

Weintrauben statt Jungfrauen als paradiesische Freude

Zu einer neuen Lesart des Korans und ihrem Stellenwert innerhalb der modernen Koranforschung¹

Von Rainer Nabielek

Nachdem über Jahrhunderte der Islam als Irrglauben angesehen worden war und der Koran lange Zeit als das Buch eines teuflischen Betrügers und falschen Propheten galt, wurde etwa um die Mitte des 19. Jh. die Epoche der historisch-kritischen Mohammed-Forschung eröffnet. Sie wurde eingeleitet von Gustav Weil (1808–1889) und erfuhr insbesondere durch Aloys Sprenger (1813–1893), William Muir (1819–1905) und Theodor Nöldeke (1836–1930) ihren weiteren Ausbau.

Die weitgehend vorurteilsfreie Koranforschung, ebenfalls im 19. Jahrhundert entstanden, geriet, wie die noch relativ junge Arabistik überhaupt, unter den gewaltigen Einfluß des geschichtsbezogenen Denkens, das sich in der Strömung des Historismus Ausdruck verschaffte. Im Bestreben, den geschichtlichen Tatsachen und ihrer Genese auf die Spur zu kommen, wurde der Koran nunmehr gründlich auf seine Quellen hin untersucht. Beginnend mit Abraham Geiger (1810–1874), der 1833 seine nachmals berühmte Abhandlung „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?“ veröffentlichte,² haben nach ihm zahlreiche Gelehrte, darunter viele Theologen und Religionsgelehrte, im Verlaufe von etwa einem Jahrhundert Untersuchungen über die Abhängigkeit des Korans vom Juden- bzw. Christentum angestellt.

Nöldeke hat, wie kein anderer, mit seiner „Geschichte des Qorans“ die wissenschaftliche Koranforschung auf festen Boden gestellt und ihr für lange Zeit die Wege gewiesen. Auch für ihn stand fest, daß Muhammad vor allem aus fremden Quellen geschöpft hatte. Den eigenen Anteil des Propheten veranschlagte er sogar als sehr gering und sprach ihm die Benutzung schriftlicher Quellen gänzlich ab.³ Nöldekes Ansatz war aber ein etwas anderer. Zugunsten sprachlicher und chronologisch-kompositorischer Studien am Koran trat bei ihm die dogmenkritische Untersuchung weitestgehend in den Hintergrund. Er betrachtete den Koran also bereits viel stärker in seinen eigenen Gegebenheiten. Indem er postulierte, daß der Koran in der Redaktion des Uthman keine Fälschung sei und nur echte Stücke enthalte⁴ sowie als „unverfälschte Quelle“ für die

¹ Gleichzeitig eine Besprechung von Christoph Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Korans. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin: Das Arabische Buch 2000, 2. Auflage Berlin: Verlag Hans Schiler 2004, 336 Seiten, Paperback, ISBN 3-89930-028-9. Sie erschien gekürzt in *inamo informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten* (ISSN 0946-0721) Nr. 23/24, Jg. 6 Herbst/Winter 2000, S. 66-72.

² A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, Bonn 1833 (2. revid. Aufl. Leipzig 1902; Nachdruck Osnabrück 1971).

³ Th. Nöldeke, Der Koran, in: Th. Nöldeke, Orientalische Skizzen, Berlin 1892, S. 33; vgl. auch Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans, 2. Aufl., bearb. von F. Schwally, Leipzig 1909, S. 17; 20.

⁴ Siehe Th. Nöldeke, Der Koran, a.a.O., S. 56.

Erkenntnis des Geistes von Mohammed zu betrachten sei,⁵ bereitete er in gewisser Weise schon der sich erst später allgemein durchsetzenden Originalitätsthese (s.u.) den Weg.

Trotz der großen Fortschritte, die auf dem Gebiet der Koranwissenschaft seit Nöldeke erzielt wurden, blieb das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit der arabischen Tradition auch bei seinen Nachfolgern eine nahezu unumstößliche Prämisse. Selbst für Rudi Paret (1904–1983), der zweifellos zu den bedeutendsten Koranforschern des 20. Jahrhunderts zählt, und über ihn hinaus für viele Koranforscher der Gegenwart bildet der Glaube an die prinzipielle Echtheit der islamischen Überlieferung Grundlage ihres Forschens. Paret, mit dessen Gesamtwerk nicht nur der Höhepunkt, sondern vielleicht auch der Endpunkt dessen erreicht wurde, was mit den Methoden der traditionellen Koranforschung zu erzielen ist, geht nämlich von der selbstverständlichen Annahme aus, daß „der (Koran)Text im großen ganzen zuverlässig ist und den Wortlaut so wiedergibt, wie ihn die Zeitgenossen aus dem Munde des Propheten gehört haben“. Es gab für ihn daher auch „keinen Grund anzunehmen, daß auch nur ein einziger Vers im ganzen Koran nicht von Mohammed selber stammen würde“.⁶ Urteilt man aufgrund der zahlreich vorhandenen Publikationen zum Koran, so darf sicher mit Recht behauptet werden, daß die Auffassung Paret's als *communis opinio* in Fachkreisen gilt. Sie fand daher auch Eingang in das Kapitel „Koran“ im „Grundriß der Arabischen Philologie“.⁷ Bereits etwas vorsichtiger aber dennoch prinzipiell das Urteil Paret's bestätigend heißt es bei einem nicht minder bekannten Vertreter der Koranforschung, „daß der bei weitem größte Teil des Korans tatsächlich durch die Autorität Muhammads gedeckt ist“.⁸

Ausgehend von einem solchen scheinbar sicher begründeten Urteil prominenter Gelehrter muß das gerade erschienene Buch „Die syro-aramäische Lesart des Korans. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache“ von Christoph Luxenberg einem mit der Koranforschung kaum vertrauten Leser wie eine Art Erdbeben im Gefüge der Koranphilologie und Koranexegese vorkommen. Wie anders könnte man es sonst bezeichnen, wenn sich aufgrund seiner Untersuchungen plötzlich herauszustellen scheint, daß etwa eine so tief verankerte Glaubensvorstellung der islamischen Religion wie die Existenz der Huris bzw. Paradiesjungfrauen ebenso wie auch ihres männlichen Pendant, der „ewig jungen Knaben“ nichts anderes als das Ergebnis eines Lesefehlers sein sollen. Zu diesen und weiteren unglaublichen, ja ungeheuerlichen Resultaten führen nämlich in der Tat die von Luxenberg angestellten Untersuchungen!

Als vor einigen Jahrzehnten Günter Lüling in seiner Studie „Über den Urkoran“⁹ ähnlich überraschende Lesungen bestimmter Koranstellen vornahm, hat man seine Thesen vor allem

⁵ Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans, a.a.O. S. 3.

⁶ R. Paret, Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, 2. Aufl., Stuttgart 1980, S. 5.

⁷ A. Neuwirth, Koran, in: H. Gätje (Hrsg.), Grundriß der Arabischen Philologie, Bd. II: Literaturwissenschaft, Wiesbaden 1987, S. 100.

⁸ T. Nagel, Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart, München 1994, S. 24.

