

Historisches Wörterbuch der Rhetorik

Herausgegeben von Gert Ueding

Redaktion:

Gregor Kalivoda
Franz-Hubert Robling
Thomas Zinsmaier
Sandra Fröhlich

Band 8: Rhet–St

Sonderdruck

ISBN 978-3-68100-2 (Gesamtwerk)

ISBN 978-3-68108-8 (Bd. 8 Rhet–St)



Max Niemeyer Verlag
Tübingen 2007

die improvisierte Lesung aus einer als Subskriptionsliste von Spendern ausgegebenen Schriftrolle verleiht er auf virtuose Weise seiner Verkleidung als Yamabushi (Bergasket) Glaubwürdigkeit. Die Tokugawa-Zeit (1603–1867) ist die Zeit intensivierter philologischer Forschung [36] und des gelehrten, in Briefen und Traktaten ausgetragenen Streites. In Privatakademien werden noch vielfach traditionelle Lektüreformen praktiziert, jedoch sind einzelne Lehrer für besonderen Vortragsstil berühmt. Andererseits zeigt eine – sicher nicht repräsentative und nur für hochrangige Schüler über 50 geltende – Regelung in Aizu, wonach, wer den öffentlichen Vortrag scheute, den Lehrer zu sich nach Hause bestellen konnte, ein gewisses Verständnis für mangelnde Beredsamkeit. [37] Im Kontakt mit den Westmächten Mitte des 19. Jh. tritt ein Defizit an rhetorischer Kompetenz offen zutage. Ob dies, wie man meinte, Ausdruck einer generellen Bevorzugung individueller Konversation (*danwa*) gegenüber öffentlicher Rede [38] war oder eher Ergebnis der politisch-restruktiven Verhältnisse der Tokugawa-Zeit, läßt sich bei derzeitigem Forschungsstand nicht klären. FUKUZAWA YUKICHI vermißte eine Kommunikationsform, welche man «in englischer Sprache 'speech' (スピーチ *supīchi*) nennt» [39]. Die von ihm propagierte öffentliche Rede wird nach anfänglicher Skepsis begeistert aufgenommen und bringt – neben Fukuzawa selbst – eine Reihe bedeutender Redner hervor. Die politische Rede wird schnell populär, 1878 indessen mit Verbot belegt. 1910 erscheint erstmals die Zeitschrift «Yūben» (Redekunst). Ein literarisches Beispiel dafür, wie in den 30er Jahren des 20. Jh. Ultrationalisten Gerichte als Forum politischer Rede nutzen, findet sich in Kapitel 37 des zweiten Bandes von MISHIMA YUKIOS Romantetralogie «Hōjō no umi» (Das Meer der Fruchtbarkeit). [40] Die ersten theoretischen Schriften der Meiji-Zeit (1868–1912) sind FUKUZAWA YUKICHI'S «Kaigiben» (Konferenzrede, 1873) und OZAKI YUKIOS «Kōkai enzetsuhō» (Methode öffentlicher Rede, 1877), Adaptationen unbekannter westlicher Werke. Ungeachtet der neuen Redekultur ist R. bei den Verfechtern der *Genbun itchi*- (Einheit von Gesprochenem und Geschriebenem) Bewegung zunächst negativ konnotiert, da man schöne Rede mit der archaischen «eleganten» Literatursprache assoziiert. Eine archaische Sprachform benutzt noch SHŌWA-TENNŌ in seinem auf Schallplatte aufgezeichneten und am 18. August 1945 im Radio gesendeten «Kaiserlichen Edikt zum Kriegsende» (*Shūsen no shōsho*). [41] Live gesendet wird die «Proklamation zur Natur des Kaisers als Mensch» (*Ningen sengen*) am 1. Januar 1946. Nicht aufgrund rhetorischer Brillanz, sondern wegen des darauf folgenden Seppuku (ritueller Selbstmord) ist MISHIMA YUKIOS vergeblicher Aufruf zum Putsch vor dem japanischen Militär am 25. November 1970 zu den bekanntesten Beispielen öffentlicher Rede hinzuzurechnen. Beachtung und Anerkennung fand die am 13. Juli 1985 in französischer Sprache gehaltene Rede des damaligen Ministerpräsidenten NAKASONE YASUHIRO an der Sorbonne. [42] Seit der Meiji-Zeit widmen sich Vereinigungen, darunter studentische Clubs, der Pflege von Debatte und Rede, zum Teil in englischer Sprache. Mit der Einführung des Internets begannen einige von ihnen, sich auch online zu präsentieren.

Anmerkungen:

1 W.H. Oxford: The Speeches of Fukuzawa (Tokio 1973) ix; redakt. Hinweis: Eigennamen werden nach japanischer Kon-

vention angeführt. – 2 R. Okabe: Yukichi Fukuzawa: A Pro-mulgator of Western Rhetoric in Japan, in: Quarterly Journal of Speech 59 (1973) 188; Fukuzawa Yukichi zenshū (FYZ) 1 (Tokio 1959) 55. – 3 vgl. M. Tomasi: Quest for a New Written Language: Western Rhetoric and the Genbun itchi Movement, in: Monumenta Nipponica (MN) 4.3 (1999) 333–360. – 4 J.L. Morrison: The Absence of a Rhetorical Tradition in Japanese Culture, in: Western Speech V 36, 2 (1972) 89–102; C.B. Becker: Reasons for the Lack of Argumentation and Debate in the Far East, in: L.A. Samovar, R.E. Porter (Hg.): Intercultural Communication. A Reader (Belmont, Cal. 1988) 243–252. – 5 Morrison [4] 93. – 6 vgl. G.D. Clairborne: Japanese and American Rhetoric. A Contrastive Study (San Francisco 1993) 56. – 7 D.L. Olson: The Ritual Creation of a Symbol: A Theoretical Analysis of Japanese Emperor Akihito's Accession Rites (Minnesota 1998). – 8 vgl. Okabe [2] 186. – 9 P. Fuchs: Die Umschrift (1995) 35–55. – 10 A.M. Prunty, D.W. Klopff: Argumentativeness: Japanese and American Tendencies to Approach and Avoid Conflict, in: Communication Research Reports 7, 1 (1990); D.W. Klopff: Japanese Communication Practices: Recent Comparative Research, in: CQ 39, 2 (1991). – 11 L.T. Doi: The Japanese Patterns of Communication and the Concept of *Amae*, in: Quarterly Journal of Speech 59 (1973) 180–185. – 12 B. Lewin (Hg.): Beitr. zur interpersonellen Bezug im Japanischen (1969). – 13 Klopff [10] 137. – 14. ebd. 138. – 15 G. Paul: Philos. in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit (1993). – 16 J. Hinds: Retention of Information Using a Japanese Style of Presentation, in: Working Papers in Linguistics 11,1 (Pune, In. 1984). – 17 D. Pollack: The Fracture of Meaning. Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries (Princeton 1986). – 18 M. Rüttermann: Die Schreibregularien (Shorei kuketsu) des Kaibara Ekiken, in: Humboldtiana 2 (1998) 103–162; 3 (1999) 105–164. – 19 K. Kracht: Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet, in: Humboldtiana 2 (1998) 5–58; 3 (1999) 5–48. – 20 Nihon koten bunkago zenshū (NKBZ) 50 (Tokio 1975) 493. – 21 P. Nosco: Nature, Invention and National Learning. The Kokka Hachiron Controversy (1742–46), in: Harvard Journal of Asiatic Studies 41 (1981) 75–91. – 22 Paul [15] 88. – 23 vgl. S. Ishii: Buddhist Preaching: The Persistent Main Undercurrent of Japanese Traditional Rhetorical Communication, in: CQ 40, 4 (1992) 391–397. – 24 vgl. ebd. 396. – 25 X. Lu, D.A. Frank: On the Study of Ancient Chinese Rhetoric / Bian, in: Western Journal of Communication 57 (1993) 445–463, 448. – 26 K. Antoni: Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai): Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans (1998). – 27 P. Pörtner, J. Heise: Die Philos. Japans (1995) 59. – 28 Antoni [26] 236–239; Oxford [1] xii. – 29 R.A. Miller: The Spirit of the Japanese Language, in: Journal of Japanese Studies 3,2 (1977) 251–298, bes. 277f. – 30 *Man'yōshū* 13 Nr. 3253. NKBZ 4 (Tokio 1973) 390; N. Naumann: Die einheimische Religion Japans, T. 1 (Leiden 1980) 126. – 31 G. Rahn: Rechtsdenken und Rechtsauffassung in Japan (1989) 35; Motoori Norinaga zenshū 11 (Tokio 1976) 266. – 32 K. Florenz: Die hist. Quellen der Shinto-Religion (1919) 13f.; NKBZ 1 (Kioto 1973) 55. – 33 Paul [15] 200–202; Nihon koten bunkago taikei 68 (Tokio 1965) 181–187. – 34 Paul [15] 228. T. Sakamoto: The Six National Histories of Japan (Vancouver 1991) 98ff. – 35 vgl. A.C. Scott: Kanjinchō. A Japanese Kabuki Play (Tokio 1953). – 36 V. Eschbach-Szabo: Sprache und Denken in der japanischen Sprachforschung während der Kokugaku, in: A. Sylvain u.a. (Hg.): Gesch. der Sprachwiss., Bd.1 (2000) 85–92; dies.: Die Frühzeit der neueren japanischen Sprachforschung. Vom Kokugaku zum Kokugogaku, in: ebd. 93–102. – 37 R.P. Dore: Education in Tokugawa Japan (Berkeley/Los Angeles 1965) 142. – 38 M. Tomasi: Oratory in Meiji- and Taishō Japan: Public Speaking and the Formation of a New Written Language, in: MN (2002) 43–71, 46. – 39 vgl. Oxford [1]: xii; FYZ 3 (Tokio 1959) 102. – 40 vgl. I. Morris. Samurai oder die Würde des Scheiterns (1989) 225. – 41 Übers. und Faksimile des Originaltextes in: E.M. Meyer: Worte des Tennō, in: KAGAMI XVI, 1/2 (1989) 100–113. – 42 S. Dei: The International Speech-Making of Yasuhiro Nakasone. A Case Study in Intercultural Rhetoric (Ann Arbor 1990).

Literaturhinweise:

G. Schurhammer: Die Disputationen des P. Cosme de Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551 (Tokio 1929). – O. Benl: Die Entwicklung der japanischen Poetik bis zum 16. Jh., in: Abh. aus dem Gebiet der Auslandskunde, 56. Reihe B, 31 (1951). – ders.: Seami Motokiyo und der Geist des Nō-Schauspiels (1953). – H. Nakamura: Ways of Thinking of Eastern Peoples (Honolulu 1964). – S.E. Ostler: A Study of the Contrastive Rhetoric of Arabic, English, Japanese and Spanish (Los Angeles 1987). – K.J. Wolfe: Towards a History of Classical Japanese Rhetorics and Their Recognition in American Composition Studies (Nebraska 1990). – R. Kubota: Contrastive Rhetoric of Japanese and English. A Critical Approach (Toronto 1992). – H. Morioka, M. Sasaki: Die Erzählkunst des Rakugo (Tokio 1992). – V. Alleton (Hg.): Paroles à dire, paroles à écrire. Inde, Chine, Japon (Paris 1997). – Ch. Hohenstein: Sprecherexthesen im Japanischen, in: K. Bührig, Y. Matras: Sprachtheorie und sprachliches Handeln (1999). – W. Schumann: Wie die Rhet. nach Japan kam, in: T. Kaji et al. (Hg.): Medien und Rhet. (2003). – M. Hayashi: Die Renaissance der Rhet. in der modernen japanischen Lit., in: T. Kaji et al. (Hg.): Medien und Rhet. (2003).

H. Buck-Albulet

V. Arabische Kultur. 1. Definition und Forschungsstand. Inhalte, die in der abendländischen Tradition unter den Begriff der «R.» fallen oder sich mit diesem überschneiden, wurden in jenem Kulturraum, in dem Arabisch Wissenschaftssprache war, im Laufe der Zeit mit verschiedenen Begriffen bezeichnet, die wiederum bei einzelnen Autoren ein unterschiedliches Bedeutungsspektrum aufweisen können. Die Standardtheorie der arabischen R., wie sie seit dem 8./14. Jh. an den Hochschulen der gesamten islamischen Welt gelehrt wird, trägt die Bezeichnung *'ilm al-balāga*, d. h. Wissenschaft/Wissenszweig von der *balāga*. Das Wort *balāga* kann mit «Beredsamkeit» übersetzt werden, unter Berücksichtigung der Etymologie (*balāga*, «[ein Ziel] erreichen») verstanden als Fähigkeit zum Erreichen eines (kommunikativen) Ziels. Von AL-QAZWĪNĪ wird *balāga* definiert als «die Übereinstimmung einer Redesequenz mit den Erfordernissen der Sprechsituation bei gleichzeitiger *faṣāḥa*» [1], wobei letzteres wiederum die Fehlerlosigkeit, Klarheit und ästhetisch befriedigende Gestalt der Einzelausdrücke bezeichnet. In dem Ansatz al-Ḥafāḡīs wird *faṣāḥa* (meist vor allem «sprachliche Korrektheit», bei ihm jedoch vor allem «Klarheit») zum zentralen Begriff. Verbreiteter ist hierfür jedoch der Begriff *bayan* (Deutlichkeit; Verdeutlichung), der für viele Autoren bis ins 7./13. Jh. als Oberbegriff für die rhetorisch relevanten Disziplinen steht, in der Standardtheorie aber nur ein Teilgebiet (etwa «Referenzrhetorik») bezeichnet. Ein weiteres Teilgebiet ist *'ilm al-badī'* überschrieben und behandelt den größeren Teil der Stilfiguren. Der Ausdruck *badī'* bedeutet zunächst «neuartig (und daher) staunenerregend», wird in der frühen Abbasidenzeit für bestimmte Stilmittel verwendet und ausgehend hiervon zur Bezeichnung der Disziplin, die sich mit der Erforschung der Stilmittel beschäftigt.

Anders als in der antiken Kultur spielt die Prosa in der arabisch-islamischen Kulturkreis eine untergeordnete Rolle. Schon in vorislamischer Zeit gibt man Texten, die man in der antiken Tradition dem *genus deliberativum* oder dem *genus demonstrativum* zuordnen würde (die Gerichtsrede spielt bei den Arabern keine Rolle), die Form eines Gedichts. Deshalb ist eine Unterscheidung zwischen R. und Poetik in der arabischen Tradition kaum sinnvoll. Ebenso wenig läßt sich zwischen religiöser und nichtreligiöser Rhetoriktradition

unterscheiden, da einerseits die aus der Koranexegese gewonnenen Erkenntnisse auch in Werken über die säkulare Dichtung verwertet werden und andererseits die rhetorische Analyse des Korans wesentlich auf den Modellen der Literaturtheoretiker beruht. In Werken über den Koran werden nicht weniger Beispiele aus der Dichtung zitiert als in dichtungstheoretischen Werken. In der Standardtheorie sind schließlich beide Anliegen untrennbar vereint. Dies bedeutet auch, daß die arabische Rhetoriktradition gleichermaßen an der Textproduktion wie an der Textanalyse interessiert ist. Es läßt sich allerdings eine vorwiegend an der praktischen Stilistik ausgerichtete Tradition, hier *badī'*-Tradition genannt, von einer stärker theoretisch orientierten Tradition unterscheiden. Letztere mündet schließlich in die Standardtheorie der arabischen R., die sich als Teildisziplin der Sprachwissenschaften versteht.

Ein wesentlicher Unterschied zur griechisch-abendländischen Rhetoriktradition ergibt sich auch aus der Tatsache, daß kein die zukünftige Entwicklung bestimmender autoritativer Text wie die «Rhetorik» des Aristoteles am Anfang steht, sondern daß erst allmählich durch eine Vielzahl von Interessenslagen aus einfachen Anfängen ein komplexes Beziehungsnetz unterschiedlicher Herangehensweisen entsteht, die sich mit denen der antiken R. nur teilweise decken. Hinzu kommt, daß manche Themen, die in der Antike im Rahmen der R. abgehandelt wurden, in der arabischen Literatur in anderen Genres thematisiert werden. So werden die *topoi* der Dichtung in anthologieartigen Büchern gesammelt, doch nur allgemein in *balāga*-Werken angesprochen. Das Thema Persuasion wird ebenso oft in der belletristischen Literatur wie in rhetorischen Werken behandelt. [2]

Im Laufe ihrer über tausendjährigen Geschichte entsteht eine arabischsprachige Rhetoriktradition, die der abendländischen nicht nur hinsichtlich ihres Umfangs, sondern auch hinsichtlich ihrer Leistungen nicht nachsteht. Es wäre deshalb angemessen, daß ihr in einem Wörterbuch, das sich als universales Wörterbuch der R. (und nicht speziell der abendländischen) R. versteht, auch annähernd derselbe Raum eingeräumt wird wie der abendländischen Rhetoriktradition. Doch wäre dies allein schon aufgrund des außergewöhnlich schlechten Forschungsstands nicht durchführbar. Obwohl gerade die deutsche Arabistik eine Reihe von Pionierwerken zur Erschließung der arabischen Tradition vorgelegt hat, kann man auf keine umfassende Gesamtdarstellung und nur auf wenige gründliche Einzeluntersuchungen zurückgreifen. Der Hauptgrund hierfür liegt in der Tatsache, daß sich die ohnehin wenigen Vertreter der Arabistik und Islamwissenschaft primär jenen Aspekten der arabisch-islamischen Kultur zuwenden, die in ihrer eigenen Kultur, der westlichen Moderne, als wichtig gelten, nicht aber jenen, die in der arabisch-islamischen Kultur selbst jahrhundertlang als wichtig galten. So fallen weite Bereiche des religiösen Schrifttums des Islam, noch mehr aber die heute als marginal geltende R. (deren vorkoloniale Blüte in der islamischen Welt vielen westlichen Forschern sogar als Zeichen der Rückständigkeit gilt) aus dem Katalog der primären Forschungsinteressen heraus. Hinzu kommt, daß sich die westliche Forschung sehr einseitig auf die Anfänge sowie auf die Rezeption der aristotelischen Tradition konzentriert hat. Das kolonialistische Konstrukt einer «Verfallszeit» des Islam seit dem 11. Jh. hat ferner dazu geführt, daß die bedeutendste Errungenschaft der arabischen R., näm-

lich die Standardtheorie in der AS-SAKKĀKI-Nachfolge, fast vollständig unerforscht geblieben ist. Dies nachzuholen sowie auszuloten, wie deren Erkenntnisse die zeitgenössische Rhetorikdiskussion befruchten können, sollte das vorrangige Ziel der arabischen Rhetorikforschung der nächsten Jahrzehnte sein.

Im folgenden kann daher nur eine unvollständige Kennzeichnung des Forschungsstandes erfolgen. Dabei soll das besondere Augenmerk der Herausbildung der Standardtheorie gelten, während andere Aspekte, etwa die Aristotelesrezeption, vernachlässigt werden.

