und (Mangel) an Früchten (die ihr zum Lebensunterhalt nötig habt) (gewissen) Prüfungen aussetzen. Und bring denen, die geduldig sind, gute Nachricht (von der Seligkeit, die sie im Jenseits zu erwarten haben)! (Ihnen) die, wenn sie ein Unglück trifft, sagen: ‚Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir (dereinst) zurück.‘ Ihnen lässt ihr Herr Segnungen (w. Gebete) und Barmherzigkeit angedeihen. Sie sind es, die die rechte Leitung haben.“ (Ebd., Sure 2:155-156.)



Bilder 96 und 97

Der konkrete Grund der Trauer erschließt sich noch nicht. Ein Todesfall ist weiterhin zu vermuten, unklar bleibt jedoch, wer gestorben ist. Es folgen ein Herz an einer Häuserwand und erneut der Mann, diesmal in liegender Position, traurig aus dem Fenster blickend (Bilder 98 und 99).



Bilder 98 und 99

Die anschließende Szene bestätigt die Vermutung, der Mann ist betend auf einem Friedhof zu sehen (Bild 100).



Bild 100

Im Anschluss wird das Hochzeitsbild des trauernden Mannes eingeblendet, es erklingt der Vers „*damā' firā', farḥat li'ā'*“ („Die Tränen der Trennung, die Freude des Treffens“). In der folgenden Aufnahme legt eine Hand Blumen auf einen Tisch (Bilder 101 und 102). Die

Vermutung liegt nahe, dass die Frau des Mannes und Mutter des Neugeborenen verstorben ist.



Bilder 101 und 102

Der nächste Vers besingt Schwere und Leichtigkeit des Lebens: „*sa'b il-ḥayāh, wa-ḥayyina*“ („Das Leben ist schwer und zärtlich“). Während des ersten Versteils ist eine Aufnahme von Kindern zu sehen, die offenbar in Gesellschaft ihres Vaters jedoch ohne ihre Mutter an einem Tisch sitzen. Die Szene verstärkt die gedrückte Stimmung. Das in Nahaufnahme gezeigte Gesicht des jüngsten Kindes lässt dessen Trauer erkennen (Bilder 103 und 104).



Bilder 103 und 104

Das langezogene auslautende *āh* in *ḥayāh* (Leben) ist bildlich mit einem Kameraschwenk über die Sayyida 'Ā'īša-Moschee und den vor ihr liegenden Platz unterlegt. In der nächsten Szene ist ein junger Kellner zu sehen, der ein Tablett mit unterschiedlichen ägyptischen Vorspeisen in der Kairiner Innenstadt (*wuṣṭ el-balad*) trägt (Bilder 105 und 106).



Bilder 105 und 106

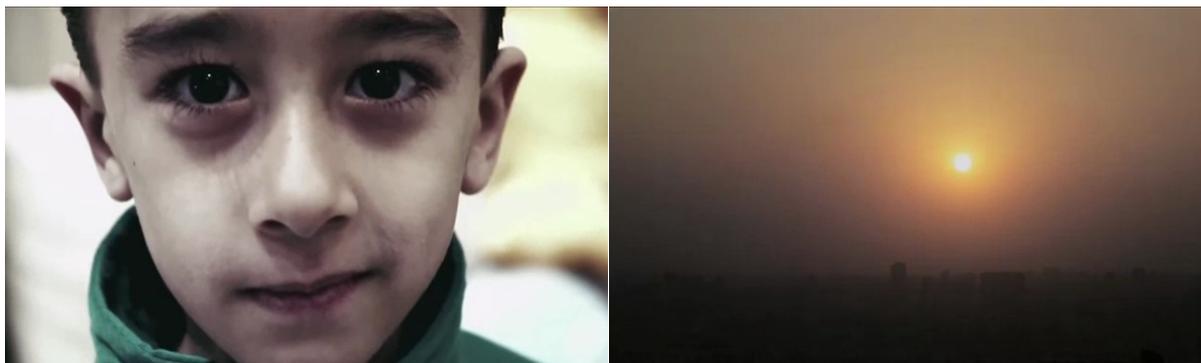
Der zugehörige Liedvers beschreibt erneut das Leben: „Es ist schwierig (*asyā'*) und manchmal sanft (*hinayyina*).<sup>968</sup> Während des erstens Versteils ist das bewegte und in kalten Grautönen unwirtlich wirkende Meer zu sehen, im Anschluss ein auf diesem fahrendes Boot mit Menschen (Bilder 107 und 108).



Bilder 107 und 108

Während des darauffolgenden letzten Verses, zeigt die Kamera zum ersten Versteils das Gesicht eines Jungen (Bild 109); es könnte sich um den Jüngsten der Familie handeln, der zuvor als Neugeborener gezeigt wurde. Das Bild ist zunächst unscharf, mit der Scharfstellung wird der Gesichtsausdruck des Jungen – eine Mischung aus Trauer und Zuversicht – erkennbar. Diese vorletzte Einstellung des Clips fasst die Ambiguität des Liedes zusammen, das durchgehend die zwei Seiten des Lebens – Trauer und Freude, Schwere und Leichtigkeit, Hoffnung und Enttäuschung, Geburt und Tod – betont. Der Intro-Clip endet mit einer Zeitrafferaufnahme des Sonnenuntergangs über Kairo (Bild 110).

<sup>968</sup> Zum im ägyptischen Arabisch häufigen Morphemtyp *KiKayyiK*: Woidich, *Das Kairenisch-Arabische*, S. 99.



Bilder 109 und 110

### 3.4.2 INTERPRETATION

Dass der Intro-Clip eine eigene Geschichte erzählt, ist ein *Novum Ḥusnīs*. Die aufwändige Ausgestaltung des Clips verdeutlicht die voranschreitende Professionalisierung von Predigtprogrammen. Durch seine Funktion, die Zuhörer auf die Botschaft der Sendung einzustimmen und sie für die Themen empfänglich zu machen, ist der Clip mit Anfangsteilen literarischer Kompositionen vergleichbar. Die Anknüpfungspunkte sind fast selbsterklärend. An die im Clip behandelten *Topoi* der Vergänglichkeit irdischen Lebens und der Schicksalsschläge, welche zu ertragen im Jenseits belohnt werden kann, schließt die Predigtbotschaft eines islamischen Lebenswandels, des Gottvertrauens in guten und insbesondere in schlechten Zeiten an. Die durch den Intro-Clip geschaffene, einerseits melancholische, andererseits jedoch auch Hoffnung implizierende Stimmung dürfte diese Botschaft begünstigen: der Tod als schmerzhaftes und gegebenenfalls ‚unerklärliches‘ oder gar ‚sinnloses‘ Ereignis wird in religiöser Perspektive erklärbar und sinnvoll, der Trauer folgt zu gegebener Zeit Freude.

Neben den unterschiedlichen Szenen aus dem Kairiner Alltagsleben sind im Intro-Clip zwei Sequenzen zu unterscheiden: eine Wüstensequenz und eine Familiensequenz. Die beiden Sequenzen sind verwoben. Die Wüstensequenz beginnt mit der aufsteigenden Sonne (0:44) und endet mit dem Sonnenuntergang am Ende des Clips (1:56). Die Familiensequenz beginnt mit dem Familienbild (0:55) und endet mit der Nahaufnahme des Gesichts des jüngsten Sohnes der Familie (1:55). Die Szenen des trauernden Mannes in der Wüste, bei dem es sich offenbar um den Familienvater handelt, einmal in der Wüste sitzend, das andere Mal in die Wüste hinauslaufend gezeigt, stellen die Überschneidung der beiden Sequenzen dar.

Die Botschaft, dass das Schicksal nicht in menschlicher, sondern in göttlicher Hand liegt, erinnert an das Kreaturgefühl im Sinne Ottos. Es erweist sich auch für die Analyse des Intro-Clips als nützlich, der in doppelter Hinsicht von einer Ästhetik des Erhabenen geprägt ist. Das sei im Folgenden ausgeführt. Das Erhabene ist – wie oben angeführt – durch das Verhältnis eines Betrachters zu unvergleichlich Größerem definiert, klassische Beispiele sind der weite Ozean, große Berge und die Pyramiden von Gizeh. Die hier dargestellte Wüste kann im

gleichen Sinn ebenfalls als erhaben gelten.<sup>969</sup> Das Erhabene ist geeignet, zu erregen und Furcht zu erzeugen.<sup>970</sup> Es verursacht ein bedrängendes Gefühl des Ausgeliefertseins oder der Verlorenheit.

Der Intro-Clip zielt offenbar darauf, ebendiese Gefühle zu evozieren. Hierfür ist nicht allein die Bildersprache verantwortlich, sondern die Kombination von Bild, Text und Musik. Bildlich ist diese Absicht in der Wüstensequenz prominent: das Hinauslaufen des Trauernden in die Wüste, die im Verhältnis zur Wüste unvergleichlich kleinen Kinder, das Meer und die die Silhouette Gizehs überragenden Pyramiden schließen, auch wenn sie in ihrer Deutlichkeit nicht den klassischen Beispielen des Erhabenen in der Kunst entsprechen, an die Ästhetik des Erhabenen an. Meer und Pyramiden sind bekannte Motive, der Sonnenuntergang mag vage Assoziationen zu Caspar David Friedrichs ‚Frau vor der untergehenden Sonne‘ (1818) wecken. Die Familiensequenz hat die menschliche Ohnmacht in Anbetracht des eigenen Schicksals als wesentliches Motiv. Sie skizziert die Geschichte einer Familie; nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern mit verschiedenen Rückblenden: Die zukünftigen Eltern heiraten (Bild 101), bekommen mehrere Kinder, die Mutter stirbt (Bilder 96-100), vermutlich bei der Geburt des jüngsten Kindes (89-90, 93). Die Familie bleibt „mutterlos“ zurück (103-104), das Leben geht jedoch weiter (105-106). Der Zuschauer darf annehmen, zumindest legt die Sequenz das nahe, dass es sich beim jungen Kellner im Zentrum Kairos (Bild 106) sowie beim unsicher in die Zukunft blickenden Jungen (Bild 100) um Kinder der Familie handelt.

Lied und Film sind von einer getragenen melancholischen Melodieführung und der durchgehenden Parallelisierung von (vergänglicher) Freude mit Momenten der Traurigkeit geprägt. Momente der Freude sind kurzgehalten, sie erscheinen als Schlaglichter, etwa die Darstellung der in der Wüste spielenden Kinder oder des lachenden Tamarindensaftverkäufers auf dem Ḥusayn-Platz. Der Schwerpunkt des Clips liegt auf dem Gegenstück, der Trauer. Das Lied wechselt durchgehend zwischen Positivem und Negativem, der Liedtext benennt diesen Wechsel: „In einem Augenblick freuen wir uns...“ und „...im anderen [Augenblick] trauern wir, das ganze Leben ist ein Augenblick.“ Wird das Leben in manchen Einstellungen als „süß“ dargestellt, etwa beim Karussellfahren, so ist es bereits in der nächsten Einstellung „eine Reise, die in einem Moment endet.“ Was heute kommt, könnte schon morgen vergangen sein: „*Yā tarā illi gay 'ad illī fāt min 'umrinā.*“ („Siehst du, das, was eben noch kommt, verschwindet (bereits) wieder aus unserem Leben?“) Menschliche Ohnmacht und Ausgeliefertsein stehen im Vordergrund. Die Darstellung evoziert das Kreaturgefühl im Sinne Ottos, denn sie thematisiert nicht lediglich bedrohlich-erhabene Aspekte, sondern impliziert stets die menschliche Angewiesenheit auf Dritte beziehungsweise auf Gott. Das Leben ist zwar schön, gleichzeitig jedoch stets fragil und gefährdet, das Unglück kann jederzeit eintreten. Der Mensch ist im Sinne des Kreaturgefühls

---

<sup>969</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 107, 116.

<sup>970</sup> Ebd., S. 127.

seinem Schicksal ausgeliefert. Primäre Identifikationsfigur des Intro-Clips ist dabei der Familienvater, dessen Alter dem durchschnittlichen Alter der Zielgruppe Ḥusnīs entspricht.

Wesentliches Moment des Erhabenen ist, dass es in Anbetracht einer Bedrohung empfunden wird, wobei sich der Betrachter in sicherer Entfernung befindet. Er nimmt seine Ohnmacht mit Hilfe seiner Einbildungskraft wahr, also ‚lediglich‘ in *Anbetracht* dessen, was er erblickt, wahrt jedoch stets den sichernden Abstand. Der Mensch kann „von der Natur [...] angefochten und in Gefahr gebracht werden“, <sup>971</sup> durch seine Erkenntnis der Gefahr ist er der Natur jedoch überlegen und nicht ausgeliefert, woraus sich das erhebende Gefühl in *Anbetracht* des Erhabenen erklärt. <sup>972</sup> Kant spricht deshalb von der Überlegenheit des ästhetisch empfindenden Subjekts über die Natur. Es wäre verfehlt, im analysierten Video in strikter Analogie zur Theorie des Erhabenen eine Darstellung menschlicher Überlegenheit über die Natur erkennen zu wollen. Der Intro-Clip stellt seine Figuren offensichtlich nicht als „Figurationen des ästhetischen Subjekts“ im Sinne Kants dar. Die im Clip gezeigten Personen sind von den Naturbetrachtern in den Gemälden Caspar David Friedrichs zu unterscheiden, die der Maler vor dem Hintergrund der Theorie des Erhabenen konzipiert hatte. <sup>973</sup> Gleichwohl gibt es eine gewisse Analogie zur Theorie des Erhabenen. Zwar sind die Personen im Clip nicht als ‚Figurationen des ästhetischen Subjekts‘ zu verstehen, sie werden jedoch als ‚Figurationen des religiösen Subjekts‘ verstehbar: Gegenstand von Sorge und Unsicherheit sind im Video nicht Naturgewalten oder vergleichbar bedrohlich erhabene Phänomene. Der Clip thematisiert vielmehr menschliches Schicksal aus einer dezidiert religiösen Perspektive. Das Schicksal hat seinen Ursprung bei Gott, es ist – wie der Liedtext formuliert – niedergeschrieben (*maktūb*). Das eigentliche Thema des Videos ist entsprechend nicht die menschliche Ohnmacht in Anbetracht erhabener Naturgewalten, sondern die menschliche Ohnmacht in Anbetracht des eigenen Schicksals beziehungsweise gegenüber Gott. Der bedrohlichen Natur aus der Theorie des Erhabenen entspricht im Video-Clip das bedrohliche Schicksal. So, wie das ästhetische Subjekt in der Theorie des Erhabenen die eigene Überlegenheit über die bedrohliche Gefahr erkennt, erkennt das religiöse Subjekt seine Überlegenheit über das Ausgeliefertsein. Im ersten Fall besteht die Konsequenz in der Wahrung des Abstands zur bedrohlichen Naturgewalt, im zweiten im Streben nach religiösem Heilsversprechen.

