

„Ein Fall weltgeschichtlichen Plagiats“

Jüdische Sichtweisen auf den Koran

Die heutige Islamwissenschaft befindet sich in einer bedrängten Lage. Ihre unfreiwillige Politisierung droht die akademische Forschung zu behindern, vor allem die Publikation ihrer Ergebnisse. Eine verängstigte Öffentlichkeit signalisiert Schweigen und dubiose „Dialog“-Stereotype. Wie ein Damokles-Schwert schweben Fatwah und Todesdrohung über westlichen Arabisten, Anthropologen und Religionswissenschaftlern. Oder wenigstens die Anklagen westlicher Islam-Anhänger, man sei, indem man sich kritisch mit den Aussagen dieser Religion beschäftigt, ein „Rassist“ (obwohl der Vorwurf des „Rassismus“ hier offensichtlich absurd ist, da eine Weltreligion wenig oder nichts mit „Rasse“ zu tun hat). Ein Linguist, der ein islamisches Dogma vom Standpunkt seiner Wissenschaft zu bezweifeln wagt wie der Deutsche „Christoph Luxenberg“, veröffentlicht sein Buch über eine aramäische Urfassung des Koran vorsichtshalber unter Pseudonym (1). Gegen den Orientalisten Hans-Peter Raddatz wurden Todesdrohungen ausgesprochen (2). Ohnehin wagen sich nur wenige Fachwissenschaftler wagen sich soweit vor, viele haben den affirmativen Konsens verinnerlicht und halten sich an die ungeschriebenen Gesetze.

Das war nicht immer so. Blicken wir einhundert Jahre zurück, finden wir kritische Islamforschung, tief greifende, um Erkenntnis bemühte Text-Analyse und offene Darlegung kritischer Gedanken zum Themenkomplex Islam und Koran, zur Person Mohameds, zur Mentalität seiner Anhänger. Damals behinderte die Furcht vor dem Verdikt, ein „Rassist“, „islamophob“ oder Schlimmeres zu sein, noch nicht die Gedanken und Veröffentlichungen der Autoren. Man durfte, zumal in der akademischen Welt, den Islam und seine Texte vorbehaltlos untersuchen, ohne westlicher Arroganz beschuldigt zu werden. Inzwischen haben große Teile der westlichen Öffentlichkeit die

orthodox-islamische Sichtweise übernommen, „Uneingeweihte“ sollten sich jeder Betrachtung und Analyse des Korans enthalten.

Von orthodoxen Muslimen wird eine text-analytische Beschäftigung mit dem Schrifttum des Islam grundsätzlich abgelehnt, es sei denn, sie beschränke sich allein auf die vom Propheten selbst oder von seinen Genossen überlieferten Belehrungen. Der Koran sei nicht dazu da, „um an den göttlichen Text spekulative Tüfteleien anzuknüpfen (...) Da gelte vielmehr das Koran-Wort: Und wenn du solche siehst, die über unsere Zeichen grübeln, so wende dich von ihnen ab.“ (3) Schon Mohameds Freund und Nachfolger (im Amt des ersten Khalifen) Abu Bekr wird der Spruch zugeschrieben: „Wie könnte mich die Erde tragen oder der Himmel beschatten, wenn ich über den Koran nach meiner subjektiven Meinung (*bi-ra'ji*) spräche, wie über etwas, wovon ich nichts verstehe (*bi-ma la alamu*).“ (4) Noch strikter lehnt der islamische Theosoph Al-Hakim at-Tirmidi jede nicht durch muslimische Autoritäten gebilligte Beschäftigung mit den „heiligen Texten“ ab: „Wer den Koran nach Gutdünken erklärt, ist dadurch ein Ungläubiger.“ (5) Hier nun wird es gefährlich: das Wort „Ungläubiger“ bedeutet dem orthodoxen Muslim eine Chiffre für Feinde des Islam, gegen die alle möglichen Maßnahmen erlaubt, sogar geboten sind, bis hin zu ihrer Tötung.

Vor hundert Jahren schien man in Europa um derlei weniger besorgt als heute. Das osmanische Reich befand sich in vollem Verfall, sein Fortbestehen war zunehmend von der Gnade europäischer Mächte abhängig, die es, um der Bewahrung des *status quo*, aus Geschäftsinteresse oder Gründen inner-europäischer „Balance“, noch einige Zeit am Leben hielten (6). Dennoch verlor das „Reich der Gläubigen“ stetig an Territorium, ein für orthodoxe Muslime – deren Religion die Ausdehnung ihres Reiches über die ganze Erde gebietet – deprimierender Vorgang. Ende des 18. Jahrhunderts hatte Russland die Krim erobert und das Schwarze Meer unter seine Kontrolle gebracht, 1830 erkämpften die Griechen ihre Freiheit, im selben Jahr fiel Algerien an

Frankreich, 1881 Tunesien. 1877 wurden die Osmanen vom Balkan verdrängt. Versuche innerer Reformen des lädierten Imperiums scheiterten. Lokale Landbesitzer und Behörden widersetzten sich der Istanbuler Regierung und verübten Massaker an Nicht-Muslimen, die 1860 mit der Abschachtung zehntausender Christen und Juden im Libanon und Syrien einen vorläufigen Höhepunkt fanden (7). Diese Massentötungen sollten 1915, kurz vor Ende des osmanischen Reiches, übertroffen werden: durch den Genozid an den Armeniern.

Zugleich beschleunigten inner-islamische Defekte den Zusammenbruch des islamischen Großreiches: interne Kriege, etwa die gegen den Sultan gerichteten Feldzüge Ibrahim Paschas oder der Aufstieg der Wahabiten auf der arabischen Halbinsel, die tiefsitzende Korruption der türkischen Verwaltung, die Verhasstheit der osmanischen Kolonialmacht bei den unterworfenen Völkern, auch bei anderen Muslimen. Noch bis zum Ersten Weltkrieg hielten Großbritannien, Frankreich und andere europäische Mächte den „kranken Mann am Bosphorus“ am Leben, ein dubioser Gnadenakt, der die Leiden anderer europäischer Völker verlängerte, doch für die Industrienationen Nordeuropas die positive Nebenwirkung hatte, dass er muslimische Gewaltakte in ihren Ländern unratsam werden ließ (8). Die um ihr Reich bangenden Herrscher in Istanbul vermieden es, die europäischen Mächte zu reizen.

Zweifellos ermutigte diese Entwicklung die zahlreichen Forschungen, die wir heute unter dem Begriff Islamwissenschaften summieren, seien es die authentischen, vor Ort vorgenommenen Studien der reisenden Arabien-Forscher von Burckhardt bis Musil, die Arbeiten der Völkerkundler, Anthropologen oder Sprachwissenschaftler von Wahl bis Nöldeke, die sich den Texten des Islam immer unerschrockener näherten, unbeeindruckt von Verboten des orthodoxen Islam, da dessen irdische Macht in Verfall geriet. Man konnte die Länder des osmanischen Reiches gefahrloser bereisen als in den Jahrhunderten zuvor. Das erschlaffende Imperium ermöglichte Einblicke in seine Struktur, die

Mentalitäten seiner Bewohner, die Sprachen und Kulturen seiner Völker. Auch die modernen technischen Mittel, Dampfschiff, Eisenbahn und anderes trugen zum Aufschwung der Islam-Forschung bei. Vergleichsweise leicht, von europäischen Flotten geschützt, überquerte man das Mittelmeer und wagte sich vor in die Gebiete Kleinasiens, nach Persien oder in die arabischen Wüsten.