Anmerkungen:

1at-Taftazāni/al-Qazwīnī: Muḥṭaṣar as-Sa'd: Šarḥ Talḥiṣ kitāb Miṭṭah al-'ulūm, ed. 'A. Hindāwī (Beirut 2003) 31; red. Hinweis: Alle historischen Daten sind zuerst nach islamischer, dann nach christlicher Zeitrechnung angegeben. – 2vgl. G.J. van Gelder: The Apposite Request: A Small Chapter in Persian and Arabic Rhetoric, in: Edebiyāt 12 (2001) 1–13.

Literaturhinweise:

A.F. Mehren: Die R. der Araber (Kopenhagen/Wien 1853; ND 1970). – 'Abdalqāhir al-Curcānī: Die Geheimnisse der Wortkunst, Übers. H. Ritter (1959). – S.A. Bonebakker: Aspects of the History of Literary Rhetoric and Poetics in Arabic Literature, in: Viator 1 (1970) 75–95. – B. Reinert: Art. <al-Ma'ānī wa 'l-Bayān>, in: Encyclopaedia of Islam (Leiden 1960ff.) Bd. 5 (1986) 898–902. – W. Heinrichs: Poetik, R., Literaturkritik, Metrik und Reimlehre, in: H. Gätje (Hg.): Grundriß der Arabischen Philol. Bd. 2 (1987) 177–207. – U. Simon: Ma. arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhet.: *ilm al-ma'ānī* bei as-Sakkāki (1993). – ders.: Art. <Islamische R.>, in: HWRh, Bd. 4, Sp. 639–655. – W.P. Heinrichs: Art. <Rhetoric and Poetics>, in: J.S. Meisami, P. Starkey (Hg.): Encyclopedia of Arabic Literature (London 1998).

2. Geschichte. a. Abbasidenzeit (8.–13. Jh.). a. Frühabbasidische Philologie. Die arabisch-islamische Kultur hat zwei Wurzeln, die religiöse Offenbarung einerseits, das vorislamische altarabische Kulturerbe andererseits. Die Tatsache, daß sich beides in sprachlich hochkomplexen Texten manifestiert, verleiht der Kultur des Islam eine außergewöhnliche Sprachzentriertheit und stimuliert die Entwicklung der Sprachwissenschaften. Die spätantike Randkultur des vorislamischen Arabien hinterläßt ein reiches sprachliches Erbe in Form von Gedichten, Reden, Sprichwörtern und historischen Überlieferungen, die zunächst vorwiegend mündlich tradiert werden, ehe sie aufgezeichnet und von den Philologen des 2./8. und 3./9. Jh. gesammelt und kommentiert werden. Die frühen Philologen, Grammatiker und Lexikographen haben maßgeblichen Anteil an der Schaffung, Verbreitung und Durchsetzung einer standardisierten Sprache für Verwaltung, Wissenschaft und Literatur, ohne die die Gründung eines arabisch-islamischen Reichs von Spanien bis Zentralasien nicht möglich gewesen wäre. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum die Erschließung und Kommentierung altarabischer säkularer Texte zunächst im Vordergrund des Interesses steht und die frühen Grammatiken und lexikographischen Werke vorwiegend auf altarabische Gedichte und nur vergleichsweise selten auf die religiösen Texte des Frühislam Bezug nehmen.

Bei einem großen Teil der in diesem Rahmen bearbeiteten altarabischen Texte handelt es sich um solche, die rhetorischen Charakter aufweisen. Hierzu gehören zunächst die Reden (*ḥuṭba*, pl. *ḥuṭab*) der Stammesprecher (*ḥaṭīb*, pl. *ḥuṭabā'*), die in vorislamischer Zeit zur Elite der arabischen Stammesgesellschaft ge-

hören. In seinem Buch *al-Bayān wa-tabyīn* hat AL-ĠĀḤIẒ (gest. 255/868) zahlreiche Namen solcher *ḥuṭabā'* überliefert. Dieses Buch, dessen Titel etwa mit <die Deutlichkeit (des Ausdrucks) und die Verdeutlichung> zu übersetzen ist [1], hat u. a. zum Ziel, zu beweisen, daß die Araber auf dem Gebiet der Redekunst und Dichtung den Nichtarabern überlegen sind. Es ist das erste arabische Buch, das den *deutlichen Ausdruck* expressis verbis zum Thema hat. In ungegliederter Folge werden Erwägungen über das Wesen der Beredsamkeit angestellt, einschlägige Anekdoten erzählt, Beispiele aus Reden und Gedichten zitiert und berühmte Redner, Prediger und Dichter vorgestellt. Obwohl sich der Verfasser stärker als Autoren der folgenden Generationen auf die Prosarede konzentriert, spielen Redeauschnitte kaum eine Rolle, während rund eineinhalb tausend Gedichte und Gedichtauschnitte zitiert werden. Dies spiegelt eine Entwicklung wieder, die sich bereits in vorislamischer Zeit abzeichnet, nämlich die allmähliche Verdrängung der Prosarede durch das Gedicht. Zu al-Ġāḥiẓ' Zeiten versteht man unter *ḥuṭba* vor allem die rituelle Freitagspredigt, die aber wiederum kaum jemals das Interesse der Literatur- und Rhetoriktheoretiker findet. Zwar existiert die *ḥuṭba* als politische Volksrede bis in die Abbasidenzeit hinein [2], doch selbst jene Rhetoriker, die sich vor allem für die Prosa interessieren, haben in erster Linie das Sendschreiben im Sinn und nicht die Predigt oder die freie Ansprache.

Die Aufgaben aber, die anderswo die Prosarede innehat, werden schon in vorislamischer Zeit weitgehend von der Dichtung übernommen. Bei einem großen Teil des umfangreichen Dichtungskorpus, das aus vor- und frühislamischer Zeit überliefert ist, handelt es sich um zweckgerichtete Texte, die einem konkreten politischen Anliegen dienen, auch wenn sie mit zweckfreien Abschnitten (etwa Liebesdichtung) kombiniert werden, um größere Aufmerksamkeit zu erregen. Dies kommt auch in den Gattungsklassifikationen der Philologen und Literaturtheoretiker zum Ausdruck. Der Sprachgelehrte TA'LAB (200–291/815–904), der das wohl erste analysierende Werk über arabische Dichtung schreibt, erkennt vier «Wurzeln» der Dichtung: Befehl, Verbot, Mitteilung und Frage, die sich wiederum «verzweigen» in Lob, Satire, Trauerklage, Entschuldigung, Ausdruck der Liebe, Vergleich und Berichterstattung von Ereignissen. [3] Diese Klassifikation zeigt die große Bedeutung persuasiver Gattungen innerhalb der arabischen Dichtung, aus der sich auch die enge Verschränkung von Poetik und R. in der arabisch-islamischen Kultur ergibt.

Im Mittelpunkt des Interesses der Philologen steht zunächst die Aufarbeitung des altarabischen Erbes. Eine Poetik, die auch auf die Bedürfnisse der zeitgenössischen Dichter und ihr gewandeltes Stilempfinden eingeht, entsteht erst allmählich. Noch der Literat., Philologe, Koran- und Hadīthgelehrte IBN QUTAYBA (213–276/828–889) versucht in seinem Buch *aš-Ši'r wa-š-šu'arā* (<Die Dichtung und die Dichter>), in dem durchaus auch neuere Dichter zu Wort kommen, Strukturprinzipien der altarabischen Dichtung als normativ zu etablieren.

β. *Ibn al-Mu'tazz und Qudāma Ibn Ġa'far.* Obwohl bis zum Jahr 274/887 Grammatiker, Philologen, Literaten und Koranexegeten schon viel über die Angemessenheit und Wirksamkeit der Rede nachgedacht hatten, ist es doch das in diesem Jahr entstandene *Kitāb al-Badī'* des IBN AL-MU'TAZZ, das den entscheidenden Anstoß zur Entwicklung der arabischen literarischen R. gibt und

das von späteren Autoren stets als Gründungsdokument der Stilistik angesehen wird.

Ibn al-Mu'tazz, Sohn des Abbasidenkalifen al-Mu'tazz, lebt an den Höfen von Sāmarrā und Bagdad, wo er in den Thronwirren des Jahres 296/908, nachdem ihn eine Partei zum Kalifen proklamiert hatte, ermordet wird. Seinen Nachruhm verdankt der «Kalif für einen Tag» vor allem seiner Dichtung und seinem *Kitāb al-Badī'*. Diese keine achtzig Seiten umfassende Schrift entsteht vor dem Hintergrund der seit längerem schwelenden Kontroverse über die *neuen Dichter* (*muhdaṭūn*). Die Philologen verwenden gewaltige Energien darauf, das altarabische Erbe zu bewahren, zu erschließen und es zu einer Grundlage der arabisch-islamischen Kultur zu machen, und so ist es durchaus verständlich, wenn sie argwöhnisch auf einschneidende Änderungen ausgerechnet in der Poesie, dem wichtigsten Bereich des altarabischen Erbes, reagieren. Den besonderen Zorn der Kritiker des neuen Stils erregt Abū Tammām (ca. 189–232/805–845), zeitweise Hofdichter des Kalifen al-Mu'tašim, dessen mit gewagten Metaphern, Antithesen und Paronomasien überquellender Stil auf heftige Ablehnung stößt.

Ibn al-Mu'tazz sind die *neuen Dichter* ein Herzensanliegen, denn schließlich ist er selbst einer von ihnen. Als einer der ersten verfaßt er eine Sammlung von Biographien und Textauszügen, die ausschließlich den *muhdaṭūn* gewidmet ist. Im *Kitāb al-Badī'* wiederum reagiert er auf die Debatten über den neuen Stil. Das Wort *badī'* bedeutet «neu, erstmals hervorgebracht, (und daher) erstaunlich, wundervoll». Es wird mit dem Stil der *muhdaṭūn* assoziiert, besonders mit einer Reihe von ihnen häufig verwendeter Stilmittel. Diese Stilmittel will Ibn al-Mu'tazz benennen (er schafft z.T. eine neue Terminologie) und an Beispielen verdeutlichen. Vor allem aber will er zeigen, daß die Stilmittel des *badī'* keine Erfindung der neuen Dichter, sondern bereits Teil des arabischen Erbes sind. Deshalb führt er zunächst Beispiele aus dem Koran und der frühislamischen Tradition sowie Verse alter Dichter an, ehe er Verse der *muhdaṭūn* präsentiert, um anschließend mit Negativbeispielen vor falschem Gebrauch zu warnen. Die fünf unter der Rubrik *badī'* erläuterten Stilmittel sind *isti'āra* (Metapher), *taḡnī-s* (Paronomasie), *mu'ābaqa* (Antithese), *radd al-aḡuz ilā ṣ-ṣadr* (meist paronomastische Vorwegnahme des Reimworts im ersten Verseil) und *al-madḡab al-kalāmī* (dialektische Argumentation). Anschließend behandelt Ibn al-Mu'tazz etwas kürzer noch dreizehn «Verschönerungen der Rede», bei denen es sich um Stilformen handelt, die offensichtlich nicht als *badī'*-typisch betrachtet wurden (u. a. *rhetorische Frage*, *ernstgemeiner Spaß*, *Anspielung* und *Euphemismus*, *Hyperbel*, *Vergleich* und *schöner Anfang*). Spätere Autoren verzichten auf diese Unterscheidung, und *badī'* wird zum gewöhnlichen Wort für alle Stilmittel. Der Ausdruck '*ilm al-badī'* (Wissenschaft vom *badī'*) entwickelt sich zum Terminus für die Stilformenlehre und wird gelegentlich auch für die R. insgesamt gebraucht.

Die *badī'*-Diskussion hatte sich vor allem an einer Stilform entzündet, nämlich an der *isti'āra*, deren Behandlung mehr als ein Viertel des *Kitāb al-Badī'* einnimmt. Die Begriffe *isti'āra* und *badī'* scheinen zunächst geradezu synonym gebraucht zu werden. [4] In dieser frühen Zeit versteht man unter *isti'āra*, wörtl. «Leihe», nicht jede Form der Metapher, sondern nur jenen nicht unmittelbar vergleichsbasierten Typ, der später «phantastische Metapher» genannt wird. [5] Ehe die arabische

R. diesen Metapherotyp in der Standardtheorie als «*kināya*-basierte Metapher» adäquat zu analysieren lernt, behilft sie sich mit dem Konzept der «Leihe». Schulbeispiel ist ein Vers des frühislamischen Dichters Labīd: «Abgewehrt habe ich manch einen kalten, stürmischen Morgen, dessen Zügel in der Hand des Nordwinds lag.» Als Vergleich läßt sich der Vers nicht ohne weiteres analysieren, dagegen sehr wohl als «Leihe», denn der Morgen «leiht sich» einen Zügel und der Nordwind «leiht sich» eine Hand. Dieses Beispiel ist ein altarabisches, das Ibn al-Mu'tazz die *isti'āra* als altehrwürdig zu belegen hilft. Die *muhdaṭūn* verwenden diesen Tropus allerdings wesentlich häufiger als die Alten, und auch auf kühnere Weise. Unter den von Ibn al-Mu'tazz positiv beurteilten Versen der Neuen finden sich so gewagte Konstruktionen wie folgender Vers von Aššā', einem Hofdichter Harūn ar-Rašīds: «Seine Schwerter beißen zu mit den Fangzähnen des Todes und trinken aus den Zitzen aller Drosselvenen.» [6]

Das *Kitāb al-Badī'* des Prinzen ist die erste terminologisch durchdachte und mit repräsentativ ausgewählten Beispielen versehene Abhandlung über Stilistik und wird als solche von allen späteren Literaturkritikern und Rhetorikern direkt oder indirekt rezipiert. Dennoch bildet es in seiner unsystematischen Art, seinen knappen (oft auch ganz fehlenden) Definitionen und der bescheidenen Anzahl von achtzehn Stilformen kaum mehr als einen ersten Anfang. Und vielleicht hätte es auch diese Wirkung nicht erzielt, wenn nicht nur wenig später ein Buch entstanden wäre, das einen ganz andersartigen Zugang zu Stil, Sprache und Literatur aufzeigt.

Es handelt sich um das *Kitāb Naqd aš-šī'r* («Kritik der Dichtkunst») von QUDĀMA IBN ĠĀ'FAR (gest. 337/958), das in vieler Hinsicht das Gegenstück zum *Kitāb al-Badī'* darstellt. Qudāma stammt aus einer Familie christlicher Staatsbeamter und hat selbst verschiedene Posten in der kalifalen Administration in Bagdad inne. Als Handbuch für den Verwaltungsbeamten verfaßt er ein Buch über «Grundsteuer und Schreibkunst», dessen (nicht mehr erhaltenes) *balāḡa*-Kapitel eine der ersten theoretischen Arbeiten über die Stilistik der Prosa war. Erhalten ist dagegen sein Werk über Poesie, das sich vollständig von demjenigen des Ibn al-Mu'tazz unterscheidet. Qudāma zeigt sich am aktuellen Literaturstreit uninteressiert. Sein Ziel ist vielmehr, eine wissenschaftliche Disziplin zu etablieren, die es erlaubt, die Qualität von Dichtung zu erkennen. Er ist überzeugt, daß sich theoretische Grundlagen finden lassen, von denen ausgehend eine intersubjektive Bewertung der Qualität von Dichtung möglich ist. Diese neue Disziplin erhebt den Anspruch, ebenso wissenschaftlich fundiert zu sein wie etwa die Grammatik, versteht sich also als Teil der Sprachwissenschaften.

Ausgangspunkt für Qudāma bietet folgende Definition: «Dichtung ist durch Metrum und Reim gebundener Wortlaut (*lafz*), der auf einen Inhalt (*ma'nā*) hindeutet». [7] Hieraus ergeben sich die vier Grundelemente der Dichtung, die zunächst einzeln, sodann aber auch in ihrer Kombination untereinander untersucht werden müssen. Da der Reim selbst ein Phänomen des Wortlauts ist, fallen die Kombinationen Reim/Wortlaut und Reim/Metrum weg, so daß von den sechs möglichen nur vier Kombinationen zu berücksichtigen sind. Es ergeben sich mithin acht Kategorien, die auch die Gliederung des Buches liefern: (1) Wortlaut, (2) Metrum, (3) Reim, (4) Inhalt, (5) Harmonie zwischen Wortlaut und Inhalt, (6) zwischen Wortlaut und Metrum, (7) zwischen Inhalt und

abgefaßt. Eine eigenständige rhetorische Disziplin hat sich im japanischen Bildungswesen nicht entwickelt. Die an der 701 in Nara gegründeten Universität gelehrteten Fächer waren neben Mathematik (*sandō*) und Recht (*myōhōdō*) konfuzianische Studien (*myōkyōdō*) und Geschichte (*kidendō*, später *monjōdō*). Letzteres kann am ehesten als rhetorikäquivalentes Fach gelten, da es auch praktischen Schreibunterricht beinhaltete. Die zur Heian-Zeit (794–1185) bereits erblichen Professuren lagen in den Händen von Gelehrtenfamilien. Nach gegenwärtigem Forschungsstand finden sich wenige japanische Quellen, die einer Theorie der öffentlichen, mündlichen Rede zuzuordnen wären. Eine Ausnahme bilden die buddhistische Homiletik (*hōwajutsu*), Anweisungen zur Rezitation von kaiserlichen Erlassen (*semyō*) und Sprechlehren als Teil der Theatertheorie. Implizite R. findet sich jedoch im gesamten chinesisch-japanischen Schrifttum. Hoch entwickelt ist die R. der Schriftlichkeit, insbesondere in der Lyriktheorie (*kagaku*, *karon*, *shiron*) und in Briefregularen (*ōraimonō*). [18] Signifikant sind die Betonung visuell-kalligraphischer und materieller (Schreibmaterial, Papier) Aspekte sowie der Formen der Übermittlung (begleitende Geschenke, Darreichungsformen, Falttechniken) im normativen Schrifttum. Weitet man den Rhetorikbegriff also auf Kodifizierung nonverbaler Zeichensysteme aus, so lassen sich auch theoretische Schriften zu den traditionellen Künsten (Tee-, Räucherzeremonie u. a.) sowie zum rituellen Anstand (*reigaku*) nennen. *Rei* (禮), die Lehre vom Ritus bzw. vom *decorum*, war als eine der «sechs Künste» (jap. *rikugei*) bereits in China Gegenstand akademischer Ausbildung und wird im gegenwärtigen Japan in populärwissenschaftlicher Ratgeberliteratur tradiert [19], kann also als rhetorikanaloges Wissensgebiet gelten, das eine Vielzahl von Zeichensystemen kodifiziert. Formen des Sprechens und Schreibens regeln Briefsteller, Ratgeber zur Festrede, insbesondere zur Hochzeitsrede und zur Höflichkeitssprache.

