

Anmerkungen zu einem Gespräch zwischen Alfred Hackensberger und Karl-Heinz Ohlig

in: Telepolis, 23./24.3.2008,

<http://www.heise.de/tp/r4/html/result.xhtml?url=/tp/r4/artikel/27/27483/1.html> und

<http://www.heise.de/tp/r4/html/result.xhtml?url=/tp/r4/artikel/27/27484/1.html>

Diese Anmerkungen folgen dem Duktus der unter den oben genannten Adressen veröffentlichten Fragen und Antworten, beginnend mit dem ersten Teil des Interviews. Ebenso wie im Interview selbst kann es also auch hier zu Sprüngen und Wiederholungen kommen. Ich bitte das zu entschuldigen.

Ohlig sagt einleitend, dass die Anfänge des Islam sich im Dunkel verlieren und weist illustrierend darauf hin, dass der Koran nichts zu Muhammads Biographie sage und ihn auch nur viermal erwähne (wobei Ohlig ohnehin davon ausgeht, dass „Muhammad“ im Koran gar kein Eigenname sei, aber dazu später).

Ob solche Beobachtungen aussagekräftig sind oder nicht, hängt unter anderem davon ab, was für die betreffenden Textgattungen typisch ist. Der Koran z.B. hat insgesamt den Anspruch, prophetische Rede zu sein. Ein Blick auf vergleichbare Bibeltexte dieser Art zeigt, dass der Befund im Koran keineswegs ungewöhnlich ist. Auch in den biblischen Prophetenbüchern werden die Namen der mutmaßlichen Autoren außerhalb von dritter Hand hinzugefügter redaktioneller Rahmungen so gut wie nie genannt. Eine Ausnahme ist das Buch Jeremia, das viel biographisches Material enthält. Diese prophetischen Bücher sind nun einmal keine narrativen Texte, die weithin von bestimmten Protagonisten handeln. Dementsprechend werden in den biblischen Prophetenbüchern selbst die Namen der prominentesten Gestalten aus der Vor- und Frühgeschichte des Volkes Israel selten genannt: Adam finden wir gar nicht erwähnt, Noah zweimal (je 1x Deuterocesaja und Jeremia), Abraham siebenmal (1x Jesaja, 2x Deuterocesaja, je 1x Tritocesaja, Ezechiel und Micha) und Mose dreimal (2x Tritocesaja, 1x Jeremia).

Aus meiner Sicht ist also der Sachverhalt, den Ohlig hier ins Feld führt, keineswegs bemerkenswert, sondern entspricht dem, was wir auch in der Bibel wahrnehmen – und zwar ohne daraus den Schluss zu ziehen, die Schriftpropheten seien prinzipiell keine historischen Persönlichkeiten gewesen. Ein simpler Vergleich mit biblischen Texten hätte die Trivialität des Befundes sofort vor Augen geführt.

Auch die Verwurzelung in Mekka bzw. Medina und auf der Arabischen Halbinsel hält Ohlig für rudimentär. Die Beobachtung ist z.T. richtig (obwohl die immer wiederkehrende Polemik gegen die *mušrikūn* doch sehr wohl nach Mekka passt), aber da sich aus ihr keine zwingenden Schlüsse ergeben, würde sie nur zusammen mit anderen Kriterien mit mehr Indizienwert, die den Koran zuverlässiger aus seinem traditionell angenommenen Ursprungsmilieu herauslösen, einen Sinn ergeben. Aber auch andere Kriterien, die hierfür in Frage kämen, werden aus meiner Sicht bei Ohlig überbewertet.

Hackensberger wundert sich, weshalb man erst 150-200 Jahre nach Muhammads Tod mit einer Niederschrift der islamischen Geschichte begonnen habe. Dazu ist zu bemerken, dass die

Textgattung der Sira, der Prophetenbiographie, bereits ca. 100 Jahre nach Muhammads Tod mit Ibn Ishaq einsetzt. Und auch er konnte anscheinend bereits auf Hadithe (ich würde das einmal übersetzen mit „Anekdoten und Apophthegmata aus Muhammads Leben“) zurückgreifen, die ihrerseits möglicherweise z.T. schon in schriftlich fixierter Form vorlagen. Die Forschung ist sich hier nicht einig. Auch Ohlig selbst trägt, so weit ich sehe, an keiner Stelle Argumente gegen eine frühzeitige schriftliche Fixierung oder doch wenigstens mündliche Verbreitung solcher Anekdoten vor.

Aber selbst 100 Jahre sind ja zugegebenermaßen, verglichen etwa mit der Zeit, die nach Jesu Tod bis zur Abfassung der Evangelien verging, ein relativ langes Intervall – so lang, dass Ohlig es als Indiz für einen Mangel an historischer Aussagefähigkeit betrachtet. Andererseits gehen jedoch Ohlig und Luxenberg davon aus, dass auch der Koran gar nicht – wie es die islamische Tradition will – schon bald nach Muhammads Tod seine endgültige redaktionelle Gestalt erhielt, sondern erst viel später. Umso weniger erstaunlich wäre unter solchen Umständen doch, dass man auch erst spät damit begonnen hat, Muhammads Biographie zu schreiben. Allerdings sind Luxenberg und Ohlig ohnehin der Ansicht, dass es Muhammad als historische Gestalt gar nicht gegeben hat. Und hier drängt sich der Verdacht auf, dass wir es mit einem Zirkelschluss zu tun bekommen: Der große zeitliche Abstand der Berichte zu den Geschehnissen, die sie beschreiben, dient als Argument für deren Ahistorizität. Und die mit dem Bedürfnis eines Gründungsmythos (dazu s.u. S.6f.) erklärte Ahistorizität wiederum soll den zeitlichen Abstand erklären.

Wie auch immer – verlässliche Argumente dafür, dass es Muhammad als historische Gestalt gar nicht gegeben habe, lassen sich aus dem zeitlichen Abstand, in dem die Verschriftlichung der Biographie einsetzt, wohl kaum gewinnen, sofern man sich auf einen solchen Zirkelschluss nicht einlassen will.

Im Übrigen zeigt der v.a. von Christoph Luxenberg als Argumentationsgrundlage verwendete defektive Charakter der arabischen Schrift vor allem, dass wir es damals nicht mit einer ausgeprägten Schriftkultur zu tun haben und Schrift anscheinend eher als Gedächtnisstütze zum Nachschlagen oder Memorieren bekannter Texte diente. Und daraus folgt auch, dass wir nicht voraussetzen dürfen, sämtliche Fragmente mit Koranauszügen hätten einen *Kanon* überliefern wollen und besäßen sozusagen Urkundencharakter. Gerade wenn man die Annahme favorisiert, dieser Kanon habe sich entgegen der herkömmlichen Tradition erst 100 Jahre oder mehr nach Muhammads Tod herausgebildet, hat man damit zu rechnen, dass vor allem die besonders alten Fragmente noch eher als bloße Merkzettel denn als heilige Schriften galten. Was also ist „Koran“? Ein ganz bestimmter Text? Oder ganz allgemein der Brauch, Texte zu rezitieren, die auf Muhammad zurückgehen bzw. zurückgeführt werden? Oder irgendetwas dazwischen? Von der Antwort auf diese Frage hängt ab, welche Rolle die alten Fragmente eigentlich spielen. Eine wichtige Überlegung, der Ohlig sich aber nicht stellt.