Hinzukamen innere Bewegungen im intellektuellen Leben Europas. Die Macht der Kirchen war seit der französischen Revolution im Sinken, die Möglichkeit der Infragestellung christlicher Werte gegeben, umso offener zeigten sich Literaten und Wissenschaftler gegenüber bisher verpönten Gedankenwelten. In diesem Sinne wandelte sich auch die Attitüde europäischer Literaten gegenüber dem Islam und seinem Propheten, die bis dahin durchweg negativ gewesen war. Für einen großen abendländischen Dichter wie Dante (in der *Commedia Divina*) war Mohamed schlicht der „Antichrist“. Noch Voltaire stand dem Propheten strikt ablehnend gegenüber, etwa in seinem Stück *Mahomet ou le fanatisme* von 1741, dessen Aufführung im heutigen Europa vermieden wird (9), da es ein erschreckendes Bild des islamischen Religionsgründers zeichnet. Voltaire betrachtete die Religion Mohameds als Ausgeburt eben jenes „Aberglaubens“, den er als Aufklärer bekämpfen müsse. Der Koran schien ihm ein Buch, „das bei jeder Seite den gesunden Menschenverstand erbeben lässt.“

Voltaires Drama wurde von Goethe ins Deutsche übertragen, offenbar auf Bitte des Herzogs (10), wobei Goethe bald das Unvereinbare zwischen Voltaires und seinem eigenen Bild des Islam erkannte (11). Voltaires Beurteilung des Propheten ist dennoch in Goethes Übersetzung erhalten: Mohameds Taten werden als „Verbrechen“, seine Lehre als „Gift“ und „Heuchelwahn“, der Prophet selbst als ein Mann dargestellt, „der Menschenblut mit Lust vergießt“. Ein interessanter Aspekt ist die wiederholte Charakterisierung Mohameds als „Verräter“. Meinte Voltaire die Wortbrüche und Manöver des Politikers und Kriegsmannes, der List und Täuschung zum Attribut seines Gottes erklärt und

dadurch sanktioniert hatte? (12) Oder mehr: einen Verrat, der bereits in der Genese dieser Religion begründet lag? Voltaire, obwohl er ein Kritiker der Kirche war, bekannte sich zur Sicht des christlichen Europa:

Ich leugne nicht, dass dieser kühne Geist
Viel Klugheit zeigt und Kraft und hohen Mut;
Wie du erkenn' ich deines Herrn Talente,
Und wär' er tugendhaft, er wär' ein Held.
Doch dieser Held ist grausam, ein Verräter.
So schuldig war noch niemals ein Tyrann.

So konnte, doch so musste man Mohamed nicht sehen. Wenn man sich von christlichen Moralvorstellungen löste, konnte man ihn „pragmatisch“ verstehen, in ihm den Sieger bewundern, den Erfolgsmenschen, der aus verstreuten, desolaten, einander bekämpfenden Beduinenstämmen ein Reich geeint hatte, dessen Armeen das christliche Europa erzittern ließen, einen Helden des „Geniekults“, einen „Starken“ im Sinne Nietzsches. Der junge Goethe stieß auf Mohamed, als er – wie der in Kairo lehrende Germanist Taha Bahri in einer Studie zeigt – auf der Suche nach einem „Heldengeist“ war, nach einem spektakulären Dramenhelden außerhalb abendländischer, christlicher Konvention (13). Sein 1773 entstandenes Gedicht „Mahomets Gesang“ beginnt mit dem begeisterten Vers

Seht den Felsenquell
Freudehell
Wie ein Sternblick!
Über Wolken
Nährten seine Jugend
Gute Geister...

dem genauen Gegenbild zur dem Voltaires. Es wirkt so diametral konzipiert, dass es weniger emotional als kalkuliert anmutet. Waren wirklich, wie die Goethe-Forscherin Katharina Mommsen annimmt, „religiöse Affinitäten“ (14) der Hauptgrund für Goethes ostentative Annäherung? „Mahomets Gesang“ bedeutete einen sensationellen Bruch mit der moralisierenden, vom christlichen Humanitätsbegriff geprägten Sicht auf den Propheten und seine Lehre. Das Gedicht kann die erste Apotheose Mohameds in der europäischen Literatur genannt werden, zugleich – an diesen empfindlichen Punkt – ein Durchbruch utilitaristischer Gesinnung gegenüber christlicher Moral, eine gezielte Verwerfung abendländischer Denkweise.

Zwischen diesen beiden Polen – Voltaire und Goethe – bewegte sich fortan die europäische Rezeption des Koran und seines Propheten. Das Thema Islam kam im 19. Jahrhundert unter europäischen, besonders deutschen Intellektuellen in Mode. Literaten wie Heine, Hauff, Rückert oder Platen ließen sich – Goethe folgend – zu romantisch verklärten, oft märchenhaften Schilderungen aus dieser Sphäre anregen, wobei der poetisch-oratorische Charakter des Koran, vor allem die üppig ausgemalten Verheißungen des Paradieses die Annäherung leitmotivisch versüßten, die Annäherung an einen – in einseitig-beschönigender Übersetzung des Wortes Islam (15) – höchsten „Frieden“ des Menschen, wie diese Zeilen Goethes offenbaren:

Und so schicke dich in diesen Frieden:
Denn du kannst ihn weiter nicht vertauschen;
Solche Mädchen werden nicht ermüden,
Solche Weine werden nicht berauschen (16)

Gelegentlich findet auch der kritische Ansatz Worte, etwa bei Karoline von Günderode, bezeichnenderweise einer Frau, die in Mohamed – ähnlich Voltaire

– vor allem den Machtpolitiker und nach Weltherrschaft Strebenden sah (17). Auf der anderen Seite das wachsende Interesse zahlreicher Fachwissenschaftler, die den Koran immer neu zu übersetzen begannen – wobei sich herausstellte, dass der „Lesarten“ (*tafsir al-koran*) des niemals verbindlich festgelegten arabischen Textes viele sind (18) – und der islamischen Welt mit ihren jeweiligen Methoden näher rückten, mit Textanalysen, Forschungsreisen und jeder erdenklichen Art in die Tiefe gehender Spezialstudien in Arabistik, Semitistik, Religionswissenschaft, Anthropologie, Geschichtswissenschaft, Ethnologie, Regionalkunde und anderen. In diesem Prozess der Entstehung einer neuen Wissenschaft, der modernen Islamkunde, zeigte sich bald eine Besonderheit: dass hierbei vor allem Juden hervortraten oder, wie es angesichts der oft unklaren oder wechselnden konfessionellen Zugehörigkeit ein deutscher Fachkollege im Bemühen um Korrektheit ausdrückte, „Orientalisten mit jüdischer Herkunft“. (19)

Die neuerdings thematisierte Frage, „wie viel die Islamstudien in Europa jüdischen Forschern zu danken haben“ (20), führt zwangsläufig zu einer weiteren: warum es Juden waren, denen die modernen Islamwissenschaften ihren „Durchbruch zu einer kühleren, wissenschaftlichen Sicht“ verdanken (21). Das Phänomen evoziert Erklärungsversuche, darunter die Legende von einer historisch gewachsenen Nähe, sogar Solidarität zwischen Juden und Muslimen, wie sie etwa ein Berliner Islamwissenschaftler vertritt (22). Seine Hypothese, jüdische Forscher spürten mit dem Islam „eine größere Verwandtschaft“ als christliche, da die Juden „lange Phasen gemeinsamer Erfahrungen“ mit Muslimen hinter sich hätten, „man denke an die Kreuzzüge oder die Reconquista“, überschätzt bei weitem die Nähe zwischen den herrschenden Muslimen und den bestenfalls als *dhimmi* behandelten jüdischen Untertanen in den verschiedenen islamischen Reichen.