Der Familienvater und die Kinder lassen sich in dieser Perspektive als Figurationen des religiösen Subjektes verstehen. Sie stellen menschliche Ohnmacht und Abhängigkeit dar und daneben das (in religiöser Perspektive) zugehörige Gottvertrauen. Der Intro-Clip illustriert

---

<sup>971</sup> Ebd., S. 129. Entsprechend Barbara Räscher-Trill, „Erwachen erhabener Empfindungen bei der Betrachtung neuerer Landschaftsbilder.“ Kants Theorie des Erhabenen und die Malerei Caspar David Friedrichs“, *Kant-Studien* 68, Nr. 1 (1977): S. 90-99, hier: S. 92.

<sup>972</sup> Räscher-Trill, „Erwachen erhabener Empfindungen bei der Betrachtung neuerer Landschaftsbilder.“ Kants Theorie des Erhabenen und die Malerei Caspar David Friedrichs“, S. 92-93.

<sup>973</sup> Ebd., S. 92, 93.

die zentrale Botschaft, dass das Leben zwar unweigerlich Schicksalsschläge umfasst, der Mensch dieser ‚Bedrohung‘ jedoch mit einem religiösen Lebenswandel begegnen kann. Der im Video gezeigte Koranvers macht die Botschaft des Clips explizit: „die, wenn sie ein Unglück trifft, sagen: ‚Wir gehören Gott, und zu ihm kehren wir (dereinst) zurück.‘“<sup>974</sup> Der Vers verweist auf die göttliche Prüfung und impliziert die Belohnung, die denjenigen erwartet, der sein Schicksal geduldig hinnimmt.

Die Botschaft des Intro-Clips (und der Sendung selbst) ist jedoch durchaus Diesseitsorientiert. Bereits in diesem Leben kann der Zuschauer Bedeutendes erreichen. Der Titel der Episode ist programmatisch: „Der Moment der Veränderung“ (*laḥẓat at-taǧyīr*). Während der Intro-Clip diesen Moment zunächst in seiner bedrohlichen Ambiguität darstellt, ist der weitere Verlauf der Sendung im Kern ein Plädoyer für einen religiösen Lebenswandel und die Vorteile, die dieser verspricht. Er thematisiert – den am Beispiel Ḥālids dargestellten Themen der Neuen Prediger entsprechend – die Chance zur Veränderung und Verbesserung, die in jedem Moment erkannt werden kann.

Eine gewisse Ironie ergibt sich, wenn man diese konservative Botschaft zum Titel des Programms in Bezug setzt: *ʿĪṣ al-laḥẓa* (‚Lebe den Moment‘). Der Titel knüpft an der Achtsamkeitskonjunktur an, die stets das „Leben im Moment“ betont. Ursprünglich war dieses „Credo“ mit einer hedonistischen Perspektive verbunden. Man solle „sich freimachen“, „loslassen“ und „den Moment“ ohne größere Rücksicht auf die – ohnehin ungewissen und jedenfalls schlecht zu beherrschenden – Folgen genießen. Bei Ḥusnī wird diese ursprünglich hedonistische Perspektive umgewendet. Der Fokus auf „den Moment“ meint hier das Bewusstsein dafür, dass die Dinge sich jederzeit ändern können, das einzige Dauerhafte (*tābit*) ist Gott.<sup>975</sup> Entsprechend – so eine Botschaft der Sendung – ist ein religiös korrektes Leben zu empfehlen. Der solchermaßen verstandene Hedonismus ist kein „echter“ im ursprünglichen Sinn des Wortes mehr, die Freude am Diesseits steht nicht im Mittelpunkt. Zwar beinhaltet das diesseitige Leben sicherlich Freude, die unter anderem auch aus der Befriedigung der Forderung eines religiösen Lebenswandels resultieren kann, die empfohlene handlungsleitende Maxime hat jedoch weniger den Genuss im „Hier und Jetzt“ im Blick als die jenseitige Belohnung.

Diese Umwendung des Hedonismus veranschaulicht ein Grundprinzip der Neuen Prediger. Religiöser Rhetorik geht es grundsätzlich um den wirksamen Einsatz ästhetischer und rhetorischer Elemente. Diese sollen ästhetisch-religiöses Erleben ermöglichen und rhetorische Überzeugung begünstigen. Eine religiöse Rhetorik, die sich des zentralen Motivs der (nach Ansicht mancher) moralisch fragwürdigen Moderne bedient, nämlich des Postulats eines hedonistischen Lebenswandels, das Motiv jedoch umdeutet und es zum Medium einer konservativ religiösen Botschaft macht, kombiniert rhetorisch wirksam eine modische Hülle

---

<sup>974</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 2:156.

<sup>975</sup> Ḥusnī, „Al-ḥalqa 2: Irādat at-taǧyīr“ Min. 6:09-6:12.

mit einem ‚älteren‘ Inhalt. Das Medium ist auch hier – im Sinne McLuhans – wesentlicher Teil der Botschaft. Die Programme thematisieren einerseits zentrale Episteme der globalen Moderne und befriedigen andererseits einen Bedarf an identitätsstiftenden religiösen Wahrheiten, wobei sie den jungen Zuhörern gleichzeitig die Abgrenzung von einem oft als ‚alt‘ und überkommen empfundenen islamischen Image ermöglichen. Dem Erfolg dieses Prinzips entspricht derjenige der Neuen Prediger.

## SCHLUSS

Die moderne arabische islamische Predigt wurde soweit, wie einleitend anhand eines kurzen Überblicks über ihre bisherige Forschung skizziert, im Wesentlichen aus einer anthropologischen Perspektive betrachtet. Zwar hat die Forschung sich teilweise auch auf konkret rhetorische Aspekte bezogen, diese wurden jedoch eher vereinzelt (insbesondere bei Hirschkind und auch hier nur teilweise) mit einer entsprechenden Rückbindung an die modernen arabischen Rhetorik- und Homiletikhandbücher untersucht. Diese Ausgangssituation begründet das Ziel der vorliegenden Arbeit: Eine Untersuchung der Ästhetik und Rhetorik der modernen arabischen islamischen Predigt am Beispiel Ägyptens unter besonderer Berücksichtigung der theoretischen – rhetorischen wie homiletischen – Grundlagen. Die Untersuchung der vor allem in Ägypten gesammelten rhetorischen und homiletischen Literatur, welche sich von libanesischen Anfängen Ende des 19. bis ins beginnende 21. Jahrhundert erstreckt, sollte mit den während der Feldforschung zwischen 2011 und 2015 vor allem durch teilnehmende Beobachtung gewonnen Erkenntnissen verknüpft werden.

Im ersten Kapitel („Theorie der Predigt“) wurden zunächst die zentralen Begriffe und Konzepte definiert. Hierzu war zum einen auf die Frage nach arabischen islamischen ‚Entsprechungen‘ zu Predigt und Homiletik einzugehen und zum anderen zu bestimmen, was unter Rhetorik zu verstehen ist. Die Begriffe Predigt und Homiletik entstammen beide einem christlichen Kontext und sind nicht deckungsgleich auf islamische Kontexte zu übertragen, entsprechend wurden die hier der Predigt zuzurechnenden Genres erläutert. Grundlegend ist auch die Unterscheidung zwischen der sogenannten westlichen Rhetorik einerseits, womit die aristotelische Tradition gemeint ist, und der sogenannten arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*) andererseits. Anhand einer Darstellung der beiden Traditionen mit Fokus auf ihre Strukturen und zentralen Kategorien wurde nochmals aufgezeigt, dass es sich bei ersterer um eine Theorie öffentlicher Rede handelt, bei der arabischen Rhetorik hingegen um eine Kunst des guten Ausdrucks beziehungsweise eine Stilistik. Entsprechend bietet die arabische Rhetorik für die Predigt nur zum Teil einen theoretischen Referenzrahmen, nämlich im Wesentlichen mit Blick auf den korrekten, angemessenen, verständlichen und schönen Ausdruck, also auf den rhetorischen Teilbereich der *elocutio*. Die moderne arabische islamische homiletische Literatur bezieht sich daher auch ausgiebig auf die Tradition der aristotelischen (und sogenannten westlichen) Rhetorik, die Handbücher tragen verschiedentlich die Begriffe *‘ilm* (Wissenschaft) beziehungsweise *fann al-ḥaṭāba* (Kunst der öffentlichen Rede) im Titel.

In einem weiteren Schritt wurde zur Darstellung der islamischen Homiletik die vormoderne arabische islamische Predigttheorie betrachtet, die – da sie vor allem

ritualrechtliche Vorgaben thematisiert – verschiedentlich (aber nicht ausschließlich) autoritativ bleibt. Anhand von Ibn al-Jawzī und Ibn al-‘Aṭṭār, zwei einschlägigen Autoren aus dem 12. beziehungsweise 14. Jahrhundert, konnten zwei Schlaglichter auf die vormoderne arabische islamische Homiletik geworfen werden. Eine Wirkungsästhetik im engeren Sinn stellt diese Theorie jedoch nicht beziehungsweise nur indirekt dar. Sie ist weniger auf eine zu erzeugende Wirkung auf Seiten des Publikums ausgerichtet, sondern reflektiert vor allem Fragen der ritualrechtlichen Korrektheit; gleichwohl umfasst die an diesen Vorschriften ausgerichtete Ritualdurchführung selbstredend stets rhetorische und ästhetische Wirkungen. An den Beispielen konnten zentrale Aspekte des Predigerhabitus – insbesondere die Konzepte Ruhe (*sakīna*) und würdevoller Ernst (*waqār*) dargestellt werden, die für ein Verständnis von Verhaltenskonventionen des islamischen Gelehrten beziehungsweise Predigers bis heute relevant bleiben. Mit seinem rednerischen Habitus, der Ruhe und Würde verkörpert und einen performativen Akt religiöser Autoritätserzeugung darstellt, orientiert sich der Prediger am Propheten, als dessen ‚Repräsentant‘ er auf der Kanzel steht, um die islamische Botschaft weiterzutragen. ‚Unterhaltende‘ Techniken verurteilen die mittelalterlichen Autoren hingegen verschiedentlich, sie gelten ihnen als Merkmal der ‚Volksprediger‘, bei denen sich Parallelen zur Figur des Geschichtenerzählers (*ḥākiyya*) finden.

Das als „Erwachen der Rhetorik“ (Abū Zahra) bezeichnete arabische Interesse für Rhetorik im ursprünglichen Sinn, also Theorie öffentlicher Rede, stellt eine sich ab Ende des 19. Jahrhunderts vollziehende moderne Entwicklung dar. Für ein Verständnis der modernen arabischen islamischen Predigt ist sie essentiell. Da das Genre der Rhetorik- und Homiletikhandbücher in der ‚westsprachlichen‘ Islamwissenschaft und Arabistik bisher weitgehend unerforscht ist, versucht die Analyse, einen entsprechenden Überblick zu geben. Eine Auswahl ägyptischer Handbücher wurde unter Berücksichtigung der libanesischen Anfänge anhand der zuvor herausgearbeiteten Fundamentalkategorien (*ethos*, *pathos* und *logos*) sowie der fünf Teile der Rhetorik (*rhetorices partes*, teilweise auch als Produktionsstadien bezeichnet) analysiert. Die Analyse zeigt eine Veränderung der arabischen (ägyptischen) islamischen Homiletik in der Moderne durch eine verstärkte Rezeption der sogenannten westlichen Rhetorik. Das betrifft in besonderem Maß die Orientierung an rhetorischen Strategien der Überzeugung und Empfehlungen zur rednerischen Performanz, also zum Redevortrag (*actio* und *pronuntiatio*). Letzterer hat in der arabischen Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*), da sie keine Rhetorik im ursprünglichen Sinn des Wortes darstellt, keine direkte Entsprechung. Allerdings rekurren die modernen Handbücher verschiedentlich auf arabische Autoritäten, insbesondere Jāḥiẓ, um performative Ideale des arabischen Redners zu thematisieren. Auch in den weiteren Bereichen der Rhetorik verbinden die Handbücher Konzepte der sogenannten westlichen Rhetorik mit solchen der arabischen Tradition. Das ist unter anderem für die Transkulturalitätsforschung relevant, insofern sich die Handbücher etablierten kulturellen Zuordnungen entziehen. Die bereits

verschiedentlich festgestellte, gleichwohl aber anhaltende Herausforderung der Arabistik und Islamwissenschaft, ihre etablierten Begrifflichkeiten, Kategorien und Theorien mit Blick auf die Moderne zu prüfen, wird auch am Beispiel der untersuchten Handbücher deutlich. Die moderne arabischsprachige Rhetorik und Homiletik „durchbricht“ die verbreitete Trennung zwischen westlicher (aristotelischer) und arabischer Rhetoriktradition.

Vor allem sind die Handbücher für die Forschung jedoch insofern interessant, als sie einem rhetorischen Wandel Rechnung tragen und für die Moderne relevante theoretische Grundlagen formulieren. Dadurch ermöglichen sie eine entsprechend informierte Perspektive auf Absichten und Wirkprinzipien der Predigtpraxis anhand ihrer (emischen) Kategorien und lassen gleichzeitig Entwicklungen und Schwerpunktverlagerungen verständlich werden.

Bereits für sich genommen stellt die Analyse der Handbücher ein spannendes sowie weites Themenfeld dar, das in dieser Arbeit zwar mit einer gewissen Ausführlichkeit behandelt wurde, aber gleichwohl nicht ausgeschöpft ist. An der hier vorliegenden Untersuchung ließe sich verschiedentlich anschließen. Unter anderem wäre, um lediglich einen Punkt aufzuzeigen, eine Untersuchung der ‚Entsprechungen‘ der dargestellten modernen rhetorischen und homiletischen Literatur in anderen arabischen (und auch weiteren islamischen) Ländern wünschenswert. Die ägyptischen und azharitischen Autoren werden – in Anbetracht der Relevanz der Azhar – auch außerhalb Ägyptens rezipiert. Es wäre interessant, den Umfang dieser Rezeption zu beleuchten. Davon abgesehen entstehen an den weiteren großen islamischen Bildungseinrichtungen vermutlich auch eigenständige Werke, die sich von der hier untersuchten überwiegend azharitischen Literatur verschiedentlich unterscheiden dürften und daher eigene Untersuchungen verdienen.

Im zweiten Kapitel („Rhetorik und Ästhetik der Praxis“) bilden die anhand der Analyse der Handbücher erarbeiteten Begriffe, Konzepte, theoretischen Erwägungen und Beobachtungen den Ausgangspunkt für eine rhetorische und homiletische Betrachtung der Predigtpraxis. Auf Grundlage der Feldforschung in Ägypten konnten Betrachtungen zum Prediger – zu Stimme, Gestik, Mimik, Habitus und Kodierungen der Körpersprache – und darauf aufbauend zu seiner Rolle und zu Rollenkonventionen formuliert werden. Relevant ist hier unter anderem eine für die Kanzelpredigt teilweise spezifische Sprechweise (in dieser Arbeit heuristisch als ‚Kanzelton‘ bezeichnet), die vermutlich ein Erbe aus ‚vorklassischen‘ Zeiten darstellt, das sich in Teilen bis heute gehalten hat. Anhand einer ersten phonetischen Analyse wurde aufgezeigt, dass diese Sprechweise ursprünglich vermutlich die Verstehbarkeit des Predigers verbessern sollte; heute stellt sie (teilweise) ein performatives rhetorisches Element dar, das die Autorität des Predigers und die Dringlichkeit seiner Botschaft unterstreicht.

