

Friedrich Erich Dobberahn

Muḥammad oder Christus?*

Zur Luxenberg'schen Neudeutung der Kūfī- Inschriften von 72h (= 691/692 n. Chr.) im Felsendom zu Jerusalem¹

An der „muḥammadun-Zeile“ der sog. „Felsendom-Inschrift“ (am Anfang des inneren Oktagonals) in Jerusalem hat sich in den letzten Jahren eine für die Frühgeschichte des Islams nicht unerhebliche Streitfrage entzündet, die in der vorliegenden Abhandlung erneut untersucht werden soll: Wen meint dieser wohl älteste uns im Original erhaltene islamische Text eigentlich mit „muḥammadun“, der insgesamt sechs Mal auf den Schriftbändern des äußeren und inneren Oktagonals in folgendem Satz erwähnt wird:

محمد عبد الله ورسوله

= „*muḥammadun 'abdu llāhi wa-rasūluhū*“

= „muḥammadun (ist) der Diener Gottes und sein Gesandter“.

Gemeinhin wird in „muḥammadun“ der Prophet Muḥammad (570-632 n. Chr.) gesehen; in neuerer Zeit wird das bestritten und gesagt: die Schriftbänder des Felsendoms bezögen sich auf muḥammadun = *Jesus*, den Sohn der Maria. Die Zeile sei zu übersetzen: „Gepriesen ist (oder: „zu preisen ist“, oder: „[der] zu Preisende ist“) der Diener Gottes und sein Gesandter.“

Eine Untersuchung zu dieser Frage ist deshalb geboten, weil sich – von der Interpretation dieser Inschrift durch Christoph Luxenberg (Pseud.) ausge-

* Neubearbeitete Fassung des in der Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul erschienenen Aufsatzes, 7. Band „Raum der Begegnung – Perspektiven der Bildung, Forschung und Lehre im Spannungsfeld multikultureller und multireligiöser Gesellschaft – Festschrift für Kurt Willibald Schönher“, hg. v. Friedrich Erich Dobberahn und Peter Schierz, Taufkirchen, 2011, S. 131-179.

¹ Der Text geht auf einen Vortrag zurück, den ich auf Einladung der Yerevan State University (Chair of Arabic Studies) und der Deutschen Universität in Armenien (DUA) in Yerevan, Armenien, am 30/05/2011 gehalten habe.

hend – eine ganze Forschungsrichtung zur Frühgeschichte des Islams (sog. „Saarbrücker Schule“) entwickelt hat.²

I – Der Felsendom

Die Felsendom-Inschrift umfasst zwei Schriftbänder, die zusammen ca. 240 m lang sind. Die Inschrift beginnt am äußeren Oktagonal des Säulengangs und setzt sich im inneren Oktagonal fort; sie ist uns im Kūfī-Schriftduktus erhalten. Mit كوفى „Kūfī“ (nach der Stadt al-Kūfa benannt, die im heutigen Irāq liegt) bezeichnet man – im Unterschied zur Kursiv-Schrift (Nashī) – eine Konsonantenschrift, die durch ihren „eckigen“, „geometrischen“ Schriftcharakter auffällt. Man kann sie als „Monumental“, „Denkmals-“ oder „Münzschrift“ bezeichnen. Sie findet sich auch in alten Qurʾānhandschriften. Die Kūfī-Schrift ist eine sehr vieldeutige Schrift, denn sie setzt in der Regel keine Vokalzeichen und zur Unterscheidung von gleichen Buchstaben-Grundformen kaum Diakritika.

Der *Felsendom* قبة الصخرة (= „qubbatu ṣ-ṣaḥra“) steht auf dem Tempelberg im südöstlichen Teil der Altstadt von Jerusalem; die Muslime bezeichnen diesen Bezirk als „das edle Heiligtum“ (الحرم الشريف = „al-ḥaramu ṣ-ṣarīf“ = „edles Heiligtum“). Der Felsendom misst 54 m in der Höhe und 54, 8 m im Durchmesser (von Ecke zu Ecke berechnet); seine Seitenlängen betragen durchschnittlich 20, 5 m (außen; innen 19, 2 m). Dieser älteste islamische Sakralbau wurde unter dem Umayyaden-Kalif ʿAbd al-Malik ibn Marwān (685-705) erbaut. Die Widmungsinschrift über dem

² Chr. Luxenberg, „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: K.-H. Ohlig / G.-R. Puin (Hg.), Die dunklen Anfänge – Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007, S. 124-147. Vor allem K.-H. Ohlig, einer der Wortführer der „Saarbrücker Schule“, beruft sich in seinen Thesen immer wieder auf diesen Aufsatz; vgl. ders., Vom muḥammad Jesus zum Propheten der Araber, in: ders. (Hg.), Der frühe Islam, Berlin, 2007, S. 329, Anm. 3; S. 336ff.347.350, Anm. 59; etc. etc. Zur „Saarbrücker Schule“ nenne ich hier pars pro toto vor allem die im Hans Schiler Verlag, Berlin, erschienenen Studien und Aufsatzsammlungen: G.-R. Puin / K.-H. Ohlig (Hgg.), Die dunklen Anfänge, 2007; K.-H. Ohlig (Hg.), Der frühe Islam, 2007; Chr. Burgmer / Chr. Luxenberg u. a. (Hgg.), Streit um den Koran, 2007; M. Groß / K.-H. Ohlig (Hgg.), Schlaglichter: Die beiden ersten islamischen Jahrhunderte, 2008; M. Groß / K.-H. Ohlig, Vom Koran zum Islam, 2009; M. Groß / K.-H. Ohlig (Hgg.), Entstehung einer Weltreligion I, 2010; Chr. Luxenberg, Die Syro-Aramäische Lesart des Koran, 2011; vgl. schon G. Lüling, Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und der christlichen Theologie, Erlangen, 1992; ders., Über den Urkoran. Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamischen christlichen Strophenlieder im Koran, Erlangen, 2004. Das Buch von A. Goetze, Religion fällt nicht vom Himmel, Darmstadt, 2. Auflage 2012, gibt eine Zusammenfassung der Forschungsrichtung.

Kranzgesims der Kuppel (Durchmesser außen 23, 7 m, innen: 20, 3 m) nennt an der Ost- und Südostseite des äußeren Oktagonals zunächst die ursprüngliche Bestimmung des Heiligtums: es ist keine Moschee, sondern eine „Kuppel“, *qubbatun*, d. h. ein „Schrein“ zur Aufbewahrung des heiligen Felsens, *ṣahra*, auf dem Abraham seinen Sohn Isaak opfern wollte (Gen. 22, 1-18) und Muḥammads Nachtreise in den Himmel begonnen haben soll (vgl. Sura 17, 1).³ Danach erwähnt die Inschrift den Bauherrn: „*banā hādīhi l-qubbata ‘abdu llāhi ‘Abdu [llāhi al-imāmu al-Ma’mūnu amīru] l-mu’minīna*“ = „Errichtet hat diese Kuppel der Diener Gottes ‘Abdu [llāh, der Imām al-Ma’mūn, der Herrscher] der Gläubigen ...“ Ursprünglich wurde an dieser Stelle [...] ein anderer Name genannt: der Umayyadenkalif „‘Abd al-Malik ibn Marwān, Herrscher der Gläubigen.“ Der Text fährt dann mit der exakten Datierung fort: „... *im Jahr 72*“.⁴ Die Fertigstellung des Bauwerks sowie die hier zu untersuchende Inschrift ist damit auf das Jahr 691-692 n. Chr. zu datieren. Der Abbasiden-Kalif al-Ma’mūn (813-833), der den Namen ‘Abd al-Maliks in der Widmungsinschrift mit seinem eigenen Namen überschreiben ließ, tat das nach einer von ihm veranlassten Erweiterung am Kuppelbau; er ließ aber das ursprüngliche Baudatum bestehen.