Die eklatant judenfeindlichen Passagen des Koran (23), Mohameds Grausamkeiten gegenüber Juden, die Abschachtung aller jüdischen Männer von

Medina im Jahre 627, die heimtückische Einnahme des jüdischen Landes Chaibar, die Wellen von Zwangsbekehrung und immer wieder ausbrechenden Gewaltorgien von Muslimen gegen Juden (634 Gaza, 1033 Fez, 1066 Granada, 1232 Marrakesh etc.), die in islamischen Reichen selbstverständliche Willkür und Versklavung aller Nicht-Muslime waren dem jüdischen Gedächtnis nie entfallen. Gewiss haben Juden durch die Jahrhunderte islamischer Herrschaft versucht, unter den Bedingungen der *dhimma*, des fadenscheinigen, von islamischer Seite jederzeit kündbaren „Schutzvertrages“, zu überleben und sich so weit wie nötig anzupassen. Zweifellos gab es muslimische Herrscher, die toleranter waren als andere und ein gedeihliches Zusammenleben mit den Juden für opportun hielten. Ohne Frage haben berühmte Rabbiner oder jüdische Schriftsteller zuzeiten arabisch geschrieben und die Werke arabischer Philosophen studiert. Von einer inneren Nähe kann dennoch keine Rede sein. Die rabbinische Literatur belegt, dass die jüdische Sicht auf den Islam grundsätzlich ablehnend blieb. Selbst Rabbi Moshe ben Maimon, genannt Maimonides, der an islamischen Höfen hohe Ämter bekleidete und dem andere Juden zu weit gehende Anpassung an islamische Sitten vorgeworfen haben, nennt Mohamed in seinem um 1172 verfassten *Igeret Tejman*, einem rabbinischen *responsum* an die Juden im Jemen, wörtlich „der Besessene“ oder „der Irre“ (*ha meshuga*) und charakterisiert seine Religion als ein Falsifikat der jüdischen (24).

Wenn es aber nicht innere „Verwandtschaft“ oder „Gemeinsamkeit“ mit dem Islam war, die jüdische Orientalisten befähigte, die bahnbrechenden Arbeiten der moderne Islamwissenschaft zu leisten, was dann? Einige denkbare Erklärungen des Phänomens seien hier skizziert. Erstens: die intensive, über Jahrhunderte geübte Methodik der Exegese religiöser Texte, zu der das traditionelle Judentum erzieht. Während der orthodoxe Islam seinen Anhängern verbietet, „Tüfteleien an den göttlichen Text zu knüpfen“, verhält es sich im Judentum genau entgegengesetzt: die individuelle Arbeit mit der Torah und

anderen religiösen Texten ist geboten, die ständige Auseinandersetzung, die lebhafteste, kontroverse Diskussion im Lernhaus. Der Koran ist der Monolog eines einzelnen Mannes, das jüdische Schrifttum dagegen Ergebnis von Dialog und Debatte. Die seit dem zweiten Jahrhundert aufgezeichnete „mündliche Torah“, der Talmud, erweist sich als Dokument der immensen Pluralität jüdischer Textanalyse. *Hafach bah ve hafach bah*, heisst es in der Mishnah (25), „Drehe und wende sie (die Torah) und forsche immer wieder in ihr“. Das hebräische Verb *hafach* meint wörtlich „umdrehen“, „umwenden“, eine fulminante, gründliche, radikale, keine ehrfurchtsvoll erstarrte Art der Textbetrachtung.

In dem Augenblick, da diese Art exegetischer Betrachtung auf den von Verboten umhegten Koran angewandt wurde, mussten erstaunliche Ergebnisse zu Tage treten. Hinzukam, zweitens, die bürgerliche Emanzipation der Juden in Europa, ihre Befreiung aus der Isolation ihrer Studierstuben und der Zugang zu säkularen Universitäten. Der 1850 geborene Ignaz Goldziher, der als „Begründer der modernen Islamwissenschaften“ gilt (26), kam aus einer religiösen Familie, durchlief als Kind das übliche Torah- und Talmudstudium und studierte anschließend an europäischen Universitäten, vor allem in Berlin, Leiden und Leipzig, wo er 1870 promovierte. 1873 und 74 unternahm er ausgedehnte Forschungsreisen nach Damaskus, Jerusalem und Kairo. Der Schritt aus dem Ghetto in die bürgerliche Wissenschaft wurde den ersten, die ihn wagten, nicht leicht gemacht; auch Goldziher, trotz seines großen Rufes, musste dreissig Jahre warten, bis er 1904 – als erster Jude überhaupt – eine Professur an der Universität Budapest erhielt. Sein Werk demonstriert die glückliche Synthese aus jüdisch-exegetischer Methode und modernwissenschaftlicher Forschung.

Als der geniale Anreger der modernen Islamwissenschaft, auch als Vorläufer Goldziher's, gilt jedoch Abraham Geiger, geboren 1810 in Frankfurt am Main. Geiger widmete sich der Arabistik in seinen frühen Jahren, später wurde er weithin bekannt als Begründer des deutschen Reformjudentums. Auch er erhielt

eine traditionelle jüdische Ausbildung, sein Vater, ein Rabbiner, führte ihn bereits im Alter von sechs Jahren ins talmudische Schrifttum ein. Zugleich lernte er früh (neben Hebräisch, Griechisch und Latein) die Sprachen, die dem Koran zugrunde liegen, Syro-Aramäisch und Arabisch. 1832, mit Anfang Zwanzig, beendete er seine berühmte, von der Universität Bonn preisgekrönte Doktorarbeit *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Die brillante Abhandlung zeigt ihn auf der Höhe der damaligen Arabistik, verbunden mit tiefer Kenntnis des jüdischen Schrifttums – eine Kombination, die ihn auf ideale Weise für das Werk prädestinierte, das er in Angriff nahm. Er betont, dass er es allein aus diesen Mitteln geschaffen habe: „Die Hilfsmittel, mit denen ich diese Arbeit unternahm, waren bloss der nackte arabische Text nach Hinckelmann’s Ausgabe, nach welcher daher auch citiert ist, Wahl’s Übersetzung und eine vertraute Bekanntschaft mit dem Judenthume und dessen Schriften.“ (27)

Doch wäre mit diesem nüchternen, rein textanalytischen, streng fokussierten Ansatz allein nicht zu erklären, warum die Werke der jüdischen Gründerväter der modernen Orientalistik von einer so überzeugenden intuitiven Ausstrahlung sind, von solcher Tiefe und Weitsicht, von so bleibender Bedeutung. Ein dritter Grund für die jüdische Pionierrolle findet sich tatsächlich in einer inneren Nähe, in einer historisch überlieferten „Verwandtschaft“, jedoch nicht, wie von manchen Orientalisten angenommen, zum Islam, sondern zum antiken Israel. Hier liegt, wie jeder traditionell erzogene Jude weiß, die Quelle biblischen Gedankenguts und biblischer Spiritualität, aus der sich auch der Koran speiste. Diskutabel blieb allenfalls, ob man das, was der Verfasser des Korans aus den biblischen Konzepten gemacht hatte, tatsächlich eine neue, eigenständige monotheistische Religion nennen konnte. Da das Judentum die spirituelle Grundlage von Mohameds Monotheismus war, da überhaupt biblisches Gedankengut das Milieu bestimmte, in dem der Koran entstand, bedeutete

Geigers, Goldzihers und anderer Juden Hinwendung zur Erforschung des Koran in Wahrheit einen Schritt in Richtung jüdischer Selbsterforschung.