Der größere Anteil der Überlieferung dürfte jedoch ohnehin in mündlicher Form erfolgt sein. Das entzieht sich heute leider unserer Wahrnehmung, aber die bei Ohlig unausgesprochen zugrunde liegende Annahme, erst mit *schriftlicher* Überlieferung setze Überlieferung überhaupt ein, widerspricht sämtlichen Erfahrungen der von ihm ja gar nicht einmal ganz zu Unrecht so engagiert geforderten historisch-kritischen Exegese religiöser Texte. Hier fußt Ohlig auf Christoph Luxenberg, der davon ausgeht, die mündliche Tradition sei irgendwann abgebrochen,

und danach habe es vor dem Einsetzen der schriftlichen Überlieferung eine zeitliche Lücke gegeben, der die angeblichen Fehler im heutigen Text geschuldet seien. Das Problem dabei ist, dass diese Hypothese ihrerseits dazu dient, Luxenbergs methodischen Ansatz zu legitimieren. Dessen Ergebnisse wiederum sollen dann die am Anfang stehende Hypothese zur Überlieferungsgeschichte belegen – wieder einer jener Zirkelschlüsse, welche die Aporie der Methode so aufschlussreich illustrieren.

Hackensberger fragt weiter, ob Aufzeichnungen nach einer Zeitspanne von ein bis zwei Jahrhunderten noch genau sein können. Nein, das können sie vermutlich nicht. Es sei denn, die arabischen Überlieferer hätten um Dimensionen genauer gearbeitet als die Urchristen, die immerhin vier einander in Einzelheiten z.T. diametral widersprechende Evangelien zustande gebracht haben, die apokryphen Texte gar nicht mitgezählt. Die Antwort von Ohlig mit ihrer klaren Abgrenzung der Intentionen unterschiedlicher Textgattungen gefällt mir sehr gut. Völlig zu recht warnt Ohlig davor, Mythen (und andere hier nicht namentlich genannte Textgattungen) mit Geschichtsschreibung zu verwechseln. Erstere haben eine völlig andere Funktion als letztere. Die Frage nach der Historizität der in solchen Mythen berichteten Ereignisse geht also an der eigentlichen Aussage dieser Texte vorbei. Daraus folgt allerdings auch, dass über den historiographischen Wert dieser Berichte als solchen noch nichts gar präjudiziert ist, nur weil ein bestimmter Text hinsichtlich seiner Funktion und seiner Bedeutung für die Religionsgemeinschaft, die ihn überliefert, als Mythos oder Sage identifiziert ist. Gerade im Fall Muhammads und seiner Biographie darf das nicht vergessen werden.

Anschließend kommt Hackensberger auf die Hadithe zu sprechen. Dazu habe ich mich oben schon kurz geäußert. Richtig verortet Ohlig die Entstehung zumindest eines wesentlichen Teils dieser Hadithe im in der Gemeinde herrschenden Bedarf nach Auslegung und Anleitung in Lebensfragen. Diese Erkenntnis ist weder spektakulär noch von argumentativem Wert. Denn in der islamischen Koran- und Hadithwissenschaft ist dergleichen ja nie ernsthaft bestritten worden. Warum denn auch? Seit altersher hat sich die Lehre von den *asbāb an-nuzūl*, den Anlässen der Offenbarung, in der Koranexegese eine besonders wichtige Rolle gespielt. Schon der Koran selbst macht nicht selten Angaben zu diesen Anlässen, indem er zahlreiche Beispiele für Rückfragen aus der Gemeinde schildert, die sich auf vorherige Offenbarungen beziehen und dann durch neue Offenbarungen beantwortet werden. Diese Art von Kommunikation zwischen Gott und seinen Gläubigen begleitet den Islam von Anfang an. So beginnen z.B. immer wieder einzelne Verse oder Versgruppen mit Formeln wie „wenn sie dich fragen...“ u.a. Und nicht wenige Hadithe befassen sich explizit damit, zu berichten, in welchen Situationen bestimmte Koranpassagen offenbart wurden, denn nur mit dem Wissen um diese Hintergründe waren nach damals geltender Ansicht Rückschlüsse für einen Transfer in die Aktualität möglich. Heute trägt diese Lehre, so weit ich sehe, in der islamischen Welt keinerlei wissenschaftlichen Charakter mehr. Die Anlässe der Offenbarung sind weithin nicht mehr Gegenstand ergebnisoffener Forschung, sondern gelten als geklärt, und daran haben neben den Prophetenbiographien nicht zuletzt die Hadithsammlungen ihren Anteil.

Ohlig bezeichnet die Hadithe als eher legendarisches Material, das ca. im 9. Jh. Antworten auf aktuelle Fragen liefern sollte. Dieser Einschätzung will ich an dieser Stelle nicht widerspre-

chen – wobei wir uns freilich wiederum keine generalisierenden Rückschlüsse von der literarischen Gattung auf die Historizität erlauben dürfen. Es scheint aber so, als tue Ohlig genau dies und nehme für die Entstehung der Hadithliteratur einen sehr kurzen Zeitraum an. Darin mag ich ihm ebenso wenig folgen wie die von ihm sonst gern bemühten „Autoritäten“, z.B. der nach wie vor in vielem aktuelle Ignaz Goldziher. Warum sollte im 9. Jh. überkommenes Material nicht Antworten auf gerade aktuelle Fragen liefern?

Nachdem bereits Ende des 8. Jh. die Sammlung des Malik bin Anas entstanden war, wurden ca. Mitte des 9. Jh. die großen Sammlungen von Buhari und Muslim kompiliert. D.h. das Material wurde nicht von ihnen selbst verfasst, sondern es lag vor und wurde von ihnen gesichtet, klassifiziert und weiter tradiert. Auch hier gilt das bereits im Hinblick auf Koran und Prophetenbiographie Gesagte: Ohne längeren Vorlauf sind solche Traditionen kaum denkbar, es sei denn, man könnte zeigen, dass sie urplötzlich aus dem Boden gewachsen sind, und die treibenden Kräfte dafür namhaft machen. Das kann und will Ohlig offensichtlich nicht, aber damit stehen und fallen seine Versuche zur Spätdatierung der islamischen kanonischen Literatur und auch Muhammads selbst. Mindestens ebenso nahe liegend wie Ohligs Folgerung, aktuelle Fragen und Probleme (welche denn eigentlich genau?) hätten zur Schaffung des Hadithmaterials geführt, ist somit die Annahme, diese Fragen hätten lediglich die Kompilierung längst bekannter Überlieferungen nach sich gezogen.

Hackensberger fragt weiter nach Beweisen dafür, dass Muhammad keine neue Religion habe begründen wollen. Darauf müsste man zunächst zurückfragen, warum er überhaupt voraussetzt, Muhammad habe als Religionsstifter fungieren wollen. Aus dem Koran jedenfalls ergibt sich sehr klar, dass Muhammad sich als ein Prophet unter vielen anderen verstand, die im Grunde alle mit derselben Botschaft kamen: Es gibt keinen Gott außer Gott, und das angemessene Verhältnis zu ihm (*dīn*) hat sich immer schon in dem Begriff des *islām*, der vertrauensvollen Unterwerfung unter ihn, sprachlichen Ausdruck verschafft. Ob arabische Polytheisten, Juden, Sabäer, Christen – sie alle werden als von diesem geraden Weg (*aṣ-ṣirāt al-mustaqīm*) abgewichen betrachtet, die einen mehr, die anderen weniger, und Muhammad sieht seine von Gott übertragene Aufgabe darin, sie auf diesen Weg zurückzurufen. So hat Gott es schon immer gehalten, wie die zahlreichen Fälle zeigen, in denen an vergangene Propheten wie Noah, Mose, Jesus usw. erinnert wird, die auch alle nichts anderes taten als – wie es im Koran etliche Male heißt – zu warnen und Frohbotschaften auszurichten. Die Frage also, ob der Koran als schriftliches Fundament einer völlig neuen Religion gedacht war, ist also bereits aus dem Koran selbst heraus negativ zu beantworten, dafür benötigen wir weder Ohlig noch Luxenberg.