c. Dichtungstheorie. Die differenzierteste Lehre verbalen Ausdrucks in Japan hat die Poetik entwickelt, allen voran die Erörterungen des Waka (*karon*, *kagaku*), des Renga (*rengaron*) und des Haikai (*hairon*) sowie der chinesischen Dichtung (*shiron*). Die Rezeption chinesischer Dichtung und Poetik bringt im 9. Jh. zunächst japanische Texte zur chinesischen Dichtung hervor. Aus der chinesischen Poetik werden Elemente wie Stil- und Metapherntypologie und die Klassifikation von sog. «Gedichtkrankheiten» übernommen. Das japanische Vorwort (*Kanajo*) des KI NO TSURAYUKI zur Waka-Anthologie «Kokinshū» (905) kann als Versuch der Emanzipation vom chinesischen Vorbild betrachtet werden, doch koexistiert es, wie andere bedeutende Texte, mit einer chinesischsprachigen Variante. FUJIWARA NO TEIKA (1162–1241) formuliert seine an der höfischen Literaturszene orientierte klassizistische Poetik an der Schwelle zum Zeitalter des Kriegeradels. Gegenstand seiner Schrift «Eiga taigai» (Eckpunkte der Dichtung) ist das erlaubte Maß poetischer Zitate (*honkadori*) im Gegensatz zu verbotenen, weil mit einer Art poetologischem Copyright belegten Wendungen (später als *sei no kotoba* bezeichnet). In seinem Diktum, wonach der Gehalt (*kokoro*) neu, die Worte (*kotoba*) aber alt sein sollten [20], verdichten sich die beiden meistdebattierten Dichotomien, nämlich die zwischen Form und Inhalt (*kotoba*, Wort vs. *kokoro*, Herz, Gefühl, Inhalt) sowie die zwischen Tradition und Innovation. Beides läuft auf die Frage hinaus, wie sich *kokoro* mit den Re-

striktionen archaischer Sprache darstellen läßt und wieviel Ornatus, in japanischer Begrifflichkeit «Eleganz» (sinoj. *ga*, jap. *miyabi*) dazu möglich oder nötig sei. In der Tokugawa-Zeit wird Waka-Poetik vornehmlich apologetisch gegen Utilitarismus und Sozialethik der Neokonfuzianer formuliert. Apologetik gegen buddhistische Bedenken kommt häufig von Mönchen selbst. Ihnen gilt die Dichtung als «Mittel» (*hōben*). In der «Kokka hachiron» (Acht Thesen zum Lied unseres Landes)–Debatte 1742–46 kommen die genannten Antagonismen offen zum Ausdruck. [21] Die Dichotomie zwischen eleganter (*ga*, *miyabi*) und vulgärer (*zoku*) Sprache bestimmt noch den poetologischen Diskurs der Meiji-Zeit und strukturiert die Rezeption der westlichen Literatur und R. Schulspezifische Lehren, einschließlich praktisch-normativer Bereiche der Poetik wie Figurenlehre, Silben-Orthographie (*kanazukai*) und Grammatik werden wie andere Wissensgebiete noch bis ins 18. Jh. hinein in Form von zunächst mündlicher Geheimlehre tradiert, finden aber auch in Fibeln ihren Niederschlag. Florilegien sind weithin in Gebrauch. Gelegentlich sind poetologische Texte in katechetischer Form (*mondōtai*) abgefaßt, jedoch mehr noch ist die poetische Praxis dialogisch orientiert: Nicht nur das Renga, sondern auch die kurzen Formen Waka und Haikai/Haiku sind häufig in eine dialogische Struktur eingebunden. Die Romantheorie entwickelt sich zögerlich und in enger Anlehnung an die Lyriktheorie. Obgleich der klassische Roman «Genji monogatari» stilbildend auf die Lyrik gewirkt hat und Objekt intensiver philologischer Forschung war, beginnt eine literaturtheoretische Auseinandersetzung erst im 17. Jh. Der bedeutendste Beitrag stammt von MOTOORI NORINAGA (1730–1801). Seiner Überzeugung nach verfolgen Lyrik und Roman dieselbe Intention, den Ausdruck von *mono no aware*: Die Fähigkeit der Dichtung, Pathos (*aware*) zu erregen, hängt von einer ansprechenden Form ab, aber auch von der Fähigkeit sowohl des Produzenten als auch des Rezipienten zur Empathie (*mono no aware*). Indem Norinaga dieses Konzept auf den Roman überträgt, gelingt ihm eine Zusammenführung von Lyrik- und Romantheorie. Zugleich etabliert er damit den wichtigsten Schlüsselbegriff zum Verständnis der japanischen Ästhetik.

d. Religiöse Rede. **a. Buddhismus.** In der Rede vom «rhetorischen Vakuum» fehlt selten ein Hinweis auf den Zen-Buddhismus und die sog. «Kultur der Stille». Dem ist entgegenzuhalten, daß im Lauf der Epochen zahlreiche buddhistische Schulen nach Japan eingeführt bzw. dort gegründet wurden, die keineswegs so sprach- und diskursreicht waren, wie oft angenommen. Das um das 6. Jh. eingeführte «Lotus-Sutra» (jap. «Myōhō rengo kyō» oder «Hokke kyō», ein zentraler Text mehrerer Schulen, preist an zahlreichen Stellen die positive Wirkung metaphorischer, geschickter Rede zum Zweck der Überzeugung. Der über China und Korea eingeführte Buddhismus dient den frühen Machthabern in erster Linie zu magischen, d. h. praktischen Zwecken. Dazu gehört das Rezitieren von magischen Formeln (jap. *darani*). Eine enge Verflechtung von Buddhismus und Politik ist hier bereits angelegt. Die sechs Sekten der Nara-Zeit, besonders die ersten vier (*Sanron*, *Jōitsu*, *Hossō*, *Kusha*) «kennzeichnet ein außerordentlich hohes Niveau der Argumentation, mit der Hossō-Schule gelangte darüber hinaus eine explizite Argumentationstheorie nach Japan, die eine differenzierte Theorie der Logik einschloß» [22]. Mit dem Buddhismus kommen Theorie

und Praxis der Sutrenrezitation und -auslegung (jap. *shōdō*, 唱道) nach Japan. Wird in der Nara- (710–794) und Heian-Zeit (794–1185) die Predigt (*sekkyō*) vorwiegend am Hofe praktiziert, so verbreiten sich in der Kamakura-Zeit (1192–1333) Amida-, Zen- und Nichiren-Sekten in Kriegeradel und Volk. Deren Konkurrenz um Unterstützung durch die Machthaber und Gewinnung von Anhängern befördert die Entwicklung von Legitimationsstrategien, von öffentlicher und persuasiver Rede. Die von CHŌKEN (1126–1203) gegründete «Agui-Schule» etabliert für die Ausbildung ihrer Prediger Prinzipien, die den fünf rednerischen Aufgaben *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *pronuntiatio* und *memoria* der westlichen Rhetorik vergleichbar sind. [23] Die *dispositio* der Sutrenrezitation und -auslegung wird in der Jōdo-shin-Schule zu einer fünfstufigen Textorganisation ausgebaut. [24] Aus der buddhistischen Predigt entwickeln sich orale Unterhaltungskünste wie *rakugo*, *rōkyoku* und *kōdan*. Erzählungen (*setsuwa*) werden in Predigt-handbüchern gesammelt. Der Gründer der Shingon-Sekte KŪKAI (774–835) wird seiner Eloquenz wegen vom Kaiser geschätzt; er soll öffentliche Disputationen mit Priestern durchgeführt haben, eine Diskursform, die im 16. Jh. auch mit Jesuitenpatres praktiziert wird. Auch verdankt der Gründer der Jōdo-Sekte HŌNEN (1133–1212) ebenso wie sein früherer Vorgänger KŪYA (903–972) seine Popularität der wirksamen öffentlichen Predigt und *Nenbutsu*-Rezitation. Und schließlich sind sich auch die Patriarchen des Zen-Buddhismus trotz Sprachskepsis – die Rinzai-Sekte praktiziert das *kōan* zur Transzendierung diskursiver Erkenntniswege, die Sōto-Sekte legt mehr Nachdruck auf die Meditation – und Betonung nonverbaler Transmission des Paradoxons bewußt, daß die Tradierung dieser Lehre der Sprache bedarf. Prinzipien wie *furyū monji* (unabhängig von Wort- und Schriftzeichen) stehen die umfangreichen Gesamtwerke von EISAI (1141–1215) und DŌGEN (1200–1253) entgegen. Trotz unbestrittener Wirkung des Zen auf die Ästhetik läßt sich sagen, daß im Westen dessen Stellenwert generell überschätzt, die Bedeutung des Amida (Jōdo)-Buddhismus dagegen unterschätzt wird.

β. *Konfuzianismus*. Die häufig als Ausweis rhetorikfeindlicher Tradition zitierten Passagen des «Lun-yü», eines der ersten nach Japan eingeführten Bücher, sind vielmehr als Ermahnung zum angemessenen, den Kardinaltugenden Menschlichkeit (jap. *jin*), Rechtlichkeit (jap. *gi*), ritueller Anstand (jap. *rei*) und Weisheit (jap. *chi*) entsprechendem Sprechen zu verstehen. Während im Neokonfuzianismus der Tokugawa-Zeit in der Tat Skepsis gegenüber epideiktischer Rede (Dichtung) vorherrscht, Dichtung sozialetischer Zielsetzung unterworfen ist und die Affektkontrolle betont wird, erfahren Emotionen wie auch epideiktische Rede im neoklassischen Konfuzianismus (*Kogaku*) insbesondere des OGYŪ SORAI (1666–1728) eine Aufwertung. Zentrale Gedanken werden von der «Landesschule» (*Kokugaku*) aufgenommen; ihr Anliegen ist darüber hinaus die Aufwertung der japanischen Sprache und Schriftquellen gegenüber dem Chinesischen. Wie der konfuzianische Kanon wurden in westlicher Literatur im übri-gen auch Zitate aus taoistischen Quellen im Sinne genereller Redefeindlichkeit interpretiert, die indessen adäquater als Empfehlung *moderaten* Sprechens zu deuten sind. [25] Anders als im Konfuzianismus läßt sich für den Taoismus auch in Japan sogar eine ausgesprochene Affinität zu Literatur und schöner Sprache feststellen.

γ. *Shintō*. Gilt der Shintō als ursprünglich nicht-diskursive Religion, so liegen doch in seiner Staatsverbundenheit sowie in der synkretistischen Verschmelzung zunächst mit dem Buddhismus, dann mit dem Konfuzianismus und schließlich durch die Rekonstruktionsbemühungen der *Kokugaku* im 18. und 19. Jh. die Grundlagen für die Herausbildung einer theologischen Lehre. [26] Im Hinblick auf die R. bedeutsam sind die im Shintō enthaltenen Potentiale, «auf die das philosophische Denken in Japan immer wieder zurückgekommen ist» [27], wie das Reinheits- oder Wahrhaftigkeits (*makoto*)-Ideal sowie die Vorstellung des *kotodama*. Rhetorische Produkte aus der Shintō-Tradition sind die Opfergebete (*norito*, Ritualreden), geistliche Wakadichtung und Erzählungen. Zu den kanonischen Schriften gehört das «Shintō-Pentateuch» (*Shintō gobusho*, um 1200); die bedeutendste philologische Leistung ist MOTOORI NORINAGAS «Kojikiden». In der Meiji-Zeit wurde der Shintō auch durch Missionare (*senkyōshi*) verbreitet. [28]

3. *Geschichte der Rede*. Im alten Japan herrschte die Vorstellung einer Wirkkraft des Wortes (*kotodama*, Wortseele), der zufolge der Inhalt des sprachlichen Ausdruckes (altj. *kōtō*, Sache) mit dem Ausdruck (altjap. *kōtō*, Wort) selbst realisiert wird. Darauf gründen sich Worttabus (*imikotoba*) und Praktiken wie «Beschwörung» (*ukei*) oder «Worterheben» (*kotoage*, altjap. *kōtō-agē*). In der Gedichtanthologie «Man'yōshū» (8. Jh.) erreicht das Konzept des *kotoage* bereits «ein beträchtliches intellektuelles Niveau» [29] und erhält eine negative Konnotation. Das «Land, wo man kein Worterheben macht» (*kotoagesenu kuni*) wird im «Man'yōshū» geradezu zum «stehenden Beiwort für Japan» [30]. Daß dieses Zitat später als «Land, in dem man nicht debattiert» interpretiert und in diesem Sinne auch in westlicher Literatur rezipiert wird, dürfte auf MOTOORI NORINAGAS Erklärung von *kotoage* zurückgehen [31]. Ein Beispiel für implizite R. findet sich in den Mythen des ältesten Geschichtswerkes «Kojiki» (712). Im Kontext der Reichsentstehung wird der *Dialog* der Liebeswerbung zwischen den Gottheiten Izanagi und Izanami, gefolgt von einer rituellen *Umwandlung des Himmelspfeilers* und *Beischlaf*, geschildert. Das Mißlingen der ersten Abfolge Dialog-Umwandlung-Beischlaf wird wie folgt begründet: Sie [die Rede] ist «nicht gut, weil die Frau zuerst gesprochen hat. Kehret wieder [...] zurück und verbessert Eure Rede [wörtl.: redet erneut]» (Omina no saki ni ieru ni yorite yokarazu. Mata kaeri kudarite aratame ie). [32] Betont die «17-Artikel-Verfassung» (*Jūshichi-kinenpō*), 604 von SHŌTOKU TAISHI erlassen, in § 1 die Harmonie (*wa*) als hohen Wert, so spricht § 5 davon, daß «das Volk täglich tausend Streitfragen» (*sore ōmitachi kara no utae hito ni chiwaza ari*) hervorbringe [33]. Erwähnung finden also Beratungsrede und Gerichtsrede. Öffentliche Disputationen – wie die mit SUGANO NO MAMICHI im Jahr 805 um die Frage rechter Regierung [34] – sind bei Hofe nicht unbekannt. In den am Kaiserhof beliebten Gedichtwettstreiten (*uta-awase*, *shi-awase*) messen begabte Dichter ihr poetisches Ausdrucksvermögen. Daß Eloquenz nicht durchweg als negative Qualität angesehen wird, ist vielfach literarisch belegt. So soll die Beredsamkeit des Volkshelden Benkei dem Nō-Stück «Ataka» und der Kabuki-Bearbeitung «Kanjinchō» (Die Subskriptionsrolle, 1840 uraufgeführt) [35] zufolge seinem Herrn Minamoto no Yoshitsune (1159–1189) auf der Flucht vor dessen Bruder über den Grenzposten Ataka verholten haben: Durch

Metrum, (8) zwischen Reim und Inhalt. Diese acht Kapitel erscheinen zweimal. Im ersten Durchgang wird nach den positiven Qualitäten, im zweiten in gleicher Reihenfolge nach den jeweiligen Fehlern gefragt. Das System ist bestechend logisch, läßt aber auch Schwachpunkte erkennen. So sind die Kapitel von sehr unterschiedlichem Gewicht. Zu (2), (3), (6), (7) und (8) weiß Qudāma nur wenig zu sagen, da die Regeln für die Korrektheit von Reim und Metrum ja (ebenso wie die Grammatik) Gegenstand einer eigenen Disziplin sind. Seine Ausführungen zum Wortlaut (1) sind ebenfalls nur knapp, doch sollten sie spätere Autoren (Ibn Ḥafāḡa, Ibn al-ʿAṭīr) zu einer ausgefeilten Theorie sprachlichen Wohlklangs anregen, die auf phonetischen und morphophonologischen Grundlagen aufbaut. So ruht die ganze Last auf den Kapiteln (4) «Inhalt» und (5) «Harmonie zwischen Wortlaut und Inhalt», wobei Ersteres noch einen langen Abschnitt über die «Anliegen (*agrād*) der Dichtung» enthält. Diese Ausführungen stellen den bedeutendsten frühen Beitrag zur arabischen Gattungstheorie dar, wobei Qudāma interessanterweise neben Lob, Satire, Trauer und Liebe auch Beschreibung und Vergleich unter die *agrād* rechnet. [8]

Enttäuschend ist Qudāmas Behandlung der Metapher. In der Rubrik «Fehler des Wortlauts» findet sich ein – eigentlich in die Rubrik (5) gehöriger – Abschnitt über «Gebrauch falscher Wörter», in dem Qudāma u. a. feststellt, daß die Verwendung «falscher» Wörter zu entschuldigen ist, wenn sie auf einem Vergleich beruht, wie dies bei der *isti'āra* der Fall sei. Unkommentiert folgen Beispiele, die mehrheitlich dem *Kitāb al-Badī'* entnommen zu sein scheinen. Das zentrale Anliegen des Ibn al-Muʿtazz wird damit zum entschuldigen Wortfehler degradiert. Diese Fehlleistung Qudāmas erklärt sich vielleicht aus seinem Abgrenzungsbedürfnis gegenüber Ibn al-Muʿtazz.

Von höchster Bedeutung für die Folgezeit sind dagegen die Phänomene, die Qudāma – großenteils erstmals sowie unter Verwendung einer selbstgeschaffenen Terminologie – in den Abschnitten (4) und (5) beschreibt. Dabei wird nicht nach einem Mittel zur Verschönerung der Rede gefragt, sondern danach, wie ein bestimmter Inhalt sprachlich organisiert werden kann, etwa durch *siḥḥat at-taqṣīm* (einwandfreie Gliederung) oder *siḥḥat al-muqābalāt* (einwandfreie Kontrastierungen) der Information, durch *tatmīm* (abrundende Erklärung) oder *iltifāt* (ergänzenden Einschub; in späterer Terminologie: *i'tirād*). In die Rubrik (5) fallen etwa *al-musāwāh* (Ausdrucks- und Bedeutungsäquivalenz), *al-išāra* (anspielungsreiche Prägnanz), *al-irdāf* (Hindeutung durch Nennung einer Folge – die spätere *kināya*) und *at-tamṭil* (gleichnishafte Umschreibung). Diese Kategorien bedeuten nicht nur eine wichtige Erweiterung des Stilmittelkatalogs, sondern richten die Aufmerksamkeit auch auf Phänomene, wie sie später Gegenstand des *ʿilm al-maʿānī* und des *ʿilm al-bayān* werden sollten. Noch folgenreicher scheint jedoch der Wissenschaftsoptimismus Qudāmas zu sein. Denn auch wenn sein System wegen seiner Schwachpunkte nie ohne größere Modifikationen übernommen wird, zeigt es den Literaturtheoretikern, daß es über den *gesunden Geschmack* hinaus Möglichkeiten der Analyse und Beschreibung von Stilqualitäten gibt, die eine intersubjektive Beurteilung erlauben. Dies gibt dem Projekt, den *i'ğāz* (die sprachliche *Unnachahmlichkeit* des Korans) wissenschaftlich nachzuweisen, den entscheidenden Impuls.