Diese Art Identitätssuche der europäischen Juden – verbunden mit Spurensuche im antiken (weit vorislamischen) Judentum – war eine Folge ihrer bürgerlichen Emanzipation. Sie ereignete sich auf allen möglichen Gebieten, in den Wissenschaften, in Kunst, Literatur, Politik, Ökonomie, und führte in verschiedene Richtungen: bei Geiger nach innen, zu neuen Identitätsmodellen der Juden in der Diaspora (Reform-Judaismus), bei anderen nach außen, sei es durch Verlassen des Judentums oder Annahme pseudo-religiöser Substitute, etwa des Sozialismus, sei es durch Wiederaufnahme des antiken Konzepts jüdischer Autonomie und Staatlichkeit, wie es – in den Veröffentlichungen von Moses Hess, Herzl und anderen – etwa um diese Zeit unter dem Namen Zionismus bekannt wurde (28). So kontrovers diese Richtungen sein mochten, eines war ihnen gemeinsam: der Versuch einer Wiederfindung des „Jüdischen“, dessen, was dieser Begriff, religiös, philosophisch-ethisch, historisch, anthropologisch oder anderswie, nach fast zweitausend Jahren Exil noch immer in sich barg.

Nur am Rande sei die These notiert, dass es vielleicht gerade die intensive Beschäftigung mit dem Koran gewesen ist, die den jungen Geiger zur Idee eines reformierten Judentums bewog, indem sie seine Abneigung gegen dogmatisches, „monologisches Denken“ verstärkte und ihm vor Augen führte, welchen Gefahren einem religiösen Denksystem drohen. Indem Geiger den Koran-Text dem biblischen vergleichend gegenüberstellte, legte er „zugleich erste Grundlagen einer vergleichenden Religionswissenschaft“ (29). Dabei näherte er sich dem Koran zunächst ohne Vorbehalte und beantwortet die Frage, ob er die Vision einer neuen Religion enthielte, positiv. Das Ziel Mohameds hätte, im Gegensatz zum Judentum, darin gelegen, „seine Religion als die allgemeine Weltreligion aufzustellen“ (30).

Der offen erklärte Anspruch des Koran, eine Weltherrschaft seiner „Gläubigen“ zu errichten, unterscheidet diese Religion grundsätzlich von der jüdischen, die *ab ovo* für ein einziges Volk bestimmt ist, das Volk Israel. Die Übermittlung des göttlichen Gesetzes an dieses Volk ist als Verpflichtung gemeint, eher als Bürde denn als Erhöhung über andere, und wird nirgendwo in der Bibel mit einem Anspruch verbunden, daraus irdische Privilegien gegenüber Andersgläubigen abzuleiten. Im Gegenteil: die Juden sollen die anderen Völker, wie im Buch Michah 4,5 ausgeführt, bei ihrem jeweiligen Glauben belassen, während sie selbst unwandelbar dem biblischen Gotte anhängen. Von daher ist der Koran, auch wenn diese Monolog-Sammlung fast ausschließlich aus biblischem Material besteht, etwas Neues und auf seine Art Originales: ein Konglomerat biblischer Ansichten, Geschichten und Begriffe, das dennoch am Ende zu einer ganz unbiblischen Forderung führt, zu einem politischen Herrschaftsanspruch seiner Anhänger gegenüber der gesamten übrigen Menschheit.

Der erste Teil von Geigers Arbeit gilt der Frage: „Wollte, konnte und wie konnte, durfte und wie durfte Mohamed aus dem Judenthume aufnehmen?“ Er kommt zu dem Ergebnis, dass Mohamed versucht hätte, „recht Vieles dem Judenthume zu entlehnen und seinem Korane einzuverleiben“ (31). Dies sei jedoch nicht aus Zuneigung zum Judentum geschehen, denn Mohammed hätte gegenüber den Juden „unauslöschlichen Hass“ empfunden (32). Viel eher war „die Macht, die die Juden in Arabien erlangt hatten, bedeutend genug, dass er sie als Anhänger zu haben wünschen musste, teils waren sie auch an Kenntnis (...) den anderen Glaubengemeinden überlegen.“ (33) Von der Situation, die Mohamed vorfand, entwirft Geiger folgendes Bild: Die frei lebenden jüdischen Stämme, die in den ersten Jahrhunderten christlicher Zeitrechnung auf die arabische Halbinsel immigriert waren – im Zuge römischer Restriktionen in Israel und Judäa selbst – erlangten „zu Mohammeds Zeit viel Macht“ in Arabien, auf Grund ihrer höheren Kultur, ihrer landwirtschaftlichen und handwerklichen Kenntnisse, nicht zuletzt ihrer monotheistischen Religion, die ihre Einigkeit und nationale Solidarität festigte. Vor allem der letztgenannte Gesichtspunkt musste – angesichts der inneren Zerrissenheit und Zerrüttung der beduinisch-arabischen Welt – auf einen weitsichtigen Politiker den allergrößten Eindruck machen.

Geiger nennt die jüdischen Stämme und Siedlungsgemeinschaften der Benu Kainoka, Benu Nedhir oder die Juden von Chaibar, aber auch die städtischen Juden in Medina (wohin Mohamed aus Mekka flüchten musste), einer Stadt, die zu Recht eine „jüdische Gründung“ genannt wird, wofür nicht zuletzt die Bedeutung ihres aramäischen Namens spricht (34). Hinzu kamen zahlreiche jüdische Konvertiten unter den Arabern, darunter wahrscheinlich auch Waraqah ibn Naufal ibn Asad, ein Vetter der Khadijah, der ersten Frau Mohameds, der einem *hadith* zufolge als erster Mohameds Offenbarungen niedergeschrieben haben soll. Von diesem ersten Schreiber und Verwandten Mohameds heißt es im *hadith*, er hätte „die hebräische Schrift“ beherrscht und „von den Evangelien in Hebräisch abgeschrieben, was Allah gefiel, das er schreiben sollte“ (35). Hebräische Schreiber bedienten sich um diese Zeit meist des aramäischen Alphabets, wodurch die moderne Theorie (von „Luxenberg“ und anderen), die Texte des Koran wären – entgegen dem islamischen Dogma – zuerst auf Aramäisch niedergeschrieben worden, Bestätigung aus der islamischen Überlieferung selbst erhält. Mag dieses Detail auch ewig ungewiss bleiben, so war doch fraglos das geistige Milieu in Medina und Umgebung von biblischem Gedankengut dominiert, sei es auf Grund der „Macht“ und kulturellen Überlegenheit der lokalen jüdischen Familien und zahlreich dort lebenden Christen, sei es auf Grund der Faszination, die von der jüdisch-christlichen Religion ausging.

