

Die Frühgeschichte des Islams – ein gigantisches Fälschungswerk?

Kritische Überlegungen zu einer neueren Forschungsrichtung der Islamwissenschaft anhand des Buches von Andreas Goetze *Religion fällt nicht vom Himmel*

Friedrich Erich Dobberahn / Harald Faber*

Abstract

This article analyses the investigations of the so-called “Saarbrücker Schule” concerning the origins and the early history of Islam, and criticizes the recent book of Andreas Goetze *Religion fällt nicht vom Himmel – Die ersten Jahrhunderte des Islams* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2nd edition, Darmstadt 2012), which sums up the mainlines of the “Saarbrücker Schule”. In addition it evaluates Goetze’s position referring to the origins of Islam in Eastern Syriac Christianity and inquires for its importance for the interreligious dialogue between Muslims and Christians.

Keywords: Qur’ān, Muḥammad, History of Early Islam, Dome of the Rock, Saarbrücker Schule, Chr. Luxenberg, Virgins of Paradise, Headscarf Commandment (Kopftuchgebot), Sura 112, Mixed Language Theory (Syro-Aramaic and Arabic), Karshuni, nominal phrase in Arabic and gerundive construction, numismatics, interreligious dialogue, inclusivism, Babel-Bible Dispute.

1. Interreligiöser Dialog oder bloßer Inklusivismus?

1.1 Was will das Buch?

Der Streit darüber, ob im Qur’ān tatsächlich von „Paradiesjungfrauen“ und nicht lediglich von „Weintrauben“ die Rede ist, oder ob hinter dem „Kopftuchgebot“ eigentlich nur die Anweisung steht, sich einen Gürtel um die Hüften zu schnallen, ist nur die „Spitze eines Eisberges“. In der gegenwärtigen Diskussion zur islamischen Frühgeschichte, die von Christoph Luxenberg (Pseud.) und der sog. Saarbrücker Schule angestoßen worden ist, geht es um wesentlich mehr. Wenn man diesen neueren Forschungen glauben soll, dann hat ein Prophet namens Muḥammad (ca. 570-632) niemals existiert und beruht der Qur’ān selbst auf christlichen Lektionaren der ostsyrischen Kirche, die erheblich später nach dem bisher angenommenen Datum der Offenbarungen an Muḥammad im Machtinteresse der abbāsiden Kalifendynastie (ab 750) zu dem uns heute vorliegenden Qur’ān umgearbeitet worden sind. Damit steht nicht nur die Behauptung eines „gigantischen Manipulations- und Fälschungswerks“ der Abbāsiden im Raum, sondern hier wird dem Islam als Weltreligion gegenüber auch das religiöse *Copyright* des Christentums reklamiert.

Dieser brisanten *interreligiösen* Thematik hat sich Andreas Goetze in seinem 2012 schon in zweiter Auflage erschienenen Buch *Religion fällt nicht vom Himmel* angenom-

* Friedrich Erich Dobberahn, Dr. theol. Dr. phil., war u.a. von 1985-1993 Professor für Altes Testament und Semitische Sprachen an der Escola Superior de Teologia in São Leopoldo-RS, Brasilien (Emeritierung 2006).

Harald Faber ist seit 2009 Dozent für Deutsch, Hebräisch, Griechisch und Klassisches Arabisch im Studiengang „Intercultural Theology“ der Universität Göttingen in Verbindung mit dem Missionsseminar Hermannsburg.

men. Die hier zu besprechende Arbeit versucht, in einer popularisierenden Zusammenfassung der inzwischen erschienenen hochspezialisierten Fachliteratur die Ergebnisse der Saarbrücker Schule der interessierten Öffentlichkeit nahezubringen. Dabei geht es Goetze aber nicht nur um das erneute Aufspüren längst bekannter¹ gemeinsamer religiöser Überlieferungen in Christentum und Islam (Goetze, S. 11f., 268f., vgl. S. 347ff.). In die Fußstapfen der religionsgeschichtlichen Volksbücher des 19. und frühen 20. Jahrhunderts im Zusammenhang des sog. „Babel-Bibel-Streits“² tretend³, liegt das eigentliche, *theologische* Ziel dieser Arbeit in einer Aufarbeitung der Religionsgeschichte, mithilfe derer Goetze insbesondere Christen und Muslime auf der Grundlage eines gemeinsamen Ursprungsglaubens zusammenführen möchte.

Die Grundthese der Saarbrücker Forschungsrichtung, die Goetze selbst vehement verteidigt, lautet⁴, dass die Anfänge des Islams nicht auf dem Neuanfang einer eigenen Offenbarung beruhen, sondern im ostsyrischen, oft als „vornicaenisch“ bezeichneten (S. 63, 79f. u.ö.) Christentum beheimatet sind. Für eben diese ostsyrische Kirche sei – so stellt Goetze es dar – ein noch vom Hellenismus weitgehend unbeeinflusstes, *aramäisches Denken* kennzeichnend gewesen, in welchem Gott nicht „statisch- oder naturhaft-ontologisch“, sondern „relational-existentiell“, d.h. als lebendige Begegnung geglaubt werde (S. 63ff., 70ff., 79ff., 86ff., 373f., 376, 383, 467b u.ö.).⁵ Gerade diese „relational-existentielle“ Art des religiösen Denkens in der ostsyrischen Kirche berge aber die Chance, die durch das „statisch- oder naturhaft-ontologische“ Denken (vor allem des Hellenismus) später hinzugekommenen dogmatischen Festlegungen zu relativieren, die sich als trennende Barrieren zwischen Christentum und Islam geschoben hätten.

¹ Vgl. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Hildesheim 1971 (Nachdruck von 1931).

² Im Babel-Bibel-Streit wurde von Friedrich Delitzsch in seinem Vortrag von 1902 „*Babel und Bibel*“ und 1921 in seinem Buch *Die große Täuschung* behauptet, dass a) das aus dem Alten Babylonien stammende Material die Grundlage des Alten Testaments, dass b) das Judentum unter die heidnischen Religionen zu rechnen und dass c) das Alte Testament für die christliche Kirche schlechterdings ohne Bedeutung und entbehrlich sei (s. dazu H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1969, §73, S. 309ff., 313). In dieselbe Richtung ging Peter Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*, Bd. I, Straßburg 1906; Bd. II, Leipzig 1928; ders., *Moses, Jesus, Paulus – drei Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch*, Straßburg 1910 (s. dazu Hermann Gunkel, „*Jensens Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*“, in: Karl Oberhuber (Hg.), *Das Gilgamesch-Epos*, WdF 215, Darmstadt 1977, S. 74-84).

³ Vgl. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, aaO., S. 331f.

⁴ Wir nennen hier pars pro toto vor allem die im Verlag Hans Schiler, Berlin, erschienenen Studien und Aufsatzsammlungen: G.-R. Puin / K.-H. Ohlig (Hg.), *Die dunklen Anfänge*, 2007; K.-H. Ohlig, *Der frühe Islam*, 2007; Chr. Burgmer / Chr. Luxenberg u.a., *Streit um den Koran*, 2007; M. Groß / K.-H. Ohlig (Hg.), *Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, 2008; dies., *Vom Koran zum Islam*, 2009; dies. (Hg.), *Entstehung einer Weltreligion I*, 2010; Chr. Luxenberg, *Die Syro-Aramäische Lesart des Koran*, 2011; vgl. schon G. Lüling, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und der christlichen Theologie*, Erlangen 1992; ders., *Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamischen christlichen Strophlieder im Koran*, Erlangen 2004. Die Forschungsrichtung ist weiterhin literarisch produktiv, ohne dass sich bisher die Evidenz ihrer Hypothesen erhöht.

⁵ So auch schon in seinem Aufsatz: ders., „*Die syrischen Wurzeln des Christentums*“, in: Hans-Joachim Tambour / Sr. Friederike Immanuela Popp, *Geschichten verändern Geschichte*, Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien, Bd. 5, Taufkirchen 2010, S. 169-205.

Goetze hat schon an anderer Stelle diesen gemeinsamen Ausgangspunkt, auf den er zurückführen möchte, wie folgt beschrieben: Das aramäische⁶ Denken „kann das Welt- und Gottesverständnis nicht mit festen Begriffen definieren und kommt daher zu keinen statisch-ontologischen (naturhaften) Aussagen im Sinne von: ‚Gott ist so und so‘ (z.B. ‚Gott ist der Allmächtige‘). Für das aramäische Denken ist die *relational-existentielle* Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und der Welt bzw. der Menschheit wesentlich: ‚Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig.“⁷ Im Mittelpunkt des relational-existential orientierten aramäischen Denkens stehe „Gottes Wirken und seine Funktion für die Menschen“ (S. 65) und nicht der Versuch statisch-ontologischer Verobjektivierungen des göttlichen Geistes in fixierter Dogmatik und Ritenfrömmigkeit. Eine solche Art des Glaubens sei erst durch hellenistische Beeinflussung entstanden.

Hierzu beruft sich Goetze vor allem auf *Aphrahats Namenschristologie*, die er als im Wesentlichen vorhellenistisch interpretiert: Der Name wird zu einer bloßen Umschreibung für die Gottheit selbst: „Durch die Namen wird das Wesen Gottes beschrieben, die Namen geben das Wesen Jesu Christi wieder. Sie tun dies allerdings, ohne das Wesen Gottes bzw. Christi statisch-ontologisch wie im hellenistischen Denken festzuschreiben [...]“. Goetze fährt fort: „Nur wenn sich der Mensch hineinnehmen lässt in die Gottesgeschichte, kann er Erfahrungen mit Gott in der Geschichte machen und durch ‚Namen‘ dieser Begegnung mit dem Geheimnis Gottes Ausdruck geben. Starres Sein ist nicht existent. Nur ein Sein, das in innerer Verbindung zu etwas Aktivem, sich Bewegendem liegt, ist eine wahrnehmbare Realität. Die Frage: ‚Wer ist Jesus?‘ wird im Sinne des aramäischen Denkens durch die Antwort auf die Frage: ‚Was bewirkt Jesus?‘ beantwortet. So ist Jesus ‚Mose‘, ‚Prophet‘ und ‚Sohn Gottes‘, weil er sich in den Begegnungen mit den Menschen bewahrheitet bzw. bewährt hat“ (S. 81f., 118 u.ö.)

Diese Rückkehr zum aramäischen Denken ist Goetze zufolge insofern von größter Bedeutung für das Verhältnis des Christentums zum Islam, „weil es auffordert, das letztlich ursprüngliche gemeinsame Erbe aus dem großsyrischen Raum und dem Ostiran zu würdigen und von daher erst die unterschiedlichen Ausprägungen des Glaubens in den Blick zu nehmen“ (S. 377). Zurückgeführt auf dieses gemeinsame Erbe aramäischen Denkens hebe sich nämlich der dogmatische Zwang auf, Gott nur „innerhalb von Religionsgemeinschaften“ zu glauben, in denen das Wesen Gottes, sich zum Menschen treu und zuverlässig zu verhalten, sekundär „verobjektiviert“ worden sei: das hätte zu statisch-trennenden Gottesbildern und erstarrten Doktrinen geführt und damit zur *Abgrenzung* der Religionen voneinander. Auf der Basis des in der Ostkirche erhalten gebliebenen aramäischen Denkens würde dagegen deutlich werden, dass Juden, Christen und Muslime faktisch zu *demselben* Gott beteten, auch wenn sie jetzt nicht in allen Punkten von ihm das Gleiche glaubten (S. 377). Sich im interreligiösen Dialog auf diesen zentralen Punkt des

⁶ Goetze spricht hier auch vom „semitischen Kulturkreis“ (aaO., S. 64f.), „hebräischen“ (64f., 70, 79) und schließlich „aramäischen“ (S. 63ff., 68, 79, 81f.) und syrisch-aramäischen (S. 80) Denken. Diese schillernde Terminologie dient ihm dazu, auch das AT und das Judentum in das von ihm beschriebene „relational-existentielle“ aramäische Denken (das nach Ansicht Goetzes sicher auch in den ältesten literarischen Schichten des NT vorliegt), einzuordnen. Die z.B. im AT beschriebenen historisch und dogmatisch verobjektivierten, d.h. statisch-ontologisch beschriebenen Heilstatsachen sind demnach ebenso im „relational-existentialen“ Denken aufzulösen.

⁷ A. Goetze, „*Die syrischen Wurzeln des Christentums*“, aaO., S. 179.

aramäischen Gott-Denkens zurücklenken zu lassen, setze freilich bei Christen wie Muslimen, „*Ergebnisoffenheit*“ (S. 27, 358, 360) in der völligen Loslösung „von vergangenen Zeiten, Werten und Denkmustern“ (S. 350ff.) voraus.

1.2 Neuentwurf der islamischen Frühgeschichte

Wenn es nun tatsächlich zutrifft, dass auch der Islam in seiner „statisch-ontologischen“ Ausformung als Weltreligion eine *sekundäre* „Erstarrung“ des ursprünglich allein „relational-existential“ gemeinten Gott-Denkens darstellt, müssten sich ja im realen, effektiven Verlauf der vorderorientalischen Religionsgeschichte für die frühislamische Zeit auch dokumentierbare Anhaltspunkte für einen solchen sekundären Umbildungsprozess des aramäischen Denkens in die heilsgeschichtliche und dogmatische Verobjektivierung zum Islam als heutiger Weltreligion aufzeigen lassen. Während Goetze offenbar in den Ergebnissen der sog. „Leben Jesu-Forschung“ einen Hinweis auf einen analogen Umgestaltungsprozess im Christentum sieht (S. 26, 32), greift er hinsichtlich des Islams nun auf die Thesen der Saarbrücker Schule zurück, um auf Seiten des Islams als Weltreligion diesen Erstarrungsprozess, d.h. die sich vom aramäisch-christlichen Ursprungsglauben abgrenzenden islamischen Verobjektivierungen des Gottesbildes im Einzelnen nachzuweisen. Hierin liegt es begründet, dass auch Goetze von der bisher allgemein vertretenen Sicht der islamischen Frühgeschichte völlig abweichen muss.

Der Stand der Qurʾānforschung ist bisher⁸, dass der grundlegende historisch-topographische Rahmen der islamischen Quellen – d.h. des Qurʾāns selbst, der Prophetenbiographien (Ibn Hišām, Ibn Ishāq, Wāqidī), Muḥammads Auftreten und Verkündigung in der polytheistischen Handelsstadt Mekka, die Auswanderung seiner Anhängerschaft nach Medina, die spätere islamische Eroberung Mekkas und der gesamten Arabischen Halbinsel – im Großen und Ganzen als historisch verlässlich anzusehen ist. Weithin allgemeiner Konsens ist ebenso, dass schon in Mekka die Verschriftlichung der *authentischen* Verkündigung Muḥammads begonnen hat, wie eine Reihe von Qurʾānversen belegt.⁹

Mithilfe der Forschungsergebnisse der Saarbrücker Schule behauptet Goetze nun, dass im Bezug auf die Frühgeschichte des Islams mithilfe der historisch-kritischen Forschung nachgewiesen werden kann, dass dieser – wie das Christentum – aus dem oben geschilderten aramäischen „relational-existential“ Gott-Denken hervorgewachsen sei. Zur Weltreligion „Islam“ sei er eigentlich erst dadurch geworden, dass man – sich von der

⁸ Vgl. Nicolai Sinai, „*Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein*“, Europa Institut, in: FAZ vom 28.12.2006, S. 31; T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, München 2008, vgl. insbesondere S. 719ff., 835ff., 838f., 843ff., 897ff., 917ff.

