Globethics Repository



Über den neuesten Versuch christlich-religionsgeschichtlicher Forschung, eine andere Weltreligion zu diskreditieren

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Erich Dobberahn, Friedrich
Publisher	Institut für Wissenschaftliche Irenik Universität Frankfurt
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 01:48:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/194605

Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber
in Association with / in Zusammenarbeit mit
Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Alexandra Landmann, Vladislav Serikov & Ajit S. Sikand
Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935 - © E.Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org
http://web.uni-frankfurt.de/irenik; http://irenik.org/

Nr. 180 (2013)

von

Friedrich Erich Dobberahn

Über den neuesten Versuch christlich-religionsgeschichtlicher Forschung, eine andere Weltreligion zu diskreditieren

Kritische Überlegungen zur Anwendung der Saarbrücker Islamforschung
im interreligiösen Dialog

Inhalt und Gliederung[1]

I – Die Frühgeschichte des Islams – ein gigantisches Fälschungswerk?

I, 1 Revisionismus-Schwenk: Nicht Muḥammad, sondern Christus!

I, 2 Religionsenteignungs-Strategien – I, 2.1 Bruno Bauer u. a. gegenüber dem *Christentum* – I, 2.2 Friedrich Delitzsch u. a. gegenüber dem *Judentum* – I, 2.3 Die Saarbrücker Schule und Andreas Goetze gegenüber dem *Islam*

I, 3 Radikale Umstülpung der islamischen Frühgeschichte

I, 4 Provokation und apologetische Beschwichtigung möglichen Protestes
I, 4.1 Historisch-kritische Methode und religiöse Ergebnisoffenheit – I, 4.2 Religiöse Ergebnisoffenheit in Christentum und Islam – I, 4.3 Paradoxien und innere Widersprüche in Goetzes Apologie

I, 5 Interreligiöser Dialog oder antidialogischer Revisionismus?

II – Wissenschaftliche Nachprüfung der Saarbrücker Hypothesen

II, 1 Die Hypothese des aramäischen Denkens in der ostsyrischen Kirche – II, 1.1 Die Verzeichnung des aramäischen Denkens und Sprechens – II, 1.2 Vorhellenistische Ostkirche? – II, 1.3 „Relational-existentiell“ versus „statisch-ontologisch“ als kategorialer Denkgegensatz zwischen aramäischem und hellenistischem Denken? – II, 1.4 Die Prophetologie der judenchristlichen Gnosis als Interpretationsgrundlage

II, 2 Die Hypothese der christlichen „Subtexte“ und der „Interferenz“ („Sprachmischung“) in den qur’ānischen Texten – II, 2.1 Neue Forschungsergebnisse zur „ʿuṯmānischen“ Textform – II, 2.2 „Interferenz“? „Sprachmischung“? – II, 2.3 „Karšūnī“? – II, 2.4 Ignorierung der konstanten Strukturen des Klassischen Arabisch – II, 2.5 Arabisch – ein aramäischer Dialekt?

II, 3 Willkürliche Emendations- und Konjekturpraxis – II, 3.1 Kopftuch oder Gürtel? – II, 3.2 Paradiesjungfrauen oder Weintrauben? – II, 3.3 Paradies oder paganer Fruchtbarkeitshain?

II, 4 Manipulation der arabischen Grammatik – II, 4.1 Muḥammad = Eigenname oder gerundivisch gebrauchter, christologischer Titel? – II, 4.2 Verstoß gegen die arabische Syntax: Nominalsatz oder Verbalsatz? Prädikatsnomen oder Gerundivum? – II, 4.3 Anachronistische Vermengung verschiedener Sprachstufen

---

[1] Stark überarbeitete und ergänzte Fassung des in Hikma – Zeitschrift für islamische Theologie und Religionspädagogik, Jahrgang III, Heft 4, Freiburg i. Brsg., 2012, S. 30-58, erschienenen Aufsatzes. Ich danke meinem Freund und Kollegen Harald Faber (Hermannsburg) für eine Reihe von sachdienlichen Hinweisen (im Folgenden mit „F“ bezeichnet) auch schon in der Erstfassung.

II, 5 Arbiträrer Gebrauch der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ – II, 5.1 *allāhu ṣ-ṣamadu* = der „trinitarisch verbundene“ Gott? – II, 5.2 Sura 112 als rhetorische Frontstellung zum Nicaeno-Konstantinopolitanum

II, 6 Annullierung der Historizität geschichtlicher Einzelgestalten – II, 6.1 Umdeutungsversuche durch literaturwissenschaftlichen Vergleich – II, 6.2 Gewaltsame Uminterpretation – II, 6.3 Jonglagen mit Zahlensymbolik und Namensetymologien

II, 7 „Argumentatio e silentio“

II, 8 Kurzschlüssige Anwendung der Numismatik

II, 9 Lebensfremde Komplexitätsreduktion und negatorische Selektivität

III – Revisionistisches Religionsenteignungs-Programm und Gründungskomplott-Theorie: „Für Muslime reine Provokation“

III, 1 Generelle Kritik an der Saarbrücker Schule

III, 2 Goetzes Religions-Enteignungsprogramm ist für Muslime kein interreligiöses Dialogangebot auf Augenhöhe, sondern „reine Provokation“

III, 3 Die Integrität des Islams als Weltreligion, Endergebnis und Fazit

I – Die Frühgeschichte des Islams – ein gigantisches Fälschungswerk?

I, 1 – Revisionismus-Schwenk: Nicht Muḥammad, sondern Christus!

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[2] (Pseud.)[3] 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 (569-632) 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 ʿabbāsidischen Kalifendynastie (ab 749) zu dem uns heute vorliegenden Qur'ān umgefälscht worden sind. Damit steht nicht nur die Behauptung einer gigantischen, machtpolitisch motivierten Textmanipulation der ʿAbbāsiden im Raum, sondern hier wird den angeblich „dunklen Anfängen" des Islams gegenüber ein religiöses *copyright* des Christentums deklariert.

Solche Versuche, die Historizität von Religionsstiftern zur Fiktion zu erklären, den Anspruch einzelner Weltreligionen auf die je eigene Selbstbezeugung Gottes zu entlegitimieren und ihre Glaubensgrundlagen als auf Textmanipulationen beruhend zu diskreditieren, sind nicht neu. Sie sind durch radikale Vertreter aus der Blütezeit der sog. Religionsgeschichtlichen Schule im 19. und frühen 20. Jahrhundert bekannt geworden; wir greifen wir hier die wichtigsten Beispiele solcher Religions-Enteignungsstrategien heraus (I, 2.1-2).[4]

---

[2] Das Pseudonym „Christoph Luxenberg" soll offenbar an die wissenschaftlich emanzipatorischen Leistungen Georg Christoph Lichtenbergs (1742-1799) erinnern.

[3] Tilman Nagel (FAZ vom 21/09/2007): „Luxenbergs Werk ist eine wunderliche Mischung aus semitistischem Grundwissen, so etwa über den Konsonantismus, verquickt mit weitschweifenden Phantasien. Seriöse Rezensionen (…) heben den durchweg dilettantischen Charakter der Verfahrensweisen Luxenbergs hervor und geben ferner zu bedenken, dass nur eine geringe Anzahl von Koranpassagen (…) dieser „Deutung" unterzogen wurden. Bei mehr als 95% des Textes versagt Luxenbergs Erfindungsreichtum, so dass, selbst wenn das Wenige Hand und Fuß hätte, man nicht von einer „syro-aramäischen Lesart" an sich sprechen dürfte, erst recht nicht von der Entschlüsselung eines durchgängigen christlichen liturgischen Textes, der sich unter den arabischen Schriftzügen des Korans verberge (…)." Nagel bezieht sich auf die Rezension von Simon Hopkins, „Review of: Die syro-aramäische Lesart des Koran", in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 28, Jerusalem, 2003, S. 377-380; vgl. ebenso die Kritik bei François de Blois, „Review of: Die syro-aramäische Lesart des Koran", in: Journal of Qur'ānic Studies 5, Edinburgh, 2003, S. 92-97; etc. Elementare Fehler finden sich bei Luxenberg auch hinsichtlich des Arabischen; vgl. Friedrich E. Dobberahn, Muhammad oder Christus? – Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Kūfī-Inschriften von 72h (= 691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem, in: M. Tamcke (Hg.), Orientalische Christen und Europa: Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation, Göttinger Orientforschungen: Serie I, Syriaca, Bd. 41, Wiesbaden, 2012, S. 140f, Anm. 73.

[4] Einen Überblick über den radikalen Zweig dieser Forschungsrichtung, die als Ganze nicht diskreditiert werden darf (vgl. etwa Kurt Aland, Die Arbeiten der deutschen Akademie der Wissenschaften auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Vorträge und Schriften, Heft 58, Berlin, 1957), bieten z. B. Albert Schweitzer und Joseph Klausner; vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, München, 1971, S. 233-262. 634-703 (vgl. insbes. zu B. Bauer S. 243f.257ff; zu A. Kalthoff S. 502ff; zu P. Jensen S. 663ff; zu A. Niemojewski und Chr. P. Fuhrmann S. 668f; zu W. B. Smith S. 669ff; zu A. Drews S. 685ff); vgl. Joseph Klausner, Jesus von Nazareth, Berlin, 1930, S. 91-164 (vgl. insbes. zu B. Bauer S. 111f; zu A. Kalthoff S. 130ff; zu W. B. Smith und A. Drews S. 131f.150.163; zu A. Geiger S. 150f; zu H. Graetz, S. 143ff; zu J. Jacobs S. 147ff). Zu Bruno Bauer vgl. auch die Kritik von Friedrich Engels / Karl Marx, Die heilige

I, 2 – Religionsenteignungs-Strategien

I, 2.1 – Hinsichtlich des *Christentums* vertrat Bruno Bauer in seinem Buch „Christus und die Cäsaren, der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum“ (1877) die Ansicht, dass Jesus überhaupt nicht gelebt habe und nur ein Phantasiegebilde sei; seine Botschaft – eine Kompilation aus dem römischen Philosophen Seneca und dem jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philon – habe man nachträglich zu einer fiktiven Persönlichkeit materialisiert.

In der Argumentationsstruktur nicht viel anders ging Albert Kalthoff vor (Das Christenproblem – Grundlinien einer Sozialtheologie, 1902; Die Entstehung des Christentums, 1903); er leugnete ebenso die Existenz Jesu und sah in seiner fiktiven Gestalt lediglich das „Gefäß“, die symbolhafte Personifizierung, in welcher sich messianisch-apokalyptische und zugleich weltlich-materialistische Hoffnungen jüdisch-proletarischer Massen sammeln konnten. Mit astral-mythischen (Peter Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, Bd. I, 1906; Bd. II, 1928) und astrologisch-symbolischen Spekulationen (z. B. Andrzej Niemojewski, Bóg Jezus, 1909; Christian Paul Fuhrmann, Der Astralmythos von Christus, 1912) und mit Hinweisen auf Götterkulte und Mysterienspiele (z. B. William Benjamin Smith, The Pre-christian Jesus, 1906; Arthur Drews, Die Christusmythe, 1909 / 1911; Das Markus-Evangelium, 1928) versuchten im 19. Jahrhundert und zu Anfang des 20. Jahrhunderts nicht wenige Autoren, die historische Nichtexistenz Jesu zu erweisen und seine Botschaft als bloßes Epigonentum, d. h. als bar jeden Neuansatzes eigener Inspiration darzustellen; Jesus trüge seine Botschaft vor, als habe er sie aus dem hebräischen Buch *Die zwei Wege* geschöpft, das die ganze ethische Weisheit Hillels enthalte (Joseph Jacobs, As Others saw him, London, 1896, S. 51ff). In dieser Richtung argumentierten auch Autoren, die die Existenz Jesu selbst nicht anzweifelten, wie z. B. Abraham Geiger (Das Judentum und seine Geschichte, 1865), Heinrich Graetz (Sinai et Golgotha, 1867) und andere.

I, 2.2 – Ein Angriff auf das *Judentum*, auf die Originalität und Authentizität seiner Quellen, seine Berechtigung bestreitend, sich auf einen inspiratorischen Neueinsatz durch eigenes Offenbarwerden Gottes berufen zu können[5], erfolgte vor allem durch Friedrich Delitzsch im sog. Babel-Bibel-Streit.

Der Assyriologe Friedrich Delitzsch versuchte zunächst in seinen beiden (in Anwesenheit von Wilhelm II. als *summus episcopus* gehaltenen) Vorträgen vom 13. Januar 1902 und 12. Januar 1903 sowie danach in seinem Buch: Die große Täuschung (1921) nachzuweisen, dass das Alte Testament als minderwertiges Plagiat der altbabylonischen Religion anzusehen sei.[6] Das Judentum sei unter die heidni-

---

Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: Karl Marx / Friedrich Engels Werke (= MEW), Bd. II, Berlin, 1990, S. 82ff (insbes. S. 126.150.204); dies., Die deutsche Ideologie, in: dies., MEW, Bd. III, Berlin, 1990, S. 81ff (insbes. S. 113f.121); vgl. inbes. Hermann Peter Eberlein, Bruno Bauer – vom Marx-Freund zum Antisemiten, Berlin, 2009, S. 142ff.170ff. 204ff. – Auch Alfred Rosenbergs Kapitel zur Leben-Jesu-Forschung (in seinem Buch: Der Mythos des 20. Jahrhunderts, 1930) speist sich aus demselben religionsenteignenden Argumentationsschema; vgl. W. Künneth, Antwort auf den Mythus, Berlin, 1935, S. 148ff. In jüngster Zeit artikuliert der im Internet kursierende Videoclip „Zeitgeist“ (Peter Joseph, infokrieg. tv) gegen das Christentum dieselbe Denkschablone.

[5] S. dazu Rudolf Kittels damalige Streitschrift, Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage, Leipzig, 1903, S. 1ff; vgl. a. Max Albert Klausner, Hie Babel – Hie Bibel! – Anmerkungen zu des Professors Delitzsch zweitem Vortrag über Babel und Bibel, Berlin, 1903, S. 4.12ff.16ff.19ff.

[6] Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel, neubearbeitete Ausgabe, Leipzig, 1921 (= Nachdruck, Paderborn, 2012), S. 30ff.48ff; ders., Die große Täuschung, Bde. I und II, Stuttgart / Berlin, 1921: Bd. I, S. 62.70.77ff.101ff.105f. 118.129ff; Bd. II, S. 5.12ff.36f.43ff.84f u. ö; vgl. M. A. Klausner, Hie Babel – Hie Bibel!, aaO., S. 9ff.24ff; John C. G. Röhl, Wilhelm II. – Der Weg in den Abgrund 1900-1941, München, 2008, S. 562ff.

schen Religionen zu rechnen und für die christliche Kirche entbehrlich.[7] Das Neue Testament müsse aus seiner „künstlichen, tendenziösen Umklammerung durch das Alte Testament herausgerissen“ werden.[8] Auch Peter Jensen, ebenfalls Assyriologe, war bestrebt, in Bezug auf fast alle Erzählungen des ATs (wie des NTs) zu erweisen, dass sie lediglich als literarische „Absenker“ des altbabylonischen astralmythologischen Gilgamesch-Epos' zu verstehen seien; den in ihnen auftretenden Personen – wie z. B. im AT: Mose, Elias und Elisa, etc., im NT: Jesus und Paulus, etc. – fehle als rein mythologischen, kultisch verehrten Gestalten die Verwurzelung in der Historie.[9] Auch hier wurde versucht, einer Weltreligion die selbstbezeugte, authentisch gewachsene geschichtliche Entwicklung abzusprechen und ihre Berufung auf göttlich-inspirierte Authentizität ihrer Verkündigung als *pia fraus* zu erweisen.

I, 2.3 – Nachdem in den zurückliegenden Jahrzehnten im Trialog der drei monotheistischen Religionen immer wieder das gemeinsame Gegründetsein im Eingottglauben Abrahams / Ibrāhīms betont worden war[10], hatte sich bei genauerer Analyse der qur'ānischen Texte exakt an diesem Punkt gezeigt, dass dort gerade umgekehrt eine scharf gezogene Trennlinie verläuft.[11] Seit einigen Jahren vollzieht sich hier eine Erkenntnisschleife: die Diskussion verlagert sich wieder zurück in Richtung auf eine Urverwandtschaft zwischen Christentum und Islam, allerdings in der provokanten Form eines religionsgeschichtlichen Revisionismus-Schwenks. Bezüglich des *Islams* greift Andreas Goetze – seit 2012 Landespfarrer für den interreligiösen Dialog (insbesondere mit Muslimen) in der Berlin-Brandenburgischen Kirche – in seinem hier zu besprechenden, in Darmstadt, 2013 schon in dritter, unveränderter Auflage erschienenen Buch *Religion fällt nicht vom Himmel* (im Folgenden mit Seitenzahlen zitiert) erneut die Denkfiguren der radikalisierten Religionsgeschichtlichen Schule auf. Seine im Stil der religionsgeschichtlichen Volksbücher des 19. und frühen 20. Jahrhunderts[12] gehaltene

---

[7] Friedrich Delitzsch, Die große Täuschung, aaO., Bd. I, S. 95ff.

[8] Wobei die hochstehende sumerische Kultur schon von den semitischen Akkadern „gründlich aus- und aufgesogen“ worden wäre; vgl. ders., Die große Täuschung, aaO., Bd. I, aaO., S. 105f; Bd. II, aaO., S. 71; vgl. ebda., S. 22.41.48.52f.58ff.63ff.66ff.69ff); vgl. schon Paul de Lagarde, Die Religion der Zukunft, in: ders., Deutsche Schriften, Göttingen, 1920, S. 251f.254f.269; s. dazu H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn, 1969, § 73, S. 309ff.313; ders., Die Evangelische Kirche, in: Werner E. Mosse / Arnold Pauker (Hgg.), Entscheidungsjahr 1932 – zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik, Tübingen, 1966, S. 253ff.

[9] Zu 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, vgl. die Rezension von Hermann Gunkel, Jensens Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, in: Karl Oberhuber (Hg.), Das Gilgamesch-Epos, WdF 215, Darmstadt, 1977, S. 74-84.

[10] So wird im Qur'ān der Islam geradezu die *millat Ibrāhīm* = „die Religion Ibrāhīms“ genannt (Sura 2, 135; 3, 95; 4, 125; 6, 161; 12, 37f; 16, 123; 22, 78).

[11] Die Aneignung der Gestalt Abrahams-Ibrāhīms bot sich Muḥammad deswegen an, da dieser nicht nur ein Vorbild für den monotheistischen Glauben sein konnte, sondern sich schon deshalb als „Gründerfigur“ für den Islam empfahl, weil er weder Jude noch Christ war (Sura 3, 67). Nach den gescheiterten Versuchen Muḥammads, die bei Mekka und Medina ansässigen jüdischen Stämme als seine ersten Glaubensgenossen anzusprechen, teilte ihm Allāh in einer Offenbarung mit, dass auf Seinen Befehl hin Ibrāhīm und sein Sohn Ismāʿīl (vgl. Gen. 16, 11ff) die Kaʿba als Zuflucht und Stätte des Gottesdienstes errichtet hätten (Sura 2, 124ff; 22, 26ff); vgl. Tilman Nagel, Mohammed – Leben und Legende, München, 2008, S. 117f.146ff.155ff.162ff.169ff. Damit hatte Muḥammad gerade an der Gestalt Ibrāhīms die Emanzipation vom Judentum vollzogen. Vgl. a. Catherina Wenzel, Abraham – Ibrāhīm, Ähnlichkeit statt Verwandtschaft, in Evangelische Theologie (= EvTh) 62, Gütersloh, 2002, S. 362-384.

[12] Vgl. H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, aaO., § 77, S. 331f.

Arbeit versucht, in einer revisionistisch ausgerichteten Aufarbeitung der Religionsgeschichte Islam und Christentum auf der Grundlage einer gemeinsamen *christlichen* Vorstufe des Glaubens zusammenzuführen.

Die Grundthese der Saarbrücker Forschungsrichtung, die Goetze selbst vehement favorisiert, lautet[13], dass die ältesten literarischen Schichten des Qur'āns und damit die Anfänge des Islams nicht auf dem Neuansatz einer eigenen Inspiration / Offenbarung (Sura 53, 4.10f) beruhten, sondern auf Texte des ostsyrischen, oft als „vornicaenisch" bezeichneten (S. 63.79f u. ö.) Christentums zurückgingen. In ihnen sei Jesus noch nicht – unter hellenistischem Einfluss – in „statisch-ontologischer" Wesenseinheit mit Gott aufgefasst, sondern – auf der Grundlage des aramäischen, „relational-existentiellen" Denkens – als eine in der Sukzession[14] von Trägern des göttlichen Geistes, d. h. von Propheten und Gottesknechten stehende Mittlergestalt angesehen worden (vgl. S. 63ff.70ff.79ff.86ff.373f.376.383.467b u. ö.).[15] Die Christologie des Qur'āns, die Jesus ebenso nur als „Propheten" und „Diener Gottes" verstehe, nicht aber als inkarniertes göttliches Wesen anerkenne, erkläre sich durch die epigonale Textabhängigkeit des Qur'āns von (postulierten) Lektionaren der syrischen Ostkirche. Die Entdeckung identischer Christologie auf der gemeinsamen Vorstufe zum nicaenischen Christentum (ab 325) und ʿabbāsidischen „Islam" (ab 749) mache nun den Weg frei für eine Zusammenführung von Christen und Muslimen auf *christlichem* Glaubensfundament. Durch den gemeinsamen Ursprung im Glauben der syrischen Ostkirche löse sich der dogmatische Zwang auf, im christlich-muslimischen Dialog Gott nur „innerhalb von Religionsgemeinschaften" zu glauben. Auf der Basis des in der Ostkirche noch erhalten gebliebenen aramäischen Gott-Denkens werde deutlich, dass Muslime wie Christen (und Juden) faktisch zu demselben Gott beteten, auch wenn sie jetzt noch nicht in allen Punkten von ihm das Gleiche glaubten (S. 377).