Wie in anderen Kontexten können Rollenkonventionen – beziehungsweise der sich durch diese ergebende Kontrast zu anderen Verhaltenserwartungen – auch im islamischen Predigtwesen Mechanismen der Rollendistanz begünstigen. Zu diesen zählen etwa

Ironisierungen oder Übertreibungen von Rollenerwartungen, um eine (situative) Distanz zur eigenen Rolle anzuzeigen. Anhand eines Ausschnittes einer ‚freien‘ Predigt konnte eine (partielle) Ironisierung des Kanzeltons aufgezeigt werden. Da letzterer ein stimmliches Autoritätsmerkmal darstellt, bringt dessen Ironisierung ein ‚Spiel‘ mit normativen Rollenkonventionen, -erwartungen und -verpflichtungen zum Ausdruck. Am analysierten Beispiel werden zum einen Spannungen zwischen theoretischer Handlungsmaxime für islamische Gelehrte und deren praktischer Umsetzung deutlich, zum anderen Aspekte des damit verbundenen komplexen Verhältnisses zwischen offiziellem Prediger und Staat.

Die ausführliche Analyse einer vollständig transkribierten und übersetzten Freitagspredigt erlaubt verschiedene ihrer charakteristischen Aspekte aufzuzeigen. Ausgangspunkt ist das Thema *taqwā* (Gottesfurcht beziehungsweise -gewissheit), das neben der koranischen Maßgabe, zu „gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist,“<sup>976</sup> sowie der Vermittlung islamischer Ethik und islamischen Wissens ein Grundthema des islamischen Predigtwesens darstellt. Aufschlussreich ist am gewählten Beispiel die auf den Kontext der Ḥusayn-Moschee ausgerichtete Einleitung, anhand derer sich der Rückgriff auf *saġʿ* (Reimprosa) und Dichtung aufzeigen ließ; hier insbesondere die Rede Quss ibn Sāʿidas auf dem Markt von ʿUkāz, mit der der Prediger einen für die frühislamische Rede stereotypen Anfang wählt, an den er mit ‚modernerer‘ Elemente anschließt.

Die Theorie des Erhabenen und darauf aufbauend Rudolf Ottos Kategorie des Kreaturgefühls erweisen sich für die Analyse der in der Predigt verwendeten Erzählung (*qiṣṣa*) als aufschlussreich und erlauben eine Einordnung des – durch einige Publikumsreaktionen anschaulichen – ästhetischen Erlebens der Predigt. Für die ägyptische Freitagspredigt charakteristisch ist auch die in der Erzählung implizierte Thematisierung staatlicher Fürsorge gegenüber den Bürgern. Der Prediger nutzt das Thema der Predigt, die Veränderung der Gebetsrichtung, des Weiteren als Ermahnung zur religiösen Lebensführung, wobei die Predigt gleichzeitig auch das Bestreben der Azhar verdeutlicht, die auf Grund des Arabischen Frühlings beziehungsweise der Revolution vom 25. Januar polarisierte ägyptische Gesellschaft zu einen. Anhand weiterer Predigtbeispiele wurde die Wiederholung „fundierender Erinnerungsfiguren“ (Assmann) der islamischen Geschichte im ritualisierten Rahmen betrachtet, auf die rhetorische Parallelisierung der frühislamischen Situation mit der modernen eingegangen sowie ein Beispiel für die Kritik an der Infragestellung religiöser Wahrheiten gegeben.

Das Zuhörerverhalten in der „rituell kontrollierten Umgebung“ (Jones) der Freitagspredigt wurde unter kursorischer Berücksichtigung der Vorbereitung und Einstimmung auf die Freitagspredigt dargestellt. Diese ist als ‚Ort‘ der Demut (*ḥuṣūʿ*), Gottesfurcht und -gewissheit (*taqwā*) sowie der Versicherung des Gehorsams (*ṭāʿa*) gegenüber Gott und seinem Propheten zu verstehen und bietet eine sichtbare und körperlich erlebbare

---

<sup>976</sup> Muḥammad, *Der Koran*, Sure 3:110.

Inszenierung religiöser Ordnung. Dem entsprechen sowohl die ritualrechtlich hinterlegte Ruhe und Körperhaltung der Zuhörer während der Predigt als auch emotionale Publikumsreaktionen bei emotionalisierenden Themen. Letztere wurden unter Berücksichtigung zu Grunde liegender rhetorischer Mechanismen sowie der gesellschaftlichen Situation in Ägypten im Untersuchungszeitraum beispielhaft dargestellt.

Im dritten Kapitel („Mediale Rhetorik: Islamische Televangelists“) wurden anhand ausgewählter Beispiele die ägyptischen islamischen Fernsehprediger behandelt. Bedingt durch die Veränderung der öffentlichen Rede und neuer medialer Konsumgewohnheiten wurden der ritualisierte Habitus des Predigers wie auch etablierte Predigtthemen im 20. Jahrhundert zunehmend (wenn auch nicht pauschal) als überkommen empfunden. Das bildet eine Grundlage für den Erfolg der Fernsehprediger. Um die Entwicklung dieses neuen Genres anhand einzelner geeigneter Schlaglichter zu beleuchten, wurde zunächst Muḥammad Mutawallī aš-Šaʿrāwī betrachtet, dessen ab den Siebzigerjahren im ägyptischen Fernsehen übertragene Predigtsendungen einen wichtigen rhetorischen Einschnitt darstellen. Der Einsatz ausgeprägter Gestik und Mimik sowie die Verwendung des ägyptischen Dialektes wurden zu seinen Markenzeichen. Das geeignete Predigtgenre für die Einführung entsprechender ‚Neuerungen‘ war der *dars*, der sich auf Grund seiner performativen Freiheiten für eine Orientierung an den durch Film und Fernsehen gewandelten Konsumgewohnheiten deutlich besser eignet als die Kanzelpredigt. Inhaltlich blieb Šaʿrāwī mit den Themen Koran, *ḥadīṭ* und *fiqh* weitgehend den klassischen Domänen des Azhar-Gelehrten treu, allerdings mit stärkeren Rückbindungen an den Alltag der Menschen.

Mit den ‚Islamischen Televangelists‘ beziehungsweise den Neuen Predigern (*ad-duʿāt al-judud*) „schließt“ sich schließlich „ein Kreis“ des rhetorischen Wandels. Manche der theoretischen Empfehlungen der modernen Rhetorik- und Homiletikhandbücher finden hier die deutlichste praktische ‚Umsetzung‘. Das betrifft zum einen die rhetorische Performanz, nämlich stimmliche, mimische und gestische Darstellungen, die mit Maḥfūz (beziehungsweise Cicero) gesprochen als „Spiegel der Seele“ fungieren. Insbesondere ʿAmr Ḥālīd verwendet diese verschiedentlich als ‚dramatisches‘ Mittel zur Darstellung der Handlungen von in der Predigt thematisierten Figuren. Zum anderen betrifft der Wandel den Inhalt: Die Neuen Prediger haben ihre Themen in Absetzung zu den sogenannten ‚traditionellen‘ Predigern am Vorbild der amerikanischen Televangelists sowie an den Interessen und der Lebenswirklichkeit ihres Publikums – insbesondere der aufsteigenden global orientierten ägyptischen Mittelschicht – ausgerichtet. Dieses Erfolgsrezept, das verschiedentlich von neoliberalen Topoi wie etwa dem der Selbstoptimierung geprägt ist, funktioniert bis heute. Die detaillierte Betrachtung einer rhetorisch performativ komplex ausgestalteten Passage ʿAmr Ḥālīds verdeutlicht auch, dass die in der Predigtforschung bereits thematisierte Erziehung „moralischer Persönlichkeit“ (Hirschkind) insbesondere im Fernsehen verschiedentlich auf rhetorische Techniken zurückgreift, wie sie die modernen Handbücher empfehlen.

Anhand des Intro-Clips eines Programmes Muṣṭafā Ḥusnīs wurde abschließend ein Beispiel für einen weiteren Aspekt der aufwändigen Produktion jüngerer Predigtprogramme gegeben. Der ausgewählte Clip erfüllt nicht lediglich die gängige Funktion, die Zuhörer auf die folgende Sendung einzustimmen, er umfasst eine eigene Aufforderung zum religiösen Lebenswandel im Sinne des Predigtprogrammes. Bei der Analyse des Clips, die sich ebenfalls des Kreaturgefühls als Analysekategorie bedient, wurde die Verknüpfung der religiösen Botschaft mit Narrativen der Achtsamkeit und Selbstoptimierung dargestellt. Das Beispiel veranschaulicht das neoliberalen Diskursen entsprechende Erfolgsrezept der Neuen Prediger. Ihre Autorität gründet längst nicht mehr in formaler religiöser Bildung, sondern speist sich aus einer Verknüpfung religiöser Erbauung und islamischer Lebensberatung, wie auch die Predigten nicht nur religiöse Unterweisungen mit einer gegebenenfalls politischen Botschaft sind, sondern vor allem Anleitungen zur Selbstoptimierung im rhetorischen Gewand einer an globalen Konsumgewohnheiten ausgerichteten modernen und verschiedentlich konservativen islamischen Identität.

Der heutige Erfolg der Neuen Prediger entspricht nicht nur mit Blick auf rhetorische Techniken den modernen Rhetorik- und Homiletikhandbüchern, sondern auch deren historischem Ursprung. Dieser liegt im Kontext der *nahḍa* (ungefähr: ‚arabische Renaissance‘) des 19. Jahrhunderts, die sich eine Erneuerung des Islams gemäß moderner Gegebenheiten zum Ziel gesetzt hatte. Dem entspricht, dass Erfolg im Zeitalter von Massen- und Sozialen Medien stets eine Frage der Rhetorik ist. Mediale Akteure wie die Neuen Prediger wissen das vermutlich am besten.

## QUELLENANGABEN

- Abaza, Mona. „The expanding and controversial role of Al-Azhar in Southeast Asia.“ In: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive*, hrsg. v. Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010. S. 45-57.
- ‘Abd ar-Raḥmān, ‘Abd al-Mun‘im Muḥtār. *Dirāsāt fī l-ḥiṭāba wa-i‘dād al-ḥaṭīb*. 5. Ausg. [Kairo]: Al-Manār li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr, 2012.
- . *Dirāsāt fī l-ḥiṭāba wa-i‘dād al-ḥaṭīb*. 3. Ausg. [Kairo]: Al-Manār li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr, 2009.
- Abou Taam, Marwan, Claudia Dantschke, Michael Kreutz und Aladdin Sarhan (Hrsg.). *Kontinuierlicher Wandel: Organisation und Anwerbungspraxis der salafistischen Bewegung*, HSFK-Report, Bd. Nr. 2/2016. Frankfurt am Main: Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK), 2016.
- Abū Ḥātim as-Sijistānī, Sahl ibn Muḥammad al-Juṣāmī. *Al-mu‘ammarūn wa-l-wasāyā*. [Kairo]: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, 1961.
- Abū l-‘Aynayn, Ḥamdī Ḥasan. „Al-minbar bayna d-dīn wa-s-siyāsa (1).“ *Al-Ahrām*, 30.12. 2013.
- Abū Samak, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-madḥal li-dirāsāt al-ḥaṭāba wa-ṭuruq at-tabliḡ fī l-islām*. 1. Ausg. Kairo: Maktabat al-‘Imān li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr wa-t-Tawzī‘, 2012 [1990].
- Abū Zahra, Muḥammad. *Al-ḥaṭāba: Uṣūluḥā - tāriḥuḥā fī azhar ‘uṣūriḥā ‘inda l-‘arab*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2012 [1934].
- . *Al-ḥaṭāba: Uṣūluḥā - tāriḥuḥā fī azhar ‘uṣūriḥā ‘inda l-‘arab*. 1. Ausg. Kairo: Maṭba‘at al-‘Ulūm, 1934.
- Ādam, Šaraf ad-Dīn Aḥmad. *Al-ḥaṭāba: ‘ilm wa-fann*. 1. Ausg. [Kairo]: Maṭba‘at al-Ḥusayn al-Islāmiyya, 2000.
- Ajam, Maurice. *La parole en public: Physio-psychologie de la parole, rapport du langage intérieur avec la parole, étude des procédés oratoires depuis l’Antiquité, esquisse d’une méthode scientifique d’art oratoire, enquêtes psychologiques sur la parole en public*. Paris: Chamuel, 1895.
- . „Préface.“ In: *L’art de parler en public: l’aphasie et le langage mental*, hrsg. v. Georges Saint-Paul. Paris: Doin, 1912. S. vii-xii.
- Akca, Ayşe Almıla, Mona Feise-Nasr, Leonie Stenske und Aydın Süer (Hrsg.). *Practices of Islamic preaching: Text, performativity, and materiality of Islamic religious speech*. Berlin: De Gruyter, 2024.
- al-‘Askarī, Abū Hilāl. *Kitāb aṣ-ṣinā‘atayn: Al-kitāba wa-š-šī‘r*. Beirut: Al-Maktaba al-‘Unṣuriyya, 2015.
- al-Azharī, Usāma. „Luṭf Allāh wa-farjuhu ḥuṭbat al-jum‘a.“ <https://www.youtube.com/watch?v=r6jE0780EWw> (letzter Zugriff: 20.10.2016).
- al-Badawī, Ibrāhīm. *Fann al-ḥaṭāba*. 1. Ausg. Beirut: Dār al-Amīr, 1994.