⁹ G. Lüling, Über den Ur-qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an, Erlangen 1974 (2. Aufl. 1993).

in arabistischen Kreisen noch in den Bereich des Abwegigen verwiesen¹⁰ bzw. ganz totgeschwiegen. Obwohl die Resultate seiner Untersuchung von religionswissenschaftlicher Seite offener aufgenommen wurden,¹¹ hielt man aber besonders seine Eingriffe in den Text für „zu kühn“ bzw. betrachtete die sich aus seinen Studien ergebende Folgerung, wonach es im Laufe der Entwicklung Mohammeds und seiner Gemeinde zu tiefgreifenden Veränderungen am Korantext gekommen sei, als „unhaltbare Grundannahme“.¹² Sicher wird man nicht in jedem einzelnen Falle so weit gehen müssen, wie Lüling. Angesichts der in letzter Zeit erzielten Ergebnisse auf dem Gebiet der Koranforschung und besonders der von Luxenberg läßt sich aber auf jeden Fall zu dem von ihm beschrittenen Forschungsansatz mit den Worte des Horaz sagen *multa renascentur quae jam cecidere*.

Streifzug durch die Geschichte der Koranforschung

Bevor wir uns hier etwas näher mit der Studie Luxenbergs beschäftigen, ist es notwendig, nach dem eingangs unternommenen Exkurs in die Geschichte der Erforschung des Koran ebenfalls streifzugartig die wesentlichsten Linien der neueren und gegenwärtigen Koranforschung zu resümieren. Wer sich näher mit der Materie befaßt hat, weiß nämlich, daß innerhalb der Koran- und Mohammedforschung im Verlaufe des letzten Vierteljahrhunderts eine Reihe von kaum weniger Aufsehen erregenden Hypothesen geäußert worden sind.

Hier sei in erster Linie das Beispiel des unkonventionellen Zuganges zur Frage nach der Entstehung des Korans von John Wansbrough erwähnt. Dieser vertritt bekanntlich in seinen 1977 erschienenen „Quranic Studies“ die Auffassung, daß wir es beim Koran mit dem Ergebnis einer Entwicklung von unabhängigen Traditionen zu tun haben.¹³ Wansbrough, der, in konsequenter Weiterführung der kritischen Ansätze von Ignaz Goldziher (1850–1921) und Joseph Schacht (1902–1969) sowie unter Einbeziehung der modernen bibelwissenschaftlichen Arbeitsmethoden, den Korantext in literar- und traditionsgeschichtlich aufeinanderfolgende Elemente zergliedert (*variant traditions*), gelangt schließlich zu dem Schluß, daß der Zeitpunkt der Kanonisierung des Korantextes auf etwa 200 Jahre nach dem Tode des Propheten zu verlegen ist. Er verweist damit die Annahme einer verbindlichen Redaktion des Einheitstextes durch den dritten Kalifen Uthman (reg. 644–656), wie sie sowohl von der muslimischen Tradition als auch von der traditionellen Koranwissenschaft vertreten wird, ins Reich der Phantasie. Das bedeutet freilich nichts anderes, als auch die Annahme, der Koran sei die authentische Botschaft Muhammads, in Zweifel zu ziehen.

¹⁰ Vgl. etwa R. Paret, Vorwort, in: Der Koran, hrsg. von Rudi Paret, Darmstadt 1975, S. XIX.

¹¹ Vgl. etwa die Rezensionen seines Buches „Über den Ur-Qur’an“, Erlangen 1974, von W. Beltz, in: Ztschr. f. Religions- und Geistesgeschichte 27 (1975), S. 169-171; Th. Lohmann, Theologische Literaturzeitung 103 (1978), S. 560-563 und M. Rodinson, in: Der Islam 54 (1977), S. 321-325. Vgl. auch C. Colpe, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1990, S. 34 Anm. 37.

¹² Vgl. etwa K. Rudolph, Jesus nach dem Koran, in: W. Trilling und J. Berndt (Hrsg.), Was haltet ihr von Jesus? Beiträge zum Gespräch über Jesus von Nazaret, Leipzig 1975, S. 266 Anm. 7 und S. 274 Anm. 32.

¹³ J. Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford 1977.

Gewissermaßen einen Gegenpol zu Wansbrough bildet die Ansicht von John Burton. In seiner ebenfalls 1977 publizierten Studie „The Collection of the Quran“ sucht er zu belegen, daß bereits unter Mohammed selbst die Kodifizierung des Korans ihren Abschluß erreicht habe.¹⁴ Auch für ihn stellt daher die Redaktion des Uthman eine Fiktion dar. Schließlich sollen die an die Methodik Wansbroughs anknüpfenden Arbeiten von Patricia Crone und Michael Cook erinnert werden, die ebenfalls unter konsequenter Anwendung historisch-kritischer Methoden und unter Hinzuziehung außerarabischer Quellen zu neuartigen Ansichten über die Entstehungsgeschichte des Islam gelangten. Am verblüffendsten ist ohne Zweifel ihre Hagarismus-These, nach der die Hidjra den Exodus einer judäo-arabischen Gemeinschaft unter Führung Mohammeds in das Heilige Land Palästina bedeutet haben soll.¹⁵

Wir haben es also gegenwärtig prinzipiell mit zwei Richtungen in der wissenschaftlichen Koranforschung zu tun. Allerdings scheint mir ihre kürzlich von maßgebender Seite erfolgte Charakterisierung als (1.) an der älteren Biblistik geschulte historisch-kritische Richtung (der es im wesentlichen um die Schärfung des Bildes von der Entwicklung des Korans synchron zu der seines Verkünders Muhammad geht) und (2.) an der Formgeschichte orientierte rigoros-skeptische Richtung (die sich über die von der islamischen Tradition gebotene Darstellung der Korangenesse gänzlich hinwegsetzt),¹⁶ nicht besonders zutreffend. Und zwar deshalb, weil zur historisch-kritischen Richtung offensichtlich jene Forscher gerechnet werden, die von der Historizität der islamischen Überlieferung im großen ganzen überzeugt sind, d.h. die dort geschilderten Fakten als authentisch betrachten. Einige gehen mit der Überlieferung in geradezu scholastischer Manier um, als ob sie nicht mehr hinterfragbar wäre. Sie nehmen, wie gesagt, den Koran so, wie er jetzt ist und sehen ihre einzige Aufgabe darin, seinen Inhalt systematisch zu erklären und zu vertiefen (s. dazu unten). Es ist aber doch gerade deren Historizitätsprämisse die von Wansbrough und den von seiner Methode beeinflussten Wissenschaftlern aufgrund der unsicheren Quellenlage mit Fug und Recht in Frage gestellt wird. Denn es ist eine nicht hinwegzudiskutierende Tatsache, daß alles, was wir über die ersten zwei islamischen Jahrhunderte wissen, aus Werken stammt, deren Textgestalt auf Rezensionen zurückgeht, die kaum jünger als das 9. Jh. sind. Mit anderen Worten: Es sind Forscher wie Wansbrough, Crone und Cook, die heute mit ihrer permanent gestellten Frage nach tatsächlichen Beweisen für die angenommenen Hypothesen die historisch-kritische Richtung repräsentieren, während die andere doch eher als traditionelle Richtung zu apostrophieren ist.

Es soll und muß hier dahingestellt bleiben, inwieweit die Hypothesen von Wansbrough, von seinem Schülerkreis und Burton zu akzeptieren sind oder nicht. Auch ihrem Skeptizismus wird man freilich ein gehöriges Maß an Bedenken entgegensetzen müssen. Zumal ihre kritischer Ansatz zu solch unterschiedlichen Resultaten geführt hat! Auf jeden Fall – darin ist man

¹⁴ J. Burton, *The Collection of the Qur'an*. Cambridge 1977.