Als Motiv für die Errichtung des Felsendoms hat schon I. Goldziher vermutet, dass ‘Abd al-Malik ibn Marwān (= der ursprünglich genannte Erbauer) nach den Aufstandsbewegungen im Ḥiǧāz⁵ eine „stellvertretende Ḥaǧǧ“ nach Jerusalem einführen wollte, um zu verhindern, dass sein Gegenspieler ‘Abd Allāh ibn az-Zubayr die syrischen Mekka-Pilger gegen ihn beeinflusste.⁶ Das würde an die Maßnahmen Jerobeams I. von Israel (926-906 v. Chr.) erinnern, der nach dem Schisma des salomonischen Reiches in einen Süd- und Nordteil um 926 v. Chr. für seinen Nordstaat

³ Vgl. Ibn Ishāq, Das Leben des Propheten, BAK I (hg. G. Rotter), Horst Erdmann Verlag, Tübingen und Basel, 1976, S. 83ff; vgl. T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, R. Oldenbourg Verlag, München, 2008, S. 244ff.643ff.869.

⁴ S. u. äußeres Oktagon, SÜDOST-SEITE.

⁵ Vgl. T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 655ff.

⁶ I. Goldziher, „Muhammedanische Studien“, Bd. II, Nachdruck bei G. Olms, Hildesheim, 1971, S. 35.

die Reichsheiligtümer Bethel und Dan errichten ließ, um die Pilgerströme aus dem Nordreich nach Jerusalem einzuschränken (vgl. 1. Kön. 12, 26ff).⁷

Neuere Forschungen T. Nagels weisen allerdings auch noch auf zwei andere Beweggründe hin. Mit dem Wiederaufbau des zerstörten Tempels lag der Umayyaden-Dynastie daran, zur Konsolidierung ihrer Macht ein eigenes religiöses Zentrum zu schaffen. Der zerstörte Jerusalemer Tempel eignete sich dazu in zweifacher Hinsicht. Die Umayyaden-Dynastie konnte sich so zur Erfüllerin einer Verheißung Muḥammads in Sura 17, 8 machen. Sura 17, 4ff spricht von der wiederholten heilsgeschichtlichen Katastrophe der Tempelzerstörung in Jerusalem (587/6 v. Chr. und 70 n. Chr.), worauf in Vers 8 die Restitution angekündigt wird. Diese geschieht nun unter der Herrschaft 'Abd al-Malik ibn Marwāns.⁸ T. Nagel fügt dem noch ein weiteres Motiv hinzu: vor allem die erste Inschrift (am äußeren Oktagonal des Säulengangs, SÜDWEST-SEITE) bringt das Zitat der Sura 33, 56, das dann als Bitte noch mehrmals aufgegriffen wird. Dort wird – T. Nagel zufolge – die ungeheuer hohe Rangstellung Muḥammads bei Allāh betont, indem ihm Allāh und seine Engel ihre höchste Ehrerbietung zeigen.⁹ Als Nachfolger und Stellvertreter dieses von Allāh und seinen Engeln gesegneten Propheten kann sich 'Abd al-Malik ibn Marwān legitimieren.¹⁰ Zugleich setzt sich die Inschrift mit ihren antitrinitarischen Qur'ānzitaten deutlich vom Christentum ab; in Jerusalem – dem Hauptwirkungsort und der Hauptverehrungsstätte Jesu – konnte der Rangstellung Muḥammads entsprechend eine Stellungnahme zu dem bei den Christen als göttlich verehrten Jesus nicht unterbleiben.


⁷ Vgl. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, Bd. 2, ATD E 4/2, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1986, S. 241f.

⁸ Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 831, Anm. 391. Ganz beiläufig ist auch in den Erzählungen aus den 1001 Nächten davon die Rede, dass die *Muslimen* den „Tempel der Kinder Israels in Jerusalem wieder aufgebaut“ hätten; vgl. E. Littmann, *Die Erzählungen aus den 1001 Nächten*, Wiesbaden, 1953, Bd. 6, S. 342 (946. Nacht).

⁹ Vgl. T. Nagel, *Allahs Liebling – Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammed-Glaubens*, R. Oldenbourg Verlag, München, 2008, S. 146: „Allah vollziehe das rituelle Gebet zu ihm hingewandt!“, heißt soviel wie ‚Allah bekunde ihm höchste Reverenz‘ in eben der Art, wie die Geschöpfe sie ihrem Schöpfer erweisen.“

¹⁰ Vgl. zu 'Abd al-Malik ibn Marwān T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 676ff.

II – Der Text

Die zunächst folgende philologische und kommentierende Textuntersuchung bezieht sich im Wesentlichen nur auf die Inschrift am *inneren* Oktagon des Säulengangs; gleichwohl gebe ich hier auch den Text des *äußeren* Oktagonals in der Nashī-Schrift, in Umschrift (DMG) und Übersetzung. Die Textanordnung folgt Zeile für Zeile der Nachzeichnung Max van Berchems.¹¹ In der vollständig vokalisiertem *Umschrift* sind die Defektivschreibungen des Kūfī-Textes ergänzt. Die Qurʾān-Zitate (sowohl in Umschrift als auch in der Übersetzung) werden durch den *Kursiv*-Satz gekennzeichnet. Hinter der jeweiligen Übersetzung der Qurʾān-Zitate folgt die Stellenangabe nach der Zählung R. Parets¹² und H. Bobzins¹³. Unmittelbar aufeinanderfolgende Qurʾān-Zitate werden in der Übersetzung durch die Stellenangabe und neue Anführungszeichen, die Satztrenner der Inschrift mit  bezeichnet. Die Abweichungen vom Qurʾān-Text (G. Flügel¹⁴) sind jeweils in den Fußnoten kenntlich gemacht.

Um uns zuerst den Text des ersten und zweiten Inschriftbandes am äußeren und inneren Oktagon des Säulengangs zu vergegenwärtigen, treten wir an das QIBLA-TOR und umrunden den Felsendom zuerst am *äußeren* Oktagon des Säulengangs in der arabischen Schreibrichtung (= *im* Uhrzeigersinn gehend):

* * * * *

¹¹ Die Umsetzung in der Nashī-Schrift richtet sich nach upload.wikimedia.org/.../58px-Inschrift_2.png. Der Kūfī-Text sowie die Grundriss-Skizze des Felsendoms ist auch auf <http://hanif.de/?p=519>: „Die arabisch-islamischen Inschriften am Felsendom in Jerusalem 72 n. H. / 692 n. C.“ zu sehen. Vgl. a. den Kūfī-Text bei Max van Berchem (Hg.), *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum*, Teil II, Nordsyrien, 2. Band, Jerusalem, Haram, Paris (E. Leroux) / Le Caire (Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale), Le Caire, 1927, S. 229-231.

¹² R. Paret, *Der Koran – Übersetzung*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1962; ders., *Der Koran – Kommentar und Konkordanz*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 2. Auflage, 1977.