Die unmittelbare Reaktion ist eine zweifache. Literaturkritiker, die sich vor allem in der Ibn al-Muʿtazz-Tradition sehen, addieren die von Qudāma beschriebenen Phänomene zu den von Ibn al-Muʿtazz behandelten Stilfiguren, und zwar einschließlich der vier *Harmonie*-Kategorien. Diese *badī'*-Tradition, die einen eher additiv-deskriptiven Zugang verkörpert, lebt in den *badī'iyyāt* bis zum Ende der Osmanenzeit fort. Der analytische Traditionsstrang, wie ihn Qudāma begründet, wird zunächst in noch relativ enger Qudāma-Nachfolge von den Kanzeilstiltheoretikern fortgeführt, mündet dann in die Traditionslinie der *i'ğāz*-Theoretiker und führt schließlich zur Standardtheorie. Auch wenn die Vertreter beider Traditionsstränge jeweils sowohl Ibn al-Muʿtazz als auch Qudāma rezipieren, prägen diese beiden Pionierwerke die unterschiedlichen Zugangsweisen, die die arabische R. der folgenden tausend Jahre charakterisieren. Von nun an zeigt sich die Geschichte der arabischen R. und Poetik als Geflecht verschiedener Diskursstränge, die sich stets gegenseitig durchdringen und doch ein jeweils eigenes Anliegen erkennen lassen. Eine streng chronologische Darstellung ist deshalb weniger angemessen als ein Überblick über die wichtigsten Entwicklungen der einzelnen Diskurse.

γ. *Die Abū Tammām- und al-Mutanabbī-Kritik.* Die Kontroverse über den Dichter Abū Tammām findet ihren wichtigsten Niederschlag in dem mehrbändigen Werk *al-Muwāzana bayna šī'r Abī Tammām wa-l-Buḥturī* («Abwägung zwischen der Dichtung Abū Tammāms und al-Buḥturīs»), verfaßt von dem Literaturhistoriker und Grammatiker IBN BIŠR AL-ĀMIDĪ (gest. 371/981), der in Basra und Bagdad als Verwaltungsbeamter tätig war. [9] Das Buch wird eingeleitet von einer fiktiven Disputation zwischen einem Parteigänger Abū Tammāms und einem Parteigänger des Dichters al-Buḥturī (206–284/821–897), der ein Schüler Abū Tammāms war, jedoch einen klassischeren Stil pflegte. In einem ersten Teil spürt al-Āmidī den Fehlern in den Gedichten beider nach, wobei er den unschönen Metaphern Abū Tammāms breiten Raum einräumt, bei denen er keinerlei Ähnlichkeit, Entsprechung oder Kausalzusammenhang zwischen «Ausgeliehenem» und «Ausleihendem» erkennen kann. [10] Diskutiert werden auch Übernahmen von Motiven anderer Dichter, sogenannte *sariqāt* (Diebstähle), die aber nur tadelnswert sind, wenn der «Dieb» keine Verbesserung leistet. [11] Im zweiten Teil vergleicht al-Āmidī die Gestaltung einzelner Motive (*maʿānī*). Im Zentrum des Interesses steht das panegyrische Gedicht. Dessen Themen werden in die kleinsten Motivelemente zerlegt, deren Gestaltung bei beiden Dichtern sodann verglichen und auf ihre jeweilige Angemessenheit sowohl hinsichtlich des Redezwecks als auch hinsichtlich der Wahl der verwendeten sprachlichen und rhetorischen Mittel geprüft wird. Dadurch liefert al-Āmidī gleichzeitig einen überaus detaillierten Katalog der Topoi der epideiktischen Textgattung (einschließlich Trauer und Tadel). Ein weiteres wichtiges Thema al-Āmidīs ist die Unterscheidung zwischen der aus der Naturanlage des Dichters heraus zwanglos entsprungene, ungekünstelten Dichtung (*maṭbūʿ*), die durch al-Buḥturī (dem die Sympathie al-Āmidīs gehört) repräsentiert wird, und der artifiziell gestalteten, rhetorisch aufgeladenen Dichtung (*mašnūʿ*), für die das Werk Abū Tammāms steht. Diese ist keineswegs prinzipiell schlechter als erstere, läuft jedoch stärker Gefahr, die Grenzen des *aptum* zu überschreiten.

Mit al-Āmidis einflußreichem Werk wird sowohl der Höhe- als auch der Endpunkt der Abū Tammām-Kritik erreicht, die fast gleichzeitig von der kritischen Auseinandersetzung mit dem Dichter al-Mutanabbī (ca. 303–354/915–965) abgelöst wird. Das Werk dieses Dichters, das fast ausschließlich aus panegyrischen Gedichten von äußerster heroischem Tonfall besteht und von vielen bis heute als Höhepunkt der arabischen Dichtung angesehen wird, ist von Anfang an umstritten. Schon Zeitgenossen al-Mutanabbīs wie der Dichter aṣ-Ṣāhib Ibn 'Ab-bād (326–385/938–995) und der auch als Autor eines anthologiehaften Buches über Poetik hervorgetretene AL-ĤĀTIMI (gest. 388/998) verfassen Anti-Mutanabbī-Traktate. [12] Eines der Hauptthemen al-Ĥātimis sowie eines materialreichen Buches des ägyptischen Dichters Ibn Wakī' at-Tinnīsī (gest. 393/1003) ist die schon bei al-Āmidī behandelte *sariqāt*-Problematik, die in diesen Werken meist als Plagiatvorwurf gegen al-Mutanabbī erscheint. [13] Das Thema ist so populär, daß noch der 433/1042 verstorbene Abū Sa'd al-'Āmidī Verse fälscht, um selbst den berühmtesten Versen al-Mutanabbīs eine vermeintliche Vorlage unterzuschreiben. Diese *sariqāt*-Diskussion führt zum intensiven Nachdenken über Phänomene der Intertextualität. Die späteren Vertreter der *badī'*-Tradition kennen eine ganze Reihe von Formen intertextueller Beziehungen, und seit al-Qazwīnī wird dieser Themenbereich als Anhang zum *badī'*-Teil auch in der Standardtheorie behandelt.

Die al-Mutanabbī-Kritik etabliert sich als Diskurs, der auch in viel späterer Zeit, als der Dichter längst als Klassiker gilt, nicht abreißt, und es soll keinem anderen mehr gelingen, Objekt einer solchen Texttradition zu werden. Aus der langen Reihe der Kritiken und Kommentare zum Werk al-Mutanabbīs [14] seien lediglich noch zwei Werke erwähnt. Der Qāḍī 'ALĪ AL-ĠURĠĀNĪ (gest. 392/1001) verteidigt al-Mutanabbī nicht nur gegen Vorwürfe wegen Plagiats und unangemessenen Ausdrucks, sondern auch gegen ideologische Vorwürfe, wonach der Dichter religiöse Normen verletzt habe. Siebenhundert Jahre später verfaßt der osmanische Gelehrte ḤUSĀMZĀDE AR-RŪMĪ (1003–1081/1594–1670) eine Schrift, die aufzeigt, wie al-Mutanabbī in seinen Lobgedichten auf den ihm verhassten ägyptischen Herrscher Kāfir mit scheinbar lobenden Sätzen in Wahrheit eine Schmähung im Sinne hatte. Der nachformative Islam entwickelt ein hohes Ambiguitätsbewußtsein, das es nun ermöglicht aufzuzeigen, wie man mit einem Ausdruck auch genau das Gegenteil von dem sagen kann, was er *prima vista* aussagt.

δ. *Die koranische R. (i'ğāz-Theorie)*. Die exegetischen Bemühungen um den Koran, die schon bald nach dem Tod des Propheten einsetzen, sind immer wieder auf Probleme rhetorischer Natur gestoßen. So enthält bereits die Abhandlung *Ta'wīl muškīl al-Qur'ān* (Erklärung schwieriger Koranstellen) von IBN QUTAYBA eine Übersicht über die Tropen. Doch es ist kein Koran-kommentar, der den Diskurs der koranischen R. begründet, sondern ein Werk, das sich zur Aufgabe setzt, die theologische Position des *i'ğāz al-Qur'ān*, der *Un-nachahmlichkeit des Korans*, zu untermauern. [15] Sein Autor ist der mu'tazilitische Theologe und Grammatiker AR-RUMMĀNĪ (296–384/909–994), der in einer kurzen Schrift die Tatsache, daß es keinem Gegner Muḥammads gelungen war, eine Nachahmung des Korans hervorzubringen, vor allem auf die *balāga* (Beredsamkeit) des Korans zurückführt. Diese wiederum untergliederte er in zehn Punkte, von denen vor allem seine Untersu-

chungen über *i'ğāz* (Bündigkeit), die entweder durch *ḥadf* (Elision) oder durch *qasr* (kurze Ausdrucksweise) erzielt wird, auf den späteren *ilm al-ma'ānī* einwirken, während seine Bemerkungen zu *tagnīs* (bei ihm nur Figura etymologica, nicht Paronomasie) und *mubālağa* (bei ihm nicht Hyperbel, sondern heterogene Mittel der Intensivierung) von den besseren Analysen der Literaturkritiker verdrängt werden sollen. Dagegen sind seine Ausführungen zu Vergleich und Metapher wiederum folgenreich, da er unter *isti'āra* nicht den <Hand des Nordwinds>-Typ behandelt, sondern den auf einem Vergleich basierenden, durch Elision des Vergleichsmittels entstandenen Typ <Zayd ist ein Löwe> (die schon altarabisch belegte Löwenmetapher bildet tatsächlich auch bei den Arabern – mit Zayd statt Achilles – das übliche Beispiel). Zwar sollte auch dies später korrigiert werden müssen, doch werden hier erstmals die sonst in verschiedenen Kapiteln behandelten Themen *Vergleich* und *Metapher* nebeneinandergestellt und auf ihre Beziehungen untereinander befragt. Vor allem aber werden Vergleich und Metapher als Mittel zur Verdeutlichung eines Sachverhalts erkannt. [16] Anders als bei den Literaturkritikern gelten Vergleich, Metapher (und später *kināya*) nicht mehr als Verschönerungsmittel, sondern als primäre sprachliche Mittel zum Ausdruck eines Sachverhalts, die nur um den Preis der Deutlichkeit durch ein jeweils anderes ersetzt werden können. Die in einem einflußreichen Aufsatz I.A. Richards vorgebrachte Kritik, der R. gelte Metaphorik «als eine Verschönerung, ein Ornament oder eine zusätzliche Macht der Sprache, nicht als ihre konstitutive Form» [17], trifft nach ar-Rummānī die arabische R. nicht mehr. Damit schafft ar-Rummānī eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Disziplin des *ilm al-bayān*, der rhetorischen Standardtheorie. Daß sich diese vor allem aus dem *i'ğāz*-Diskurs heraus entwickeln sollte, erklärt sich daraus, daß die Koranrhetoriker gezwungen waren, für jede von ihnen festgestellte Stileigentümlichkeit eine Erklärung zu finden (denn schließlich muß Gott ja Gründe gehabt haben, einen Sachverhalt so und nicht anders auszudrücken) und ihrer jeweils spezifischen kommunikativen Leistung nachzuspüren.

Nach den weniger einflußreichen *i'ğāz*-Traktaten von al-Ḥaṭṭābī (gest. 388/998) und al-Bāqillānī (gest. 403/1013) ist es 'Abdalqāhir al-Ġurġānī (gest. ca. 474/1081), der mit zweien seiner Bücher die Grundlagen der Standardtheorie legt. Der Bedeutung der R. für die Koran-exegese entsprechend enthalten alle späteren Handbücher der Koranwissenschaften ausführliche Abschnitte zu rhetorischen Themen.

ε. *Die Kanzleistil-Theoretiker*. Von besonderer Wichtigkeit für die Herausbildung der Standardtheorie ist eine Reihe von Autoren, die sich von Qudāmas Suche nach einer theoretischen Untermauerung der R. inspirieren lassen. Sie sind entweder selbst Staatskanzlisten wie schon Qudāma oder haben doch Verwaltungsbeamte als Rezipienten im Auge. Deren Interesse erstreckt sich auf Poesie und Prosa ebenso wie auf Koranhermeneutik, und ihre solide sprachwissenschaftliche Schulung nährt das Bedürfnis nach theoretischer Stringenz auch auf den Gebieten R. und Stilistik.

Nach Qudāma, der in sein Grundsteuerbuch auch ein (nicht mehr erhaltenes) *balāga*-Kapitel aufnimmt, ist es merkwürdigerweise keiner der vielen rhetorisch interessierten Staatskanzlisten, sondern ein südwestiranischer Kaufmann, der das einflußreichste frühe Rhetorikhandbuch für den Prosastilisten verfaßt, nämlich der auch

als Dichter und Sprachgelehrter hervorgetretene ABŪ HILĀL AL-‘ASKARĪ (gest. um 400/1009). Zwar behandelt er in seinem *Kitāb aš-Sinā‘atayn al-kitāba wa-š-šīr* (‘Buch der beiden Künste: Epistolographie und Dichtung’)[18] auch die Poesie ausführlich – nicht zuletzt deshalb, weil auch der Kanzleistilist über profunde Dichtungskenntnisse verfügen muß –, doch nimmt Prosa einen breiten Raum ein. Neben Episteln werden auch Predigt und Rede, die sich für Abū Hilāl nur durch die mündliche Performanz von der Epistel unterscheiden, berücksichtigt. Um den Preis einer stringenten Systematik bedient sich Abū Hilāl bei allen wichtigen älteren Autoren (besonders bei al-Ġāhiz, Qudāma und ar-Rummānī), um ein ganz auf den praktischen Gebrauch ausgerichtete Lehrbuch zu verfassen. Dadurch geraten auch von den Systematikern eher vernachlässigte Aspekte ins Blickfeld, und aus der Textanalyse des Korans gewonnene Erkenntnisse werden zur Formulierung von Regeln für die Textproduktion verwendet und dadurch in die praktische R. eingeführt. Diese Verbindung zwischen dem *i‘gāz*-Diskurs der Theologen und dem *badī‘*-Diskurs der Dichtungskritiker hergestellt zu haben ist eine folgenreiche Leistung Abū Hilāls.

In seinem Bemühen um theoretische Fundierung geht der Aleppiner Dichter und Politiker IBN SINAN AL-ĤAFĀĠĪ (422–466/1031–1074) so weit, sein Buch *Sirr al-fašāha* (‘Das Geheimnis klaren Ausdrucks’) mit einem naturwissenschaftlichen Kapitel über den Schall zu beginnen, ehe er über die Untersuchung der ästhetisch-rhetorischen Aspekte der Sprachlaute zur kleinsten bedeutungstragenden Einheit vordringt. Auf diese Prolegomena folgen die drei Hauptteile: (1) *fašāha* (definiert als ‘Klarheit’, ‘Deutlichkeit’) des Einzelausdrucks, z. B. Harmonie der Lautgestalt, Vermeidung von Unverständlichem und Unarabischem; (2) *fašāha* bei der Zusammenfügung von Ausdrücken, z. B. «Der richtige Ausdruck am richtigen Ort» (hierunter fällt auch die Metapher), Prägnanz, Referenz auf Implikat des primär Gemeinten (eine auf Qudāma beruhende Vorwegnahme der *kināya* der Standardtheorie); (3) *fašāha* bezüglich der Inhalte, z. B. Vergleich, Hyperbel, verschiedene Formen der Informationsorganisation. Bemerkenswert ist auch sein auf diesen drei Parametern beruhender Entwurf einer Theorie des Nichtverstehens.

Ibn Sināns Buch scheint eine große Wirkung erzielt zu haben, doch ist ihm kein anderer Autor so eng gefolgt wie der ägyptische Kanzleistilist DIYĀ‘ADDĪN IBN AL-AṬĪR (558–637/1163–1239), Sekretär Saladins und Wesir seines Nachfolgers. In seinem Buch *al-Maṭal as-sā‘ir fī adab al-kātib wa-š-šā‘ir* (‘Das Stadtgespräch: Über die sprachliche Bildung des Sekretärs und des Dichters’) behandelt Ibn al-Aṭīr, im wesentlichen dem Aufbau al-Ĥafāġīs folgend, eine Fülle von stilistischen und rhetorischen Phänomenen in größerer Ausführlichkeit als je einer zuvor und illustriert seine Ausführungen oftmals mit Beispielen aus seinen eigenen Episteln. Wegen seiner Materialfülle (vielleicht auch wegen des ungewöhnlich persönlichen Tons seines reichlich selbstbewußten Verfassers) gewinnt das Buch viele Leser, ruft aber vor allem eine lebhaft diskursive Diskussion hervor. Aus der Reihe der Gegen- und Verteidigungsschriften sind zwei wichtige Gegenschriften von Ibn Abī l-Ĥadīd (gest. 655/1257) und aš-Šafādī (gest. 764/1363) erhalten.