¹⁵ P. Crone and M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

¹⁶ A. Neuwirth, *Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon*, in: S. Wild (Ed.) *The Qur'an as Text*, Leiden 1996, S. 69f.

sich ziemlich einig – besteht aber ihr Verdienst darin, methodisch neue Wege für die künftige Forschung gewiesen und z.T. schon beschritten zu haben. Durch ihre Arbeiten gewann die Koranforschung wieder Anschluß an die seit langem von der Bibelwissenschaft erreichten methodischen Standards: die Gleichzeitigkeit der Anwendung von literaturwissenschaftlicher Forschungsmethodik auf den Koran („Der Koran als Text“) einerseits und hermeneutischer Zugang zum Koran andererseits.¹⁷

Die Authentizität des Korantextes

Obwohl sich die historisch-kritische und die traditionelle Richtung der Koranforschung sowohl was ihre Prämissen als auch die sich daraus ergebenden Resultate erheblich voneinander unterscheiden, gibt es aber eine sie verbindende Gemeinsamkeit: beide gehen nämlich von dem Korantext so aus, wie er uns heute in der Kairiner Textausgabe vorliegt. Zwar sind sich die meisten Vertreter sowohl der einen als auch der anderen Richtung darüber einig, daß die Sprache des Korans alles andere als klar und deutlich ist (s. dazu genauer unten!), doch suchen sie die Erklärung dafür jeweils in außersprachlichen Kriterien, wie etwa in Textausfällen, Interpolationen oder sogar außergewöhnlichen Gemüszuständen des Propheten. Auch wird dem Koran eine freiere Syntax zugestanden.¹⁸ Die Schwerverständlichkeit wird gelegentlich sogar als ein „überzeugender Prima-facie-Beweis“ für die Authentizität des Korantextes gewertet. Denn, so das Argument, ein auf irgendeine Weise redigiertes Werk würde mehr Merkmale erzählerischer Geschlossenheit aufweisen.¹⁹ Für Wansbrough ist die sich im Koran zeigende „variety of recognizable literary forms in no recognizable order“ ein Beleg für die von ihm vertretene Redaktionsgeschichte der Offenbarungsschrift.²⁰

Genau aber an diesem Punkt setzt Luxenberg seine Untersuchung an. Ihn interessiert zunächst weder die Frage nach dem wie und wann der Redaktion des Korantextes, sondern ausschließlich dessen sprachliche Gestalt. Ausgehend von dem Widerspruch zwischen der koranischen Selbstaussage, „in deutlicher arabischer Sprache“ (*bi-lisanin ‘arabiyyin mubin*) offenbart worden zu sein²¹ und der in Wirklichkeit allzu oft ängstlichen Sprache des Korans sucht er die Lösung dafür in der Koransprache selbst. Um das Vorgehen Luxenbergs zu verstehen, muß man sich jedoch vorab kurz über den sprachlichen Zustand des Korantextes Rechenschaft geben.

Für das Gros der heutigen Muslime steht fest, mit dem Koran das unmittelbare und unverfälschte Wort Gottes, wie es dem Propheten Mohammed offenbart worden ist, zu besitzen. Diese Gewißheit zieht man bekanntlich aus folgendem Umstand: Etwa um das Jahr 650, also nur knapp 20 Jahre nach dem Tode des Propheten, soll der Kalif Uthman eine kritische Sicht der damals im Umlauf befindlichen Koranversionen veranlaßt haben, in deren Ergebnis der

¹⁷ Vgl. dazu C. Colpe, Das Siegel der Propheten. a.a.O., S. 239.

¹⁸ Siehe etwa A. Neuwirth, Koran, a.a.O., S. 114.

¹⁹ Vgl. M. Ruthven, Der Islam. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2000, S. 47.

²⁰ J. Wansbrough, Quranic Studies. a.a.O., S. 14.

²¹ Koran 26: 195; vgl. auch 5: 15; 12: 2; 43: 3 u.ö.

uthmanische Kodex als der für alle Muslime verbindliche Text entstand. Was jedoch aus dem Bewußtsein der heutigen Muslime nahezu völlig verdrängt wurde ist die Tatsache, daß die Überlieferung des Korantextes durch eine Besonderheit erheblich erschwert wurde, die mit dem Charakter der arabischen Schrift zusammenhängt. In der arabischen Schrift, die sich aus einem aramäischen Duktus, dem Nabatäischen, entwickelt zu haben scheint, werden im Gegensatz zu unserer vollen phonetischen Alphabetschrift nur die Konsonanten, die Diphthonge (*ai, au*) und die Langvokale (*a, u, i*) wiedergegeben. Um sich die Problematik annähernd klar zu machen, stelle man sich im Deutschen Schriftbilder wie *schlcht, Mst* oder *Rst* vor, die man ohne weiteres in *schlecht* oder *schlicht, Most, Mast* oder *Mist* bzw. *Rast, Rost, Rist* oder *Rest* auflösen kann.

Die Angelegenheit wird nun in bezug auf die frühe arabische Schrift noch dadurch kompliziert, daß sie nicht für jeden der 28 Konsonanten ein eigenes Schriftzeichen besaß, sondern mehrere Buchstaben in eine Form zusammenfielen. Lediglich sieben Zeichen gaben keinen Anlaß für Verwechslung, während die anderen erst später durch die Einführung zusätzlicher diakritischer Zeichen Eindeutigkeit erlangten. Hinzu kommt schließlich, daß die Langvokale nur ganz regellos gesetzt wurden und die kurzen Vokale völlig unbezeichnet blieben.

Angesichts der geschilderten Verhältnisse kann man daher nur sehr bedingt von einem „gesicherten“ Text sprechen. Der uthmanische Kodex, in dem nur der konsonantische Grundzeichenbestand (*rasm*) fixiert war, kann daher nur so etwas wie eine Art mnemotechnische Hilfe für den mündlich tradierten Text des Korans gewesen sein. Der keinen festen orthographischen Regeln verpflichtete Text gab Anlaß zu verschiedenen Lesarten, von denen später sieben als kanonisch anerkannt wurden. Sie stellen aber in der Regel lediglich verschiedene Aussprachemöglichkeiten dar, die nur in ganz wenigen Fällen sinnverändernden Charakter besitzen. Von den Lesarten setzte sich insbesondere eine durch, die der auf Veranlassung von König Fuad (reg. 1917–1936) von Ägypten veranstaltete Koran Ausgabe zugrundeliegt. Der von Fachgelehrten der al-Azhar erarbeitete Text erschien erstmals 1923 in Kairo und bildet heute die Matrix aller offiziell gültigen Koran Ausgaben.

Aus dem hier Dargelegten lassen sich nunmehr zwei, für das Verständnis der gesamten Problematik entscheidende, Schlüsse ziehen: Es ist festzuhalten, daß 1. der offenbarte Text nicht eindeutig fixiert war, d.h., wir haben keineswegs den durch den Propheten selbst approbierten Wortlaut der von ihm empfangenen Offenbarung vor uns. Daraus folgt als Konsequenz, daß 2. der heute gültige Text des Korans einer Lesart folgt, die nach einer Zeitspanne von mehr als 150 Jahren nach dem Tode des Propheten entwickelt wurde! Die ersten Korankommentare datieren drei Jahrhunderte nach der Offenbarung. Die zur Erklärung von koranischen Ausdrücken herangezogenen Wörterbücher sind allesamt ebenfalls erst spät zusammengestellt worden, so daß die Gefahr von Zirkelschlüssen gegeben ist.