⁹ Sure 18/1ff., 27; 29/45; 35/31; 36/2; 38/1; 42/7, 52; 43/2ff.; 44/1ff.; 50/1; 52/2f.; 74/1ff.; 83/13; 84/21; 96/1f. etc. Aktuelle Forschungen haben inzwischen sowohl durch neueste technologische Materialanalyse als auch vermittels textkritisch-philologischer und systematischer Vergleiche der ältesten Textzeugen des Qurʾāns erwiesen, dass wir mit dem sog. *uṭmānischen* Text nicht einen mit anderen Überlieferungen konkurrierenden hybriden Text vor uns haben, sondern den direkten Abkommen eines vom Propheten selbst diktierten Archetyps des Qurʾāns; so A. Neuwirth, *Der Koran*, Bd. 1: *Frühmekkanische Suren*, Berlin 2011, S. 24f. (Lit.): „Damit haben alle noch in Umlauf befindlichen Spekulationen über eine erst sukzessive Entwicklung des Korantextes oder die nicht gesicherte ‚Echtheit‘ von Einzeltexten, die erst von der späteren Gemeinde umgeschrieben oder überhaupt erst in einer späteren Zeit um einen imaginierten Propheten herum konstruiert worden seien, ihre Grundlage verloren“ (ebd., S. 24); vgl. a. dies., *Der Koran als Text der Spätantike – ein europäischer Zugang*, Berlin 2010, S. 267ff.

relational-existentialen Grundaussage des aramäischen Denkens entfernend – zur Zeit des abbāsiden Kalifates (ab 749, also rd. zwei Jahrhunderte später nach dem bisher als historisch angenommenen Auftreten des Propheten Muḥammad in Mekka und Medina) christliche Lektionare bzw. Strophenlieder des ostsyrischen Christentums (S. 252, 268ff., 278ff. u.ö.) zu einer den Herrschaftsanspruch der Abbāsiden unterstützenden „Offenbarungsschrift“, d.h. zu dem uns heute vorliegenden Qur’ān, umgearbeitet habe (S. 276ff., 282ff. u.ö.). So schließt sich Goetze z.B. der These an, dass die Sure 96, die als christlich-aramäisches Traditionsstück zu lesen sei (S. 301f.), in Vers 6 auch die *Abendmahlsvorstellung* enthalte. Die Sure 97 sei als die Einleitung zu einer *Weihnachtsliturgie* zu verstehen (S. 300f.; zu Sura 73, 74 und 108 vgl. S. 302). Letztlich verberge sich auch hinter dem zweiten Element der Šahāda (محمد رسول الله „muḥammadun rasūlu llāhi“) ein *christliches* Bekenntnis (S. 314ff.).

Was die Person Muḥammads betrifft: Einen arabischen Propheten mit einer arabischen Offenbarungsschrift habe es aller Wahrscheinlichkeit nach historisch nicht gegeben; beides sei erst eine *Fiktion* des 9. Jahrhunderts gewesen, mit deren Hilfe sich die Abbāsiden-Herrschaft legitimiert hätte (S. 278, 337ff.), indem sie auf einen gewissen Muḥammad b. al-Ḥanafiyah,¹⁰ einen Sohn ‘Alī b. Alī Ṭālibis als messianische Gestalt zurückgegriffen habe (S. 206ff., 314ff., 327ff., 338f.). Ursprünglich sei nämlich محمد „muḥammadun“ ein – allerdings völlig untypischer – christologischer Titel in der Bedeutung von: „der Gepriesene / der zu Preisende“ (S. 186f., 312ff. u.ö.) oder „der Erwählte“ (S. 136, 171, 173 u.ö.) gewesen. Erst aufgrund der ausgebliebenen Parousia Christi (S. 42, 135f., 203f., 297f., 338, 399b, 401b u.ö.) und der Notwendigkeit einer legitimierenden „Ursprungsgeschichte“ für die nationale arabische Identität (S. 305ff., 327ff.) – sei daraus sekundär der Eigenname einer historischen Person Arabiens (S. 298, 312ff.), d.h. „kompensatorisch“ der Religionsstifter des Islams geworden. Daher verwende die Inschrift im Felsendom in Jerusalem (‘Umar-„Moschee“) das Wort „muḥammad“ auch nicht als Eigenname, sondern als christologischen Titel (S. 183ff.). Die ‘Umar-„Moschee“ wäre demnach ursprünglich als „Gegenbau“ der ostsyrischen Kirche zur byzantinischen Hagia Sophia in Konstantinopel und zur byzantinischen Auferstehungs- und Grabeskirche in Jerusalem konzipiert worden, d.h. sie sei als ebenso christlicher Kirchbau anzusehen und damit nicht als ein von Anfang an islamisches Bauwerk (S. 182f.).¹¹

1.3 Die Provokation des Buches

Die Konsequenz dieser mit atemberaubender Kombinatorik und unter Zuhilfenahme christlich-apologetischer Legenden (S. 292ff.) verteidigten, im Einzelnen aber nur schwer nachzuvollziehenden These (s.u. 2.1-9) ist nun nicht zu verkennen. Sie liegt darin, dass dem Qur’ān und damit dem Islam überhaupt eine eigene Offenbarungsqualität abgesprochen, ihm mit der Negierung der Historizität des Propheten Muḥammads die geschichtliche Verwurzelung als geoffenbarter Religion entzogen und die theologische Originalität seines

¹⁰ Vgl. W. Montgomery Watt / Michael Marmura, *Der Islam II*, RM 25, 2, Stuttgart / Berlin / Köln u.a. 1985, S. 42; T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 661ff.

¹¹ Vgl. demgegenüber viel überzeugender T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 723: „Die Abgrenzung vom Christentum ist ein Ziel der Erbauer des Felsendoms.“ In den *Märchen von 1001 Nacht* erscheint ‘Abd al-Malik ibn Marwān auch nicht als Christ, sondern als Muslim (Enno Littmann, *Die Erzählungen aus den 1001 Nächten*, Wiesbaden 1953, Bd. 2, S. 538ff. (239. Nacht)).

Ursprungs historisch-kritisch zum puren Derivat und Ableger einer anderen, nämlich der *christlichen* Weltreligion (wenn auch ostsyrischer Spielart) minimiert wird. Mit anderen Worten: Die beiden tragenden Elemente der Šahāda – des täglichen Glaubensbekenntnisses der Muslime: „*Lā ilāha illā llāhu*“ لا إله إلا الله: „Es gibt keinen Gott außer Gott“, „*Muḥammadun rasūlu llāhi*“ محمد رسول الله: „Muḥammad ist der Gesandte Gottes“ – besäßen damit keinerlei Haftpunkt mehr in der faktischen Historie.

Goetze ist sich bewusst, dass er mit diesem Diskurs eine Reihe von Vorbehalten und Emotionen wachruft. Er setzt daher mehrfach zu ausgedehnten Apologien an:

1.3.1 Zunächst rechtfertigt er generell die Anwendung der historisch-kritischen Methode, hinter die man in der Moderne nicht mehr zurück könne (S. 347ff., 391ff.); sie müsse mit der oben schon erwähnten *ergebnisoffenen* Prüfung der eigenen religiösen Texte einhergehen¹² und verlange zugleich den Verzicht auf die Exklusivität jeglichen Wahrheitsanspruchs im Glauben. Keine Religion sei – so seine wiederkehrende Formel (s.a. Buchtitel) – „vom Himmel gefallen“ (S. 38f., 43ff., 347ff.). Goetze charakterisiert *jede* Religion damit, dass sie – wie die historisch-kritische Forschung gezeigt habe – in *ihrer* Interpretation von Religion immer nur eine Auswahl aus dem allgemein verfügbaren religiös-kulturellen Erbe treffe (S. 347ff.). So sei – wie die Bibel – auch der Qurʾān ein „menschlich vermitteltes Buch“ (S. 357), weil er sich ebenso an vorhandene literarische Traditionen anschließe. Im Hinblick auf den Propheten Muḥammad als historischer Gestalt bekundet Goetze, dass seine Existenz mit der historischen Methode nun einmal kaum zu beweisen, jedoch viel leichter widerlegbar sei (S. 325ff.; vgl. aber S. 314)¹³ und fährt fort, dass es sich für die spirituelle Entwicklung des Islams letztlich als unerheblich herausstelle, ob ein „Heiliger Mann“ wie der Prophet Muḥammad wirklich existiert habe oder nicht (S. 326). Bei aller „ergebnisoffenen“ historischen Kritik sei es auch für Muslime möglich, sich die spirituelle Glaubenskraft (S. 358) und ihre Bewährung im alltäglichen Vollzug (S. 47) zu erhalten.¹⁴ Goetze berührt sich dabei mit grundsätzlicheren Formulierungen Rudolf Bultmanns.¹⁵

1.3.2 Goetze weist dann auf Vorläufer dieser niemals ganz zu unterdrückenden „ergebnisoffenen“ religiösen Haltung in geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Entwicklungen sowohl im westlich geprägten Christentum als auch im Islam hin. Auch in der islamischen Theologiegeschichte hätten sich immer wieder religiöse Bestrebungen zu Wort gemeldet, in welchen man sich z.B. von der unhinterfragbaren Prämisse des „himmlischen Buches“ gelöst habe. Als Beispiele hierfür dienen ihm die Muʿtazila (S. 353), die –

¹² So auch schon in seinem Aufsatz „*Keine Religion ist vom Himmel gefallen – eine historisch-kritische Annäherung an die Anfänge des Islam*“, in: Hans-Joachim Tambour / Sr. Friederike Immanuela Popp (Hg.), *Geschichten verändern Geschichte*, aaO., S. 220ff., 240.

¹³ Vgl. die Diskussion zur Historizität Jesu und zum „leeren Grab“.

¹⁴ Nach Goetze lenkt ja die historische Kritik am Qurʾān auf das relational-existentielle Denken des Aramäischen („Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig“; s.o.) zurück.

¹⁵ Ähnliche Aussagen aus der Entmythologisierungsdebatte findet man bei Rudolf Bultmann, in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, S. 160: „Der Glaube vollzieht sich in der Preisgabe aller Sicherheit“; vgl. a. ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1954, S. 152, 250f.; ders., *Glauben und Verstehen III*, Tübingen 1965, S. 90; u.v.a.m.

z.B. entgegen Sura 85/21f. und 97/1 – die Lehre des *geschaffenen* Qur’āns vertreten,¹⁶ der Sufismus, der die Fixierung des alle Begrenzungen überschreitenden Gottes auf *eine* Textgestalt als unislamisch verworfen habe (S. 371), sowie eine Reihe von modernen islamischen Theologen (S. 352ff.).

1.3.3 Um schließlich dem Vorwurf des *Inklusivismus*¹⁷ entgegen zu treten, gesteht Goetze dem Qur’ān dann doch eine gewisse „Originalität“ gegenüber seinen christlichen Vorlagentexten zu und verwahrt sich – allerdings kaum überzeugend (s.u. 2.6) – mehrfach gegen den Vorwurf, die islamische Geschichte als „große Erfindung“ abzutun (S. 360). Er verneint ausdrücklich, den Qur’ān jüdisch/christlich vereinnahmen zu wollen (S. 279, 348 u.ö.). Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Goetze das Zugeständnis gewisser Originalität dem Qur’ān erst auf der sekundären Ebene der abbāsiden Legitimierungsredaktion macht (S. 279f., 365), auf welcher dieser seine sonst im interreligiösen Dialog anerkannte fundamentale Offenbarungsqualität nicht zurückgewinnen kann. Erst in der von abbāsiden Machtinteressen geleiteten Überarbeitung von ursprünglich genuin *christlichen* Texten der ostsyrischen Kirche sei es – so die Auffassung der von Goetze mitvertretenen Forschungsmeinung – überhaupt zur „Islamisierung“ des Qur’āns gekommen. Goetze vergleicht da die „abbāsiden“ Überarbeitungsschicht christlicher Subtexte – im Ganzen kaum angemessen¹⁸ – mit der Redaktionsarbeit des Deuteronomistischen Geschichtswerks im Alten Testament (6. Jahrhundert v. Chr.; vgl. S. 133, 278, 289ff., 330f., 389 u.ö.).

1.4 Bloßer Inklusivismus oder interreligiöser Dialog?

Um hier ein erstes Fazit zu ziehen: Trotz aller Apologetik endet die Herausstellung gemeinsamer Wurzeln bei Goetze doch in einer Form von „Gemeinsamkeit“ von Christentum und Islam, die Letzterem das Fundament einer eigenen, ursprünglichen Offenbarungsqualität unter den Füßen wegzieht (S. 355f., 361, 374ff., 391f.). Diese Form der „Gemeinsamkeit“ demontiert die Gestalt des Propheten Muḥammad zur Fiktion (S. 292ff., 312ff.,

¹⁶ Vgl. Theodor Haarbrücker, *Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastānis's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, Bd. I, Hildesheim 1969 (Nachdruck), S. 42f., 71f., 78f., 81, 92f.; W. Montgomery Watt / Michael Marmura, *Der Islam*, Bd. II, RM 25, 2, Stuttgart / Berlin / Köln u.a. 1985, S. 248ff.; den Suren 85/21f. und 97/1 werden z.B. Stellen wie Sure 20/99 entgegengesetzt, in denen es heißt. „So berichten Wir dir Geschichten von dem, was schon früher geschehen ist.“ Daraus wird gefolgert, dass der Qur’ān erst nach den Ereignissen entstanden sein kann, die in ihm dargestellt werden. Damit ist allerdings noch nicht die Offenbarungsqualität des Qur’āns tangiert.

¹⁷ Als „Inklusivismus“ bezeichnet man die Auffassung, dass in die eigene, absolut gesetzte, wahre Religion das Glaubensgut von anderen, als teilwahr anerkannten Religionen integrierbar ist. Dieses Modell enthält zwar das Prinzip der *Komplementarität* (Inklusivität), bringt aber nur insoweit eine gewisse Offenheit für die Wahrheit anderer Religionen mit (vgl. Deut. 4, 19; Apg. 17, 19ff.; Röm. 2, 14ff.), als die eigene Theologie dazu das letzte, klärende Wort spricht bzw. das wahre Verständnis der „Ergänzungen“ im Sinn der *eigenen* Glaubenslehre enthüllt.

¹⁸ Von der Darstellungsweise her unterscheidet sich der Qur’ān formgeschichtlich fundamental von dem Deuteronomistischen Geschichtswerk dadurch, dass dieser keine fortlaufende, chronologische Geschichtsschreibung enthält, sondern Ankündigungen, Warnrufe, theologische und weisheitliche Belehrungen, moralisch-ethische Unterweisungen, Rechtssätze etc. zu größeren Textblöcken, den Suren, komponiert. Der Vergleich mit dem Deuteronomistischen Geschichtswerk hinkt auch insofern stark, als die theologische Spitze dieses Werkes nicht auf die Legitimation einer bestimmten Herrschaft abzielt, sondern auf die Erklärung, weshalb es zur Katastrophe von 587 / 6 v. Chr., zum Verlust der Eigenstaatlichkeit Israels und zum Exil kam.

314ff., 316f., 322ff., 325ff., 329ff., 332f.) und saugt die ältesten literarischen Schichten der Qur'ānischen Verkündigung (S. 252) bis zu 100% in das *christliche* Erbe auf. Das sieht in Hinsicht auf den interreligiösen Dialog, den Goetze gleichwohl führen möchte (S. 27, 38f., 349, 361, 392 u.ö.; vgl. S. 489), zunächst nach bloßem Inklusivismus aus.

Das ist indes, um es ausdrücklich zu betonen, nicht sein Standpunkt. Es ist offensichtlich, dass Goetze mit seiner Aufarbeitung der Religionsgeschichte auf Christen und Muslime in gleicher Weise „aufklärerisch“ einwirken will. Er versucht nicht, „religiöse Territorien zu erobern“, sondern möchte Christen und Muslime auf das gemeinsame Erbe der ostsyrischen Kirche zurücklenken, d.h. auf eine Art von zeitgemäßer „Vernunftreligion“ für alle, die zwar dem *christlich*-ostsyrischen Raum entstammt, dann aber – auf dem gemeinsamen Nenner des aramäischen, relational-existentialen Denkens: „Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig“ (s.o.) – Christentum wie Islam von „unhinterfragbaren“, trennenden Glaubensprämissen befreien und damit im Kern zusammenführen soll. Wir wollen im Folgenden, bevor wir auf die wissenschaftliche Tragfähigkeit der Saarbrücker Forschungsergebnisse zu sprechen kommen, darstellen, warum gerade dieser Versuch *kein* Beitrag zum interreligiösen Dialog sein kann.