---

[13] 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 (Hg.), Der frühe Islam, 2007; Chr. Burgmer (Hg.), Streit um den Koran, 2007; M. Groß / K.-H. Ohlig (Hgg.), Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, 2008; dies. (Hgg.), Vom Koran zum Islam, 2009; dies. (Hgg.), 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 Strophenlieder im Koran, Erlangen, 2004. Die Forschungsrichtung ist weiterhin literarisch unentwegt, ohne dass sich bisher die Evidenz ihrer Hypothesen erhöht hätte.

[14] Die Mittlergestalten-Sukzession ist ausgehend von Dtn. 18, 15.18 wohl auch spätjüdisch belegt (vgl. Qumrān: CD I, 11; XX, 28; TestLev. VIII, 15; Luk. 1, 76); vgl. hier zur Mēmrā' Yhwhs: Hermann Leberecht Strack / Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II, Nachdruck München, 1968, S. 302ff; zur gnostischen Beeinflussung, ebda., S. 307; vgl. a. Gerhard Friedrich, προφητης, in: Gerhard Friedrich (Hg.), ThWNT, Bd. VI, Stuttgart, 1959, S. 860f. Im christologischen Schriftbeweis wird dies auf die Einzigartigkeit der Gottessohnschaft und Messianität Jesu umgedeutet (Joh. 1, 45; 6, 14; 7, 40; Apg. 3, 22; 7, 37); vgl. hierzu Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen, 1968, S. 61ff.72f.157f.230f; vgl. a. Joachim Jeremias, Μωυσης, in: Gerhard Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT), Bd. IV, Stuttgart, 1942, S. 862ff.

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

Die Identität der Christologie sowohl in der syrischen Ostkirche als auch im Qur'ān legt sich Goetze in folgender Weise zurecht: das aramäische[16] 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 sei die relational-existentielle Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und der Welt bzw. der Menschheit konstitutiv: ‚Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig.'"[17] Im Mittelpunkt des relational-existentiell orientierten aramäischen Denkens stehe „Gottes Wirken und seine Funktion für die Menschen" (S. 65). Dadurch habe die vom Hellenismus noch weithin unberührte syrische Ostkirche (S. 37ff) aufgrund ihres aramäischen, „relational-existentiellen" Denkens die Zuwendung Gottes zur Welt auch viel stärker betonen können als die hellenistisch beeinflusste byzantinische, die Gott eher als eine Entität „an sich" verjenseitigt[18] und – mit der singulären Dauergeformtheit der statisch-ontologischen Wesensidentität von Gott und Jesus – den inkarnierten Gottessohn zunehmend von der lebendigen Weltbeziehung dispensiert hätte.

An einer Reihe von Beispielen, beginnend mit Aphrahats „Namens-Christologie" (S. 80ff), will Goetze den Weg der ostsyrischen Christologie nachzeichnen, auf welchem sich das aramäische Gottdenken der ostsyrischen Kirche im Gegensatz zum hellenistisch beeinflussten Verständnis der transzendenten, geschichtslos-weltabgewandten Gottheit entwickelt habe. Aphrahats Schriften ließen – trotz einiger Berührungen mit hellenistischen Anschauungen – erkennen, dass die Inkarnationschristologie innerhalb der aramäischen Perspektive relational-existentieller Weltzuwendung Gottes begriffen worden sei. Ähnlich wie auch Ephraem ordne Aphrahat „mit dem Bilderreichtum der syrischen Sprache" den hellenistischen Aspekt der weltabgewandten Transzendenz Gottes konsequent der Wirkung und Funktion Jesu in der Heilsgeschichte unter: Jesus erscheint als Mose, als einer der großen Propheten oder Könige Israels. „Zwar lässt Aphrahat keinen Zweifel daran aufkommen, dass Jesus Gottes Sohn ist und dass er Gott ist, der aus Gott gekommen ist"; er beschreibe ihn jedoch nicht unter dem hellenistischen Vorzeichen statisch-ontologischer Kategorien als ein „An-(und-für)-sich", sondern aufgrund seines aramäischen Denkens als „relational-existentiell", d. h. in seiner Wirkung und Funktion welt- und geschichtsbezogen (S. 81f). Im Verfolg solchen Denkens sei es dann schließlich, so Goetze, in der ostsyrischen Theologie zu einer entscheidenden Klärung und Weiterentwicklung (S. 89) innerhalb der relational-existentiellen Christologie gekommen: zu einer „Metaphysik der Einheit" von Gott und Jesus, „die sich als Wirkung des Geistes Gottes verstand" (S. 88), nämlich zu der auf Phil. 2, 5bf hin interpretierten Auffassung einer „ununterbrochenen Einwohnung des Logos" (S. 90), die das Motiv sukzessiver Mittlerpersonen zur Abfolge von „Gottesknechtsgestalten" (S. 116) umgeformt habe: Hiernach habe sich diese kontinuierlich relational-existentiell wirkende Realpräsenz des göttlichen Geistes nicht erst in Jesus Christus gezeigt, sondern schon in früheren Gottesknechten wie Mose, den Propheten, David, ja sogar dem Volk Israel als ganzem (S. 80ff.115ff). Damit stehe Jesus dem aramäischem Denken der Ostkirche zufolge – und genau das komme auch im Qur'ān zum Ausdruck – auf der gemeinsamen Horizontal-Linie aller vorherigen „Gottesknechte" der Heilsgeschichte, in denen sich die reale Gegenwart von Gottes Geist kundgetan hätte – „allerdings diesmal [d. h. in Jesus] in

[16] Goetze spricht hier auch vom „semitischen Kulturkreis" (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. Auch die im NT beschriebenen historisch und dogmatisch verobjektivierten, d. h. hellenistisch beschriebenen Heilstatsachen wären demnach ebenso im „relational-existentiellen" Denken aufzulösen (vgl. S. 457a, Anm. 571).

[17] A. Goetze, „Die syrischen Wurzeln des Christentums", aaO., S. 179.

[18] „Sein Gottes an sich", „Gottes Natur an sich, verstanden als naturhafte Wesensbestimmung", „Sein Christi an sich", „Gottessohnschaft Jesu" (S. 81f.118).

unüberbietbarer Weise als Gottes vollkommener Botschafter, in dem ganz und gar der Geist Gottes real präsent ist.“ (S. 117f). Die Parousie-Verzögerung Christi (S. 42.135f.203f.297f.338.399b.401b u. ö.) habe dann – vom ʿabbāsidischen Machtinteresse verwertet – die Fortsetzung der „Gottesknechtslinie“ in der Fiktion Muḥammads induziert.

Sich im christlich-muslimischen Dialog auf den religionsgeschichtlich noch gemeinsamen, zentralen Punkt der „vorhellenistischen“ Ostkirche zurücklenken zu lassen, nach welchem Jesus also letztlich auch nur eine von Gottes Geist gelenkte Gottesknechtsgestalt (vgl. das qur-’ānische ʿabdu llāhi) *unter anderen* gewesen sei, nicht aber – wie unter hellenistischem Einfluss inkarnatorisch definiert – die entscheidende, *einmalige* Vertikal-Offenbarung in statisch-ontologischer Wesenseinheit mit Gott selbst, bedinge freilich auf allen Seiten „Ergebnisoffenheit“ (S. 27. 358.360) die völlige Loslösung „von vergangenen Zeiten, Werten und Denkmustern“ (S. 350ff).[19] Im Ergebnis bewegt sich die Goetze’sche Position nicht nur auf die „Schleiermacherei“[20], sondern im Revisionismus-Schwenk gezielt auch auf die Inferiorisierung einer ganzen Weltreligion zu.

I, 3 – Radikale Umstülpung der islamischen Frühgeschichte

Wenn von Goetze übernommene Saarbrücker Hypothese nun tatsächlich zutreffen sollte, dass der Islam – in *seiner* speziellen Ausformung als gestifteter Weltreligion mit einem eigenen historischen Offenbarungsträger und einer eigenen Offenbarungsschrift – bloß eine von den Herrschaftsinteressen der ʿAbbāsiden diktierte, machtpolitisch motivierte Manipulation von postulierten christlichen Subtexten darstellte, müssten sich ja im realen, effektiven Verlauf der spätantiken Religionsgeschichte für die frühislamische Zeit auch faktenstarke Anhaltspunkte für einen solch’ abgekarteten Umfälschungsprozess aufzeigen lassen. Hierzu rekurriert Goetze nun auf die Hypothesen der Saarbrücker Schule, um dem Islam eine vom aramäisch-christlichen Ursprungsglauben im Herrschaftsinteresse der ʿAbbāsiden abdriftende, fingierte Gründungsgeschichte nachzuweisen. Im Einzelnen ergibt sich ein wissenschaftlich ausgesprochen insulares Bild, das die bisher allgemein vertretene Sicht der islamischen Frühgeschichte völlig verrenkt und umkrempelt.

Der Stand der Qur’ānforschung ist bisher[21], dass der grundlegende historisch-topographische Rahmen der islamischen Quellen – d. h. des Qur’āns selbst, der Prophetenbiographien (Ibn Hišām, Ibn Isḥāq, Wāqidī), Muḥammads Auftreten und Verkündigung in der polytheistischen Handelsstadt Mekka, die

[19] Es ist übrigens seltsam, dass sich Goetze an keiner Stelle die Frage vorlegt, inwieweit ein solch’ rückwärtsgerichtetes Globusdrehen überhaupt denkbar und praktikabel ist; vgl. hierzu kritisch H. Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, aaO., S. 180; vgl. a. Bertolt Klappert, Abraham eint und unterscheidet – Begründungen und Perspektiven eines nötigen Trialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Rhein Reden 1, Köln, 1996, S. 21ff; kritisch auch Volker Küster, Verwandtschaft verpflichtet – Erwägungen zum Projekt einer „Abrahamitischen Ökumene“, in: EvTh 62, München, 2002, S. 384ff.

[20] Vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Bd. 2, Hamburg, 1960, S. 396f. Auch hier vollzieht sich also eine Erkenntnisschleife.

[21] Nicolai Sinai, „Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein“, in: FAZ vom 28/12/2006, S. 31; eine ausgezeichnete Zusammenfassung des historischen Rahmens bietet auf engstem Raum: Catherina Wenzel, Abraham – Ibrāhīm, Ähnlichkeit statt Verwandtschaft, in: EvTh 62, aaO., S. 362ff; zur Kritik an der Saarbrücker Schule vgl. T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, München, 2008, vgl. insbesondere ders., ebda., S. 719ff. 835ff.838f.843ff.897ff.917ff; A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike – ein europäischer Zugang, Berlin, 2010, S. 96ff; vgl. dies., ebda., 91ff.107ff.

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 nicht nur eine Reihe von Qur'ānversen, sondern auch neueste technologische Handschriftenanalysen sowie textkritisch-philologische und systematische Vergleiche zur – allerdings deduzierten – sog. 'uṯmānischen Textfassung (*rasm 'uṯmānī*) belegen (s. u.).[22]

Mithilfe der Forschungsergebnisse der Saarbrücker Schule versucht Goetze, zunächst die Epigonalität des Qur'āns zu begründen. Zu einer eigenen Weltreligion „Islam" sei es eigentlich erst dadurch gekommen, dass man in der Epoche des ʿabbāsidischen Kalifates (ab 749, also rd. zwei Jahrhunderte später nach dem bisher als historisch angenommenen Auftreten des Propheten Muḥammad in Mekka und Medina) die – bisher allerdings weder materialiter noch durch außerqur'ānische Belege nachgewiesenen (s. u. II, 2) – syro-aramäischen Vorlagetexte zum Qur'ān, d. h. christliche Lektionare bzw. Strophenlieder des ostsyrischen Christentums (S. 252.268ff.278ff u. ö.)[23] zu einer den Herrschaftsanspruch der ʿAbbāsiden untermauernden „Offenbarungsschrift", d. h. zu dem uns heute vorliegenden Qur'ān, umgearbeitet habe (S. 276ff.282ff u. ö.). Zur Beweisführung schließt sich Goetze da z. B. der These an, dass die Sura 96 als christlich-aramäisches Traditionsstück zu lesen sei (S. 301f); sie enthalte in Vers 6 sogar die *Abendmahlsvorstellung*.[24] Die Sura 97 sei als die Einleitung zu einer *Weihnachtsliturgie* zu verstehen (S. 300f; zu Sura 73, 74 und 108 vgl. S. 302).[25] Die Konsequenz dieser Argumentationsweise ist dabei nicht nur das Verdikt der Epigonalität des Qur'āns, sondern auch die mit dem Vorwurf bewusster Textverfälschung verbundene Behauptung seiner fehlenden Inspiriertheit (وحى *waḥy*; vgl. Sura 53, 4.10f), seines fehlenden *testimonium spiritus*.[26]

---

[22] Zur Verschriftlichung schon in Mekka vgl. Sura 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.; zur Materialanalyse der ältesten Qur'ānhandschriften und zu der durch Textvergleiche dieser Manuskripte deduktiv erschlossenen sog. „'uṯmānischen" Textfassung vgl. den neuesten Forschungsstand bei A. Neuwirth, Der Koran, Bd. 1: Frühmekkanische Suren, Berlin, 2011, S. 24f (Lit.); vgl. a. dies., Der Koran als Text der Spätantike – ein europäischer Zugang, aaO., S. 245ff.267ff; s. dazu unten II, 2.1.

[23] Goetze verweist auch sonst auf die längst bekannte Vielzahl von Parallelen zwischen AT (vermittelt über haggadische Quellen wie die im Midrasch Rabba gesammelte Gemara zum Pentateuch und den fünf Megilloth), NT, Mischna, Talmud und dem Qur'ān (S. 11f.268f; vgl. S. 347ff); vgl. Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Hildesheim, 1971 (Nachdruck von 1931), ders., Jüdische Einflüsse in der Frühzeit des Islam, in: Walter Homolka (Hg.), Die Lehren des Judentums nach den Quellen, Bd. III, Darmstadt, 1999, S. 366ff.

[24] Vgl. demgegenüber A. Neuwirth, Der Koran, Bd. 1, Frühmekkanische Suren, aaO., S. 264ff.

[25] Chr. Luxenberg, Weihnachten im Koran, in: Chr. Burgmer (Hg.), Streit um den Koran, aaO., S. 62ff; Vgl. wiederum A. Neuwirth, ebda., S. 95ff; Martin Bauschke, Der Sohn Marias – Jesus im Koran, Darmstadt, 2013, S. 39f.

[26] Zur Echtheit der Inspiration Muḥammads vgl. schon Heinrich Frick, Der Begriff des Prophetischen in Islamkunde und Theologie, in: W. Heffening / W. Kirfel (Hgg.), Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens – Festschrift Paul Kahle, Leiden, 1935, S. 84ff.87ff; H. Bobzin, Mohammed, München, 2011, S. 78; Martin Bauschke, Der Sohn Marias – Jesus im Koran, aaO., S. 7; etc. Vgl. zur Luxenberg'schen Rückführung des Wortes *waḥy* auf ein syro-aramäisches Wort für „Übersetzung" A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 99.125ff.711ff. In seinen Aufsätzen „Adonai – Christus – Allāh" und „Wie auf einer Pilgerreise" im Deutschen Pfarrerblatt, Jahrgang 112, Heft 2, Speyer, 2012, S. 75-77 und Jahrgang 113, Heft 1, Speyer, 2013, S. 37-38 ist Goetze dann im auffälligen Widerspruch zu seinem Buch bemüht, das von ihm gegen den Qur'ān erhobene, antidialogische Verdikt der Epigonalität und fehlenden Inspiriertheit abzuschwächen und –

Auch in Bezug auf die Geschichtlichkeit Muḥammads selbst wiederholt sich bei Goetze die stramm revisionistische Argumentationsschablone des 19. Jahrhunderts. Einen arabischen Propheten mit einer arabischen Offenbarungsschrift habe es historisch nicht gegeben; die Gestalt Muḥammads sei vielmehr als eine die ʿAbbāsiden-Herrschaft stabilisierende *Fiktion* des 9. Jahrhunderts anzusehen (S. 278.337ff), wobei man zur „Ontologisierung" hilfsweise auf einen gewissen *Muḥammad* Ibn al-Ḥanafiyyah[27], einen Sohn ʻAlī Ibn Abī Ṭālibs, als messianischen Kristallisationspunkt zurückgegriffen habe (S. 206ff.314ff.327ff.338f).[28]

Ursprünglich sei die Wortbildung محمد *muḥammadun* ein 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. o.)[29] und der Notwendigkeit einer legitimierenden „Ursprungsgeschichte" für die nationale arabische Identität (S. 305ff.327ff) sei daraus sekundär der Eigenname einer imaginären historischen Person Arabiens (S. 298.312ff), d. h. „kompensatorisch" der Religionsstifter des Islams geworden. So verwende die Inschrift im Felsendom in Jerusalem (ʻUmar-„Moschee") – wie auch der Qurʾān selbst – das artikellose *muḥammadun* nicht als Eigenname, sondern als christologischen Titel (S. 183ff). Die ʻUmar-„Moschee" wäre demnach auch 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 ein ebenso christlicher Kirchbau anzusehen und damit nicht als ein von Anfang an islamisches Bauwerk (S. 182f).[30]

---

mit Hinweis auf verabsolutierende Fehlwahrnehmungen (!) – den Begriff der interreligiösen Toleranz wieder zu öffnen.

[27] W. Montgomery Watt / Michael Marmura, Der Islam II, RM 25, 2, Stuttgart / Berlin / Köln u. a., 1985, S. 41f; T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 660ff.

[28] Vgl. K.-H. Ohlig, Die Historisierung eines christologischen Prädikats, in: ders., (Hg.), Der frühe Islam, aaO., S. 374ff.

[29] Dieser Verlust der inneren endzeitlichen Logik war – Martin Werner zufolge – auch die Ursache der hellenistischen Dogmatisierung des nachapostolischen Christentums; vgl. ders., Die Entstehung des christlichen Dogmas, 2. Aufl., Bern / Tübingen, 1953, S. 131ff; so auch Carl Schneider, Geistesgeschichte der christlichen Antike, München, 1970, S. 50ff; vgl. dazu auch H. Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, Tübingen, 1982, S. 176ff (Lit.).

[30] Demgegenüber viel überzeugender T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 723: „Die Abgrenzung vom Christentum ist ein Ziel der Erbauer des Felsendoms." A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 252. In den ʼAḥādīṯ und den Erzählungen von 1001 Nacht erscheint ʻAbd al-Malik ibn Marwān auch nicht als Christ, sondern als Muslim; vgl. Dieter Ferchl (Hg.), Al-Buḫārī, Die Sammlung der Hadithe, Reclam 14488, Stuttgart, 2010, S. 218; Enno Littmann, Die Erzählungen aus den 1001 Nächten, Wiesbaden, 1953, Bd. 2, S. 538ff (239. Nacht). Ganz beiläufig ist auch in diesen Erzählungen davon die Rede, dass die Muslime den „Tempel der Kinder Israels in Jerusalem wieder aufgebaut" hätten; vgl. E. Littmann, ebda., Bd. 6, S. 342 (946. Nacht).

I, 4 – Provokation und apologetische Beschwichtigung möglichen Protestes

Die Konsequenz dieser mit schwindelerregender Kombinatorik und unter Zuhilfenahme christlich-apologetischer Legenden (S. 292ff) verteidigten, im Einzelnen aufgrund äußerst magerer Quellenlage aber nur schwer nachzuvollziehenden Hypothesenhäufung (s. u. II, 1-9) ist nicht zu verkennen:

1) Die literarische Endgestalt des Qur'āns wird zur manipulativen Legitimationsleistung zugunsten der imperialen Ansprüche der ʿabbāsidischen Dynastie herabgestuft.

2) Dem Islam wird der Status einer transzendental gestifteten Offenbarungsreligion abgesprochen.

3) Durch die Negierung der Historizität des Propheten Muḥammads wird dem Islam die geschichtliche Verwurzelung entzogen.

4) Die theologische Originalität seines Ursprungs wird historisch-kritisch zum puren Derivat einer anderen, nämlich der *christlichen* Weltreligion (wenngleich ostsyrischer Spielart) heruntersubtrahiert.