Diese, obzwar in der Arabistik längst bekannten, Gegebenheiten,²² sind durch Funde von Koranfragmenten Anfang der 70er Jahre in Sanaa/Jemen in ein neues Licht gerückt bzw. haben im Kontext moderner Erkenntnisse plötzlich einen wesentlich höheren Stellenwert gewonnen. Wie Gerd-Rüdiger Puin und Hans-Caspar Graf von Bothmer, die beide mit der Auswertung des Materials befaßt sind, kürzlich in einem ersten ausführlicheren Forschungsbericht mitteilten, befinden sich unter den Fragmenten Schriftstücke, die möglicherweise bereits 50 Jahre nach dem Tode des Propheten angefertigt wurden. Sie weisen daher nur den konsonantischen Grundzeichenbestand (*rasm*) auf und – das ist das Interessante – sie enthalten noch viele orthographische Abweichungen mehr als in der Varianten-Literatur anerkannt wurde. So ist Puin bei der Auswertung auf eine orthographische Schicht gestoßen, die, wie er meint, „den arabischen Korangelehrten vor tausend und mehr Jahren schon nicht mehr (oder nur noch ganz punktuell und als ‘abwegig’ beurteilt) bekannt war“.²³ Wie jeder Student des klassischen Arabischen lernt, hat die koranische Schreibweise den Buchstaben *Ya*’ für den Langvokal *a* oft beibehalten, wenn er durch Affixe in den Inlaut geraten ist.²⁴ Neu ist nach Puin nun allerdings die Erkenntnis, daß das *Ya*’ auch in anderer Position den Langvokal *a* wiedergibt, etwa in dem Begriff *ilah* („Gott“). Durch solche archaische orthographische Besonderheiten bestand nun, wie Puin sehr schön darlegen konnte, die Möglichkeit recht unterschiedlicher Lesungen.²⁵ Diese Beliebbarkeit der Auslegungsoptionen läßt sich an folgendem Beispiel recht gut nachempfinden. So ergibt etwa das Konsonantengerüst *Lbn st n lst* ohne Schwierigkeiten neben „Leben ist eine Last“ auch das Sinngefüge „Lieben ist eine Lust“. In dieser oder ähnlicher Offenheit für Interpretationen muß man sich den ursprünglichen uthmanischen Kodex vorstellen. Alles in allem leuchtet daher ein, daß sich im Laufe der Zeit immer stärker die Notwendigkeit bemerkbar machte, den Textbestand in einer eindeutigen Weise zu sichern. Ob man dabei jedoch jeweils den ursprünglichen, das heißt den vom Propheten tatsächlich intendierten Sinn traf, muß angesichts unseres gesamten Wissensstandes um die Frühzeit des Islams in Zweifel gezogen werden. Nach Puin, den Toby Lester in seinem nach wie vor viel Aufsehen erregenden Artikel zitiert, sei es eine Tatsache, daß ein Fünftel des Korantextes schlichtweg unverständlich sei.²⁶

Die Auswertung der jemenitischen Fragmente hat desweiteren gezeigt, daß der Langvokal *i* oftmals vor Personalsuffixen gesetzt ist, wo eigentlich nach den Regeln der klassischen arabischen Grammatik ein Kurzvokal stehen muß. Abgesehen davon, daß damit das Verständnis der Koranverse 3: 13 und 3: 165 viel klarer geworden ist, haben wir mit dieser ebenfalls ar

²² Vgl. etwa Th. Nöldeke, *The Koran*, in: *Encyclopaedia Britannica*, 9th ed., vol. 16, London 1891.

²³ H.-C. Graf von Bothmer, K.-H.- Ohlig und G.-R. Puin, *Neue Wege der Koranforschung*, in: *magazin forschung*, Universität des Saarlandes, Heft 1 1999, S. 37f.

²⁴ Vgl. etwa W. Fischer, *Grammatik des klassischen Arabisch*, Wiesbaden 1972, S. 9 § 10 Anm. 2.

²⁵ H.-C. Graf von Bothmer, K.-H. Ohlig und G.-R. Puin, *Neue Wege der Koranforschung*, in: *magazin forschung* 1/1999, Universität des Saarlandes, S. 33-46; hier besonders 37-40.

²⁶ Siehe etwa T. Lester, *What is the Koran?*, *The Atlantic Monthly*, Vol. 283, Nr. 1, January 1999, S. 43-56.

chaischen Schreibweise eine deutliche Parallele zum Syro-Aramäischen vor uns.²⁷ Dort lautet bekanntlich (bei den Nomina masc. plur.!) der Status constructus *ai*, was durch *Jodh* wiedergegeben wird.²⁸

Die syro-aramäische Lesart des Koran

Die Nähe des Islams zum Christentum bzw. christlichen Sekten ist verschiedentlich immer wieder in Erwägung gezogen worden. Kein geringerer als der Kirchen- und Dogmengeschichtler Adolf von Harnack (1851–1930) hat die Vermutung geäußert, daß wir im Islam „eine Umbildung der von dem gnostischen Judenchristentum selbst schon umgebildeten jüdischen Religion auf dem Boden des Araberthums durch einen grossen Propheten“ vor uns haben.²⁹ Seine These ist später von Hans-Joachim Schoeps und danach von Martiniano P. Roncaglia wieder aufgenommen worden.³⁰ Wie bekannt waren Splittergruppen der urchristlichen Gemeinde, nachdem man sie um das Jahr 66 aus Jerusalem vertrieben hatte, ins Ostjordanland abgewandert. Inzwischen gilt als ziemlich sicher, daß einige von ihnen auch auf der Arabischen Halbinsel wirksam wurden. So waren es wohl auch Christen, die das Arabische erstmals als Schriftsprache gebrauchten.³¹ Anton Baumstark (1872–1948), Syrologe und Begründer der liturgievergleichenden Forschung, ist dem Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache nachgegangen und zu dem Ergebnis gelangt, daß die Anfänge literarischer Tätigkeit in liturgischen Büchern eines in arabischer Sprache gefeierten christlichen Kultus zu suchen seien.³² Im Gegensatz zum lateinischen Westen haben die christlichen Missionen des Ostens nämlich die Gebetstexte der Bibel immer sofort in die entsprechende Landessprache übersetzt. Diese Auffassung ist von Carsten Colpe nach Auswertung bisher unbekannter Quellen erneut für wahrscheinlich erklärt worden.³³

Die Angehörigen der christlichen Sekten sprachen ursprünglich aramäisch. Das Syro-Aramäische war bekanntlich die bedeutendste Kultursprache des vorder-asiatischen Raumes. Vergleichbar dem Lateinischen des europäischen Mittelalters, bedienten sich auch die gebildeten Araber des Aramäischen als Schriftsprache, solange das Arabische noch nicht diesen Status erreicht hatte. Für den arabischen Klerus war ebenfalls das Syro-Aramäische maßgebend, so

²⁷ H.-C. Graf von Bothmer, K.-H. Ohlig und G.-R. Puin, *Neue Wege der Koranforschung*, a.a.O.

²⁸ Siehe C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, 8. Aufl., Leipzig 1960, S.S. 75 § 154.

²⁹ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2. Bd. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I, 4. neu durchgearb. u. verm. Auflag, Tübingen 1909, S. 537.

³⁰ H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, S. 334-342; M. P. Roncaglia, *Éléments Ébionites et Elkésaites dans le Coran*, in: *Proche-Orient chretien XXI*, Jerusalem 1971, S. 101-126.