Goetze u.a. zufolge transponiert der Islam die christliche Wahrheit nicht bloß in andere kulturelle Verhältnisse, Bezugssysteme und Entwicklungen, sondern ist in seinen ältesten schriftlichen Dokumenten *ohne* eigene Offenbarungsqualität und literarisch ein *direktes Plagiat* des Christentums. Der interreligiöse Dialog steht und fällt jedoch mit der Erkenntnis, dass zur Signatur der Gottesrede die *Differenz* gehört.¹⁹ Dies zeigt sich schon an der „bleibenden, unhintergehbaren und unauflöselichen Alterität jüdischen Glaubens“ im Verhältnis zum christlichen.²⁰ Gleichgültig, welche Ergebnisse im Einzelnen die Bemühungen der historisch-kritischen Methode zu Tage fördern: die unauflöseliche Alterität des *Islams* zu Judentum und Christentum, die historisch in der „Differenz der Gottesrede“ des Qur'āns dokumentiert ist, wird sich – wie unten zu zeigen sein wird (2.1-9) – ebenso wenig durch wissenschaftliche Anstrengungen beseitigen lassen. Goetze u.a. (auf Denkvooraussetzungen und methodologische Irrwege des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts zurückfallend, s.u.) geraten hier unweigerlich in die „Babel-Bibel“-Sackgasse, indem sie – wie die damaligen „revisionistischen“ Versuche an der Religionsgeschichte – der Selbsttäuschung erliegen, als würde das Instrumentarium der historisch-kritischen Methode prinzipiell dazu ausreichen, anhand von Textanalysen nicht nur den letzten „unverrechenbaren Rest“ des geschichtlichen Verlaufs lupenrein aufzuklären, sondern auch den Weg der Religionsgeschichte noch im Nachhinein durch Aufklärungsarbeit zu nivellieren.

Man mag solche Versuche auf das Konto der „Freiheit der Wissenschaft“ verbuchen. Erstaunlich ist aber, dass fast ein Jahrhundert nach dem Buch von Friedrich Delitzsch *Die große Täuschung* (1921) dem interreligiösen Gesprächspartner von christlicher Seite aus erneut mit ungebrochener Wissenschaftsgläubigkeit die Notwendigkeit zur Entwertung seiner „verobjektivierten“ Heilsgeschichte und Entrümpelung seiner religiösen „*Herzkam-*

¹⁹ Vgl. Gregor Maria Hoff, *Die prekäre Identität des Christlichen*, Paderborn 2001; ders., „Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz“, in: *Salzburger Theologische Studien*, 25, Innsbruck / Wien 2005; Ulrich Winkler, „*Kniende Theologie – eine religionsgeschichtliche Bestimmung auf eine Spiritualität komparativer Theologie*“, in: Friedrich E. Dobberahn / Johanna Imhof (Hg.), *Wagnis der Freiheit – Festschrift für Paul Imhof*, Taufkirchen 2009, S. 190.

²⁰ U. Winkler, „*Kniende Theologie*“, ebd., S. 191; vgl. o. Anm. 2.

mer“²¹ vorgerechnet wird. Nicht zu verkennen ist der Druck, den Goetze dabei ausübt, wenn normierende Vernunft und „Wissenschaft“ so stark betont werden und im Anschluss an Andrew Rippin als irreversible Errungenschaft der „Moderne“ die Forderung propagiert wird, sich von bislang identitätsstiftenden Glaubensüberzeugungen losbinden zu müssen (S. 350ff.; vgl. zur Verzichtserklärung Goetzes S. 457a, Anm. 571). Unangenehm berührt ebenso, wenn Goetze das „traditionelle Denken“ ständig als rückwärtsgewandte „Scholastik“ herabsetzt (S. 350ff., 355ff., 472a u.ö.) und glatt unterstellt, das Festhalten am überlieferten Verständnis signalisiere bloß Angst und Instabilität des eigenen Glaubens (S. 378).²² Ein interreligiöser Dialog sieht anders aus.

2. Muḥammad oder Christus? - Kritische Nachprüfung der Saarbrücker Thesen

Im Folgenden soll nun, um dem Leser eine urteilsfähige Distanz zu den Saarbrücker Forschungsergebnissen, auf die sich Goetze beruft, zu ermöglichen, eine Reihe von kritischen Beobachtungen gemacht werden (2.1-9), die zur Gesamtdarstellung des Goetze'schen Buches und ebenso zur generellen Kritik an der Saarbrücker Schule notwendig sind.

2.1 Die Hypothese des „aramäischen“ Denkens in der ostsyrischen Kirche

Wie schon oben dargelegt, dient die pauschale Entgegensetzung von „relational-existential“ (aramäischen) und sekundär hinzugekommenem „statisch-ontologischen“ (griechischen) Denken²³ Goetze dazu, Christentum und Islam auf den ursprünglich gemeinsamen Nenner *des* aramäischen Denkens „Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig“ zurückzuführen und damit die beide Religionen trennenden „statisch-ontologischen“ Doktrinen zu relativieren. Goetze scheint hier in Bezug auf das aramäische Denken von Überlegungen Claus Westermanns auszugehen, nach welchen man dem alttestamentlichen Denken nicht gerecht wird, wenn man ihm streng systematisierende Begriffe wie „Bund“, „Erwählung“, „Heil“ oder „Mitte“ vorordnet: „*Zum Wirken Gottes an seinem Volk, am Menschen, an der Welt gehört das Handeln und das Reden ... Das Reden von Gott im Alten Testament (ist) primär verbal, nicht nominal. Was von Gott gesagt wird, ist durchweg ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, niemals ist es primär ein Zustand.*“²⁴ Bei Goetze wird diese zutreffende Beschreibung Westermanns, dass sich das theologische Denken des semitischen Kulturkreises im Gegensatz zu unserer europäischen Denkweise vor allem verbal und erzählend vollzieht, allerdings in unangemessener Weise hochstilisiert zum kategorialen und kulturellen Denkgegensatz, durch den es unter hellenistischem Einfluss zu den christologischen Streitigkeiten im syrischen Großraum (S. 71ff.) und im Islam zu den sich vom Christentum trennenden Verobjektivierungen gekommen sei. Wenn

²¹ Der Ausdruck stammt von Hans Urs von Balthasar; vgl. Ulrich Winkler, „*Kniende Theologie*“, aaO., S. 180.

²² So auch schon in seinem Aufsatz „*Keine Religion ist vom Himmel gefallen*“, aaO., S. 222.

²³ Auch hier melden sich Vorstellungen und Denkvoraussetzungen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu Wort, Denkkulturen blockartig voneinander abzusetzen; vgl. den sehr kontrovers diskutierten Versuch von Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1952. Die Eigenart des aramäischen Denkens zu beschreiben, hat noch in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts Alfred Adam versucht; vgl. ders., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1965, S. 100ff.

²⁴ Claus Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, ATD E 6, Göttingen 1985, S. 5, 11, 19, 35, 38, 61, 87, 102 u.ö.

sich im Griechischen die explizit gebildeten systematisierenden Oberbegriffe zu „statisch-ontologischen“ Konkretionen verselbstständigt haben, so geschah indes auch im semitischen, speziell im hebräisch-aramäischen Kulturkreis ein Ähnliches, wenn Erzählungen realer Gotteserfahrung sich zu historisch verobjektivierten Grundsatz-Geschehnissen und zu historischen Trägerpersönlichkeiten fundamentaler Botschaften „ontologisierten“.²⁵ Ein sich ausschließender Gegensatz von „relational-existential“ („aramäisch“) und „statisch-ontologisch“ („griechisch“) existiert also – trotz der im Einzelnen unterschiedlichen Semantik – nicht. „Relational-existential“ Denkweisen und „statisch-ontologische“ Verobjektivierungen machen sich im griechischen wie im aramäischen theologischen Denken vielleicht verschieden stark bemerkbar, sind aber für das jeweilige Glaubenssystem gleichermaßen konstitutiv und aus ihm nicht rückrufbar.

Neuere Untersuchungen haben zudem gezeigt, dass man von einer vom Hellenismus weitgehend noch unberührten Ostkirche und von *dem* ihr zuzuordnenden speziellen „aramäischen“ Denken nicht sprechen kann. Vor 325 (Nicäa) gibt es die bunte Mischung aramäischer Christen am Ostrand des Römischen Reiches. Am bekanntesten davon sind Ephraem und Aphrahat, die beide in Frontstellung zu einem starken Judentum stehen. Bardaisan ist Gnostiker; die späteren Orthodoxen heißen Palütianer nach ihrem Anführer Palüt von Edessa. Daneben gibt es blühende manichäische und markionitische Gemeinden.²⁶ Die Hellenisierung der Aramäer ist schon im 3. Jahrhundert in vollem Gange, wie man an Bardaisan (254) sehen kann; und auch bei Ephraem (gest. 373) ist das theologische Denken schon hellenistisch geformt.²⁷ So verrät etwa die Christologie Ephraems durchaus Bekanntschaft mit den großkirchlichen Kontroversen.²⁸ Zwar haben die Ostsyrier im Perseerreich die rasante griechisch geprägte Entwicklung der im Byzantinischen Reich lebenden Aramäer nicht mitgemacht, jedoch bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts haben auch sie ihre theologische Prägung durch den Hellenismus erfahren. Die Empfänglichkeit für griechisches Denken war in „der“ ostsyrischen Kirche auf jeden Fall schon *vor* Nicaea da.

Die von Goetze behauptete blockartige Entgegensetzung zweier Denkweisen beruht außerdem auf der völligen Verzeichnung des aramäischen Denkens. Goetze stellt – C. Westermann stark übertreibend – *das* aramäische Denken dar, als wäre es zu keiner „festen“ *Begrifflichkeit* im Theologischen imstande gewesen.²⁹ Ausgerechnet das Aramäische, das bereits zu Beginn des ersten Jahrhunderts v. Chr. die Sprachen Mesopotamiens zu verdrängen begann und innerhalb weniger Jahrhunderte in den Imperien des Nahen Ostens zur *lingua franca*, zur Weltsprache wurde. Der Goetze'schen Charakterisierung der Begriffsbildung im Aramäischen widerspricht, dass im Vergleich zu anderen semitischen

²⁵ Vgl. C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, aaO., S. 30f., 33, 43f., 73, 97f. u.ö.

²⁶ Vgl. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, BHT 10, Tübingen 1964, S. 25ff.

²⁷ Vgl. Ute Possek, *Evidence for Greek Philosophical Concepts in the Writing of Ephrem the Syrian*, CSCO 580 / Subs. 102, Leiden 1999.

²⁸ Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (461)*, Freiburg i. Br. 1979, S. 519.

²⁹ Ders., „Die syrischen Wurzeln des Christentums“, in: Hans-Joachim Tambour / Sr. Friederike Immanuela Popp, *Geschichten verändern Geschichte*, aaO., S. 179.

Sprachen gerade das *Aramäische* über eine sehr reichhaltige Nominalbildung verfügt³⁰ und dass es praktisch von jedem Partizip Aktiv P^eal ein nomen agentis (qāṭōl) formen kann.³¹ Auch besitzt es das im Akkadischen und Hebräischen vorhandene Suffix -ūt, mit dem es nahezu unbegrenzt Abstraktbegriffe aus allen Nomina bildet.³² Zudem hat sich gerade das *Syrische* als sehr geeignet zur Übersetzung *griechischer* Theologie und Philosophie erwiesen, indem es mit flexibler Wortstellung und Partikeln wie „dēn“ (vgl. δε) und „gēr“ (γαρ) die griechischen Gedankengänge genau abzubilden verstand. Sicher war dabei auch von Vorteil, dass unter den semitischen Sprachen das Aramäische am meisten „analytische“ Tendenzen aufweist – also die Zerlegung der einzelnen Elemente des Gedankens und der Satzfügung in besondere Ausdrücke: Relativwort „da“ („dī-“) als Genetivumschreibung, in den Genetivverbindungen Vorausnahme durch Pronominalsuffixe, Anhängung des Objekts an aktive Partizipien immer durch „la“ + Suffix.³³ Dadurch konnte es bei der Umsetzung griechischer Texte auch eher nach dem Prinzip „eine Information pro Wort“ verfahren.

Zur Goetze'schen Auslegung der Namenschristologie Aphrahats (S. 80ff.) sind auch die spezifischen christologischen Begriffe *Ephraems* zu stellen: Christus ist für Ephraem zunächst „Alāhā“, „Gott“, „breh d-Alāhā“, „Gottes Sohn“, „sein Sohn“, „Kind“ („yal-dā“), der „Erstgeborene“ („būkrā“), der „Eingeborene“ („ihīdayā“). Das klingt gerade *nicht* nach Distanz zum „naturhaft Ontologischen“. Hinzu kommen viele adjektivische Prädikate wie „Heiliger, Guter, Großer, Herrlicher“ besonders in den Hymnen auf die *Geburt* Christi. Das „Relational-Existentielle“ kann sich gewiss in Bezeichnungen, die z.B. mit der Schöpfungsmittlerschaft in Verbindung stehen, äußern: „rechte Hand des Vaters“, „Schöpfer“ (bārūyā', bārē), auch bei „Mittler“ (meṣ'āyā'), „Apostel“, „Gesandter“, „Stimme“ (qalā'), seltener „Logos“ (mell'ṭā'), dann „Arzt“, „Hirte“, „Erlöser“ („pārōqā'), „Verbinder der Wunden“, „Fels“.

Es ist in Anbetracht dieser Belege, die sich ähnlich auch bei Aphrahat finden (worauf Goetze übrigens auf S. 81 selbst hinweist), kaum zutreffend anzunehmen, dass Aphrahat wie Ephraem in ihrer Hymnenpoesie daran gedacht haben, mit dem „Relational-Existentiellen“ ganz präzise dogmatische Aussagen zur Inkarnation und Christologie, d.h. also auch „statisch-ontologische“ Verobjektivierungen von Gott irgendwie in den Hintergrund zu drängen zugunsten der Fundamental-Aussage „Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig.“ Eher ist doch anzunehmen, dass die relational-existentielle Grundaussage „Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig“ *kein* Proprium der syrischen Kirche des Ostens war, sondern dass diese Quintessenz natürlich auch in den anderen, „hellenistischen“ Christologien, wie immer sie sich auch dogmatisch ausformten, wirksam war. Wenn Aphrahat und Ephraem an manchen Stellen christologische Hoheitstitel als Würdenamen auf biblische Gestalten anwenden, steht das nicht in Konkurrenz zu fundamentalen christologischen Aussagen, sondern hierbei ist strikt zu beachten, dass es sich da

³⁰ Vgl. z.B. Pontus Leander, *Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen*, Hildesheim 1966, §43, S. 69-89; Margaretha Folmer, „*Alt- und Reichsaramäisch*“, in: Holger Gzella (Hg.), *Sprachen aus der Welt des Alten Testaments*, Darmstadt 2009, S. 113.

³¹ Vgl. zum Syrischen Theodor Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, Darmstadt 1966, §107, S. 68; vgl. ebd., §108, S. 38.

³² Vgl. ebd., §138, S. 82f.

³³ Vgl. ebd., §288, S. 218.

um poetische Texte, um bildhafte Umschreibungen handelt³⁴ – und die haben andere Intentionen als dogmatische Festlegungen oder lehrhafte Zusammenfassungen.

Auf eine bemerkenswerte Besonderheit aramäischer Denkweise im Gegensatz zum Hellenismus wird Goetze dagegen nicht aufmerksam. Wie Emil Brunner anhand von Joh. 1, 17 dargelegt hat, ist ein auffälliger Grundzug aramäischen Denkens die Überzeugung, dass in den lebendigen Begegnungen von Gott und Mensch die Wahrheit werden kann³⁵: „Die Wahrheit – geworden! Für den am griechischen Wahrheitsbegriff Geschulten ist dieses Wort schlechterdings pervers. Die Wahrheit ist doch gerade das Zeitlose, das keinem Wandel unterworfenen Ewige. Gewordene Wahrheit ist eine *contradictio in adiecto*. Gewordene Wahrheit aber ist das Zentrum der biblischen Botschaft.“ D.h.: gerade also die Ausformungen, die gewordenen und werdenden Entfaltungen des Glaubens – bis hinein in bestimmte konstitutive „Verobjektivierungen“ von Religionen – gehört nach aramäischem Denken zum Anwachsen der göttlichen Wahrheit in dieser Welt.