ζ. *Die Weiterführung der badī‘-Tradition.* Einen Höhepunkt erreicht die *badī‘*-Tradition in dem umfassenden Handbuch *al-‘Umda* (‘Die Stütze’) des Kairuaner Literaten IBN RAŠĪQ (390-ca. 456/1000-ca. 1063), in dem

alles enthalten ist, was für einen Dichter von Interesse ist, von der Literaturgeschichte und -soziologie, der Stilistik und literarischen R. über die Gattungstheorie bis hin zu wichtigen Themen und Topoi, die man als Dichter kennen muß. Ein ähnlich enzyklopädisches Dichtungshandbuch scheint später nie mehr verfaßt worden zu sein. Die *badī‘*-Tradition läßt sich u. a. weiterverfolgen über den als Memoirenschreiber bekannt gewordenen Kämpfer gegen die Kreuzritter Usāma Ibn Munqid (gest. 584/1188) hin zu dem Ägypter IBN ABĪ L-IŠBA‘ (gest. 654/1256), der Usāmas Buch für das schlechteste jemals verfaßte Stilistikbuch hält und versucht, es in seinem *Tahrīr at-tahbīr* (‘Sorgfältige Darlegung der eleganten Darlegung’) besser zu machen. In diesem Werk behandelt er auf der Grundlage von vierzig älteren Werken 125 verschiedene Stilformen. Wichtiger als die Einbindung in eine Systematik ist diesen *badī‘*-Autoren die Beschreibung und Exemplifizierung bekannter sowie die Entdeckung neuer Stilformen, zu denen sowohl Figuren als auch Tropen und Phänomene der syntaktischen Informationsorganisation gehören, wie sie von der Standardtheorie dem *‘ilm al-ma‘ānī* zugewiesen werden. Auch Ibn Abī l-Išba‘’s Buch über koranische Stilistik (‘Badī‘ al-Qur‘ān’) steht ganz in der *badī‘*-Tradition, nicht in der der Koranrhetoriker, und unterscheidet sich nur wenig vom *Tahrīr*. Das weitaus systematischere Buch *Kitāb al-fawā‘id al-muṣawwiq ilā ‘ulūm al-Qur‘ān wa-‘ilm al-bayān* (‘Buch der Nutzenwendungen, das Lust macht auf die Koranwissenschaften und die Wissenschaft vom deutlichen Ausdruck’) des strengen ḥanbalitischen Gelehrten und Ibn Taymiyya-Schülers IBN QAYYIM AL-ĠAWZIYYA (691–751/1292–1350) nimmt eine Zwischenstellung zwischen *i‘gāz*-Theorie und *badī‘*-Tradition ein und zeigt, welchen Stellenwert Stilistik und rhetorische Exegese selbst in Kreisen einnehmen, die einer rationalistischen Koranlegung ablehnend gegenüberstehen.

b. *Die Standardtheorie der arabischen R. (11.–14. Jh.).*

α. *Entstehung.* Der wichtigste Ideengeber der Standardtheorie ist der Grammatiker und Sprachtheoretiker ‘ABDALQĀHIR AL-ĠURĠĀNĪ (gest. ca. 471/1078), der mit seinem Buch *Dalā‘il al-i‘gāz* ‘Beweise für die Unnachahmlichkeit (des Korans)’ die Grundlagen des *‘ilm al-ma‘ānī*, mit dem Buch *Asrār al-balāġa* (Geheimnisse der Beredsamkeit) diejenigen des *‘ilm al-bayān* legt. In erstgenanntem Werk nimmt er die Frage nach der koranischen Unnachahmlichkeit zum Ausgangspunkt, um gründlicher als bisher geschehen den Zusammenhang zwischen Sprecherintention und sprachlichem Ausdruck, vor allem auf syntaktischer Ebene, zu untersuchen. In seinen ‘Geheimnissen der Beredsamkeit’ analysiert al-Ġurġānī mit nie dagewesener Sensibilität die psychischen und rhetorischen Effekte von Tropen, Vergleichen und Gleichnissen und erweitert damit den Horizont der arabischen R. beträchtlich. In der Fragestellung, warum und wie Sprache Wirkungen erzielt, gelangt die arabische Theorie im Gefolge al-Ġurġānīs zu Ergebnissen, die bis heute gültig sind. Al-Ġurġānīs *Asrār* gehört zu den großen Klassikern der literarischen R. und hätte es verdient, auch von Nichtarabisten rezipiert zu werden, zumal das Werk seit 1959 in der deutschen Übersetzung Helmut Ritters vorliegt. [19]

So ideenreich und innovativ diese Schriften al-Ġurġānīs auch sind, so bedurfte es noch vieler Arbeit, um sie für eine systematische Theorie nutzbar zu machen. Zunächst ist hier der Universalgelehrte AZ-ZAMAḤŠARĪ (467–538/1075–1144) zu erwähnen, der in seinem ein-

flußreichen Korankommentar *al-Kaššaf 'an haqā'iq gā-wāmiḍ at-tanzīl* («Enthüller der verborgenen Wahrheiten der Offenbarung»), in dem erstmals der Begriff *'ilm al-ma'ānī*, verwendet wird, den rhetorischen Aspekten des Korantexts größte Aufmerksamkeit schenkt und mit vielen seiner Beobachtungen auf die Standardtheoretiker eingewirkt hat. Er ist auch Verfasser eines *Asās al-balāga* («Grundlage der Beredsamkeit») betitelten Lexikons, dessen Hauptanliegen darin besteht, neben den veritativen stets die übertragenen Bedeutungen der Wörter zu verzeichnen.

Ein entscheidender Impuls geht zu dieser Zeit auch von der Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) aus, in deren Rahmen ein eigener Diskurs über Sprache entstanden war, der nun allmählich auch auf die anderen sprachlichen Disziplinen zurückwirkt. Ziel der *uṣūl al-fiqh* ist es, den Weg zu erkennen, wie man aus den Aussagen Gottes (Koran) und den Berichten über die Aussagen und Handlungen des Propheten und der Prophetengenossen (Hadīṭ) auf die göttliche Beurteilung (*ḥukm*) einer menschlichen Handlung schließen kann. Hierzu muß man möglichst präzise den kommunikativen Zweck einer Aussage des Sprechers erkennen, um auf die jeweils enthaltene Handlungsanweisung schließen zu können. Untersucht wird etwa, ob, und, wenn ja, wann und auf welche Weise ein Befehl, eine Aussage oder eine Frage darauf schließen läßt, daß eine Handlung verboten, mißbilligt, erlaubt, empfohlen oder Pflicht ist. Gefragt wird ferner, wie es zu den unvermeidlichen Meinungsverschiedenheiten der Hörer/Exegeten kommt. Viele *uṣūl*-Traktate beginnen mit einem Kommunikationsmodell, in dem das Mißverstehen ausdrücklich einbezogen wird. Da sich dies mit der Fragestellung des *'ilm al-ma'ānī* nach den Abwandlungen des Ausdrucks gemäß der kommunikativen Umstände weitgehend deckt, kann AS-SUBKĪ behaupten, die Rechtsmethodologie bestünde zum größten Teil aus *'ilm al-ma'ānī*, da auch die Rechtsmethodologie nach nichts anderem fragt als danach, wie sich die verschiedenen kommunikativen Anliegen eines Sprechers (in diesem Fall Gottes, des Propheten und seiner Zeitgenossen) in der Vielfalt sprachlicher Ausdrucksmuster niederschlagen. [20] Der Einfluß der Rechtstheorie hat zur Verfestigung der pragmatischen Ausrichtung der Standardtheorie beigetragen.

Ein weiteres Charakteristikum der Standardtheorie, ihre zeichentheoretische Fundierung, scheint ebenfalls über die *uṣūl al-fiqh* hereingekommen zu sein. Den ersten Schritt in diese Richtung geht der Theologe, Philosoph, Korankommentator und Rechtstheoretiker FAḤRADDĪN AR-RĀZĪ (543–606/1149–1209). In seinem Buch *Nihāyat al-iḡāz fī dirāyat al-i'ḡāz* («Das Wissen über die Unnachahmlichkeit in äußerster Kürze») versucht ar-Rāzī, die disparaten Erkenntnisse al-Ġurḡānīs in ein System zu bringen, das in seinen Grundzügen an dasjenige al-Ḥafāḡīs erinnert. Stark auf al-Ġurḡānī beruhen auch die Abschnitte über *ḥaqīqa* und *maḡāz* (veritative und tropische Bedeutung), *tašbih* (Vergleich) und *isti'āra* (Metapher), auf die er einen Abschnitt über ein Stilmittel folgen läßt, das schon Qudāma unter dem Namen *irdāf* beschrieben hatte und das al-Ḥafāḡī in Anlehnung an Qudāma dadurch definiert: «daß die Referenz auf einen Denkinhalt erstrebt wird, ohne daß man den speziellen, hierfür geprägten Ausdruck des Wortschatzes verwendet, sondern daß man einen Ausdruck anbringt, der diesen Denkinhalt notwendigerweise herbeiführt, so daß in der Erwähnung des Herbeigeführten eine Referenz (*dalāla*) auf das Herbeiführende vor-

liegt». Um das arabische Standardbeispiel («er hat ein langes Schwertgehänge», will heißen: «er ist groß») durch ein moderneres zu ersetzen: «Er hat einen großen Kleiderschrank» soll aussagen: er besitzt zahlreiche Anzüge und ist modebewußt, ohne daß dieses der primären Mitteilungsabsicht entsprechende Verständnis das Wörtlichnehmen der Aussage ausschließt. Der Kleiderschrank mag ja in der Tat groß sein. Ar-Rāzī erkennt, daß dieses Stilmittel zu dem Komplex «primär etwas anderes meinen als unmittelbar ausgedrückt» gehört und widmet ihm, diesmal unter der Bezeichnung *kināya* (die schon al-Ġurḡānī verwendet hatte, doch ohne viel darüber auszusagen) den auf die Metapher folgenden Abschnitt. Den Unterschied zum Tropus definiert er wie folgt: «Wenn ein Ausdruck gebraucht wird, dessen (eigentlicher) Denkinhalt aber nicht das primäre Kommunikationsanliegen ist, dann ist unweigerlich dieser Denkinhalt entweder mitgemeint, damit er eben auf jenes primäre Kommunikationsanliegen hindeutet, oder er ist es nicht. Ersteres ist die *kināya*, letzteres der Tropus (*maḡāz*).» [21] Hier zeigt sich nun deutlich, daß die Verwendung eines uneigentlichen Ausdrucks zwar mit der Verwendung eines Ausdrucks in einem übertragenen Sinn zusammenhängt, damit jedoch nicht identisch ist. Die Erklärung dieses Phänomens fehlt noch zur Erörterung einer konsistenten Theorie.

Diesen fehlenden Baustein liefert ar-Rāzī selbst, wahrscheinlich ohne es selbst zu merken, denn wir finden die entsprechende Passage nicht in seinem Rhetorikbuch, sondern in seinem rechtsmethodologischen Grundlagenwerk *al-Maḥsūl* («Das Resultat»), das in der Geschichte der *uṣūl al-fiqh* etwa denselben Stellenwert einnimmt wie der «Wissenschaftsschlüssel» as-Sakkākīs in der R. Im Rahmen der *uṣūl al-fiqh* kommt der Frage nach dem veritativen und tropischen Gebrauch von Ausdrücken in Koran und Hadīṭ von jeher große Bedeutung zu. [22] So widmet auch ar-Rāzī diesem Themenkomplex ein ausführliches Kapitel, in dessen Verlauf er auch auf die verschiedenen Möglichkeiten der Referenz eines Ausdrucks auf einen Denkinhalt eingeht. Die entsprechende Passage wiederum geht im wesentlichen auf den Kommentar von Ibn Sīnā (Avicenna) zur «Isagoge» des Porphyrios zurück, der den ersten Teil von Ibn Sīnās Aristoteleskommentar bildet. Aus der Philosophie gelangt die Referenztheorie mithin in die Rechtsmethodologie und von hier aus durch as-Sakkākī in die R., wo sie dem *'ilm al-bayān* die zeichentheoretischen Grundlagen liefert. Damit sind alle Voraussetzungen für die Standardtheorie gegeben, in deren Rahmen erstmals systematisch nach den semiotischen Grundlagen und den zum Verständnis notwendigen kognitiven Prozessen gefragt wird, die hinter übertragenen Ausdrücken stehen.

β. *As-Sakkākī und al-Qazwīnī*. Die formative Phase der Standardtheorie kommt mit dem *Miftāḥ al-'ulūm* («Schlüssel der Wissenschaften») von AS-SAKKĀKĪ (555–626/1160–1229) zum Abschluß. In diesem Werk findet die arabische R. ihren endgültigen Platz, nämlich als integraler Teil der Sprachwissenschaften (vgl. Abb. 1). Den ersten Hauptteil des Buches widmet as-Sakkākī dem Einzelwort, also der Morphologie (in welchem Rahmen auch die Phonetik berücksichtigt wird). Im zweiten Hauptteil schreitet er zur nächsthöheren Einheit, der Wortfügung, fort und gibt einen Abriss der Syntax (in dem der Autor übrigens merklich von der etablierten Theorie abweicht). Der dritte Abschnitt schließlich befaßt sich mit der kommunikativen Funk-

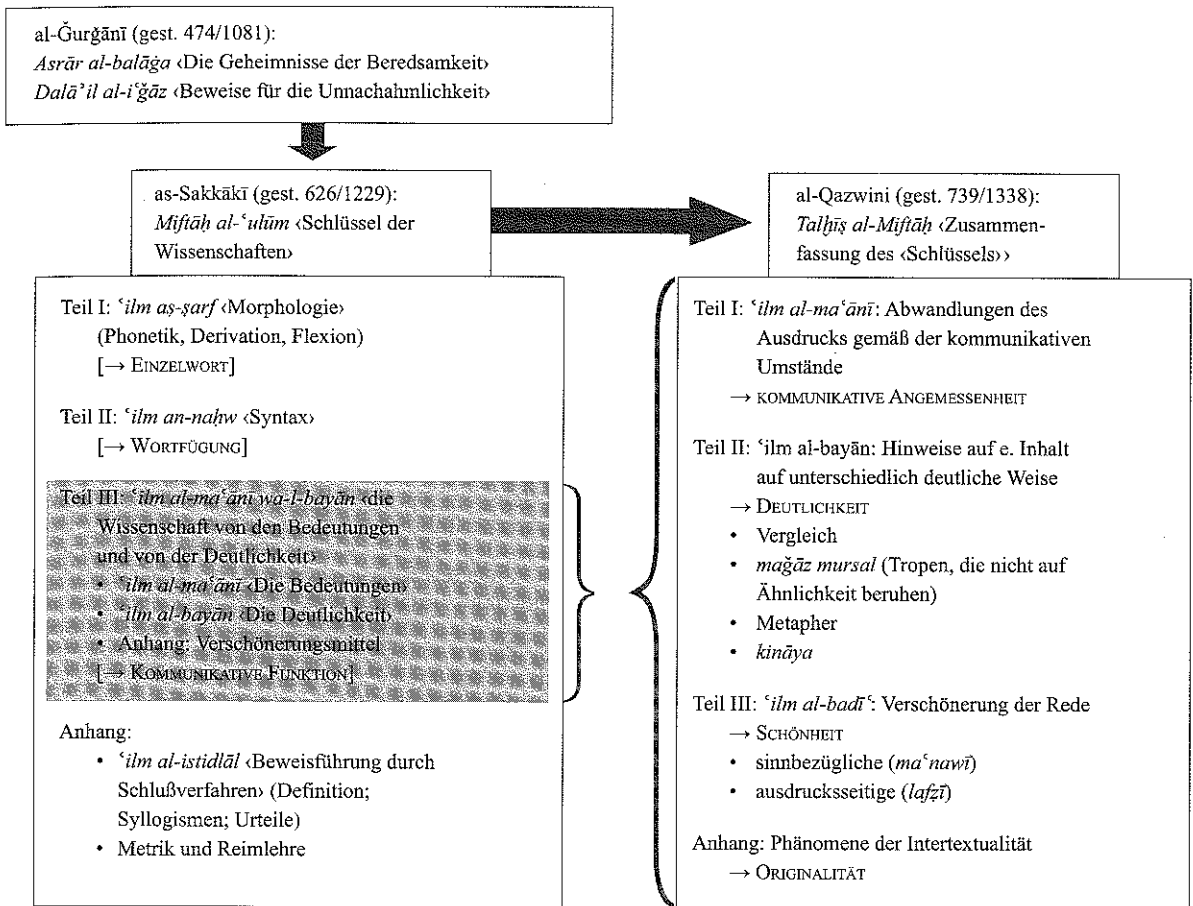


Abb. 1

tion der Sprache. Er beginnt, gewissermaßen als Fortsetzung der Syntax, mit der Untersuchung der unterschiedlichen Satzmuster hinsichtlich der Erfüllung ihres Redezwecks unter dem Namen *ʿilm al-maʿānī* (Wissenszweig von den Bedeutungen). Hierauf folgt die nunmehr semiotisch fundierte Untersuchung der unterschiedlich deutlichen Arten, einen Denkinhalt auszudrücken, und zwar unter dem Namen *ʿilm al-bayān* (Wissenszweig von der Deutlichkeit). Als Anhang zu diesem Teil behandelt as-Sakkākī eine Reihe von ‹Verschönerungsmitteln› der Sprache, ohne diesen Abschnitt über die Stilmittel als eigenen Hauptteil zu konzipieren. In seinem Bestreben, die Sprachwissenschaften ganz abzudecken, fügt as-Sakkākī noch mehrere Appendizes an, die sprachwissenschaftlich bedeutsame, jedoch nur für bestimmte Textsorten wichtige Themen behandeln. Für die Poesie ist Metrik und Reimlehre relevant, für argumentative Texte die ‹Beweisführung durch Schlußverfahren›. In letztgenanntem Kapitel werden Definition, Syllogismen und Urteile behandelt, also Themen der Dialektik. Für as-Sakkākī stellt dieser Abschnitt eine Erweiterung des *ʿilm al-maʿānī* dar, wodurch gewissermaßen die Dialektik, die bei Aristoteles noch das Gegenstück zur R. war, zu einem Teil der R. wird. Diese Betrachtungsweise ist charakteristisch für das Verhältnis der arabischen R. zu den antiken Vorläufern. Denn seit Qudāma greifen die arabischen Autoren immer wieder auf die ‹Isagoge› des Porphyrios und die ‹Analytiken› und ‹Dialektik› des

Aristoteles (z.T. sogar auf dessen naturwissenschaftliche Schriften) zurück, um mit ihrer Hilfe eine strengen wissenschaftlichen Kriterien genügende Disziplin der Beredsamkeit zu schaffen. Die Tatsache, daß die aristotelische ‹R.› [23] und ‹Poetik› außerhalb des Kreises der Philosophen kaum rezipiert wird (die wichtigste Ausnahme ist der 684/1285 verstorbene Literaturtheoretiker Ḥāzīm al-Qarṭāġānī [24]), liegt nicht nur an mangelnder Realienkunde der Araber (etwa ihrer Unkenntnis der Tragödie oder dem Fehlen einer Gerichtsrede), sondern vor allem daran, daß ihnen diese Werke, anders als ‹Analytiken› und ‹Dialektik›, bei ihrer Zielsetzung nicht weiterhelfen können.

Die Erkenntnisse as-Sakkākīs, der sein Leben im Gebiet des heutigen Usbekistan verbringt, dringen relativ langsam nach Westen vor. Nach Badraddīn Ibn Mālik (gest. Damaskus 686/1287) verhilft erst der Ḥaḍīb *Di-maṣq* (Prediger von Damaskus) AL-QAZWĪNĪ (gest. 739/1338) der Standardtheorie zum Durchbruch. Mit seinem *Talḥiṣ al-Miftāh*, der ‹Kurzfassung des Schlüssels› (d.h. des *Miftāh al-ʿulūm* von as-Sakkākī) verfaßt al-Qazwīnī ein Werk, das zu einem der meistkommentierten und -bearbeiteten säkularen Bücher der Menschheitsgeschichte werden sollte. Aus praktischen Gründen beschränkt sich al-Qazwīnī auf den Rhetorikteil des ‹Schlüssels›. [25] Die R., die nunmehr unter dem Titel *ʿilm al-balāġa* firmiert, erhält im *Talḥiṣ* ihre definitive Gestalt, deren Grundstruktur im folgenden anhand die-

ses Buches und seiner wichtigsten Kommentare [26] knapp umrissen sei.