Diese lokalen Juden waren jedoch, wie Geiger meint, relativ arm an religiösen Kenntnissen, woraus sich Widersprüche, Verwirrungen und Absurditäten des koranischen Textes erklärten. Geiger ist überzeugt, Mohamed sei Analphabet, zumindest sehr ungebildet gewesen, wobei er diese Ansicht nicht aus der islamischen Theologie übernimmt, sondern aus seinen eigenen Studien des arabischen Textes herleitet. Zwar läge der Verdacht nahe, die Behauptung von Mohameds Analphabetismus sei „ein leeres Vorgeben, um die Göttlichkeit seiner Sendung zu bekräftigen“, doch könne Mohamed „wenigstens niemals im Geruche der Gelehrsamkeit gestanden haben, die ihm selbst bei einer geringen Kenntnis des Judentums (...) beigelegt worden wäre.“ Die abstrus wirkende „Anordnung der Propheten“ im Koran, ihre „corrupte Namensschreibung“ und „die noch viel mehr verdorbene anderer im geschichtlichen Theile zu Erwährender“ sind für Geiger erste, augenfällige Indizien dafür, „dass er (Mohamed) niemals in eine hebräische Schrift geblickt“ haben könne. (36)

Auch sonst zeige der islamische Religionsgründer nur geringe Kenntnis von dem, worüber er predigte. In Sure 17, 4-8 fasse er die gesamte biblische Geschichte in wenigen Versen zusammen, sonst wisse er nur Legenden von einzelnen Personen mitzuteilen. Tiefere Zusammenhänge, komplizierte Konnexionen etc. könne er nicht vermitteln, er erzähle „scheerenschnittartig“ und möglichst simpel Geschichten von einzelnen Figuren nach. Doch auch diese wären voller Fehler. So behaupte Mohamed in Sure 19,8, „vor Johannes dem Täufer habe niemand diesen Namen, *Yahya*, eigentlich *Jochanan* getragen. Hätte er ein wenig Kunde der jüdischen Geschichte gehabt, so wäre ihm (...) bekannt gewesen, dass der Vater des als Makkabäer berühmten Hohenpriesters Matthatias und dessen Sohn so geheißen haben.“ Oder er verwechsle Figuren und Namen. In Sure 66,10, wo von der „Treulosigkeit“ der Frau Noahs die Rede ist, meine er offensichtlich die Frau von Lot. Der rätselhafte „Prophet Hud“ könne nur der biblische Ever sein, von dem sich das Wort *ivri*, Hebräer herleitet,

wogegen Mohamed in falscher Analogie von dem Wort *jehudi*, Jude, zu einer Person namens Hud rückgeschlossen hätte. Der Prediger habe „sowohl wegen der Unwissenheit der um ihn seienden Juden als vorzüglich wegen seiner eigenen keine Bekanntschaft mit den jüdischen Schriften machen können“, sondern durch Hörensagen ein „Judentum, wie es im Munde des Volkes lebte, und natürlich so am leichtesten den Reichtum seiner Sagen und Märchen“ kennengelernt. (37)

Außer, dass „Mohammed die Geschichte des (biblischen) Volkes nicht kannte“, vermutet Geiger hinter den zahlreichen Veränderungen bei der Stoffübernahme aus der Bibel auch taktische Erwägungen, nämlich, dass der Prophet „ihre Erzählung seinem Zwecke nicht angemessen fand.“ Sein Zweck bestand zunächst in der Vermittlung des monotheistischen Konzepts der Bibel an Araber der sogenannten *jahiliya*, der, wie sie in der islamischen Tradition genannt wird, „Epoche der Ignoranz“ oder, in der Übersetzung von Ignaz Goldziher, „Barbarei“ (38). Das Wort *jahiliya* bedeute, wie Goldziher etymologisch herleitet, einen Zustand ungezügelter Leidenschaft, Wildheit, Gewalttätigkeit und Grausamkeit; gemeint wären Menschen, die „ihren animalischen Instinkten“ folgten, mit einem Wort „Barbaren“. Solchem Publikum, das fast durchweg analphabetisch war, nomadisch, zu kultivierter Landwirtschaft weitgehend unfähig, im *circulus vitiosus* blutiger Raub- und Stammeskriege gefangen, und dessen religiöse Gefühle in primitivster Götzenanbetung (von Steinen u.ä.) ihren Ausdruck fanden, hätte nun Mohamed die Einheit stiftende Botschaft des biblischen Monotheismus nahe bringen wollen.

Auch Geiger hält diese Schwierigkeit für die Hauptursache der in sich ambivalenten, oft absurden Struktur der Predigten Mohameds, für den „in manchen Suren auffallend abrupten, verwirrenden Wechsel des Themas, der Stimmung, des Erzähl-Duktus, für die oft erstaunlichen Abweichungen von einem ‚plausiblen‘ Erzählverlauf“ (39). Das arabische Publikum war nicht nur

unverständlich, sondern oft ablehnend und aggressiv, es beschuldigte Mohamed vor allem des geistigen Plagiats, schlimmer noch: der Propaganda im Dienste Fremder (40). Eine seit Jahrhunderten auf den Gegensatz zwischen „Wir“ und „die Anderen“ eingeschworene, in tribalistische Kriege zerfallene Gesellschaft wie die beduinisch-arabische kannte keinen schlimmeren Vorwurf.

Der Prophet selbst beklagt sich an vielen Stellen des Koran (41), dass arabische Zuhörer ihn verdächtigt hätten, seine Lehre nicht von Gott, sondern von Menschen zu empfangen. „Ihn belehrt nur ein Mensch“, hätten sie von seinen Kündungen gesagt (Sure 16,105). Man wusste Mohamed in enger Beziehung zu Abdallah ibn Salam, einem Juden oder Konvertiten (den Geiger einen „gelehrten Rabbinen“ nennt) und beschuldigte ihn (Sure 25,5): „Ihn haben (bei der Ausarbeitung seiner Lehre) andere Leute unterstützt“, wozu der arabische Koran-Kommentator Elpherar anmerkt: „Modshahid sagt, er meint damit die Juden.“ (42) Mohamed selbst gestand ein, dass sich vieles von ihm Erzählte in deren Schriften fände. Als Beispiel dafür erwähnt Geiger: „So brachte er gegen die ihm gemachte Rüge, warum niemals ein Wunder durch ihn geschehe (...) vor, dass er, der bloss zum Ermahner, nicht zum Wundertäter bestimmt sei, ihnen doch deutlich von Wundern erzählt habe, die in früheren Schriften vorkommen, was die gelehrten Juden wohl wüssten (26,197). Diese nämlich können die Wahrheit seiner Erzählungen bestätigen.“

Aus einer so tiefen Abhängigkeit von jüdischem Gedankengut – wobei Mohamed keinen Unterschied zwischen Bibel, Mishnah, Gemara, Midrasch usw. zu machen gewusst habe, da er „nicht durch sie zur Erkenntnis dieser Erzählung kam, sondern aus dem Munde seiner Umgebung, für ihn also alles gleichen Wert haben musste, alles biblisch hieß“ – resultiert Mohameds wachsender Judenhass: im Zuge einer radikalen Emanzipation und Abgrenzung von den Quellen des von ihm Verkündeten, schließlich ihrer Verleugnung, sogar „Bestreitung“. Mohameds Judenhass fände Ausdruck in Beschuldigungen im Koran-Text, die bis heute einen Vorwand für Aggression und Gewalt abgeben:

„die Juden seien Feinde der Moslemen (Sure 5,85), hätten Propheten umgebracht (2,58; 5,74) (...), haben die Bibel verfälscht (2,73 u.v.a.St.), bauen Tempel auf Gräbern der Propheten (Sunna 70ff.)“. Der zweite Grund für Mohameds Judenhass sei seine Absicht gewesen, „eine Vereinigung aller Glaubensansichten zustande zu bringen“, eine Art Weltreligion oder religiös verkleidetes Konzept der Weltherrschaft, „und niemand stand ihm hier mehr im Wege als die Juden mit ihren (...) Gesetzen.“ Denn Mohamed „liebte die altarabischen Sitten und hielt an ihnen; gerade umgekehrt die Juden, die auf Erfüllung der (biblischen) Gesetze das meiste Gewicht legten.“ (43)