2.2 Die These der „Interferenz“ (Mischsprache)

Um die qur'ānischen Texte christologisch umdeuten zu können, wird vor allem von Chr. Luxenberg – ausgehend von einer kleineren Anzahl von „dunklen Stellen im Qur'ān“ – eine syrisch-arabische Mischsprache („Interferenz“) vorausgesetzt (z.B. Goetze, S. 147ff., 386, 389 u.ö.). Diese Einzelfälle rechtfertigen im Verhältnis zur Textmasse des Qur'āns bei Weitem nicht die These einer „Interferenz“. Der Begriff „Interferenz“ wird auch weder anhand klarer Kriterien nachvollziehbar definiert³⁶ noch irgendwo in ausreichender Weise dokumentiert³⁷. Fachliteratur zur „Mischsprache“ / „Interferenz“ wird nicht konsultiert, mit dem schwammigen Begriff der „Mischsprache“ / „Interferenz“ aber durchgängig operiert. Handelt es sich bei der postulierten „Mischsprache“ / „Interferenz“ um ein *kreolisiertes* Arabisch oder um ein syrisches *Pidgin*? Oder wie ist diese hier ohne wirklichen Erklärungsgehalt angewendete Terminologie hier zu verstehen?³⁸

Luxenberg, auf den sich Goetze u.a. immer wieder wie auf einen „Kronzeugen“ berufen, führt als Analogbeispiel die *Karšūnī-Texte* an; er postuliert eine Karšūnī-Vorlage des Qur'āns und schließt davon ausgehend auf einen (in concreto nicht existenten und auch

³⁴ Vgl. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, aaO., S. 66f., 520f.

³⁵ Emil Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, TVZ, Zürich / Stuttgart 1963, S. 153ff. Das Zitat auf S. 153f.

³⁶ Auf S. 149 wird dann behauptet, dass im Grunde *jede* Sprache eine „Mischsprache“ ist. Ob das eine Definition ist, die zur wissenschaftlichen Erörterung der hier in Rede stehenden diffizilen Sachverhalte ausreicht? W. Diem hat in seiner Untersuchung *Hochsprache und Dialekt im Arabischen – Untersuchungen zur heutigen arabischen Zweisprachigkeit*, AKM XLI, 1, Wiesbaden 1974, im Einzelnen vorgeführt, dass wirklich begründete Auskünfte über Variationsamplituden einer Sprache nur aufgrund breiter Textgrundlagen (am besten von *aktuell* gesprochener Sprache) gegeben werden können (aaO., S. 53f.).

³⁷ Wilhelm Rudolph hat in der Vriezen-Festschrift Beobachtungen zum Hebräischen des *Hosea*-Buches gemacht und auf einen dahinterstehenden nordisraelitischen Dialekt geschlossen (W. Rudolph, „*Eigentümlichkeiten der Sprache Hoseas*“, in: *Festschrift für Th. Chr. Vriezen*, Wageningen 1966, S. 313-317). Solche Beobachtungen besagen aber nur, dass das Gros des massoretischen Textes durch den Jerusalemer Dialekt standardisiert wurde, nicht aber, dass der massoretischen Fassung ein mischsprachlicher Text zugrunde lag.

³⁸ Vgl. Hadumot Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Kröner 452, Stuttgart 1990, S. 216, 427f., 488, 587.

nicht nachgewiesenen³⁹⁾ christlichen Subtext, der ein – stark syro-aramäisch beeinflusstes – Arabisch mit syrischen Buchstaben geschrieben habe. Sein Hinweis auf das Karšūnī⁴⁰⁾ kann jedoch nicht das, was mit „Sprachmischung“ oder „Interferenz“ gemeint ist, rechtfertigen. Denn nach Louis Costaz⁴¹⁾ u.v.a. versteht man unter Karšūnī bloß die *Schreibung* arabischer oder z. B. südindischer Malayalam-Texte⁴²⁾ mit dem syrischen Alphabet, das zu diesem Zweck u.U. mit zusätzlichen diakritischen Zeichen versehen wird, nicht aber das Einfließen genuin syrischer Sprachmerkmale.

Damit ist deutlich, dass der Terminus „Karšūnī“ ganz einfach eine bestimmte Verwendungsweise des syrischen Alphabets bezeichnet, nämlich die *Schreibung* einer anderen Sprache als Syrisch. Karšūnī ist ausschließlich eine Sache der *Graphie*, tangiert jedoch nicht die von Chr. Luxenberg hier eingeschleuste „symbiotische“ Beeinflussung von Sprachstrukturen und Vokabularen. Die Analogie zu dem von Luxenberg u.a. gemeinten sprachlichen Phänomen finden wir z.B. im osmanischen Türkisch, besonders in der elaborierten Hochsprache (Fasih-türkçe, „feines Türkisch“), wo nicht nur in erheblichem Maße arabische (in geringerem Umfang persische) Wörter enthalten sind, sondern auch bestimmte strukturelle Eigentümlichkeiten der arabischen Sprache (z.B. gebrochene Plurale) auftreten. Analoges gilt auch für das Neupersische (Farsi).

Die von Goetze übernommene Mischsprachen- oder Interferenztheorie ist angesichts des Qurʾāntextes auch deshalb zweifelhaft, weil sie im Gegensatz zu den konstanten Strukturen des *qurʾānischen* Arabischen steht:⁴³⁾ angefangen vom Lautsystem, über die Nominal- und Verbalflektion (Kasusendungen, Modusendungen, gebrochene Plurale), Anzahl der Verbalstämme (im Aramäischen sechs, im Arabischen aber allein zehn häufige) bis hin zur Syntax, Phraseologie und Idiomatik. Man müsste im Gegenteil darauf hinweisen, dass sich gerade das Arabische generell „vor Überfremdung bewahrt hat, teils vermöge seiner außerordentlichen Fähigkeit der Bildung von Ableitungen zur Bezeichnung neuer Vorstellungen, teils durch sehr energische Eingleichung von Lehngut in den eigenen Lautbestand und Formenbau. So hat etwa das griechische φιλόσοφος seine Konsonanten *flsf* als neue Verbalwurzel geliefert, die dann durchaus arabisch flektiert und zu nominalen Ableitungen

³⁹⁾ Die den Evangelien vorliegende schriftliche Fixierung von Jesus-Worten in Aramäisch hat man dagegen zweifelsfrei nachweisen können; vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, S. 312f.

⁴⁰⁾ Christoph Luxenberg, „*Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im ḥidjāzī- und kūfī-Duktus*“, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, S. 380, 413.

⁴¹⁾ Vgl. Louis Costaz, *Grammaire Syriaque, Imprimerie catholique*, Beyrouth ²1964, S. 2, Anm. 1: „Le karšūnī (étymologie inconnue) n'est que l'alphabet syriaque employé pour l'écriture de l'arabe.“ Vgl. a. Hans Jensen, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, (Reprint der 3. Auflage), Berlin 1969, S. 311f.

⁴²⁾ Vgl. Hans Jensen, *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*, aaO., S. 311f.

⁴³⁾ So auch St. Wild, „*Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis*“, in: Angelika Neuwirth / Nicolai Sinai / Michael Marx (Hg.), *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden / Boston 2010, S. 637, 643. Freilich weist die qurʾānische Sprache auch Besonderheiten gegenüber dem sonstigen, damaligen Arabisch auf; diese haben aber nichts mit einer Interferenz des Syro-Aramäischen ins Arabische zu tun, sondern gehen vor allem auf das Konto der prophetischen Sprechweise Muḥammads, der darin manchen alttestamentlichen Propheten ähnelt; vgl. Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1910, S. 5ff.

benützt wird: يتفلسف *yatafalsafu* „er philosophiert“, فلسفة *falsafatun* „Philosophie“.⁴⁴ Das sieht alles nicht nach einer „Mischsprache“ oder „Interferenz“ aus. Immerhin wird von Goetze dann doch die Existenz genuin arabischer Dialekte zugestanden (S. 143).⁴⁵

Wir halten daher die probate Grundregel dieser Mischsprachen- und Interferenztheorie, „dunkle Stellen im Qurʾān“ nur durch aramäische Wörter zu erklären (S. 33, 140f., 145, 150, 245, 247, 259ff., S. 259ff., 283, 389 u.ö.), dem Sachverhalt nach für völlig verfehlt. In seiner Beweisnot schließt sich Goetze der Klage Chr. Luxenbergs an, dass ein etymologisches Wörterbuch des Arabischen fehle, wodurch die aramäischen *Grundlagen* des Arabischen nicht erkennbar seien (S. 150). Luxenberg u. a. verkennen, dass die überschaubare Anzahl von 87 Etymologien aus dem Syrisch-Aramäischen,⁴⁶ die das inzwischen eingestellte, sehr präzise arbeitende *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* (WKAS) zum Buchstaben Kāf gibt,⁴⁷ allerdings kaum den Eindruck macht, dass das Arabische auf aramäischem Fundament stehe. Zum Vergleich: An Etymologien aus dem *Persischen* werden im WKAS für den Buchstaben Kāf 77 angegeben,⁴⁸ ohne dass daraus ernsthaft die Folgerung abgeleitet werden könnte, das Arabische (wie z.B. auch das Syrische und Mandäische) beruhe auf persischer Grundlage! Mit diesem in philologischer Hinsicht kaum haltbaren Prozedere werden auch andere in der Arbeit zitierte Texte mithilfe einer von außen an sie herangetragenen, überzogenen Theorie interpretiert – durchgängig mit dem Postulat des dahinter massiv wirkenden Aramäischen als *lingua franca* (s.u.). Umgekehrt werden eventuelle Rückwirkungen des Arabischen etwa auf den Wortschatz und die Syntax des Aramäischen erst gar nicht in Betracht gezogen.⁴⁹

⁴⁴ H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Wiesbaden 1968, S. 649a; Gotthelf Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen – Sprachproben und grammatische Skizzen*, Darmstadt 1972, S. 146.

⁴⁵ Hinsichtlich des *Iʿrāb* (vgl. S. 141ff., 143ff.) ist es die Frage, ob die Position Th. Nöldekes (*Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1910, S. 1ff.) und J. Fücks (*Arabiya – Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 45, 1, Berlin 1950; vgl. dazu die Rezensionen von H. Wehr, in: ZDMG 102, 1952, S. 179ff.; A. Spitaler, *Biblioteca Orientalis*, X [3 / 4], 1953, S. 144ff.) ganz und gar durchzuhalten ist. Allerdings ist doch anzunehmen, dass – trotz der z.T. sehr verschiedenen Stammesdialekte – die altarabische Dichtung mitsamt ihrer Hochsprache, ihrer ausgefeilten Technik und ihrer kollektivistischen Orientierung an strengen Normen und Standards überall ein und dieselbe war und auch überall verstanden wurde; vgl. J. T. Monroe, „*Oral Composition in Pre-islamic Poetry*“, in: *Journal of Arabic Literature* 3, 1972, S. 1-53; N. Kermani, *Sprache als Wunder – Der Koran als Grundtext der arabischen Kultur*, Schriftenreihe der Vontobel-Stiftung, Zürich 2009, S. 11.

⁴⁶ Gotthelf Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen*, aaO., S. 146: „Schon in vorislamischer Zeit sind aus dem Aramäischen und Persischen, auch aus dem Südarabischen, eine große Zahl von Benennungen von Kulturereignissen ins Arabische übernommen worden.“ Vgl. zum Qurʾān Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, aaO., S. 23ff.

⁴⁷ Manfred Ullmann (Hg.), WKAS I (Kāf), Wiesbaden 1970, S. 585f.

⁴⁸ Ebd., S. 584f.

⁴⁹ Wie im Fall der Ṭurōyō-Sprache (Ṭurāni oder Neu-Ostaramäisch); vgl. schon Th. Nöldeke, „*Texte im aramäischen Dialekt von Maʿlūla*“, in: *Zeitschrift für Assyriologie*, 31, 1917 / 8, S. 208ff.; Rudolf Macuch, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin 1976; Otto Jastrow, *Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts von Mīdin im Ṭūr ʿAbdīn*, Wiesbaden 1985, S. V: „Der Wortschatz wurde durch die Übernahme arabischen, kurdischen und türkischen Lehnguts um viele Nuancen bereichert, ohne daß sein aramäischer Grundstock angetastet wurde.“

2.3 Die Emendations- und Konjekturepraxis

Gleichfalls im Dienst der christologischen Umdeutung der qur'ānischen Texte steht die äußerst subjektive Konjekturepraxis Chr. Luxenbergs, die forschungsgeschichtlich an manche exegetischen Kommentare zum Alten Testament im 19. Jahrhundert erinnert.⁵⁰ Anhand der Hypothese, dass dem Qur'ān Subtexte christlicher Provenienz (S. 268ff. u.ö.) zugrunde lägen, wird versucht, mit der Konjekture der schon erwähnten geringen Anzahl sprachlicher Missverständnisse, sog. „dunkler Stellen“ (S. 261ff., 264f., 265ff.), auf diese – in concreto nicht vorliegenden – christlichen Vorlagetexte zurück zu schließen. Die nur 18 Buchstabenformen des Arabischen für insgesamt 28 Konsonanten sowie die Ähnlichkeit einiger syrischer Schriftzeichen mit den arabischen scheinen hierfür als eine Art Freibrief angesehen worden zu sein.⁵¹ Luxenberg, dem Goetze u. a. unbesehen folgen, tauscht aufgrund seiner Mischsprachen- und Karšūnī-Hypothese (s.o. 2.2) bei angeblich „dunklen“ oder unklaren Qur'ānstellen die überlieferten Vokalzeichen und Diakritika beliebig aus und liest auch die arabischen Schriftzeichen als Transliterationen syrisch-aramäischer Wörter (Goetze, S. 261).⁵² Da mit dieser Emendations- und Konjekturepraxis Luxenbergs ein ganz zentraler Punkt der gesamten von Goetze mitrepräsentierten Forschungsrichtung berührt ist, können wir uns eine ausführlichere Widerlegung nicht ersparen. Wir besprechen im Folgenden drei von Goetze selbst vorgeführte sog. „dunkle Stellen im Qur'ān“, die seit den Arbeiten Chr. Luxenbergs eine gewisse Publikumswirksamkeit in der öffentlichen Diskussion gewonnen haben: (Sure 24/31), Paradiesjungfrauen (Sure 44/54; 52/20; 56/22) sowie den „Paradiesgarten“ (Sure 81/13).

2.3.1 Auf S. 262f. behauptet Goetze mit Berufung auf Luxenberg, dass in Sure 24/31 der unsichere⁵³ Ausdruck خمر „humur“ (= „Kopftücher“) durch die Veränderung der diakritischen Zeichen in das syro-aramäische Substantiv „gmāra“ = „Gürtel“, „Band“ (vgl. arab. كمر „kamar“) umzuändern sei. Weil im Arabischen durch Veränderung der diakritischen Zeichen aus einem خ „ḫ“ kein ك „k“ wird, muss Luxenberg einen philologisch sehr gestuften Argumentationsgang von Denkmöglichkeiten konstruieren, die alle nicht zwingend sind und die mit unzureichend belegten Entsprechungen zwischen Lautwerten und Schriftzeichen jonglieren.⁵⁴ Luxenberg kommt so über die Gleichung syro-aramäisch „qmar“ und

⁵⁰ Vgl. Friedrich Delitzsch, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Berlin / Leipzig 1920.

⁵¹ Vgl. St. Wild, *Lost in Philology?*, aaO., S. 637, der an den uferlosen Sinnveränderungen, die sich durch das willkürliche Spiel mit den Diakritika ergeben können, die wissenschaftliche Absurdität der Luxenberg'schen Methodik nachweist.

⁵² S. 269 mit Hinweis auf die Kombination von Mark. 4, 26f. und Matth. 12, 23 in Tatians Diatessaron und in Sure 48/29. Nach den uns vorliegenden Tatian-Editionen werden dort Mark. 4, 26f. und Matth. 12, 23 nicht miteinander kombiniert; das Zitat von Matth. 12, 23 findet sich bei Tatian in Kapitel XIV, 42 (Th. Zahn, Erlangen 1881, §27; Roberts-Donaldson, Oxford 1895, z. St.; E. Preuschen, Heidelberg 1926, z. St.), das Zitat von Mark. 4, 26f. erscheint bei Tatian in Kapitel XVI, 49 (Th. Zahn, §31; Roberts-Donaldson, z. St.; E. Preuschen, z. St.); dazwischen liegt noch das gesamte Kapitel XV; vgl. a. E. Sievers, *Tatian*, Paderborn 1966, LXI, S. 84f. (Matth. 12, 23) und LXXVI, S. 99f. (Mark. 4, 26f.).