Goetze ist sich bei seiner Behauptung eines Gründungskomplotts[31] und seiner religionsenteignenden Revisions-Strategie des deutlichen Konfliktpotentials bewusst, welches er mit seinem, den interreligiösen Dialog gleich vierfach brüskierenden Diskurs angehäuft hat.[32] Er setzt daher zu apologetischen Beschwichtigungsversuchen an:

I, 4.1 – 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 einhergehen[33] und verlange zugleich den Verzicht auf die Exklusivität jeglichen Wahrheitsanspruchs im Glauben. Keine Religion sei – so seine für Muslime herabsetzend klingende Formel (s. a. Buchtitel) – „vom Himmel *gefallen*"[34] (S. 38f.43ff.347ff; vgl. jedoch Sura 97, 1; 69, 43; 56, 80 u. ö.). In einer Attitude totalitär angewandter historischer Kritik, die sich die geschichtliche Schubkraft in lebensfremder Komplexitätsreduktion unterzuordnen versucht[35], charakterisiert

[31] Vgl. schon Aloys Sprenger, Mohammed und der Koran – Eine psychologische Studie, Hamburg, 1889, S. 53-71, insbes. S. 58.68.

[32] Vgl. die Rezension des Goetze'schen Buches durch Friedrich Murthum, Für Muslime reine Provokation, in: Deutsches Pfarrerblatt, Jahrgang 112, Heft 5, Speyer, 2012, S. 276.281.

[33] 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.

[34] Vgl. z. B. Christof Warnke, „Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen", Frankfurt a. M., 1990.

[35] Vgl. K. Marx / F. Engels, Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, in: MEW, Bd. II, aaO., S. 126.150.204 und dies., in: Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. III, aaO., S. 113f.121, gegen Bruno Bauer; vgl. H. P. Eberlein, Bruno Bauer, aaO., S. 144.207.228. Bei diesem Vorwurf geht es darum, dass sich die vom „Gegebenen" intuitiv oder visionär emanzipierenden, die jeweilige Epoche antagonistisch „transzendierenden" Kontingenzerfahrungen als „praktische Gewalt" in Leben und Geschichte äußern und nicht in widerspruchsfreies Denken und verabsolutierte wissenschaftliche Logik einsperren lassen; so u. a. auch der Protest von Max Horkheimer gegen den Neopositivismus, in: ders., Der neueste Angriff auf die Metaphysik, in: Zeitschrift für Sozial-

Goetze jede Religion damit, dass sie – wie die historisch-kritische Forschung angeblich bewiesen habe – in ihrem Glaubenssätzen immer *nur* eine selektiv-epigonale Reproduktion aus dem allgemein verfügbaren religiös-kulturellen Repertoire darstelle (S. 347ff); so sei – wie die Bibel – auch der Qur'ān ein „menschlich vermitteltes Buch" (S. 357), weil er sich in seiner ältesten Textsubstanz ausschließlich den vorhandenen christlichen Traditionen verdanke. Im Hinblick auf den Propheten Muḥammad als historischer Gestalt bekundet Goetze, dass seine Existenz mit der historisch-kritischen Methode nun einmal kaum zu beweisen, jedoch viel leichter widerlegbar sei (S. 325ff; vgl. aber S. 314). Er 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 – sprich: auch *ohne* den Propheten Muḥammad als inspirierter historischer Gestalt – sei es auch für Muslime möglich, sich die spirituelle Glaubenskraft (S. 358) und ihre Bewährung im alltäglichen Vollzug (S. 47) zu erhalten.[36] Wenn sich Goetze hier auch mit Formulierungen Rudolf Bultmanns berührt, so ist doch zu bedenken, dass Bultmann bei seinem Appell, „in der Preisgabe aller Sicherheit zu glauben", gleichwohl an der „Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und der urchristlichen Verkündigung als historischem Faktum" festhält[37], und nicht – wie Goetze – von einer angeblich nachweisbaren Geschichtsfälschung ausgeht, derer die frühislamische Historiographie bezichtigt wird.

I, 4.2 – 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 Mu'tazila (S. 353), die – z. B. entgegen Sura 85, 21f und 97, 1 – die Lehre des geschaffenen Qur'āns vertreten[38], der Sufismus, der die Fi-

---

forschung 6, Paris, 1937/8, S. 24ff, vgl. in diesem Sinn auch R. Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, in: Andreas Lindemann (Hg.), Neues Testament und christliche Existenz – Theologische Aufsätze, UTB 2316, Tübingen, 2002, S. 258ff, und H. Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, aaO., S. 7f.20ff. 28.48.50. 165.

[36] Nach Goetze lenkt ja die historische Kritik am Qurʾān die Muslime immerhin noch auf die Glaubensformel der syro-aramäischen Kirche zurück: „Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig" – auf eine allerdings materialhistorisch völlig entleerte Minimum-Floskel, deren inhaltliche Füllung erst von einem konkret bezeugten historischen Erfahrungshorizont her einfließen müsste, welcher jedoch von Goetze u. a. für den Islam gerade in Abrede gestellt wird.

[37] Vgl. Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen II, Tübingen, 1952, S. 160: „Der Glaube vollzieht sich in der Preisgabe aller Sicherheit"; vgl. hierzu ders., Gesammelte Aufsätze, Berlin, 1973, S. 432ff, insbes. S. 435; ders., Glauben und Verstehen I, Tübingen, 1954, S. 176ff.207ff; ders., Glauben und Verstehen III, Tübingen, 1965, S. 144f; etc.; ders., Jesus, GTB Siebenstern 17, Gütersloh, 1977, S. 20ff; vgl. Erich Dinkler, Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft, in: Otto Kaiser (Hg.), Gedenken an Rudolf Bultmann, Tübingen, 1977, S. 15ff, insbes. S. 29ff (zu Jesus).

[38] Theodor Haarbrücker, Abu-'l-Fatḥ Muḥammad 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 Sura 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 Inspiriertheit des Qur'āns tangiert.

xierung des alle Begrenzungen überschreitenden Gottes auf *eine* Textgestalt als unislamisch verworfen habe (S. 371), sowie eine Anzahl von moderneren islamischen Theologen (S. 352ff).

I, 4.3 – Um schließlich den Vorwurf des Inklusivismus[39] abzupuffern, gesteht Goetze dem Qur'ān dann doch eine gewisse „Originalität" gegenüber seinen christlichen Vorlagetexten zu. Im eloquenten Selbstwiderspruch zum klaren Wortlaut seiner eigenen Ausführungen verwahrt er sich sogar – allerdings kaum überzeugend (s. u. II, 6.1-3) – gegen den Vorwurf, die islamische Geschichte als „große Erfindung" abzutun (S. 360). Paradoxerweise dementiert er sogar ausdrücklich, den Qur'ān jüdisch / christlich vereinnahmen zu wollen (S. 11f.279.348 u. ö.). Dennoch ist nicht zu übersehen, dass Goetze das Zugeständnis gewisser Originalität dem Qur'ān erst auf der Ebene der von ihm behaupteten ʿabbāsidischen Legitimierungsredaktion macht (S. 279f.365), auf welcher dieser seinen sonst im interreligiösen Dialog anerkannten Rang einer authentischen, transzendental gestifteten Offenbarungsreligion einbüßt. Erst in der von ʿabbāsidischen Machtinteressen geleiteten, historische Sachverhalte bewusst manipulierenden Umarbeitung von ursprünglich *christlichen* Texten der ostsyrischen Kirche sei es ja – so die Auffassung der von Goetze mitvertretenen Forschungsmeinung – überhaupt zur „Islamisierung" des Qur'āns gekommen. Goetze beschönigt da die die Tatsachen umbiegenden Zusätze der ʿabbāsidischen Überarbeitungsschicht, indem er sie – erheblich danebengreifend[40] – mit der Redaktionsarbeit des Deuteronomistischen Geschichtswerks im Alten Testament (6. Jahrhundert v. Chr.) auf eine Stufe stellt (vgl. S. 133.278.289ff.330f.389 u. ö.).

I, 5 – Interreligiöser Dialog oder antidialogischer Revisionismus?

Um hier ein erstes Fazit zu ziehen: Trotz aller Beschwichtigungsversuche erweist sich, dass Goetze die entscheidenden Protestmotive nicht umdekorieren kann: Die Herausstellung gemeinsamer Wurzeln endet in einer Form von christlich-islamischer Urverwandtschaft, die dem Islam das Fundament einer eigenen, ursprünglichen Inspiriertheit unter den Füßen weg-

[39] Als „Inklusivismus" bezeichnet man die Auffassung, dass in die eigene, absolut gesetzte, wahre Religion das Glaubensgut anderer, als teilwahr anerkannten Religionen eingeschlossen 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. Paul F. Knitter beschreibt dieses Denkmodell als Katz-und-Maus-Spiel: *„Voll zu ihrer Erfüllung kommt die Maus erst, wenn sie im Bauch der Katze eingeschlossen ist."* (ders., Nochmals die Absolutheitsfrage, in: EvTh 49, München, 1989, S. 505ff, insbes. S. 512).

[40] Von der Darstellungsweise her unterscheidet sich der Qur'ān formgeschichtlich fundamental vom Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG.) 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 textverfälschende 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. Das DtrG. wie das chronistische Geschichtswerk gehört allerdings zu jenem exilisch-nachexilischen Schrifttum, das im 19./ 20. Jahrhundert vom anti-jüdischen Vorwurf der bewussten Geschichtsfälschung und „Verfallstheorie" belastet wurde; vgl. vor allem Friedrich Nietzsche, der im „Antichristen", Kap. 24-27.48, von der stark emotional vorgetragenen historischen Kritik Julius Wellhausens, Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin und Leipzig, 1927, z. B. S. 176f.219.222f.230f.276.291, etc. beeinflusst wurde; vgl. J. Friedemann Boschwitz, Julius Wellhausen, Libelli 238, Darmstadt, 1968, S. 28ff.

zieht (S. 355f.361.374ff.391f), den Qur'ān zur politischen Tendenzschrift degradiert (S. 279f. 365), die Gestalt des Propheten Muḥammad gleichsam zum Phantom macht (S. 292ff.312ff. 314ff.316f. 322ff.325ff.329ff.332f) und die ältesten literarischen Schichten der qur'ānischen Verkündigung (S. 252) bis zu 100% in das *christliche* Erbe aufsaugt. Goetzes Argumentation gipfelt sogar in dem spektakulären Posaunenstoß, dass sich hinter dem zweiten Element der Šahāda (محمد رسول الله *muḥammadun rasūlu llāhi* = „Muḥammad I" [= Christus] ist der Gesandte Gottes") nichts anderes als ein *christliches* Bekenntnis (S. 314ff; s. u. II, 4.1) verberge. Das sieht in Hinsicht auf den interreligiösen Dialog, den Goetze gleichwohl führen möchte (S. 27.38f.349.361.392 u. ö.; vgl. S. 489), nach krassem Inklusivismus aus.

Dem Wortlaut seiner Ausführungen nach zu urteilen, ist religiöses Conquistadorentum aber nicht Goetzes Intention, sondern eher ein zivilisatorisches *Religions-Engineering*. Goetze scheint daran gelegen zu sein, mit seiner revisionistischen Aufarbeitung der Religionsgeschichte auf Christen und Muslime „aufklärerisch" einzuwirken. Er will Christentum und Islam auf das gemeinsame christliche Erbe der ostsyrischen Kirche zurückführen, d. h. auf eine Art von zeitgemäßer Vernunftreligion (vgl. o. I, 4.1) für beide Seiten. Diese entstamme zwar dem *christlich*-ostsyrischen Raum, könne aber – auf den gemeinsamen Minimal-Nenner des aramäischen, relational-existentiellen Denkens reduziert: „Gott verhält sich zum Menschen treu und zuverlässig" – Christentum wie Islam von „unhinterfragbaren", trennenden Glaubensprämissen befreien und damit im Zentrum zusammenbringen. Wir wollen im Folgenden, bevor wir auf die durchweg defizitäre wissenschaftliche Argumentation der Saarbrücker Forschungsrichtung zu sprechen kommen (II, 1-9), darstellen, warum gerade dieser Versuch ökumenischer Konsensbeschaffung *kein* Beitrag zum interreligiösen Dialog sein kann, sondern in einen rigiden Inklusivismus einmündet.

Um den *Dissens* in aller Schärfe zu formulieren: Nur solange die drei abrahamitischen Religionen gegenseitig ihre Gottesunmittelbarkeit anerkennen und nicht unter Anwendung einer sich wissenschaftlich infallibel gebenden Zwangsgewalt gegeneinander Thesen aufstellen, die Existenz ihrer Offenbarungsträger sei bloßes Trugbild, die Originalität ihrer inspirierten Botschaft erweise sich als nachträgliche Verfremdung voneinander usurpierter Quellen, ist die Möglichkeit eines auf Augenhöhe geführten interreligiösen Dialogs gewährleistet. Auf Kollisionskurs zu dieser Gewährleistung verläuft jedoch – wie wir oben gesehen haben – die aus dem 19. Jahrhundert bekannte Destruktionslinie auch bei Goetze und der Saarbrücker Schule. Ihr Versuch, den Propheten Muḥammad und die vier „rechtgeleiteten" Kalifen (s. u. II, 6.3) historisch zu annullieren und den Qur'ān als Offenbarungsschrift mit dem Hinweis auf Epigonalität und machtpolitisch gesteuerte Umfälschung zu demontieren, entpuppt sich bei Goetzes „interreligiösem" Dialogversuch als revisionistische Schraubzwinge, die eher dazu dient, den heutigen Islam mit dem Hinweis auf seinen wahren Ursprung und Kern zu re-christianisieren.

Der interreligiöse Dialog steht und fällt jedoch mit der Erkenntnis, dass zur Signatur der Gottesrede die *Differenz* gehört.[41] Dies zeigt sich schon an der „bleibenden, unhintergehbaren und

[41] 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 (Hgg.), Wagnis der Freiheit – Festschrift für Paul Imhof, Taufkirchen, 2009, S. 190. In dieser Position bilden „ein (gemäßigter) Exklusivismus und ein recht verstandener religiöser Pluralismus eine notwendige Symbiose: ein klares Bekenntnis zur eigenen Glaubenswahrheit sowie

unauflöslichen Alterität des jüdischen Glaubens“ im Verhältnis zum christlichen[42], die sich bisher übrigens durch keinerlei historisch-kritische Anstrengungen überzeugend hat aushebeln lassen. Wie unten zu zeigen sein wird (II, 1-9), gilt dies auch für die unauflösliche Alterität des *Islams* zu Judentum und Christentum (s. o. Anm. 11), die historisch in der „Differenz der Gottesrede“ des Qur’āns dokumentiert ist. Goetze u. a. – auf gewisse Denkachsen und methodologische Irrwege der radikalen Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert zurückfallend – geraten hier unweigerlich in die „Babel-Bibel“-Sackgasse, indem sie wie die damaligen revisionistischen Experimente an der Religionsgeschichte der Selbsttäuschung erliegen, als dürfe die historisch-kritische Methode den Totalitätsanspruch erheben, anhand von ein paar peripheren Textanalysen nicht nur den letzten unverrechenbaren Rest geschichtlicher Schubkraft als kontingenzlos aufklären, sondern auch den pluralen, multidimensionalen Komplexitätsgrad der Religionsgeschichte noch im Nachhinein durch Aufklärungsschrifttum herabmindern und einebnen zu können.

Indes ist die Forderung, den Frei- und Schutzraum universitärer Wissenschaft zu respektieren, in keiner Weise unstatthaft[43], auch wenn sich das pikante Salz der Forschung mitunter in politischen Sprengstoff verwandelt. H.-J. Kraus verweist darauf, dass es sich bei so manchem radikalen Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, der – wie Friedrich Delitzsch aus „unbestechlicher Wahrheitsliebe“[44] heraus – bestrebt war, den Status einer historisch gewachsenen Weltreligion zu desavouieren, um keinen bloß harmlosen Rückwärtsidylliker handelte.[45] Die Kompetenz eines interreligiösen Dialogs überschreitet es jedenfalls, wenn Goetze den islamischen Gesprächspartner mit der im Anschluss an Andrew Rippin formulierten Alternative erpresst, sich mit seinem eigenen Glaubenszeugnis nicht der irreversiblen „Moderne“ zu stellen. Die Forderung, sich von bislang identitätsstiftenden Glaubensüberzeugungen losbinden zu müssen (S. 350ff), kommt bei Goetze mit polemischem Argumentationsüberschuss auf den Weg: Für sich in Anspruch nehmend, mit wissenschaftlich bezwingendem Expertenwissen reüssiert zu haben, skandalisiert er das „traditionelle religiöse Denken“ als rückwärtsgewandte „Scholastik“ (S. 350ff.355ff.472a u. ö.) und versucht, dem interreligiösen Ge-

---

Respekt und Interesse am anderen Menschen und seiner Glaubensüberzeugung“; s. Johannes Triebel, Die Wahrheit der Religionen und die Wahrheit Jesus Christus – Anmerkungen zur Begegnung mit anderen Religionen, in: theologische beiträge 43, Witten, 2012, Heft 2, S. 124; vgl. ders., ebda., S. 126.

[42] U. Winkler, Kniende Theologie, ebda., S. 191; vgl. C. Wenzel, Abraham – Ibrāhīm, aaO., S. 370f.

[43] A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, aaO., S. 55: „Nicht die vernünftigen, jedes Detail des Textes gewissenhaft einwebenden Darstellungen haben die Forschung vorwärtsgebracht, sondern gerade die bizarren, mit den Texten gewalttätig verfahrenden Werke.“ Vgl. a. Fr. Overbeck, Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, aaO., S. 124ff; H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen, 1975, S. 122ff; ders., Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, aaO., S. 168ff; vgl. ebda., S. 110.125.175.180.184.

[44] Friedrich Delitzsch, Die große Täuschung, Bd. II, aaO., S. 4.

[45] H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des ATs, aaO., S. 313f, wendet sich mit Recht gegen die Illusion, dass kritische Forschung eo ipso Wertfreiheit und „Neutralität“ zuließe und macht mit Hinweis auf Friedrich Delitzsch, den er einen „Vorboten der ‚Deutschen Christen‘“ nennt, auf die Missbrauchsgefahr (s. u. Anm. 169) solcher Babel-Bibel-Sackgassen aufmerksam; vgl. hierzu auch M. A. Klausner, Hie Babel – Hie Bibel!, aaO., S. 28f. Alfred Rosenberg, der in seinem „Mythos des 20. Jahrhunderts“ exakt nach dem oben genannten Denkmuster (I, 2.1-2) eine eigene Leben-Jesu-Forschung entwarf (vgl. W. Künneth, Antwort auf den Mythus, aaO., S. 71.148ff), bediente sich dann auch aus dem Arsenal der radikalen Religionsgeschichtlichen Schule.

sprächspartner das Odium anzuheften, seine Anklammerung an das überlieferte Verständnis signalisiere bloß „Angst und Instabilität des eigenen Glaubens“ (S. 378).[46] Auch wenn Goetze bezüglich der sog. Leben-Jesu-Forschung die Notwendigkeit zu einem analogen Umdenkungsprozess auch auf christlicher Seite andeutet (S. 26.32)[47], bringt er seine sich massiv wissenschaftlich gebende Kritik doch fast ausschließlich gegen die Glaubensgrundlagen des interreligiösen *islamischen* Gesprächspartners in Stellung, um diesem die Notwendigkeit zum religiösen Identitäts- und Substanzverlust zugunsten der (eben noch selbst leise hinterfragten[48]) christlichen Überlieferung aufzunötigen. Ein respektvoller interreligiöser Dialog auf Augenhöhe kann nicht in den Disput religionsgeschichtlicher Enteignungs- oder Aushöhlungsstrategie und in den kaum verhohlenen, an das Gegenüber gerichteten Imperativ einmünden, sich die längst überfällige Entrümpelung seiner religiösen *„Herzkammer“*[49] zugunsten der Assimilierung an eine andere Religion[50] angelegen sein zu lassen.

II – Wissenschaftliche Nachprüfung der Saarbrücker Hypothesen

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, die zur Gesamtdarstellung des Goetze’schen Buches und ebenso zur generellen Kritik an der Saarbrücker Schule unerlässlich sind.

II, 1 – Die Hypothese *des* „aramäischen“ Denkens in der ostsyrischen Kirche

[46] So auch schon in seinem Aufsatz „Keine Religion ist vom Himmel gefallen“, aaO., S. 222.