Diese Ambivalenz zwischen der traditionellen arabischen Weltanschauung, der *murūwa*, und dem von Mohamed oktroyierten, aus fremder Quelle übernommenen Gesetz, das im Arabischen bezeichnenderweise mit einem Fremdwort, dem aramäischen *din* bezeichnet wird, ist auch für Ignaz Goldziher der unlösbare innere Konflikt des Islam bis in unsere Zeit. Einfach ausgedrückt, wurden im Koran zwei Lebenshaltungen verquickt, die miteinander unvereinbar sind: die tribalistische Ausschließung des „Anderen“ und das biblische Konzept der Gemeinsamkeit und Toleranz. Goldziher für uns Heutige vielleicht wichtigstes Werk, die 1889 erschienenen *Muhammedanischen Studien*, widmen sich im ersten Teil vornehmlich dieser inneren Inkompatibilität, der die muslimische Welt bis heute einen Gutteil ihrer Ruhelosigkeit und Aggressivität verdankt. Als der Prophet seinen von der *murūwa* geprägten Anhängern das biblische *din* auferlegte, hätte er sie, analysiert Jahrzehnte nach Goldziher der Anthropologe Claude Lévi-Strauss, „in den Zustand einer ständigen Krise versetzt (...) Es ist dies eine im Pawlowschen Sinn ‚paradoxe‘ Situation, die einerseits Angst und andererseits Selbstgefälligkeit erzeugt, da man sich dank dem Islam für befähigt hält, einen derartigen Konflikt zu überwinden (...) Vergebens.“ (44)

Im Prinzip hätte Mohamed nichts anderes getan, so Goldziher, als das anthropologische Grundmuster der *murūwa*, den traditionellen Hass zwischen

den arabischen Stämmen, in den gemeinsamen Hass einer „Gemeinschaft der Gläubigen“ gegen die übrige Menschheit, genannt die „Ungläubigen“, zu transformieren, also von innen nach außen zu wenden. Auf diese Weise konnte die Grundhaltung der *jahiliya* beibehalten werden, den „Anderen“ auf Grund seines „Andersseins“ zu bekämpfen, indem das rassistische Segregations-Muster der Stammeszugehörigkeit und Blutsbande durch das des „Glaubens“ ersetzt wurde. „Nun sollten sich nicht mehr die Anhänger der verschiedenen Stämme voneinander, sondern die Gläubigen von den Ungläubigen unterscheiden.“ (45) Einem auf diese Art adaptierten Monotheismus folgten Mohameds arabische Zuhörer gern, er löste zwei Hauptprobleme ihres bisherigen Daseins: er beendete die Stammeskriege zwischen den arabischen Clans und schuf zugleich einen Vorwand für gemeinsame Expansion nach außen, ohne die eine nomadische, extensive Wirtschaft nicht existieren kann (46).

Goldzihers umfangreiches Werk umfasst anthropologische, völkerkundliche, literaturwissenschaftliche, historische und linguistische Arbeiten, er beschäftigte sich, anders als Geiger, sein Leben lang mit dem Islam. 1920, ein Jahr vor seinem Tod, erschien sein Standardwerk *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, in dem er ein weiteres Dilemma des Islam bloßlegt: den Zwang, kritiklos einem Text zu folgen, der nicht einmal eindeutig festgelegt ist. Auf Grund des niemals verbindlich fixierten arabischen Koran-Textes (durch fehlende Vokalisierungszeichen, angeblich eliminierte oder hinzugefügte Passagen etc.) können Muslime bis heute keine Einigung erzielen, wie ein bestimmter Satz zu lesen ist, folglich, welche Bedeutung er hat. Der inner-islamische Krieg nährt sich aus den unheilbaren Schismen, die bereits mit der jeweils für heilig erklärten arabischen Fassung des Koran-Textes beginnen und Vorwände für inner-islamische Spaltung, Sektenbildung und politischen Fraktionalismus bieten, immer neue Anlässe für blutige Gewalt. Auch heute lassen sich die Kämpfe im Mittleren Osten, wie sie etwa zwischen Shiiten und

Sunniten im Irak oder zwischen dem shiitischen Iran und dem sunnitischen Saudi-Arabien in einer die ganze Region entflammenden Erbitterung und Grausamkeit ausgebrochen sind, auf diese Jahrhunderte alten Uneinigkeiten in der Textfassung zurückführen.

Die innere Ambiguität des Koran, die unüberwindliche Disharmonie seines erzwungenen Amalgams aus heidnischem und biblischen Material, beschäftigte auch den deutsch-jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig. Der 1886 in Kassel Geborene verkörperte die weitgehende jüdische Assimilation seiner Zeit, er war deutscher Kriegsteilnehmer im Ersten Weltkrieg und konzipierte an der Front sein 1921 erschienenes Buch *Der Stern der Erlösung*. Darin widmet er der Lehre Mohameds rund zwanzig Seiten im „vergleichenden Blick“ neben Juden- und Christentum, wobei ihm seine gründliche Kenntnis des Textes – Rosenzweig hatte Arabisch gelernt, um den Koran in dieser Sprache studieren zu können – tiefe Einblicke und hochkonzentrierte Aussagen über das theologische Wesen des Islam ermöglichte. Es gehört zu den seltsamen Befangenheiten der heutigen deutschen Rosenzweig-Rezeption – die ansonsten sehr umfangreich ist –, dass seine kritische Sicht auf den Koran kaum irgendwo Erwähnung findet.

Rosenzweig sieht im Koran einen „merkwürdigen Fall weltgeschichtlichen Plagiats“. (47) Doch obwohl Mohamed biblisches Material für seine eigene Offenbarung ausgibt und damit „prunkender Würde voll einherstolz“ (48), sei er nicht über das Menschen- und Gottesbild vorbiblisch-heidnischer Religionen hinausgelangt: „Indem also Mohamed die Begriffe der Offenbarung äusserlich übernahm, blieb er in den Grundbegriffen der Schöpfung mit Notwendigkeit am Heidentum kleben.“ Rosenzweig bezweifelt, dass der Koran überhaupt göttliche Offenbarung sei und nicht viel eher „ein aus dem Heidentum unmittelbar, sozusagen ohne Gottes Willen, also in ‚rein natürlicher Verursachung‘ hervorgegangener Offenbarungsglaube“. (49) Dies zeige sich bereits in der koranischen Vorstellung des Schöpfer-Gottes, dessen Aktion

„reine Willkür“ sei, „freie unnötige Tat der göttlichen Willkür“, und der getreu den Götterbildern der vorbiblisch-arabischen Sphäre ein Gott der „Starken“ bleibe: „Erbarmen hat Allah mit menschlicher Schwäche, aber dass er sie liebt vor der Stärke, diese göttliche Demut ist dem Gott Muhameds fremd“ (50)

Der Gläubige verharre in einem solchen System auf der Stufe eines bloßen Werkzeugs. Was der Islam „Allahs Weg“ nennt, sei die totale Unterwerfung des Einzelnen unter „die ein für allemal gegründete Vorschrift“. Rosenzweig resümiert: „Es ist ein Weg des Gehorsams. Das unterscheidet ihn, mehr als sein Inhalt, von der Liebe des Nächsten.“ Denn „das Wandeln auf dem Weg Allahs bedeutet die Ausbreitung des Islam durch den Glaubenskrieg.“ Insofern hätte der Islam „genau die umgekehrten Vorzeichen wie im wahren Glauben“, worunter Rosenzweig Juden- und Christentum versteht. (51) Das Gebot eines weltweiten Kampfes gegen die „Ungläubigen“ sei das Kontraktum zur „Liebe des Anderen“, in der Rabbi Hillel und später Jesus die Essenz der Bibel sahen (52). Während „Gottes Wege (...) hoch über dem menschlichen Geschehen“ liegen, bleibe Allahs Weg irdisch, ein Synonym für die Wege der Menschen, die Kriege seiner Kämpfer.