⁵³ Wir können die Unsicherheit dieses gut belegten Ausdrucks aus den Wörterbüchern nicht erkennen; s. G. W. Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Tom. I, Beyrouth 1975, S. 523f.; Hans Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 235; H. Bobzin, *Der Koran – neu übertragen*, München 2010, S. 707.

⁵⁴ Vgl. hierzu auch T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 918, wo ähnlich arbiträre Konjekturen Luxenbergs zu Sura 108 kritisiert werden.

dialektisch „*gmar*“ („binden“, vgl. die substantiva deverbalia „*qamrā*“, „*qumrā*“ und „*qmārā*“ = „Gürtel“) zu der arabischen Umsetzung „*kamar*“ / dialektisch *جمر* „*ḡamar*“ („Gürtel“), was wiederum mit dem dialektischen syro-aramäischen „*gmārā*“ zu vergleichen ist.⁵⁵ Vom *خ* „*ḥ*“ des Wortes *خمر* „*ḥumur*“ (= „Kopftücher“) kann man dann endlich durch Veränderung des diakritischen Zeichens im Arabischen zu dem gewünschten *ج* „*ḡ*“ gelangen. Luxenberg muss dabei mehrfach gestufte dialektale Varianten sowohl in *unbelegten* syro-aramäischen Vorläufertexten als auch in *unbelegten* Qurʾānhandschriften annehmen, um seine Konjektur zu begründen. Glatt und überzeugend geht die Sache keinesfalls auf. Daher dürfte sich (S. 262f.) auch die Konjektur von „*ḡuyūb*“ („Brustschlitz“, „Halsausschnitt“, pl.) zu „*ḡunūb*“ („Hüften“) erübrigen, zumal auch Sure 33/59 ein Verhüllungsgebot ausspricht.

Die Frage ist grundsätzlich, ob die Verschiebung von Konsonanten innerhalb des Lautsystems sowohl im Aramäischen als auch im Arabischen auch immer und notwendigerweise Einfluss auf deren *Schreibung* in heiligen Texten hat. Ist nicht im Gegenteil eher davon auszugehen, dass ein bestimmtes Konsonantenzeichen von den Sprechern verschiedener Dialektregionen in unterschiedlicher Weise *ausgesprochen* wird, *ohne* dass sich das in den Texten *orthographisch* niederschlägt?⁵⁶ Genau dieses Problem wird von Luxenberg für die Literaturgattung der syro-aramäischen Subtexte des Qurʾāns, die ja – um es zu wiederholen – in concreto gar nicht vorliegen, unterschlagen; vielmehr wird von ihm die Veränderung des Schriftbildes in postulierten Texten als implizite Prämisse stillschweigend vorausgesetzt. Erforderlich wäre es hier, klare Beispiele aus der Geschichte der syro-aramäischen Textüberlieferung zu benennen, welche diese These mit einer jeden Zweifel ausschließenden Menge von Belegen erhärten. Auch hinsichtlich der Qurʾānhandschriften hängt diese Behauptung, dass sich Allophone, dialektale Varianten jedes Mal im Schriftbild niederschlagen, in der Luft. Wenn man also der publikumswirksamen Neulesung folgen und dem Verschleierungsgebot die qurʾānische Textbasis entziehen will, muss man voraussetzen, dass es sich hier um syro-aramäische und arabische Dialektformen handelt, die sowohl das Schriftbild von postulierten syro-aramäischen Lektionaren als auch dasjenige postulierter qurʾānischer Handschriften beeinflusst haben – und zwar in einer Textgattung, in der solche unorthographischen Verschreibungen eher nicht anzunehmen sind. Den eindeutigen Beweis dafür vermag Luxenberg nicht zu erbringen.

2.3.2 Das andere – inzwischen ebenso populär gewordene – Beispiel solch' arbiträrer Emendationspraxis bringt Goetze auf S. 265ff., wo es um die Frage „Paradiesjungfrauen“ oder „Weintrauben“ geht.⁵⁷ Goetze zitiert Luxenberg⁵⁸ mit der Angabe, die Ausdrücke „*biḥūrin* ʿ*īnin*“ (Sure 44/54; 52/20) und „*wa-ḥūrun* ʿ*īnun*“ (Sure 56/22) = wörtlich: „weite

⁵⁵ Vgl. z.B. William Wright, *Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Amsterdam 1966, S. 50f.; de Lacy o'Leary, *Comparative Grammar of the Semitic Languages*, Amsterdam 1969, S. 49.

⁵⁶ So schreibt J. W. v. Goethe in Faust I, 3230ff. auch nicht: „Ach *neiche*, du Schmerzreiche, dein Antlitz gnädig meiner Not“, sondern bleibt – trotz seines Frankfurter Dialekts – bei der orthographischen Schreibweise „*neige*“; vgl. Karl Goedecke (Hg.), *Goethes Sämtliche Werke in 36 Bänden*, Bd. 10, Stuttgart 1893, S. 147.

⁵⁷ Vgl. hierzu auch T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 919 sowie oben Anm. 27.

⁵⁸ Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran – ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2004, S. 256ff.

Augen Habende, Weiß(äugige)⁵⁹ seien als „hūr ‘īn“ zu lesen und mit „weiße, kristall(klare) (Weintrauben)“ wiederzugeben. Luxenberg kritisiert, dass das traditionelle Verständnis der Surenverse 44/24; 52/20 und 56/22 die „Paradiesjungfrauen“ eintrage. Dies sei durch Fehlesung von ر „r“ zu ز „z“ und ح „h“ zu ج „ğ“ veranlasst worden; statt „zawwağnāhum“ (= „wir werden sie, d.h. die gläubigen Männer, verheiraten“) sei „rawwağnāhum“ = „wir werden sie ausruhen lassen“ zu lesen. Durch die Veränderung der Diakritika kann man zu dieser Lesung kommen. Die Frage ist, ob man so konjizieren muss. Luxenberg tut das mit dem Hinweis auf Matth. 22, 30 Parr., wonach im Paradies „weder geheiratet noch verheiratet“ wird.

In Sure 2/25; 3/15; 4/57 ist zwar von den „gereinigten Gattinnen“ im Paradies die Rede, die man auch als die Ehefrauen der Gläubigen verstehen könnte, die mit in das Paradies kommen (vgl. Sure 13/23; vgl. 36/56; 40/8; 43/70); in Sure 55/56 wird dann aber von „weiblichen Wesen“ im Paradies, die „noch nicht entjungfert“ sind (vgl. a. Sure 56/58), in Sure 37/48; 38/52; 55/56, 58, 70; 78/33 darüber hinaus von Jungfrauen, die die Gefährtinnen der männlichen Paradiesbewohner sein sollen, gesprochen.⁶⁰ Damit ist deutlich, dass Luxenberg den Qur’ānischen Text ohne jede philologische Notwendigkeit konjiziert, sondern lediglich aufgrund seiner *petitio principii*, dass der Qur’ān auf christlichen, syro-aramäischen Lektionaren beruhe. Nur weil er das zu Beweisende als Beweisgrund nimmt, kann er zur Uminterpretation von Sura 44/24; 52/20 und 56/22 auf Matth. 22, 30 Parr. zurückgreifen. Seine zirkulär argumentierende Neulesung stellt daher eine auf der ersten Hypothese aufgebaute Superhypothese dar. Die dieser Hypothese widersprechenden Stellen Sure 55/56ff. und 78/31ff. werden zudem mit „viktorianisch“ klingenden Vorurteilen abgewiesen.⁶¹

Bleibt jetzt noch die Frage, wo dann in dem von Luxenberg hergestellten Text die Rede von den „Weintrauben“ ist. Luxenberg selbst kann das philologisch nicht deutlich machen. Er wirft zwar dem traditionellen Verständnis der hier in Rede stehenden Suren vor, die „Paradiesjungfrauen“ in den Text eingetragen zu haben; er selbst macht es aber nicht viel anders: Er trägt die „Weintrauben“ ein: Er muss seine Deutung – syrisch: w-ḥewwārē/w-ḥewwārātā ‘aynē „weiße, kristall(klare)“ – als bloßen Hinweis auf „Weintrauben“ verstehen und im Text – in langwierigen, komplizierten Überlegungen auf Ephraem, den Syrer, rekurrierend⁶² – die „Weintrauben“ als „subintelligiertes Substantiv“(!)⁶³ ergänzen. Auf der Superhypothese wird also noch die weitere Hypothese, eine Super-Super-Hypothese errichtet, dass die postulierten christlichen Lektionare sekundär mit Anspielungen auf die Poesie Ephraems angereichert worden sind. Dabei ist Luxenberg bei allem philologischen Kombinationsgeist völlig entgangen, dass man durch eine zusätzliche Veränderung der Diakritika und dem dadurch sich ergebenden Wechsel von ي „y“ zu ن „n“ und vom arabischen Schluss-„n“ ن zu ب „b“ in „īnin“, bzw. „īnun“ in Sure 44/54; 52/20; 56/22 tatsächlich zu der Neulesung حور عنب „hūr ‘inab“ gelangen könnte = „weiß an Wein-

⁵⁹ Muḥammad greift hier, wie T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 917ff., nachgewiesen hat, ein literarisch verbürgtes Schönheitsideal auf: „große schwarze Augen, deren weiße Augäpfel leuchten.“

⁶⁰ Vgl. St. Wild, *Lost in Philology?*, aaO., S. 627ff., 637ff.

⁶¹ Vgl. dazu im Einzelnen ebd., S. 637ff., 639, 643.

⁶² Chr. Luxenberg, „Die syro-aramäische Lesart des Koran“, aaO., S. 268ff.

⁶³ Ebd., S. 271.

trauben“, *ohne* auf Ephraem zu rekurrieren. Dies möge als Exempel dafür dienen, wie man im willkürlichen Spiel mit den Diakritika beinahe alles „beweisen“ kann, wenn man nur will (vgl. S. 450a, Anm. 234).

2.3.3 Auffällig ist, dass bei diesem Verfahren *willkürlicher Emendations- und Konjekturepraxis* auch Qur'ānstellen, die durchaus verständlich sind und keinerlei Verbesserungen bedürfen, mutwillig als Fehllesungen bezeichnet und aufgrund von Deutungen konjiziert werden, die den Text mit labyrinthischen Argumentationsgängen zu einem christlichen Subtext umbauen. Ein solcher Fall, von Goetze zitiert (S. 449b, Anm. 208), liegt mit den Konjekturen Günter Lülings z.B. in der Sure 81 vor, deren ersten Teil (Verse 1-14) er für einen ursprünglich christlichen Text hält.⁶⁴ Lüling schlägt gegen die eindeutigen Parallelstellen Sure 26/90 und Sure 50/31 mit Berufung auf Sure 18/40 vor, in Sure 81/13 statt *ازلقت* „uzlifat“ √zlf: „(das Paradies) nahe heranbringen“, *ازلقت* „uzliqat“ √zfq „(den paganen Fruchtbarkeitshain) kahl machen = vernichten“ zu lesen, d.h. das *ف* „f“ durch *ق* „q“ zu ersetzen. Der „Gartenbegriff“ sei im Qur'ān in den meisten Fällen nicht positiv, sondern *negativ* besetzt gewesen; erst später habe man ihn zum „Paradiesgarten“ uminterpretiert. Die Lesung „uzliqat“ √zfq „(den paganen Fruchtbarkeitshain) kahl machen = vernichten“ entspreche daher – im Hinblick auf Jes. 28, 17bff. – eher dem Kontext von Sure 81, der die endzeitlichen Schrecken schildere, die dem Jüngsten Gericht vorausgehen.⁶⁵ Die Erwähnung des Paradiesgartens, der an die Gottesfürchtigen „nahe herangebracht“ werde (√zlf), füge sich nicht in diesen Zusammenhang ein. Daher sei der Vers Sure 81/13 anders, nämlich nach Sure 18/40ff. zu lesen, wo von der endzeitlichen Zerstörung heidnischer „Fruchtbarkeitshaine“ die Rede sei.

G. Lüling muss sich, um Sure 81/13 nach Jes. 28, 17bff. als endzeitliches Strafgericht umzudeuten, über verschiedene Dinge hinwegsetzen: Erstens steht in Jes. 28, 17b nichts von einem „Fruchtbarkeitshain“, sondern ist von einem *מחסה כזב וסתר* „maḥsēh kāzāb w^e-sētār“ = „Zufluchtsort der Lüge und Versteck“ die Rede. Zweitens sieht Lüling nicht, dass in dem von ihm herangezogenen „Gartengleichnis“ in Sure 18/32-44 nicht der *Garten* negativ besetzt ist (auch nicht in Sure 17/90f.; 25/8; 26/57, 146-150), sondern der *Gartenbesitzer*. Drittens handelt es sich bei dem Strafgericht in Sure 18/40, worauf sich Lüling zur Uminterpretation von Sura 81/13 beruft, auch nicht um ein endzeitliches Gericht, sondern um einen Vorgang des Alltagsgeschehens; das zeigen deutlich auch die Parallelen in Sure 2/266 und 68/17-32 (vgl. bes. Vers 20), auf die schon Heinrich Speyer aufmerksam gemacht hat.⁶⁶ Viertens ist für die Konjektur Lülings hinderlich, dass die Sure 81/12-13 viel eindeutiger Parallelstellen in Sura 26/90-91 und Sure 50/30-31⁶⁷ hat, wo – genauso wie in Sure 81/13 – im Zusammenhang des eschatologischen Geschehens das feste Gegensatzpaar „Hölle/Paradiesgarten“ genannt wird (wenn auch in Sure 26/90f. in der anderen Reihenfolge „Paradies/Hölle“) und gesagt wird, dass das Paradies nahe an die Gottesfürchtigen herangebracht werde (√zlf). Es spricht also nichts dafür, an Sure 81/13 irgendetwas zu ändern. Anhand seiner Theorie, dass Sure 81/1-14 durchgängig in *dreizeiligen* Strophen konzipiert war, streicht Lüling nun aber gerade den Vers 12 als spätere Hinzufügung und

⁶⁴ Vgl. Günter Lüling, *Über den Urkoran*, aaO., S. 231ff., 236ff., hier S. 238; vgl. ebd., S. 186, 187ff.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 237.

⁶⁶ Vgl. H. Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, aaO., S. 426.

⁶⁷ Vgl. hierzu T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 896f.

zerstört damit bewusst das seiner Neulesung hinderliche Gegensatzpaar „Hölle/Paradiesgarten“. Aber auch hier erweist sich – fünftens – die Brüchigkeit seiner Methode: Um die Theorie der dreizeiligen Strophen aufrecht zu erhalten, muss er auch den Vers 10 der Sure 81 – obwohl, wie er selbst zugibt, thematisch zu Sure 81/7-9 passend – als späteren Einschub eliminieren.⁶⁸ Damit sind von im Ganzen vier dreizeiligen Strophen gleich zwei zurechtgestutzt, um die These der Dreizeiligkeit rechtfertigen zu können. Dieses unbesonnene Verfahren, auf der Hypothesenleiter immer noch höhere Stufen zu erklimmen, liegt also auch bei G. Lüling vor und wird von Goetze unkritisch übernommen.⁶⁹

2.4 Die Anwendung der arabischen Grammatik

Eng verbunden mit dem oben ausgeführten Postulat der „Interferenz“/„Mischsprache“ ist dann die Frage, wie in der christologischen Uminterpretation wichtiger islamischer Texte die Regeln der arabischen Grammatik anzuwenden sind. Das zeigt sich etwa in der philologischen (und literarkritischen) Analyse der auf 691/2 zu datierenden Felsendomschrift (S. 183ff.). Andere Übersetzungsmöglichkeiten nicht berücksichtigend bringt Goetze diese Inschrift *nur* nach der Übersetzung Luxenbergs und übernimmt auch ohne eingehenden Nachweis die kühne Ohlig'sche These, dass im Qur'ān in zerstückelnder Weise *aus* der Felsendomschrift zitiert wird und nicht umgekehrt die Felsendomschrift Verse aus dem Qur'ān zitiert (S. 185).⁷⁰

Die Muḥammad-Zeile محمد عبد الله ورسوله „muḥammadun ‘abdu llāhi wa-rasūluhū“ wird auch von Goetze christologisch gedeutet, indem er das am Satzanfang befindliche

⁶⁸ Vgl. G. Lüling, *Über den Urkoran*, aaO., S. 242.