- al-Baġdādī, ‘Abd al-Qādir ibn ‘Umar. *Ḥizānat al-adab wa-lubb lubāb lisān al-‘arab*. 4 Bde. Bd. 1, Kairo: Būlāq, 1881.
- al-Bājūrī, Ṣalāḥ Maḥmūd. *Fann al-kalima wa-kayfa tukawwin al-ḥuṭba*. 3. Ausg. [Kairo]: Al-Manār li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr, 2008.
- al-Bāz, Muḥammad. *Du‘āt fī l-manfā: Qiṣṣat ‘Amr Ḥālid wa-d-du‘āh al-judud fī Mišr*. Kairo: Al-Fāris, 2004.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Ismā‘īl. *Al-jāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ (ḥadīṭ 867a)*.“ <https://sunnah.com/muslim:867a> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- . *Al-jāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ (ḥadīṭ 846b)*. <https://sunnah.com/muslim:846b> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- al-Bura‘ī, ‘Abd ar-Raḥīm Abū Aḥmad. *Dīwān fī l-qaṣā‘id ar-rabbāniyya wa-l-madā‘ih an-nabawiyya*. Kairo: Maktabat Aḥmad Ifindī ‘Abdallāh, 1894/95.
- al-Ḥaṭīb at-Tibrizī, Muḥammad. *Miškāt al-maṣābiḥ (ḥadīṭ 2341)*. <https://sunnah.com/mishkat:2341> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- al-Ḥawlī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz. *Iṣlāḥ al-wa‘z ad-dīnī*. Kairo: Dār al-Fikr, 1929.
- al-Ḥūfī, Aḥmad Muḥammad. *Fann al-ḥaṭāba*. 5. Ausg. Kairo: Nahḍat Mišr, 2007 [1949].
- al-Iṣfahānī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn Abū l-Faraj. *Kitāb al-aġānī*. 3. Ausg. 25 Bde. Bd. 15, Beirut: Dār aṭ-Ṭaqāfa, 1962.
- . *Kitāb al-aġānī*. 25 Bde. Bd. 15, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1959.
- al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uṭmān ‘Amr ibn Baḥr. *Al-bayān wa-t-tabyīn*. 7. Ausg. 4 Bde. Kairo: Maktabat al-Ḥānjī, 1998.
- . *The life and works of Jāḥiẓ: Translations of selected texts*. Übers. v. Charles Pellat und D. M. Hawke. Berkley: University of California Press, 1969.
- al-Jazīrī, ‘Abd ar-Raḥmān. *Kitāb al-fiqh ‘alā al-maḍāhib al-arba‘a*. 5 Bde. Bd. 1, Beirut: Dār al-Fikr, 2008.
- al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. *Asrār al-balāgha: The mysteries of eloquence*. 3. Ausg. Beirut: Dār al-Masīra, 1983.
- . *Asrār al-balāgha: The Mysteries of Eloquence*. Hrsg. v. Hellmut Ritter. Istanbul: Government Press, 1954.
- . *Die Geheimnisse der Wortkunst (Asrār al-balāgha) des ‘Abdalqāhir al-Curcānī*. Übers. v. Hellmut Ritter. Bibliotheca Islamica. Hrsg. v. Hellmut Ritter und Albert Dietrich. Wiesbaden: Steiner, 1959.
- al-Kātib, Iṣḥāq b. Ibrāhīm. *Al-burhān fī wujūh al-bayān*. Bagdad: ohne Verlag, 1967.
- al-Kūmī, Šāmī ‘Abd al-‘Azīz. *Aṣ-ṣaḥāfa al-islāmiyya fī Mišr fī l-qarn at-tāsi‘ ašara*. Maṣṣūra: Dār al-Wafā‘ li-ṭ-Ṭibā‘a wa-n-Našr wa-t-Tawzī‘, 1992.
- al-Makkī, Abū Ṭālib. *Qūt al-qulūb*. Bd. I, Kairo: ohne Verlag, 1310 a.h. (1892/1893).
- al-Maqdisī, Anīs. *Al-funūn al-adabiyya wa-a‘lāmuhā fī n-nahḍa al-‘arabiyya al-ḥadīṭa*. 6. Ausg. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Mayālīn, 2000.

- al-Murādī, Abū l-Faḍl Muḥammad Ḥalīl ibn ‘Alī und [= Abū l-Muwadda Muḥammad Ḥalīl al-Murādī]. *Kitāb silk ad-durar fī a’yān al-qarn at-tānī ‘ašar*. Bd. 2, [Beirut]: Dār al-Bašā’ir al-Islāmiyya, Dār Ibn Hazm, [1874].
- al-Musawi, Muhsin J. „Arabic rhetoric.“ In: *Encyclopaedia of Rhetoric*, hrsg. v. Thomas O. Sloane. Oxford: Oxford University Press, 2001. S. 29-33.
- al-Qāḍī ‘Iyāḍ, Abū l-Faḍl ‘Iyāḍ b. Mūsā al-Yaḥšubī as-Sabtī. *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma’rifat a’lām maḡhab Mālik*. 8 Bde. Bd. 6, Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu’ūn al-Islāmiyya, 1990.
- al-Qalqašandī, Abū l-‘Abbās Aḥmad. *Šubḥ al-a’šā fī šinā’at al-inšā’*. 14 Bde. Bd. 1, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1922.
- al-Qawwāl, Anṭūn. *Fann al-ḥaṭāba*. 1. Ausg. Beirut: Kitāb al-Qāri’, 1996.
- al-Qazwīnī, Muḥammad ibn ‘Abd ar-Raḥmān. *Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāġa: Al-ma’ānī wa-l-bayān wa-l-badī’*. 3 Bde. Bd. 1, Beirut: Dār al-Jīl, ohne Jahr.
- al-Ūlā, Mišr. „Ḥuṭbat al-jum‘a min masjid al-Imām al-Ḥusayn.“ <https://www.youtube.com/watch?v=TXveiG8vmdk> (letzter Zugriff: 11.09.2013).
- Alazrak, Nermeen und Alamira Samah Saleh. „The neo-liberal Islamic preachers: ‚It is not enough to believe, but you must act on your faith‘.“ In: *Political Islam and global media: The boundaries of religious identity*, hrsg. v. Noha Mellor und Khalil Rinnawi. Abingdon: Routledge, 2016. S. 219–230.
- Anderegg, Johannes. „Das Fiktionale und das Ästhetische.“ In: *Funktionen des Fiktiven*, hrsg. v. Dieter Henrich und Wolfgang Iser. Poetik und Hermeneutik. München: Fink, 1983. S. 153-172.
- Antoun, Richard T. *Muslim preacher in the modern world: A Jordanian case study in comparative perspective*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.
- ar-Ruṣāfī, Ma’rūf. *Kitāb nafḥ at-tīb fī l-ḥiṭāba wa-l-ḥaṭīb*. [Istanbul]: Maṭba‘at al-Awqāf al-Islām bi-Dār al-Ḥilāfa al-‘Aliyya, 1917.
- Aristoteles. *Rhetorik*. Übers. v. Christof Rapp. Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. v. Hellmut Flashar. Bd. 4,1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- . *Rhetorik*. Übers. v. Gernot Krapinger. Reclams Universal-Bibliothek. Stuttgart: Reclam, 2007.
- Aristoteles und Christof Rapp. „Rhetorik: Kommentar.“ In: *Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4,2, hrsg. v. Hellmut Flashar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Arnhart, Larry. „Aristotle on political reasoning: A commentary on the „Rhetoric“.“ IX, 230 S. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 1981.
- Arntz-Pietscher, Cora. „Der Pastor zwischen Kanzelton und klerikalem Sound: Sprecherische Merkmale einer pathetischen Sprechweise.“ *sprechen 2* (1995): S. 39-45.
- aš-Šāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Kitāb al-umm*. 8 Bde. Bd. 1, Beirut: Dār al-Ma’rifa, 1990.
- aš-Ša’rāwī, Muḥammad Mutawallī. „el sharawi 1 أ 1972.“ *رووع ما سمعت من الشيخ الشعاروي*.

- aš-Šartūnī, Sa'īd. *Al-ğuşn ar-raṭīb fī fann al-ḥaṭīb*. Beirut: al-Maṭba'a al-Adabiyya, 1908.
- (Hrsg.). *Faṣl al-ḥiṭāb fī l-wa'z li-Jarmānūs Farḥāt*. Beirut: al-Maṭba'a al-Kaṭūlikiyya li-l-Abā' al-Yasū'iyyīn, 1896.
- as-Sayyid al-Ḥadīdī, 'Abd al-Laṭīf Muḥammad. *Fann al-ḥaṭāba fī l-manẓūr an-naqdī: „an-naẓāriyya wa-t-taṭbīq“*. 1. Ausg. Tulḥā (al-Manṣūra): Dār al-Ma'ārif li-ṭ-Ṭibā'a wa-t-Tajlīd, 1996.
- Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Beck'sche Reihe. 5. Ausg. München: Beck, 2005.
- at-Taftazānī, Mas'ūd ibn 'Umar. *Muḥtaṣar as-sa'd: šarḥ talḥīs kitāb miftāḥ al-'ulūm*. Hrsg. v. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī. 1. Ausg. Beirut Al-Maktaba al-'Aṣriyya, 2003.
- at-Tirmidī, Muḥammad ibn 'Īsā. *Sunan at-Tirmidī*. Jam' jawāmi' al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa-maknaz aš-šilḥāḥ wa-s-sunan wa-l-masānīd. 2 Bde. Bd. 2, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Atia, Tarek. „Mit Fatwas gegen die Hydra des Terrors.“ *Neue Zürcher Zeitung*, 05.12.2005.
- Averroès, (Ibn Rušd). *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote: Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables*. Averrois Opera, Series A: Averroes Arabicvs. Hrsg. v. Gerhard Endress. Bd. 3: *Commentaire du Commentaire*, Paris: Vrin, 2002.
- . *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote: Introduction générale, édition critique du texte arabe, traduction française, commentaire et tables*. Averrois Opera, Series A: Averroes Arabicvs. Hrsg. v. Gerhard Endress. Bd. 2: *Édition et traduction*, Paris: Vrin, 2002.
- AzharTV. „Ḥuṭbat al-ḥajj wa-ṣalāt al-jum'a min masjid al-Imām ar-Rifā'ī bi-tārīḥ 12\_10\_2012 / aš-šayḥ Muḥammad Ḥammād.“ <https://www.youtube.com/watch?v=RrN7w8NzVPO> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- Bar-Asher, Meir M. „Shī'ism and the Qur'ān.“ In: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Bd. 4, hrsg. v. Jane D. McAuliffe. Leiden: Brill, 2004. S. 593-604.
- Barakāt, 'Abdallāh Ḥasan 'Alī. *Ma'a al-ḥuṭba (i'dāduhā - aqsāmuhā - anwā'uhā)*. Kairo: ohne Verlag, 2003.
- Barthes, Roland. „L'ancienne rhétorique: Aide-mémoire.“ *Communications* 16 (1970): S. 172-223.
- Bartsch, Tim-Christian, Michael Hoppmann, Bernd F. Rex und Markus Vergeest. *Trainingsbuch Rhetorik*. Rhesis. 3., aktualisierte Ausg. Paderborn: Schöningh, 2013.
- Baudelaire, Charles. „Le peintre de la vie moderne.“ In: *Oeuvres complètes*, Bd. 2, hrsg. v. Claude Pichois. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1975. S. 683-724.
- Bauer, Thomas. „[Rhetorik, außereuropäische] V. Arabische Kultur.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 8, hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen: Niemeyer, 2007. S. 111-137.
- Bayat, Asef. *Life as politics: How ordinary people change the Middle East*. ISIM Series on Contemporary Muslim Societies. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- . „Piety, privilege and Egyptian youth.“ *ISIM Newsletter* 10 (July 2002): S. 23.

- Becker, Carl Heinrich. „Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 76 (1922): S. 19-35.
- . „Die Kanzel im Kultus des alten Islam.“ In: *Orientalische Studien: Festschrift für Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag*, Bd. 1, hrsg. v. Carl Bezold. Gießen, 1906. S. 331-351.
- . „Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere.“ In: *Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients: Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern*, hrsg. v. Carl Bezold und Lazian Scherman. Breslau: Marcus, 1916. S. 87-105.
- . „Zur Geschichte des islamischen Kultus.“ *Der Islam* 3, Nr. 4 (1912): S. 374-399.
- Behzadi, Lale. *Sprache und Verstehen: al-Ġāhiz über die Vollkommenheit des Ausdrucks*. Diskurse der Arabistik. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
- Belhaj, Abdessamad. „Rhétorique arabe et théologie: Quelques lieux communs.“ In: *Sources and approaches across disciplines in Near Eastern studies: Proceedings of the 24th congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Leipzig 2008*, Bd. 215, hrsg. v. Verena Klemm, Nuha al-Sha‘ar, Lale Behzadi, Stefanie Brinkmann, Sebastian Günther und Martin Jagonak. *Orientalia Lovaniensia Analecta*. Leuven: Peeters, 2013. S. 397-404.
- Benzehra, Radia. „Arabic lexicography.“ In: *Dictionaries. An International Encyclopedia of Lexicography: Supplementary Volume: Recent Developments with Focus on Electronic and Computational Lexicography*, hrsg. v. Rufus H. Gouws, Ulrich Heid, Wolfgang Schweickard und Herbert Ernst Wiegand. *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Berlin: de Gruyter Mouton, 2013. S. 872-884.
- Berkey, Jonathan P. *Popular preaching and religious authority in the medieval Islamic Near East*. Publications on the Near East. Seattle, WA: University of Washington Press, 2001.
- . „Preaching and the problem of religious authority in Medieval Islam.“ In: *Muslim preaching in the Middle East and beyond: historical and contemporary case studies*, hrsg. v. Simon Stjernholm und Elisabeth Özdalga. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. S. 67-82.
- Birgfeld, Johannes. „Theater und ...“ Review of *Theatre & Feeling*, Erin Hurley, Anne Bogart; *Theatre & Audience*, Helen Freshwater, Lois Weaver; *Paradoxien des Zuschauers. Die Rolle des Publikums im zeitgenössischen Theater*, Jan Deck, Angelika Sieburg. *KulturPoetik* 11, Nr. 1 (2011): S. 133-143.
- Black, Deborah L. *Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic philosophy*. Islamic philosophy and theology. Leiden: Brill, 1990.
- Blau, Joshua. *The renaissance of modern Hebrew and modern standard Arabic: Parallels and differences in the revival of two Semitic languages*. University of California publications: Near Eastern Studies. Berkeley, CA: University of California Press, 1981.
- Bleicher, Joan Kristin. *Fernsehen als Mythos: Poetik eines narrativen Erkenntnisystems*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999.

- Bonebakker, Seeger A. „Aspects of the history of literary rhetoric and poetics in Arabic literature.“ *Viator* 1 (1970): S. 75-95.
- . „Ibn al-Mu‘tazz and *Kitāb al-Badī*.“ In: *Abbasid belles lettres*, hrsg. v. Julia Ashtiany, Thomas M. Johnstone, John D. Latham, Robert B. Serjeant und Gerald Rex Smith. The Cambridge history of Arabic literature. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1990. S. 388-411.
- Borges, Jorge Luis. „Averroes auf der Suche.“ Übers. v. Karl August Horst. In: *Labyrinthe (Erzählungen)*, hrsg. v. Jorge Luis Borges. München: Hanser, 1959. S. 81-91.
- . „La busca de Averroes.“ In: *El Aleph*, hrsg. v. Jorge Luis Borges. Buenos Aires: Losada, 1949.
- Borscheid, Peter. *Das Tempo-Virus: Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung*. Frankfurt am Main: Campus, 2004.
- Borthwick, Bruce M. „The Islamic sermon as a channel of political communication.“ *Middle East Journal* 21, Nr. 3 (Summer 1967): S. 299-313.
- Bosworth, Clifford E. *The mediaeval Islamic underworld: The Banū Sāsān in Arabic life and lore*. Bd. 1, Leiden: Brill, 1976.
- Bousquet, Georges-Henri. „Ghusl.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 2, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1965. S. 1104.
- Braungart, Wolfgang. *Ritual und Literatur*. Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft. Tübingen: Niemeyer, 1996.
- Bretthauer, Berit. *Televangelismus in den USA: Religion zwischen Individualisierung und Vergemeinschaftung*. Frankfurt am Main: Campus, 1999.
- Brockelmann, Carl und Charles Pellat. „Maḳāma.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 6, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1991. S. 107-115.
- Brodeur, Patrice. „Arabic Muslim writings on contemporary religions other than Islam: A framework for inquiry.“ In: *Muslim perceptions of other religions: A historical survey*, hrsg. v. Jean Jacques Waardenburg. Oxford: Oxford University Press, 1999. S. 240-249.
- Buhl, Frants. „Ād.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 1, hrsg. v. Hamilton A.R. Gibb, Johannes H. Kramers, Évariste Lévi-Provençal und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1960. S. 169.
- Butterworth, Charles E. „Averroes: Politics and opinion.“ *American Political Science Review* 66 (1972): S. 894-901.
- . „Rhetoric and Islamic political philosophy.“ *International Journal of Middle East Studies* 3, Nr. 2 (1972): S. 187-198.
- . „The rhetorician and his relationship to the community: Three accounts of Aristotle’s *Rhetoric*.“ Chap. VIII, 339 S. In: *Islamic theology and philosophy: studies in honor of George F. Hourani*, hrsg. v. Michael E. Marmura. Albany: New York Press, 1984. S. 111-147, 297-298.