T. Nagel, *Medinensische Einschübe in mekkanische Suren*, Göttingen 1995, S. 12, macht darauf aufmerksam, daß diese These den Nachteil hat, durch keinerlei kontinuierliche Quellenüberlieferung gedeckt zu sein.

³¹ Siehe J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 3. Aufl. Berlin 1961, S. 232. Siehe dazu auch A. Baumstark, *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache*, *Islamica* 4 (1931), S. 562-575.

³² A. Baumstark, *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache*, in: *Islamica* 4 (1931), S. 562-575. Eine arab. Bibelübersetzung scheint es jedoch nicht gegeben zu haben, s. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. I, 2. Aufl. Graz 1959, S. 33ff.

³³ C. Colpe, *Das Siegel der Propheten*, a.a.O. S. 237ff.

daß man es als „Kirchensprache der Araber“ bezeichnet hat.³⁴ Da ein großer Teil von ihnen christianisiert war und an der christlich-syrischen Liturgie teilnahm, nimmt es nicht wunder, daß Elemente ihrer syro-aramäischen Kult- und Kultursprache ins Arabische einfließen.

Luxenberg unternimmt nun den groß angelegten Versuch, jenen Einflüssen des Syro-Aramäischen auf den Koran nachzugehen und aufzuzeigen, in welchem Umfang dies tatsächlich der Fall ist. Ohne – das sei hier bereits vorweggenommen – das unschätzbare Verdienst und die Originalität der Leistung Luxenbergs schmälern zu wollen, muß aber gesagt werden, daß seine Studie nicht wie ein *Deus ex machina* auf der Bühne der Koranforschung erscheint. Seine Untersuchung ist vielmehr in einer wenigstens hundert Jahre langen Forschungstradition verankert. Eine Tradition, die aber im Schatten des Mainstream von Arabistik und Islamwissenschaft gewirkt hat und deren Ergebnisse bis heute, wie bereits erwähnt, von diesen Disziplinen mehr oder weniger konsequent mit Stillschweigen übergangen wird.³⁵ Inwieweit sich Luxenberg selbst dieser Tradition verpflichtet sieht, läßt sich insofern schwer ausmachen, als er Fragen zur Geschichte der Koranforschung im allgemeinen sowie zu der von ihm verfolgten Problematik im besonderen nur sehr marginal berührt.

Ganz zu Recht macht er jedoch auf die Vorreiterrolle Alfonse Minganas (1881–1937) aufmerksam. Mingana, ein aus der Nähe von Mosul stammender Orientalist und Islamwissenschaftler syrisch-christlicher Herkunft, hatte bereits mehrere Arbeiten zum Koran publiziert,³⁶ bevor er in seiner 1927 erschienenen Studie „Syriac influence on the style of the Kur‘an“ Beispiele vorlegte, die bereits recht eindeutig den Einfluß des Syrischen bzw. Syro-Aramäischen auf den Koran wahrscheinlich machten. Dabei geht es, wie der Titel seines Aufsatzes eigentlich vermuten läßt, bei ihm um wesentlich mehr als nur um den Nachweis von syro-aramäischen Fremd- und Lehnwörtern im Koran. Zur Lexik lagen ja zum damaligen Zeitpunkt bereits mehrere Arbeiten vor, unter denen besonders die gründliche Untersuchung „Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen“,³⁷ von Siegmund Fraenkel (1855–1909) das Thema schon ziemlich erschöpfend behandelt hatte. Da sich auch der Altmeister der Koranforschung Theodor Nöldeke ausführlich zu Stil und Syntax des Korans zu Worte gemeldet und den einen oder anderen Aramäismus erkannt hatte, ohne daraus weiterreichende Schlußfolgerungen zu ziehen,³⁸ mußte dem voreingenommenen und flüchtigen Leser das von Mingana beigebrachte Beweismaterial lediglich wie ein neuer Aufguß bereits bekannter Tatsachen vorkommen. Dies dürfte jedenfalls ein Grund dafür gewesen sein, daß sein Aufsatz von der Fachwelt völlig ignoriert wurde. Man sah sich of-

³⁴ G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, a.a.O., S. 28.

³⁵ Siehe dazu Anm. 12.

³⁶ A. Mingana, Three Ancient Korans, in: Leaves from Three Ancient Qur‘ans Possibly Pre-Othmānic with a List of their Variants, ed. by Rev. Alphonse Mingana and Agnes Smith Lewis, Cambridge 1914, S. xi-xxxi; ders., The Transmission of the Koran, in: The Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society (1915/1916), S. 25-47; ders., Art. „Qur‘an“ in: Encyclopaedia of Religion and Ethics, 1918, S. 538-550.

³⁷ S. Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886 (Nachdruck Hildesheim 1982).

³⁸ Th. Nöldeke, Zur Sprache des Qorans, in: Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft von Theodor Nöldeke, Strassburg 1910, S. 5-23.

fensichtlich nicht einmal genötigt, seine Thesen zu widerlegen, geschweige denn ihnen nachzugehen. Schon David Samuel Margoliouth und G. Wledge, die Minganas Lebensweg nachgezeichnet und sein wissenschaftliches Werk gewürdigt haben, gehen mit keiner Silbe auf dessen – aus heutiger Sicht – richtungsweisende Arbeit ein.³⁹

Weitaus schwerer wiegt allerdings, daß Gotthelf Bergsträßer (1886–1933) und Otto Pretzl (1893–1941), die die Geschichte des Korantextes in der 2. Auflage der „Geschichte des Korans“ von Nöldeke ausführlich behandelten, die Untersuchung Minganas mit Schweigen übergehen. Hamilton A. R. Gibb (1895–1971) spricht schließlich überhaupt nur noch von einem „dünnen Strom aramäischer Kulturausdrücke“, der seinen Weg ins Arabische fand und wenig Einfluß auf die Form und den Inhalt der Sprache hatte.⁴⁰ Daß schließlich auch Rudi Paret die Arbeit nicht geeignet fand, sie in seine Auswahl von Arbeiten aufzunehmen, die er unter dem Titel „Der Koran“ als „Zeugnisse der modernen Koranforschung“ zusammengestellt hat,⁴¹ mag dann schon nicht mehr verwundern.

Ein weiterer und m. E. viel gewichtiger Grund dafür, daß Minganas richtungsweisende Fingerzeige nicht wahrgenommen wurden, scheint darin zu bestehen, daß sein erwähnter Artikel zu einem Zeitpunkt erschien, als seine Hinweise schon nicht mehr in das Paradigma einer Richtung paßten, die sich damals mehr und mehr zum Mainstream der Forschung entwickelte. Es sei hier lediglich an die bereits oben skizzenhaft geschilderte Entwicklung der Koranforschung erinnert, an die hier noch einmal kurz angeknüpft werden soll. Seit dem 2. Drittel des 20. Jh. gewann unter dem übermächtigen Einfluß des Semitisten Theodor Nöldeke und seines Schülerkreises eine vorwiegend die Koranphilologie präferierende und sich um die Chronologie der Suren und Surenteile bemühende Koranforschung immer mehr an Boden. Man hatte nämlich richtig erkannt, daß die Versuche eine unmittelbare Abhängigkeit des Islam sowohl vom Judentum als auch vom Christentum bzw. von beiden Religionen gleichermaßen nachzuweisen, zu keinen befriedigenden Ergebnissen führten konnten. Wansbroughs Untersuchung haben übrigens im nachhinein sehr schön zeigen können, daß eine solche direkte Beziehung zwischen Koran und Bibel nicht existiert. Der Koran ist eben kein, wie er völlig richtig feststellte, einfacher „Abklatsch älterer festgefügtter Formen“,⁴² die an das arabische Milieu sprachlich adaptiert wurden.