Auf verschiedene Weise haben sich Geiger, Goldziher und Rosenzweig mit dem Koran beschäftigt: ein Rabbiner, dem diese Beschäftigung eine frühe Selbstvergewisserung war, ein Islamwissenschaftler, für den sie zum Lebenswerk wurde, ein Religionsphilosoph, der durch sie tiefe Erkenntnisse über Juden- und Christentum gewann, vor allem über beider Gemeinsamkeit in Gegenüberstellung mit einem dritten, scheinbar ähnlichen Konzept. Ihre Thesen sind noch unbelastet von der Verstörung, die der jüdische Blick auf Europa durch den Holocaust erleiden musste, zugleich frei von den verklärenden Tendenzen heutiger Islamwissenschaft, die ihren Gegenstand oftmals – bewusst oder unbewusst – in einem politisch prädestinierten Kontext sieht. Von daher ist ihr Islam-Bild unvoreingenommener als das vieler Orientalisten unserer Tage

und noch immer und gerade wieder aktuell. Sie näherten sich dem Koran in einer heute kaum vorstellbaren Unbefangenheit, ganz aus der Textanalyse heraus, aus der exegetisch-komparatistischen Methode.

Dieses Herangehen war geschult durch traditionelle jüdische Bibel-Exegese, verbunden mit der Systematik säkularer Wissenschaft, eine glückliche Verbindung, die durch die eben erfolgte Emanzipation der europäischen Juden möglich wurde. Geigers und Goldzihers Vertrautheit mit den jüdischen Quellen, aus denen Mohamed das Material für seine Lehre nahm, oder Rosenzweigs Überblick über die essentiellen Konzepte von Juden- und Christentum ermöglichten ein tieferes Begreifen der aus westlicher Sicht oft inkonsistenten Aussagen des Koran. So gelingt die Entschlüsselung enigmatischer Stellen, die sich aus der Rezeption nachbiblisch-talmudischer Stoffe erklären, noch dazu in unzulänglicher Überlieferung, oder der Nachweis der Eingriffe, mit denen der Prediger des Koran die biblische Botschaft für seine Zuhörer, nomadische Araber, annehmbar zu machen suchte. Der textkritische Ansatz enthüllt die innere Ambivalenz der islamischen Religionslehre, den Antagonismus zwischen altarabischer Tradition und biblischem Gesetz, *muwa* und *din*, der laut Goldziher „tief und der Vermittlung unfähig“ bleibt, ein Born ständiger Beunruhigung und Expansion. (53)

© CHAIM NOLL

Zuerst veröffentlicht: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Berlin, 55.Jahrgang, Heft 12/2007, S. 1020-1036 (unter dem Titel: Jüdische Sichtweisen auf den Koran)

Quellen, Anmerkungen:

- (1) Christoph Luxenberg, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 2000
- (2) Gegen den Orientalisten Hans-Peter Raddatz wurde im September 2005 ein Todesaufruf via internet erlassen. Die Staatsanwaltschaft Oldenburg erhob 2006 Anklage gegen die Betreiber der website, doch die Anklage wurde „wegen mangelnder Aussicht auf Verurteilung“ vom Landegericht Oldenburg abgewiesen.
- (3) Vgl. Ignaz Goldziher, Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung, Leiden, 1952, S.61. Die zitierte Koran-Stelle ist Sure 6, Vers 67
- (4) Überlieferer Muhammad al-Tabari (838-923) betont „die ausschliessliche Berechtigung des auf die Prophetengefährten und Nachfolger gegründeten *ilm*, der durch ununterbrochene Vererbung und Verbreitung beglaubigten Überlieferung als alleinigen Kriteriums der exegetischen Richtigkeit.“ Goldziher, a.a.O., S.88
- (5) Tirmidi, Sahih II 157, deutsche Wiedergabe bei Goldziher, a.a.O., S.62. Bis heute vorherrschende Ansicht prominenter islamischer Theologen. So soll Ayatollah Mohammad Taghi Mesbah-Yazdi, spiritueller Berater des iranischen Präsidenten Ahmadinejad, erklärt haben: "... wenn Euch jemand seine eigene Interpretation des Islam vorstellt, schlagt ihn aufs Maul!"(<http://www.politicallyincorrect.de/2007/09>)
- (6) Vgl. Efraim Karsh, Imperialismus im Namen Allahs. München, 2007, S.145 ff.
- (7) Vgl. Karsh, a.a.O., S.144.
- (8) Der damals für Europa bedrohliche Terrorismus kam aus einer anderen Richtung, aus der des sozialistischen „Anarchismus“.

- (9) 1993 schafft es Tariq Ramadan, in Genf und in Ferney-Voltaire die Aufführung der Satire "Mahomet" von Voltaire zu verhindern. Das Stück richtet sich gegen alle Fanatismen. Tariq Ramadan *"hat interveniert bei den Abgeordneten, damit dieses Stück niemals das Licht der Welt erblicke. Er hat das Argument vorgebracht, dass es deplaziert sei, mitten im Bosnienkrieg den Propheten zu kritisieren. Wir sagten, dass man die Muslime von Bosnien unterstützen könnte und trotzdem Voltaire nicht verbieten müsste. Das ist nicht mehr und nicht weniger als Zensur,"* kommentiert der Dramaturg und Schriftsteller Yves Laplace (Quelle Eussner, e-mail 2.7.2009)
- (10) Die Texttreue von Goethes Übersetzung ist in der Literaturwissenschaft umstritten. Vgl. Ruth J.Kilchenmann, Goethes Übersetzung der Voltaire-Dramen Mahomet und Tancred, in: Comparative Literature, Vol.14, Nr.4 (University of Oregon, Autumn 1962), pp.332-340
- (11) Eckermanns Gespräche mit Goethe vom 15.10.1825 und 16.12.1828. vgl. Said H. Abdel-Rahim: Goethe und der Islam, Augsburg 1969 (Dissertation), S. 146
- (12) Allah als "Ränkeschmied": Suren 86,16; 77,39. Vgl. H.P.Raddatz, Allah und die Juden. Historische Stationen des Islamischen Antisemitismus, in: Die Neue Ordnung, Nr.1/2007 (Jahrgang 61), S.10
- (13) „Nachdem der junge Goethe die *Sokratischen Denkwürdigkeiten* von Johann Georg Hamann gelesen hatte, suchte er nach einem Heldengeist, über den er ein Drama schreiben könnte (...) Als er in Straßburg von Herder ein Bild über den Propheten Mohammed vermittelt bekam, wandte (er) sich der Gestalt des Propheten zu. Mit einem Drama über den Propheten Mohammed zielte Goethe darauf, das tradierte christliche Feindbild des Islam und des Propheten Mohammed zu kritisieren.“ Vgl. Taha Ibrahim Ahmed Bahdri, Al-Azhar Universität Kairo: Zum Bild des Propheten Mohammed in Goethes Gedicht „Mahomets Gesang“, www.tahabadri.tripod.com
- (14) Katharina Mommsen, Goethe und die arabische Welt. Frankfurt/M., 2001, S. 171
- (15) Die aus dem Aramäischen stammende Wurzel *s-l-m* bedeutet im allgemeinen Sinn „Erfüllung“. Darunter kann „Vollendung“, „Wohlbefinden“, „Ausgeglichenheit“, „Heil“, „Vervollständigung“, „innerer Frieden“, „Vergeltung“, „Bezahlung“ u.a. verstanden werden – Synonyme, die auf ihre Weise für „Erfüllung“ stehen. Islam bedeutet Erfüllung der Gebote, mit der Nebenbedeutung, dass der Gläubige durch Erfüllung der Gebote Frieden erlangt. Es handelt sich jedoch um „Seelenfrieden“ (etwa im Sinne des lateinischen *serenus*), nicht um politischen Frieden mit anderen (*pax*). Ein Frieden mit „Ungläubigen“ wird in mehreren Koran-Stellen ausdrücklich ausgeschlossen.
- (16) Zit. nach Minou Reeves, Pantheism, Heroism, Sensualism, Mysticism. Muhammad and Islam in German Literature from Goethe to Rilke. In: R.Görner (Hg.), Traces of Transcendancy. Religious Motifs in German Literature and Thought. University of London School of Advanced Studies, 2001, p.99.