¹³ H. Bobzin, *Der Koran – neu übertragen*, C. H. Beck, München, 2010.

¹⁴ G. Flügel, *Corani Textus Arabicus*, Leipzig, 1883; Nachdruck Meisenheim / Glan, 1971.

II, 1 – Das Schriftband am *äußeren* Oktogonal des Säulengangs in Nashī, Umschrift und Übersetzung

QIBLA-SEITE (SÜD, „Qibla-Tor“):

بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله وحده لا شريك
له قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم
يكن له كفوا احد محمد رسول الله صلى الله عليه ﷺ

bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi lā 'ilāha 'illā llāhu waḥdahū lā šarīka
lahū *qul huwa llāhu 'aḥadun 'allāhu ṣ-ṣamadu lam yalid wa-lam yūlad
wa-lam*
*yakun lahū kufū'an*¹⁵ 'aḥadun muḥammadun rasūlu llāhi ṣallā llāhu 'alayhi
ﷻ

=

„Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Es gibt keinen Gott außer Gott allein; keinen Gefährten hat er. „*Sprich: „Er ist Gott, der Einzige, der Beständige; er hat nicht gezeugt und wurde nicht gezeugt, und keiner ist ihm ebenbürtig!*““ (Sura 112, 1-4). Muḥammad ist der Gesandte Gottes. Gott spreche den Segen über ihn. ﷻ

SÜDWEST-SEITE:

بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله
وحده لا شريك له محمد رسول الله
ان الله ومليكته يصلون على النبي

bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi lā 'ilāha 'illā llāhu
waḥdahū lā šarīka lahū muḥammadun rasūlu llāhi
'inna llāha wa-malāyikatahū¹⁶ *yusallūna 'alā n-nabīyi*

¹⁵ G. Flügel, Corani Textus Arabicus, aaO., S. 336 liest *كفوا احد*. In der Inschrift wird – wie sonst auch – das zweimalige 'Alif vermieden; vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1969, § 5c, S. 11f; § 8, S. 16.

¹⁶ G. Flügel, Corani Textus Arabicus, aaO., S. 224, liest: *wa-malā'ikatahū*.

=

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Es gibt keinen Gott außer Gott allein; er hat keinen Gefährten. Muḥammad ist der Gesandte Gottes.
„Siehe, Gott und seine Engel sprechen den Segen über den Propheten.“¹⁷

WEST-SEITE („West-Tor“):

يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما ﴿٥٦﴾ بسم الله الرحمن
الرحيم لا اله الا اله (!) وحده الحمد

yā-[ʿa]yyuhā¹⁸ l-laḏīna ʿāmanū ṣallū ʿalayhi wa-sallimū
taslīman ﴿٥٦﴾ bi-smi llāhi r-rahmāni
r-rahīmi lā ʿilāha ʿillā llāhu¹⁹ waḥdahū al-ḥamdu

=

Oh ihr, die ihr gläubig seid, sprecht über ihn den Segen und grüßt ihn mit dem Friedensgruß!“ (Sura 33, 56) ﴿٥٦﴾ Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Es gibt keinen Gott außer Gott allein. „Gelobt sei

NORDWEST-SEITE:

لله الذى لم يتخذ ولدا ولم يكن له
شريك فى الملك ولم يكن له ولى
من الذل وكبره تكبيرا محمد رسول ال

lillāhi llaḏī lam yattaḥid waladan wa-lam yakun lahū
šarikun fī l-mulki wa-lam yakun lahū walīyyun

¹⁷ T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 722 übersetzt: „Allāh und seine Engel vollziehen gegen ihn gewendet das rituelle Gebet“; dazu s. u.

¹⁸ G. Flügel, ebda., liest in zwei Wörtern: yā ʿayyuhā; vgl. o. Anm. 15.

¹⁹ Es fehlt ein ل, Lām.

mina d-dulli wa-kabbirhu takbīran muḥammadun rasūlu l-

=

*Gott, der sich kein Kind nahm und der nicht hat
einen Gefährten in der Herrschaft und keinen Beschützer
aus Schwäche. Und verherrliche ihn auf's Beste!“ (Sura 17, 111). Muḥam-
mad ist der Gesandte Got-*

NORDSEITE („Paradies-Tor“):

له صلى الله عليه ومليكته ورسله والسلام
عليه ورحمت الله ﴿﴾ بسم الله الرحمن
الرحيم لا اله الا الله وحده لا شريك له

-lāhi ṣallā llāhu ‘alayhi wa-malāyikatuhū wa-rusuluhū wa-s-salāmun
‘alayhi wa-rahmatu²⁰ llāhi ﴿﴾ bi-smi llāhi r-rahmāni
r-rahīmi lā ‘ilāha ‘illā llāhu waḥdahū lā šarīka lahū

=

-tes. Gott spreche den Segen über ihn, desgleichen seine Engel und seine
Gesandten. Und mit dem Friedensgruß
werde er begrüßt (vgl. Sura 33, 56), und die Barmherzigkeit Allahs (werde
ihm zuteil)! ﴿﴾ Im Namen Gottes, des Erbarmers,
des Barmherzigen! Es gibt keinen Gott außer Gott allein; er hat keinen Ge-
fährten.

NORDOST-SEITE:

له الملك وله الحمد يحيى ويميت وهو على
كل شى قدير محمد رسول الله صلى الله
عليه ويقبل شفيعته يوم قيمة فى امته ﴿﴾

lahū l-mulku wa-lahū l-ḥamdu yuḥyī wa-yumītu wa-huwa ‘alā

²⁰ Altertümliche Schreibweise statt رَحْمَةً. Vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 66a, Anm., S. 81, der auf solche vereinzelt Schreibungen auch im Qurʾān hinweist; vgl. Sura 2, 231; 3, 103; 5, 11.20; 16, 114; etc.; s. a. u. Anm. 26.

kulli šayyin qadīr muḥammadun rasūlu llāhi ṣallā llāhu
‘alayhi wa-yaqbul šafā’atahū yawma qiyāmati fī ‘ummatihū ☞

=

„Sein ist die Herrschaft und ihm gebührt das Lob!“ (Sura 64, 1) „Er macht lebendig und lässt sterben, und er hat über alle Dinge Macht.“ (Sura 57, 2) Muḥammad ist der Gesandte Gottes. Gott spreche den Segen über ihn und nehme am Tag der Auferstehung seine Fürsprache für seine Gemeinde an! ☞

OST-SEITE („Ketten-Tor“):

بسم الله الرحمن الرحيم لا اله الا الله وحده
لا شريك له محمد رسول الله صلى الله
عليه ☞ بنى هذيه (?) القبة عبد الله عب

bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi lā ‘ilāha ‘illā llāhu waḥdahū
lā šarīka lahū muḥammadun rasūlu llāhi ṣallā llāhu
‘alayhi ☞ banā hāḍihī²¹ l-qubbata ‘abdu llāhi ‘Ab-

=

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Es gibt keinen Gott außer Gott allein;
er hat keinen Gefährten. Muḥammad ist der Gesandte Gottes. Gott spreche den Segen über ihn. ☞ Errichtet hat diese Kuppel der Diener Gottes ‘Ab-

SÜDOST-SEITE:

د [الله الامام المامون امير] المومنين في سنة
اثنتين وسبعين يقبل الله منه ورضى
عنه امين رب العلمين لله الحمد ☞

-du [llāhi al- ‘imāmu l-Ma’ mūnu ‘amīru]²² l-mu’ minīna fī sanati

²¹ In der Nachzeichnung (s. o. Anm. 11) wird dem Dāl (!) ein zum folgenden Hā unverbundenes (!) Häkchen angehängt; Irrtum? Oder liegt hier eine Mischform aus *hāḍī* und *hāḍihī* vor? Vgl. Hans Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1968, S. 909b.