Bei einer Fortsetzung der bis dahin angestellten Quellenuntersuchungen erkannte man die Gefahr, durch die Orientierung auf das „Positive“, das „Gegebene“, d.h. auf das isolierte Einzelne und Besondere, den Koran in ein Mosaik von zahllosen Einzelsteinchen der verschiedensten Herkunft aufzulösen und die hinter der Masse von Einzelheiten stehende Persönlich-

³⁹ D. S. Margiolouth & G. Wledge, Alphonse Mingana (1881–1937), in: A. Mingana, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the possession of the trustees of the Woodbrooke Settlement, Sdelly Oake, Birmingham Vol. III: Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts, Cambridge 1939, S. V–XX).

⁴⁰ H. A. R. Gibb & J. Landau, Arabische Literaturgeschichte, Zürich und Stuttgart 1968, S. 19.

⁴¹ R. Paret (Hrsg.), Der Koran, Darmstadt 1975.

⁴² J. Wansbrough, Quranic Studies, a.a.O., S. 33.

keit des Propheten und das Spezifische der islamischen Religion überhaupt ganz aus dem Auge zu verlieren.⁴³ Man verwarf daher die Hypothese von der Fremdbestimmung des Islams und kehrte nunmehr die Originalität des Propheten und folglich der von ihm verkündeten Religion heraus. Damit waren aber zwei sich gegenseitig bedingende Voraussetzungen verbunden. Zum einen die bedingungslose Übernahme der seinerzeit von Nöldeke formulierten Prämisse, wonach wir es beim Koran grundsätzlich mit den authentischen Worten bzw. der *ipsisima vox* des Propheten zu tun haben.⁴⁴ und der uns vorliegende Koran eine mehr oder weniger geschlossener Einheit bildet. Zum anderen die prinzipielle Anerkennung der von der arabischen Überlieferung geschilderten Umstände und Ereignisse als historische Tatsachen.

Andrew Rippin hat zwei Faktoren für diesen, von ihm als „fundamentalistisch“ apostrophierten, Trend namhaft gemacht, der seines Erachtens letztlich die Stagnation der islamischen Studien bedingte: 1. die immer enger werdende Spezialisierung und die damit einhergehende Überzeugung, daß die Kenntnis des Arabischen und der Verhältnisse auf der Arabischen Halbinsel im 7. Jh. genügen würden, um die Entstehung des Islams zu verstehen. 2. eine irenische Haltung, die – um mit den Worten von Charles Adams zu sprechen – „the greater appreciation of Islamic religiousness and the fostering of a new attitude toward it“⁴⁵ zum Ziel hat.⁴⁶ Kurz, wir haben es mit einem auf Eintracht und Versöhnung bedachten Forschungsansatz zu tun. Das dies allerdings nicht unbedingt mit den Kriterien strenger Wissenschaftlichkeit einhergeht, hat bereits 1926 sehr deutlich der ägyptische Schriftsteller und Literaturhistoriker Taha Husain (1889–1973) in seiner berühmt gewordenen Schrift *Fi sh-shi'r al-djahili* („Über die vorislamische Poesie“) angemerkt.⁴⁷ Eine solche irenische Haltung dürfte m.E. nicht zuletzt auch dadurch bezogen worden sein, daß mit dem Ersten Weltkrieg ein Wandel im Verhältnis zwischen christlichem Abendland und islamischem Orient eintrat und der Stellenwert des Islam in den Augen des Westens eine gewisse Aufwertung erfuhr bzw. seine Eigenständigkeit stärker betont wurde.⁴⁸ Diese Tendenz hat, wie Andrew Rippin ausführte, zu dem unglücklichen Ergebnis einer Abneigung seitens vieler Gelehrter geführt, konsequent ihren besseren Einsichten und Ergebnissen zu folgen.⁴⁹ Joseph Schacht hatte sicher nicht ohne Grund vor einer, wie er sich ausdrückte „intellectual laziness“ der Islamwissenschaftler gewarnt.⁵⁰

⁴³ Vgl. J. Fück, Die Originalität des arabischen Propheten, ZDMG 90 (1936), S. 509-525. (Nachgedruckt, in: Johann Fück, Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften, hrsg. von M. Fleischhammer, Weimar 1981, S. 142-152).

⁴⁴ Schwally hat später die Möglichkeit von Interpolationen eingeräumt. Siehe Th. Nöldeke, Geschichte des Qorans, bearb. von F. Schwally, 1. Teil, Über den Ursprung des Qorans, Leipzig 1909, S. 99 Anm. 1.

⁴⁵ Ch. Adams, Islamic Religious Tradition, in: The study of the Middle East, ed. L. Binder, New York 1976, S. 38.

⁴⁶ A. Rippin, Literary Analysis of Koran, Tafsir, and Sira: The Methodologies of John Wansbrough, in: Approaches to Islam in Religious Studies, ed. Richard C. Martin, Tucson 1985, S. 159.

⁴⁷ T. Hussain, *Fi sh-shi'r al-djahili*, wieder abgedruckt in: *al-Qahira*, Nr. 149, April 1995, S. 27.

⁴⁸ Vgl. dazu auch M. Rodinson, Die Faszination des Islam, 2. Aufl., München 1991, S. 92ff.

⁴⁹ A. Rippin, Literary Analysis of Koran, Tafsir, and Sira etc., a.a.O.

⁵⁰ J. Schacht, The Present State of Studies in Islamic Law, *Atti dei terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*, Naples: Istituto Universitario Orientale 1967, S. 622.

Am pointiertesten hat seinerzeit den beschriebenen Wandel zweifellos Johann Fück (1894–1974) zum Ausdruck gebracht, der 1936 einen Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Die Originalität des arabischen Propheten“ publizierte und damit jener neuen Richtung nachhaltig Ausdruck verlieh.⁵¹ Wenn man bei Fück an anderer Stelle liest, daß der Koran überhaupt „eine ganz einzigartige Erscheinung dar(stellt), die sich mit keinem anderen Werke in arabischer Sprache vergleichen läßt“,⁵² so kann man aus seiner Formulierung die Tendenz herauslesen, dem Koran eine Sonderstellung zuzuweisen. Damit wurde allerdings auch die Gefahr heraufbeschworen, ihn gegen den Verdacht äußerer Einflüsse immun zu machen, seine innere Geschlossenheit zu unterstreichen und letztlich eine Position zu beziehen, die sich kaum von der traditionellen islamischen Auffassung unterscheidet. Auf diese Weise wird der Koran zu einem gewissen Grade seiner realen Lebensumwelt enthoben und damit weitgehend dem kritischen Auge des rational-analytisch vorgehenden Forschers entzogen. Wohin eine solche Annäherung an den Koran letztlich führen kann, zeigt etwa der Versuch einer Neulesung des Korans von Jacques Berque, der sich mit „Ergriffenheit“ seiner Lektüre nähert und im übrigen von der „durch und durch arabischen Sprache“ des Koran überzeugt ist.⁵³ Ähnliches gilt für viele eher werbend beschreibenden als analysierenden Darstellungen von Annemarie Schimmel. Wir haben es hier mit einer Verstehenshermeneutik zu tun, die bestimmte, im Glauben des traditionellen Islam begründete, Aussagen und Urteile viel mehr einfach nachdenkt als kritisch durchdenkt.