Dass es einige Zeit dauerte, bis der Islam und die übrigen Buchreligionen sich so weit voneinander abgegrenzt hatten, dass sie einander als verschiedene Religionen betrachteten, ist zwar richtig. Die Schlüsse allerdings, die Ohlig daraus zieht, sind merkwürdig. Zum einen zieht er diesen Sachverhalt als Indiz dafür heran, dass es Muhammad als historische Gestalt gar nicht gegeben habe. Dann könnte man aber ebenso gut die historische Existenz Jesu in Abrede stellen, der ja auch nur ein guter Jude sein und keine neue Religion gründen wollte. Zum anderen dient dieser Umstand Ohlig als Indiz dafür, dass der Islam ursprünglich eine in einem christlichen Milieu beheimatete religiöse Richtung gewesen sei. Ausdrücklich nimmt er dafür ein

„syrisch-persisches Christentum“ an, das „die Beschlüsse des Konzils von Nizäa nicht anerkannte“. Fraglich bleibt, was für ein Christentum das gewesen sein soll. Ohlig selbst spricht immer wieder von Ostsyrern und Nestorianern, die Jesus, wie er vorgibt, nicht für eine von drei Personen der Trinität und schon gar nicht für Gott den Sohn gehalten haben sollen.

Die Synodalakten der vorwiegend im Sassanidenreich beheimateten ostsyrischen Kirche sprechen allerdings eine völlig andere Sprache. Davon hätte auch Ohlig sich z.B. durch einen einfachen Blick in den bereits 1985 erschienenen Beitrag *The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials* von Sebastian Brock, dem Nestor der syrischen Philologie, Kirchen- und Theologiegeschichte, überzeugen können. Hier sind die für die theologiegeschichtliche Entwicklung der ostsyrischen Kirche relevanten synodalen Lehraussagen zur Christologie in englischer Übersetzung und somit in für jedermann sprachlich zugänglicher Form wiedergegeben. Die persische Kirche hat demnach spätestens seit 410 kontinuierlich zum einen die Trinität, zum anderen die göttliche und menschliche Natur des einen Gottessohnes Jesus Christus gelehrt. Daran hat auch der nach dem Konzil von Ephesus (431) erzwungene Exodus der meisten Vertreter der antiochenischen Theologie (der Nestorios entstammte) zunächst in das entlegene Edessa und ab 489 schließlich in das Sassanidenreich nach Nisibis nichts geändert. Ganz im Gegenteil hatte man sich dem Lehrer des Nestorios immer besonders verpflichtet gefühlt: Theodor von Mopsuestia. Dieser hatte in scharfer Ablehnung der Christologie des Apollinaris von Laodicäa (der gelehrt hatte, in Christus sei Gottes Geist in einen menschlichen Körper eingegangen, Jesus sei also nicht durch und durch Gott und Mensch, sondern teils Gott, teils Mensch) sehr eindeutig Position bezogen: Was nicht angenommen wird, kann auch nicht erlöst werden. Wenn also Gott kein vollständiger Mensch mit Geist *und* Leib geworden ist, sondern nur eine Art gottmenschliches Zwischenwesen, und wenn nicht im Menschen Christus zugleich der wahre Gott begegnet, kann der vollständige Mensch nicht erlöst werden.

Welches „syrisch-persische Christentum“, das in Christus einen reinen Menschen gesehen haben soll, meint Ohlig also, wenn es doch die ostsyrische, die persische Kirche nicht gewesen sein kann? Das bleibt bei ihm leider offen.

Mehr Aussicht auf eine erfolgreiche Suche nach einer Antwort verspricht indes eine andere Frage: Welches Interesse kann Ohlig – wider die Evidenz der Quellen – daran haben, hier eine „Version des Christentums“ zu postulieren, für die Jesus „Gesandter, Prophet, Knecht Gottes, aber nicht physischer Sohn Gottes“ ist, für die Gott „unitarisch einer, ohne Beigesellung“ ist?

Mir scheint, die Antwort ergibt sich aus Ohligs eigener wissenschaftlicher Vorgeschichte. In seinem 1999 erschienenen Buch *Ein Gott in drei Personen. Vom Vater Jesu zum „Mysterium“ der Trinität* gelangt er zu dem Fazit:

„Religionswissenschaftlich betrachtet, ist die Trinitätslehre erwachsen aus dem Synkretismus von Judentum und Christentum mit dem Hellenismus und der daraus folgenden Addition von jüdischem und christlichem Monotheismus mit dem hellenistischen Monismus. (...) Im Ergebnis erscheint so die Trinitätslehre als ein *Versuch, Monotheismus, Monismus und Polytheismus zu verbinden, also alle wichtigen weltreligiösen und hochkulturellen Gottesvorstellungen*. Tendenziell aber ging es den meisten Theologen bei diesem Unternehmen, das zeigt die Geschichte, darum, den Monotheismus dabei als *den* zentralen Aspekt

des Gottesglaubens festzuhalten, so unvollkommen das im einzelnen auch gelungen sein mag. (...) Was der Religionswissenschaftler einfachhin konstatieren kann, bedeutet aber zugleich eine Anfrage an die Theologie nach der Legitimität eines solchen Konstrukts. Wenn es feststeht - und daran scheint kein Weg vorbeizuführen -, dass Jesus selbst nur vom Gott Israels, den er Vater nannte, und nichts von seiner eigenen späteren „Vergottung“ wusste, mit welchem Recht kann dann eine Trinitätslehre *normativ* sein? (...) Wie also ist eine Lehrentwicklung zu legitimieren, die eigentlich erst im zweiten Jahrhundert begann, erst im dritten die Wendung zu einer -gänzlich neuen - immanenten triadischen Aussage fand, im vierten Jahrhundert - mehr schlecht als recht - in Formeln gebracht und im lateinischen Westen wiederum eine gegenüber der bisherigen Geschichte andersartige Variante hervorgebracht hat? (...) Wie auch die einzelnen Etappen zu interpretieren sein mögen, so steht doch fest, dass die Trinitätslehre, wie sie sowohl im Osten wie - erst recht - im Westen am Ende „Dogma“ wurde, keinerlei biblische Grundlage besitzt und auch keine „ununterbrochene Aufeinanderfolge“ (*continua successio*) kennt. (...) Allmählich muss sich die Theologie den Fakten stellen. Diese Folgerung ist keineswegs eine willkürliche Infragestellung der verbindlichen Lehre, sondern Resultat der historischen Gegebenheiten, die eben nicht anders waren. Die *Geschichte* der Trinitätslehre selbst ist *ihrerseits* eine Anfrage an die Theologie, wie sie mit ihren eigenen Normen und mit der behaupteten Kontinuität zum für das Christentum kanonischen Anfang umgehen will.“ (S.123-125)

Und ein Jahr später heißt es dann in seinem Buch *Weltreligion Islam. Eine Einführung*:

„Der wohl *größte Teil der neutestamentlichen Bezüge* im Koran verrät seine Herkunft aus der genannten - im weitesten Sinn - *syrischen, näherhin ostsyrischen und ‚nestorianischen‘ Theologie*, die wohl auch für große Teile des Christentums im (heutigen) Irak repräsentativ war. Sie lehnt, im Gegensatz zur byzantinischen Reichskirche, eine Zwei-Naturen-Christologie und trinitarische Gottesvorstellungen ab. Sie entspricht dem gesamtsemitischen geschichtlichen Denken und steht der Mentalität des Judenchristentums nahe. „Dieses semitische Christentum lebt heute nicht nur im Nestorianismus, der während tausend Jahren eine der Hauptreligionen Asiens war, sondern auch, unterirdisch, im Islam fort“ [zit. G. Quispel]. Gerade deren Ablehnung einer Präexistenz- oder Zwei-Naturen-Christologie kam auch muslimischen Interessen entgegen.“ (S.84)

Die Annahme ausgerechnet einer *nestorianischen* Kirche, welche die Zweinaturenlehre ablehnt haben soll, ist ein Kuriosum, das bereits im theologiegeschichtlichen Proseminar den Kopf kosten kann. Zu dieser angeblichen Ablehnung von Zweinaturenlehre und Trinität in der ostsyrischen Kirche habe ich mich weiter oben bereits geäußert. In der Trinitätslehre sieht Ohlig eine Entstellung des ursprünglichen Christentums, die der palästinische Jude Jesus so nicht gewollt habe. Neben dem Weg, den die Kirche etwa vom 2. Jh. an einschlug, habe es aber noch lange Zeit hindurch Relikte jenes authentischen Christentums gegeben. Sie hätten ihre Fortsetzung im frühen Islam gefunden, der seinerseits von jenem wahren, unverfälschten Christentum Zeugnis abgelegt habe. Ohlig scheint mir also in seiner wissenschaftlichen Arbeit in nicht geringem Maß von persönlichen Interessen geleitet zu sein und bei seiner ganzen Beschäftigung mit dem Islam um Bestätigung für seine Ansichten zur Trinitätslehre zu ringen.