²² Die Überschreibung des ursprünglichen Namens (‘Abd al-Malik ibn Marwān) fällt schon durch ihren etwas anderen Schriftduktus und durch eng aneinander gestellte Buchstaben auf (vgl. o. Anm. 11).

ʿitnatayni wa-sabʿīna yaqbuli llāhu minhu wa-raḍā
ʿanhū āmīn rabbu l-ʿālamīna lillāhi l-ḥamdu.“

=

du [*llāh, der Imām al-Maʿmūn, der Beherrscher*] der Gläubigen im Jahr
zweiundsiebzig. Gott möge (sie) (freundlich) annehmen von ihm und
Wohlgefallen haben
an ihm. Amen. (Gott ist) der Herr der Welten. Gott (sei) der Lobpreis.“

* * * * *

II, 2 – Das Schriftband am *inneren* Oktagon des Säulengangs in Nashī, Umschrift und Übersetzung

Nach unserem Rundgang im Felsendom an der Außenseite des Säulen-
gangs kommen wir erneut am QIBLA-TOR an; nun treten wir in den In-
nenraum des Felsendoms ein und fahren in unserer Lesung fort – abermals
am QIBLA-TOR beginnend, in der arabischen Schreibrichtung (= *gegen*
den Uhrzeigersinn gehend).

Wir bieten zunächst den Text wieder in der Umsetzung ins Nashī und las-
sen eine Übersetzung folgen.

QIBLA-SEITE (SÜD, „Qibla-Tor“)²³:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا
شَرِیْكَ لَهُ لَهُ الْمَلِكُ وَلَهُ الْحَمْدُ یَحِیْی وَیَمِیْتُ وَهُوَ
عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ مُحَمَّدٌ عَبْدُ اللّٰهِ وَرَسُوْلُهُ

bi-smi llāhi r-rahmāni r-rahīmi lā ʿilāha ʿillā llāhu²⁴ waḥdahū lā

²³ Der folgende Text des zweiten Schriftbandes wird auch von Chr. Luxenberg in seiner Abhandlung „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“, in: K.-H. Ohlig / G.-R. Puin (Hg.), Die dunklen Anfänge – Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007, S. 126ff reproduziert; seine Textwiedergabe richtet sich nach: O. Grabar, The Shape of the Holy: early Islamic Jerusalem, Princeton, New Jersey, 1996, S. 92-99.

²⁴ Chr. Luxenberg, Neudeutung, ebda., S. 126 irrtümlich (?): „llāh(a)“ (akk.); ich vokalisiere (wie schon mehrfach oben) gemäß der arabischen Grammatik mit dem Nominativ: „llāhu“; vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 145, S. 178f; Wolf Dietrich Fischer, Grammatik des Klassischen

šarīka lahū lahū l-mulku wa-lahū l-ḥamdu yuḥyī wa-yumītu wa-huwa
'alā kulli šayyin qadīr muḥammadun 'abdu llāhi wa-rasūluhū

=

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen! Es gibt keinen Gott außer Gott allein; nicht hat er einen Gefährten. „*Sein (ist) die Herrschaft und ihm (gebührt) das Lob!*“ (Sura 64, 1)
„*Er macht lebendig und lässt sterben, und er (ist) über alle Dinge mächtig.*“ (Sura 57, 2)
Muḥammad (ist) der Diener Gottes und sein Gesandter.

SÜDOST-SEITE:

ان الله ومليكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما صلى الله عليه وسلم
عليه ورحمت الله ياهل الكتب لا تغلوا في دينكم

'inna llāha wa-malāyikatahū²⁵ yuṣallūna 'alā n-nabīyi yā-[a]yyuhā²⁶ l-
laḍīna 'āmanū
ṣallū 'alayhi wa-sallimū taslīman ṣallā llāhu 'alayhi wa-s-salāmun
'alayhi wa-rahmatu²⁷ llāhi yā-'ahla²⁸ l-kitābi lā taḡlū fī dīnikum

=

„*Siehe, Gott und seine Engel sprechen Segen über den Propheten. Oh ihr, die ihr gläubig seid,*

Arabisch, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1972, § 310b, S. 148; vgl. zur Nominativvokalisation auch Sura 37, 35 und 47, 19.

²⁵ G. Flügel, Corani Textus Arabicus, aaO., S. 224, liest: wa-malā'ikatahū; vgl. o. Anm. 16.

²⁶ Vgl. o. Anm. 15.

²⁷ Vgl. o. Anm. 20.

²⁸ Vgl. o. Anm. 15.

sprecht den Segen über ihn und grüßt ihn mit dem Friedensgruß!“ (= Sura 33, 56) Es segne ihn Gott, und Heil sei über ihm und Gottes Erbarmen. „Oh Leute der Schrift, geht nicht zu weit in eurer Religion

OST-SEITE („Ketten-Tor“):

ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن
مريم رسول الله وكلمته التيها الى مريم وروح
منه فامنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلثة انتهوا

*wa-lā taqūlū 'alā llāhi 'illā l-ḥaqqā 'innamā l-masīḥu 'Īsā bnu
Maryama rasūlu llāhi wa-kalimatuhū alqayhā²⁹ 'ilā Maryama wa-rūḥun
minhu fa-'āminū bi-llāhi wa-rusulihī wa-lā taqūlū ṭalāṭatun 'intahū*

=

und sagt nichts aus über Gott als nur die Wahrheit! Siehe, Christus Jesus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria eingegeben hat, und ist Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht: drei! Hört auf damit,

NORDOST-SEITE:

خيرا لكم انما الله اله وحد سبحانه ان يكون له ولد
له ما في السموت وما في الارض وكفى بالله
وكيلا لن يستتكف المسيح ان يكون

*ḥayran lakum 'innamā llāhu 'ilāhun wāḥidun subḥānahū 'an yakūnu lahū
waladun
lahū mā fī s-samawāti wa-mā fī l-'arḍi wa-kafū bi-llāhi
wakīlan lan yastankifa l-masīḥu 'an yakūna*

²⁹ G. Flügel, aaO., S. 52, liest: القاهها, 'alqāhā.

=

*das ist besser für euch. Siehe, Gott(ist) ein einziger Gott – Preis sei ihm! –
Wie könnte er ein Kind haben!*

*Sein (ist), was in den Himmeln und was auf der Erde (ist). Und Gott (al-
lein) genügt*

*als Beschützer.“ (= Sura 4, 171). „Nicht wird es verschmähen Christus, zu
sein*

NORD-SEITE („Paradies-Tor“):

عبد الله ولا المليكه المقربون ومن يستكف
عن عبته ويستكبر فسيحشرهم اليه جميعا
اللهم صلى على رسولك وعبدك عيسى

*‘abdan llāhi³⁰ wa-lā l-malāyikatu³¹ l-muqarrabūna wa-man yastankif
‘an ‘ibādatihī wa-yastakbir fa-sa-yahšuruhum ‘ilayhi ġamī’an.
allāhumma³² ṣallī (!)³³ ‘alā rasūlika wa-‘abdika ‘Īsā*

=

*ein Diener Gottes, und auch nicht die (Gott) nahe stehenden Engel. Wer es
jedoch verschmäht,*

*ihm zu dienen und sich hochmütig zeigt, die wird er alle zu sich versam-
meln.“ (= Sura 4, 172)*

Oh Gott, segne deinen Gesandten und deinen Knecht Jesus,

³⁰ G. Flügel, ebda., S. 52 liest: ‘abdan li-llāhi.