[47] Mit wissenschaftlicher Sorgfalt hoben schon Adolf v. Harnack, Paul de Lagarde, Franz Overbeck, Albert Schweitzer u. v. a. das sich Entfernen und Entfremden vom Ursprünglichen der Persönlichkeit Jesu und des Urchristentums durch idealisierende Umdeutung, apologetische Überbietung und Mystifikation in der ntl. und patristischen Literaturwerdung sowie Kirchengeschichtsschreibung, Dogmenbildung und Scholastik hervor – ohne allerdings die Historizität Jesu zu bestreiten und die Jesusbotschaft in ihren ersten Anfängen als rein epigonales Literaturprodukt abzuwerten; vgl. zu A. v. Harnack (im Zusammenhang der Dienstentlassung von Pfarrer Lic. G. Traub, 1912): Gottfried Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus, in: Gustav Adolf Benrath u. a. (Hgg.), Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (hg. v. Carl Andresen), Bd. III, Göttingen, 1984, S. 210ff; zu P. de Lagarde, ders., Deutsche Schriften, Göttingen, 1920, S. 48ff.57ff.63ff; zu Fr. Overbeck, der sich auf de Lagarde bezieht, s. ders., Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Nachdruck: Darmstadt, 1974, S. 26ff.85ff; dazu vgl. Hermann Peter Eberlein, Theologie als Scheitern?, Essen, 1989, S. 78ff.105ff.121ff; zu Albert Schweitzer s. ebenders., Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, aaO., S. 872ff und Hans Albert, Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft, aaO., S. 170ff.178ff.

[48] Vgl. hierzu auch Goetzes eigene, etwas kryptisch formulierte Verzichtserklärung auf fundamentale christliche Glaubensinhalte (S. 457, Anm. 571).

[49] Der Ausdruck stammt von Hans Urs von Balthasar; zit. n. Ulrich Winkler, Kniende Theologie, aaO., S. 180.

[50] Davon zu unterscheiden ist die von Bassam Tibi entwickelte „Vision eines Euro-Islam“; vgl. ders., Die islamische Herausforderung, Darmstadt, 2007, S. 55ff. An das Judentum gerichtete, ähnlich moderate Assimilationsempfehlungen an gemeinsame „höchste Ideale“, ohne der eigenen religiösen Substanz verlustig zu gehen, gab es sogar von Juden selbst; vgl. Jakob Fromer, Der Talmud – Geschichte, Wesen und Zukunft, Berlin, 1920, S. VII. 158ff.

An Goetzes pauschalisierender Darstellung *des* „aramäischen“ Denkens fällt gleich ein Mehrfaches auf, das zum Widerspruch herausfordert:

II, 1.1 – Goetze erklärt die relational-existentielle Grundeinstellung des aramäischen (von ihm „vorhellenistisch“ genannten) Denkens damit, dass dieses zu keiner „festen“ Begrifflichkeit im „Welt- und Gottesverständnis“ fähig gewesen wäre (s. o. Anm. 17). Hieran dürfte so ziemlich jedes Wort falsch sein. 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, soll über keinerlei Fähigkeit zu konsistenter (theologischer) Begriffsbildung verfügt haben!

Der Goetze’schen Charakterisierung der Begriffsbildung im Aramäischen widerstreitet, dass im Vergleich zu anderen semitischen Sprachen gerade das *Aramäische* über eine sehr reichhaltige Nominalbildung verfügt[51] und dass es praktisch von jedem Partizip Aktiv P^{e}ʿal ein nomen agentis (qāṭōl) formen kann.[52] Auch besitzt es das im Akkadischen und Hebräischen vorhandene Suffix *-ūṯ*, mit dem es nahezu unbegrenzt Abstraktbegriffe aus allen Nomina bildet.[53] Daher konnte sich das *Syrische* als sehr geeignet zur Übersetzung *griechischer* Theologie und Philosophie erweisen, indem es mit flexibler Wortstellung und aus dem Griechischen entlehnten Partikeln wie *dēn* (vgl. δε) und *gēr* (γαρ) griechische 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.[54] Dadurch war es bei der Umsetzung griechischer Texte imstande, auch eher nach dem Prinzip „eine Information pro Wort“ zu verfahren.

II, 1.2 – Neuere Untersuchungen haben außerdem gezeigt, dass man von einer vom Hellenismus weitgehend noch unberührten Ostkirche und von *dem* ihr zuzuordnenden, speziellen aramäischen Denken nicht sprechen kann. Die Hellenisierung der Aramäer war schon im 3. Jahrhundert in vollem Gang, wie man an Bardaiṣan (154-222) sieht; und auch bei Ephraem (gest. 373) ist das theologische Denken schon hellenistisch geformt.[55] So verrät etwa die Christologie Ephraems durchaus Bekanntschaft mit den großkirchlichen Kontroversen.[56] Zwar ha-

[51] Vgl. z. B. Pontus Leander, Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen, Nachdruck, 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.

[52] Vgl. zum Syrischen Theodor Nöldeke, Kurzgefasste Syrische Grammatik, Nachdruck, Darmstadt, 1966, § 107, S. 68.

[53] Th. Nöldeke, ebda., § 138, S. 82f.

[54] Ders., ebda., § 288, S. 218.

[55] Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Berlin, 1968, § 3a, S. 12ff; Ute Possekel, Evidence for Greek Philosophical Concepts in the Writing of Ephrem the Syrian, CSCO 580 / Subs. 102, Leiden, 1999.

[56] A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, aaO., § 7, S. 37ff; Alois Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (461), Freiburg i. Brsg., 1979, S. 519.

ben die Ostsyrer im Perserreich 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 Beeinflussung durch griechisches Denken war in „der" ostsyrischen Kirche auf jeden Fall schon *vor* Nicaea da.

II, 1.3 – Goetze führt in die Diskussion das Begriffspaar „relational-existentiell" (= aramäisch) und „statisch-ontologisch" (= hellenistisch) im Sinn eines kulturbedingten kategorialen Denkgegensatzes ein, um im Rückgang auf das aramäische Gott-Denken die späteren nicaenisch-trennenden dogmatischen Festlegungen in der Definition der Gottessohnschaft Jesu aufzulösen. Die Frage ist, ob die Hochstilisierung dieses Begriffspaares zum kulturbedingten Denkgegensatz tatsächlich angemessen ist[57] und zum Verständnis der christologischen Streitigkeiten im syrischen Großraum (S. 71ff) heuristisch beiträgt. Zwar ist mit Claus Westermann u. a. festzuhalten, dass schon das atl. Hebräisch von Gott vorzugsweise verbal und nicht nominal redet („Was von Gott gesagt wird, ist durchweg ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, niemals ist es primär ein Zustand"[58]). Im Kontrast hierzu ergibt sich – worauf W. Windelband und H. Heimsoeth hinweisen – für das hellenistisch-*christliche* Denkmodell der Trinität aber keineswegs, dass der Sohn Gottes in seiner *personhaften*, inkarnatorischen, d. h. „statisch-ontologischen" Konkretion des Logos ohne fundamentale Aspekte „relational-existentieller Selbstmitteilung wäre.[59] Umgekehrt verfügt das Judentum selbst über die Anschauung einer Gottheit, die sich von der lebendigen Beziehung zur Welt abzog und verjenseitigte, weshalb zum Ausgleich die Vorstellung der *Mēmrā' Yhwh* als göttliche Potenz innerhalb der Heilsgeschichte entwickelt wurde; diese „ontologisierte" sich in der jüdischen Anschauung sogar zur Person, zur mittlerischen Hypostase zwischen Gott und seinem Volk.[60] Das Nebeneinander von „statisch-ontologischer" und „relational-existentieller" Denkweise zeigt sich zu-

---

[57] Neben dem empfindlichen methodologischen Defizit, dass sich bei Goetze keinerlei Reflektionen über das Verhältnis von Sprache, Denken und Kultur finden (vgl. etwa Paul Henle, Hg., Sprache, Denken und Kultur, stw 120, Frankfurt a. M., 1971; Hans Bayer, Sprache und praktisches Bewusstsein, Düsseldorf, 1975; Franz v. Kutschera, Sprachphilosophie, UTB 80, München, 1975, S. 289ff; Gottfried Seebaß, Das Problem von Sprache und Denken, stw 279, Frankfurt a. M., 1981; etc.), melden sich auch hier wieder Vorstellungen und Denkvoraussetzungen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zu Wort, Denkkulturen blockartig voneinander abzusetzen, indem Beobachtungen J. G. v. Herders (Vom Geist der Ebräischen Poesie, in: J. G. von Herder's ausgewählte Werke in Einem Bande, Stuttgart und Tübingen, 1844, S. 400-554, hier inbes. S. 403f zum verbalen, Abstraktionen vermeidenden Charakter des Hebräischen) übertrieben werden; vgl. den 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; zur Kritik an solchen Versuchen vgl. James Barr, Athen oder Jerusalem? Die Frage nach der Besonderheit, in: ders., Alt und neu in der biblischen Überlieferung, München, 1967, S. 30ff, bes. S. 54ff.

[58] Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ATD E 6, Göttingen, 1985, S. 5.11.19.35. 38.61.87.102 u. ö.

[59] Wilhelm Windelband / Heinz Heimsoeth (Hg.), Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen, 1976, § 20, 3, S. 204 heben für den personhaften hellenistisch-christlichen Gottesbegriff gerade die Möglichkeit zur „relational-existentiellen" Gotteskindschaft des Menschen hervor.

[60] So H.-L. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II, aaO., S. 303ff.

dem in den Geschichtserzählungen des hebräisch-aramäischen Kulturkreises daran, dass individuell gewonnene Gotteserfahrungen zu überpersönlichen, matrixhaften Grundsatz-Geschehnissen verdichtet wurden[61], die sich als Interpretationsmuster für das je eigene Glaubensleben anboten.[62] In den Psalmen stand die „statisch-ontologisierende" Anonymisierung und Typisierung von Gotteserfahrungen im Dienst „relational-existentieller" Aneignung und Wiederverwendung.[63] Ein sich gegenseitig ausschließender Gegensatz von „relational-existentiell" („aramäisch") und „statisch-ontologisch" („hellenistisch") existiert also – trotz der im Einzelnen unterschiedlichen Semantik – nicht. „Relational-existentielle" Denkweisen *und* „statisch-ontologische" Verobjektivierungen machen sich im griechischen wie im aramäischen Denken vielleicht verschieden stark bemerkbar, sind aber für das jeweilige Glaubenssystem gleichermaßen konstitutiv und aus ihm nicht rückrufbar.

II, 1.4 – Widerspruch erregt schließlich, dass Goetze seine Beschreibung *der* aramäisch denkenden Christologie ganz offensichtlich nicht von dem theologischen Schrifttum der syrischen Ostkirche her eruiert, sondern ihr, um den Anschluss an das qur'ānische Jesusverständnis zu finden, den Ketzerhut der judenchristlichen Gnosis, die in den sog. „Pseudo-Klementinen" und im „elchasaïtischen" Offenbarungsbuch erhalten ist, aufsetzt.[64] Erst in der gnostischen Prophetologie bei Elchasai und den pseudoklementinischen Homilien und Recognitionen wird an die Stelle der *einmaligen*, unüberholbaren Vertikal-Inkarnation der Gottheit Jesu Christi[65] die Anschauung gesetzt, dass sich die Gestalt des „wahren Propheten" (vgl. Deut. 18, 15) *nicht* mit der Person Jesu (Hom. 20, 2; Recg. I, 52; II, 22) decke, sondern dass der „wahre Prophet" als Verkündiger der Wahrheit (Hom. 2, 5.3f; 3, 11.1; 3, 13.2; Recg. III, 45) die Jahrhunderte als Adam (Hom. 8, 10.1; vgl. 3, 21.1), Abraham (Recg. I, 33), Moses (Recg. I, 34) und Jesus, also jeweils in verschiedenen historischen Persönlichkeiten durchlaufe.[66] Die

---

[61] C. Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, ebda., S. 30f.33.43f.73.97f u. ö

[62] So spricht z. B. José Severino Croatto hinsichtlich des Exodus-Ereignisses von einem „acontecimento fundante" („Grundgeschehen"), das zu einer „eixo de sentido" („Sinnachse"), zu einer „Matrix" des israelitischen Yhwh-Glaubens und d. h. zum Interpretationsmuster für alle weiteren Ereignisse der Geschichte Israels wurde; vgl. ders., Êxodo – uma Hermenêutica da Liberdade (Libertação e Teologia 12), São Paulo, 1981; ders., Hermenêutica e Linguística, in: Estudos Teológicos 24 (3), São Leopoldo, 1984, pp. 214-224; ders., Hermenêutica Bíblica, Estudos bíblico teológicos AT e NT 5, São Paulo, 1986.

[63] Klaus Seybold, Die Psalmen, HAT I, 15, Tübingen, 1996, S. 18.

[64] Vgl. Jacques Liébaert, Christologie, in: Michael Schmaus / Alois Grillmeyer (Hgg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, 1a, Freiburg / Basel / Wien, 1965, § 1, S. 20ff. – Überhaupt ist das ganze Kapitel II (S. 75-99) eines der schwächsten seines Buches; ab Seite 89 ist am nicht eigens begründeten Wechsel zur arabischen Terminologie (*'abdu llāhi*) spürbar, dass der ganze Diskurs des Kapitels nicht wissenschaftlich eruiert, sondern auf das schon feststehende Ergebnis, nämlich auf die qur'ānische Christologie hin redigiert worden ist.

[65] Hinsichtlich der Menschwerdung Christi legt Emil Brunner anhand der im Griechentum widersinnigen Formel, dass die „Wahrheit *werden*" könne (Joh. 1, 17), dar, dass gerade die Vorstellung, die *eine, ganze* Wahrheit könne sich in einem *statisch-ontologischen Prozess* verobjektivieren, zum Grundzug des biblisch-aramäischen Denkens gehört; vgl. ders., Wahrheit als Begegnung, Zürich / Stuttgart, 1963, S. 153ff.

[66] S. Gerhard Friedrich, προφητης, in: Gerhard Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. VI, Stuttgart, 1959, S. 860; vgl. Wilhelm Brandt, Elchasai – Ein Religionsstifter und sein Werk, Nachdruck: Amsterdam, 1971, S. 59f.79ff.83ff.85ff. Hierin sahen schon Adolf Schlatter, Geschichte der ersten Christenheit, Gütersloh, 1926, S. 367f, Adolf v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Nachdruck: Darmstadt, 1964, S. 534ff und Hans Joachim Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen, 1949, S. 87ff.98ff.338ff den traditionsgeschichtlichen Ausgangspunkt für das qur'ānische Jesus-Verständnis.

statisch-ontologische Doktrin der nicaenischen Christologie wirkt hierdurch in der Tat wie aufgehoben; Jesus erscheint jetzt nicht mehr als Gottheit, sondern in einer Art von „Mittlergestalten-Christologie“ grundsätzlich relativiert, und zwar als *nur einer unter anderen* Offenbarern in einer fortgesetzten Horizontal-Linie von Offenbarern (vgl. o. I, 2.3). Stark zu bezweifeln ist, dass dieses dezidiert judenchristlich-gnostische Gedankengut tatsächlich so auch bei den von Goetze herangezogenen Theologen der ostsyrischen Kirche vorliegt; die vereinzelten Belege, auf die Goetze u. a. (S. 80ff.115ff)[67] sich berufen, entstammen dichterischen Umschreibungen, die andere Intentionen haben als dogmatisch-lehrhafte Festlegungen.

II, 2 – Die Hypothese der christlichen „Subtexte“ und der „Interferenz“ („Sprachmischung“) in den qur’ānischen Texten

Mit Berufung auf die Hypothesen Chr. Luxenbergs u. a. geht Goetze – wie schon oben geschildert (I, 2.3) – davon aus, dass der uns heute vorliegende Qur’āntext nicht auf einem im Großen und Ganzen vom Propheten Muḥammad selbst diktierten, authentischen Wortlaut beruhe, sondern auf christlichen „Subtexten“, d. h. syro-aramäischen Lektionaren der ostsyrischen Kirche basiere, deren „islamisierende“ Endredaktion zur Legitimation der ʿAbbāsiden erst rd. 200 Jahre nach dem bisher als historisch angenommenen Auftreten Muḥammads erfolgt sei. Ohne auf die gravierende Tatsache einzugehen, dass diese syro-aramäischen Vorlagetexte bisher weder als Handschrift aufgefunden noch irgendwo als konkretes Zitat nachgewiesen wurden[68], versucht Goetze dann – wie Luxenberg – mit Berufung auf diese Lektionare, die „syro-aramäische“ Christlichkeit des Qur’āns dadurch zu beweisen, dass er – ausgehend von einer insgesamt nur unbedeutenden Anzahl von „dunklen Stellen“ im Qur’ān (S. 261ff.264f. 265ff) – für das Arabische des Qur’āns und der Felsendom-Inschrift eine syrisch-arabische Mischsprache („Interferenz“) postuliert (S. 147ff.386.389 u. ö.), um dann zum Erweis der ostsyrischen Christlichkeit mithilfe von Textkonjekturen die qur’ānischen Texte christologisch uminterpretieren zu können. Dieser Hypothesenkonstruktion widersprechen nun gleich mehrere Tatsachen:

II, 2.1 – Aktuelle Forschungen legen sowohl durch neueste Technologie der Analyse ältester Qur’ānhandschriften als auch vermittels textkritisch-philologischer und systematischer Vergleiche der ältesten Textzeugen des Qur’āns eindrücklich nahe, dass wir mit der (allerdings

---

[67] Vgl. z. B. K.-H. Ohlig, Die Historisierung eines christologischen Prädikats, in: ders., (Hg.), Der frühe Islam, aaO., S. 333f.

[68] G. Böwering, Recent Research on the Construction of the Qur’ān, in: G. S. Reynolds (Hg.), The Qur’ān in Its Historical Context, London / New York, 2008, S. 83: „Not a single written source, whether scriptural or liturgical (…) has been identified that would satisfy the search for an underlying Ur-Qur’ān, whether postulated as Christian hymnal or a Syro-Aramaic lectionary, that served as a written source book for the Qur’an.” Damit soll die Existenz von aramäischsprachigen Judenchristen in Syrien, die in der vorqur’ānischen altarabischen Dichtung und im Qur’ān selbst النصارى *an-naṣārā* genannt werden (vgl. insbesondere Sura 5, 14.82; etc.), nicht bestritten werden. Es geht hier allein um die Frage, ob der Qur’ānwortlaut im Großen und Ganzen eine direkte Kopie christlicher Vorlagetexte ist. 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. Hierzu verfügen wir über genügend Belege im ntl. Griechisch selbst bezüglich der Landessprache Palästinas zur Zeit Jesu (vgl. Matth. 5, 22; 6, 24; 16, 17; 27, 46; Mark. 5, 41; 7, 34; 14, 36; Joh. 1, 43; 5, 2; 19, 13; Apg. 1, 19; 21, 40; 22, 2; 26, 14; 1. Kor. 16, 22; Offb. 9, 11; 16, 16); vgl. a. Flavius Josephus, Antiquitates II, 1, 1; III, 7, 1f und 10, 6.

ebenso erschlossenen) „‘uṯmānischen Textform“ nicht einen mit anderen Überlieferungen konkurrierenden hybriden Text vor uns haben, sondern wohl den direkten Abkommen eines vom Propheten selbst diktierten Archetyps des Qur’āns.[69] Angelika Neuwirth stellt hierzu fest: „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.“[70]

II, 2.2 – Die insgesamt wenigen Einzelfälle von angeblich „dunklen Stellen im Qur’ān“ rechtfertigen im Verhältnis zur qur’ānischen Textmasse bei Weitem nicht die These einer syro-aramäischen / arabischen „Interferenz“. Die Vertreter der Saarbrücker Schule einschließlich Goetze selbst geben sich hier außerdem die methodologische Blöße, dass sie den Begriff „Interferenz“ weder anhand klarer Kriterien nachvollziehbar definieren[71] noch im qur’ānischen Arabisch irgendwo in ausreichender Weise dokumentieren.[72] Die mit sprachlichen Belegen arbeitende Fachliteratur zur „Mischsprache“ / „Interferenz“ wird nicht herangezogen, 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 amorphe, hier ohne wirklichen Erklärungsgehalt angewendete Terminologie zu verstehen?[73]

---

[69] A. Neuwirth, Der Koran, Bd. 1: Frühmekkanische Suren, aaO., S. 24f (Lit.). Karl-Friedrich Pohlmann hat in seinem Buch: Die Entstehung des Korans – Neue Erkenntnisse aus Sicht der historisch-kritischen Bibelwissenschaft, Darmstadt, 2012, nachzuweisen versucht, dass eine Reihe von redaktionellen Eingriffen im Qur’ān̄text weder von Muḥammad selbst initiiert sein, noch der „Dialogizität“ mit seinen Zeitgenossen entstammen könnte, sondern am Ehesten auf „schriftgelehrte, literarisch versierte Juden“ zurückzuführen sei, die „zur koranischen Gemeinde konvertiert“ wären, das „wie auch immer schon sortierte koranische Textgut neu geordnet“ und in seinen theologischen Defiziten „ergänzt“ hätten (aaO., S. 190.192). Seine Argumente hierfür sind aber letztlich – wie schon in der 1889 ähnlich argumentierenden Untersuchung A. Sprengers, Mohammed und der Koran – eine psychologische Studie, aaO., S. 53ff – nicht literarkritischer und traditionsgeschichtlicher, sondern psychologischer Art (aaO., S. 73.79.137f.140). A. Neuwirth (Der Koran, Band I: Frühmekkanische Suren, ebda., S. 25) wie K.-F. Pohlmann übersehen übrigens den wichtigen Aufsatz von Hans-Walter Wolff, Das Zitat im Prophetenspruch, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 22, München, 1973, S. 36-129, in welchem H.-W. Wolff an ca. 250 Beispielen (aaO., S. 40) eine solche von A. Neuwirth für Muḥammad und den Qur’ān vorausgesetzte „Sprecher-Gemeinde-Kommunikation“ auch für die atl. Prophetenbücher belegt.