Weiter unten vermutet der Interviewer, dass das arabische Großreich eine verbindende neue Religion nötig gemacht habe. Ohlig hält das – leider ohne nähere Ausführungen – für plausibel. Dem kann ich nicht folgen. Wo gibt es Vorbilder für eine solche Parallelität von Reichs-

und Religionsbildung? Und im übrigen beginnt die Reichsbildung der Araber ja auch nicht erst zu der Zeit, für die Ohlig die mutmaßliche Loslösung des Islams von seiner christlichen Mutterreligion ansetzt, sondern deutlich früher.

Ferner behauptet Ohlig, die westliche Islamwissenschaft beschäftige sich weithin mit Philologie, ohne die in der Geschichtswissenschaft etablierten Methoden anzuwenden. Woher nimmt er das, was er da unwidersprochen in den Raum stellt? Und stimmt es? Trifft vielmehr zu, was er kurz darauf bescheinigt, nämlich dass „auf der ganzen Welt eine Reihe von Islamwissenschaftlern, die kritische und weiterführende Beiträge und Untersuchungen publiziert haben, die insgesamt gänzlich neue Perspektiven aufscheinen lassen“? Oder meint er mit letzteren ohnehin nur diejenigen, die sich, abseits des sonstigen wissenschaftlichen Diskurses, den sie weithin meiden, an den von ihm herausgegebenen Publikationen beteiligt haben? Was Ohlig hier pauschal über die Islamwissenschaft behauptet, empfinde ich als dreist. Aber auch sonst scheint es ihm nicht an Chuzpe zu fehlen. Im Vorwort zu dem bereits genannten Band *Weltreligion Islam. Eine Einführung* schreibt er:

„Der Verfasser dieser Studie ist weder Orientalist noch spezialisierter Islamforscher, sondern Theologe und Religionswissenschaftler, also in bezug auf den Islam ‚Generalist‘. Dies bringt das nicht unbeträchtliche Manko mit sich, dass er für viele Fragen auf Sekundärliteratur angewiesen ist und Primärquellen weithin in europäischen Übersetzungen nutzt. Aber dieser Umstand verhindert vielleicht auch bestimmte Engführungen und kann den Blick für kritische Anfragen öffnen.“ (S.12)

Vor allem den letzten Satz scheint Ohlig angesichts seiner immer wieder begegnenden, pauschalen Polemik gegen die seiner Ansicht nach völlig unzureichend arbeitende Islamwissenschaft dahingehend verstanden wissen zu wollen, dass einem bei seriöser wissenschaftlicher Arbeit Fachwissen eigentlich nur im Wege stehen und den frischen, naturbelassenen Blick auf die Materie verstellen könne. Auch das mag ich so nicht unterschreiben.

Weiter moniert Ohlig: „Man hat vergessen, dass historische Abläufe nur dann beschreibbar sind, wenn sie historisch-kritisch anhand von zeitgenössischen Quellen verifiziert werden können.“ Solche Gravamina sind im Hinblick auf manchen Gelehrten wahr gesprochen, und ich hatte diesen beklagenswerten Umstand ja oben bereits an Ohligs eigener, belegloser Hypothese einer syrisch-persischen Kirche exemplifiziert, die Jesus angeblich nicht für Gott den Sohn und eine Person der Trinität gehalten haben soll. Ein weiteres Beispiel, ebenfalls aus Ohligs Beiträgen, werde ich im Zusammenhang mit der von Ohlig im Anschluss an Christoph Luxenberg verneinten Frage geben, ob es einen historischen Muhammad gegeben habe.

Damit zum zweiten Teil des Interviews:

Hackensberger kommt zunächst auf Rudi Paret zu sprechen. Dieser ging in der Tat davon aus, dass das gesamte koranische Material auf Muhammad zurückgeht, war sich aber der redaktionskritischen Probleme voll bewusst. Ohlig sieht in der Zuschreibung der Texte an Muhammad eine bloße hypothetische Behauptung, ist aber auch nicht in der Lage, für das Gegenteil stichhaltige Belege zu liefern. Das wäre auch schwer möglich, denn es scheitert bereits am

Fehlen einer kritischen Koranedition. Chronologisch weiter zurück als Paret oder wer auch immer gelangt also auch Ohlig nicht. Mit einer kritischen Edition könnte sich das ändern, aber niemandem ist damit gedient, wenn Ohlig jetzt schon über die Ergebnisse spekuliert, die eine praktische Arbeit mit einer solchen Edition vielleicht eines Tages erbringen würde. Das Projekt als solches hat es ja vor über 70 Jahren bereits gegeben. Gotthelf Bergsträsser hatte bereits gründliche Vorarbeiten geleistet, als er 1933 auf einer Bergtour in den Alpen ums Leben kam, und die soeben an die Macht gelangten Nationalsozialisten hatten für Forschungen dieser Art auch gar nichts übrig. Am allerwenigsten Geld. Solche Geschichten gehören zu den Kalamitäten, die in der Forschung leider immer wieder vorkommen. Dies zum Anlass für pauschale Polemik gegen westliche Islamwissenschaftler zu missbrauchen, zeugt von zu wenig Respekt vor denjenigen, die genau diese Arbeit gern auf sich genommen hätten, wenn es ihnen denn vergönnt gewesen wäre.

Und was Hackensbergers Frage nach Beweisen für die dem Anschein nach erledigte Ansicht betrifft, es habe nur eine einzige Version des Koran gegeben: Wenn Ohlig hierzu auf Handschriftenfragmente verweist, aus denen sich Differenzen in der redaktionellen Gestalt ergeben, dann ist das zwar interessant, bringt uns einem Urkoran aber zunächst einmal nicht unbedingt näher. Das bliebe eine Sache textkritischer Arbeit. Überhaupt ist Ohlig auch nicht der erste, der vermutet, dass eine Redaktion des Koran nicht schon unter Uthman, sondern erst später stattgefunden habe. Das ist vielmehr eine Vorstellung, die uns schon immer begleitet hat. Sie mag vor allem unter Muslimen unpopulär sein, aber letztlich ist sie immer auch vorhanden. Auch in diesem Punkt also nichts Neues und schon gar nichts Spektakuläres.

Die Frage ist, ob für die Textüberlieferung überhaupt entscheidend ist, wann die Redaktion stattfand, der wir die heutige standardisierte Koranversion letztlich verdanken. Selbst wenn zur Zeit Uthmans eine solche Redaktion stattfand, bedeutet das nämlich nicht, dass damit alle übrigen Überlieferungen erledigt waren. Die islamische Tradition geht zwar schon lange davon aus, Uthman habe alle alten Manuskripte vernichten lassen, gleichwohl bleibt fraglich, ob das mehr ist als eine bloße Behauptung zur Legitimierung der heutigen Standardversion durch Verlegung ihrer Entstehung in eine sehr frühe Zeit. Denkbar ist schließlich ebenso gut, dass der Einfluss einer angenommenen Uthmanschen Standardversion gar nicht so weit reichte, alle abweichenden Überlieferungen unmittelbar zu verdrängen, und dass solche noch Jahrhunderte später kopiert wurden. Ein Wunder wäre das jedenfalls nicht. Vor allem im Maghreb sind heute noch Rezitationstraditionen lebendig, die sich im Text vom Kairiner Standardtext von 1924 unterscheiden. Letzterer hat sich erst mit der Einführung des Buchdrucks in den arabischen Ländern seit dem 19. Jh. weithin durchgesetzt.