γ. *Das Konzept der Standardtheorie.* Gegenstand des ersten Teils, des *'ilm al-ma'ānī*, dessen Konzept al-Qazwīnī relativ unverändert von as-Sakkākī übernimmt, ist die Frage nach der kommunikativen Angemessenheit einer Äußerung. Im *'ilm al-bayān*, bei dem al-Qazwīnī stärker von as-Sakkākī abweicht, wird untersucht, wie auf einen Denkinhalt auf sprachlich unterschiedlich deutliche Weise referiert werden kann. Die Verschönerungsmittel erhalten nun unter der Überschrift *'ilm al-badī'* einen eigenen Abschnitt. Wie schon bei as-Sakkākī werden sie in inhaltsbezügliche und ausdrucksseitige Stilmittel untergliedert. Diesen drei Hauptteilen folgt ein Anhang über Phänomene der Intertextualität, in dem neben verschiedenen Arten von Zitaten und Anspielungen das Problem des Plagiats thematisiert wird, das in den Abū Tammām- und al-Mutanabbī-Kontroversen aufgeworfen worden war. Das Thema der Standardtheorie ist mithin (1) die kommunikative Angemessenheit, (2) die Deutlichkeit, (3) die Schönheit und (4) die Originalität einer sprachlichen Äußerung. Die Standardtheorie weist u. a. folgende Charakteristika auf: Sie ist eingebettet in eine umfassende Sprachtheorie, an der kommunikativen Funktion von Sprache orientiert, semiotisch fundiert, für alle Textsorten gültig und betrifft sowohl die Textproduktion als auch die Textrezeption.

Gleichzeitig besteht neben der Standardtheorie die *badī'*-Tradition fort, in der die Verschönerungsmittel der Sprache, zu denen hier auch *kināya*, Metapher und andere Tropen gehören (die in der Standardtheorie unter den *'ilm al-bayān* fallen) und die Phänomene der Intertextualität stärker an der Praxis orientiert behandelt werden als in der Standardtheorie. Die Standardtheorie muß sich allein um der theoretischen Vollständigkeit willen auch mit Schönheit und Originalität von Texten beschäftigen, doch liegt ihre hauptsächliche Leistung auf der theoretischen Fundierung und Durchdringung der Bereiche *ma'ānī* und *bayān*.

Der *'ilm al-ma'ānī* (Wissenszweig von den Bedeutungen) untersucht, wie der sprachliche Ausdruck in Übereinstimmung mit den Erfordernissen der jeweiligen Sachlage zu bringen ist. Er wird bei al-Qazwīnī in acht Hauptabschnitte untergliedert, in denen jeweils die je nach kommunikativer Absicht unterschiedlichen Erscheinungsformen (1) der Prädikationsbeziehung, (2) des Subjekts, (3) des Prädikats, (4) des verbalen Prädikats und der ihm angeschlossenen Satzglieder, (5) der Einschränkung, (6) der Einforderung (Wunsch, Befehl, Frage etc.), (7) der asyndetischen und syndetischen Fügung, und (8) der Bündigkeit/Prägnanz bzw. Ausführlichkeit untersucht werden. [27]

Während die Prinzipien des *'ilm al-ma'ānī* durch U. Simons ausführlich kommentierte Übersetzung des *ma'ānī*-Kapitels as-Sakkākīs auch dem nicht arabischsprachigen Leser zugänglich sind, ist der *'ilm al-bayān* von der Arabistik kaum behandelt worden, weshalb er hier ausführlicher dargestellt sei (vgl. Abb. 2). Dieser «Wissenszweig vom deutlichen Ausdruck» wird definiert als der «Wissenszweig, durch den man erkennt, wie man zu einem Denkinhalt auf mehreren Wegen hinführen kann, die sich hinsichtlich der Deutlichkeit ihrer Referenz auf ihn unterscheiden» [28] und beginnt konsequenterweise mit referenztheoretischen Überlegungen. Man könnte *'ilm al-bayān* geradezu als «Referenzrhetorik» übersetzen. Dabei wird ausschließlich die Beziehung zwischen Ausdruck und Denkinhalt betrachtet,

nicht aber die Beziehung zur außersprachlichen Wirklichkeit. So formuliert ar-Rāzī: «Die Ausdrücke sind nicht geschaffen, um auf die außersprachliche Wirklichkeit zu referieren, sondern um auf die geistigen Inhalte (*al-ma'ānī ad-dihniyya*) zu referieren.» [29] Von den verschiedenen Arten, auf einen Denkinhalt zu verweisen, etwa mit Zahlzeichen (den sog. «Fingerzahlen»), Zeichnungen, Gesten etc., interessiert hier primär der sprachliche Ausdruck. Ein sprachliches Zeichen wiederum referiert auf einen Denkinhalt entweder dadurch, daß sich die konventionsgemäße Bedeutung des Zeichens mit dem zu bezeichnenden Denkinhalt deckt, d. h. mit diesem äquivalent ist (*dalālat al-muṭābaqa*; Äquivalenzreferenz), oder aber dadurch, daß der gemeinte Denkinhalt erst durch zusätzliche Verstandestätigkeit erschlossen werden muß, da konventionelle Zeichenbedeutung und Denkinhalt nicht äquivalent sind. In diesem Falle gibt es zwei Möglichkeiten. Die eine besteht darin, daß das Zeichen auf etwas referiert, das den gemeinten Denkinhalt einschließt (*dalālat at-taḍammun*; Inklusionsreferenz). So schließt der Begriff «Haus» den Begriff «Wand» ein (etwa wenn man sagt «Ich hänge das Bild in meinem Haus auf»). Die andere Möglichkeit besteht darin, daß das Zeichen auf etwas referiert, das außerhalb des gemeinten Denkinhalts liegt, diesen jedoch nach sich zieht bzw. von diesem nach sich gezogen wird (*dalālat al-iltizām*; Implikationsreferenz). Dabei ist das Verhältnis zwischen dem Nachsichziehenden (Implizierendes, *malzūm*) und dem Nachsichgezogenen (Symptom, Impliziertes, Folgeerscheinung, *lazīm*) von Fall zu Fall unterschiedlich und teilweise komplex. So etwa im Fall der Metapher, wo gemäß der Analyse as-Subkīs in einem Ausdruck wie «ich traf einen Löwen» das eine Sache («Mut») Nachsichziehende («Löwe») auf ein anderes Nachsichziehendes («Zayd») angewandt wird, weil eine Ähnlichkeitsbeziehung hinsichtlich des jeweils Nachsichgezogenen («Mut») besteht. [30]

Die Konsequenz dieser zeichentheoretischen Fundierung wird deutlich, wenn bei Vorliegen einer Implikationsreferenz (die Inklusionsreferenz ist rhetorisch nur von marginaler Wichtigkeit) erneut unterschieden wird zwischen Ausdrücken, die in ihrer konventionellen Bedeutung – also veritativ – verwendet werden, und solchen, bei denen eine Bedeutungsübertragung (*naql*) vorliegt, die also tropisch verwendet werden. Zwischen indirekter Referenz und Bedeutungsübertragung ist genau zu unterscheiden. Zwar ist letzteres immer ein Fall indirekter Referenz, nicht aber jede indirekte Referenz ein Fall von Bedeutungsübertragung. Wenn nämlich ein Ausdruck auf ein Nachsichgezogenes referiert, wobei das dieses Nachsichziehende das primäre Kommunikationsanliegen ist, während die Auffassung des Ausdrucks in seiner konventionsgemäßen Bedeutungsfestlegung gleichzeitig nicht ausgeschlossen ist, dann liegt eine *kināya* vor. In dem Ausdruck «er hat einen dicken Geldbeutel» muß kein Wort in einer anderen als seiner primären lexikalischen Bedeutung aufgefaßt werden, um eine sinnvolle Aussage zu erhalten, die mit dem primären Kommunikationsanliegen durchaus einhergeht, ohne jedoch mit ihm identisch zu sein. Das Konzept der Bedeutungsübertragung allein führt hier also nicht weiter. Stattdessen ergibt sich die semiotisch und semantisch gut fundierte Kategorie der *kināya*, die sich mit weniger exakt definierten Kategorien der westlichen Rhetoriktradition wie Periphrase, Metonymie und Synekdoche überschneidet.

Grundlagen der 'ilm al-bayān <Referenzrhetorik>

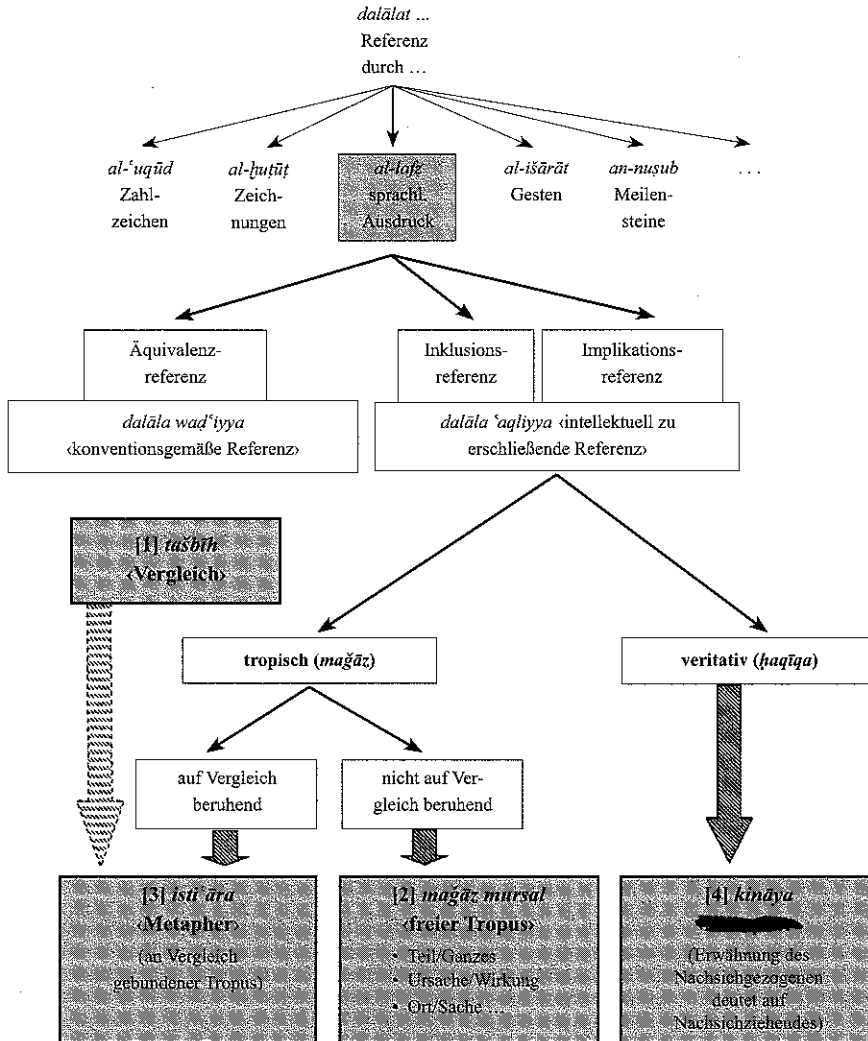


Abb.2

Um die Verwendung eines Ausdrucks in veritativer Bedeutung (*ḥaqīqa*) handelt es sich dann, wenn er im jeweiligen Sprachgebrauch in der konventionellen Bedeutung verwendet wird. Eine verblaßte Metapher oder ein Ausdruck, der in einem Fachjargon oder einer lokalen Sprachvariante üblich ist, auch wenn er allgemeinsprachlich als übertragen empfunden würde, fällt mithin noch nicht unter die Tropen. Das Vorliegen eines Tropus (*maḡāz*) ist an einen Kontext (*qarīna*) gebunden, der anzeigt, daß eine Auffassung des Ausdrucks als übertragen erforderlich ist. Vor ihrer Verwendung in einem konkreten Kommunikationsakt lassen sich Ausdrücke nicht in *ḥaqīqa* und *maḡāz* einteilen.

Bei den Tropen ist wiederum zu unterscheiden zwischen solchen, die auf einem Vergleich beruhen (was nicht heißt: einen Vergleich ersetzen) und solchen, die dies nicht tun. Ersteres ist die *isti'āra* (Metapher), letzteres ist der *freie*, d.h. nicht an einen Vergleich gebundene Tropus (*maḡāz mursal*). Da also die als am wichtigsten empfundene Form des Tropus direkt oder indi-

rekt auf dem Vergleich beruht, ist es notwendig, den 'ilm al-bayān mit einer Untersuchung des Vergleichs zu beginnen, auch wenn es sich beim Vergleich um einen Fall von Äquivalenzreferenz handelt, der als solcher nicht in das Gebiet des 'ilm al-bayān fiele. Hieraus ergeben sich vier Untersuchungsgegenstände des 'ilm al-bayān, die in folgender Reihenfolge abgehandelt werden: Auf eine zeichentheoretische Einleitung folgt (1) der Vergleich (*taṣbīh*), gewissermaßen als Propädeutik, dann, nach einer Untersuchung des Wesens der Bedeutungsübertragung, (2) der *freie Tropus* als die einfachere Form, sodann (3) der *vergleichsbasierte Tropus* (Metapher), und schließlich (4) die *kināya*, die ans Ende gesetzt wird, weil in ihr sowohl die übertragene als auch die veritative Bedeutung aktualisiert sind. Grundlegend ist die Erkenntnis, daß *kināya* und Tropus durch konventionelle Ausdrücke zwar zu umschreiben sind, aber nicht durch diese ersetzbar. Tropus und *kināya* können nicht ohne Verlust an kommunikativem Gehalt weggelassen oder anders ausgedrückt werden. Jede dieser Ausdrucksweisen lei-

stet hinsichtlich ihrer Deutlichkeit im jeweiligen Kommunikationszusammenhang etwas, was die jeweils anderen nicht leisten können. Diese Grunderkenntnis der modernen Metapherntheorie ist den Arabern zu as-Sakkākīs Zeit zur Selbstverständlichkeit geworden.

Der Vergleich wird stets in großer Ausführlichkeit behandelt. Dabei zeigt sich, daß ein Großteil der Phänomene, die in der modernen Metapherntheorie thematisiert werden, weitaus adäquater im Rahmen einer Vergleichstheorie behandelt werden können, da sie mit Bedeutungsübertragung nichts zu tun haben und für eine Metapherntheorie nur unnötigen Ballast darstellen. Nachdem man diesen Ansatz der arabischen R. zur Kenntnis genommen hat, überrascht der Anspruch der modernen Metapherndiskussion, das Phänomen der Metapher zu erklären, ohne vorher eine Theorie des Vergleichs entwickelt zu haben. Von den zahlreichen im Zusammenhang mit dem Vergleich erörterten Themen seien nur drei kurz erwähnt. [31] Zunächst die Opposition *sinnlich wahrnehmbar* (*ḥissī*) vs. *gedanklich* (*‘aqlī*): Die beiden Seiten des Vergleichs sind entweder eine sinnlich wahrnehmbare Sache (die auch nur imaginär sein kann) oder etwas nur gedanklich Vorhandenes. Das Vergleichsmoment (*waḡḡ at-tašbīḥ, tertium comparationis*) kann nur dann etwas sinnlich Wahrnehmbares sein, wenn sowohl das Vergleichene (*mušabbah, primum comparationis*) als auch das Vergleichsobjekt (*mušabbah bi-hī, secundum comparationis*) etwas sinnlich Wahrnehmbares sind. Die Klassifikation nach *ḥissī* vs. *‘aqlī* basiert nicht auf einem zwar wichtigen, letztlich jedoch beliebig herausgegriffenen semantischen Merkmal der Vergleichsgegenstände (wie dies etwa bei der in der abendländischen R. üblichen Klassifikation nach dem Merkmal *belebt* vs. *unbelebt* der Fall ist), sondern auf einer Eigenschaft, die nicht primär die Beschaffenheit der Vergleichsgegenstände selbst betrifft, sondern die Art und Weise, in der die Vergleichsgegenstände im Vorstellungsvermögen der Teilnehmer am Kommunikationsakt präsent sind. Man darf wohl davon ausgehen, daß sich die Tatsache, ob die Vergleichsgegenstände *ḥissī* oder *‘aqlī* sind, unmittelbar auf den Modus auswirkt, durch den der Mensch den durch den Vergleich gewonnenen Sinneseindruck neurophysiologisch verarbeitet (diesen neurophysiologischen Grundlagen widmet as-Safadī einen eigenen Abschnitt seiner Monographie über den Vergleich). [32] Die Unterscheidung *ḥissī/‘aqlī* ist mithin fundamental und auf einer anderen Ebene angesiedelt als die Unterscheidung *belebt/unbelebt*. Dies zeigt sich etwa am Fall des Vergleichs von sinnlich Wahrgenommenen mit Gedanklichem («die Dunkelheit vor Fenster wie das Herz eines lieblosen Menschen»; «die Sterne in der Nacht sind wie fromme Taten inmitten von Ketzereien»), die vom Hörer auf Vergleiche des umgekehrten Typs zurückgeführt werden müssen, ehe sie verstanden werden können. – Das Anliegen des Vergleichs (*ḡaraḡ*) besteht nicht nur darin, den Zustand des Vergleichenen zu verdeutlichen, sondern z.B. auch darin, die Einstellung des Hörers zum Vergleichenen zu beeinflussen. Es werden auch Fälle diskutiert, in denen sich das Anliegen auf das Vergleichsobjekt und nicht auf das Vergleichene bezieht. – Ausführlich diskutiert werden elliptische Formen des Vergleichs. Durch Weglassung eines der vier Pfeiler des Vergleichs (Vergleichenes, Vergleichsobjekt, Vergleichsmittel, Vergleichsmoment) kann die Intensität des Vergleichs gesteigert werden. Diese Überlegungen lassen sich in einer Tabelle darstellen, die bis in Einzelheiten

hinein derjenigen entspricht, mit der Gérard Genette demonstrieren will, «wie sehr die Metapher nur eine Form unter vielen ist, und daß ihre Aufwertung zur Analogiefigur par excellence forciert ist» [33]. Die Theoretiker der Standardtheorie gehen noch weiter und betrachten – anders als ar-Rummānī und einige seiner Nachfolger – den Typ «Zayd ist ein Löwe» nicht als Metapher, sondern als *intensivierten Vergleich* (*tašbīḥ ba-ṭīḡ*), welche Ansicht schon von al-Gurḡānī wahrnehmungspsychologisch gut begründet wird. [34] Tatsächlich wird das Phänomen der Metapher besser faßbar, wenn die Grenze zwischen Vergleich und Metapher nicht zwischen den Fällen «Zayd ist wie ein Löwe» und «Zayd ist ein Löwe», sondern erst zwischen letzterem und einer Formulierung wie «mir begegnete im Bad ein Löwe» gezogen wird. Die ausführlichen Erörterungen und die zahlreichen Konsequenzen, die sich aus dieser Betrachtung ergeben, können hier nicht dargestellt werden, sind auch von arabistischer Seite noch kaum erforscht.