[70] A. Neuwirth, ebda., S. 24; vgl. a. dies., Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 267ff.

[71] Auf S. 149 wird dann behauptet, dass im Grunde jede Sprache eine „Mischsprache“ ist. Ob wohl solch’ ein „Joker“ 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 breitester Textgrundlagen (am besten sogar von aktuell gesprochener Sprache) gegeben werden können (aaO., S. 53f).

[72] Wilhelm Rudolph hat in der Vriezen-Festschrift Beobachtungen zum Hebräischen des Hosea-Buches gemacht und auf einen dahinter stehenden 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.

[73] Vgl. Matthias Hartig, Sprache und sozialer Wandel, Urban 327, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1981, S. 74ff; Matthias Hartig / Ursula Kurz, Sprache als soziale Kontrolle – Neue Ansätze zur Soziolinguistik, edition suhrkamp 453, Frankfurt a. M., 1973, S. 189ff.216ff.

II, 2.3 – Luxenberg, auf den sich Goetze u. a. immer wieder wie auf einen „Kronzeugen" berufen, führt zwar als Analogbeispiel für die von ihm vorausgesetzten syro-aramäisch-arabischen „Interferenz"-Texte die im *Karšūnī-Duktus* geschriebenen Manuskripte an und postuliert eine christliche *Karšūnī*-Vorlage des Qur'āns, die ein – stark syro-aramäisch beeinflusstes – Arabisch mit syrischen Buchstaben geschrieben habe. Sein Hinweis auf das *Karšūnī*[74] kann jedoch keinesfalls das, was mit „Sprachmischung" oder „Interferenz" gemeint ist, rechtfertigen. Nach Louis Costaz[75] u. v. a. versteht man unter *Karšūnī* bloß die *Schreibung* arabischer oder z. B. südindischer Malayāḷaṁ-Texte[76] mit dem syrischen Alphabet, das zu diesem Zweck u. U. mit zusätzlichen diakritischen Zeichen versehen wird, nicht jedoch die von Chr. Luxenberg unversehens eingeschleuste „symbiotische" Beeinflussung von syro-aramäischen und arabischen Sprachstrukturen und Vokabularien.

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) (F).

II, 2.4 – Die von Goetze übernommene Mischsprachen- oder Interferenztheorie ist angesichts des Qur'āntextes auch deshalb zweifelhaft, weil sie im Gegensatz zu den konstanten Strukturen des *qur'ānischen* Arabischen steht[77]: 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 φιλοσοφος seine

---

[74] Christoph Luxenberg, Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im ḥidjāzī- und kūfī-Duktus, in: Karl-Heinz Ohlig (Hg.), Der frühe Islam, aaO., S. 380.413.

[75] Louis Costaz, Grammaire Syriaque, Imprimerie catholique, Beyrouth, 21964, S. 2, Anm. 1: „Le karšūni (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.

[76] Hans Jensen, ebda., S. 311f; bei den mit syrischen Buchstaben geschriebenen südindischen Malayāḷaṁ-Texten kommt es ebenso wenig zu einer „symbiotischen" Beeinflussung des Malayāḷaṁ durch das Aramäische.

[77] So auch St. Wild, Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis", in: Angelika Neuwirth / Nicolai Sinai / Michael Marx (Hg.), The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu, Leiden / Boston, 2010, S. 637.643. Freilich weist die qur'ānische 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; vgl. a. A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 706ff; vgl. a. dies., ebda., S. 36. 595ff.599ff.724.738.

Konsonanten *f l s f* als neue Verbalwurzel geliefert, die dann durchaus arabisch flektiert und zu nominalen Ableitungen benützt wird: *yatafalsafu* ‚er philosophiert', *falsafatun* ‚Philosophie'".[78]

Das sieht alles nicht nach einer „Mischsprache" oder „Interferenz" aus. Immerhin wird von Goetze dann doch die Existenz genuin arabischer Dialekte zugestanden (S. 143).[79]

II, 2.5 – 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 verifizierbar seien (S. 150). Luxenberg u. a. verkennen, dass – neben einigen Lehnwortschreibungen nach aramäischem Vorbild[80] – die überschaubare Anzahl von 87 Etymologien aus dem Syrisch-Aramäischen[81], die das inzwischen eingestellte, sehr präzise arbeitende *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* (WKAS) zum Buchstaben Kāf gibt[82], 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[83], ohne dass daraus ernsthaft die Folgerung abgeleitet werden könnte, das Arabische (wie z. B. auch das Syrische und Mandäische) beruhe auf persischer Grundlage! Die probate Grundregel dieser Mischsprachen- und Interferenztheorie, „dunkle Stellen im Qur'ān" nur durch aramäische Wörter im christologischen Sinn zu erklären (S. 33.140f.145.150.245. 247.259ff.283.389 u. ö.), ist also dem Sachverhalt nach völlig verfehlt. Umgekehrt werden eventuelle Rückwirkungen des Arabischen etwa auf den Wortschatz und die Syntax des Aramäischen erst gar nicht in Betracht gezogen (F).[84]

---

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

[79] Auch wenn hinsichtlich der ʿArabīya umstritten ist, ob ihre Feinheiten – wie der ʾIʿrāb – überall zur gesprochenen Sprache gehörten (vgl. Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, aaO., S. 1ff; ders., Zur Grammatik des classischen Arabisch, Nachdruck Darmstadt, 1963, S. 2; Johann Fück, Arabiya – Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte, Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 45, 1, Berlin, 1950, S. 1ff; s. dazu H. Wehr, in: ZDMG 102, 1952, S. 179ff (Rez.); Anton Spitaler, Biblioteca Orientalis X [3/4], 1953, S. 144ff (Rez.)), darf doch angenommen werden, dass – trotz z. T. unterschiedlicher Stammesdialekte – das Klassische Arabisch, wie es die Grammatiker darstellen und wie es in den alten Gedichten und im Qur'ān vorliegt, eine wirklich gesprochene und überall verstandene Sprache war; so schon Th. Nöldeke, ZDMG 59, 1905, S. 412ff (Rez.); vgl. James T. Monroe, Oral Composition in Pre-islamic Poetry, in: Journal of Arabic Literature 3, 1972, S. 1-53; Navid Kermani, Sprache als Wunder – Der Koran als Grundtext der arabischen Kultur, Schriftenreihe der Vontobel-Stiftung, Zürich, 2009, S. 11.

[80] Vgl. Wolfdietrich Fischer, Grammatik des klassischen Arabisch, Wiesbaden, 1972, § 9, S. 8f.

[81] 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 Kulturerrungenschaften ins Arabische übernommen worden." Vgl. zum Qur'ān Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, aaO., S. 23ff.

[82] Manfred Ullmann (Hg.), WKAS I (Kāf), Wiesbaden, 1970, S. 585f.

[83] Ders., ebda., S. 584f.

[84] 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

II, 3 – Willkürliche Emendations- und Konjekturpraxis

Im Dienst der willkürlichen christologischen Umdeutung der qur'ānischen Texte steht auch die äußerst subjektive Konjekturpraxis Chr. Luxenbergs, die forschungsgeschichtlich an manche exegetischen Kommentare zum Alten Testament im 19. Jahrhundert erinnert.[85] Basierend auf der Hypothese, dass dem Qur'ān Subtexte christlicher Provenienz (S. 268ff u. ö.) zugrunde lägen, werden Textpassagen, wenn sie sich gegen eine christliche Deutung sperren, automatisch zur „dunklen Stelle" (S. 261ff.264f.265ff), d. h. zum sprachlichen und graphischen Missverständnis erklärt und mithilfe einer Vielzahl von mühsamen Konjekturen notdürftig „auf Linie" mit den postulierten christlichen Vorlagetexten gebracht. Die nur 18 Grundbuchstabenformen 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.[86] Luxenberg, dem Goetze u. a. blindlings folgen, tauscht aufgrund seiner Mischsprachen- und Karšūnī-Hypothese bei angeblich „dunklen" oder unklaren Qur'ānstellen die überlieferten Vokalzeichen und Diakritika beliebig aus und liest auch arabische Schriftzeichen als Transliterationen syrisch-aramäischer Wörter (vgl. S. 261), um zu einem christlichen Textdestillat zu gelangen.[87] Weil mit dieser Emendations- und Konjekturpraxis Luxenbergs ein ganz zentraler Punkt der gesamten von Goetze mitrepräsentierten Forschungsrichtung berührt ist, können wir uns hier eine ausführlichere Widerlegung nicht ersparen.

Wir besprechen im Folgenden die drei von Goetze selbst vorgeführten sog. „dunklen Stellen im Qur'ān", die seit den Arbeiten Chr. Luxenbergs und G. Lülings eine gewisse Publikumswirksamkeit erlangt haben: Verschleierungsgebot (Sura 24, 31), Paradiesjungfrauen (Sura 44, 54; 52, 20; 56, 22) sowie den „Paradiesgarten" (Sura 81, 13); zu *waḥy* = „Inspiration" (Sura 53, 4.10f) s. o. Anm. 26.

---

der spät- und neusyrischen Literatur, Berlin, 1976; Otto Jastrow, Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts von Mīdin im Ṭūr 'Abdīn, 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."

[85] Vgl. die Zusammenstellung bei Friedrich Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, Berlin / Leipzig, 1920; vgl. a. ders., Die große Täuschung, Bd. II, aaO., S. 5ff.91ff.

[86] 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.

[87] S. 269 mit Hinweis auf die angebliche Kombination von Mark. 4, 26f und Matth. 12, 23 in Tatians Diatessaron und in Sura 48, 29. Nach den vorhandenen Tatian-Editionen werden 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).

II, 3.1 – Auf S. 262f behauptet Goetze mit Berufung auf Luxenberg, dass in Sura 24, 31 der „unsichere“[88] Ausdruck خمر „ḫumur“ (= „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 Denkbarkeiten konstruieren, die alle nicht zwingend sind und die mit unzureichend belegten Entsprechungen zwischen Lautwerten und Schriftzeichen jonglieren.[89]

Luxenberg kommt so über die Gleichung syro-aramäisch *qmar* und dialektisch *gmar* („binden“, vgl. die substantiva deverbalia *qamrā*, *qumrā* und *qmārā* = „Gürtel“) zu der arabischen Umsetzung *kamar* / dialektisch جمر *ǧamar* („Gürtel“), was wiederum mit dem dialektischen syro-aramäischen *gmārā* zu vergleichen ist[90] (F). Vom خ „ḫ“ des Wortes خمر *ḫumur* (= „Kopftücher“) kann man dann endlich durch Veränderung des diakritischen Zeichens im Arabischen zu dem gewünschten ج „ǧ“ gelangen. Luxenberg muss dabei mehrfach gestufte dialektale Varianten sowohl in *unbelegten* syro-aramäischen Vorläufertexten als auch in *unbelegten* Qur’ānhandschriften annehmen, um seine Konjektur zu begründen. Glatt und überzeugend geht die Sache keinesfalls auf. Daher dürfte sich (S. 262f) auch die Konjektur von *ǧuyūb* („Brustschlitz“, „Halsausschnitt“, pl.) zu *ǧunūb* („Hüften“) erübrigen, zumal auch Sura 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* widerspiegelt?[91] Genau dieses Problem wird von Luxenberg für die Literaturgattung der syro-aramäischen Subtexte des Qur’āns, 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 Qur’ānhandschriften hängt diese von Luxenberg und Goetze nirgendwo offengelegte Vorannahme, dass sich Allophone, dialektale Varianten jedes Mal im Schriftbild niederschlagen, in der Luft. Wenn man also der publikumswirksamen Neulesung folgen und dem Verschleierungsgebot die qur’ānische Textbasis entziehen will, muss man voraussetzen, dass es sich hier um syro-aramäische und arabische Dialektformen handelt, die sowohl das

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

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

[90] 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.

[91] So schreibt J. W. v. Goethe in Faust I, 3230ff auch nicht: „Ach *neiche*, du Schmerzens*reiche*, 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.

Schriftbild von postulierten syro-aramäischen Lektionaren als auch dasjenige postulierter qur-'ānischer Handschriften beeinflusst haben – und zwar in einer Textgattung, in der solche unorthographischen Verschreibungen eher nicht anzunehmen sind (F). Einen eindeutigen Beweis hierfür vermag Luxenberg nicht zu erbringen.

II, 3.2 – Das andere – inzwischen ebenso populär gewordene – Beispiel solch' arbiträrer Emendationspraxis nennt Goetze auf S. 265ff, wo es um die Frage „Paradiesjungfrauen" oder „Weintrauben" geht.[92] Goetze zitiert Luxenberg[93] mit der Angabe, die Ausdrücke *biḥūrin 'īnin* (Sura 44, 54; 52, 20) und *wa-ḥūrun 'īnun* (Sura 56, 22) = wörtlich: „weite Augen Habende, Weiß(äugige)"[94] seien als *ḥūr '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 Fehllesung von ر „r" zu ز „z" und ح „ḥ" zu ج „ǧ" veranlasst worden; statt *zawwaǧnāhum* (= „wir werden sie, d. h. die gläubigen Männer, verheiraten") sei *rawwaḥnāhum* = „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 Sura 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. Sura 13, 23; vgl. 36, 56; 40, 8; 43, 70); in Sura 55, 56 wird dann aber von „weiblichen Wesen" im Paradies, die „noch nicht entjungfert" sind (vgl. a. Sura 56, 58), in Sura 37, 48; 38, 52; 55, 56.58.70; 78, 33 darüber hinaus von Jungfrauen, die die Gefährtinnen der männlichen Paradiesbewohner sein sollen, gesprochen.[95] 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 Superhypothese widersprechenden Stellen Sura 55, 56ff und 78, 31ff werden dann – in Ermangelung philologisch beweiskräftiger Argumente – mit „viktorianisch" klingenden Klischees als ultima ratio abgewiesen.[96]

---

[92] Vgl. hierzu auch T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 919; A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 99f.

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

[94] Muḥammad greift hier, wie T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., 917ff, nachgewiesen hat, einen literarisch gut verbürgten Topos auf: „große schwarze Augen, deren weiße Augäpfel leuchten." Vgl. a. A. Neuwirth, Der Koran, Bd. 1: Frühmekkanische Suren, aaO., S. 697.

[95] St. Wild, Lost in Philology?, aaO., S. 627ff.637ff.

[96] Dazu im Einzelnen St. Wild, ebda., S. 637ff.639.643. Eberhard Kleina, Der Koran auf dem Prüfstand, in: Bibel und Gemeinde 111. Jahrgang, April-Juni 2011 (2/11), S. 57 bedient sich hier eines noch drastischeren Vorurteils, wenn er zu der von Luxenberg behaupteten Verlesung des ursprünglichen Textes mutmaßt, dass „die sexuelle Phantasie der schwarzbärtigen Männer übergekocht ist."

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-ḥewwārāṯā ʻaynē* „weiße, kristall(klare)“ – als bloßen *Hinweis* auf „Weintrauben“ verstehen und im Text – in langwierigen, geschraubten Überlegungen auf Ephraem, den Syrer, rekurrierend[97] – die „Weintrauben“ als „subintelligiertes Substantiv“(!)[98] *ergänzen*. Auf der Superhypothese wird also noch die weitere, kaum überzeugende Hypothese, eine Super-Super-Hypothese errichtet, dass die postulierten christlichen Lektionare sekundär mit Anspielungen auf die Poesie Ephraems angereichert worden wären.

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 ذ „n“ und vom arabischen Schluss-„n“ ن zu ب „b“ in *ʻīnin*, bzw. *ʻīnun* in Sura 44, 54; 52, 20; 56, 22 tatsächlich zu der Neulesung عنب حور *ḥūr ʻinab* gelangen könnte = „weiß an Weintrauben“, *ohne* auf Ephraem zu rekurrieren. Dies möge als Exempel dafür dienen, wie man im willkürlichen Spiel mit Buchstabenformen und Diakritika beinahe alles „beweisen“ kann, wenn man nur will (vgl. S. 450a, Anm. 234). (F)

II, 3.3 – Auffällig ist, dass bei diesem Verfahren *willkürlicher Emendations- und Konjekturpraxis* auch Qur’ānstellen, die durchaus verständlich sind und keinerlei Verbesserungen bedürfen, mutwillig als Fehllesungen bezeichnet und im Interesse radikaler Umdeutungen konjiziert werden, die den Text mit labyrinthisch verschlungenen 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 Sura 81 vor, deren ersten Teil (Verse 1-14) er für einen ursprünglich christlichen Text hält.[99] Lüling schlägt gegen die eindeutigen Parallelstellen Sura 26, 90 und Sura 50, 31 mit Berufung auf Sura 18, 40 vor, in Sura 81, 13 statt ازلفت *uzlifat* (√zlf): „(das Paradies) nahe heranbringen“, ازلقت *uzliqat* (√zlq) „(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“ √zlq „(den paganen Fruchtbarkeitshain) kahl machen = vernichten“ entsprä-

---

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

[98] Ebda., S. 271; A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 99 verweist zudem darauf, dass Luxenberg offensichtlich entgangen ist, dass in den Hymnen Ephraems gerade die Weintrauben im Paradieskontext „nicht im Wortsinn zu nehmen sind, sondern ihrerseits allegorisch für sinnliche Freuden, vor allem erotische, stehen.“

[99] Günter Lüling, Über den Urkoran, aaO., S. 231ff.236ff, hier S. 238; vgl. ebda., S. 186.187ff; Lüling versucht mithilfe seiner Konjekturen, die Umdeutung des im „Urkoran“ noch erbittert bekämpften paganen heiligen Hains zum gelobten muslimischen Paradies deutlich zu machen; s. Paul Imhof, Die Apokalypse von Mekka, in: Paul Imhof / Josef Reiter (Hgg.), Wissen um Werte – Perspektiven der Religion, Strukturen der Wirklichkeit (Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul), Bd. 3, Scheidegg, 2007, S. 212ff; vgl. demgegenüber A. Neuwirth, Der Koran, Bd. 1, Frühmekkanische Texte, aaO., S. 291ff; dies., Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 96ff.

che daher – im Hinblick auf Jes. 28, 17bff – eher dem Kontext von Sura 81, der die endzeitlichen Schrecken schildere, die dem Jüngsten Gericht vorausgehen.[100] Die Erwähnung des Paradiesgartens, der an die Gottesfürchtigen „nahe herangebracht" werde (√zlf), füge sich nicht in diesen Zusammenhang ein. Daher sei der Vers Sura 81, 13 anders, nämlich nach Sura 18, 40ff zu lesen, wo von der endzeitlichen Zerstörung heidnischer „Fruchtbarkeitshaine" die Rede sei.

G. Lüling muss sich, um Sura 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 kāzāḇ w^{e}-sēṯär* = „Zufluchtsort der Lüge und Versteck" die Rede. Zweitens sieht Lüling nicht, dass in dem von ihm herangezogenen „Gartengleichnis" in Sura 18, 32-44 nicht der *Garten* negativ besetzt ist (auch nicht in Sura 17, 90f; 25, 8; 26, 57.146-150), sondern der *Gartenbesitzer*. Drittens handelt es sich bei dem Strafgericht in Sura 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 Sura 2, 266 und 68, 17-32 (vgl. bes. Vers 20), auf die schon Heinrich Speyer aufmerksam gemacht hat.[101] Viertens ist für die Konjektur Lülings hinderlich, dass die Sura 81, 12-13 viel eindeutigere Parallelstellen in Sura 26, 90-91 und Sura 50, 30-31[102] hat, wo – genauso wie in Sura 81, 13 – im Zusammenhang des eschatologischen Geschehens das feste Gegensatzpaar „Hölle / Paradiesgarten" genannt (wenn auch in Sura 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 Sura 81, 13 irgendetwas zu ändern. Anhand seiner Theorie, dass Sura 81, 1-14 durchgängig in *dreizeiligen* Strophen konzipiert war, streicht Lüling nun aber gerade den Vers 12 als spätere Hinzufügung und zerstört damit bewusst das seiner Neulesung unbequeme 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 Sura 81 – obwohl, wie er selbst zugibt, thematisch zu Sura 81, 7-9 passend – als späteren Einschub eliminieren.[103] Damit sind von im Ganzen vier dreizeiligen Strophen gleich zwei zurechtgestutzt, um die These der Dreizeiligkeit rechtfertigen zu können. Dieses wissenschaftlich doktrinäre Verfahren, das Hypothesenkarussell immer noch halsbrecherischer zu beschleunigen, liegt also auch bei G. Lüling vor und wird von Goetze in Vollfahrt übernommen.[104]

---

[100] G. Lüling, ebda., S. 237.