³¹ Vgl. o. Anm. 15 und 25; G. Flügel, ebda., S. 52 liest: l-malā’ikatu.

³² Vokativform; nach W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Vol. II, University Press, Cambridge, 1971, § 38, Rem. D, S. 89, gebräuchlicher als yā ‘allāhu.

³³ Wegen des Vokativs „allāhumma“ wohl als Imperativ zu verstehen; so auch T. Nagel, Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis – Der Koran und die Anfänge des Ḥadīṭ, in: Arabica 47, E. J. Brill, Leiden, 2000, S. 334, Anm. 9; Chr. Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 127f.130. Allerdings erwartete man صلّ ṣalli; liegt hier eine ältere Form vor? Vgl. W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Vol. I, aaO., § 167C, S. 90.317. Oder wurde an dieser Stelle bloß irrtümlich das صلى ṣallā der Eulogie übernommen?

NORDWEST-SEITE:

ابن مريم والسلم عليه يوم ولد ويوم يموت
ويوم يبعث حيا ذلك عيسى ابن مريم قول الحق
الذى فيه تمترون ما كان لله ان يتخذ من ولد سبحانه

bni Maryama wa-s-salāmu 'alayhi³⁴ yawma wulida³⁵ wa-yawma yamūtu³⁶
wa-yawma yub 'aṭu³⁷ ḥayyā dālika 'Īsā bnu Maryama qawla l-ḥaqqi
l-laḍī fihi tamtarūna³⁸ mā kāna li-llāhi 'an yattaḥid min waladīn subḥāna-
hū³⁹

=

Sohn der Maria! „Und Heil über ihn an dem Tag, da er geboren wurde, an dem Tag, da er sterben, und an dem Tag, da er (wieder) zum Leben auferweckt wird!“ (vgl. Sura 19, 33) „Von solcher Art (ist) Jesus, Sohn der Maria, Wort der Wahrheit, über das ihr uneins seid.“ (vgl. Sura 19, 34) „Gott steht es nicht an, ein Kind anzunehmen – Preis sei ihm!

WEST-SEITE („West-Tor“):

إذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ان الله ربي وربكم
فاعبدوه هذا صراط مستقيم ﴿٥﴾ شهد الله انه لا اله
الا هو والملئكه واولوا العلم قيما بالقسط لا اله الا هو

³⁴ Sura 19, 33-36 wird im Folgenden durch die Umsetzung von der 1. sg. (Qur'ān) in die 3. sg. dem Sprachfluss der Inschrift angeglichen (= lectio facilior); im Qur'āntext hier nach G. Flügel, aaO., S. 158: 'alayya (= „über mir“); vgl. u. Anm. 101.

³⁵ G. Flügel, ebda.: wulidtu = „... da ich geboren wurde.“

³⁶ G. Flügel, ebda.: 'amūtu = „... da ich sterben werde.“

³⁷ G. Flügel, ebda.: 'ub'aṭu = „... da ich (wieder) zum Leben auferweckt werde.“

³⁸ G. Flügel, ebda.: yamtarūna = „(über das) sie uneins sind.“

³⁹ Der Initialbuchstabe ھ (Ḥā) ist – aus der Nachzeichnung zu schließen (s. o. Anm. 11) – teilweise zu ergänzen.

'idā qaḏā 'amran fa- 'innamā yaqūlu lahū kun fa-yakūnu 'inna⁴⁰ llāha rab-
 bī wa-rabbukum
 fa-'u'budūhu hādā širāṭun mustaqīm⁴¹. ☉ šahida llāhu 'annahū lā 'ilā-
 ha
 'illā huwa wa-l-malāyikatu⁴² wa-'ulū l-'ilmi qāyiman⁴³ bi-l-qisṭi lā 'ilāha
 'illā huwa

=

Wenn er eine Sache beschlossen hat, so sagt er nur zu ihr: ‚sei!‘ – dann ist
 es.“ (Sura 19, 35) „Siehe, Gott ist mein Herr und euer Herr,
 so dient ihm, das ist ein gerader Weg.“ (vgl. Sura 19, 36⁴⁴) ☉ „Gott
 bezeugt, dass es keinen Gott
 gibt außer ihm, so auch die Engel und die, die das (Offenbarungs)-Wissen
 haben: Er sorgt für Gerechtigkeit. Es gibt keinen Gott außer ihm,

SÜDWEST-SEITE:

العزیز الحکیم ان الدین عند الله الاسلام وما اختلف الذين
 اوتوا الكتب الا من بعد ما جاهم العلم بغيا بينهم ومن
 يكفر بايبت الله فان الله سريع الحساب

l-'azīzu l-ḥakīmu 'inna d-dīna 'inda llāhi l-'islāmu wa-mā 'ḥtalafa l-ladīna
 'ūtū l-kitāba 'illā min ba'di mā ḡā'ahumu⁴⁵ l-'ilmu baḡyan baynahum wa-
 man

⁴⁰ G. Flügel, ebda.: wa'inna.

⁴¹ Hier folgen in der Inschrift – wohl als Satztrenner (vgl. die Satztrenner in der Inschrift am äußeren
 Oktagonal des Säulengangs) – drei Punkte senkrecht übereinander; im Nashī-Text hier durch ☉
 kenntlich gemacht.

⁴² Vgl. o. Anm. 15, 25 und 31; G. Flügel, aaO., S. 25, liest: wa-l-malā'ikatu.

⁴³ G. Flügel, ebda., liest: qā'iman. Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 128 liest syro-aramäisch: qayyāmē
 „im Sinn von qayyāmīn“ (𐤒𐤓𐤕𐤍, part. akt. p^cal m. pl.) = „Bekräftigende“ (aaO., S. 138, Anm. 24);
 vgl. Gustaf Dalman, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch, Wissenschaftliche Buchgesell-
 schaft, Darmstadt, Nachdruck 1960, § 38, S. 188ff und § 70, 11, S. 321; Carl Brockelmann, Syrische
 Grammatik, VEB Verlag Enzyklopädie, Leipzig, 1968, § 102, S. 59 und § 183, S. 97.

⁴⁴ zu Sura 19, 36 vgl. a. Sura 43, 64.