Der *freie Tropus* (*maḡāz mursal*) wird relativ knapp abgehandelt. Er umfaßt Fälle, die in der abendländischen R. als Metonymie oder Synekdoche eingestuft werden, sofern sie nicht unter die *kināya* fallen. Im *Talḥīs* selbst werden folgende Relationstypen angesprochen: Teil/Ganzes, Ganzes/Teil, Ursache/Wirkung, Wirkung/Ursache, früherer Zustand/jetziger Zustand, zukünftiger Zustand/jetziger Zustand, Ort/Sache (hierunter fällt auch Behälter/Inhalt), Sache/Ort, Werkzeug/Sache. Die Grundlage für diesen Teil scheint aus der philosophischen Tradition über die Rechtsmethodologie in die R. gelangt zu sein, weshalb die auffälligen Parallelen zur antiken R. nicht zufällig sein dürften. Die arabischen Weiterentwicklungen scheinen wiederum primär auf die koranische R. zurückzugehen.

Bei der *Metapher* (*isti‘āra*) wird zunächst untersucht, ob das gemeinsame Element der beiden Seiten (*Entleihendes* und *Leihgeber*) semantisch Teil des jeweiligen Begriffsinhalts ist oder diesem akzidentell (wie der *Mut* im Löwenbeispiel). Ferner wird unterteilt in *verblaßte* Metaphern (hierunter fällt wiederum das Löwenbeispiel) und in *fremdartige*, deren Zustandekommen analysiert wird. Da Bedeutungsübertragung stets hinsichtlich des jeweiligen Sprachgebrauchs analysiert wird, fällt die Katachrese nicht unter die Metapher. Auch die bereits beim Vergleich bewährte Unterscheidung in *ḥissī* und *‘aqlī* wird mit interessanten Ergebnissen auf die Metapher angewandt. Zahlreiche weitere Punkte harren noch ihrer Erforschung. Anschließend behandeln die Theoretiker zusammengesetzte bzw. komplexe Formen, nämlich die Allegorie sowie die *phantastische Metapher* (*isti‘āra taḡyīliyya*), also Metaphern des «Hand des Nordwinds»-Typs. Die Existenz solcher Metaphern, an denen sich die Metapherndiskussion ursprünglich entzündet hatte, falsifiziert keineswegs die Theorie der Vergleichsbasiertheit der Metapher, sondern verlangt lediglich nach einer differenzierteren Analyse. In der Standardtheorie werden sie nun als Metaphern plus *kināya* (*Hand* als Symptom eines nicht genannten Vergleichsobjekts) analysiert. [35]

Mit der *kināya* schließt der *‘ilm al-bayān*-Teil ab. Untersucht wird hier u. a. das Verhältnis zwischen dem Inhalt, auf den direkt referiert wird, und dem primären Kommunikationsanliegen. Falls Ersteres eine Eigenschaft/ein Attribut des Letzteren ist, kann zwischen nahen und fernen *kināyāt* unterschieden werden, je nachdem, wie viele Zwischenstufen vorliegen («er ist asche-

reich» → es verbrennt viel Holz auf seiner Feuerstelle → er kocht viel → bei ihm wird viel gegessen → er hat viele Gäste → er ist freigebig). Auch wenn periphrastischen Wendungen das Hauptinteresse der Theoretiker gehört, sei doch betont, daß auch ein Ausdruck wie «ich sehe sechzig Segel» – ein (problematisches) [36] Standardbeispiel für die Synekdoche – unter die *kināya* fällt, da das primäre Kommunikationsanliegen nicht «Segel», sondern «Schiff» ist, ohne daß das Wort «Segel» in übertragener Bedeutung aufgefaßt werden muß.

Die Ironie wird teils als Subtyp von Vergleich bzw. Metapher (*isti'āra tahakkumiyya*; ironische Metapher) analysiert und in der *badī'*-Tradition als eigene Stilform behandelt. Letzteres gilt auch für die übrigen von der abendländischen R. als «Tropen» eingestufte Stilformen.

Die konzisen und hochtheoretischen Texte der Standardtheorie stellen einen durchaus sperrigen Forschungsgegenstand dar. Da sich die Arabistik bislang auf die Erforschung der Frühgeschichte der R. beschränkt hat, ist sie von einem umfassenden Verständnis dieser Texte noch weit entfernt, geschweige denn imstande, sie für eine interdisziplinäre Forschung nutzbar zu machen.

c. *Mamlūken- und Osmanenzeit (13.–19. Jh.)*. Kaum je zuvor und danach dürfte ein solch ausgeprägtes Rhetorikbewußtsein in breiten Bevölkerungsschichten geherrscht haben, wie in der islamischen Welt von der Mamlukenzeit (in Ägypten und Syrien 648–922/1250–1517) bis zum Einbruch des Kolonialismus. Neben den beiden im folgenden dargestellten Diskursen liefern auch die zahlreichen literarischen Anthologien dieser Zeit, die neben Poesie auch viel Epistolographie enthalten, sowie die Kanzeleihandbücher rhetorisch bedeutendes Material. [37] Sie sind, wie das gesamte Schrifttum dieser Epoche, nahezu unerforscht.

α. *Entwicklungen der Standardtheorie*. In den Jahrhunderten nach 1200 «hat Bildung und Ausbildung in den Schulfächern wie in den gelehrten Wissenschaften innerhalb der Gesamtbevölkerung bis in das entlegenste Dorf in Chorasan hinein, im Jemen oder im Maghrib, einen Höhepunkt erlebt, wie ihn wohl zuvor weder die Alte Welt noch der Orient erreicht hatten. Beredete Zeugen dieses, die gesamten islamischen Länder umfassenden Lehr- und Lernsystems sind u. a. die in Überfülle auf uns gekommenen Hss. aus dem Bereich der R.» [38] Aufgrund ihrer Stellung als Grundlagendisziplin für Juristen und Theologen wird *balāga* nach der Standardtheorie überall gelehrt. Infolgedessen gehört as-Sakkākīs «Wissenschaftsschlüssel» zu den – direkt oder indirekt – am häufigsten rezipierten und bearbeiteten Werken des arabischen Schrifttums. [39] Vor allem der *Talḥīs* von al-Qazwīnī erweist sich als geradezu idealer Ausgangspunkt für Bearbeitungen. Die durchdachte Systematik des Werks ist kaum zu übertreffen, durch seine Kürze ist es leicht zu memorieren, und durch seinen daraus resultierenden Bekanntheitsgrad liefert es der gesamten islamischen Welt eine gemeinsame Ausgangsbasis für weiterführende Diskussionen. Gerade wegen seiner Kürze gewährt es Kommentatoren breiten Raum für eigenständige Beiträge. Der Ägypter BAHĀ'ADDĪN AS-SUBKĪ (gest. 773/1372) verfaßt mit seinem vierbändigen Werk *'Arūs al-afrah fi šarḥ Talḥīs al-Miftāḥ* («Die Freudenbraut: Kommentar zur Kurzfassung des Schlüssels») einen auf rund dreihundert Werken (von denen er über fünfzig in einem Literaturverzeichnis nennt) basierenden Kommentar, in dem der *Talḥīs* kaum mehr denn als Stichwortgeber und Lieferant der Kapitelüberschrift-

ten fungiert. Auch inhaltlich beschränkt sich as-Subkī keineswegs auf die von al-Qazwīnī vorgegebenen Themen. Ein weiterer wichtiger Kommentator ist der Samarkander SA'DADDĪN AT-TAFTAZĀNĪ (gest. 793/1390), Verfasser eines langen und eines kurzen Kommentars. Letzterer bildet, zusammen mit dem *Idāh* al-Qazwīnīs, einer ausführlicheren Fassung seines *Talḥīs*, bis heute den besten Einstieg in die Standardtheorie. Die zahllosen weiteren, bis in die Gegenwart hinein entstehenden Bearbeitungen as-Sakkākīs und al-Qazwīnīs [40] sind zumeist noch unediert.

β. *Entwicklungen in der badī'-Tradition*. Da bei den Mitgliedern der zivilen Elite stilistisches Geschick beim Verfassen von amtlichen Dokumenten, Briefen und Gedichten vorausgesetzt, ja gar zu einem wichtigen Distinktionsmerkmal wird, bleibt auch die stärker als die Standardtheorie literarisch ausgerichtete *badī'*-Tradition produktiv. So entstehen Monographien über einzelne Stilphänomene, zumeist mit einer Anthologie kombiniert. Zu erwähnen sind Werke von AŞ-ŞAFADĪ (gest. 764/1363) über den *ġinās* (Paronomasie), den Vergleich und über die *tawriya* (entspricht etwa der Metalepsis bzw. dem *double entendre*) [41], von IBN ḤIĠĠA AL-ḤAMAWĪ (gest. 837/1434), ebenfalls über die *tawriya*, und von AS-SUYŪTĪ (gest. 911/1505), wieder über den *ġinās*. [42] Stilmittel der Ambiguität wie die *tawriya* finden in dieser Zeit nicht zuletzt deshalb eine so große Beachtung, weil die gelehrte Elite vorwiegend aus Juristen besteht, deren Aufgabe als Exegeten die Aufhebung der Ambiguität normativer Texte ist, welches Ambiguitätsbewußtsein umgekehrt wiederum Freude am spielerischen Erschaffen von Ambiguität in Texten aller Art weckt. Ambiguität gilt in diesem Kontext nicht als Mangel, sondern als Kunstfertigkeit und erhält deshalb in den Schriften der *badī'*-Tradition die für eine exakte Analyse voraussetzende Aufmerksamkeit. Die Reihe solcher Monographien wird auch in der Osmanenzeit fortgeführt, wie etwa eine kleine Schrift über *ustūb al-ḥakīm* (Anaklasis) des osmanischen Enzyklopädisten KAMĀL PĀŞĀZĀDE (gest. 940/1534) zeigt. [43]

Die folgenreichste Neuerung der Mamlukenzeit auf dem Felde des *badī'* ist aber die Erfindung der *badī'iyya* (Stilformengedicht) [44] durch ŞAFIYYADDĪN AL-ḤILLĪ (gest. ca. 749/1348). Die *badī'iyya* ist zunächst eine Nachahmung eines berühmten Gedichts von al-Būšīrī (gest. ca. 694/1294), das nach einem einleitenden Teil mit Liebesthematik dem Lob des Propheten Muḥammad gewidmet ist. In einer *badī'iyya* wird zumeist Thema, Aufbau, Reim und Metrum dieses Gedichts übernommen. Zusätzlich aber dient jeder Vers der Veranschaulichung (mindestens) eines bestimmten Stilphänomens, wobei sowohl Figuren und Tropen als auch Stilqualitäten (Prägnanz, natürliches Dahinfließen, Ausdrucks- und Bedeutungsäquivalenz etc.) sowie verschiedene Typen der Intertextualität berücksichtigt werden. Im Durchschnitt werden jeweils etwa 150 Stilphänomene exemplifiziert. Die *badī'iyya* vereint somit Poesie, Stilistik und Spiritualität, wobei zwangsläufig das Schwergewicht auf einem dieser Faktoren zu Lasten der jeweils anderen gehen muß, so daß die ca. hundert erhaltenen, zwischen dem 7./13. und dem Beginn des 14./20. Jhs. entstehenden *badī'iyyāt* trotz der strengen Regeln ein jeweils ganz eigenes Gesicht zeigen. Besonderen Wert auf die poetische Qualität legt etwa die ägyptische Dichterin 'Ā'ĪŞA AL-BĀ'ŪNIYYA (gest. 922/1516). Der oben erwähnte Ibn Ḥiġġa, der indische Gelehrte IBN MA'ŞŪM (gest. 1117/1705), der Damascener

Mystiker 'ABDALGĀNĪ AN-NĀBULSĪ (gest. 1143/1731) und der Syrer MUŞTAFĀ AŞ-ŞALĀHĪ (gest. 1265/1849) ergänzen ihre *badī'iyya* um einen ausführlichen, z.T. mehrbändigen Kommentar, in dem jede Stilform definiert und kommentiert und mit weiteren Beispielen veranschaulicht wird, und schaffen so umfangreiche stilistische Abhandlungen, die gleichzeitig als Anthologie fungieren. Der Inder GULĀM ĀZĀD AL-BILGRĀMĪ (gest. 1200/1786) will mit seiner *badī'iyya* indische Stilmittel in die arabische Stilistik einführen, ein interessanter Fall interkultureller Stilistik.

Für die Weiterentwicklung der Stilistik erweist sich die *badī'iyya* deshalb als geeignet, weil sie ihren Verfasser zwingt, selbst ein Beispiel der behandelten Stilmittel zu erzeugen anstatt auf die bekannten Schulbeispiele zurückzugreifen. Ihr zwangsläufiger Mangel an Systematik fällt nicht ins Gewicht, da die Verfasser und Rezipienten einer *badī'iyya* stets auch mit der um so systematischeren Standardtheorie vertraut sind.

γ. *Die Krise der R. im Kolonialismus.* Der libanesische Christ NAŞĪF AL-YĀZĪĠĪ (gest. 1287/1849), der neben einer *badī'iyya* [45] auch Rhetoriklehrbücher für die Schule verfaßt, ist der letzte bedeutende Vertreter dieser Tradition. Da er fest vom Wert der arabischen Rhetoriktradition überzeugt ist und sich weigert, sie zugunsten einer Europäisierung aufzugeben, ist er aggressiven Angriffen europäischer Orientalisten ausgesetzt. Der Höhepunkt des Kolonialismus fällt in eine Zeit, in der wiederum in Europa die R. den Tiefpunkt ihres Ansehens erreicht. Das in seiner Breite und seinem Niveau weltgeschichtlich wahrscheinlich einmalige Rhetorikbewußtsein in der islamischen Welt ist wohl auch im 19. Jh. noch weitgehend intakt. In der westlichen Welt vermag man in dieser Tatsache jedoch nichts weiter zu sehen als ein Symptom für die vermeintliche Dekadenz des Islam. Auch die arabische Dichtung dieser Zeit, an der alle Bevölkerungsschichten intensiv partizipieren, ist stark rhetorisch geprägt und dient weniger dem Ausdruck individueller Gefühle. Wohlmeinende Europäer glauben, die Araber zur Aufgabe dieser Art von Dichtung veranlassen zu müssen und legen ihnen nahe, sich an vermeintlich wertvolleren westlichen Vorbildern zu orientieren (mit dem Ergebnis, daß Poesie heute in der arabischen Welt fast so irrelevant geworden ist wie in Europa). Gedichte, in denen stilistische Virtuosität nie zuvor (und danach) erreichte Höhen erklimmt, etwa die Chronogrammedichte al-Yāziġīs [46], nehmen zwar nur einen kleinen Bruchteil der zeitgenössischen Poesie ein, werden von den Kolonialisten aber als besonders verachtenswerte Beispiele für den von ihnen behaupteten kulturellen Niedergang des Islam herangezogen. Die Standardtheorie der R., die den Europäern angesichts des damaligen Stands der Sprachwissenschaften gar nicht verständlich sein konnte, wird als scholastische Spitzfindigkeit abgetan. Mit Hilfe einer von der technischen und ökonomischen Übermacht des Westens eingeschüchternen einheimischen Elite werden die Lehrpläne in den islamischen Ländern allmählich ohne Rückgriff auf die eigene Tradition neu konzipiert. Damit endet die vielleicht bisher avancierteste und theoretisch am besten durchdachte Rhetoriktheorie, was von westlichen Autoren lebhaft als Fortschritt begrüßt wird. [47] Über diesen Kulturbruch ist die islamische Welt nie hinweggekommen. [48] Eine erneute Auseinandersetzung mit der arabischen Rhetoriktradition (und der davon abhängigen persischen und türkischen Tradition), wie sie in der islamischen Welt nur zaghaft er-

folgt, ist nicht nur im Interesse der Araber, sondern muß auch auf den westlichen Rhetorikdiskurs stimulierend wirken, sind doch nach wie vor manche Problemkreise im Laufe der letzten Jahrhunderte in der arabischen Welt intensiver durchdacht und diskutiert worden als in der abendländischen R. Es bleibt deshalb zu hoffen, daß die interkulturelle Aufgeschlossenheit eines Āzād al-Bilgrāmī moderne Nachahmer findet.

Anmerkungen:

1 vgl. Ch. Pellat: Arabische Geisteswelt. Ausgew. und übersetzte Texte von al-Gāhiz (777–869) (Zürich 1967) 160–179; Y. Suleiman: Bayān as a Principle of Taxonomy: Linguistic Elements in Jahiz's Thinking, in: J.F. Healey, V. Porter (Hg.): Studies on Arabia in Honour of Prof. G. Rex Smith (Oxford 2002) 273–294. – 2 vgl. S. Dähne: Reden der Araber. Die politische *ḥuṭba* in der klass. arabischen Lit. (2001). – 3 G. Schoeler: Die Einteilung der Dicht. bei den Arabern, in: Zs. der Dt. Morgenl. Ges. 123 (1973) 9–55, 10–12. – 4 W. Heinrichs: Isti'ārah and badī' and their Terminological Relationship in Early Arabic Literary Criticism, in: Zs. für Gesch. der Arabisch-Islamischen Wiss. (1984) 180–211. – 5 vgl. ders.: The Hand of the Northwind: Opinions on Metaphor and the Early Meaning of isti'āra in Arabic Poetics (1977). – 6 Ibn al-Mu'tazz: Kitāb al-Badī', ed. I. Kratchkovsky (London 1935) 19. – 7 Qudāma Ibn Gā'far: Kitāb Naqd aš-Ši'r, ed. S.A. Bonebakker (Leiden 1956) 2 u. 7. – 8 Schoeler [3] 12–16. – 9 vgl. W. Ouyang: Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture (Edinburgh 1997). – 10 Heinrichs [5] 38f. – 11 vgl. ders.: Art. «sariqa (pl. sariqāt)», in: J.S. Meisami, P. Starkey (Hg.): Encyclopedia of Arabic Literature (London 1998) 2, 690–692. – 12 vgl. S.A. Bonebakker: Hātimī and his Encounter with Mutanabbī (Amsterdam 1984). – 13 ders.: Sariqa and Formula: Three Chapters from Hātimī's *Hilyat al-Muḥādāra*, in: Annali dell'Istituto Universitario Orientale (Napoli) 46 (1986) 367–389. – 14 vgl. F. Sezgin: Gesch. des arabischen Schrifttums II (Leiden 1975) 484–497. – 15 vgl. A. Neuwirth: Das islamische Dogma der "Unnachahmlichkeit des Korans" in literaturwiss. Sicht, in: Der Islam 60 (1983) 166–183. – 16 ebd. 177. – 17 vgl. I.A. Richards: The Philosophy of Rhetoric (New York 1936), zit. n. d. dt. Übers. in: A. Haverkamp (Hg.): Theorien der Metapher (1996) 31–52, 32. – 18 vgl. G. Kanazi: Studies in the Kitāb aš-Šimā'atayn of Abū Hilāl al-Askarī (Leiden 1989). – 19 'Abdalqāhir al-Curcāni: Die Geheimnisse der Wortkunst, Übers. H. Ritter (1959). – 20 Bahā'addīn as-Subkī: 'Arūs al-afrāh fi šarḥ Talḥīs al-Miftāḥ, ed. H.I. Ḥalīl (Beirut 2001) 1, 173. – 21 Fahraddīn ar-Rāzi: Nihāyat al-iġāz fi dirāyat al-i'ġāz, ed. B. Š. Amīn (Beirut 1985) 270. – 22 vgl. W. Heinrichs: Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The case of *majāz*, in: Zs. für Gesch. der Arabisch-Islamischen Wiss. 7 (1991/92) 253–284. – 23 vgl. R. Würsch: Avicennas Bearbeitungen der aristotelischen R. (1991). – 24 vgl. W. Heinrichs: Arabische Dicht. und griechische Poetik. Hāzim al-Qarṭāġannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe (Beirut 1969); G. Schoeler: Einige Grundprobleme der autochthonen und der aristotelischen Literaturtheorie (1975). – 25 vgl. W. Smyth: The Making of a Textbook, in: Studia Islamica 78 (1993) 99–115. – 26 Šurūḥ at-Talḥīs I-IV (Kairo 1937); at-Taftazānī/al-Qazwīnī: Muḥtaṣar as-Sa'd: Šarḥ Talḥīs kitāb Miftāḥ al-'ulūm, ed. 'A. Hindāwī (Beirut 2003) 31; as-Subkī [20]. – 27 at-Taftazānī/al-Qazwīnī: [26] 41–43; vgl. U. Simon: Ma. arabische Sprachbetrachtung zwischen Grammatik und Rhet.: 'ilm al-ma'ānī bei as-Sakkākī (1993). – 28 at-Taftazānī/al-Qazwīnī [26] 279. – 29 ar-Rāzi: al-Maḥsūl, ed. T.F. al-'Alwānī (Beirut 1997) 1, 200. – 30 as-Subkī [20] 2, 144. – 31 vgl. W. Smyth: Some Quick Rules ut pictura poesis: The Rules for Simile in Miftāḥ al-'Ulūm, in: Oriens 33 (1992) 215–229. – 32 aš-Šafādī: al-Kašf wa-t-tanbīḥ 'alā waṣf at-tašbīḥ, ed. H. Naġī, W. b. A. al-Ḥusayn (Leeds 1999) 58–60. – 33 G. Genette: La rhétorique restreinte, in: Communications 16 (1970), zit. n. d. dt. Übers. in: Haverkamp [17] 229–252, 240f. – 34 Curcānī [19] 346–364. – 35 vgl. as-Subkī [20] 2, 293ff. – 36 vgl. N. Ruwet: Synecdoques et métonymies, in: Poétique 6 (1975), dt. Übers. in: Haverkamp [17] 253–282. – 37 vgl. Th. Bauer: Lit. Anthologien der Mamlūkenzeit, in: S. Conermann, A. Pistor-Hatam (Hg.): Die