[101] H. Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, aaO., S. 426.

[102] Hierzu s. T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 896f.

[103] G. Lüling, Über den Urkoran, aaO., S. 242.

[104] Andere überflüssige Konjekturen auch sonst vielfach bei Chr. Luxenberg, z. B. in: ders., Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes, in: K.-H. Ohlig (Hg.), Der frühe Islam, aaO., S. 377f, und ders., Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: K.-H. Ohlig / G. R. Puin (Hg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin, 2007, S. 133ff; dort wird Sura 72, 19 gewaltsam zum Hinweis auf den auferstandenen Christus zurechtgestutzt: „Sie hätten ihn (= Muḥammad I = Christus nach der Auferstehung) beinahe als Gott verehrt." Dazu s. Friedrich E. Dobberahn,

II, 4 – Manipulation der arabischen Grammatik

Mit dem von der Saarbrücker Schule und Goetze erteilten Auftrittsverbot für den Propheten Muḥammad in der Geschichte (s. o. I, 3) ist dann die Frage verbunden, wie in der christologischen Uminterpretation wichtiger islamischer Texte, die von Muḥammad als historischer Person reden, die Regeln der arabischen Grammatik einzuhalten sind. Das zeigt sich etwa in der philologischen Analyse der auf 691/2 n. Chr. zu datierenden Felsendominschrift (S. 183ff). Alternative Übersetzungsmöglichkeiten ausklammernd bringt Goetze diese Inschrift *nur* nach der Übersetzung Luxenbergs; wie dieser erklärt dann auch Goetze die Wortbildung *muḥammadun* zum christologischen Titel.[105] In der in der Inschrift sechs Mal auftretenden Muḥammad-Zeile محمد عبد الله ورسوله *muḥammadun ʿabdu llāhi wa-rasūluhū* sei das am Satzanfang befindliche *muḥammadun* nicht als Eigenname, sondern als eine auf *Jesus* bezogene Aussage zu verstehen: „gelobt sei / zu loben ist der Knecht Gottes und sein Gesandter" (S. 170ff.183).

II, 4.1 Nun ist es für diese These misslich, dass sich gerade an dieser so entscheidenden Stelle der Argumentation die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen erheblich 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 *nach*steht (vgl. z. B. البيت كبير „al-baytu *kabīrun*" = „das Haus *[ist] ein großes, [ist] groß*").[106] 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-

---

Muḥammad oder Christus? Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Kūfī-Inschriften von 72h (= 691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem, aaO., S. 151, Anm. 128; vgl. Goetze, S. 261.

[105] Goetze übernimmt hier auch die abwegige Ohlig'sche These, dass im Qur'ān in zerstückelnder Weise *aus* der Felsendominschrift zitiert wird und nicht umgekehrt die Felsendominschrift Verse aus dem Qur'ān reproduziert (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. Dagegen überzeugender T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 722ff; vgl. a. Friedrich E. Dobberahn, Muḥammad oder Christus?, aaO., S. 123-157. Bestehende Gegengründe – wie z. B., dass in der Felsendom-Inschrift die Umwandlung der 1. p. sg. in die 3. p. sg. im Zitat der Sura 19, 33 sicher sekundär ist, weil sie sich dem Sprachfluss der Inschrift anpasst – werden von Ohlig, Goetze u. a. nicht diskutiert. Dass der Text des Felsendoms dem Qur'ānwortlaut gegenüber sekundär ist, erweist sich auch daran, dass Jesus in seinem Selbstzeugnis (Sura 19, 33) noch seinen natürlichen Tod erwartet (*ʾamūtu* = „… da ich sterben werde"), während bei Ursprünglichkeit der Felsendom-Inschrift die Formulierung in der 3. p. nicht futurisch (*yamūtu* = „da er sterben wird", inneres Oktagonal, Nordwest-Seite), sondern in der Vergangenheitsform hätte erfolgen müssen; die Jesus auszeichnende „Entrückung", √rfʿ I., Sura 3, 55; 4, 158; vgl. 19, 56f und Gen. 5, 24, ist – vgl. √wfy V. in Sura 2, 240; 3, 55; 5, 117) = „sterben"; vgl. WD. Fischer, Grammatik des Klassischen Arabisch, aaO., § 199a, Anm. 1, S. 98 – Metapher für einen gesegneten Tod oder ein seliges Ende; vgl. a. M. Bauschke, Der Sohn Marias – Jesus im Koran, aaO., S. 142f). Durch die veränderte Punktierung in Sura 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.

[106] T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 839; s. dazu Ernst Harder / Annemarie Schimmel, Arabische Sprachlehre, Tübingen, 18. unv. Aufl., 2011, Lektion 1, § 4, S. 23; WD. Fischer, Grammatik des Klassischen Arabisch, aaO., § 362, S. 167; vgl. § 366, S. 168.

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; wegen der Nunation müsste der von Luxenberg „entdeckte“ (sonst unbekannte) christologische Hoheitstitel – sowohl in der Felsendom-Inschrift wie auch auf allen Münzen (s. u. II, 8) – seltsamerweise „*ein* (!) zu Preisender“ lauten.[107] Im kūfīschen Schriftbild setzte die Luxenberg'sche 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.[108] Gerade weil der bestimmte Artikel hier jedoch fehlt, gibt es 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.[109]

II, 4.2 Luxenberg u. a. versuchen, diese einfachen syntaktischen Regeln des arabischen Nominalsatzes dadurch zu umgehen, indem sie sich offenbar auch hier wieder (vgl. o. II, 2.1-5) auf das Syro-Aramäische berufen, wo sich das Partizip im syntaktischen Gebrauch bekanntlich einem finiten Verb annähert.[110] *Muḥammadun* wäre somit finiten Verben wie *tabāraka* („gesegnet sei …“; vgl. Sura 7, 54; 23, 14; 25, 1.10.61; 40, 64; 43, 85; 55, 78; 67, 1) oder *sabbaḥa* („es verherrliche …“; vgl. Sura 57, 1; 59, 1; 61, 1) gleichzustellen, die an der Spitze von Verbalsätzen stehen. In diesem Sinn wird dann das part. pass. von √ḥmd II. *muḥammadun* als Gerundivum bezeichnet = „(vir) laudandus … / ein zu Preisender …“, so als ob dieses auch im Lateinischen ein finites Verb wäre, was es nicht ist.[111] M. a. W.: nach Luxenberg leitet *mu-*

---

[107] H. Reckendorf, Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen, Nachdruck, Leiden, 1967, § 91, S. 182 und Anm. 1; ders., Arabische Syntax, Heidelberg, 1921, aaO., § 106, 7, S. 180; § 110, 7, S. 196. Ähnlich im Griechischen, wo bei Substantiven κατ' εξοχην wie ο κυριος (*der* Herr), ο χριστος (*der* Christus), το πνευμα (*der* Geist), ο λογος (*das* Wort), η σωτηρια (*das* Heil), ο νομος (*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. Das artikellose χριστος in 1. Kor. 15, 3 ist dann als eine vom Beinamen zum Eigennamen mutierte Bezeichnung zu verstehen wie analog das ebenfalls artikellose משיח *māši^{a}ḥ* im babylonischen Talmud und in Sifrē § 1 zu Deut. 1, 1; vgl. Ph. Vielhauer, Aufsätze zum NT, ThB 31, München, 1965, S. 180f.

[108] W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Vol. II, Cambridge, 1971, § 127, S. 260f.

[109] C. Brockelmann, Arabische Grammatik, Leipzig, 1969, § 73a mit Anm. 3, S. 88f; vgl. u. Anm. 149.

[110] 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. Die bei WD. Fischer, Grammatik des Klassischen Arabisch, aaO., § 202, S. 99f genannten Verwendungsweisen des aktiven Partizips als nominales Prädikat haben damit nichts zu tun; vgl. a. den von C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 103c, S. 136 genannten selteneren Fall, der nur für zusammengesetzte Nominalsätze gilt.

[111] Im Lateinischen ist das Gerundivum eine hinsichtlich der Person nicht bestimmte, sondern (wie das Partizip) adjektivische Nominalform des Verbums, die „verbum *infinitum*“ genannt wird; vgl. Hans Rubenbauer / J. B. Hofmann / R. Heine, Lateinische Grammatik, Bamberg / München, 1995, § 70, 2, S. 65; vgl. ebda., §§ 174ff, S. 202ff. 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 auch als „interficiendus“ (part. fut. pass.), im Deutschen als „einer, der getötet werden wird oder soll“ wiedergegeben werden kann; vgl. a. E. Harder / A. Schimmel, Arabische Sprachlehre, aaO., Lektion 14, § 5b, S. 99; WD. Fischer, Grammatik des Klassischen Arabisch, aaO., § 201, S. 99: مشروب mašrūbun „was getrunken wird, getrunken

ḥammadun hier – trotz seines nominalen Status, Nunation und Kasusendungen anzunehmen – keinen Nominal-, sondern einen Verbalsatz ein.[112] Es ist offensichtlich, dass sich Luxenberg hier vom terminologischen Konsens der Arabistik und Latinistik wegbewegt und sich nicht scheut, eine seiner Hypothesenbildung zweckdienliche, private Grammatik des Arabischen zu schreiben.[113]

II, 4.3 Als Belege für solche neuartigen arabischen Syntaxregeln zitiert Goetze (gemäß Luxenberg) lediglich nominale Wunschsätze aus dem artifiziellen „Übersetzungsarabischen" der christlich-arabischen Liturgie. Bei näherem Hinsehen erweist sich dieses Verfahren jedoch als trügerisch, denn diese sprachlichen Vorbilder entstammen nicht dem Arabischen selbst, sondern sind direkte Imitationen der hebräischen und griechischen Bibelsprache, in der das Prädikatsnomen den Nominalsatz einleiten kann (vgl. Ps. 118, 26: ברוך הבא בשם יהוה *bārūḵ hab-bā' b^{e}šēm yhwh*; vgl. Gen. 14, 19; Dan. 3, 28; etc.; s. a. Matth. 21, 9; Mark. 11, 9: ευλογημε–νος ο ερχομενος εν ονοματι κυριου; vgl. hierzu die entsprechenden Verse im arabischen NT; dort auch Luk. 1, 28.68).[114]

Wie artifiziell das ntl. Übersetzungsarabisch mit seiner theologisierenden Grammatik ist, scheint Luxenberg wie Goetze verborgen geblieben zu sein; hier nur *ein* Beispiel: in Joh. 1, 1f.14 wird das fem. sg. الكلمة al-kalimatu aufgrund des masc. o λογος mehrfach mit der 3. m. (!) sg. pf. konstruiert (z. B. كان kāna, etc.), obgleich es in korrektem Arabisch immer كانت kānat, 3. f. sg. pf., etc., heißen müsste (F).[115] Ähnlich künstlich ist z. B. auch die griechische Syntax des Matthäus-Evangeliums.[116]

---

werden kann, trinkbar". Damit ist für das Arabische auch noch kein komplexer Latinismus wie die Gerundiv*konstruktion* nachgewiesen.

[112] Hiergegen ist an der Definition H. Reckendorfs, Arabische Syntax, aaO., § 1, S. 1 festzuhalten: „Enthält der Satz ein Verbum finitum, so heißt er Verbalsatz …, andernfalls Nominalsatz." So z. B. auch W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Vol. II, aaO., § 113, S. 251: „What characterises a nominal sentence … is the absence of a logical copula expressed by or contained in a finite verb." Vgl. ebenso E. Harder / A. Schimmel, Arabische Sprachlehre, aaO., Lektion 14, § 6, S. 99.

[113] Vereinzelte Ausnahmefälle, die die arabischen Grammatiker zur Inversion im Nominalsatz selbst einräumen, jedoch hier nicht anwendbar sind, werden von Luxenberg u. a. nicht diskutiert. Die okkasionellen Fälle von Inversion, die bei H. Reckendorf, Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen, aaO., § 3, S. 3f; § 6, S. 6f; ders., Arabische Syntax, aaO., § 4, S. 8f und W. Wright, Arabic Grammar, Vol. II, Cambridge, 1971, § 127, S. 260ff erwähnt werden, sind 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, ebda., § 127e, S. 262 nennt hierzu Konstruktionen wie: سلام عليكم salāmun ʿalaykum = „Friede sei mit dir!" oder ويل لزيد waylun li-zaydin! = „Wehe über Zayd!"; etc.

[114] Auffällig ist übrigens, dass an den zitierten ntl. Stellen die Vulgata, die hier ein Gerundivum in der syntaktischen Stellung eines Prädikatsnomens verwenden könnte, selbst nicht gerundivisch übersetzt; sie gibt Stellen wie Ps. 118, 26; Matth. 21, 9; Mark. 11, 9; Luk. 1, 28.68, etc. mit dem part. pf. pass. wieder: „benedictus, qui venit …", „benedicta tu …", „benedictus Dominus …", etc., was sich K.-H. Ohlig, Eine Sackgasse, in: Imprimatur 41 (2008), S. 319ff dann auch selbst eingestehen muss.

[115] Vgl. The New Testament in Arabic, Jerusalem, 1974, S. 145. Gar nicht berücksichtigt Luxenberg auch die durch die spätere Sprachentwicklung bedingten Berührungen des Neuarabischen mit dem Hebräischen und Aramäischen (vgl. G. Bergsträsser, Einführung in die semitischen Sprachen, aaO., S. 156) auch im Syntaktischen, wenn er aus der christlich-arabischen Liturgie Belege zitiert oder auf heutige arabische Bibelübersetzungen rekurriert. Hier wird schlicht und einfach geschummelt.

Einmal davon abgesehen, dass die Felsendom-Inschrift als solche durchaus *nicht* den Eindruck macht, in einer „Mischsprache“ oder in einem artifiziellen „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.“[117] 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 syntaktischer Regeln in den aus dem Syrischen ins Arabische übersetzten Texten nicht konstatieren können.

II, 5 – Willkürlicher Gebrauch der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“

„Du gehörst zu den *Philologen* – die so heißen, weil *viele logen.*“ Wenn dieser Vers Ḥarīrīs aus den Maqāmen[118] irgendwo passt, dann zu der von der „Saarbrücker Schule“ betriebenen Anwendung der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ (S. 364).[119] 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 begrifflicher Stringenz abzuklären gewesen, was eine Etymologie leisten kann und was nicht.[120]

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.

---

[116] S. z. B. Pinchas Lapide, Ist die Bibel richtig übersetzt? Bd. 1, GTB 1415, Gütersloh, 1997, S. 82: „In über 120 Fällen wurde bei Matthäus allein der griechischen Syntax Gewalt angetan, um sie hebräischer Wortfolge und Satzbildung übergetreu anzuschmiegen – viel getreuer, als der Sprachgeist des Griechischen es erlaubt.“

[117] Th. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, aaO., § 324, S. 248, Anm. 1; im Übrigen betont Nöldeke, ebda., 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“; Th. Nöldeke, ebda., § 360A, S. 281) vorliegen.

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

[119] Dieser die Etymologie über die übrigen Disziplinen der Textanalyse stellende und sie reglementierende Ausdruck ist verräterisch. Wissenschaftsgeschichtlich gesehen ist die Überfrachtung der Etymologie ebenfalls ein exegetisches Hilfsmittel des 19. Jahrhunderts gewesen und wurde noch – in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – in der sog. „Traditionsgeschichtlichen Schule“ (H. S. Nyberg, H. Birkeland, I. Engnell, A. Kapelrud, E. Nielsen, vor allem A. O. Haldar) angewendet. Zur philologischen Kritik vgl. Antonius H. J. Gunneweg, Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher, FRLANT 73, Göttingen, 1959, S. 52ff. Wie die blockartige Gegenüberstellung von Denkkulturen und die starke Anwendung der Konjektur ist auch die Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ eine Methode, die sich längst als unbrauchbare Stellschraube erwiesen hat.

[120] Vgl. die unzureichenden Reflektionen zur Etymologie bei Goetze, S. 259ff und z. B. Vittore Pisani, Die Etymologie – Geschichte, Fragen, Methode, München, 1977, S. 143ff.156ff; zur Saarbrücker Schule und ihrer Überstrapazierung der Etymologie vgl. a. Walid Saleh, The Etymological Fallacy and Qur’ānic Studies, Muḥammad and Paradise and Late Antiquity, in: M. Marx / A. Neuwirth / N. Sinai (Hgg.), The Qur’ān in Context – Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu, Leiden, 2009, aaO., S. 649-698.

B. auf S. 344 und S. 460b, Anm. 729, in der von Goetze aufgestellten Gleichung arabisch 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 Ableitung „Sūra“ (arab.) von hebräisch šūrāh = „Reihe“ im Sinn von „Lektionsabschnitt“[121] oder von syrisch šūrāyā’ = „Anfang im liturgischen Kontext“, d. h. „psalmi breves qui ante qeryānā’ decantantur“[122] zutreffen.

II, 5.1 – Geradezu akrobatisch ist die etymologische Analyse von Sura 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 √*ṣmd* (*„verbinden“*, *„zusammenbinden“* etc.) gedeutet[123], indem der ṣmd-Aussage (Sura 112, 2) phantasievoll ein trinitarischer Sinn unterlegt wird: *„verbundene Einheit“, „(Drei)verbundenheit“*. D. h: الله الصمد *’allāhu ṣ-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“).[124] Methodologisch liegt hier – und nicht nur bei Goetze, sondern auch schon bei seinen Saarbrücker Gewährsleuten – der kapitale Denkfehler vor, von der *Etymologie* auf den *Wortsinn* zu schließen.[125] Der aktuelle Wortsinn entscheidet sich jedoch nicht an der Etymologie (der φυσις der Wortbildung),

---

[121] Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans, Bd. I, Nachdruck, Hildesheim, 1970, 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.

[122] So A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 278.416.739; vgl. Carl Brockelmann, Lexicon Syriacum, (Nachdruck), Hildesheim, 1966, S. 805a.

[123] C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, aaO., 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, hg. v. Otto Eissfeldt, Berlin, 1963, Nr. 2322, S. 267; daneben wird noch auf die arabische Verbwurzel √ḍmd (= „verbinden“, med.) hingewiesen; vgl. H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, aaO., S. 493b.

[124] So – mit Berufung auf Franz Rosenthal, Some minor Problems in the Qur’ân, The Joshua Starr Memorial Volume, Studies in History and Philology (Jewish social studies publications Nr. 5), New York, 1953, S. 83 – V. Popp, Von Ugarit nach Sâmarrâ, in: K.-H. Ohlig (Hg.), Der frühe Islam, aaO., S. 14. 75f. In dem schon oben Anm. 26 genannten Artikel „Adonai – Christus – Allâh“ im Deutschen Pfarrerblatt, Jahrgang 112, aaO., S. 75ff, setzt sich Goetze mit seinem Reden vom „nicht-trinitarischen Gott des Qur’ān“ (S. 76a) dann in eklatanten Widerspruch zu dem, was er vom „trinitarisch verbundenen Gott“ (’allāhu ṣ-ṣamadu, Sura 112, 2) auch in der 3. Auflage seines Buches (2013) weiter behauptet.

[125] Dass gerade die Etymologie ein Indiz für einzelsprachliche Veränderungen ist, gerät bei Goetze u. a. gar nicht ins Blickfeld; vgl. Theo Vennemann / Joachim Jacobs, Sprache und Grammatik, EdF 176, Darmstadt, 1982, S. 62 (Lit.). Etymologische Spielereien mit altsemitischen Belegen scheinen für die Saarbrücker Forschungsrichtung nicht untypisch zu sein, wie Tilman Nagel gegen Volker Popp (zu Goetze vgl. hier S. 171) bezüglich der arabischen Wurzel √ḥmd 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 Beiname Jesu aufzutauchen?“, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 839. Mit dem „ugaritischen Fremdwort“ hantiert 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 (Hgg.), Schlaglichter, aaO., S. 46ff.

sondern am Wort*gebrauch* (συνθηκη και ομολογια, νομος και εθος).[126] (F) In den Lexika wird als Bedeutung von *ṣamadun* meist „fest", „kompakt", „massiv", „solide", „zuverlässig", „ewig", „geschmückt" etc. angegeben.[127] Außerdem ist es auch hier misslich, auf der Grundlage eines hapax legomenons im Qur'ān auf trinitarische Vorstellungen im *gesamten* Qur'ān zu schließen.

Was im Taumel der Wortbedeutungen (Kratylos, 411b) alles möglich ist, um jedes Wort für jedes Ding ohne Beachtung von Maß und Wahrscheinlichkeit passend zu machen (so Kratylos, 414d), hat schon 1971 John M. Allegro in seinem Buch *The Sacred Mushroom and the Cross*[128] mit unfreiwilliger Komik gezeigt; nur einige wenige Beispiele für seine pseudowissenschaftliche Anwendung der Etymologie seien angeführt: Jesus / Y^{e}hōšū$^{a'}$ sei etymologisch verwandt mit dem sumerischen *„IA-U-ShU-A"* = „rettender Same"; Der Jüngername Petrus entspräche etymologisch dem aramäischen *„Pīṭrā'"* = „Pilz", „Morchel"; das qur'ānische *ǧannāt an-naʿīm* (= „Gärten der Wonne") sei etymologisch herzuleiten von dem sumerischen Namen des Fliegenpilzes: *„GAN-NA-IM-A-AN"* etc. Weitere Beispiele von solch' grotesker Anwendung der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft" (S. 364) s. noch unter II, 6.3.