⁶⁹ Andere überflüssige Konjekturen auch sonst vielfach bei Chr. Luxenberg, in: ders., *„Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes“*, in: K.-H. Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Berlin 2007, S. 377f., wenn etwa in Sure 72/19 لبادا „libadan“ in عبادا „ibādan“ verbessert werden soll; durch die Annahme, dass das syro-aramäische *‘ayn* im Arabischen falsch mit *lām* wiedergegeben sei, ergebe sich die viel einleuchtendere Lesung: „Sie hätten ihn (Muḥammad) beinahe als Gott verehrt (عبادا)“ statt: „Sie hätten ihn (Muḥammad) beinahe (vor lauter Zudringlichkeit?) erdrückt (لبادا)“; zur vermeintlichen Sinnlosigkeit der überlieferten Lesung لبادا „libadan“ vgl. Mark. 5, 31; vgl. Goetze, S. 261.

⁷⁰ Dagegen überzeugender T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 722ff.; vgl. a. Friedrich E. Dobberahn, *„Muḥammad oder Christus? Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Kūfī-Inschriften von 72h (= 691 / 692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem“*, in: Martin Tamcke (Hg.), *Orientalische Christen und Europa – Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation*, Göttinger Orientalische Forschungen (Syriaca), Bd. 40, Wiesbaden 2012, S. 1-35. Bestehende Gegenstände – wie z.B., dass in der Felsendom-Inschrift die Umwandlung der 1. p. sg. in die 3. p. sg. im Zitat der Sure 19/33 sicher sekundär ist, weil sie sich dem Sprachfluss der Inschrift anpasst – werden von Goetze u.a. ohne jede nähere literarkritische Erläuterung mit der aus der Luft gegriffenen Auskunft abgetan, die betreffenden Verse wären im Qur'āntext auseinandergerissen worden (S. 185); vgl. K.-H. Ohlig, *„Von Ostiran nach Jerusalem und Damaskus“*, in: ders. / M. Gross (Hg.), *Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, aaO., S. 27. Dass der Text des Felsendoms dem Qur'ānwortlaut gegenüber sekundär ist, erweist sich daran, dass Jesus in seinem Selbstzeugnis (Sure 19/33) noch seinen natürlichen Tod erwartet (*‘amūtu* = „... da ich sterben werde“), während bei Ursprünglichkeit der Felsendom-Inschrift die Formulierung in der 3. p. nicht futurisch (*yamūtu* = „da er sterben wird“, inneres Oktagon, Nordwest-Seite), sondern in der Vergangenheitsform hätte erfolgen müssen (die Jesus auszeichnende „Entrückung“, Sure 3/55; 4/158; 5/117; vgl. 19/56f. und Gen. 5, 24, ist – vgl. √wfy V. in Sure 2/240; 3/55; 5/117 = „sterben“ – Metapher für einen gesegneten Tod oder ein seliges Ende). In der Umformulierung von Sure 19/34 (*tamtarūna*, 2. m. pl. impf. statt *yamtarūna*, 3. m. pl. impf.) werden dann die christlichen und jüdischen Leser der Felsendom-Inschrift in Jerusalem direkt angesprochen.

„muḥammadun“ nicht als Eigenname, sondern als eine auf Jesus bezogene Aussage versteht: „gelobt sei/gepriesen sei der Knecht Gottes und sein Gesandter“ (S. 170ff., 183). Nun ist es für diese These misslich, dass sich gerade an dieser so wichtigen Stelle der Argumentation die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen anders darstellen und man – trotz aller Einwände Luxenbergs – einen auffälligen Verstoß gegen eine syntaktische Grundregel des Arabischen rechtfertigen muss, nach welcher im Nominalsatz das Prädikatsnomen im status indeterminatus des Nominativs *nachsteht* (vgl. z.B. البيت كبير „al-baytu kabīrun“ = „das Haus [ist] ein großes, [ist] groß“).⁷¹ D.h.: Nur wenn hier „muḥammadun“ am Ende des Nominalsatzes stünde, wäre es ein Prädikatsnomen und kein Eigenname. Auch eine zweite, von Luxenberg und den Vertretern der „Saarbrücker Schule“ vorgebrachte Verstehensmöglichkeit scheidet aus, nämlich die Übersetzung von „muḥammadun“ als Jesus-Epitheton: „der zu Preisende (= Jesus) [ist] ...“ (S. 175). Zunächst fällt auf, dass hier von Luxenberg, Goetze u.a. in der deutschen Übersetzung der bestimmte Artikel eingeschmuggelt wird; der von Luxenberg entdeckte christologische Hoheitstitel müsste dann – sowohl in der Felsendom-Inschrift wie auch auf allen Münzen (s.u. 2.8) – wegen der Nunation seltsamerweise „ein (!) zu Preisender“ lauten.⁷² Im kufischen Schriftbild setzte die Epitheton-These nach den arabischen Syntaxregeln den (hier fehlenden!) bestimmten Artikel bei محمد = „mḥmd“ voraus, d.h.: المحمد = „'l-mḥmd“, da im arabischen Nominalsatz das an der Spitze stehende Subjekt immer determiniert ist.⁷³ Es gibt daher keine andere Verstehensmöglichkeit als diese, dass das indeterminierte „mḥmd“ an der Spitze des Nominalsatzes der Eigenname „Muḥammad“ ist, weil Eigennamen (wie z.B. auch „Zaydun“) trotz ihrer Nunation als determiniert gelten.⁷⁴

Luxenberg u.a. versuchen diesen einfachen syntaktischen Regeln des arabischen Nominalsatzes dadurch zu entkommen, dass sie sich auch hier wieder (vgl. o. 2.2) auf das Syro-Aramäische berufen, wo sich das Partizip im syntaktischen Gebrauch bekanntlich einem finiten Verb annähert.⁷⁵ „Muḥammadun“ wäre daher finiten Verben wie „tabāraka“ („gesegnet sei ...“; vgl. Sure 7/54; 23/14; 25/1, 10, 61; 40/64; 43/85; 55/78; 67/1) oder „sabbaḥa“ („es verherrliche ...“; vgl. Sure 57/1; 59/1; 61/1) gleichzustellen, die im Arabi-

⁷¹ Vgl. T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 839; s. dazu E. Harder / A. Schimmel, *Arabische Sprachlehre*, Heidelberg 1968, Lektion 1, §4, S. 23; Wolf Dietrich Fischer, *Grammatik des Klassischen Arabisch*, Wiesbaden 1972, §362, S. 167; vgl. §366, S. 168.

⁷² Vgl. H. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, aaO., §91, S. 182 und Anm. 1; ders., *Arabische Syntax*, aaO., §106, 7, S. 180; §110, 7, S. 196. Ähnlich im Griechischen, wo bei Substantiven κατ' ἐξοχὴν wie ο κύριος (*der Herr*), ο χριστός (*der Christus*), το πνεῦμα (*der Geist*), ο λόγος (*das Wort*), η σωτηρία (*das Heil*), ο νόμος (*das Gesetz*) etc. der bestimmte Artikel gesetzt wird und nur – gegen die Regel verstoßend – fehlt; vgl. Friedrich Blass / Albert Debrunner / Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976, insbesondere §254, 1, S. 204f.; §260, 1; S. 210f.

⁷³ Vgl. W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, Vol. II, Cambridge 1971, §127, S. 260f.

⁷⁴ Vgl. C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*, Leipzig 1969, §73a mit Anm. 3, S. 88f.

⁷⁵ Vgl. Th. Nöldeke, *Syrische Grammatik*, aaO., § 309, S. 235; C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, aaO., §214, S. 114f.; so auch im Biblisch-, Jüdisch- und Christlich-Palästinisch-Aramäischen sowie im Mandäischen; C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, Bd. II, Nachdruck Darmstadt 1966, §§81ff., S. 159ff.; der von Brockelmann, *Arabische Grammatik*, aaO., § 103c, S. 136 genannte seltenere Fall gilt nur für *zusammengesetzte* Nominalsätze. Die bei Fischer, *Grammatik des Klassischen Arabisch*, aaO., §202, S. 99f. genannten Verwendungsweisen des Partizips als nominales Prädikat haben damit nichts zu tun.

schen ja an der Spitze von Verbalsätzen stehen. In diesem Sinn wird dann das part. pass. des II. Stammes von $\sqrt{\text{hmd}}$ „*muhammadun*“ als Gerundivum bezeichnet = „(vir) laudandus est .../ein zu Preisender ist ...“⁷⁶ M. a. W.: Nach Luxenberg leitet „*muhammadun*“ hier – trotz seines nominalen Status, Nunation und Kasusendungen anzunehmen – keinen Nominal-, sondern einen *Verbalsatz* ein. Es ist offensichtlich, dass sich Luxenberg vom terminologischen Konsens der Arabistik wegbewegt und eine seiner Hypothesenbildung zweckdienliche, private Grammatik des Arabischen schreibt. Als Belege für seine neuartigen arabischen Syntaxregeln zitiert er indes lediglich nominale Wunschsätze aus dem artifiziellen „Übersetzungsarabischen“ der christlich-arabischen Liturgie, deren sprachliche Vorbilder eben nicht dem Arabischen selbst, sondern der hebräischen und griechischen Bibel entstammen, wo das Prädikatsnomen am Anfang des Nominalsatzes stehen kann (vgl. Ps. 118, 26: $\text{ברוך הַבָּא בְשֵׁם יְהוָה}$ = „*bārūḳ hab-bā' b'ešēm yhwē*“; vgl. Gen. 14, 19; Dan. 3, 28; etc.; s. a. Matth. 21, 9; Mark. 11, 9: „ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \omicron\ \epsilon\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \omicron\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$ “; vgl. die entsprechenden Verse im arabischen NT; dort auch Luk. 1, 28, 68). Auffällig ist, dass an den zitierten ntl. Stellen die Vulgata, die hier ein Gerundivum in der syntaktischen Stellung eines Prädikatsnomens verwenden könnte, selbst nicht gerundivisch übersetzt.⁷⁷ Vereinzelte Ausnahmefälle, die die arabischen Grammatiker zur Inversion im Nominalsatz selbst einräumen, jedoch hier nicht anwendbar sind,⁷⁸ werden von Luxenberg u.a. erst gar nicht diskutiert.

Einmal davon abgesehen, dass die Felsendom-Inschrift als solche beileibe *nicht* den Eindruck macht, in einer „Mischsprache“ oder in einem sklavischen „Übersetzungsarabischen“ abgefasst zu sein, ist dem die Beobachtung von Theodor Nöldeke entgegenzuhalten, dass in arabischen Übersetzungen syrischer Texte „der Araber [...] unaufhörlich die Wortstellung ändern (*muss*), während der Syrer fast überall auch die für den Araber *nothwendige* Wortstellung hätte *wählen* können.“⁷⁹ Das heißt: Die arabische Syntax, verfügt auch bei der Übersetzung syrischer Texte noch über eine solche Stabilität, dass sie sich gegen die Syntax *direkter* aramäischer Vorlagen durchsetzen kann. Wäre der Einfluss des Aramäischen derart stark, wie behauptet wird, würde man diese generelle Kohärenz

⁷⁶ C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*, aaO., §52c, S. 64 verweist darauf, dass die arabischen Partizipien „an sich keinen Tempusbegriff“ enthalten, wonach dann z.B. مقتول = *maqtūlun* im Lateinischen als „interficiendus“, im Deutschen als „einer, der getötet werden wird oder soll“, wiedergegeben werden kann.

⁷⁷ Selbst die Vulgata gibt Stellen wie Ps. 118, 26; Matth. 21, 9; Mark. 11, 9; Luk. 1, 28, 68, etc. nicht gerundivisch wieder, sondern formuliert ebenso mit dem part. pf. pass.: „benedictus, qui venit ...“, „benedicta tu ...“, „benedictus Dominus ...“, etc., was sich K.-H. Ohlig, *Eine Sackgasse*, ebd., S. 319ff. übrigens selbst eingestehen muss.

⁷⁸ Die okkasionellen Fälle von Inversion, die bei H. Reckendorf, *Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen*, Leiden 1967, §3, S. 3f.; §6, S. 6f.; ders., *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921, §4, S. 8f. und W. Wright, *Arabic Grammar*, Vol. II, Cambridge 1971, §127, S. 260ff. erwähnt werden, sind meist anders gelagert als der einfache Nominalsatz „A ist B“; die Ausnahmen beziehen sich auf Nominalsätze, die Interrogativa, Affirmativpartikel, Hervorhebungen, Wünsche oder Gebetsbitten etc. enthalten. W. Wright, ebd., §127e, S. 262 nennt hierzu Konstruktionen wie: سَلامٌ عَلَيْكُمْ = „*salāmun 'alaykum*“ – „Friede sei mit dir!“ oder وَيْلٌ لِّزَيْدٍ = „*waylun li-zaydin!*“ = „Wehe über Zayd!“; etc.

⁷⁹ Th. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, aaO., §324, S. 248, Anm. 1; im Übrigen betont Nöldeke (ebd.), dass im Syrischen in reinen Nominalsätzen mit dem Partizip das Prädikat eher nachsteht und dass da, wo das prädikative Adjektiv vorangeht, vornehmlich kurze Nebensätze mit „kad“ (= „als“, „da“, „indem“; Nöldeke (ebd.), §360A, S. 281) vorliegen.

syntaktischer Regeln in den aus dem Syrischen ins Arabische übersetzten Texten nicht konstatieren können.

2.5 Die Anwendung der Etymologie

„Du gehörst zu den *Philologen* – die so heißen, weil *vielen logen*.“ Wenn dieser Vers Ḥarīrīs aus den Maqāmen⁸⁰ irgendwo passt, dann zu der von der „Saarbrücker Schule“ betriebenen Anwendung der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ (S. 364).⁸¹ In einer Untersuchung, in der derartig viel auf der Basis von Etymologien bewiesen werden soll (S. 247, 259ff. u.ö.), wäre hier auch von Goetze u.a. vorab mit eindeutiger Begrifflichkeit abzuklären gewesen, was eine Etymologie leisten kann und was nicht.⁸² Dass die Etymologie allzu leicht als pseudowissenschaftliches Hilfsmittel angewendet wird, mit dem man *alles* beweisen kann, lässt sich an verschiedenen Stellen der Goetze'schen Arbeit vorführen – z.B. auf S. 344 und S. 460b, Anm. 729, in der von Goetze aufgestellten Gleichung arab. سورة „Sūra“ = hebräisch שיר oder שירה „Šīr(āh)“ = „Lied“, was dann die These erhärten soll, dass mit den Qur'ānsuren „Gesänge“ vorlägen. Viel eher dürfte hier die Deutung „Sūra“ (arab.) von hebräisch „šūrāh“ = „Reihe“ im Sinn von „Lektionsabschnitt“ zutreffen.⁸³

Abenteuerlich ist dann die etymologische Analyse von Sure 112/2 (S. 159ff., 387). Um hier zu einer *pro*-trinitarischen Aussage im Qur'ān zu gelangen, wird der arabische Terminus *aṣ-ṣamadu* nach der (schon im Ugaritischen belegten) syrischen Verbwurzel √šmd („verbinden“, „zusammenbinden“ etc.) gedeutet,⁸⁴ indem der šmd-Aussage (Sure 112/2) phantasievoll ein trinitarischer Sinn unterlegt wird: „verbundene Einheit“, „(Drei)-verbundenheit“. D.h: الله الصمد = „*allāhu aṣ-ṣamadu*“ ist demnach der „(trinitarisch) verbundene Gott“ (S. 160f., 187; vgl. entsprechend dann auch S. 155ff., 163, 185, 295, 436, Anm. 164 u.ö. zur trinitarischen Deutung des Ausdrucks *tawḥīd* als „verbundenem Eins-Sein“). Methodologisch liegt hier – und nicht nur bei Goetze, sondern schon bei seinen Saarbrücker Gewährsleuten – der kapitale Denkfehler vor, von der *Etymologie* auf den *Wortsinn* zu schließen.⁸⁵ Der aktuelle Wortsinn entscheidet sich jedoch nicht an der Ety-

⁸⁰ Vgl. Annemarie Schimmel (Hg.), *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug*, aus dem Arabischen übertragen von Friedrich Rückert, Reclam 8708-10, Stuttgart 1966, S. 169.