Mamlūken, FS U. Haarmann (2003) 71–122. – 38R. Sellheim: Materialien zur arabischen Literaturgesch. I (1976) 301f. – 39 vgl. Th. Bauer: Rez. Simon [27], in: Zs. für arabische Linguistik 35 (1998) 86–90. – 40 vgl. Sellheim [38] 299–334; ders.: Materialien zur arabischen Literaturgesch. II (1987) 60–84. – 41 vgl. S.A. Bonebakker: Some Early Definitions of the Tawriya and Safadī's Faḍḍ al-Xitām 'an at-Tawriya wa'l-Istiḥdām (The Hague/Paris 1966). – 42 vgl. Bauer [37] 95. – 43 ed. in: M. 'A. aṣ-Šāmil: Uslūb al-Hakīm (Riad 2001) 117–132. – 44 vgl. 'A. Abū Zayd: al-Badī'iyāt fi l-adab al-'arabī (Beirut 1983); P. Cachia: The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer (1998); Th. Bauer: Die badī'yya des Nāṣif al-Yāziḡī und das Problem der spätoman. arab. Lit., in: A. Neuwirth, A.C. Islebe (Hg.): Reflections on Reflections (2006) 49–118. – 45 übers. in Bauer [44]. – 46 vgl. ders.: Vom Sinn der Zeit. Aus der Gesch. des arabischen Chronogramms, in: Arabica (2003) 501–531. – 47 z.B. E.J.W. Gibb: A History of Ottoman Poetry, vol. I (London 1900) 124. – 48 vgl. A. Beydoun: Der Westen ist überall, in: M. Thumann (Hg.): Der Islam und der Westen (2003) 75–86.

Th. Bauer

→ Ars → Erziehung, rhetorische → Ethnographie der Rhetorik → Gesellschaft → Islamische Rhetorik → Jüdische Rhetorik → Kultur → Kulturanthropologie → Mündlichkeit → Mythos → Persuasion → Rede → Redner, Rednerideal → Rhetorische Anthropologie → Ritual → Schriftlichkeit

Rhetorikforschung

A.I. Def. – II. Allgemeines. – B. Historische Entwicklung. – I. Vorgeschichte der R. in Antike, Mittelalter und Humanismus. – II. Anfänge der R. im 18. u. 19. Jh. – III. 20. Jh. bis Gegenwart. – C. Perspektiven der R.

A.I. Def. Als R. bezeichnet man die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit rhetorischen Phänomenen oder Theoriebildungen sowie der rhetorischen Taxonomie oder Systematik durch verschiedene Disziplinen (wie etwa die Alphilologie, die Linguistik oder die Literaturwissenschaften, aber auch die empirische Sozialforschung).

Qualitative Maßstäbe der modernen R. sind eine erkenntnistheoretisch fundierte Methodik, die die Validität der Ergebnisse gewährleistet, sowie die Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit mit Hilfe empirischer Daten oder – zumeist – auf der Grundlage hermeneutischer Verstehensprozesse. Auch wenn moderne R. sich zum Teil am Vorbild der empirischen Naturwissenschaften orientiert, kann geisteswissenschaftliche Forschung die Methoden positivistischer Wissenschaft nur begrenzt übernehmen. Dennoch erfüllt sie, wie G. KEIL am Beispiel der Philosophie erläutert, durchaus Kriterien von Wissenschaftlichkeit. [1] Formell ist R. durch die logische Struktur ihrer Darstellung, deren argumentative Stringenz und die Verwendung einer wissenschaftlichen Fachsprache (Episprache) gekennzeichnet. Moderne R. ist zudem im Sinne von M. WEBER als arbeitsteiliger Prozeß mit vielen Beteiligten organisiert, die ihre Ergebnisse nach den Gesetzen eines Marktes austauschen und weiterentwickeln. [2]

II. Allgemeines. Schon die rhetorische Terminologie ist, wie etwa R. LACHMANN hervorgehoben hat, nicht frei von kulturellen Prämissen [3]; die Objektivität von R. ist zudem durch den Gegenstandsbereich der Rhetorik selbst begrenzt, der eine axiomatisch gestützte Argumentation ebensowenig zuläßt wie ein strikt experimentell-empirisches Vorgehen, weil er vor allem sozial vermittelte Wahrscheinlichkeiten und subjektive Wirkungen umfaßt. Die Strukturierung des Forschungsprozesses ausgehend von Hypothesen und empirischer

Validierung, die zum Ideal wissenschaftlicher Forschung gehörte [4], aber auch hier spätestens seit Th. KUHN wissenschaftstheoretisch problematisch geworden ist, wird also im Fall der R. schon durch die Subjektivität des Gegenstandes und der kulturellen Vorprägung der rhetorischen Begriffe hintertrieben. Mit H.G. GADAMER läßt sich demgegenüber jedoch gerade die Subjektivität des Forschers, seine Fähigkeit zur Empathie und zum Verstehen als spezifische und angemessene Erkenntnisform der Rhetorik deuten, der ein erkenntnistheoretischer Wert zukommt. [5]

Problematisch ist die Abgrenzung von R. und rhetorischer Theoriebildung, denn die historische Beschäftigung und kritische Weiterentwicklung der Theorien von Vorgängern und Zeitgenossen ist den Verfassern rhetorischer Schriften von Beginn an eigen. Schon die frühen rhetorischen Traktate beziehen sich auf andere Autoren, versuchen systematisch oder theoretisch ihren Gegenstand im Sinne fortschreitender Erkenntnisdichte zu erfassen. Die <Rhetorik> des ARISTOTELES etwa stellt den Bezug zu PLATONS <Phaidros> her, berücksichtigt zudem die Handreichungen sophistischer Redelehrer und reagiert insofern auf Ergebnisse der zeitgenössischen Wissenschaft. Zudem werden bereits durch diesen frühen Traktat Forderungen nach argumentativer Stringenz und epischsprachlicher Begriffsbildung, die man an R. stellt, erfüllt. Auch können die Thesen von Aristoteles zumindest dem Prinzip nach verifiziert bzw. falsifiziert werden. Ähnlich verhält es sich mit den rhetorischen Lehrbüchern, dem zweiten historischen Grundtyp von Rhetorik-Schriften, die in indirekter Form zur Theoriebildung beitragen: auch hier ist ein historisches Interesse an Rednern und Redetheoretikern zu erkennen, läßt sich eine wissenschaftlich objektivierende Erkenntnis-haltung ausmachen. Allerdings sind für die Autoren in diesem Kontext die Anwendbarkeit für die rednerische Praxis oder rednerische Ausbildung, nicht abstrakte Maßstäbe wissenschaftlicher Exaktheit entscheidend.

Der Wechsel von rhetorischer Theoriebildung zur R. vollzieht sich als langsamer Prozeß. In der Auseinandersetzung mit dem Wissen der Antike im Mittelalter und stärker noch im Humanismus ist eine Tendenz zur Objektivierung des Erkenntnisgegenstandes, nämlich der Rhetorikgeschichte, zu beobachten, die allerdings etwa bei den Klerikern des Mittelalters im Bezugsrahmen der *scientia christiana* verbleibt [6], im Renaissance-Humanismus von subjektivem Erkenntnisinteresse und persönlicher Verquickung mit dem Forschungsgegenstand begrenzt wird. Mit dem Entstehen der Philologien wird die Rhetorik als Bildungsmacht der Antike im 18. Jh. zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Philologen liefern früh schon mit Textausgaben etwa der Werke Ciceros und Quintilians eine Grundlage für die R., versuchen selbst eine objektiv-empirische bzw. rationale Annäherung an den Gegenstand, wie verschiedene Lehrbücher belegen (etwa J.A. ERNESTI <Initia rhetorica>, zuerst 1770) oder auch die umfassenden Systematisierungsversuche, die J.C.G. ERNESTI mit seinen Lexika vorgenommen hat.

Im engeren Sinne ist R. jedoch ein Phänomen des 20. Jh. und durch kritisches Methodenbewußtsein, strenge Anforderungen an die Validität der Aussagen und einen institutionalisierten Kommunikationskontext definiert. Auslöser für das Entstehen einer umfangreichen R. ist ein bei verschiedenen Disziplinen einsetzendes Interesse an Rhetorik, nachdem diese ihre disziplinäre Eigenständigkeit im 18. und 19. Jh. weitgehend eingebüßt

hatte. Themen dieser modernen R. sind u. a. die Rhetoriktheorie in ihren historischen Ausprägungen, die rhetorische Taxonomie und Systematik, aber auch rhetorische Phänomene, die in unterschiedlichen medialen Formen auftreten. Häufig werden lediglich einzelne rhetorische Theoreme und Begriffe als heuristische Instrumente in anderen Wissenschaften adaptiert, dann kommt es zur Ausbildung rhetorizitärer Theorien oder zu rhetorikanalogen Theoriebildungen, die rhetorische Erkenntnisse unter neuem Namen behandeln.

R. setzt im 20. Jh. zunächst als philologische Forschung ein, indem Ansätze des 18. u. 19. Jh. fortgeführt werden, so daß die Rekonstruktion des antiken Wissens um die Rhetorik und die kritische Aneignung der Quellen im Vordergrund steht. Noch W. KROLLS Rhetorik-Artikel in *Paulys Realencyclopädie* [7] verfolgt dieses Ziel. Programmatisch wird die Beschäftigung mit Rhetorik dann in den 50er Jahren des 20. Jh. in den USA unter dem Stichwort *New Rhetoric*, die als sozialwissenschaftlich ausgerichtete R. beginnt (C.I. HOVLAND), dann aber zunehmend das rhetorische Wissen der Antike theoretisch fruchtbar zu machen sucht (K. BURKE, I.A. RICHARDS) und dabei Überzeugungs- und Überredungsprozesse der kulturellen, sozialen und politischen Welt analysiert. Parallele Bewegungen finden sich im französischen Sprachraum (*Nouvelle Rhétorique*), wobei hier die taxonomisch-systematische Forschung sowie die Argumentationstheorie im Mittelpunkt stehen (CH. PERELMAN, J. DUBOIS). In Deutschland setzt eine solche programmatische und disziplinäre Renaissance der Rhetorik verspätet ein. Zunächst ist vor allem ein literaturwissenschaftliches Interesse an der Rhetorik zu erkennen (richtungswiesend sind hier vor allem E.R. CURTIUS sowie das taxonomische Projekt H. LAUSBERGS). Ein Schwerpunkt liegt zuerst auf der Erforschung des Barock als letzter konsequent rhetorischer Epoche (L. FISCHER, J. DYCK, W. BARNER), dann werden zunehmend auch andere historische Epochen, etwa das 18. Jh. und 19. Jh. (H.P. HERRMANN, M.L. LINN, G. UEDING) behandelt. Später rücken die rhetorische Anthropologie und Argumentationstheorie in das Zentrum, und es etabliert sich eine philosophische R., auch die linguistische und empirische R. weiten sich aus.

B.1. Vorgeschichte in Antike, Mittelalter, Humanismus. Die frühe Rhetorik steht unter dem Kalkül des Nutzens, die praktische Wirksamkeit im politischen oder juristischen Bereich ist zentrales Ausbildungsziel der Redelehrer und Beweggrund der Redner. Zugleich läßt sich in den erhaltenen Fragmenten früher Sophisten aber auch der Versuch einer theoretischen Selbstbestimmung des eigenen Handelns erkennen. Schon das erste erhaltene rhetorische Lehrbuch, die sog. Alexander-Rhetorik, die wahrscheinlich von ANAXIMENES VON LAMPSAKOS verfaßt wurde, ist in seinem Bemühen um Sammlung und Ordnung rhetorischen Wissens als Beitrag zur R. lesbar. Noch weitgehender werden wissenschaftliche Standards wie Validität, Stringenz und Genauigkeit dann von ARISTOTELES erfüllt. [8] Dessen *«Rhetorik»* reagiert auf die sophistische Rhetorik-Tradition wie auf die kritische Bewertung der Rhetorik durch PLATON, fragt nach der Bedeutung der Rhetorik, ihrem Status als Disziplin und formuliert eine reflektierte Theorie der Rhetorik, so daß dem Text in der Vorgeschichte der R. eine Schlüsselstellung zukommt. Aristoteles bemüht sich um eine objektive, vorurteilsfreie Betrachtung der Rhetorik, die von deren Rolle für die politische Wirklichkeit ausgeht, und nimmt mit der

Einordnung der Rhetorik als *téchnē* zu einem wichtigen Streitpunkt der zeitgenössischen Debatte Stellung. Auch der taxonomische Ertrag des Werkes ist enorm: Aristoteles differenziert argumentative Schlußverfahren (Buch I), definiert einen umfassenden Affektkatalog (Buch II), benennt und bewertet sprachliche Ausdrucksmittel (Buch III). Somit hat er zum Entstehen der Epissprache der Rhetorik entscheidend beigetragen und der weiteren Forschung zentrale Fragestellungen aufgegeben.

In Auseinandersetzung mit den griechischen Vorgaben behandelt CICERO später die Frage, ob die Rhetorik eine *ars* sei, und untersucht die Differenzierung der Affekte und argumentativen Mittel, die Aristoteles entwickelt hat. Mit der Einstellung eines Forschers leistet Cicero den Transfer des griechischen Wissens über Rhetorik in die römische Welt. Die häufige Darstellung der eigenen Forschung und Bewertung der rhetorischen Tradition sowie rhetorischer Phänomene in Form von Dialogen gibt solchen Vorformen von R. einen mehr literarischen als wissenschaftlichen Anschein, dient aber, wie das Beispiel *«De oratore»* belegt, vor allem einer differenzierten Darstellung und Bewertung unterschiedlicher Positionen, Phänomene und Theoreme. [9] Auch wenn eher metaphorisch und assoziativ als begrifflich präzise und stringent argumentiert wird, ist die Einstellung zur Tradition der Rhetorik und zu ihrer Theorie und Praxis durch eine wissenschaftliche Grundhaltung geprägt, der es um eine Erweiterung und Fundierung des eigenen Verstehens geht. Ähnlich läßt sich QUINTILIAN ein Platz in der Vorgeschichte der R. zuweisen. Er trägt das rhetorische Wissen der Antike in umfassender Weise zusammen und bringt der Disziplin ein historisches Interesse entgegen, welches Tendenzen einer empirisch-objektiven Haltung zeigt, die sich über die Rhetorik hinaus auch auf die Literaturgeschichte erstreckt. [10]

Die antiken Rhetoriker beziehen sich ständig auf ihre Vorgänger, auf zeitgenössische und historische Redner, betreiben rhetorische Theoriebildung im Sinne einer Weiterentwicklung des Tradierten. Diese durch Sammeln und Bewertung des Gesammelten charakterisierte Vorstufe von R. ist auch bei spätantiken Autoren noch verbreitet. Allerdings rücken etwa bei AUGUSTINUS, der dem Christentum die rhetorische Tradition erschließt, konkrete Interessen in den Vordergrund, sind die kompilatorischen Darstellungen rhetorischer Theorie bei CASSIODOR oder ISIDOR eher summarisch und lassen wenig Raum für Bewertung und Reflexion.

Die mittelalterliche Kommentarkultur, die eine Aneignung antiker Texte zum Ziel hat, trägt dann wieder Konturen von Forschung. Vor allem Ciceros *«De inventione»* und die Cicero zugeschriebene Herennius-Rhetorik werden auf diese Weise behandelt. Durch die Entstehung der Universitäten findet sich zudem ein institutioneller Rahmen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Rhetorik, aus der heraus Vorlesungsmitschriften und Florilegien entstehen. [11] Insbesondere die archivarische Erschließung und anwendungsbezogene Aktualisierung der Theorie ist in die Vorgeschichte der R. einzuordnen. Hervorzuheben ist in diesem Kontext NOTKER TEUTONICUS, der sich bei seinem Referat antiker Autoritäten durch eine *«didaktisch reflektierte [...] Art der Theorievermittlung und seiner gründlich durchdachten und originell ausgearbeiteten Konzeption»* [12] hervortut. Notker macht rhetorisches Wissen für den Schulbetrieb der Zeit zugänglich und ad-