Im Anschluss an Rüdiger Puin beklagt Ohlig zu recht, dass die koranische Paläographie bis heute weitgehend Terra incognita ist. Die Forschungsbeiträge sind weit verstreut, und es fehlt die Bündelung in Form einer gründlich eingeleiteten *editio critica*. Solange wir über diese nicht verfügen, sollte sich allerdings auch Ohlig mit kaum begründbaren Spekulationen zurückhalten.

Alsdann schreitet das Interview fort zu der Arbeit von Christoph Luxenberg. Dieser hat indes weder „plötzlich die zahlreichen dunklen, bisher unverständlichen Passagen im Koran ent-

schlüsselt“ noch „nachgewiesen, dass der Koran in einem aramäisch-arabischen Sprachumfeld geschrieben wurde, so dass nicht wenige Passagen erst ihren Sinn enthüllen, wenn sie als mit arabischen Buchstaben geschriebene aramäische Texte gelesen werden“.

Dass Sprachen keine hermetischen Systeme sind, wird niemand ernsthaft bestreiten wollen, und so ist es auch keineswegs verwunderlich, wenn sich im Arabischen auch aramäisches Wortmaterial findet. Das ist eine (areal-)linguistische Banalität, und eigentlich dürfte niemand auf den Gedanken verfallen, hieraus ließe sich eine Art Generalschlüssel zum Verständnis des Korans gewinnen. Luxenberg tut es trotzdem, und so wundert es nicht, dass seine Arbeit etliche Mängel aufweist. So lässt er sich beispielsweise in keiner Weise auf den Versuch ein, das von ihm behauptete christliche Milieu namhaft zu machen, welches für die Entstehung des Korans verantwortlich sein soll. Über die religiösen Verhältnisse im vorislamischen Arabien wissen wir wenig wirklich Genaues, abgesehen davon, dass es christliche Beduinen in Nordarabien gab (z.B. die Ghassaniden) sowie christliche Gemeinden in Nadschran und im Jemen. Aus archäologischen Fundstücken christlicher Herkunft lässt sich zwar eine gewisse christliche Präsenz folgern, doch sind solche Artefakte ebenso mit Vorsicht zu genießen wie arabische Münzen in Finnland und anderswo. Und so scheint neben Ohlig auch Luxenberg die Entstehung des Islams in einen besser bekannten Raum weit im Norden zu verlegen, nämlich in den heutigen Irak. Das passt selbstverständlich auch viel besser zur Hypothese von der syrischen Vorlage, denn dass Syrisch, wie Hackensberger annimmt, „lingua franca zurzeit von Prophet Mohammed“ (sic!) gewesen sei, ist zwar nicht korrekt, weder für die Arabische Halbinsel noch für den Irak, wo die lingua franca ebenfalls eine andere war als der ostaramäische Dialekt von Edessa. Immerhin aber ist man dem syrischen Sprach- und Kulturraum hier schon einige hundert Kilometer näher, und das gab vielleicht den Ausschlag.

Luxenberg geht davon aus, zahlreiche Koranpassagen seien „dunkel“ und bedürften für ein Verständnis einer philologischen Umgestaltung des Schlages, wie er sie nun vorzutragen unternimmt. Dabei wird aber nicht klar, nach welchen Kriterien er Koranverse als dunkel einstuft. Auch meidet er offensichtlich das Gespräch mit der reichhaltigen und bis heute nicht abreißen islamischen Auslegungstradition (*tafsīr*), die für solche Verse ja längst allerlei Erklärungen bereithält. Zumindest wäre es redlich gewesen, diese Gedanken zu sichten und ihre Aussagefähigkeit zu bewerten, bevor man sich ans Werk macht. Schließlich bedeuten mehr als 1000 Jahre islamische Koranauslegung nicht, dass man immer nur getreulich Tabari nachgebetet hat, der für Luxenberg weithin der einzige Gewährsmann unter den Kommentatoren bleibt. Gerade ihm aber kam es nicht darauf an, der Weisheit letzten Schluß in der Exegese zu liefern. Ganz im Gegenteil trägt er zusammen, was ihm an Koranauslegung bekannt war, setzt gelegentlich seine eigene Meinung hinzu und schließt mit dem Hinweis, dass Gott es letztlich am besten wisse. Wenn man nun alles als „dunkel“ klassifizieren will, für das Tabari Uneinigkeit unter den Gelehrten konstatiert, müsste man den kompletten Koran als dunkel einstufen – ebenso wie natürlich auch die Bibel.

Ein kurzes Beispiel dafür, wie Luxenberg zu Werke geht, will ich nachfolgend geben: Ab S.134 seines Buches *Die syro-aramäische Lesart des Koran* (ich beziehe mich auf die 2. Auflage von 2004) bewertet Luxenberg Sure 19,24 (aus der Erzählung von Mariä Empfängnis und Jesu Geburt) offensichtlich als dunkel. Gern hätte man den Grund dafür erfahren, aber dazu führt er nur weiter unten einige wenige arabische Autoren auf, denen der Sinn des Ver-

ses aber grundsätzlich klar zu sein scheint. Jesus, soeben geboren, spricht zu seiner völlig erschöpften Mutter: „Sorge dich nicht! Dein Herr hat unter dir ein Bächlein gemacht.“

Zunächst stört Luxenberg offensichtlich, dass der soeben geborene Jesus der Maria „von unten“ (*min taḥtiḥā*) etwas zuruft. Sehr wortreich punktiert er nun den Text um und erhält so den Wortlaut „nach der Niederkunft“. Im zweiten Teil des Verses mag er dann den Wortlaut „dein Herr hat unter dir ein Bächlein gemacht“ nicht stehen lassen: Die islamischen Kommentatoren hätten in dem Wort für „Bächlein“ (*sarī*) ein Fremdwort gesehen, über dessen Bedeutung es kontroverse Ansichten gegeben habe. Auch Luxenberg sieht hier ein Fremdwort, und zwar ein syrisches. Leider gibt der Thesaurus Syriacus (zu diesem s.u.), auf den er sich dabei beruft, die Bedeutung, die Luxenberg diesem Wort gibt („dein Herr hat deine Niederkunft *legitim* gemacht“) gar nicht an. Luxenberg schreibt, die westliche Koranforschung sehe hier völlig unzulässigerweise eine Parallele zum sog. Pseudo-Matthäus, einem apokryphen Evangelium, das u.a. davon berichtet, wie Jesus und seine Eltern auf der Flucht nach Ägypten Durst litten und sich vor ihnen – ähnlich wie hier im Koran berichtet – in der Wüste eine Quelle auftat. Da haben wir nun schon einmal ein eindrucksvolles Beispiel gegen die maulige These, die westliche Islamwissenschaft sei philologischen Quisquilien verhaftet und wisse nicht auch mit religionsgeschichtlichen Vergleichen und dergleichen zu arbeiten – aber auch in diesem Fall ist Luxenberg nicht mit der Deutung einverstanden, und anstatt sich über den methodischen Ansatz zu freuen, weist er sie vollmundig zurück: Statt „dein Herr hat unter dir ein Bächlein gemacht“ müsse es hier, wie gesagt, heißen: „dein Herr hat deine Niederkunft legitim gemacht“. Woraus ergibt sich für den neugeborenen Jesus die Notwendigkeit, so etwas zu sagen? Luxenberg sieht den Grund in dem Konflikt, in den Maria wegen ihrer unehelichen Schwangerschaft mit ihrer Familie gerät. In V. 16 und 22 müsse es nämlich nicht heißen „Maria zog sich von ihren Leuten zurück“, sondern „Maria wurde verstoßen“. Lexikalisch ist das allerdings keineswegs zwingend. Zur weiteren Begründung verweist Luxenberg darauf, dass die Phrase „*min aḥliḥā*“ (von ihren Leuten) hier die Urheber der Verstoßungshandlung bezeichne – und zwar gegen die Regeln arabischer Grammatik, welche die Präposition *min* in diesem Fall nicht vorsehen, weil beim Passiv das logische Subjekt grundsätzlich nicht genannt wird. Da Luxenberg aber Marias Verwandte als diejenigen benötigt, die sie verstoßen (sonst wäre die Betonung der Legitimität der Niederkunft in V.24 völlig ohne Vorbereitung und Zusammenhang), muss er hier zum einen eine solche unarabische Konstruktion postulieren und sie zum anderen mit einer Inferferenz aus dem Syrischen begründen. Denn im Syrischen dient die Präposition *men* sehr wohl zur Bezeichnung des Ausführenden in einer passiven Satzkonstruktion.