- Caetani, Leone. *Annali dell'Islam*. Bd. 1: Introduzione. Dall'anno 1. al 6. H, Milano: Hoepli, 1905.
- Campbell, James Marshall. *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*. Patristic studies. Bd. 2, Washington, D.C.: Catholic University of America, 1922.
- Campe, Rüdiger. „Affizieren und Selbstaffizieren: Rhetorisch-anthropologische Näherung ausgehend von Quintilian, *Institutio oratoria*, VI 1-2.“ In: *Rhetorische Anthropologie: Studien zum homo rhetoricus*, hrsg. v. Josef Kopperschmidt. München: Fink, 2000. S. 135-152.
- Canard, Marius. „Da'wa.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 2, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1965. S. 168-170.
- Caplan, Harry. „Classical rhetoric and the mediaeval theory of preaching.“ *Classical Philology* 28, Nr. 2 (April 1933): S. 73-96.
- Carnegie, Dale. *How to develop self-confidence and influence people by public speaking*. New York City: Pocket Books, 1956.
- . *Public speaking and influencing men in business*. New York City: Association Press, 1937.
- . *Public speaking for success*. East Rutherford: Penguin Publishing Group, 2006.
- . *Public speaking: A practical course for business men*. New York City: American Institute of Banking, 1926.
- Carter, Michael G. und Geert Jan van Gelder. „Tamthīl.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 10, hrsg. v. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2000. S. 179-180.
- Chaumont, Eric. „Wuḍū'.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 9, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Gérard Lecomte. Leiden: Brill, 1997. S. 218-219.
- Chraïbi, Aboubakr. „Modèles et apocryphes: Les *khuṭbas* d'Akhtam et de Quss ibn Sā'ida.“ *Journal of Arabic Literature* 27 (1996): S. 87-114.
- Cicero, Marcus Tullius. *De oratore: Lateinisch - deutsch*. Übers. v. Theodor Nüßlein. Sammlung Tusculum. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007.
- . *On the orator: Books 1-2*. Übers. v. Harris Rackham und Edward W. Sutton. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
- . *On the orator: Book 3. On fate. Stoic paradoxes. Divisions of oratory*. Übers. v. Harris Rackham. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.
- . *Orator: Lateinisch-deutsch*. Tusculum-Bücherei. München: Heimeran, 1975.
- . *Rhetorica ad Herennium*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954.
- Corradini, Antonella und Alessandro Antonietti. „Mirror neurons and their function in cognitively understood empathy.“ *Consciousness and Cognition* 22, Nr. 3 (2013): S. 1152-1161.

- Crystal, David. *A dictionary of linguistics and phonetics*. The language library. 6. Ausg. Oxford: Blackwell, 2008.
- Dähne, Stephan. *Reden der Araber: Die politische ḥuṭba in der klassischen arabischen Literatur*. Frankfurt am Main: Lang, 2001.
- Dantschke, Claudia. „Die muslimische Jugendszene.“ Bundeszentrale für politische Bildung, <https://www.bpb.de/themen/islamismus/dossier-islamismus/36402/die-muslimische-jugendszene/> (letzter Zugriff: 21.09.2024).
- De Jong, Frederick. „Cairene ziyāra-days: A contribution to the study of saint veneration in Islam.“ *Die Welt des Islams* 17, Nr. 1-4 (1976): S. 26-43.
- Dockhorn, Klaus. *Macht und Wirkung der Rhetorik*. Respublica literaria. Bad Homburg v.d.H.: Gehlen, 1968.
- Dorpmüller, Sabine. „Preaching performances Revisited: The narrative restaging of sermons in the travelogue of Ibn Jubayr (d. 1217).“ In: *Performing religion: Actors, contexts, and texts. Case studies on Islam*, hrsg. v. Ines Weinrich. Beirut Texte und Studien. Würzburg: Ergon, 2016. S. 163-183.
- . „„Und Er goß aus das Wasser in Strömen ...‘ Eine Nilpredigt von Ibn Nubāta al-Ḥaṭīb?“ In: *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur: Festschrift für Heinz Grotzfeld zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Thomas Bauer. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. S. 137-161.
- Dorpmüller, Sabine, Jan Scholz, Max Stille und Ines Weinrich (Hrsg.). *Religion and aesthetic experience: Drama - sermons - literature*, Heidelberg Studies on Transculturality. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018.
- Eisewicht, Paul. „Encounters: Two studies in the sociology of interaction.“ In: *Goffman Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, hrsg. v. Karl Lenz und Robert Hettlage. Berlin: Metzler, 2022. S. 283-290.
- Enderwitz, Susanne. *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation: Der arabische Schriftsteller Abū ʿUṭmān al-Ġāḥiz (gest. 868) über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*. Islamkundliche Untersuchungen. Freiburg i. Br.: Schwarz, 1979.
- Endress, Gerhard. „Philosophie.“ In: *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 3: Supplement, hrsg. v. Wolfdietrich Fischer. Wiesbaden: Reichert, 1992. S. 25-61.
- Esposito, John L. (Hrsg.). *The Oxford dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Fahd, Toufic. „Sakīna.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 8, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Gérard Lecomte. Leiden: Brill, 1995. S. 887-889.
- Farḥāt, Jarmānūs. *Faṣl al-ḥiṭāb fī l-wa‘z*. Beirut: ohne Verlag, [1842].
- Fathi, Asghar. „The Islamic pulpit as a medium of political communication.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 20, Nr. 2 (June 1981): S. 163-172.
- Fayyāḍ, Niqūlā. *Al-ḥaṭāba*. Kairo: Idārat al-Hilāl, 1930.

- Fierro, Maribel „La polémique à propos de *raf' al-yadayn fī ṣ-ṣalāt* dans al-Andalus.“ *Studia Islamica* 65 (1987): S. 69-90.
- Fischer, Wolfdietrich. *Grammatik des klassischen Arabisch*. Porta linguarum orientalium; N.S. 4., verb. Ausg. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Fröhlich, Anne-Sophie. *Priesterliche Aufgaben im sunnitischen Islam*. Hamburger islamwissenschaftliche und turkologische Arbeiten und Texte. Hamburg: Lit, 1997.
- Fromm, Waldemar. „Einmaligkeit des Erlebens: Hans Ulrich Gumbrecht über Sinnkulturen und Präsenzkulturen.“ *literaturkritik.de* 6, Nr. 9 (September 2004).
- Gaffney, Patrick D. „The changing voices of Islam: The emergence of professional preachers in contemporary Egypt.“ *The Muslim World* 81, Nr. 1 (1991): S. 27-47.
- . *The Prophet's pulpit*. Comparative studies on Muslim societies. Berkeley, CA: University of California Press, 1994.
- Ġalwaš, Aḥmad Aḥmad. *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba wa-fiqh al-jum'a wa-l-īdayn*. [Kairo]: Dār al-Bayān li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Našr, 1979.
- . *Qawā'id 'ilm al-ḥaṭāba wa-fiqh al-jum'a wa-l-īdayn*. 3. Ausg. [Kairo]: Mu'assasat ar-Risāla, 2012 [1979].
- Gardet, Louis. „Dhikr.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 2, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1965. S. 223-227.
- . „Kashf.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 4, hrsg. v. Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1978. S. 696-698.
- Gelder, Geert Jan van. „The apposite request: A small chapter in Persian and Arabic rhetoric.“ *Edebiyât* 12 (2001): S. 1-13.
- . „Badī.“ In: *Encyclopaedia of Islam: THREE*, Bd. 2009-3, hrsg. v. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Leiden: Brill, 2009. S. 142-144.
- . *Beyond the line: Classical Arabic literary critics on the coherence and unity of the poem*. Studies in Arabic Literature. Leiden: Brill, 1982.
- . „Literary criticism as literature.“ In: *The weaving of words: Approaches to classical Arabic prose*, hrsg. v. Lale Behzadi. Beirut Texts and Studies. Würzburg: Ergon, 2009.
- . „Muḥdathūn.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 12, hrsg. v. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2004. S. 637-640.
- Genette, Gérard. *Figures III*. Poétique. Hrsg. v. Gérard Genette und Tzvetan Todorov. Paris: Seuil, 1972.
- . „Structuralisme et critique littéraire.“ In: *Figures I*, hrsg. v. Gérard Genette. Tel Quel. Paris: Seuil, 1966. S. 145-170.
- Gerlach, Julia. *Zwischen Pop und Dschihad: Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Berlin: Links, 2006.

- Gershoni, Israel und James P. Jankowski. *Egypt, Islam, and the Arabs: the search for Egyptian nationhood, 1900 - 1930*. Studies in Middle Eastern history. New York, NY: Oxford University Press, 1987.
- Ghersetti, Antonella. „Quelques notes sur la définition canonique de *balāġa*.“ In: *Philosophy and arts in the Islamic world: Proceedings of the eighteenth congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3 - September 9, 1996)*, hrsg. v. Urbain Vermeulen und Daniel De Smet. Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven: Peeters, 1998. S. 57-72.
- Gibb, Hamilton A.R. „al-Murādī.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 7, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1993. S. 602.
- Goffman, Erving. *Interaktion: Spaß am Spiel, Rollendistanz*. Serie Piper. München: Piper, 1973.
- Goldziher, Ignác. „Alī b. Mejmūn al-Maġribī und sein Sittenspiegel des östlichen Islam. Ein Beitrag zur Culturgeschichte.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 28 (1874): S. 293-330.
- . „Der Chaṭīb bei den alten Arabern.“ *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 6 (1892): S. 97-102.
- . *Muhammedanische Studien*. 2 Bde., Halle: Niemeyer, 1889-1890.
- Gonzalez-Quijano, Yves. „Cheikh Shaarawi, star de l'islam électronique.“ *Réseaux* 18, Nr. 99: Cinéma et réception (2000): S. 239-253.
- Göttert, Karl-Heinz. *Einführung in die Rhetorik: Grundbegriffe - Geschichte - Rezeption*. UTB. 4, überarb. Ausg. Paderborn: Fink, 2009.
- Graham, Billy. *Hour of decision*. 2012 [1953].
- Grunebaum, Gustave E. von. „The aesthetic foundation of Arabic literature.“ *Comparative Literature* 4 (1952): S. 323-340.
- . *Medieval Islam: A study in cultural orientation*. 2. Ausg. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- . *A tenth-century document of Arabic literary theory and criticism: The sections on poetry of al-Bāqillānī's I'jāz al-Qur'ān translated and annotated*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz*. Edition Suhrkamp. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
- Gutas, Dimitri. *Greek thought, Arabic culture: The Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early 'Abbāsīd society (2<sup>nd</sup> - 4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup> - 10<sup>th</sup> centuries)*. London: Routledge, 1998.
- Haenni, Patrick. *L'Islam de marché: L'autre révolution conservatrice*. La république des idées. Hrsg. v. Pierre Rosanvallon und Thierry Pech. Paris: Seuil, 2005.
- Ḥālīd, 'Amr. „Al-ḥalqa al-ūlā: Ij'āl markaziyya ḥayātak Allāh.“ <https://www.youtube.com/watch?v=RbSAPm8-FnA> (letzter Zugriff: 28.06.2017).

- . „Amr Khaled (عمرو خالد)“. Facebook, <https://www.facebook.com/AmrKhaled/> (letzter Zugriff: 15.11.2024).
- . „CV.“ <https://web.archive.org/web/20070315180604/http://www.amrkhaled.net:80/downloads/CV-PDF.zip> (letzter Zugriff: 1.7.2017).
- . „Kalām min al-qalb, 1-10.“ <https://www.youtube.com/watch?v=dj6W8fPlZi0&index=2&list=PLhbs8A5De9zQtHRec0WjEFAAdFH0C3vJMg> (letzter Zugriff: 1.5.2017).
- . „Rihla as-sa'āda, 1-27.“ <https://www.youtube.com/watch?v=69IdsqbbCNw&list=PLEB7B19DAC6DC2A16> (letzter Zugriff: 1.5.2017).
- . „Sāni' ḥaḍāra, 1-30.“ <https://www.youtube.com/watch?v=AFyfGyAw5Gw&list=PLC153501EA0D39FFB> (letzter Zugriff: 1.5.2017).
- . „Sayyidnā al-Ḥusayn.“ <https://www.youtube.com/watch?v=RGLaR57rPig> (letzter Zugriff: 28.06.2017)
- Halldén, Philip. „What is Arab Islamic rhetoric? Rethinking the history of Muslim oratory art and homiletics.“ *International Journal of Middle East Studies* 37, Nr. 1 (2005): S. 19-38.
- Ḥamīdān, Muṣṭafā 'Azzat. „Aš-šayḥ Muṣṭafā 'Azzat Ḥamīdān fī awwal ḥuṭba tubīta mubāširatan min al-qanāh at-tāniyya al-miṣriyya.“ <https://www.youtube.com/watch?v=puoovDYzi-8> (letzter Zugriff: 11.09.2013).
- Hartmann, Angelika. „Islamisches Predigtwesen im Mittelalter: Ibn al-Ġauzī und sein ‚Buch der Schlussreden‘ (1186 n. Chr.).“ *Saeculum* 38 (1987): S. 336-366.
- . „La prédication islamique au Moyen Âge: Ibn al-Ġauzī et ses sermons (fin du 6<sup>e</sup>/12<sup>e</sup> siècle).“ *Quaderni di Studi Arabi* 5/6: Gli arabi nella storia: Tanti popoli una sola civiltà (1987-1988): S. 337-346.
- Ḥassān, Ḥasan 'Abd al-Ġanī. *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb an-nājih fī l-islām*. Kairo: ohne Verlag, 2006-2007.
- Hauser, Beatrix. „Zur somatischen Erfahrbarkeit von Aufführungen.“ In *Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*, hrsg. v. Sonderforschungsbereich 626. Berlin, 2006. [http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aest\\_h\\_erfahrung/aufsaeetze/hauser1.pdf](http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aest_h_erfahrung/aufsaeetze/hauser1.pdf).
- Hechaïmé, Camille. *Louis Cheikho et son livre ‚Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam‘: étude critique*. Beirut: Dar el-Machreq, 1967.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. 15. Ausg. Tübingen: Niemeyer, 1979.
- Heinrichs, Wolfhart P. „Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre.“ In: *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 2: Literaturwissenschaft, hrsg. v. Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987. S. 177-207.
- . „Ṣadr.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 8, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Gérard Lecomte. Leiden: Brill, 1995. S. 746-748.
- Ḥimāya, Maḥmūd. *Muḥāḍarāt fī l-ḥaṭaba*. Kairo: Maktabat al-Īmān, ohne Jahr.