- (17) ibd. p.95
- (18) Goldziher, Richtungen der Islamischen Koranauslegung, a.a.O.
- (19) Vgl. Peter Heine, Wiederentdeckte Gemeinsamkeiten. Rezension v. M.Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam*. *Orientalistische Literaturzeitung* 95 (2000), S.367 ff.
- (20) ibd..
- (21) Vgl. Raddatz, Allah und die Juden. a.a.O.
- (22) Heine, a.a.O.
- (23) Sure 5 gilt der Auseinandersetzung mit den Juden. Ihre Verfluchung auch 2,159; das Recht, Juden ihrer Wohnungen und ihres Vermögens zu berauben 33,27; Juden als Prophetenmörder 2,60; Verfälscher der Schrift 2, 79 u.a.
- (24) Vgl. Haim Zeev Hirschberg, Islam, in: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1971, vol. 9, p.104: "Some Muslim costumes concerning ablution, prostrations and general behavior during prayer were accepted by Maimonides (...) and aroused disagreement among the majority of the Jewish society." *Igeret Tejman*, wurde um 1172 geschrieben, nachdem sich die dortigen Gemeinden angesichts des von islamischen Behörden ausgeübten Konversionsdrucks hilfeschend an Maimonides gewandt hatten. Maimonides vergleicht den Islam einer „Statue, die äusserlich wie ein Mensch aussieht“, deren innere Struktur jedoch „keinerlei fachmännische Ausarbeitung“ zeigt, während das Innere eines Menschen „wahrhaft wunderbar und Zeugnis der unendlichen Weisheit seines Schöpfers“ ist. Nur ein „Einfältiger“ könne beides verwechseln und den Islam für eine dem Judentum ebenbürtige Religion ansehen. Vgl. Moses Maimonides' Epistle to Yemen. Ed. from the Manuscript by Abraham S.Halkin, in an English translation by Boaz Cohen. New York, 1952
- (25) Pirkej Avot 5,25
- (26) P.Heine, a.a.O., S.2. Für H.P. Raddatz ist Goldziher „der Begründer der deutschen Orientalistik“, vgl. Allahs eisernes Gesetz. *Rheinischer Merkur*, 31.5.2007 (Nr.22)
- (27) Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Leipzig, 1902, S.III
- (28) Moses Hess, „Rom und Jerusalem“, erschien 1862, Theodor Herzl, „Der Judenstaat“ 1896
- (29) Jacob Lassner: Abraham Geiger – A Nineteenth Century Jewish Reformer on the Origins of Islam, in: Martin Kramer (ed.), *The Jewish Discovery of Islam*. *Studies in Honor of Bernard Lewis*, Tel Aviv 1999, pp.103-135
- (30) Geiger, a.a.O., S.56
- (31) ibd., S.22
- (32) ibd., S.195
- (33) ibd., S.6

- (34) Vgl. Raddatz, Allah und die Juden, a.a.O, S.2
- (35) Maulana Muhamad Ali, A Manual of Hadith (Arab/English), London, 1977, hadith Aisha, p.7. Geiger, a.a.O., S.23, geht davon aus, Waraqah sei „eine Zeitlang Jude gewesen“.
- (36) In Sure 4,161 präsentiert Mohamed diese in der Reihenfolge Abraham, Isaak, Jakob, Jesus, Hiob, Jonas, Aharon, Salomo und David. „Noch drolliger“, so Geiger, sei die Reihenfolge in Sure 6,84ff.: David, Salomo, Hiob, Joseph, Moses, Aharon, Sachaja, Johannes, Jesus, Elias, Jonas, Lot (Geigers Nummerierung der Suren bezieht sich auf die Übersetzung von Wahl und stimmt nicht überein mit neueren deutschen Übersetzungen wie Paret, Adel Khouri u.a.)
- (37) Geiger, a.a.O., S.28
- (38) Ignaz Goldziher, Muslim Studies, New York 1967, p.202
- (39) Zit. nach Chaim Noll, Bibel und Koran. Nähe und Unvereinbarkeit zweier Konzepte. Mut, Asendorf, Heft 478, Juli 2007, S.38 ff. (vollständiger Text im internet: www.compass-info.de, Online-Extra Nr.49 und 50)
- (40) Geiger, S.38/39
- (41) Suren 8,31; 16,26; 23,85; 26,6; 27,70; 46,16; 68,15; 83,13
- (42) Geiger, a.a.O., S.38
- (43) Geiger, a.a.O., S.196
- (44) Claude Levi-Strauss, Traurige Tropen, Leipzig, 1988, S.461f. Lévi-Strauss verallgemeinert: „Der gesamte Islam scheint in der Tat eine Methode zu sein, im Kopf der Gläubigen unüberwindliche Konflikte zu schaffen, aus denen man sie dann dadurch rettet, dass man ihnen Lösungen von sehr grosser (jedoch zu grosser) Einfachheit anbietet.“
- (45) Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, Hildesheim 1961 (Reprint der Ausgabe von 1889), S. 62. Der deutsche Islamwissenschaftler Theodor Nöldeke beschreibt das Nach-Aussen-Wenden des Aggressionspotentials in seinen zuerst 1892 erschienenen „Orientalischen Skizzen“: „Gewiss war es zweckmäßig, die eben bezwungenen Wüstenstämme auf ein auswärtiges Ziel zu lenken, bei welchem sie ihre Beutelust im grossen Stile befriedigen, ihren kriegerischen Sinn bewahren und sich zugleich in Anhänglichkeit an den neuen Glauben stärken konnten.“ Vgl. Theodor Nöldeke, Orientalische Skizzen, Hildesheim, 1972, S.78
- (46) Zum Expansionszwang nomadisch lebender Völker vgl. Chaim Noll, Kains Verrat an der Erde, Mut, Asendorf, Nr.456 (August 2005), S.76 ff.
- (47) Franz Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M., 1921, S.149
- (48) ibd.,S.150
- (49) ibd.,S.149
- (50) ibd.,S.212
- (51) ibd.,S.275 ff.

- (52) Der deutsch-jüdische Philosoph Hermann Cohen sah in der „Liebe zum Anderen“ den „Inbegriff aller Religion und der Gotteslehre selbst“. Vgl. ders., Was einigt die Konfessionen?, Rede, 1917, zit. n. E.L.Ehrlich, Toleranzbegriff im Judentum, Jüdische Zeitung Berlin, 1/2007. In diesem Sinne scheint Rosenzweig das „Glaubensbekenntnis“ des Islam eher „ein Unglaubensbekenntnis“. Vgl. Der Stern der Erlösung, a.a.O., S.231
- (53) Goldziher, Muhammedanische Studien, a.a.O., S.13