Zweierlei ist daran merkwürdig: Erstens weiß Luxenberg nur noch eine weitere Koranstelle zu nennen, an der er diese Konstruktion noch erblickt – auf das Ganze des Korans gesehen recht wenig, um daraus auch nur halbwegs glaubwürdig ein aramäisches Substrat herzuleiten. Zweitens frage ich mich, weshalb man überhaupt zum Syrischen greift, um einen ansonsten doch sehr arabischen Satz zu erklären, der eigentlich keinerlei Probleme bereitet. Denn die Präposition *min* läßt sich selbst dann, wenn man hier „verstoßen“ statt „sich entfernen“ übersetzen würde, ebenso gut auch anders verstehen: „Sie wurde verstoßen (und mußte) weg von ihren Leuten“. Ganz gleich also, wie man das Verb übersetzt – die Präposition *min* kann hier durchaus rein räumlich verstanden und übersetzt werden.

Luxenberg fordert in diesem Kontext (a.a.O. S.147): „Die sorgfältige Beachtung des koranischen Kontextes ist die Grundvoraussetzung zu einem sprachlich kohärenten Verständnis.“ Wohlan! Unmittelbar vor dem fraglichen Vers heißt es im Koran in V.23: „Und die Wehen trieben sie zum Stamm einer Palme. Sie sprach: ‚O dass ich doch zuvor gestorben und ganz und gar vergessen wäre!‘“ Es waren also tatsächlich nicht die Verwandten, sondern die Wehen, die sie zu der Stelle trieben, an der Jesus dann geboren wurde. Das ist anscheinend so einfach, dass Luxenberg, dessen Erklärungen häufig aus verständlichen Gründen eher zur Gewundenheit neigen, es vielleicht überlesen hat. Und im Zusammenhang mit einer ermatteten Hochschwangeren bzw. frisch Entbundenen ergibt auch die Labsal in Gestalt des von Luxenberg so schnöde wegdiskutierten Wasserlaufs und der Datteln sehr wohl einen Sinn. Es lohnt also nicht, hier mit Kanonen auf Spatzen zu schießen – zumal das von Luxenberg kurzerhand wegfabulierte Wasser ja auch in der Parallelstelle Sure 23,50 noch einmal ausdrücklich und eindeutig erwähnt wird.

Natürlich ist auch das Motiv der zürnenden Verwandtschaft in der Perikope präsent – so stark, dass Luxenberg sich veranlasst fühlt, den Text zu glätten, indem er das Oasenmotiv einfach wegerklärt. Aber die Parallelen zu Pseudo-Matthäus (und auch zu Genesis 21, 14-21, wo ja immerhin vom Schicksal des Stammvaters der Araber die Rede ist) sind immerhin so deutlich, dass man sie nicht einfach im Handstreich erledigen kann. Hinzu kommt, dass Parallelen zu apokryphen Texten oder häretischen Paralleltraditionen christlicher Provenienz im Koran hier nicht singulär sind, sondern durchaus auch an anderer Stelle vorkommen. Genannt seien exemplarisch die Bezugnahme auf die Erzählung von den Tonvögeln (Sure 3,49), die Bestreitung der Kreuzigung Christi (Sure 4,157) oder der Vorwurf, die Christen hätten sich Maria zur Göttin genommen (Sure 5,116). Derartige Parallelen sind im Koran insgesamt deutlich besser belegt als die mit zweifelhaften Mitteln hergeleitete philologische Reminiszenz, die Luxenberg hier für seine Erklärung zur aramäischen Herkunft der arabischen Passivkonstruktion heranzieht.

Luxenbergs aramäische Lesarten führen insgesamt zu etlichen koranischen Neulesungen, deren Erklärungen zwar für sich genommen faszinierend zu lesen sind, für die er aber nur selten auf innerkoranische Parallelen verweisen kann. Sie bleiben jeweils isolierte Einzelfälle, die für sich genommen nicht einmal Indizienwert haben und kein wirkliches Muster ergeben, geschweige denn ein Gesamtbild, mit dem sich seine Hypothese von der syrischen Vorlage überzeugend illustrieren ließe.

Ein weiterer, genereller Mangel von Luxenbergs Arbeit ist die Art, in welcher er den Thesaurus Syriacus verwendet. Dieses von Robert Payne Smith im Jahre 1879 herausgegebene syrisch-lateinische Großwörterbuch hat bis heute nicht an Wert verloren. Es ist und bleibt unentbehrlich für alle, die sich auch nur halbwegs professionell mit der syrischen Sprache und Literatur beschäftigen. Für den Bestand wurden syrische Quellen in großer Zahl gesichtet. Die Liste der Autoren, deren Werke Payne Smith ausgewertet hat, erstreckt sich von frühsyrischen Theologen wie Afrahat und Efrem über solche der späten syrischen Blütezeit im 12./13. Jh. wie Barhebräus, einen Zeitgenossen des Thomas von Aquin, bis hin zu Abdischo^c Bar Bericha, dem wir einen Katalog syrischer Schriftsteller verdanken. Die Liste der Autoren spiegelt die lange Geschichte der syrischen Literatur wieder, die immer wieder vom Dialog v.a. mit der griechischen, persischen und arabischen Umwelt geprägt ist.

Bei dieser kaum noch überschaubaren Masse der gesichteten Literatur verwundert es nicht, dass der Thesaurus Syriacus für viele syrische Lemmata sehr lange Artikel mit vielen Belegen und einer Vielzahl lateinischer Wortbedeutungen liefert. Und so kommt es immer wieder vor, dass diejenige Wortbedeutung, die Luxenberg für passend hält und die im Einzelfall seine Neuschreibung eines Korantextes stützen soll, weit hinten in der Liste der Entsprechungen rangiert, weil sie selten belegt und semantisch ist. Es sind dann also nicht die gut bezeugten, sondern die eher entlegenen Bedeutungen syrischer Wörter, von denen das Arabisch des Korans mutmaßlich beeinflusst sein soll! Vor allem aber reflektiert Luxenberg nicht über die Tatsache, dass die für den Thesaurus gesichteten Texte den Zeitraum von ca. 200-1400 n. Chr. abdecken, dass also der weitaus längste Teil der hier ausgewerteten Literaturgeschichte sich in islamischer Zeit abgespielt hat. Man müsste sich also bei der Verwendung des Thesaurus vergewissern, dass die Beispiele aus der Literatur, die man heranzieht, nicht gerade solche von Autoren aus islamischer Zeit sind, bei denen eine Beeinflussung ihres Sprachgebrauchs durch das Arabische nicht auszuschließen ist. Dieses Problem sieht und diskutiert Luxenberg aber gar nicht, was seinem Umgang mit dem Thesaurus Syriacus eine erhebliche methodische Willkür verleiht – in einer so stark philologisch-lexikologisch ausgerichteten Arbeit ein kaum zu unterschätzender Mangel.