- Hirschkind, Charles. „Cassette ethics: Public piety and popular media in Egypt.“ In: *Religion, media, and the public sphere*, hrsg. v. Birgit Meyer und Annelies Moors. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006.
- . „Civic virtue and religious reason.“ *Cultural Anthropology* 16, Nr. 1 (2001): S. 3-34.
- . *The ethical soundscape: Cassette sermons and Islamic counterpublics*. Cultures of History. New York, NY: Columbia University Press, 2006.
- Hitzer, Bettina. „Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen.“ In *H-Soz-Kult* 2011. <https://www.hsozkult.de/literaturereview/id/fdl-136824>.
- Hochstedt Butler, Diana. *Standing against the whirlwind: Evangelical episcopalians in nineteenth-century America*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hodgson, Marshall G.S. „Dāʿī.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 2, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1965. S. 97-98.
- Høigilt, Jacob. *Islamist rhetoric: Language and culture in contemporary Egypt*. Routledge Arabic linguistics series. London: Routledge, 2011.
- Horatius Flaccus, Quintus. *Ars poetica – Die Dichtkunst: Lateinisch/Deutsch*. Übers. v. Eckart Schäfer. Reclams Universal-Bibliothek. Stuttgart: Reclam, 2008.
- Horowitz, Josef. *Spuren griechischer Mimen im Orient: Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von Friedrich Kern*. Berlin: Mayer & Müller, 1905.
- Hoyland, Robert G. „The content and context of early Arabic inscriptions.“ *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 21 (1997): S. 77-102.
- Hurley, Erin. *Theatre and feeling*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Ḥusnī, Muṣṭafā. „Al-ḥalqa 2: Irādāt at-taḡyīr.“ [https://www.youtube.com/watch?v=ao85Bv\\_MaWM](https://www.youtube.com/watch?v=ao85Bv_MaWM) (letzter Zugriff: 28.06.2017).
- Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad. *Al-‘iqd al-farīd*. 2. Ausg. 8 Teile in 4 Bde. Bd. 1, Kairo: Matba‘at Lajnat at-Ta’līf wa-t-Tarjama wa-n-Našr, 1948.
- Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad und Issa J. Boullata. *The unique necklace*. Hrsg. v. The Centre for Muslim Contribution to Civilization. Bd. 2, Reading, UK: Garnet, 2009.
- Ibn al-Aṭṭār, Ḍiyā’ ad-Dīn. *Al-maṭal as-sā’ir fī adab al-kātib wa-š-šā’ir*. 2. Ausg. 4 Bde. Bd. 2, Kairo: Dār Nahḍat Mišr li-t-Tab‘ wa-n-Našr, ohne Jahr.
- . *Al-maṭal as-sā’ir fī adab al-kātib wa-š-šā’ir*. 2 Bde. Bd. 2, Beirut: Al-Maktaba al-‘Ašriyya, 1995.
- Ibn al-‘Aṭṭār, ‘Alā ad-Dīn Abū l-Ḥasan ‘Alī. *Kitāb adab al-ḥaṭīb: Awwal kitāb ufrida fī ādāb ḥaṭīb ṣalāt al-jum‘a*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1996.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd ar-Raḥmān Ibn ‘Alī. *Kitāb al-quṣṣāš wa’l-mudhakkirīn: Including a critical edition, annotated translation and introduction*. Recherches: Série 1, Pensée arabe et musulmane. Beirut: Dar el-Machreq, 1971.
- Ibn Ḥaldūn, ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Muḥammad. *Al-muqaddima*. 1. Ausg. 2 Bde. Bd. 1, Damaskus: Dār al-Balḥī, 2004.

- . *The muqáddimah: An introduction to history*. Übers. v. Franz Rosenthal. Bollingen Series. 3 Bde., New York, NY: Pantheon Books, 1958.
- Ibn Ishāq, Muḥammad. *Das Leben des Propheten: As-sīra an-nabawiyya*. Übers. v. Gernot Rotter. 4. Ausg. Kander: Spohr, 2008.
- Ibn Jubayr, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Riḥla*. Beirut: Dār Ṣādir, 1964.
- . *The travels of Ibn Jubayr: Being the chronicle of a mediaeval Spanish Moor, concerning his journey to the Egypt of Saladin, the holy cities of Arabia, Baghdad the city of the caliphs, the Latin kingdom of Jerusalem, and the Norman kingdom of Sicily*. Übers. v. Roland Broadhurst. 3. Ausg. Neu Delhi: Goodword Books, 2013.
- Ibn Qutayba, ‘Abdallāh ibn Muslim. *‘Uyūn al-aḥbār*. 4 Bde. Bd. 1, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1418 (h.).
- Ibn Rašīq, al-Ḥasan Ibn ‘Alī. *Al-‘umda fī maḥāsin aš-šī’r wa-ādābihi wa-naqdihi*. 2. Ausg. 2 Bde. Bd. 1, Kairo: Al-Maktaba at-Tijāriyya al-Kubrā, 1955.
- . *Al-‘umda fī maḥāsin aš-šī’r wa-ādābihi wa-naqdihi*. Bd. 1, Beirut: Dār al-Jīl, 1972.
- Ibrāhīm, Ibrāhīm Ḥalīl. „Aš-šayḥ Muḥammad Abū Zahra.“ <http://www.misralbalad.com/page.php?id=58084> (letzter Zugriff: 18.10.2016).
- ‘Imāra, Muḥammad Maḥmūd Muḥammad. *Al-ḥaṭāba bayna an-naẓariyya wa-t-taṭbīq*. 1. Ausg. al-Manṣūra: Maktabat al-‘Imān, 1997.
- Iser, Wolfgang. „Akte des Fingierens oder was ist das Fiktive im fiktionalen Text?“. In: *Funktionen des Fiktiven*, hrsg. v. Dieter Henrich und Wolfgang Iser. Poetik und Hermeneutik. München: Fink, 1983. S. 121-151.
- . *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*. UTB. München: Fink, 1976.
- . *Die Appellstruktur der Texte: Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa*. Konstanzer Universitätsreden. Konstanz: Universitätsverlag, 1970.
- Jansen, Johannes J. G. *Mohammed: Eine Biographie*. Übers. v. Marlene Müller-Haas. München: Beck, 2008.
- . *The neglected duty: The creed of Sadat’s assassins and Islamic resurgence in the Middle East*. New York: Macmillan [u.a.], 1986.
- Jauß, Hans Robert. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- . „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft.“ In: *Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis*, hrsg. v. Rainer Warning. UTB. München: Fink, 1975. S. 126-162.
- . „Über den Grund des Vergnügens am komischen Helden.“ In: *Das Komische*, hrsg. v. Wolfgang Preisendanz und Rainer Warning. Poetik und Hermeneutik. München: Fink, 1976. S. 103-132.
- Jens, Walter. „Die christliche Predigt: Manipulation oder Verkündigung?“. In: *Feldzüge eines Republikaners: Ein Lesebuch*, hrsg. v. Gert Ueding und Peter Weit. München: dtv, 1990. S. 137-153.

- Jīra, ʿAbd ar-Raḥmān. *Al-ḥaṭāba wa-iḍād al-ḥaṭīb*. 3. Ausg. [Kairo]: Maṭbaʿat Wizārat al-Awqāf al-Idāra al-ʿĀmma li-l-Marākiz aṭ-Ṭaqāfiyya, ohne Jahr.
- Jones, Linda G. „The boundaries of sin and communal Identity: Muslim and Christian preaching and the transmission of cultural identity in medieval Iberia and the Maghreb (12<sup>th</sup> to 15<sup>th</sup> centuries).“ PhD, University of California, Santa Barbara, 2004.
- . „„He cried and made others cry‘: Crying as a sign of pietistic authenticity or deception in medieval Islamic preaching.“ In: *al-Qanṭara*, hrsg. v. Elina Gertsman. New York: Routledge, 2012. S. 102-135.
- . *The power of oratory in the medieval Muslim world*. Cambridge studies in Islamic civilization. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- . „Prophetic performances: Reproducing the charisma of the Prophet in medieval Islamic preaching.“ In: *Charisma and Religious Authority: Jewish, Christian, and Muslim Preaching, 1200-1500*, hrsg. v. Catherine L. Jansen und Miri Rubin. Turnhout: Brepols, 2010. S. 19-47.
- Jørgensen, Sven Aage. „Ästhetik und Poetologie – Die neoklassizistischen Grundbegriffe.“ In: *Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik: 1740-1789*, hrsg. v. Sven Aage Jørgensen, Klaus Bohnen und Per Øhrgaard. Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Beck, 1990. S. 101-123.
- Juynboll, Theodoor Willem. „Djanāba.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 2, hrsg. v. Bernard Lewis, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1965. S. 440-441.
- Kallivoda, Gregor, Thomas Zinsmaier, Gert Ueding, Thomas Paulsen, Wolfram Hörandner, Rita Copeland, Marc van der Poel et al. „Rhetorik.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 7, hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen: Niemeyer, 2005. S. 1423-1740.
- Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Philosophische Bibliothek. Hrsg. v. Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2006.
- Kārnījī [Carnegie], Dayl [Dale]. *At-taʿtīr fī l-jamāhīr ʿan ṭarīq al-ḥaṭāba*. Übers. v. Ramzī Yāsīn, ʿAzzat Fahīm Ṣāliḥ und Ibrāhīm Jumʿa. [Kairo]: Dār al-Fikr al-ʿArabī, ohne Jahr.
- Katz, Marion Holmes. *Prayer in Islamic thought and practice*. Themes in Islamic history. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Kermani, Navid. *Gott ist schön: Das ästhetische Erleben des Koran*. München: Beck, 1999.
- Khan, Naveeda. „The acoustics of Muslim striving: Loudspeaker use in ritual practice in Pakistan.“ *Comparative Studies in Society and History* 53, Nr. 3 (July 2011): S. 571-594.
- Kienzle, Beverly Mayne. „Medieval sermons and their performance: Theory and record.“ In: *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, hrsg. v. Carolyn Muessig. Leiden: Brill, 2002. S. 89-124.
- Kister, Meir Jacob. „Maḳām Ibrāhīm.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 6, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1991. S. 104-107.

- Klimkeit, Hans-Joachim, Erhard S. Gerstenberger, Beate Ego, Hans-Theo Wrege, Laurence Brottier, Isnard W. Frank, Gottfried Bitter (unter Mitarbeit von Martina Splonskowski), Albrecht Beutel und Friedrich Wintzer. „Predigt.“ In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 27, hrsg. v. Horst Balz, James K. Cameron, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen et al. Berlin: de Gruyter, 1997. S. 225-330.
- Knaller, Susanne. *Die Realität der Kunst: Programme und Theorien zu Literatur, Kunst und Fotografie seit 1700*. Paderborn: Fink, 2015.
- Knape, Joachim. *Modern rhetoric in culture, arts, and media: 13 essays*. Berlin: de Gruyter, 2013.
- . „Narratio.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 6, hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen: Niemeyer, 2003. S. 98-106.
- . „Rhetorik und Predigt: Wie viel Rhetorik braucht die Predigt?“. In: *Homiletische Präsenz: Predigt und Rhetorik*, hrsg. v. Michael Meyer-Blanck, Jörg Seip und Bernhard Spielberg. Ökumenische Studien zur Predigt. München: Don Bosco, 2010. S. 29-51.
- Kohle, Kathrin. „Televangelism revisited: Materialität und Marketingstrategien zeitgenössischer Media Ministries im Kontext crossmedialer Darstellungsformen am Beispiel von Paula White und ihrer Sendung *Paula Today*.“ Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Universität Heidelberg, 2016.
- König, Josef. *Einführung in das Studium des Aristoteles an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik*. Alber-Reihe Philosophie. Freiburg i. Br.: Alber, 2002.
- Košeniina, Alexander. *Anthropologie und Schauspielkunst: Studien zur ‚eloquentia corporis‘ im 18. Jahrhundert*. Theatron. Tübingen: Niemeyer, 1995.
- Kraus, Manfred. „Enthymem.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 2, hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1994. S. 1197-1222.
- Kreuzmair, Elias. „Hans Ulrich Gumbrechts Begriff der Präsenz und die Literatur.“ *Helikon: A Multidisciplinary Online Journal* 2(2012): 233-247. [http://helikon-online.de/2012/Kreuzmair\\_Präsenz.pdf](http://helikon-online.de/2012/Kreuzmair_Präsenz.pdf).
- Kupka, Jan und Floyd Mecklenburg (Hrsg.). *Arabischer Frühling – Transformationsprozesse und politische Umbrüche in der MENA-Region*, Beiträge zum Nachwuchsförderpreis Goldene Eule des Bundesverbandes Sicherheitspolitik an Hochschulen, Bd. [2], 2013. Berlin: BWV, Berliner Wissenschafts-Verlag, 2014.
- Kurd ‘Alī, Muḥammad. „Al-ḥaṭāba ‘inda l-ifranj.“ *Al-muqtabas* 95 (1914).
- Lane, Edward W. *An Arabic-English lexicon*. Bd. 1, Teil 1: *Alif – tā’*, New York: Ungar, 1863.
- . *An Arabic-English lexicon*. Bd. 1, Teil 2: *Jīm – ḥā’*, London: Williams and Norgate, 1865.
- . *An Arabic-English lexicon*. Bd. 1, Teil 3: *Dāl – zāy*, London: Williams and Norgate, 1867.
- . *An Arabic-English lexicon*. Bd. 1, Teil 4: *Sīn – šād*, London: Williams and Norgate, 1872.
- . *An Arabic-English lexicon*. Bd. 1, Teil 5: *Dād – ‘ayn*, London: Williams and Norgate, 1874.
- . *An Arabic-English lexicon*. Bd. 1, Teil 7: *Qāf – mīm*, London: Williams and Norgate, 1885.