⁸¹ Wissenschaftsgeschichtlich gesehen ist diese Überfrachtung der Etymologie ebenfalls ein exegetisches Hilfsmittel des 19. Jahrhunderts gewesen und wurde noch – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – in der sog. „Uppsala-Schule“ (I. Engnell, H. S. Nyberg, v.a. A. Haldar) angewendet. Wie die blockartige Gegenüberstellung von Denkkulturen und die starke Anwendung der Konjektur ist die Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ eine Methode, die sich schon längst als Irrweg erwiesen hat und z.B. in der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft zu Recht nicht mehr verfolgt wird.

⁸² Vgl. z.B. Victor Pisani, *Die Etymologie – Geschichte, Fragen, Methode*, Darmstadt 1977.

⁸³ Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, Bd. I, Hildesheim 1970 (Nachdruck von 1909), S. 31; ders., *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, aaO., S. 26; W. Montgomery Watt / Alford T. Welch, *Der Islam I*, RM 25, 1, aaO., S. 209ff.

⁸⁴ Vgl. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, (Nachdruck), Hildesheim 1966, S. 631a; J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1967, S. 480b; zum Ugaritischen vgl. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, AnOr 35, Roma 1955, Nr. 1630, S. 316b; Josef Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, hrsg. v. Otto Eissfeldt, Berlin 1963, Nr. 2322, S. 267; daneben wird noch auf die arabische Verbwurzel √dmd (= „verbinden“, *med.*) hingewiesen; vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 493b.

⁸⁵ Vgl. die unzureichenden Reflektionen zur Etymologie S. 259ff. Etymologische Spielereien mit altsemitischen Belegen scheinen für diese Forschungsrichtung nicht gerade untypisch zu sein, wie Tilman

mologie, sondern am Wortgebrauch.⁸⁶ In den Lexika wird als Bedeutung meist „fest“, „kompakt“, „massiv“, „solide“, „zuverlässig“, „ewig“, „geschmückt“ etc. angegeben.⁸⁷ Außerdem ist es auch hier misslich, auf der Grundlage eines hapax legomenons im Qurʾān auf trinitarische Vorstellungen im *gesamten* Qurʾān zu schließen. R. Paret stellt in seiner Qurʾānübersetzung heraus, dass in Sure 112/2 die „Deutung des Ausdrucks ganz unsicher“⁸⁸ ist.

An dieser wichtigen Stelle der von Goetze unkritisch übernommenen Argumentation ist ein weiteres methodologisches Manko nicht zu übersehen: Anstatt die zahlreichen massiven anti-trinitarischen Belegstellen im Qurʾān Punkt für Punkt durchzusprechen und in einleuchtender Weise in Einklang mit der behaupteten trinitarischen Interpretation zu Sure 112/2 zu bringen, wird eher ein Ergebnis dekretiert als mit wissenschaftlicher Akribie erarbeitet.⁸⁹ So hätte man an irgendeiner Stelle des Goetze’schen Buches etwa zu Sure 4/171ff. eine genauere Auseinandersetzung erwartet, wo im Widerstand gegen das „*filioque*“⁹⁰ die anti-trinitarische Position Muḥammads ersichtlich wird (Sure 4/171: Jesus ist selbst nur *Empfänger* des göttlichen Geistes). Die Sure 4/171 verteidigt hier nicht die Unteilbarkeit der Trinität und geht in ihrem Wortlaut nicht bloß gegen ein „biologistisches“ Missverständnis und die „naturhaft-ontologische“ Sicht der Trinität vor, sondern ist mit den Formulierungen „*nur der Gesandte Gottes [...] und Geist von ihm*“ bemüht, Jesus aus jeder trinitarischen Vorstellung herauszuhalten.

Weitere Beispiele von verfehlter Anwendung der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ (S. 364) s. noch unter 2.6.

Was an etymologischen Spielereien alles möglich ist, um die verstiegensten Thesen zu untermauern, hat John M. Allegro in seinem Buch *The Sacred Mushroom and the*

Nagel gegen Volker Popp (zu Goetze vgl. hier S. 171) bezüglich der arabischen Wurzel $\sqrt{\text{hmd}}$ feststellt: „[...] Wie soll man sich vorstellen, daß sich ausgerechnet ein ugaritisches Wort, das die erlesene Qualität etwa von Gold bezeichnete, an die zweitausend Jahre gehalten habe, um weit entfernt von Ras Schamra als ein schmückender Beinamen Jesu aufzutauchen?“, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 839. Mit dem „ugaritischen Fremdwort“ argumentiert auch K.-H. Ohlig, *Vom muḥammad Jesus zum Propheten der Araber*, in: ders. (Hg.), *Der frühe Islam*, aaO., S. 330.332; vgl. a. V. Popp, *Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung*, in: M. Groß / K.-H. Ohlig (Hg.), *Schlaglichter*, aaO., S. 46ff.

⁸⁶ Hier wäre von Goetze und seinen Gewährsleuten Wortfeld und Wortfeldtheorie zu diskutieren gewesen; vgl. Hadumot Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, aaO., S. 854ff.; vgl. a. Todorov / Ducrot, *Enzyklopädisches Wörterbuch der Sprachwissenschaften*, Graz 1975, S. 159ff.; Horst Geckeler, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, München 1971, S. 41ff., 184ff. etc.

⁸⁷ G. Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Vol. II, Beyrouth 1975, S. 520; R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Tom. I, Beyrouth 1968, S. 844; H. A. Salmoné, *An Advanced Learners’s Arabic-English Dictionary*, Beyrouth 1972, S. 459; G. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 476; Hartmut Bobzin, *Der Koran – neu übertragen*, aaO., S. 783.

⁸⁸ Ders., *Der Koran. Übersetzung*, Stuttgart / Berlin / Köln u.a. 1966, S. 520, Anm.; ders., *Kommentar und Konkordanz*, aaO., S. 530.

⁸⁹ Ein Beispiel dafür ist auch S. 436b, Anm. 202; hier wird mit Berufung auf V. Popp auf „ein Amulett aus der Omayyadenzeit“ verwiesen, auf dem Gott als „aṣ-ṣamadū Allāh“ bekannt wird: „O du mit uns verbundener Gott“. Goetze interpretiert: „Gedacht ist: durch seine Propheten, durch den besonderen Geistträger, der Jesus ist, ist der Träger des Amuletts relational-existential mit Gott durch den Geist verbunden.“ Das Amulett wird ohne jede nähere Begründung und bibliographische Angabe des Fundortes als „christlich“ etikettiert.

⁹⁰ Vgl. R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, Darmstadt 1974, S. 160, 167; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, Darmstadt 1974, S. 62ff.

Cross⁹¹ mit unfreiwilliger Komik gezeigt; nur einige wenige Beispiele für seine pseudowissenschaftliche Anwendung der Etymologie seien angeführt: Jesus/Y^ehōšū^a ist etymologisch verwandt mit dem sumerischen „IA-U-ShU-A“ = „rettender Same“; Der Jüngername Petrus entspricht etymologisch dem aramäischen „Pītrā“ = „Pilz“, „Morchel“; das Qur’ānische ḡannāt an-na’īm (= „Gärten der Wonne“) ist etymologisch herzuleiten von dem sumerischen Namen des Fliegenpilzes: „GAN-NA-IM-A-AN“ etc.; man sieht, wie etymologische Purzelbäume in den Abgrund führen und wie unterhaltsam im Einzelnen diese Art der Pseudowissenschaft auch sein kann.

2.6 Die Demontage der Historizität geschichtlicher Einzelgestalten durch literaturwissenschaftlichen Vergleich, Symbolik, Etymologie und Wortspiel

Konsequent wird auch von der von Goetze mitvertretene Forschungsrichtung der Versuch betrieben, so ziemlich alle Gestalten der islamischen Frühgeschichte in ihrer Historizität zu demontieren. Zur Entwertung der historischen Zeugnisse dienen Goetze Vergleiche mit der Exegese des Alten und Neuen Testaments, wenn er etwa auf die Historizität biographischer Details in den Prophetenbiographien (Ibn Hišām, Ibn Ishāq, Wāqidī) zu sprechen kommt. Bei den biblischen Gestalten wie Moses und Jesus habe die historisch-kritische Forschung ja auch gezeigt, dass man hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit der Informationen gewaltige Abstriche machen müsse (S. 220f., 290 u.ö.). In der Tat wird sich z.B. die biblische Schilderung der Mose-Gestalt aus biographischen Details ursprünglich mehrerer Führungsgestalten zusammengesetzt haben.⁹² Nur ist das in mehreren Forschergenerationen eingehend begründet und nicht auf der Basis von Vermutungen und Simplifizierungen unterstellt worden. Unsere Frage ist, ob man solche relativ gesicherten Forschungsergebnisse zum AT und NT hier so einfach auf die Prophetenbiographien – bis hin zur Annullierung der Historizität Muḥammads – übertragen darf, so als ob die Behauptung dieser Analogie schon im Großen und Ganzen die Begründung sei.

Eine andere Methode solcher Geschichtslöschung besteht z.B. in der gewaltsamen Uminterpretation. Charakteristisch ist dafür bei Goetze u. a. der Diskurs zu Johannes von Damaskus, der einen gewissen „Ma(ch)med“ zwar noch als christlichen Häretiker wahrnimmt, ihn aber immerhin als historische Person erwähnt und ihn sogar den Vorwurf der „Beigesellung“ formulieren lässt. Weil nicht sein kann, was nicht sein darf, wird Johannes gescholten, das sog. „Muḥammad-Motiv“ als Eigennamen missverstanden zu haben (S. 310f.).⁹³ Es folgt dann der überhaupt nicht beweiskräftige Hinweis auf die sekundären Parallelisierungen Muḥammads mit Mose (S. 329ff.) und Mani (S. 333ff.). Dass man großen

⁹¹ Garden City, New York 1970; deutsch: *Der Geheimkult des heiligen Pilzes – Rauschgift als Ursprung unserer Religion*, Wien / München / Zürich 1971.

⁹² Vgl. Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I*, Göttingen 1984, S. 110ff.

⁹³ Mit welcher Willkür Goetze mit dem historischen Material umgeht, zeigt sich hier im Vergleich mit der Argumentation von S. 229f.; dort wird in geradezu naiver Weise begründet, warum „Bakka“ (Sura 3/96) bzw. „Mekka“ in Verbindung mit Abraham geschichtlich wahrscheinlich in Mesopotamien zu verorten sei. Als Beleg dafür wird eine spanische(!) Chronik aus dem Jahr 741 zitiert, die davon ausgeht, dass „Mecca“, welches für das „Haus Abrahams“ gehalten wird, „zwischen Ur und Chaldaea und Haran in Mesopotamien gelegen ist.“ Goetze sieht anscheinend nicht, dass in der zitierten spanischen Chronik viel eher eine Einflussnahme aus Gen. 11, 27ff. vorliegt und keine historisch verlässliche Bezeugung für die Lokalisation Mekkas in Mesopotamien.

Persönlichkeiten der Weltgeschichte nachträglich viele Dinge zuschreibt und dass sich um sie herum Sagenkränze bilden können, ist in der Literaturgeschichte ein bekanntes Phänomen und macht diese Gestalten noch nicht als ganze unhistorisch. Man vergleiche z.B. die literarischen Ausschmückungen und Typologisierungen historischer Gestalten wie beispielsweise Davids und Salomos.⁹⁴

Andere Mittel der historischen Demontage sind Zahlensymbolik und Namensetymologie. Hier grenzen die Ausführungen Goetzes u. a. an *bare Willkür*, wenn schon anhand der Zahl 40 die Historizität Muḥammads bestritten wird, nur weil er von Allāh mit vierzig Jahren berufen worden sein soll (S. 319). Goetze u. a. ignorieren, dass die Zahl 40 im Orient seit jeher in Ermangelung genauerer Angaben und Datierungsmöglichkeiten vielfach als Schätzwert verwendet wird und außerdem eine gewisse Vollständigkeit symbolisiert.⁹⁵ Mit dieser Logik hätten Goetze u.a. auch Jerobeam II. (786-746 v. Chr.) und Asarja (Ussia) (786-746 v. Chr.), vielleicht auch Salomo (965-926 v. Chr.) zu Fiktionen zu erklären. Um die Ungeschichtlichkeit der vier ersten Kalifen zu behaupten, wird S. 222ff. die Vierzahl der vier Erzengel (!), der vier Paradiesesflüsse (!), die Bedeutung des vierten hebräischen Buchstabens (ד = Tür; vgl. die vier Tore des Felsendoms!), etc. bemüht. Mit diesem Zahlenargument müsste man auch das „Vierkaiserjahr“ von 68-69 n. Chr., die Tetrarchie von 284-305 n. Chr., die vier salischen Kaiser im 11.-12. Jahrhundert sowie die vier Kaiser des Heiligen Römischen Reiches aus dem Hause Luxemburg im 14.-15. Jahrhundert für historisch erledigt halten. Die Saarbrücker verraten nicht, welcher Kardinalzahlen sich der Geschichtsverlauf zu befleißigen habe, um bei ihnen nicht als unhistorisch durchzufallen. Ähnlich sieht es bei den Personennamen aus: Die Historizität der vier ersten Kalifen verflüchtigt sich bei Goetze u. a. ebenso durch ihre Namensetymologie. Ist es aber tatsächlich so, dass z. B. die Verbalwurzeln $\sqrt{\text{bkr}}$ und $\sqrt{\text{mr}}$ trotz ihres weiten Bedeutungsspektrums eine historische Demontage der beiden ersten Kalifen Abū Bakr (632-634) und ʿUmar (634-644) erzwingen?⁹⁶ Ebenso willkürlich ist auch das bei Goetze S. 320 von H. Jansen übernommene Geschmacksurteil, dass schon aufgrund ihrer „zu bedeutungsvollen“ Namensetymologien die Nachrichten über die Eltern Muhammads kaum historisch sein

⁹⁴ Zu David vgl. z.B. 1. Sam. 17, 4 und 2. Sam. 21, 19; zu Salomo vgl. z.B. das über ihn in den *Märchen von 1001 Nacht* Erzählte; vgl. E. Littmann, *Die Erzählungen aus den 1001 Nächten*, Wiesbaden 1953, Bd. 4, S. 211ff. (567ff. Nacht), Bd. 5, S. 231ff. (759ff. Nacht).

⁹⁵ Vgl. W. H. Roscher, *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch- und Schrifttum der Semiten*, Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. XXVII, Nr. IV, Leipzig 1909; Mark Lidzbarski, *Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. II, Hildesheim / New York 1973 (Nachdruck von 1896), S. 67, Anm. 2; E. Littmann, *Die Erzählungen aus den 1001 Nächten*, aaO., Bd. 6, S. 224, Anm. 1; ders., *Arabische Märchen*, Frankfurt a. M. 1968, S. 469f.

⁹⁶ Vgl. a. V. Popp, „*Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung*“, in: M. Groß / K.-H. Ohlig (Hg.), *Schlaglichter*, aaO., S. 46ff. Übrigens erscheinen alle diese Kalifen in den *Märchen aus 1001 Nacht* als Muslime und historische Gestalten; vgl. bei E. Littmann, *Die Erzählungen aus den 1001 Nächten*, aaO., z.B. Bd. 1, S. 602ff. (ab der 60. Nacht). Auch wenn zuzugeben ist, dass das Erzählgut von *1001 Nacht* im 8. Jahrhundert „islamisiert“ worden ist (durch Einarbeitung von Qurʾānzitaten und lehrhaften Abschnitten; vgl. E. Littmann, aaO., Bd. 6, S. 672ff.), dürften doch die gelegentlichen Bezüge auf die Kalifen diese zutreffend als Muslime charakterisieren. Immerhin fällt auf, dass es genauso auch ganze Sequenzen von Erzählungen über Juden und Christen, sowie Perser im muslimischen Umfeld gibt (vgl. z.B. E. Littmann, ebd., Bd. 3, S. 543-771 bis Bd. 4, S. 80, d.h. 404.-533. Nacht; Bd. 4, S. 432-616, d.h. 624.-680. Nacht), was das historische Nebeneinander der Konfessionen im islamischen Großreich widerspiegelt.

können; der Name des Vaters lautet 'abdu llāhi, „Diener Gottes“, der Name der Mutter „Āmina“ (pt. act. fem. sg., Grundstamm von √mn) „die Treue, Zuverlässige“. Ähnlich müsste man dann z. B. mit dem wesentlich bedeutungsvolleren Namen des (auf dem sog. „Pilatus-Stein“ in Caesarea Maritima historisch nachgewiesenen) Pontius Pilatus verfahren. Er wäre deswegen für unhistorisch zu erklären, weil „Pontifex Maximus“ der Titel des höchsten römischen Totenpriesters war, der für die Brücke („pons“) zum Jenseits zuständig war. Somit wäre Pontius Pilatus derjenige, der für Jesus die „Brücke“ („pons“) zum Jenseits schlägt, indem er ihn gleichsam mit seinem „pilum“ („Wurfspeer“) an das Kreuz „fixiert“ (daher auch: „cruci-fix“).