An anderer Stelle (*Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem*, in : K.H. Ohlig [Hg.]: *Die dunklen Anfänge*, S.124-147) entwickelt Luxenberg seine Hypothese, „Muhammad“ sei ursprünglich gar kein Eigenname; den Propheten dieses Namens habe es gar nicht gegeben. Hier führt er aus, in dem in der von ihm untersuchten Jerusalemer Inschrift enthaltenen Textpassus „*muḥammad ʿabd allāh wa-rasūluhu*“ (Muhammad/hochgelobt ist der Knecht und Gesandte Gottes“) könne „*muḥammad*“ kein Eigenname sein, denn dies setze die Verwendung der Kopula *huwa* voraus. So haben wir es in der Tat alle an der Universität im Arabischkurs gelernt. Eine zwingende Regel ist das aber offensichtlich nicht (vgl. etwa den auch von Luxenberg gern in Anspruch genommenen C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*, S.134, ausführlicher H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, S.282). Sonst müsste man wahrscheinlich auch etwa aus dem im zeitgenössischen Islamismus entstandenen Slogan *al-islām dīn wa-daula* folgern, dass es bis heute gar keinen Islam gibt, weil auch hier nach *al-islām* die Kopula fehlt und „*islām*“ hier folglich nicht der Eigenname einer Religion sein könne.

Für seine Hypothese, Muhammad sei hier kein Name, sondern mit „hochgelobt“ zu übersetzen, führt Luxenberg u.a. einige Belege aus außerkanonischen Schriften aus urchristlicher Zeit dafür an, dass Jesus auch als Knecht bezeichnet worden sei. Das ist bekannt, und staunen kann man darüber nur, wenn man einen der zentralen neutestamentlichen Texte nicht kennt, den Philipperhymnus, den Paulus Phil 2,6-11 zitiert. Auch die sog. Gottesknechtslieder bei Deuterocesaja werden im Neuen Testament mehrmals aufgegriffen (Mt 12,18, Apg 8,32f.). Weitere Stellen sind z.B. Apg 3,13.26. Wer eine Bibelkonkordanz besitzt, findet gewiss noch weitere Stellen. Niemanden, der halbwegs bibelfest ist, wird Luxenberg mit seinen vorgeblichen Sensationen hinter dem Ofen hervorlocken. Für einen „gelobten“ Knecht Gottes (und auf diesen kommt es in diesem Zusammenhang ja an) liefert Luxenberg allerdings lediglich einen einzigen Quellenbeleg, der zudem auch noch einer griechischen Märtyrerakte des 2. Jh. entstammt und somit wenig Nähe zu einer eventuellen syrischen Koranvorlage aufweist. Luxen-

berg hätte hier besser daran getan, aussagekräftige Parallelen aus der syrischen Literatur beizubringen, um eine liturgische Verwurzelung der Formel in der syrischen Tradition zu belegen, die er hier als Vorbild vermutet. Aber auch hier krankt seine Argumentation daran, dass er genau dies nicht tut bzw. nicht vermag.

Überhaupt wird Luxenberg gern dann stutzig und setzt zu Neudeutungen an, wenn die literarische Wirklichkeit dem Ideal der im universitären Grundstudium eher im Sinne allgemeiner Normen vermittelten Grammatik nicht standzuhalten scheint. Aber Literatur tut dem Leser nun einmal nicht immer den Gefallen absoluter grammatischer Aseptizität. Das gilt nicht nur für die arabische Literatur, sondern auch für die syrische und vermutlich ebenso für jede andere. Das Beispiel der Inschrift im Felsendom zeigt, dass Luxenberg es mit der Grammatik nicht nur übergenu nimmt, sondern Fehler auch da entdeckt, wo – siehe die zahlreichen Beispiele bei Reckendorf a.a.O. – eigentlich gar keine sind. Auch das steigert nicht die Qualität seiner Arbeit.

Auch der bekennende Laie (bzw. „Generalist“, wie er das nennt) Ohlig widmet sich übrigens dem Namen Muhammads. Er postuliert (*Von muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die Historisierung eines christologischen Prädikats*, in: K.H. Ohlig [Hg.]: *Der frühe Islam*, S.330) einen syrischen Titel *mehmad* (was ein Infinitiv und somit für einen Titel wenig qualifiziert wäre). Wäre er in der Lage gewesen, den Thesaurus Syriacus zu konsultieren, so hätte er schnell gemerkt, dass die Wurzel *hmd* im Syrischen bis weit in die islamische Zeit hinein gar nicht belegt ist und erst durch arabischen Einfluss sporadisch auftritt, vor allem in Form verschiedener Eigennamen. Wieder einmal hat Ohlig – offenbar von seinen buntschillernden Hypothesen entrückt –, wie er sich mit Blick auf die zeitgenössische Islamwissenschaft ausdrückt, „vergessen, dass historische Abläufe nur dann beschreibbar sind, wenn sie historisch-kritisch anhand von zeitgenössischen Quellen verifiziert werden können“.

Luxenberg, Ohlig und ihre Mitstreiter setzen sich vehement für eine Trennung von Spreu und Weizen in der Koranforschung ein. Diese Forderung müßte aber genauso für ihre eigenen Arbeiten gelten. Insofern stimme ich auch Hackensbergers Darstellung nicht zu, Ohligs Forschung sei „in einem großen Islam-Artikel im Spiegel“ (ich vermute, er bezieht sich auf die Titelgeschichte zum Koran kurz vor Weihnachten 2007) „eher am Rande abgetan“ worden. Mir scheint, dass diese Forschungsbeiträge in vielen Medien mehr Aufmerksamkeit finden, als sie verdienen – vor allem im Vergleich zu der akribischen Arbeit, die viele Islamwissenschaftler in aller Welt verrichten und für die sich niemand interessiert, vielleicht weil sie sich nicht so griffig vor den Karren eines Journalismus spannen lässt, der bei uns die Bedürfnisse eines zunehmend islamkritischen Publikums bedient. Wobei einzuräumen ist, dass es Ohlig ganz gewiss nicht um unangemessene Islamschelte geht. Das betont er selbst, und das ist für mich auch in jedem Fall glaubwürdig, zumal ja sein eigener ideologischer Ansatz ein gänzlich anderer ist, wie seine Ausführungen zur Trinitätslehre zeigen. Es bleibt zu hoffen, dass der Sturm im Wasserglas, den die Veröffentlichungen von Luxenberg und Ohlig in manchen Medien entfacht haben, sich bald wieder beruhigt.

Abschließend ein Wort zur historisch-kritischen Exegese: Mancher verspricht sich davon offensichtlich nichts Geringeres als eine Art Allheilmittel wider jeglichen Ungeist, der gemeinhin im Islam ausgemacht wird, sowie die Domestizierung dieser Religion im Sinne der freiheitlichen demokratischen Grundordnung. Das halte ich für eine abwegige Vorstellung, und zwar wegen des damit verbundenen Junktims zwischen einem ganz bestimmten exegetischen Ansatz und der Modernität bzw. Menschenrechts- und Demokratietauglichkeit einer Religion. Zwei Jahrhunderte historischer Bibelkritik haben bei uns selbst ja auch mitnichten dazu geführt, dass Christen heute flächendeckend ihre Bibel historisch-kritisch lesen. Es ist zwar so, dass vieles von dem, was die Wissenschaft dabei erarbeitet und gefolgert hat, mittlerweile seinen Weg in die Köpfe und Herzen des Publikums gefunden hat. Historisch-kritische Arbeit als solche ist aber weiterhin Sache der Fachleute, und nicht selten verbirgt sich hinter sensationellen Enthüllungen und ähnlichen Popularisierungen in den Medien (die prinzipiell zu begrüßen sind) Altbekanntes und längst in vielen frei erhältlichen Büchern Beschriebenes, das nun präsentiert wird, als handle es sich dabei um eine völlige Neuheit oder um ein lange Zeit sorgsam gehütetes Geheimnis eines Hinterzimmerzirkels einiger weniger Professoren oder Kardinäle. Dass diese Art wissenschaftlicher Exegese außerhalb der theologischen Fakultäten längst nicht so intensiv gepflogen wird, wie ihre Verfechter gegenüber dem Islam es glauben machen wollen, heißt aber noch lange nicht, dass jemand, der die Bibel nicht historisch-kritisch liest, eine potentielle Gefahr für andere darstellt. Ebenso wenig wie jemand, der moderne wissenschaftliche Exegese im Theologiestudium kennengelernt hat, davor gefeit ist, gefährlichen Unsinn zu reden und zu predigen.