*yakfur bi- 'āyyāti*⁴⁶ *llāhi fa 'inna llāha sarī' u l-ḥisābi*

=

dem Mächtigen, dem Weisen.“ (= Sura 3, 18) „*Siehe, die (einzig wahre) Religion (ist) bei Gott der Islam; und uneins wurden die, denen die Schrift gegeben worden war, nachdem das (offenbarte) Wissen zu ihnen gekommen war, aus Neid untereinander. Und wer verleugnet die Zeichen Gottes, siehe, Gott ist schnell mit der Abrechnung.*“ (= Sura 3, 19)

III – Kommentar

III, 1 – Äußeres Oktagonal

Nach der sog. „Bismillah“ („Basmala“) an der Spitze der Inschrift folgt zunächst ein Zitat der Sura *al-iḥlās*, der Sura 112, der „aufrichtigen Hingabe“, das die Einheit und Alleinigkeit Gottes gegen jeglichen Polytheismus, insbesondere in Jerusalem, der Stadt Jesu, auch gegen die trinitarische Vorstellung von Jesus als dem Sohn Gottes herausstellt. Die Sura 112 ist die nach der *al-fātiḥa* („die Öffnende“, Sura 1) am häufigsten zitierte Sura, deren Wiederholung als besonders verdienstvoll gilt.⁴⁷ Das antitrinitarische Thema wird im Verlauf beider Schriftbänder noch mehrfach aufgegriffen. Danach wird in feierlicher Weise Muḥammad als der *rasūlu llāhi* = Gesandte Gottes vorgestellt: „Muḥammad ist der Gesandte Gottes. Gott spreche den Segen über ihn.“ „*Muḥammadun*“ ist eine Bezeichnung (wörtlich: „Gepriesener“), die auch im Qur'ān selbst zu seinem Eigennamen geworden ist (vgl. Sura 3, 144; 33, 40; 47, 2; 48, 29).⁴⁸ Damit ist –

⁴⁵ Defektivschreibung des 'Alifs; vgl. o. Anm. 15.

⁴⁶ G. Flügel, ebda., liest: *bi'āyyāti* (mit nur einem ausgeschriebenen Yā).

⁴⁷ M. Henning / A. Schimmel, *Der Koran*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1999, S. 606; H. Bobzin, *Der Koran – neu übertragen*, aaO., S. 593.783, übersetzt den Surennamen mit: „das reine Gottesbekenntnis“.

⁴⁸ Dass Muḥammad im Qur'ān nicht häufiger mit seinem Eigennamen genannt wird, hängt damit zusammen, dass – wie T. Nagel gezeigt hat – Allāh ihn respektvoll mit seinen Titeln anredet („Gesandter“, „Prophet“, „Diener Gottes“, etc.); vgl. T. Nagel, *Allahs Liebling*, aaO., S. 148.158.

wie in den Monumentalinschriften seit der Antike üblich –, auch jeweils gleich zu Beginn der beiden Schriftbänder, sowohl am äußeren als auch am inneren Oktagon, der Name dessen, dem die Inschrift gilt, unmissverständlich bekannt gemacht.⁴⁹ Es fällt auf, dass die Vorstellung Muḥammads hier (wie auch zu Anfang des zweiten Schriftbandes) durch die Qurʾānizitate in besonders feierlicher Form geschehen ist. Die jeweils erste Nennung des Eigennamens ist – wie z. B. auch im Codex Ḥammurapi – in eine feierliche Präambel eingebunden.⁵⁰ Hierauf folgt die Šahāda, das muslimische Glaubensbekenntnis in einer etwas erweiterten Fassung: „Es gibt keinen Gott außer Allāh allein, er hat keinen Gefährten (oder Teilhaber). Muḥammad ist der Gesandte Gottes.“

Zu der Auffassung, dass die Felsendom-Inschrift in besonderer Weise dem Propheten Muḥammad gilt, um ihn in Jerusalem dem Mariensohn Jesus gegenüberzustellen, passt im Folgenden die Zitierung von Sura 33, 56, die dann im zweiten Schriftband relativ zu Anfang wiederkehrt. T. Nagel hat mehrfach die These vertreten, dass hier der Terminus $\sqrt{\text{slw}}$ (II)⁵¹ nicht in der abgeschwächten Bedeutung „segnen“ zu übersetzen sei, sondern mit „das offizielle islamische Gebetszeremoniell verrichten“, „das rituelle Gebet vollziehen“ (vgl. Sura 5, 6).⁵² In der wörtlichen Übersetzung T. Nagels lautet Sura 33, 56: „*Allāh und seine Engel vollziehen gegen ihn gewendet*

⁴⁹ Vgl. z. B. die Mēšaʿ-Inschrift (um 850 v. Chr.; KAI 181, Zeile 1: „*Ich (bin) Mēšaʿ*“, Sohn des KMS[JT], König von Moab, der Dibonite ...“; ebenso die Trilingue von Behistūn (um 520 v. Chr.; I, 1: „*Ich (bin) Darius*, der große König, der König der Könige, der König in Persien, der König der Länder, der Sohn des Hystaspes, der Enkel des Arsames, die Achaemenide ...) und die Rundumschrift in der Kuppel des Petersdoms in Rom („*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam ...*“), etc.

⁵⁰ Am Ehesten erinnert die Felsendom-Inschrift hier also an den Aufbau der Ḥammurapi-Stele (Codex Ḥammurapi), weil die Nennung Ḥammurapis ebenfalls in eine feierliche Präambel, hier unter Anrufung von Götternamen (Zeile 1-40), integriert ist, bevor ab der Zeile 50 die Selbstvorstellung Ḥammurapis (wie in der Mēšaʿ-Inschrift, KAI 181, 1 und der Behistūn-Inschrift I, 1) erfolgt.

⁵¹ G. W. Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Tom. II, Librairie du Liban, Beirut, 1968, S. 517a: „*صلى*, II, Precatus fuit cum genuum flexione et adoratione Deum“; vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 475b: „*(صلى)* II, den Ṣalāt (صلاة) verrichten“; dazu vgl. T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 932f.

⁵² T. Nagel, *Allahs Liebling – Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammed-Glaubens*, aaO., S. 147f.264; ders., *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 722; vgl. ebda., S. 665; vgl. ders., *Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis – Der Koran und die Anfänge des hadīṭ*, aaO., S. 333f; dort übersetzt Nagel „für ihn“ statt „gegen ihn gewendet.“

das rituelle Gebet. *Ihr, die ihr glaubt! Vollzieht auch ihr gegen ihn gewendet das rituelle Gebet und grüßt ihn mit dem Friedensgruß!*“ An die indikativische Formulierung anknüpfend wird dieses Zitat im Verlauf der Inschrift als Wunschsatz nicht weniger als drei Mal wiederholt: „*Allāh vollziehe gegen ihn gewendet das rituelle Gebet, desgleichen seine Engel und seine Gesandten. Und mit dem Friedensgruß werde er begrüßt!*“ Man könnte diesen Gedanken Nagels aufgreifen und hier eine bewusste Wendung gegen die Apotheose Christi in Phil. 2, 9ff⁵³ vermuten. Zwar ist nach T. Nagel nicht daran gedacht, dass Allāh selbst, seine Engel und Gesandten vor Muḥammad (عليه = „*‘alayhi*“) die Proskynese (*ṣallāt*) im strengen Sinn göttlicher Verehrung vollziehen; gemeint ist aber, dass Muḥammad mit diesem Gestus höchste Reverenz erwiesen wird. Der auf Jesus bezogene Imperativ: „*allāhumma ṣallī ‘alā rasūlika wa-‘abdika ‘Īsā*“ mit „*Oh Gott, vollziehe zu deinem Gesandten und deinem Knecht Jesus hingewendet das rituelle Gebet!*“ (inneres Oktagon, NORDSEITE) würde dann bekräftigen, dass Jesus von geringerer Würde als Muḥammad ist, denn die imperativische Formulierung besagte im Hinblick auf Jesus, dass ihm *diese* Ehrerbietung Allāhs und seiner Engel noch nicht zuteil geworden ist, nun aber – als Zeichen besonderer göttlicher Barmherzigkeit – zukommen möge. Dies würde immerhin dem hervorgehobenen Status Jesu im Qur’ān Rechnung tragen.⁵⁴