Es fragt sich nun, warum innerhalb dieser so stark philologisch orientierten Koranforschung nicht bereits anderen Forschern vor Mingana, insbesondere so glänzenden Semitisten wie Theodor Nöldeke, Gotthelf Bergsträßer und Arthur Jeffery der prägende Stempel des Syro-Aramäischen auf die Sprache des Koran aufgefallen ist, wie ihn nunmehr Luxenberg postuliert. Umso mehr, als Nöldeke bereits eine Art „Sündenregister“, zusammengestellt hat, das zahlreiche stilistische und syntaktische Eigentümlichkeiten der Sprache des Korans enthält.⁵⁴ „Luxenberg wendet sich auch dieser Frage zu. Für ihn besteht der Grund darin, daß sich Nöldeke gewissermaßen den Blick für so manche syro-aramäische Grundstruktur der Koransprache dadurch verstellt habe, daß er trotz nicht zu übersehender Indizien für die Annahme, daß der Koran in der Mundart Mekkas verfaßt worden ist, an der These festhielt, wonach der Koran in der *‘Arabiya*, d.h. der postulierten altarabischen Dichtersprache – einer überregionalen, ausschließlich literarischem und formellem Gebrauch vorbehaltenen Hochsprache – abgefaßt sei. Daher hatte er sich auch energisch gegen die von Karl Vollers (1857–1909) in dessen berühmter gewordenen Arbeit „Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien“⁵⁵ verfochtene

⁵¹ J. Fück, Die Originalität etc., a.a.O., S. 509-525.

⁵² J. Fück, Arabiya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte, Berlin 1950, S. 3.

⁵³ J. Berque, Der Koran neu gelesen, Frankfurt a.M. 1995, S. 23 und 137.

⁵⁴ Th. Nöldeke, Neue Beiträge, a.a.O., S. 5-23.

⁵⁵ K. Vollers, Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien, Straßburg 1906.

These ausgesprochen, daß der Koran im Volksdialekt von Mekka verfaßt sei.⁵⁶ Vollers war zu dem Schluß gekommen, daß die Sprache des Korans „ein Durcheinander von Mundarten (sei) ... das in vielen wesentlichen Punkten sowohl an die vorarabischen Sprachen, das Hebräische und das Aramäische ... erinnert“.⁵⁷ Das einem Verdikt gleichkommende Urteil Nöldekes hat seine Wirkung bis heute nicht eingebüßt, obwohl etwa Paul Kahle (1875–1964) die These Vollers bekräftigt hat.⁵⁸ Dies gelingt allerdings nur dann, wenn man etwa die Untersuchungen zu den Strophenliedern im Koran von Lüling (s. o.) ignoriert!

Was ist neu an Luxenbergs Methode?

A propos Lüling, es ist erstaunlich, daß Lüling mit keinem Wort von Luxenberg erwähnt wird. Und zwar um so mehr, als Lüling nicht nur wiederholt auf den großen Einfluß des Syrischen auf die Sprache des Korans aufmerksam gemacht hat⁵⁹ und die starke Durchdringung von Aramäischem und Arabischen zur Zeit des Propheten betont,⁶⁰ sondern die von Luxenberg nunmehr konsequent und meisterhaft gehandhabte Methode bereits punktuell angewandt.⁶¹ Einiges ist bei Lüling längst vorweggenommen. So z.B. die Bedeutung von *‘alaq* in 96: 2 als „Lehm“, wie sie Luxenberg auch erschloß (S. 281f.).

Ausgangspunkt der Untersuchung Luxenbergs bildet die sowohl von abendländischen Koranforschern als auch arabischen Philologen eingestandene Tatsache, daß wir es mit einem in weiten Teilen des Koran philologisch nicht geklärten Text zu tun haben (S. 1). So bestand Luxenbergs primäres Ziel darin, in die in der abendländischen Koranforschung als *dunkel* bezeichneten Passagen Licht zu bringen (S. 8). Entgegen der noch heute von führenden Vertretern der Koranphilologie vertretenen Meinung, daß der Koran in der *‘Arabiya* gehalten sei,⁶² geht Luxenberg seine Lesung des Korans unter einer anderen Prämisse an. Er unternimmt den Versuch, „den Korantext in seinen historischen Kontext zu versetzen“ (S. 9). Dies soll offensichtlich nichts anderes bedeuten, als daß er für die Zeit der Entstehung des Korans von einer Sprachstufe des Arabischen ausgeht, die stark vom Aramäischen beeinflusst ist. Wie die Ergebnisse seiner Untersuchung dann im folgenden gezeigt haben, war diese Annahme gerechtfertigt und konnte voll bestätigt werden. Nachdem Luxenberg einmal die syro-aramäische Färbung des Korantextes erkannt hatte, gelingt es ihm mit seiner Methode, zahlreiche dunkle und unklare Passagen des Korans zu entschlüsseln und aufzuhellen. Die Ausbeute ist einfach erstaunlich.

Die dabei von ihm gewählte Methodik, den Korantext unter einem neuen philologischen Aspekt zu analysieren, läßt sich im wesentlichen in folgenden sechs Schritten zusammenfas-

⁵⁶ Th. Nöldeke, *Neue Beiträge*, a.a.O.

⁵⁷ K. Vollers, *Volkssprache*, a.a.O., S. 176f.

⁵⁸ P. Kahle, *The Qur’an and the ‘Arabiya*, in: Ignace Goldziher Memorial Volume I, Budapest 1948, S. 165f.

⁵⁹ G. Lüling, *Über den Urkoran*, a.a.O.; ders., *Die Wiederentdeckung des Propheten*, Erlangen 1984, S. 243.

⁶⁰ G. Lüling, *Die Wiederentdeckung des Propheten*, a.a.O., S. 64.

⁶¹ So macht er etwa von der Methode Gebrauch, bestimmte Wörter (z.B. *amara*) in ihrer aramäischen Bedeutung zu lesen; s. *Über den Urkoran*, a.a.O., S. 51.

⁶² Vgl. A. Neuwirth, *Koran*, in: H. Gätje (Hrsg.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. II: *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden 1987, S. 113.

sen: 1. Nachdem alle Möglichkeiten der arabischen Überlieferung (insbesondere der Kommentar von at-Tabari) zur Erklärung eines suspekt erscheinenden Ausdrucks ausgeschöpft worden sind und 2. das Hauptlexikon der arabischen Sprache *Lisan al-‘Arab* („Die Sprache der Araber“) von Ibn Manzur (1232–1311) nach möglichen anderen semantischen Bedeutungen untersucht wurde, wird 3. geprüft, ob es im Syro-Aramäischen eine homonyme „Wurzel gibt, deren Bedeutung sich von der arabischen unterscheidet und unter Berücksichtigung objektiver Kriterien eindeutig besser zum Kontext paßt. Falls auch dies zu keinem befriedigenden Ergebnis führt, wird 4. versucht, aus dem Grundzeichenbestand (*rasm*) eine andere, passendere Lesevariante zu entdecken. Sollte auch dies nicht weiterbringen, dann wird 5. probiert, unter dem arabischen Schriftzug und unter Abänderung der diakritischen Punkte eine aramäische Wurzel herauszulesen. Als letzter Versuch wird 6. schließlich sondiert, ob sich die eigentliche Bedeutung des scheinbar echten arabischen Ausdrucks durch Rückübersetzen ins Aramäische über die Semantik des syro-aramäischen Ausdrucks erschließen läßt. Als weitere ergänzende Vorgehensmöglichkeiten hat sich die Benutzung des syrischen Sprachlexikons Thesaurus Syriacus bewährt, da es häufig die arabischen Erklärungen der ostsyrischen Lexikographen zitiert (S. 10-15). Während die Schritte 1 bis 4, aus der bisherigen koranwissenschaftlichen Arbeit als geläufig bekannt sind, stellen die Schritte 5 bis 6 ein Novum dar. Ihre Anwendung setzt nämlich den von Luxenberg vorausgesetzten aramäischen Hintergrund der Koransprache an zahlreichen Stellen der Offenbarungsschrift voraus. Die durch seine Methode erzielten Ergebnisse führten in erstaunlich vielen Fällen zu sinnvollen und dem Kontext angepaßten Deutungslösungen.