II, 5.2 – An dieser wichtigen Stelle der von Goetze unkritisch übernommenen Saarbrücker Argumentationsweise ist übrigens ein weiteres methodologisches Manko nicht zu übersehen: Anstatt die zahlreichen massiven anti-trinitarischen Belegstellen im Qur'ān Punkt für Punkt durchzusprechen und in einleuchtender Weise in Einklang mit der *behaupteten trinitarischen* Interpretation zu Sura 112 zu bringen, wird eher ein Ergebnis dekretiert als mit wissenschaftlicher Akribie erarbeitet.[129] So hätte man hier von Goetze und den Saarbrückern eine Auseinandersetzung z. B. mit dem Nachweis A. Neuwirths[130] u. a. erwartet, dass die antitrinitarische Position der Sura 112 Zeile für Zeile aus der rhetorischen Frontstellung gegen das Nicaeno-

[126] So schon Kratylos, 384d.434d-435d; Paul Friedländer, Platon, Bd. II, Die platonischen Schriften, erste Periode, Berlin, 1957, S. 181ff.196f. Von Goetze und seinen Gewährsleuten wären hier Wortfeld und Wortfeldtheorie zu diskutieren gewesen; vgl. Tzvetan Todorov / Oswald Ducrot, Enzyklopädisches Wörterbuch der Sprachwissenschaften, Graz, 1975, S. 159ff; Horst Geckeler, Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie, München, 1971, S. 41ff.184ff etc.

[127] 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.

[128] Garden City, New York, 1970; deutsch: Der Geheimkult des heiligen Pilzes – Rauschgift als Ursprung unserer Religion, Wien / München / Zürich, 1971. – Auf der Ebene von Ortsnamen bietet ein ähnlich leichtfüßiges Etymologie-Spiel: Kamal Salibi, Die Bibel kam aus dem Lande Asir, Reinbek bei Hamburg, 1985, der die atl. Geschichte Israels (bis ca. 500 v. Chr.) an die Westküste im Süden Saʿūdī-Arabiens verlegt.

[129] 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 ein „allāhu ṣ-ṣamadu" genannt wird. Goetze fügt in der Übersetzung: „O du mit uns verbundener Gott" ein „mit uns" hinzu und kommentiert das „'allāhu ṣ-ṣamadu " (1. Aufl.: „aṣ-ṣamadu Allâh", sic!) an *dieser* Stelle überraschenderweise nicht trinitarisch, sondern im Sinn der schon oben (II, 1.4) erwähnten gnostischen Häresie: „Gedacht ist: durch seine Propheten, durch den besonderen Geistträger, der Jesus ist, ist der Träger des Amuletts relational-existentiell mit Gott durch den Geist verbunden." Das Amulett wird dann ohne jede nähere Begründung und bibliographische Angabe des Fundortes als „christlich" etikettiert.

[130] A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 761ff, bes. S. 762.

Konstantinopolitanum von 325 hervorgeht.[131] Dort entspricht dem nicaenischen Bekenntnis: „Wir glauben an den einen Gott (εις ενα θεον)“ das qur'ānische „Sprich: Er ist Gott, einer (*qul huwa llāhu 'aḥadun*)“ aus Sura 112, 1. Dem nicaenischen: „und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes (τον υιον του θεου), der als Einziggeborener (τον μονογενη) aus dem Vater gezeugt ist (τον εκ του πατρος γεννηθεντα) vor aller Zeit, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen (γεννηθεντα ου ποιηθεντα)“ wird in Sura 112, 3 das qur'ānische „Er zeugt nicht, noch wurde er gezeugt (*lam yalid wa-lam yūlad*)“ entgegengesetzt. Ebenso verhält es sich mit dem nicaenischen „eines Wesens mit dem Vater (ομοουσιον τω πατρι)“ und dem dazu konträren qur'ānischen „und keiner ist ihm gleich (*wa-lam yakun kufuwan 'aḥadun*)“ aus Sura 112, 4.

Genauso wäre an irgendeiner Stelle des Goetze'schen Buches etwa zu Sura 4, 171ff eine stichhaltige Beweisführung dazu nötig gewesen, warum im Widerstand Muḥammads gegen das *filioque*[132] grundsätzlich keine anti-trinitarische Positionierung ersichtlich wird (Sura 4, 171: Jesus ist selbst nur *Empfänger* des göttlichen Geistes). Die Sura 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 (vgl. a. Sura 19, 30ff; 61, 6).[133]

II, 6 – Demontage der Historizität geschichtlicher Einzelgestalten

II, 6.1 – Um dem frühen Islam seine geschichtliche Verwurzelung zu entziehen, betreibt auch Goetze im Gefolge der Saarbrücker Schule den Versuch, so ziemlich alle Gestalten der islamischen Frühgeschichte in ihrer Historizität zu demontieren. Zur Unterminierung der historischen Zeugnisse dienen Goetze Vergleiche mit der Exegese des Alten und Neuen Testaments, wenn er etwa auf die Historizität zahlloser biographischer Details sowohl in den Prophetenbiographien (Ibn Hišām, Ibn Isḥāq, Wāqidī) als auch z. B. in den 'Aḥādīṯ (vgl. etwa Al-Buḫārī) etc. 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 erhebliche 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 – allerdings historischer – Führungsgestalten zusammengesetzt haben.[134] Nur ist das in mehreren Forschergenerationen eingehend begründet und nicht auf der Basis

[131] Auch Catherine Wenzel plädiert dafür, die Kenntnisse Muḥammads bezüglich der jüdisch-christlichen Tradition nicht zu unterschätzen und bei ihm mit einer „bewussten anti-christlichen, will heißen ‚anti-hellenistisch-trinitarischen Grundhaltung' zu rechnen; dies., Abraham – Ibrāhīm, aaO., S. 366 mit Anm. 17.

[132] Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Darmstadt, 1974, S. 160.167; ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III, Darmstadt, 1974, S. 62ff; Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (hg. v. Kurt Aland), Tübingen, 1968, § 22, 4c, S. 123 mit Anm. 4 (Tertullian) und § 48, 3, S. 292ff mit Anm. 12 (Augustin).

[133] Vgl. hierzu Luxenbergs bizarr ausgetüftelter Versuch, Sura 4, 171 trinitarisch umzudeuten; vgl. ders., Neudeutung, aaO., S. 135ff; dazu s. Friedrich E. Dobberahn, Muḥammad oder Christus?, aaO., S. 154ff.

[134] Herbert Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I, ATD E 4, 1, Göttingen, 1984, S. 110ff.

von Vermutungen und Simplifizierungen unterstellt worden. Die Frage ist, ob man solche relativ gesicherten Forschungsergebnisse zum AT und NT hier derart simplizistisch auf die Prophetenbiographien übertragen darf, so als ob die Behauptung dieser Analogie schon im Großen und Ganzen die Begründung sei.

II, 6.2 – Zu den Requisiten solch' eliminatorischer Geschichtseinschrumpfung gehört bei Goetze u. a. auch die gewaltsame Uminterpretation. Charakteristisch ist dafür bei Goetze u. a. der Diskurs zu Johannes von Damaskos (gest. 749)[135], der einen gewissen Μαμεδ *Ma(ch)med* (Liber de Haeresibus, Kap. 100, Z. 11.95.100.102.149) zwar noch als christlichen Häretiker einstuft (100, Z. 11: ψευδοπροφητης), ihn aber immerhin als historische Person erwähnt (100, Z. 10ff), aus verschiedenen seiner Suren zitiert (Sura 112, 3; 4, 157f; 5, 112ff; etc.) und ihn sogar den Vorwurf der „Beigesellung" formulieren lässt (100, Z. 69ff: εταιριαζειν). Da die Saarbrücker Theorie offenbar immer auch auf ihr genaues Gegenteil passt, wird der in der Mitte des 8. Jahrhunderts verstorbene Johannes gescholten, den christologischen Titel *muḥammadun* (das „Muḥammad-Motiv" s. o. II, 4) als einen (bis dato kaum zu belegenden, S. 172) Eigennamen missverstanden zu haben (S. 310f), eben weil nach der Saarbrücker Theorie die ʿAbbāsiden Muḥammad als historisch-fiktive Persönlichkeit frühestens erst im 9. Jahrhundert geschaffen haben können (S. 278.337ff).[136] Goetze u. a. lassen außer Acht, dass Johannes die der Sura 33, 36ff zugrundeliegenden Vorgänge ungefähr wiedergibt (100, Z. 100ff) und daher auch den „Diener" (συμπονον) Muḥammads, einen gewissen, ebenso bei Ibn Isḥāq öfter bezeugten Zayd [ibn Ḥāriṯa] (100, Z. 100: Ζειδ)[137] erwähnt, was sich mit *muḥammadun* als christologischem Titel keinesfalls vereinbaren lässt. Es folgt dann der kaum überzeugende Hinweis auf die sekundären Parallelisierungen Muḥammads mit Mose (S. 329ff) und Mānī (S. 333ff). Dass man bedeutenden 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

[135] Liber de Haeresibus, Kap. 100; s. P. Bonifatius Kotter O. S. B. (Hg.), Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. IV, Patristische Texte und Studien 22, Berlin / New York, 1981, S. 60ff; H. Bobzin, Mohammed, aaO., S. 9ff.

[136] Mit welcher Willkür Goetze auch sonst 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 Mekka schon bei Ptolemaeus, Geographica VI, 7, 32 erwähnt wird (Μακο–ραβα, wohl vom altsüdarabischen karaba, mikrāb = „Tempel, Heiligtum" abzuleiten; vgl. Kurt Rudolph, Die Anfänge Mohammeds in der Religionsgeschichte, in: Kurt Rudolph / Rolf Heller / Ernst Walter (Hgg.), Festschrift für Walter Baetke, Weimar, 1966, S. 303, Anm. 26; H. Bobzin, Mohammed, aaO., S. 64) und 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.

[137] G. Rotter (Hg.), Ibn Isḥāq – Das Leben des Propheten, aaO., S. 50.85.136f.187.206f.283; vgl. T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 423.786.793 u. ö.; ders., Allahs Liebling – Ursprung und Erscheinungen des Mohammedglaubens, München, 2008, S. 44f.

ganze unhistorisch. Man vergleiche z. B. die literarischen Ausschmückungen und Typologisierungen historischer Persönlichkeiten wie beispielsweise Davids und Salomos.[138]

II, 6.3 – Andere Werkzeuge der Saarbrücker Geschichtsentvölkerung sind Zahlensymbolik und Namensetymologie. Hier überschreitet die Argumentation Goetzes u. a. eindeutig die Grenzen sinnvoller Aussagen, wenn alles aus allem bewiesen wird. Schon anhand der Zahl 40 wird die Historizität Muḥammads bezweifelt, 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.[139] Mit dieser Logik hätten Goetze u. a. auch Joas (839-800 v. Chr.; 2. Kön. 12, 2), Jerobeam II. (786-746 v. Chr.) und Asarya (Ussia) (786-746 v. Chr.)[140], vielleicht sogar Salomo (965-926 v. Chr.) zu Fiktionen zu erklären. Ebenso Hillēl, Yōḥānān ben Zakk'āi und 'Aqībā' ben Yōsēf, die nach der Legende erst mit 40 Jahren zu studieren begannen, 40 Jahre lernten und 40 Jahre lehrten.[141] Um die vier ersten Kalifen aus der Historie zu eliminieren, 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. Analog zu diesem Versuch, durch immer neue Zahlenspiele historische Leerräume zu schaffen, müsste man etwa auch das „Vierkaiserjahr" von 68-69 n. Chr. sowie die Tetrarchie von 284-305 n. Chr. für historisch erledigt halten. Goetze und 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 √bkr und √ʿmr trotz ihres weiten Bedeutungsspektrums genügen, um die beiden ersten Kalifen Abū Bakr (632-634) = „Adam" = „Erstgeborener") und ʿUmar (634-644) = „Noah" = „Überlebender" etymologisch in den Orkus der Ahistorizität zu verbannen?[142] Mithilfe wunschgesteuerter Etymolo-

[138] 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).

[139] 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, 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. Goetze orakelt hierzu: „Die Zahl 40, im Hebräischen ‚mem', hat mit dem Wort ‚mayim' (= ‚Wasser') zu tun: Die Zeit fließt. Kein Moment bleibt und geht auf ein Ziel zu." (S. 456, Anm. 513)

[140] Seine Existenz ist inschriftlich auf einer Kalksteintafel (Grabplatte) belegt; vgl. Kurt Galling, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen, 1968, Nr. 23, B, S. 55; vgl. ders., ebda., Nr. 23, A, S. 54f; vgl. dazu Karl Jaroš, Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel, Fribourg / Schweiz, 1982, Nr. 93; S. 104; Klaas A. D. Smelik, Historische Dokumente aus dem alten Israel, Göttingen, 1987, S. 74. Hinzu kommen noch zwei Siegel, auf denen der Name Asaryas (Ussias) bezeugt ist; vgl. Manfred Weippert, Historisches Textbuch zum AT – Grundrisse zum AT, Bd. 10, Göttingen, 2010, S. 378.

[141] Sifrē dᵉbē Rab, Ende; Sanhedrin, f. 41a; vgl. Jakob Fromer, Der Talmud – Geschichte, Wesen und Zukunft, aaO., S. 172.193.207; vgl. a. P. Lapide, Ist die Bibel richtig übersetzt?, aaO., S. 83f.

[142] Vgl. a. V. Popp, Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung, in: M. Groß / K.-H. Ohlig (Hgg.), Schlaglichter, aaO., S. 46ff. So heißt zwar *bikr* „Erstgeborener", *bakara* I., II. und IV. aber auch „früh

giewillkür werden auch hier historische Nullstellen produziert. Ebenso aus der Luft gegriffen ist das von H. Jansen herrührende Geschmacksurteil[143], dass schon aufgrund ihrer „zu bedeutungsvollen" Namensetymologien die Nachrichten über die Eltern Muhammads kaum historisch sein können (S. 320); der Name des Vaters lautet ʿAbdu llāhi, „Diener Gottes", der Name der Mutter Āmina (pt. act. fem. sg., Grundstamm von √ʾmn) „die Treue, Zuverlässige". Man kann wissenschaftlich wohl anspruchsloser nicht sein.

Ähnlich müssten die Saarbrücker dann mit dem wesentlich bedeutungsvolleren Namen des (auf dem sog. „Pilatus-Stein" in Caesarea Maritima historisch nachgewiesenen) Pontius Pilatus verfahren. Er wäre nach H. Jansen deswegen für unhistorisch zu erklären, weil „Pontifex Maximus" der Titel des höchsten römischen Totenpriesters war, der die Brücke („pons") zum Jenseits schlug. Somit wäre Pontius Pilatus derjenige, der für Jesus die „Brücke" („pons") zum Jenseits hergestellt hätte, indem er ihn gleichsam mit seinem „pilum" („Wurfspieß") an das Kreuz „fixierte" (daher auch: „cruci-fixus").[144]

II, 7 – „Argumentatio e silentio"

Goetze bespricht 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 – wie das Massaker an den Banū Qurayẓa (S. 104f) – eben deshalb, weil man die Kunde davon nicht vollständig unterdrücken konnte[145], Anspruch auf Historizität haben, kommen ebenso nicht zum Zuge.

---

aufstehen", III. „zuvorkommen", VIII. „als erster nehmen, zuerst herangehen; deflorieren; erfinden, schaffen", etc.; H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, aaO., S. 61f. Zu *ʿamara* I. = „lange leben", aber auch „gedeihen, blühen, bewohnt / bevölkert sein", II. „bauen, errichten, reparieren, versorgen, füllen", IV. „bevölkern", VIII. „besuchen", X. „ansiedeln", *ʿamra* = „Kopfbedeckung", *ʿumra* = „Wallfahrt nach Mekka", etc. vgl. H. Wehr, ebda., S. 577f. Ähnlich gelenkige Wortgymnastik vollführt V. Popp bei der Gleichung *ʿUṯmān* = Abraham (!) und *ʿAlī* = Mose (!). 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 zu konzedieren ist, dass das Erzählgut von 1001 Nacht im 8. Jahrhundert, also gerade in ʿabbāsidischer Zeit „islamisiert" worden ist (durch Einarbeitung von Qur'ānzitaten und lehrhaften Abschnitten; vgl. E. Littmann, aaO., Bd. 6, S. 672ff; U. Marzolph / Aboubakr Chraïbi, The Hundred and One Nights: A recently discovered Old Manuscript, in: ZDMG 162, Wiesbaden, 2012, S. 303), dürften doch die gelegentlichen Bezüge auf die umayyadischen 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, ebda., 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 zutreffend widerspiegeln dürfte.

[143] H. Jansen, Mohammed – eine Biographie, München, 2008, S. 35f.

[144] Vgl. zu dieser Namensdeutung des biblischen Pilatus' J. Imhof, Vom spirituellen Umgang mit Träumen, in: Friedrich E. Dobberahn / P. Schierz, Raum der Begegnung – Perspektiven der Bildung, Forschung und Lehre im Spannungsfeld multikultureller und multireligiöser Gesellschaft, Taufkirchen, 2. Aufl. 2013, S. 448; vgl. a. P. Lapide, Ist die Bibel richtig übersetzt?, Bd. 1, aaO., S. 86f.

[145] Ibn Isḥāq, Das Leben des Propheten, aaO., S. 173ff; ebda., S. 177 überliefert Ibn Isḥāq sogar den Ausspruch Ḥuyayy ibn Aḫṭabs (des Stammesführers der Banū 'n-Naḍīr) vor seiner Enthauptung: „Gott (…) hat den Kindern Israels eine Schrift, ein Verhängnis und ein Gemetzel geoffenbart!"

Um solchen Fehlschlüssen vorzubeugen, hätte sich zu diesem Fragenkomplex tatsächlich öfter einmal ein Blick zum Alten Testament hinüber lohnen können. Das Deuteronomistische Geschichtswerk erwähnt wohl Jesaja, nicht aber Jeremia. Man sollte sich hüten, aus dieser Tatsache allein abzuleiten, dass Jeremia als historische Person von der weltgeschichtlichen Bühne abzutreten habe und seine Verkündigung als ungeschichtlich, bzw. als künstliches Produkt bestimmter Interessengruppen angesehen werden müsse. Man hat keinen Anlass, angesichts von Jer. 29, 24ff; 39, 11ff; 40, 1ff; 2. Chr. 36, 21f; Esr. 1, 1 und der möglichen Verbindung von Jer. 38, 4 zum Laḵīš-Ostrakon VI, 6[146] die Historizität Jeremias anzuzweifeln. Das bedeutet: Wenn historische Ereignisse, aber auch theologische Motive und Termini[147] nicht in der von uns erwarteten, wünschenswerten Breite dokumentiert werden, ist das keine Garantie dafür, dass es sie nicht gab.

Solche Fehlschlüsse unterlaufen in der Untersuchung Goetzes und der von ihm zitierten Vertreter der Saarbrücker Schule auch an zahlreichen anderen Stellen, wenn z. B. der Tatsache, dass hinsichtlich Muḥammads die Prophetenbiographien (zufällig?) für die nur sieben (!) Schaltmonate von 610 bis 632, d. h. für sieben Schaltmonate in 276 (!) Monaten, nichts zu berichten wissen (S. 318), ernsthaft entnommen wird, dass *auch sonst* die Berichte dieser Biographien nicht verlässlich sein können. Bei solch' islamkundlicher Mathematik übergehen H. Jansen, Mohammed, aaO., S. 449, wie auch Goetze übrigens die Tatsache, dass nach Sura 9, 37 von Muḥammad im zweiten Jahr der Hiǧra (um 624) die ca. alle drei Jahre eingeschobenen Schaltmonate abgeschafft wurden.[148] Damit wäre bloß für maximal fünf (!) Schaltmonate in 180 (!) Monaten nichts zu berichten gewesen. Auf S. 332 wird der Umstand, dass in den Suren Muḥammad nicht immer mit seinem Eigennamen genannt wird, sondern von ihm auch als *ihn* / *ihm* oder *er* (Sura 36, 9f u. ö.), *dich* (Sura 2, 119) oder *Diener* (Sura 17, 1; 72, 19 u. ö.) gesprochen wird, als Beweis dafür zurechtgeschustert, dass hier – aufgrund der unbewiesenen Hypothese syro-aramäischer Subtexte christlicher Provenienz (s. o. II, 2) – ursprünglich *Christus* gemeint sei müsse (vgl. S. 106). Die Beobachtung, dass Muḥammad als Eigenname erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts zu belegen sei, wird zum Beleg dafür hochstilisiert, dass eine Person mit Namen Muḥammad eher als spätere Fiktion anzusehen sei (S. 172). Aber

---

[146] Vgl. Artur Weiser, Das Buch Jeremia Kapitel 25, 15-52, 34, ATD 21, Göttingen, 1977, S. 338, Anm. 1 mit dem Hinweis auf die identische Redensart „die Hände schlaff machen"; vgl. Kurt Galling (Hg.), Textbuch zur Geschichte Israels, aaO., S. aaO., S. 77f.