Ich lasse hier offen, ob Muḥammad – auch in einer Lebensphase höchsten Triumphalismus⁵⁵ – diese das traditionelle Gottesbild überfordernde Vor-

⁵³ Nach Phil. 2, 9ff (vgl. Ps. 22, 28ff; Jes. 45, 18ff.23ff) ist Jesus durch den ihm von Gott verliehenen Kyrios-Namen derart erhöht worden, dass „in seinem Namen sich alle Knie beugen sollen, der Himmlichen, Irdischen und Unterirdischen“ (vgl. Apg. 2, 33f; Eph. 1, 20ff; Hebr. 1, 3f). Das *ἐν τῷ ὀνοματι Ἰησοῦ* = „im Namen Jesu“ bedeutet, dass sich die Knie aller beugen sollen „bei der Anrufung des Namens Jesu“ oder „vor dem Jesus von Gott selbst verliehenen Kyrios-Namen“ (vgl. Röm. 14, 11; 1. Kor. 8, 6), wobei dieser Kyrios-Name dann für die Person Jesu selbst steht; vgl. Gisela Kittel, *Der Name über alle Namen*, Biblische Theologie / NT, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, S. 12.17f; Gerd Theissen / Annette Merz, *Der historische Jesus – Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001, S. 485f. Die Formulierung „zur Ehre Gottes, des Vaters“ am Schluss des Philipper-Hymnus’ (Phil. 2, 11) zeigt im Unterschied zu Sura 33, 56 allerdings, dass bei dem „alle Knie sollen sich beugen“ Gott selbst nicht mitgemeint sein kann.

⁵⁴ Entstanden durch das Schöpferwort (Sura 3, 39.59); Geist von Gott (Sura 4, 171); Wundertaten inkl. Totenaufweckung mit der Erlaubnis Allāhs (Sura 3, 46.49; 5, 110.112-115; 19, 29ff); vgl. T. Nagel, *Allahs Liebling*, aaO., S. 205.272.306.338.

⁵⁵ T. Nagel, *Allahs Liebling*, aaO., S. 146, datiert die Sura 33, 56 in die spätmedinensische Zeit, als sich Muḥammad mehr und mehr als einen „von Sieg zu Sieg eilenden Triumphator empfindet, berufen,

stellung einer solchen Ehrerbietung Allāhs ihm gegenüber vertreten hat.⁵⁶ Zu bedenken ist, dass bei konsequentem Wortgebrauch in Sura 33, 56 (vgl. äußeres Oktagon WEST, inneres Oktagon SÜDOST) auch die Gläubigen aufgefordert würden, zu Muḥammad hingewendet die – gleichwohl einzig und allein Allāh geltende – Proskynese zu vollziehen (so auch an seiner Grabstätte in Medina⁵⁷), was sie dem Missverständnis der „Beigesellung“ (Širk) ausgesetzt hätte. Daher ist oben √šlw (II) nach der abgeschwächten Bedeutung „segnen“ übersetzt.

Im Anschluss an das Zitat der Sura 33, 56, folgt nach der „Basmala“ und dem ersten Teil des Glaubensbekenntnisses („Es gibt keinen Gott außer Gott allein“) das Zitat der Sura 17, 111, in der Allāh dafür gepriesen wird, dass er sich kein Kind genommen hat und auch keines Teilhabers oder Beschützers bedarf. Im weiteren Verlauf des ersten Schriftbandes werden „Basmala“, die an Sura 33, 56 anknüpfenden Bitten und die feierliche (am Schluss mit der Zitierung aus Sura 64, 1 und 57, 2 geschmückte) Bekundung, dass Muḥammad der Gesandte Gottes ist, wiederholt. Auch wird Allāh die Fürsprache Muḥammads⁵⁸ für seine Gemeinde zur Erhörung anbefohlen. Die schon oben erwähnte Widmung ‘Abd al-Malik ibn Marwāns beschließt dann die Inschrift des äußeren Oktagonals.

III, 2 – Inneres Oktagon

Wir treten nun in das *innere* Oktagon des Felsendoms ein und lassen auch hier den Text der Inschrift auf uns wirken.

QIBLA-SEITE (SÜD): Im zweiten Schriftband treffen wir auf viele, schon aus der ersten Inschrift bekannte Formulierungen. Nach der „Bas-

die ganze Welt, so weit sie in seinem Gesichtskreis lag, dem Glauben an Allah zu unterwerfen“; vgl. ders., Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 723f.

⁵⁶ Zur Bezeugung dieser Vorstellung und ihrer Interpretation vgl. T. Nagel, Allahs Liebling, aaO., S. 147f.

⁵⁷ vgl. T. Nagel, Allahs Liebling, ebda., S. 264.

⁵⁸ Vgl. T. Nagel, Der Koran, C. H. Beck, München, 1983, S. 191.

mala“ (= „Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen!“) folgt wiederum – wie am äußeren Oktagon – die zweiteilige Šahāda, das muslimische Glaubensbekenntnis; dieses bekundet abermals im ersten Teil – hier erneut in etwas erweiterter Form – die Einzigkeit Allāhs (= „Es gibt keinen Gott außer Gott allein; nicht hat er einen Gefährten / Teilhaber“). Diesem ersten Teil der Šahāda folgt ein Lobpreis Allāhs, für den wie schon im ersten Schriftband zwei Qur’ānverse zitiert werden (Sura 64, 1; 57, 2). Danach wird der zweite Teil der Šahāda gesprochen; in diesem zweiten Teil wird Muḥammad wiederum – noch an der Spitze der Inschrift – mit seinem Eigennamen und Titel „Gesandter“ genannt und außerdem noch als „Diener“ oder „Knecht“ Gottes bezeichnet: ein Attribut, das ihm auch im Qur’ān beigelegt wird (vgl. Sura 2, 23; 8, 41; 17, 1; 18, 1; 25, 1; 39, 36; 53, 10; 57, 9; 72, 19). Da der Name Muḥammads an der QIBLA-SEITE steht, fällt auch der Blick des Betenden sogleich auf ihn.

SÜDOST-SEITE: Hierauf folgt das Zitat von Sura 33, 56, das – so T. Nagel – von der Verrichtung des rituellen Gebetes Allāhs und seiner Engel in Hinwendung zum *Propheten* spricht (vgl. Sura 33, 43). Im Einklang mit Sura 3, 68; 5, 81; 8, 64f.70; 9, 61.73.113.117; 24, 63; 33, 1 und passim; 49, 2; etc., wird hier über die bisherigen Titel hinaus noch gesagt, dass Muḥammad der *Prophet* (نبي = „nabī“) Gottes ist. Die Gläubigen werden nun aufgefordert, es Gott und den Engeln gleich zu tun und Muḥammad zu segnen. Hieran schließt sich eine Eulogie an, die normalerweise mit: „Es segne ihn Gott, und Heil sei über ihm und Gottes Erbarmen“ wiedergegeben wird. Am Ende der SÜDOST-Seite werden die Verse 171-172 aus der Sura 4 zitiert.