Neben der Analyse einzelner Ausdrücke gelingt Luxenberg auch der Nachweis aramäischer syntaktischer Strukturen in der Sprache des Korans. Einen solchen Fall führt er am Beispiel der im übrigen als geflügeltes Wort in die arabische Lexikographie eingegangenen Stelle aus Koran 19: 23 (*wa-kuntu nasyan mansiyan*) vor. In logischen – für den Leser nachvollziehbaren – Schritten macht Luxenberg klar, daß sowohl die Wortfolge als auch die Kongruenzverhältnisse nicht den Regeln der arabischen Grammatik entsprechen. Und dann formuliert er folgende überraschende Lösung: „Wer aber daraus folgern wollte, der Koran sei in fehlerhaftem Arabisch verfaßt, dem ist zu entgegnen: dies ist kein falsches Arabisch, sondern durchaus korrektes Aramäisch“ (S. 205). Tatsächlich erweist sich das am Ende des Wortes *mansiyan* wie eine arabische maskuline Akkusativendung aussehende *Alif* als die prädikative syro-aramäische Femininendung, die dem *status absolutus*, also *a* entspricht. Daß es sich hier um keine Singularität handelt, zeigen die von Luxenberg angeführten analogen Fälle (S. 206-208). Diese Einsicht führt ihn dann scharfsinnig zur Lösung der bisher als Rätsel geltenden Erscheinung, und zwar das Phänomen der fehlenden Femininendung bei bestimmten, ursprünglich in prädikativer Stellung auftretenden Adjektiven und Partizipien im Koran wie auch im klassischen Arabisch (S. 208-210).

Luxenberg kann an weiteren Beispielen zeigen, daß die bisherige Koranforschung den aramäischen Hintergrund zahlreicher Wörter nicht erkannt hat und es daher zur Fehldeutung bzw. Verwechslung syro-aramäischer Wurzeln kam. Als markantes Beispiel sei etwa die Wendung *fi djawwi s-sama* erwähnt, wo zweifellos syr. *b-gaw*, d.h. „innerhalb, inmitten“ dahintersteht und nicht, wie es die des Syro-Aramäischen nicht mächtigen Korankommentatoren fälschlich als „in der Luft“ deuteten. Da sich *djuwwa* („innen“, „drinnen“) und *barra* („außen“, „draußen“) als syro-aramäisches Substrat in der *‘Amiya* (Umgangssprache) erhalten haben, erweist sich im übrigen auch für den Koranforscher die Kenntnis der lebendigen gesprochen arabischen Sprache als vorteilhaft!

Von verblüffender Überzeugungskraft sind schließlich mit seiner Methode erzielte Neulesungen einzelner Surenverse. So verbirgt sich nach Luxenberg etwa hinter Vers 24 der Mariensure, der in der Übersetzung von Paret lautet „Da rief er (d.h. der Jesusknabe) ihr von unten her zu: Sei nicht traurig! Dein Herr hat unter dir (d.h. zu deinen Füßen?) ein Rinnsal (*sari*) (voll Wasser) gemacht“ der klare und ganz offensichtlich ursprüngliche Sinn „Da rief er ihr sogleich nach ihrer Niederkunft zu: Sei nicht traurig, dein Herr hat deine Niederkunft legitim gemacht“ (S. 102-121). Nicht weniger erstaunt ist man, zu erfahren, daß mit den Huris oder Paradiesjungfrauen in Wirklichkeit nichts anderes als „weiße Weintrauben“ gemeint sind (S. 221-260). Ebenso erweisen sich plötzlich die „ewig jungen Knaben“, die nach Koran 56: 17f. „mit Humpen, Kannen und Bechern die Runde machen“ als „eisgekühlte (Reben)säfte“, die „in Pokalen, Krügen und (in) einem Becher aus einer Quelle unter ihnen kreisen“ (S. 260-269).

Christlicher Ursprung des Islam?

Viele der von Luxenberg auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführten Koranstellen weisen nach ihrem dogmatischen Inhalt auf christliches Gedankengut hin. Die Frage, ob und inwieweit Muhammad in seinen Anfängen von jüdischen bzw. christlichen Lehren beeinflusst wurde, ist von jeher ein vieldiskutiertes Thema gewesen. Bereits der letzte der großen Kirchenväter des Ostens, Johannes Damascenus (um 675–um 750), der selbst längere Zeit im Dienste der Umayyaden stand, behandelt die „Isma’iliten“ als christliche Häresie und bringt sie in die Nähe arianischer bzw. nestorianischer Sekten. Nikolaus von Kues (1401–1464) spricht in seiner *Cribratio Alkorani* („Sichtung des Korans“) die Überzeugung aus, daß auch im Koran die Wahrheit des Evangeliums zu finden sei.⁶³ Eine Überzeugung, die auf die Annahme gegründet war, daß der Islam als eine christliche Häresie betrachtet werden muß. Und noch Johann Adam Möhler (1796-1838), der in der katholischen Theologie den Übergang von der Kontroverstheologie zur Konsentstheologie einleitete, ist sich sicher, daß „aus dem Coran das Christentum, welches er zum Theil in sich aufgenommen hat, wieder ganz hervorgehen (wird), und Jedermann einleuchtend werden (wird), daß auch der Islam nur eine Vorbereitung

⁶³ Nikolaus von Kues, *Sichtung des Korans (Cribratio Alkorani)*. Erstes Buch, hrsg. von L. Hagemann und R. Gleis, Lateinisch-deutsch, Hamburg: 1989, S. 13.

auf das Christenthum in den weiten Gefilden von Asien und Africa, und auch Mohammed nur ein Diener Christi gewesen sei“.⁶⁴

Luxenberg geht so weit, die Annahme, wonach der Koran durchweg als göttliche Inspiration betrachtet werden muß, als „historischen Irrtum“ zu bezeichnen. Für ihn – vorausgesetzt man liest den Koran so wie er – bezeugt der Koran selbst, daß bestimmte Teile nichts anderes als Übertragung älterer christlicher Liturgien sind (S. 84-101). Hier scheint sich ein Kreis zu schließen.

Rainer Nabielek, Wissenschaftshistoriker mit Schwerpunkt Islam, lehrt an der Humboldt-Universität zu Berlin Geschichte der Medizin.

⁶⁴ J. A. Möhler, Ueber das Verhältniß des Islams zum Evangelium, in: Dr. J. A. Möhler's gesammelte Schriften und Aufsätze, hrsg. von J. J. I. Döllinger, Erster Bd., Regensburg 1839, S. 385.