Ist es die historisch-kritische Exegese, die dazu geführt hat, dass europäische Christen heute die – längst nicht immer auch ergriffene – Möglichkeit haben, relativ selbständig zu denken und nicht alles glauben zu müssen, was man ihnen weismachen will? Oder hat im Gegenteil der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit neue hermeneutische Wege ermöglicht, deren einer ein historisch-kritischer Umgang mit der Bibel ist? Wer historisch-kritische Exegese als ein Allheilmittel der oben beschriebenen Art ansieht (und diesen Eindruck habe ich bei Autoren wie Ohlig), hat sich für die erstgenannte Antwortmöglichkeit entschieden und damit zugleich sämtliche anderen Wege zu einem mündigen Umgang mit heiligen Schriften in Abrede gestellt. Zum einen erscheint mir das arrogant, denn weshalb sollten andere bei der Lektüre ihrer heiligen Schriften ausgerechnet an unserem Wesen und unseren Exegesen genesen? Zum anderen hält Ohligs Sicht der Realität ja auch gar nicht stand: Historisch-kritische Exegese ist heute nicht mehr die einzige auf akademischem Niveau betriebene Form der Annäherung an biblische Texte – was allerdings vor allem außerhalb Deutschlands wahrzunehmen ist. Und vor allem ignoriert Ohlig völlig die modernen kontextuellen Theologien, vor allem die Befreiungstheologie, die zwar nicht sehr historisch-kritisch arbeitet, dafür aber weitaus mehr politische und soziale Brisanz sowie mehr prophetischen und womöglich auch mehr aufklärerischen Impetus besitzt, als alle akademische Theologie, die hier bei uns getrieben wird.

Auf den Islam übertragen heißt das alles: Wo es Defizite gibt, die aus einem problematischen Koranverständnis resultieren oder sich in einem solchen manifestieren, ist ihnen bis zum Erweis des Gegenteils auch anders als mit historisch-kritischer Koranexegese beizukommen. Man kann also getrost auf ebenso bornierte wie vermessene Forderungen verzichten, Muslime

müssten den Koran so lesen und interpretieren, wie akademische Theologen das hierzulande mit der Bibel tun. Das Nachdenken über die Grundlagen der Textauslegung kann man den Muslimen ruhig selbst überlassen. Sonst begeben wir uns nämlich der Möglichkeit, aus der Beobachtung dieses Tuns am Ende vielleicht selbst etwas zu lernen. Wissenschaftler wie der Ägypter Nasr Hamid Abu Zaid oder der Iraner Mohammad Mojtahed Schabestari arbeiten eher von der Hermeneutik her, wie sie von Wilhelm Dilthey oder Hans-Georg Gadamer geprägt wurde. Vor allem Gadamer ist auch ein wichtiger Gewährsmann für Fazlur Rahman (der Pakistan verlassen musste und bis zu seinem Tod in den USA gelehrt hat), dem wiederum die Protagonisten der neuen sog Ankaraner Schule sehr verpflichtet sind. Es ist also nicht die historisch-kritische Exegese selbst, sondern eine Philosophie, der diese vieles verdankt (auch Theologen wie Rudolf Bultmann sind ja ohne Dilthey nicht denkbar, und dazu bekennen sie sich auch), die der wissenschaftlichen Arbeit etlicher moderner muslimischer Islamwissenschaftler zugrunde liegt. Solche Gelehrten (nennen wir sie von mir aus Reformer) arbeiten zwar nicht nach den Standards historisch-kritischer Bibelexegese, dafür aber nicht selten in Gefahr für Leib und Leben. Das verbindet übrigens Märtyrer muslimischer Gelehrsamkeit und Spiritualität wie Mahmoud Mohammed Taha (der für seine politisch unliebsame Vision einer Synthese von Islam und Sozialismus mit menschlichem Antlitz von Staats wegen ermordet wurde) mit ihren christlichen Pendants vom Schlage eines Óscar Romero.

Es zeugt von wenig Respekt vor dem intellektuellen und politischen Mut solcher Menschen, ihren Einsatz schlichtweg zu ignorieren und ihnen das zu empfehlen, was einen selbst im eigenen Zerrblick zum aufgeklärteren Menschen macht. Wie kommt Ohlig darauf, er wisse besser als die genannten Gelehrten, was dem Islam heute gut tut? Warum hört er sich nicht erst einmal an, was sie zu sagen haben, um alsdann erst einmal gründlich zu überlegen, ob die Welt wirklich ausgerechnet auf ihn gewartet hat? Wenn wenigstens nicht die intellektuelle Redlichkeit, in der er das Alleinstellungsmerkmal historisch-kritischer Exegese zu erblicken scheint, bei ihm selbst allerorten auf der Strecke bliebe!

Doch ebenso wie man bei uns häufig unangemessene Hoffnungen auf die historisch-kritische Exegese setzt, weiß man offenbar einige ihrer wichtigsten Vorzüge nicht zu schätzen. Jedenfalls erlebe ich immer wieder Pfarrerinnen und Pfarrer, die unter der Last der Arbeit stöhnen, die solche Exegese bereitet, und sie lieber unterlassen, oder denen sie einfach suspekt weil potentiell glaubenszerstörend erscheint, und die daran kritisieren, dass der Text zerpfückt und zerrissen werde und die Beziehung zu Gott vor lauter wissenschaftlicher Akribie verlorenzugehen drohe. Viele Theologinnen und Theologen in der kirchlichen Praxis wissen mit dieser Art von Exegese für ihren Beruf nicht viel anzufangen.

Und so bleibt oft unentdeckt, dass historisch-kritische Exegese aufgrund ihrer Methodik die biblischen Texte als das zeigt, was sie für uns sein sollen: selbst schon Dialoge, hier mehr, dort weniger gelungen, gelegentlich auch ein vielstimmiges Geschrei, aber immer Gottes Menschenwort, ein Menschenwort, dessen Autor er vielleicht nicht ist, das er sich aber zu eigen gemacht hat und das daraus seine Autorität gewinnt. Offenbarung als kontinuierliche Kommunikation, in der wir uns unseren Platz suchen, zuhören und mitreden und die wir auch an unsere Mitmenschen weitertragen dürfen. Es ist ein Gespräch, das an kein Ende kommt, das im Islam bereits im Koran beginnt und sich über die Hadithe fortsetzt, das permanent

durch Rückfragen, neue Antworten und wieder neue Fragen bestimmt ist und uns so die Begrenztheit eigener Wahrheitsansprüche erkennen lässt und sich immer wieder von neuem selbst erschafft.

Wer dies nicht bei der Arbeit erlebt hat und historisch-kritische Exegese immer nur als Forderung an die Muslime formuliert und bei der Rede von dieser Exegese keinerlei Begeisterung ausstrahlt, hat offensichtlich gar nicht verstanden, welche tiefe Spiritualität und welche Freiheit zum Dialog mit Menschen jeglicher Art diese scheinbar so wissenschaftlich-trockene Arbeit vermittelt. So fehlt das persönlich-authentische und nachahmenswerte Zeugnis für den Gewinn, den historisch-kritische Exegese bringen kann. Und zwar – da bin ich mir allerdings sicher – auch Muslimen. Ohne dass sie von der Prämisse, der Koran sei Gottes Wort, auch nur einen Millimeter abzurücken brauchen. Dies beweist nicht zuletzt Abu Zaid mit seinem Verständnis von Offenbarung als Kommunikation. Denn jede Exegese, auch die historisch-kritische, lebt letztlich vom Wunder dieses göttlichen Wortes.

Matthias Quaschnig-Kirsch