2.7 Die „argumentatio e silentio“

Goetze bespricht z.B. verschiedene im Qur'āntext oder in den Prophetenbiographien erwähnte historische Details (z.B. S. 56f., 104f., 106ff., 317f. u.ö.), die nach seiner Meinung anderenorts hätten in der Überlieferung aufgegriffen oder stärker hervorgehoben werden müssen, aber angeblich außerhalb des Qur'āns und der Prophetenbiographien nicht mehr auftauchen. Für Goetze und seine Gewährsleute ist das ein Indiz für ihre fehlende Geschichtlichkeit. Tendenzkritische Argumente, dass bestimmte Ereignisse eben deshalb, weil man die Kunde davon nicht vollständig unterdrücken konnte,⁹⁷ Anspruch auf Historizität haben, kommen ebenso nicht zum Zuge (S. 104f.).

Überhaupt hätte sich zu diesem Fragenkomplex tatsächlich einmal ein Blick zum Alten Testament hinüber lohnen können, und zwar auf das ähnlich gelagerte Phänomen des sog. „Bundesschweigens“ der atl. Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. und das Fehlen des *Terminus* 'ברית „b'rit“ (Bund) vor Jeremia.⁹⁸ Wie Hos. 1, 9 und 2, 25 zeigen, war die *Bundsvorstellung* allerdings schon im 8. Jahrhundert v. Chr. – und weit vorher durch Ri. 5, 3 – präsent! Das bedeutet: Wenn Ideen, theologische Motive und historische Ereignisse nicht in der von uns erwarteten, wünschenswerten Breite erwähnt werden, heißt das längst nicht, dass es sie nicht gab. Mit dem gleichen kurzschlüssigen Argument müsste man z. B. behaupten, dass die revolutionäre Forderung „*No taxation without representation*“ 1750 in Boston erst mit der Parole selbst aufgekommen wäre, obwohl – wie die in England beschlossene „*Petition of Right*“ von 1628 bezeugt – die Vorstellung selbst schon früher vorhanden war. – Dasselbe gilt auch für die Tatsache, dass wohl Jesaja, nicht aber Jeremia im Deuteronomistischen Geschichtswerk erwähnt wird. Muss Jeremia deswegen als historische Person von der weltgeschichtlichen Bühne abtreten und seine Verkündigung als ungeschichtlich oder als späteres Produkt bestimmter Interessengruppen angesehen werden, nur weil er – obwohl Zeitgenosse der Deuteronomisten – in den deuteronomistisch überarbeiteten Königsbüchern, die selbst nur Auszüge aus den offiziellen Annalen (vgl. 1. Kön. 14, 19 etc.) waren, nicht genannt wird?

Willkürliche Fehlschlüsse unterlaufen in der Untersuchung Goetzes und der von ihm zitierten Vertreter der Saarbrücker Schule auch an zahlreichen anderen Stellen, wenn z.B. aus der Tatsache, dass hinsichtlich Muḥammads die Prophetenbiographien (zufällig?) für die sieben(!) Schaltmonate zwischen 610 und 632, d.h. für sieben Schaltmonate in 276(!) Monaten, nichts zu berichten wissen (S. 318), ernsthaft abgeleitet wird, dass *auch sonst* die

⁹⁷ Goetze spielt hier S. 104f. auf Ibn Ishāq, *Das Leben des Propheten*, aaO., S. 173ff. an.

⁹⁸ Vgl. L. Perliitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 26, Neukirchen-Vluyn 1969, S. 129ff.

Berichte dieser Biographien nicht verlässlich sein können. Auf S. 332 wird der Umstand, dass in den Suren Muḥammad nicht immer mit Namen genannt wird, sondern von ihm auch als „ihn“/„ihm“ oder „er“ (Sure 36/69f. u.ö.), „dich“ (Sure 2/119) oder „Diener“ (Sure 17/1; 72/19 u.ö.) gesprochen wird, schon gleich als Beleg (!) dafür genommen, dass hier – aufgrund der Hypothese eines syro-aramäischen Subtextes christlicher Provenienz – ursprünglich „Christus“ gemeint gewesen sei (vgl. S. 106). Aus der Beobachtung, dass Muḥammad als Eigenname erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts zu belegen sei, wird geschlossen, dass eine Person mit Namen Muḥammad eher als spätere Fiktion anzusehen ist (S. 172). Aber „dass Beinamen zu Eigennamen mutieren – und dann auch grammatisch als solche behandelt werden – ist nicht eben selten.“⁹⁹ Und das kann für den Beinamen „muḥammadun“ auch schon vor den frühesten uns greifbaren Belegen geschehen sein.

2.8 Die Anwendung der Numismatik

Als außerordentlich brüchig erweist sich für das Hypothesengebäude der Saarbrücker Schule auch ihr Rückgriff auf die Numismatik. Zunächst fehlt hier – wie bei der Anwendung der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ (s.o. 2.5) – eine genaue methodologische Reflektion darüber, wie und mit welcher Beweislast man das ikonographische Material von Münzen befrachten kann.¹⁰⁰ Als Beleg dafür, dass unter den Christen des syrischen Großraums Jesus als der „Gepriesene“ (muḥammadun) aufgefasst worden sei, führen Goetze u.a. an, dass auf Münzen mit urchristlicher Motivik *Jesus* als „muḥammadun“ bezeichnet worden sei (S. 164-176, 312, 401ff.). Einmal davon abgesehen, dass für die hier herangezogenen Münzinschriften die schon oben 2.4 genannten, bisher nicht ausgeräumten Bedenken gegen die Deutung von „muḥammadun“ als „Christus“ gelten, ist prinzipiell zu fragen, ob man schon aus der Tatsache, dass im muslimischen Machtbereich noch Jahrzehnte *nach* der arabischen Eroberung Neu- oder Umprägungen byzantinischer Münzen mit *christlicher* Bildsprache kursierten (S. 33 u.ö.), folgern darf, dass der Glaube der jeweiligen Herrscher sowie der Bevölkerung *unverändert* christlich geblieben sei.¹⁰¹

Hier dürfte ein Fehlschluss nach Art der sog. „Pickwickianischen Kontroverse“¹⁰² vorliegen. Münzen haben gerade im Altertum lange Laufzeiten; die Nachrichten, die sie vermitteln, können schon längst ihre Gültigkeit eingebüßt haben, selbst wenn die betreffenden Münzen noch zirkulieren oder als etablierter Geldwert der Einfachheit halber noch nachgeprägt oder gegengestempelt werden. Man vergleiche hiermit z.B. die Prägungen Philipps II. und Alexanders d. G., deren Bildrepertoire sich z.T. überschneidet und deren ca. 4000 postume Varianten und Imitationen in „Reichsmünzen“ und lokalen (Um-)Prägungen bis zu 250 Jahre (sogar auch in Italien und Sizilien) umliefen.¹⁰³ Hinzuweisen ist ebenso auf den im Orient und in Westafrika noch jahrhundertlang als Zahlungsmittel anerkannten Maria-Theresien-Taler von 1753 („Levantetaler“). Noch 1918 wurden unter ‘Abd al-‘Azīz bin ‘Abd ar-Raḥmān as-Sa‘ūd Neuprägungen des Maria-Theresien-Talers mit „Nağd“

⁹⁹ T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 110.

¹⁰⁰ Vgl. Christopher Howgego, *Geld in der Antiken Welt – Was Münzen über Geschichte verraten*, Darmstadt 2000.

¹⁰¹ Vgl. N. Sinai, „Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein“, aaO., S. 31.

¹⁰² Vgl. Charles Dickens, *Die Pickwickier*, München 1968, Kap. 11, S. 188, 201ff.

¹⁰³ Vgl. Chr. Howgego, *Geld in der Antiken Welt*, aaO., S. 55ff.; vgl. a. S. 113ff., 118ff.; weitere Beispiele bei St. Heidemann, „Münzen sind konservativ“, in: FAZ vom 28.02.2007.

gegengestempelt und mit dem Wert eines Riyāls in Umlauf gesetzt.¹⁰⁴ Gegengestempelte Exemplare gab es auch auf Java (ab 1809), den Azoren (ab 1871), in Mozambique (ab 1767) und Ġībūtī (ab 1940). Von 1855 an bis in die Mitte der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts galt in Äthiopien der Maria-Theresien-Taler als offizielles Zahlungsmittel; er war in der Wiener Münzstätte insbesondere nach der Eröffnung des Suezkanals (1869) auf Bestellung von Handelsfirmen für den ostafrikanisch-arabischen Raum nachgeprägt worden.¹⁰⁵ In den Jahren 1962-1968 kursierte der Maria-Theresien-Taler noch in den unwegsamen Gebieten im Norden und Osten des Yemens; dort war es dem geflohenen Imām Muḥammad al-Badr gelungen, ergebene Stammeskrieger um sich zu sammeln und der republikanischen Regierung, die vorübergehend von ägyptischen Truppen unterstützt wurde, Widerstand zu leisten.¹⁰⁶ Im Sultanat Maṣqaṭ und ‘Umān war der Maria-Theresien-Taler („Riyāl Fransī“ im Wert von ca. 450 Baysa) für Privatgeschäfte bis 1970 zugelassen.¹⁰⁷

2.9 Ausblendung ganz elementarer Rückfragen

Erstaunlich ist schließlich die konsequente Ausblendung von ganz elementaren Rückfragen und einfachen kritischen Beobachtungen, denen sich weder Goetze noch die Vertreter der „Saarbrücker Schule“ stellen:

Wie konnte solch ein „gigantisches Manipulations- und Fälschungswerk“ der Abbāsiden überhaupt gelingen, zu ihrer Zeit un widersprochen hingenommen werden, von jüdischen und christlichen Apologeten unverwertet und über mehr als tausend Jahre unentdeckt bleiben? Das Verdikt über diese ganze Theorie hat Tilman Nagel mit vollem Recht ausgesprochen: „Wohl nur, wenn man das vor- und frühislamische arabische Schrifttum nicht kennt, kann man auf den Gedanken verfallen, es hätten sich einige Leute zusammengesetzt und gut einhundertundfünfzig Jahre Vergangenheit mit Tausenden von handelnden Personen, mit widereinander streitenden religiösen und politischen Strömungen, mit unterschiedlichen Auslegungen ein und desselben Ereignisses usw. zusammenfabuliert.“¹⁰⁸

Warum findet sich bei den vielen untereinander konkurrierenden Gruppen und Fragmentierungen des Islams, die sich bis zur Abbāsidenzeit (ab 749) herausgebildet hatten, niemals der Vorwurf der Geschichtsklitterung dokumentiert? Warum wird dieser Vorwurf nicht einmal von den jüdischen und christlichen Polemikern ausgesprochen?¹⁰⁹

Diese Vorgehensweise, Widersprechendes auszublenden oder Naheliegendes gar nicht erst wahrzunehmen, findet sich im Verlauf der Arbeit immer wieder auch in Detailfragen. Hinsichtlich des Qur’āntextes fällt Goetze z.B. auf, dass keiner der vier „großen“ Propheten erwähnt wird, dass er vom Dodekapropheten nur Jona nennt, ihm aber die Erzväter Israels als Propheten gelten (S. 457a, Anm. 588). Ist dann vorstellbar, dass diese „Prophetologie“ auf die angeblich dem Qur’ān zugrunde liegenden syrisch-christlichen

¹⁰⁴ Vgl. Günter Schön / Gerhard Schön, *Welt-Münzkatalog 20. Jahrhundert*, München ³³2005, S. 1397 (dort auch eine Abbildung).

¹⁰⁵ Vgl. R. Pankurst, „*The History of Currency and Banking in Ethiopia and the Horn of Africa from the Middle Ages to 1935*“, in: *Ethiopia Observer*, 8 (1964), S. 358-408.

¹⁰⁶ Vgl. G. Schön / G. Schön, *Welt-Münzkatalog*, aaO., S. 759.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 1191.

¹⁰⁸ Ebd., S. 839.

¹⁰⁹ Vgl. N. Sinai, „*Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein*“, aaO., S. 31.

Lektionare zurückgeht? Oder stehen da nicht eigenständige literarische Schöpfungen im Hintergrund?

3. Die Wissenschaft ist der „Friedhof“ vieler Hypothesen¹¹⁰

Der Wert des Goetze'schen Buches liegt zwar in der gut lesbaren Zusammenstellung der Forschungen der Saarbrücker Schule, die sonst auf viele dem interessierten Laien kaum zugängliche und meist schwer verständliche Einzelpublikationen verstreut sind. Da aber Goetze fast nur Literatur zitiert, die seiner Argumentationsrichtung entspricht und sich bloß selektiv bzw. oft gar nicht mit der an den Originalquellen erprobten, etablierten Forschermeinung auseinandersetzt, erlaubt er dem Leser keine urteilsfähige Distanz zu den von ihm meist nur referierten Hypothesen der Saarbrücker Schule.

Im Ganzen kommen wir nicht um die Feststellung herum, dass die von Goetze propagierten Hypothesen der Saarbrücker Schule einer genaueren wissenschaftlichen Nachprüfung nicht standhalten. Das liegt an ihren teilweise noch aus dem 19. Jahrhundert stammenden Denkvoraussetzungen und Methoden, an den gravierenden wissenschaftlichen und methodologischen Mängeln wie etwa der Missachtung, bzw. Manipulation der arabischen Grammatik, der hocharbiträren Konjekturepraxis, der kurzschlüssig angewandten Numismatik, der oft bloß zirkulären Argumentation, der an entscheidenden Stellen fehlenden Begriffsschärfe („aramäisches Denken“, „Interferenz“ oder „Sprachmischung“, „Etymologie als Schlüsselwissenschaft“). Zu dem argumentativ hohen Anteil an selbstimmunisierenden, *blackbox*-artigen Postulaten kommen die willkürlichen Schriftzeichen-, Etymologie- und Symbolspekulationen, welche die erheblichen Argumentationslücken überdecken helfen. Daher dürfte auch der aufklärerische Versuch Goetzes fehlgeschlagen sein, Christentum und Islam – mit dem Hinweis auf unabwiesbare wissenschaftliche Evidenz und dem Appell zur „Ergebnisoffenheit“ bei wissenschaftlichen Diskursen – auf das gemeinsame Erbe des aramäischen Denkens in der syrischen Ostkirche, d.h. auf einen beide Dialogpartner verbindenden, dem *christlichen Raum* entstammenden Glauben zurückzuführen.

Nach allem, was die historisch-kritische Forschung in gewissenhafter Auswertung der ihr zugänglichen islamischen Primärquellen und historischen Zeugnisse zu sagen vermag, bleibt es bei der unhintergehbaren Originalität der qur'ānischen Verkündigung, bei der Geschichtlichkeit des Propheten Muḥammad, bei der Authentizität des Islams als einer gestifteten Offenbarungsreligion sowie bei der für den interreligiösen Dialog wesentlichen Erkenntnis, „dass zur Signatur der Gottesrede die Differenz gehört.“¹¹¹

¹¹⁰ Nach Pierre Bourgeade (1927-2009, französischer Journalist, Fotograf und Schriftsteller, bekannt v.a. durch seine Kriminalromane): „Wissenschaft ist nur ein Friedhof von Hypothesen.“

¹¹¹ Vgl. Sura 2/148; 5/48.