- Lane, Edward W. und Stanley Lane-Poole. *An Arabic-English lexicon*. Bd. 1, Teil 8: Nūn – yā' and Supplement, London: Williams and Norgate, 1893.
- Lanigan, Richard L. „From enthymeme to abduction: The classical law of logic and the postmodern rule of rhetoric.“ In: *Recovering pragmatism's voice: the classical tradition, Rorty, and the philosophy of communication*, hrsg. v. Lenore Langsdorf und Andrew R. Smith. SUNY series in the philosophy of the social sciences. Albany, NY: State University of New York Press, 1995. S. 49-70.
- Larcher, Pierre. „Mais qu'est-ce donc la balāġa?“ In: *Literary and philosophical rhetoric in the Greek, Roman, Syriac, and Arabic worlds*, hrsg. v. Frédérique Woerther. Europaea memoria. Hildesheim: Olms, 2009. S. 197-213.
- Lausberg, Heinrich. *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. 2 Bde. Bd. 1, München: Hueber, 1960.
- Lauster, Jörg und Peter Schüz. „Rudolf Otto und *Das Heilige*: Zur Einführung.“ In: *Rudolf Otto: Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Beck'sche Reihe. München: Beck, 2014. S. 231-253.
- Le Bon [Lübūn], Gustave [Jüstāf]. *Rūḥ al-ijtimā'*. [Psychologie des foules]. Übers. v. Aḥmad Fathī Zaġlūl. Kairo: Maṭba'at aš-ša'b, 1909.
- Le Bon, Gustave. *Psychologie der Massen*. Übers. v. Rudolf Eisler und Rudolf Marx. Kröners Taschenausgabe. Stuttgart: Kröner, 1982.
- . *Psychologie des foules*. Paris: Alcan, 1895.
- . *Psychologie des foules*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Nouvelle éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1947 [1895].
- Leder, Stefan. *Ibn al-Ġauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in gelehrter Überlieferung und originärer Lehre*. Beirut Texts und Studien. Wiesbaden: Steiner, 1984.
- Leven, Karl-Heinz. „Die ‚unheilige‘ Krankheit – epilepsia, Monnsucht und Besessenheit in Byzanz.“ *Würzburger medizinhistorische Mitteilungen* 13 (1995): S. 17-57.
- Lewisohn, Leonard. „Taḳwā.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 12, hrsg. v. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2004. S. 781-785.
- Maḥfūz, 'Alī. „Ādāb al-ḥaṭāba.“ <https://www.alukah.net/sharia/0/2524/> (letzter Zugriff: 11.01.2021).
- . *Fann al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*. 1. Ausg. Kairo: Dār al-I'tišām, 1984 [verf. zw. 1926-1942].
- . *Hidāyat al-muršidīn ilā ṭuruq al-wa'z wa-l-ḥaṭāba*. 9. Ausg. Kairo: Dār al-I'tišām, 1979.
- . *Hidāyat al-muršidīn ilā ṭuruq al-wa'z wa-l-ḥaṭāba*. Kairo: Maktabat al-Īmān, 2013 [ca. 1926].
- . *Sabīl al-ḥikma fī l-wa'z wa-l-ḥaṭāba*. Kairo: Maṭba'at an-Nahḍa, ohne Jahr.
- Maktabī, Naḍīr Muḥammad. *Ḥaṣā'is al-ḥuṭba wa-l-ḥaṭīb*. 6. Ausg. Beirut: Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, 2010.

- Margoliouth, David S. „Preaching (Muslim).“ In: *Encyclopaedia of religion and ethics*, Bd. 10, hrsg. v. James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918. S. 221-224.
- Martínez, Roberto Sanchiño. „Die Produktion von Präsenz: Einige Überlegungen zur Reichweite des Konzepts der ‚ästhetischen Erfahrung‘ bei Hans Ulrich Gumbrecht.“ In *Ästhetische Erfahrung: Gegenstände, Konzepte, Geschichtlichkeit*, hrsg. v. Sonderforschungsbereich 626. Berlin, 2006. [https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aesth\\_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf](https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/sfb626/veroeffentlichungen/online/aesth_erfahrung/aufsaeetze/sanchino.pdf).
- Marx, Peter W. (Hrsg.). *Handbuch Drama: Theorie, Analyse, Geschichte*. Stuttgart: Metzler, 2012.
- Mayer, Jörg. *Phonetische Analysen mit Praat: Ein Handbuch für Ein- und Umsteiger*. 2017. [http://praatpfanne.lingphon.net/downloads/praat\\_manual.pdf](http://praatpfanne.lingphon.net/downloads/praat_manual.pdf).
- Mehren, August Ferdinand Michael. *Die Rhetorik der Araber: nach den wichtigsten Quellen dargestellt und mit angefügten Textauszügen nebst einem literatur-geschichtlichen Anhang versehen*. Kopenhagen; Wien: Otto Schwartz, Kaiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1853.
- Mittwoch, Eugen. *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1913.
- Moll, Yasmin. „Islamic televangelism: Religion, media and visuality in contemporary Egypt.“ *Arab Media & Society* 10 (Spring 2010): S. 1-27.
- Monnot, Guy. „Ṣalāt.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 8, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Gérard Lecomte. Leiden: Brill, 1995. S. 925-934.
- Moreh, Shmuel. „acting and actors, medieval.“ In: *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 1, hrsg. v. Julie Scott Meisami und Paul Starkey. London: Routledge, 1998. S. 52-54.
- . „khayāl.“ In: *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 2, hrsg. v. Julie Scott Meisami und Paul Starkey. London: Routledge, 1998. S. 441-442.
- . *Live theatre and dramatic literature in the medieval Arab world*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- . *Studies in modern Arabic prose and poetry*. Leiden: Brill, 1988.
- . „theatre and drama, medieval.“ In: *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 2, hrsg. v. Julie Scott Meisami und Paul Starkey. London: Routledge, 1998. S. 766-769.
- Muḥammad. *Der Koran*. Übers. v. Rudi Paret. 10. Ausg. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Muḥammad, Ismāʿīl ʿAlī. *Fann al-ḥaṭāba wa-mahārāt al-ḥaṭīb*. Kairo: Dār al-Kalima li-n-Našr wa-t-Tawzīʿa, 2016.
- . „Taʿrīf al-ḥaṭāba wa-ʿilm al-ḥaṭāba.“ <https://www.alukah.net/sharia/0/103187/> (letzter Zugriff: 11.01.2021).
- Müller, Ernst. „Beraubung oder Erschleichung des Absoluten? Das Erhabene als Grenzkategorie ästhetischer und religiöser Erfahrung.“ In: *Die Gegenwart der Kunst*:

- Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, hrsg. v. Jörg Herrmann, Andreas Mertin und Eveline Valtink. München: Fink, 1998. S. 144-165.
- Müller, Hans Martin. „Homiletik.“ In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15, hrsg. v. Horst Balz, James K. Cameron, Stuart G. Hall, Brian L. Hebblethwaite, Wolfgang Janke, Hans-Joachim Klimkeit, Joachim Mehlhausen et al. Berlin: de Gruyter, 1986. S. 526-565.
- Murābiṭ, Jawād. *Al-Bura'ī al-Yamanī: Aš-šā'ir wa-l-faḡīḥ. Ši'ruhu wa-miṣiruhu wa-fiḡhuhu wa-‘aṣruhu*. ohne Ort: Mu'assasat al-Risāla, 1978.
- Murphy, James J. *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.
- Muslim b. al-Ḥajjāj, Abū l-Ḥusayn *Al-jāmi' aṣ-ṣaḡīḥ. Jam' jawām' al-aḡādīṭ wa-l-asānīd wa-maknaz aṣ-ṣiḡāḡ wa-s-sunan wa-l-masānīd*. 2 Bde. Bd. 2, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- . *Al-jāmi' aṣ-ṣaḡīḥ. Jam' jawām' al-aḡādīṭ wa-l-asānīd wa-maknaz aṣ-ṣiḡāḡ wa-s-sunan wa-l-masānīd*. 2 Bde. Bd. 1, Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Neuwirth, Angelika. „Der Horizont der Offenbarung: Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit.“ In: *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident: Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Udo Tworuschka. Köln: Böhlau, 1991. S. 3-39.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich. „Ethos: Zur Rückgewinnung einer rhetorischen Fundamentalkategorie.“ In: *Rhetorische Anthropologie: Studien zum homo rhetoricus*, hrsg. v. Josef Kopperschmidt. München: Fink, 2000. S. 339-352.
- Nowell-Smith, Geoffrey (Hrsg.). *The Oxford history of world cinema*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nwyia, Paul S.J. *Un mystique prédicateur à la Qarawīyīn de Fès: Ibn 'Abbād de Ronda (1332-1390)*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Beirut: Imprimerie Catholique, 1956.
- Ory, Solange. „al-Ṣāliḡūn.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 8, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Gérard Lecomte. Leiden: Brill, 1995. S. 990.
- Osman, Tarek. *Egypt on the brink: From Nasser to the Muslim Brotherhood*. 3. Ausg. New Haven, CT: Yale University Press, 2013.
- . *Egypt on the brink: From the rise of Nasser to the fall of Mubarak*. Revised Ausg. New Haven, CT: Yale University Press, 2011.
- Otto, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Beck'sche Reihe. München: Beck, 2014.
- Pandya, Sophia. „Religious change among Yemeni women: The new popularity of 'Amr Khaled.“ *Journal of Middle East Women's Studies* 5, Nr. 1 (Winter 2009): S. 50-79.
- Paret, Rudi. *Mohammed und der Koran: Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*. Kohlhammer-Urban-Taschenbücher. 10. Ausg. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

- Patel, Abdulrazzak. *The Arab nahḍah: The making of the intellectual and humanist movement*. Edinburgh studies in modern Arabic literature. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- . „Nahḍah oratory: Western rhetoric in al-Shartūnī’s manual on the art of the orator.“ *Middle Eastern Literatures* 12, Nr. 3 (2009): S. 233-269.
- Pedersen, Johannes. „The criticism of the Islamic preacher.“ *Die Welt des Islams* 2, Nr. 4 (1953): S. 215-231.
- . „The Islamic Preacher: wā’iz, mudhakkir, qāṣṣ.“ In: *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Bd. 1, hrsg. v. Samuel Löwinger und Joseph Somogyi. Budapest, 1948. S. 226-251.
- Pellat, Charles. „Ḳuss b. Sā’ida.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 5, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1986. S. 528-529.
- . *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*. Paris: Maisonneuve, 1953.
- Pellat, Charles, Alessandro Bausani, Pertev Naili Boratav, Aziz Ahmad und Richard Olaf Winstedt. „Ḥikāya.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 3, hrsg. v. Bernard Lewis, Victor Louis Ménage, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1971. S. 367-377.
- Poonawala, Ismail. „al-Ẓāhir wa l-Bāṭin.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 11, hrsg. v. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2002. S. 389-390.
- Quintilianus, Marcus Fabius. *The Institutio oratoria of Quintilian*. Übers. v. Harold E. Butler. The Loeb classical library. 4 Bde. Bd. 4: Books 10-12, London; New York: Heinemann; Putnam’s Sons, 1922.
- Qutbuddin, Tahera. *Arabic oration: Art and function*. Handbook of oriental studies. Section 1, The Near and Middle East. Leiden: Brill, 2019.
- . „*Khuṭba*: The evolution of early Arabic oration.“ In: *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs*, hrsg. v. Beatrice Gruendler und Michael Cooperson. Leiden: Brill, 2008. S. 176-273.
- Radtke, Bernd und Johannes J.G. Jansen. „Wā’iz.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 11, hrsg. v. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2002. S. 56-57.
- Ränsch-Trill, Barbara. „Erwachen erhabener Empfindungen bei der Betrachtung neuerer Landschaftsbilder.“ Kants Theorie des Erhabenen und die Malerei Caspar David Friedrichs.“ *Kant-Studien* 68, Nr. 1 (1977): S. 90-99.
- Rapp, Christof. „Zur Konsistenz der aristotelischen Rhetorik.“ In: *Aristotelische Rhetoriktradition: Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-6. Oktober 2001 in Tübingen*, hrsg. v. Joachim Knappe und Thomas Schirren. Philosophie der Antike. Stuttgart: Steiner, 2005. S. 51-71.
- Raslān, Maḥmūd Muḥammad. *Al-ḥiṭāba: Naṣ’atuhā wa-mayādīnuhā: „Kayfa takūn ḥaṭīban mufawwahan, wa-barlamāniyyan nājiḥan?“*. [Kairo]: ohne Verlag, 1990.

- Rebmann, Frank. „Pronuntiatio.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 7, hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen: Niemeyer, 2005. S. 212-247.
- Rehbein, Boike. *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. UTB. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 2006.
- Retsö, Jan. „The framework of Islamic rhetoric: The ritual of the *khuṭba* and its origin.“ In: *Muslim preaching in the Middle East and beyond: Historical and contemporary case studies*, hrsg. v. Simon Stjernholm und Elisabeth Özdalga. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020. S. 19-29.
- Rifā'ī, Muḥammad 'Alī. *Kayfa takūn ḥaṭīban*. 8. Ausg. Kairo: Maktabat Muḥammad 'Alī Ṣabīḥ, 1987.
- Roberts, Phyllis B. „The *ars praedicandi* and the medieval sermon.“ In: *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, hrsg. v. Carolyn Muessig. Leiden: Brill, 2002. S. 41-62.
- Roberts, R. Ellis. *Henrik Ibsen: A critical study*. London: Martin Secker, 1912.
- Rock-Singer, Aaron. „Neoliberal da'wa: The Egyptian New Preachers (*al-du'a al-judud*) and the restructuring of transnational religious preaching and practice.“ In: *Culture of da'wa: Islamic preaching in the modern world*, hrsg. v. Itzchak Weismann und Jamal Malik. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 2020. S. 193-207, 303-309.
- Rodseth, Lars und Jennifer Olsen. „Mystics against the market: American religions and the autocritique of capitalism.“ *Critique of Anthropology* 20, Nr. 3 (2000): S. 265-288.
- Sætren, John Erik. „Two narratives of Islamic revival: Islamic television preaching in Egypt.“ PhD-Thesis, University of Bergen, 2010.
- Saftien, Volker. „Rhetorische Mimik und Gestik: Konturen epochenspezifischen Verhaltens.“ *Archiv für Kulturgeschichte* 77 (1995): S. 197-226.
- Ṣafwat, Aḥmad Zakī. *Jamharat ḥuṭab al-'arab*. 3 Bde. Bd. 1, Kairo: Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlādih, 1933.
- Ṣalabī, 'Abd al-Jalīl 'Abduh. *Al-ḥaṭāba wa-i'dād al-ḥaṭīb*. 3. Ausg. Kairo: Dār aš-Šurūq, 1987.
- Salvatore, Armando. „Social differentiation, moral authority and public Islam in Egypt: The path of Mustafa Mahmud.“ *Anthropology Today* 16, Nr. 2 (April 2000): S. 12-15.
- Ṣaqr, 'Abd al-Badī. *Kayfa nad'ū an-nās*. 10. Ausg. Kairo: Maktabat Wahba, 1990.
- Ṣayḥū [Cheikho], Luwīs [Louis]. *Kitāb šu'arā' an-naṣrāniyya*. Bd. 1: *fī šu'arā' al-jāhiliyya*, Beirut: Maṭba'at al-Abā' al-Mursalīn al-Yasū'īyyīn, 1890.
- . *Kitāb 'ilm al-adab: Maqālāt li-ba'ḍ mašāhīr kuttāb al-'arab fī l-ḥaṭāba wa-š-šī'r*. Bd. 2: *'ilm al-ḥaṭāba*, Beirut: Maṭba'at al-Abā' al-Mursalīn al-Yasū'īyyīn, 1889.
- . *Kitāb 'ilm al-adab*. 3., korrigierte und vervollständigte Ausg. Bd. 2: *'ilm al-ḥaṭāba*, Beirut: Maṭba'at al-Abā' al-Yasū'īyyīn, 1926.
- Schaade, Arthur und Gustave E. von Grunebaum. „Balāgha.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 1, hrsg. v. Hamilton A.R. Gibb, Johannes H. Kramers, Évariste Lévi-Provençal und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1960. S. 981-982.
- Schechner, Richard. *Theater-Anthropologie*. Rowohlts Enzyklopädie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1990.