[147] Das sog. „Bundesschweigen" der atl. Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. und das Fehlen des *Terminus'* ברית bᵉrīṯ (Bund) vor Jeremia (vgl. Lothar Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament, WMANT 26, Neukirchen-Vluyn, 1969, S. 129ff) heißt ebenfalls nicht, dass die Bundes*vorstellung* im und vor dem 8. Jahrhundert v. Chr. nicht existierte (Ri. 5, 3; Hos. 1, 9 und 2, 25); vgl. Rudolf Smend, Die Mitte des Alten Testaments, ThSt 101, Zürich, 1970, S. 46ff. Auch werden die Essener im NT nicht genannt, obwohl Flavius Josephus ausführlich über sie berichtet (De bello Judaico II, 8, 2-13). Pinchas Lapide versucht allerdings, ihre indirekte Erwähnung im NT nachzuweisen; vgl. ders., Ist die Bibel richtig übersetzt? Bd. 1, aaO., S. 99ff. Viele hinter den Begriffen stehende Vorstellungen kommen nicht erst mit der Begrifflichkeit selbst auf, wie z. B. die Parole der Bostoner „taxpayers revolt" von 1750 *„No taxation without representation"* zeigt; die in England beschlossene „Petition of Right" von 1628 belegt, dass die Vorstellung längst vorhanden war.

[148] Vgl. A. Schimmel, Das islamische Jahr – Zeiten und Feste, München, 2010, S. 11.

„dass Beinamen zu Eigennamen mutieren – und dann auch grammatisch als solche behandelt werden – ist nicht eben selten.“[149]

II, 8 – Kurzschlüssige Anwendung der Numismatik

Als außerordentlich brüchig erweist sich für die Saarbrücker Umstülpung der islamischen Frühgeschichte ebenso ihr Rückgriff auf die Numismatik. Zunächst fehlt hier – wie bei der Anwendung der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ (s. o. II, 5) – auch bei Goetze eine stringente methodologische Definition, wie und mit welcher Beweislast man das ikonographische Material von Münzen befrachten kann.[150] 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).[151] Einmal davon abgesehen, dass für die hier herangezogenen Münzinschriften die schon oben II, 4 genannten, bisher nicht ausgeräumten Bedenken gegen die Deutung von *muḥammadun* als „Christus“ gelten, ist prinzipiell zu bezweifeln, dass man aus der Tatsache, dass im muslimischen Machtbereich noch einige Jahrzehnte *nach* der arabischen Eroberung arabische Umprägungen von byzantinischen Untertypen kursierten, die eine *christliche* Bildsprache enthalten (S. 33 u. ö.), folgern muss, dass der Glaube der jeweiligen Herrscher sowie der Bevölkerung *unverändert* christlich geblieben sei.[152]

Hier dürfte ein Fehlschluss nach Art der sog. „Pickwickianischen Kontroverse“[153] 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. überschnitt 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.[154] Hinzuweisen ist ebenso auf die altsüdarabischen *Balaṭ-Münzen*

---

[149] T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 100; vgl. A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 101f: Für Südarabien wurden „Parallelfälle für die Übertragung von göttlichen Ehrentiteln auf privilegierte Personen aus ihrem Anbeterkreis nachgewiesen.“ Zu sprachlich äquivalenten Beobachtungen im Akkadischen und Hebräischen vgl. Georg Fohrer, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin / New York, 1972, S. 133f. Im Übrigen geht der Gebrauch des Wortes „Muḥammad“ als Eigenname wohl auch aus verschiedenen ’Aḥādīṯ zu seinem Siegelring hervor; vgl. Dieter Ferchl (Hg.), Al-Buḫārī, Die Sammlung der Hadithe, Reclam 18844, Stuttgart, 2010, S. 311.417f.

[150] Christopher Howgego, Geld in der Antiken Welt – Was Münzen über Geschichte verraten, Darmstadt, 2000.

[151] Vgl. insbesondere V. Popp, Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen, in: K.-H. Ohlig / G.-R. Puin, Die dunklen Anfänge, aaO., S. 60ff. Allerdings erscheint Muʿāwiya z. B. auch in den ’Ahādīṯ immer als Muslim; vgl. Dieter Ferchl (Hg.), Al-Buḫārī, aaO., S. 294f.

[152] N. Sinai, „Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein“, aaO., S. 31.

[153] Charles Dickens, Die Pickwickier, München, 1968, Kap. 11, S. 188.201ff.

[154] Chr. Howgego, Geld in der Antiken Welt, aaO., S. 55ff; vgl. a. S. 113ff.118ff. Hierzu gehören auch keltische Nachprägungen von Goldstatern Philipps II.; vgl. Peter La Baume, Keltische Münzen – Ein Brevier, Braun-

(ab 300 v. Chr.), die Nachahmungen der griechischen Tetradrachme darstellen[155], auch auf die Restitutionsmünzen Titus', Domitians, Nervas und Trajans.[156] Genauso sind alle während des Bar-Kochba-Aufstandes (132-135 n. Chr.) emittierten jüdischen Münzen Überprägungen von erbeuteten Geldstücken des damaligen römischen Reiches.[157] Nachprägungen und Nachahmungen griechischer Drachmen und römischer Denare findet man zuhauf auch unter Keltischen Münzen.[158] Aus Nachprägungen besteht auch das Trierer „Notgeld" von 355-367 n. Chr.[159]; etc.

Allgemein bekanntes Beispiel ist der im osmanischen Reich und in Ostafrika noch jahrhundertelang als Handelsmünze anerkannte Maria-Theresien-Taler von 1753 („Levantetaler") und 1780 („Konventionstaler"). Gegengestempelte Exemplare gab es auf Java (ab 1809), den Azoren (ab 1871), in Mozambique (ab 1767) und Ǧībūtī (ab 1940). Noch 1918 wurden unter 'Abd al-'Azīz bin 'Abd ar-Raḥmān as-Sa'ūd Neuprägungen des Maria-Theresien-Talers mit *Naǧd* gegengestempelt und mit dem Wert eines Riyāls in Umlauf gesetzt.[160] Von 1855 an bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein galt in Äthiopien der in Wien insbesondere nach der Eröffnung des Suezkanals (1869) mit unveränderter Jahreszahl nachgeprägte Maria-Theresien-Taler als offizielles Zahlungsmittel.[161] Im Yemen wurden noch nach 1948 Marien-Theresien-Taler umgeprägt oder Schrötlinge aus ihnen herausgestanzt.[162] In den Jahren 1962-1968 kursierte der Maria-Theresien-Taler auch noch in den unwegsamen Regionen im Norden und Osten des Yemens.[163] Im Sultanat Masqaṭ und 'Umān war der Maria-Theresien-Taler („Riyāl Fransī" im Wert von ca. 450 Baysa) für Privatgeschäfte sogar noch bis 1970 zugelassen.[164]

---

schweig, 1960, S. 30ff.36ff.42ff. Weitere Beispiele noch bei St. Heidemann, The Evolving Representation of the Early Islamic Empire and its Religion on Coin Imagery, in: M. Marx / A. Neuwirth / N. Sinai, The Qur'ān in Context, aaO., S. 149ff; vgl. a. ders., Münzen sind konservativ, FAZ vom 28/02/2007.

[155] Walter W. Müller, Altsüdarabische Dokumente, in: Diethelm Conrad u. a. (Hgg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Band I, 3, Gütersloh, 1983, S. 269 mit Anm. 14a.

[156] Bernhard Overbeck / Yaakov Meshorer, Das Heilige Land – Antike Münzen und Siegel aus einem Jahrtausend jüdischer Geschichte, Katalog der Sonderausstellung 1993/94 der Staatlichen Münzsammlung München, München, 1993. S. 143, Nr. 354; vgl. ebda., S. 135, Nr. 336; Holger Komnick, Die Restitutionsmünzen der frühen Kaiserzeit – Aspekte der Kaiserlegitimation, Berlin, 2001.

[157] Vgl. Leo Mildenberg, Der Bar-Kochba-Krieg im Lichte der Münzprägungen, in: Hans-Peter Kuhnen, Palästina in griechisch-römischer Zeit, in: Handbuch der Archäologie (Vorderasien II, 2), München, 1990, S. 357ff; Bernhard Overbeck / Yaakov Meshorer, Das Heilige Land – Antike Münzen und Siegel aus einem Jahrtausend jüdischer Geschichte, aaO., S. 148a; vgl. ebda., Nr. 365f, 391, 398, 403, 421, 423f, 434f, 440ff, 444, 447, 450ff, 455, 458ff, 464ff, 474, 484.

[158] Vgl. P. La Baume, Keltische Münzen – Ein Brevier, aaO., S. 14ff.20ff.30ff.

[159] Vgl. Carl-Friedrich Zschucke, Die römische Münzstätte Trier, Kleine numismatische Reihe der Trierer Münzfreunde e. V., Band 5, Trier, 3. erw. Aufl., 1997, S. 15ff.94.

[160] Günter Schön / Gerhard Schön, Welt-Münzkatalog 20. Jahrhundert, München, 33. Auflage, 2005, S. 1397 (dort auch eine Abbildung).

[161] 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; Friedrich E. Dobberahn u. a., Christlich-orthodoxe Kunst aus Äthiopien (Ausstellungskatalog), Hermannsburg, 2002, S. 27.

[162] G. Schön / G. Schön, Welt-Münzkatalog, aaO., S. 755 (Nr. 14) und S. 756 (Nr. 15).

[163] Dies., ebda., S. 759.

II, 9 – Lebensfremde Komplexitätsreduktion und negatorische Selektivität

Für das in sich geschlossene propositionale Saarbrücker System ist generell die Abschottung gegen ganz elementare Rückfragen und Beobachtungen kennzeichnend: Wie konnte solch ein „*gigantisches Manipulations- und Fälschungswerk*“ der ʿAbbāsiden überhaupt erfolgreich sein, unwidersprochen hingenommen werden, von jüdischen und christlichen Apologeten unverwertet und über mehr als tausend Jahre unentdeckt bleiben? Warum findet sich bei den vielen untereinander konkurrierenden Gruppen und Fragmentierungen des Islams, die sich bis zur ʿAbbāsidenzeit (ab 749) herausgebildet hatten, niemals der Vorwurf der Geschichtsklitterung dokumentiert? Warum wird dieser Vorwurf nicht einmal von den jüdischen und christlichen Polemikern ausgesprochen?[165]

Das *proton pseudos* des Saarbrücker Hypothesenkonstruktes, nämlich die Prämisse, gleichsam aus der Perspektive eklektizistischer Quellenkenntnis heraus die bisher weithin konsensfähig dargestellte frühislamische Geschichte umwerfen zu können, hat Tilman Nagel benannt: „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.“[166]

Diese Vorgehensweise, Widersprechendes auszublenden oder zu bagatellisieren, wissenschaftliche Gegengründe zu marginalisieren und Naheliegendes gar nicht erst wahrzunehmen, ist ein Hauptschwachpunkt der Saarbrücker Schule und findet sich bei Goetze u. a. 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 Dodekapropheton nur Jona nennt, ihm aber die Erzväter Israels als Propheten gelten (S. 457a, Anm. 588). Ist dann vorstellbar, dass diese reduzierte „Prophetologie“ letztlich nicht auf die haggadische Gemara zum Pentateuch, sondern auf (postulierte) syrisch-christliche Lektionare zurückgeht? Und warum wird Jesus im Qur’ān immer nur „Sohn der *Maria*“ genannt, aber niemals „Sohn *Gottes*“?[167] Stehen da nicht ganz andere literarische Schöpfungen im Hintergrund?

---

[164] Dies., ebda., S. 1191.

[165] N. Sinai, „Die Koranforschung tritt in die kritische Phase ein“, aaO., S. 31.

[166] T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 839. Analog müsste Bruno Bauer (s. o. I, 2.1) heute die Textfunde aus Qumrān und Naǧ‘ Ḥammādī ignorieren oder interpretativ seiner Kompilationshypothese unterwerfen; vgl. H. P. Eberlein, Bruno Bauer, aaO., S. 208.

[167] A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 200f.472f.475.490 zufolge ist „Sohn der Maria“ eine „polemisch motivierte ‚Überschreibung’ seines christlichen Titels ‚Sohn Gottes’“.

III – Revisionistisches Religionsenteignungs-Programm und Gründungskomplott-Theorie: „Für Muslime reine Provokation“

III, 1 – Andreas Goetze hat mit seinem, 2013 in dritter, unveränderter Auflage erschienenen Buch dem interreligiösen Dialog, insbesondere dem christlich-muslimischen, einen außerordentlich schlechten Dienst erwiesen. Im Wesentlichen die Behauptungen der Saarbrücker Schule kompilierend hat er sich in völlig unkritischer Weise ihrer religionsenteignenden Argumentationsweise angeschlossen, ohne zu bemerken, dass diese einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält; er hat ihre noch aus dem 19. Jahrhundert stammenden Denkvoraussetzungen und rückschrittlichen Methoden[168] mit übernommen, ebenso die gravierenden wissenschaftlichen und methodologischen Mängel wie etwa die Manipulation der arabischen Grammatik, die Konjekturwillkür, die kurzschlüssig angewandte Numismatik, die an entscheidenden Stellen wolkige Begrifflichkeit („aramäisches Denken“, „Interferenz“ oder „Sprachmischung“, „Etymologie als Schlüsselwissenschaft“). Der bei äußerst spärlicher Quellenlage argumentativ hohe Anteil an hypothetischen Hilfskonstruktionen und selbstimmunisierenden, blackbox-artigen Postulaten wird auch bei Goetze – wie in der extremen Religionsgeschichtlichen Schule des 19. Jahrhunderts – aufgepolstert durch vage Schriftzeichen-, Etymologie- und Symbolspekulationen, welche die trotz alledem noch verbleibenden argumentativen Bruchstellen kaschieren sollen.[169] Im engen Schulterschluss mit der sich vom allgemeinen Konsens dissoziierenden Saarbrücker Forschungsrichtung dispensiert auch Goetze weitgehend eine Auseinandersetzung mit der an den Originalquellen orientierten, etablierten Forschermeinung.[170] Das Bedürfnis, das eigene, sich kumulativ radikalisierende Hypothesengebäude zu inthronisieren, erweist sich auch bei ihm stärker als das Bestreben, zu einem die Fachwelt überzeugenden, allgemein nachvollziehbaren Urteil über die historische Wahrheit gelangen zu wollen. Wie A. Neuwirth zu Recht hervorhebt, zeichnet sich die Saarbrücker Forschungsrichtung insgesamt durch Apologie und Ideologie und infolge dessen gerade nicht durch diejenige wissenschaftliche Ergebnisoffenheit aus[171], die Goetze gleichwohl als *sein* Markenzeichen beansprucht (S. 27.358.360; etc.).

III, 2 – Somit dürfte der sich zwar dialogisch-aufklärerisch gebende, tatsächlich aber antidialogisch-revisionistische Versuch Goetzes fehlgeschlagen sein. Sein Buch liest sich – entgegen der beschwichtigenden Rhetorik (s. o. I, 4.3) – als ideologisch ambitionierte, wissenschaftlich jedoch stark havarierte Strategie eines *Religions-Enteignungsprogramms*, das mit seiner *Gründungskomplott-Theorie* für das Christentum den Anspruch auf Zentralität und Exklusivität reklamiert. Goetze gelingt es nicht, dem Islam die Wurzelkraft eines eigenen inspiratorischen Neugründungsereignisses zu nehmen und den vermeintlich *eigentlichen* „Islam“, der erst durch ein abgekartetes Spiel ʿabbāsidischer Machthaber zum heutigen Islam geworden

---

[168] S. o. zu Anm. 4, 12, 35, 57, 85, 119.

[169] Vgl. a. die vernichtende Kritik bei A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 101f.

[170] So findet bei Goetze eine Auseinandersetzung z. B. mit dem wichtigen Werk von A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., vgl. dort insbesondere zu S. 91ff.96ff.245ff.249ff.253ff.267ff, weder in der zweiten (2012) noch in der dritten, unveränderten Auflage (2013) statt. Nicht herangezogen wird für die 2. und 3. Auflage auch A. Neuwirth, Der Koran, Band I: Frühmekkanische Suren, Berlin, 2011 (vgl. o. Anm. 21 und 22).

[171] A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 101f.

sein soll, mit dem ostsyrischen Christentum[172] zu identifizieren. Wie Friedrich Murthum feststellt, läuft die Inferiorisierung des Qur'āns sowie des Islams und der im Übrigen ganz und gar realitätsferne Versuch des revisionistischen *Religions-Engineerings* im Buch Goetzes auf „reine Provokation" der muslimischen Glaubensgemeinschaft hinaus.[173]

III, 3 – Es ist dem interreligiösen Dialog zu wünschen, dass statt rückwärtsgewandter religiöser Revisions- und Enteignungsstrategien wieder die ideologiefrei untersuchten Primärquellen zur islamischen Frühgeschichte das Wort bekommen. Nach allem, was eine ideologisch unabhängige Forschungsarbeit in möglichst gewissenhafter Auswertung der ihr zugänglichen historischen Zeugnisse sagen kann, bleibt es – entgegen A. Goetze, der seit 2012 als Landespfarrer für den interreligiösen Dialog (insbesondere mit Muslimen) in der Berlin-Brandenburgischen Kirche amtiert – bei der unhintergehbaren Inspiriertheit und Originalität der qur'ānischen Verkündigung, bei der Historizität 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."[174]

---

[172] Die dem ostsyrischen Christentum unterschobene Häresie, auf die Goetze Christentum und Islam in der Christologie zusammenführen will (s. o. Anm. 14, 64, Lit.), enthält ein geschichtstheologisches Gedankenspiel, das viel später zur Aufmythologisierung des preußischen Staates und des Führungsanspruchs der Hohenzollern in der wilhelminischen Epoche missbraucht wurde; vgl. dazu einen Brief Wilhelms II. vom 15/02/1903 an Admiral Hollmann, nach welchem sich Gott „andauernd offenbart (…), in diesem oder jenem großen Weisen oder Priester oder König (…). Hammurabi war einer, Moses, Abraham, Homer, Karl der Große, Luther, Shakespeare, Goethe, Kant, Kaiser Wilhelm d. Gr." s. Wilhelm II., Ereignisse und Gestalten aus den Jahren 1878-1918, Leipzig und Berlin, 1922, S. 183f; vgl. dazu M. A. Klausner, Hie Babel – Hie Bibel!, aaO., S. 24; John C. G. Röhl, Wilhelm II. – Der Weg in den Abgrund 1900-1941, aaO., S. 563f.1295.1421; zu einer inhaltlich ähnlichen Ansprache Wilhelms II. in Doorn vom 18/05/1930 vgl. Stephan Malinowski, Vom König zum Führer, Fischer 16365, Frankfurt a. M., 2004, S. 491 mit Anm. 64. Auf dem Humus dieser Häresie gedieh auch Alfred Rosenbergs „Mythos des 20. Jahrhunderts", wonach sich Gott als *„Odin, der Starke von oben"* in Meister Eckhart, M. Luther, Friedrich II., J. S. Bach, J. W. v. Goethe, O. v. Bismarck, P. de Lagarde, H. St. Chamberlain, etc. geoffenbart haben soll; vgl. W. Künneth, Antwort auf den Mythos, aaO., S. 14.24ff; vgl. hierzu ders., ebda. S. 30ff. 160ff.164ff.203. Vgl. gegen solche geschichtstheologischen Häresien die immer noch zu beherzigende These I der Barmer Theologischen Erklärung der Bekennenden Kirche von 1934.

[173] S. o. Anm. 32. Polarisierend und ressentimentsverschärfend wirkt Goetzes Buch zudem auf Kreise christlich-fundamentalistisch eingestellten „cocoonings" (vgl. oben Anm. 96), die sich hier augenblicklich andocken, um dann mit ungenügendem Sachverstand – von den Saarbrücker Hypothesen beflügelt – auf ihren Websites aufzutrumpfen, z. T. unter dem – zum Logo „Gib AIDS keine Chance" analogen – Motto „Gib ISLAM keine Chance"; vgl. z. B.: http://schda.wordpress.com/2011/11/17/islam-faschismus-kreativ-bekampfen/gib-islam-keine-chance-2/ (letzter Aufruf 17/10/2013).

[174] Vgl. Deut. 4, 19; Apg. 17, 19ff; Röm. 2, 14ff; Tōseftā', Sanhedrīn, 13; Tannā' dᵉbē Ēlīyāhū Rabbāh, 9; Pal. Berākōt 14; Sura 2, 148; 5, 48; 109, 6; vgl. A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, aaO., S. 23.119; vgl. o. Anm. 41.