- Schimmel, Annemarie. *Die Zeichen Gottes: Die religiöse Welt des Islam*. München: Beck, 1995.
- Schmid, Julia. „Rhetorik und Stilistik in der Literaturwissenschaft.“ In: *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and stylistics): Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (An international handbook of historical and systematic research)*, Bd. 2, hrsg. v. Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knape. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2009. S. 1885-1907.
- Schneider, Peter Joseph. *Fragmente aus dem Tagebuche betreffend meine Methode: Die Möglichkeit, Menschen eines jeden Alters und Geschlechts von dem Uebel des Stotterns [...] zu befreien*. Bonn: Renard und Dubyen, 1835.
- Schoeler, Gregor. „Der poetische Syllogismus: Ein Beitrag zum Verständnis der ‚logischen‘ Poetik der Araber.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 133 (1982): S. 43-92.
- Scholz, Jan. „Cicero and Quintilian in the Arab world? Latin rhetoric in modern Arabic rhetorical and homiletical manuals.“ In: *Latin and Arabic: Entangled histories*, hrsg. v. Daniel König. Heidelberg Studies on Transculturality. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2019. S. 201-223.
- . „Dramatic Islamic preaching: A close reading of ‘Amr Khālid.“ In: *Religion and aesthetic experience: Drama – sermons – literature*, hrsg. v. Sabine Dorpmüller, Jan Scholz, Max Stille und Ines Weinrich. Heidelberg Studies on Transculturality. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018. S. 149-170.
- . „Modern Arabic rhetorical manuals: A transcultural phenomenon.“ In: *Engaging transculturality: Concepts, key terms, case studies*, hrsg. v. Laila Abu-Er-Rub, Christiane Brosius, Sebastian Meurer, Diamantis Panagiotopoulos und Susan Richter. London: Routledge, 2019. S. 170-184.
- . „Zum islamwissenschaftlichen Blick auf die Rhetorik im arabischen Raum: Aspekte des Fremd- und Selbstbildes.“ In: *Islamische Selbstbilder: Festschrift für Susanne Enderwitz*, hrsg. v. Sarah Kiyarad, Rebecca Sauer und Jan Scholz. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2020. S. 181-213.
- Scholz, Jan, Udo Simon und Max Stille. „Zur islamischen Homiletik.“ In: *Handbuch Homiletische Rhetorik*, hrsg. v. Michael Meyer-Blanck. Berlin: De Gruyter, 2021. S. 621-656.
- Schrieke, Bertram, Josef Horowitz, Jamel Eddine Bencheikh, Jan Knappert und Basil W. Robinson. „Mí'rādġ.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 7, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1993. S. 97-105.
- Schulze, Gerhard. *Die Erlebnisgesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Campus, 1992.
- Schulze, Reinhard. *Der Koran und die Genealogie des Islam*. interdisziplinär. Basel: Schwabe, 2015.
- Schwally, Friedrich. „Lexikalische Studien.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 52 (1898): S. 132-148.

- Sellheim, Rudolf. „al-Ḳālī.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 4, hrsg. v. Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1978. S. 501-502.
- Shahîd, Irfan. „Thamûd.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 10, hrsg. v. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2000. S. 436.
- Shoshan, Boaz. „High culture and popular culture in medieval Islam.“ *Studia Islamica*, Nr. 73 (1991): S. 67-107.
- Simon, Udo. „Islamische Rhetorik.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 4, hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1998. S. 640-655.
- Simon, Udo Gerald. *Mittelalterliche arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhetorik: ‘ilm al-ma‘ānī bei as-Sakkākī*. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag, 1993.
- Singerman, Diane. „Amr Khaled and young Muslim elites: Islamism and the consolidation of mainstream Muslim piety in Egypt.“ In: *Cairo contested: Governance, urban space, and global modernity*, hrsg. v. Diane Singerman. Kairo: American University in Cairo Press, 2009. S. 415-454.
- Sittl, Karl. *Die Gebärden der Griechen und Römer*. Leipzig: Teubner, 1890.
- Smyth, William. „Rhetoric and ‘ilm al-balāgha: Christianity and Islam.“ *The Muslim World* 82, Nr. 3-4 (July-October 1992): S. 242-255.
- Spectorsky, Susan A. „Tābi‘ūn.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 10, hrsg. v. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel und Wolfhart P. Heinrichs. Leiden: Brill, 2000. S. 28-30.
- Sprute, Jürgen (Hrsg.). *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Bd. 3, 124. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982.
- Starrett, Gregory. „The political economy of religious commodities in Cairo.“ *American Anthropologist* 97, Nr. 1 (1995): S. 51-68.
- Stearns, Peter N. und Carol Z. Stearns. „Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards.“ *The American Historical Review* 90, Nr. 4 (1985): S. 813-830.
- Steinbrink, Bernd. „Actio.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1, hrsg. v. Gert Ueding. Tübingen: Niemeyer, 1992. S. 43-74.
- Stempel, Wolf-Dieter. „Möglichkeiten der Darstellung der Diachronie in narrativen Texten.“ In: *Beiträge zur Textlinguistik*, hrsg. v. Wolf-Dieter Stempel. Internationale Bibliothek für allgemeine Linguistik. München: Fink, 1971. S. 53-78.
- Stille, Max. „Between the Numinous and the Melodramatic: Poetics of Heightened Feelings in Bengali Islamic Sermons.“ In: *Religion and Aesthetic Experience: Drama - Sermons - Literature*, hrsg. v. Sabine Dorpmüller, Jan Scholz, Max Stille und Ines Weinrich. Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018. S. 125-148.
- . *Islamic sermons and public piety in Bangladesh: The poetics of popular preaching*. London: I.B. Tauris, 2020.

- Stjernholm, Simon und Elisabeth Özdalga. *Muslim preaching in the Middle East and beyond: Historical and contemporary case studies*. Edinburgh scholarship online. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
- Stock, Kristina. *Arabische Stilistik*. Wiesbaden: Reichert, 2005.
- Sundberg, Johan. „The acoustics of the singing voice.“ *Scientific American* 236, Nr. 3 (1977): S. 104-116.
- . „Articulatory interpretation of the ‚singing formant‘.“ *Journal of the Acoustical Society of America* 55 (1974): S. 838-844.
- Swartz, Merlin L. „Arabic rhetoric and the art of the homily in medieval Islam.“ In: *Religion and Culture in Medieval Islam*, hrsg. v. Richard G. Hovannisian und Georges Sabagh. Giorgio Levi Della Vida conferences. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. S. 36-65.
- . „Introduction.“ In: *Ibn al-Jawzī's Kitāb al-quṣṣāṣ wa'l-mudhakkirīn*, hrsg. v. Merlin L. Swartz. Recherches: Série 1, Pensée arabe et musulmane. Beirut: Dar el-Machreq, 1971. S. 21-92.
- . „The rules of popular preaching in twelfth-century Baghdad, according to Ibn al-Jawzī.“ In: *Prédication et propagande au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident*, hrsg. v. George Makdisi, Dominique Sourdél und Janine Sourdél-Thomine. Paris: Presses Universitaires de France, 1983. S. 223-239.
- Tawfīq, Najīb. *Aṭ-ṭā'ir al-‘aẓīm: ‘Abdallāh an-Nadīm*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1957.
- Till, Dietmar. „Rhetorik des Affekts (Pathos).“ In: *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and stylistics): Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (An international handbook of historical and systematic research)*, Bd. 1, hrsg. v. Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knape. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2008. S. 646-669.
- Ueding, Gert und Bernd Steinbrink. *Grundriß der Rhetorik: Geschichte - Technik - Methode*. 5. Ausg. Stuttgart: Metzler, 2011.
- Vadet, Jean-Claude. „Ibn Mas‘ūd.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 3, hrsg. v. Bernard Lewis, Victor Louis Ménage, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1971. S. 873-875.
- Vagelpohl, Uwe. *Aristotle's Rhetoric in the East: The Syriac and Arabic translation and commentary tradition*. Islamic Philosophy, Theology and Science. Hrsg. v. Hans Daiber. Leiden: Brill, 2008.
- Veccia Vaglieri, Laura. „(al-)Ḥusayn b. ‘Alī b. Abī Ṭālib.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 3, hrsg. v. Bernard Lewis, Victor Louis Ménage, Charles Pellat und Joseph Schacht. Leiden: Brill, 1971. S. 607-615.
- Versteegh, Cornelis H.M., Oliver Leaman und Jamel Eddine Bencheikh. „Ma‘nā.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 5, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Bernard Lewis und Charles Pellat. Leiden: Brill, 1986. S. 346-349.

- Walker, Paul E. „Dāʿī (in Ismāʿīlī Islam).“ In: *Encyclopaedia of Islam: THREE*, Bd. 2012-4, hrsg. v. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas und Everett Rowson. Leiden: Brill, 2012. S. 66-69.
- Walter, Peter, Andres Straßberger und Karl Christian Felmy. „Predigt.“ In: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 10, hrsg. v. Friedrich Jaeger. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2009. S. 290-301.
- Walther, Wiebke. *Kleine Geschichte der arabischen Literatur: Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*. München: Beck, 2004.
- Wansbrough, John. „A note on Arabic rhetoric.“ In: *Lebende Antike: Symposion für Rudolf Sühnel*, hrsg. v. Horst Meller und Hans-Joachim Zimmermann. Berlin: Erich Schmidt, 1967. S. 55-63.
- Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. 5., unter Mitw. von Lorenz Kropfitsch neu bearb. u. erw. Ausg. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985.
- Weimann, Robert. „Antiker Mimus und Shakespeare-Theater: Vergleichbare Strukturen ihrer Dramaturgie und Narren-Komik.“ In: *Lebende Antike: Symposion für Rudolf Sühnel*, hrsg. v. Horst Meller und Hans-Joachim Zimmermann. Berlin: Erich Schmidt, 1967. S. 181-196.
- Welsch, Wolfgang. „Was ist eigentlich Transkulturalität?“. In: *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, hrsg. v. Lucyna Darowska, Thomas Lüttenberg und Claudia Machold. Bielefeld: Transcript, 2010. S. 39-66.
- Wengeler, Martin. „Topos und Diskurs – Möglichkeiten und Grenzen der topologischen Analyse gesellschaftlicher Debatten.“ In: *Diskurslinguistik nach Foucault: Theorie und Gegenstände*, hrsg. v. Ingo H. Warnke. Linguistik – Impulse & Tendenzen. Berlin: de Gruyter, 2007. S. 165-186.
- Wensinck, Arent J. „Shaʿbān.“ In: *Encyclopaedia of Islam: New Edition*, Bd. 9, hrsg. v. Clifford E. Bosworth, Emeri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs und Gérard Lecomte. Leiden: Brill, 1997. S. 154.
- Wiesing, Lambert. „Zur Rhetorik des Bildes.“ In: *Bildrhetorik*, hrsg. v. Joachim Knappe. Saecula spiritalia. Baden-Baden: Koerner, 2007. S. 37-48.
- Wīkībīdiyā. „Balāġa.“ <https://ar.wikipedia.org/wiki/بلاغة> (letzter Zugriff: 18.12.2016).
- . „Duʿāʾ al-jawšān al-kabīr.“ [https://ar.wikipedia.org/wiki/دعاء\\_الجوشن\\_الكبير](https://ar.wikipedia.org/wiki/دعاء_الجوشن_الكبير) (letzter Zugriff: 20.01.2016).
- . „Ismāʿīl Ṣādiq al-ʿAdawī.“ [https://ar.wikipedia.org/wiki/إسماعيل\\_صادق\\_العدوي](https://ar.wikipedia.org/wiki/إسماعيل_صادق_العدوي) (letzter Zugriff: 29.09.2014).
- . „Muḥammad Abū Zahra.“ [https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد\\_أبو\\_زهرة](https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_أبو_زهرة) (letzter Zugriff: 13.07.2017).
- . „Quss ibn Sāʿida al-Iyādī.“ [https://ar.wikipedia.org/wiki/قُص\\_بن\\_ساعدة\\_الإيادي](https://ar.wikipedia.org/wiki/قُص_بن_ساعدة_الإيادي) (letzter Zugriff: 15.12.2016).

- Wikipedia. „Amr Khaled.“ [https://en.wikipedia.org/wiki/Amr\\_Khaled](https://en.wikipedia.org/wiki/Amr_Khaled) (letzter Zugriff: 10.07.2017).
- . „Dale Carnegie.“ [https://en.wikipedia.org/wiki/Dale\\_Carnegie](https://en.wikipedia.org/wiki/Dale_Carnegie) (letzter Zugriff: 16.03.2017).
- Winko, Simone. *Kodierte Gefühle: Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*. Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften. Berlin: Schmidt, 2003.
- Wise, Lindsay. „Amr Khaled: Broadcasting the Nahda.“ *Transnational Broadcasting Studies* 13(2004). <http://tbsjournal.arabmediasociety.com/Archives/Fall04/wisearkhaled.html>.
- . „„Words from the heart‘: New forms of Islamic preaching in Egypt.“ M.phil.-Thesis, St. Antony’s College, Oxford University, 2003.
- Woidich, Manfred. *Das Kairenisch-Arabische: Eine Grammatik*. Porta linguarum orientalium. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Würsch, Renate. *Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen Rhetorik: Ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*. Islamkundliche Untersuchungen. Berlin: Schwarz, 1991.
- . „Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetorik.“ In: *Aristotelische Rhetoriktradition: Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.-6. Oktober 2001 in Tübingen*, hrsg. v. Joachim Knappe und Thomas Schirren. Philosophie der Antike. Stuttgart: Steiner, 2005. S. 153-163.
- . „Review: Deborah L. Black: Logic and Aristotle’s Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 144 (1994): S. 380-388.
- . „Rhetorik und Stilistik im arabischen Raum.“ In: *Rhetorik und Stilistik (Rhetoric and stylistics): Ein internationales Handbuch historischer und systematischer Forschung (An international handbook of historical and systematic research)*, Bd. 2, hrsg. v. Ulla Fix, Andreas Gardt und Joachim Knappe. Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft. Berlin: de Gruyter, 2009. S. 2040-2053.
- Young, Allan. „Kultur im Gehirn: Empathie, die menschliche Natur und Spiegelneuronen.“ In: *Wie geht Kultur unter die Haut? Emergente Praxen an der Schnittstelle von Medizin, Lebens- und Sozialwissenschaft*, hrsg. v. Jörg Niewöhner. Bielefeld: Transcript, 2008. S. 31-54.
- Yūsuf, Muḥammad Ḥayr Ramaḍān. *Tatimma al-a‘lām li-z-ziklī yalīhi al-mustadrik al-awwal wa-t-tānī*. 2. Ausg. 3 Bde. Bd. 1: *Ādam - ‘Abd al-Laṭīf*: Dār Ibn Hazm, 2002.
- Zwemer, Samuel M. „The pulpit in Islam.“ *The Moslem World* 23, Nr. 3 (July 1933): S. 217-229.