OST-SEITE, NORDOST-SEITE, NORD-SEITE: Dieses längere Zitat von Sura 4, 171-172 hat die Funktion, zur späteren Erwähnung Jesu, dem Sohn der Maria, überzuleiten (am Übergang von der NORD- zur NORDWEST-SEITE). Da der Felsendom an keinem geringeren Ort als in Jerusalem steht – der Hauptwirkungsstätte Jesu ebenso wie dem wichtigsten Ort der christlichen Verehrung – , ist es praktisch unumgänglich, ihn, der ja im Qur’ān als Vorläufer Muḥammads (Sura 19, 30) und von Gott als mit besonderen Fähigkeiten begabt (vgl. Sura 3, 46.49; 5, 110. 112-115; 19, 29-33) erwähnt wird, neben Muḥammad zu nennen. Seiner Nennung wird aber zuerst vorsorglich der antitrinitarische Passus von Sura 4, 171-172 vorausgeschickt: Jesus, Sohn der Maria, ist lediglich ein *Gesandter* Gottes. In Hinsicht auf ihr Trinitätsdogma sollen die Christen damit aufhören, *talātātun* = „drei“ zu sagen; Gott ist *wāḥidun* = „ein einziger“ Gott. „Wie

sollte er denn ein Kind haben!“ Besonders interessant sind die hier aus Sura 4, 171 zitierten Worte: „Jesus ist *rūḥun minhu*“ = „Geist von ihm“. D. h.: Jesus ist Geist *von Gott*. Um diese Formulierung zu verstehen, muss man sich kurz an den sog. „*filioque*“-Streit der Alten Kirche erinnern. In der Mitte des 5. und 6. Jahrhunderts n. Chr. – seit Augustin und auf verschiedenen Synoden der westlichen Kirche – war dem Nicaeno-Constantinopolitanum (325) das Wort „*filioque*“ hinzugefügt worden, demzufolge der Heilige Geist nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn (= „*filioque*“) ausgeht.⁵⁹ Muḥammad greift hier also ein ganz konkretes trinitarisches Problem auf und grenzt sich vom „*filioque*“ scharf ab (vgl. a. Sura 19, 17; 21, 19; 66, 12). Mit der Formulierung *rūḥun minhu* = „Geist von ihm“ spezifiziert Muḥammad seine antitrinitarische Position: Jesus ist selbst nur *Empfänger* des göttlichen Geistes; der Geist Gottes geht von ihm nicht aus. Als solcher, als Knecht Gottes (*'abdan llāhi*), hat er Gott aber so gehorsam gedient wie die sich in der Nähe Gottes aufhaltenden Engel.

NORDWEST- und WEST-SEITE: Der ganze Zusammenhang der Qur'ānizitate, der sich dann mit einer leichten Paraphrase von Sura 19, 33-36 fortsetzt, lässt erkennen, dass Muḥammad bemüht ist, Jesus aus jeglicher trinitarischen Vorstellung herauszuhalten. Diese Klarstellung ist – wie gesagt – gerade in Jerusalem, der „Stadt Jesu“, wichtig. Im Einzelnen: Zu Sura 19, 33-36 wird übergeleitet mit einer imperativisch an Gott gerichteten Bitte (صلى = „ṣalli“⁶⁰), Jesus zu segnen. Das nun folgende längere „Halb-Zitat“ aus Sura 19, 33-36 bringt im ersten Abschnitt (Vers 33) die natürliche Geburt, damit implizit Jesu kreatürliches Erdenleben, seinen natürlichen Tod und schließlich die allen Menschen – auch Jesus – geltende Totenaufstehung (Sura 7, 57; 11, 6ff; 30, 19; 75, 36ff; 77, 38; 79, 6ff; 100, 9ff) zur Sprache. In der Felsendom-Inschrift wird hierfür das direkte, im Qur'ān in der 1. sg. gehaltene Selbstzeugnis Jesu (Sura 19, 33), um sich dem Sprachfluss der Inschrift anzupassen, sekundär in die 3. p. m. sg. umformuliert (vgl. u. Anm. 101).

⁵⁹ vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, S. 160.167; ders., Bd. III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, S. 62ff.

⁶⁰ Zur Schreibweise und Vokalisation statt صل = „ṣalli“ vgl. o. Anm. 33.

Über diesem irdischen Dasein Jesu, des Sohnes der Maria, werden nun Segen und Heil Gottes ausgerufen. Dieses irdische Dasein Jesu, das in seinem Gesandtsein unter dem göttlichen Segen und Heil stand, war jedoch – und hier kommt wieder die antitrinitarische Ausrichtung zum Tragen – nur *dālika* = „solcher Art“; d. h. es war nicht mehr als das (Vers 34); gemeint ist: es war keine Gottessohnschaft (Vers 35): „Gott steht es nicht an, ein Kind anzunehmen.“ Wenn es danach heißt: *'idā qaḍā 'amran fa-'innamā yaqūlu lahū kun fa-yakūnu* = „Wenn er (= Gott) eine Sache beschlossen hat, so sagt er (= Gott) nur zu ihr: ‚sei!‘ – dann ist es“ (Vers 35), wird die Erschaffung Jesu von jedem Verdacht, Gott habe im biologischen Sinn (vgl. Sura 22, 5; 75, 37) ein Kind gezeugt, ausgeschlossen. Jesus ist nicht durch eine natürliche Zeugung Gottes entstanden, sondern – und auch das macht seine gewisse Sonderstellung aus – durch das Schöpferwort Gottes (vgl. Sura 2, 117; 3, 45.47.59; 19, 35; 40, 68; vgl. Gen. 1, 3ff), das an Maria erging (vgl. Sura 3, 45).⁶¹ Jesus ist „Wort von Gott“ (Sura 3, 39, *bi-kalimatīn minhu*), also „sein Wort“ (Sura 4, 171, *kalimatuhū*). Wie Sura 3, 45 zeigt – „Maria, Gott verkündigt (*yubašširuki*) dir ein Wort“ –, bezieht sich Muḥammad hier auf die Ankündigung der Geburt Jesu in Luk. 1, 31ff und eindeutig nicht auf die „Logos-Vorstellung“ des Johannes-Evangeliums.⁶² Jesus ist damit nicht mehr als nur ein Geschöpf Gottes.

WEST-SEITE und SÜDWEST-SEITE: Den Abschluss der Inschrift bildet ein Zitat aus Sura 3, 18-19. Zunächst wird hier ein weiteres Mal die Einzigkeit Gottes bekräftigt: diesmal sogar mit dem Selbstzeugnis Gottes (vgl. Sura 4, 79.166; 13, 43; 29, 51f), mit dem Zeugnis der Engel sowie mit dem Zeugnis derer, die mit dem Offenbarungswissen ausgestattet sind. Mit letzteren, die das Offenbarungswissen haben, sind zweifellos die Anhänger der vorislamischen Offenbarungsreligionen gemeint – also Juden

⁶¹ Vgl. T. Nagel, *Mohammad – Leben und Legende*, aaO., S. 723.

⁶² Vgl. Joh. 1, 1ff.14. Luxenberg, aaO., S. 127 will in dem Passus „Siehe, Christus Jesus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria eingegeben hat...“ (Sura 4, 171) und hinter der Formulierung „*kalimatuhū*“ = „sein Wort“ den Λογος, *Logos* (vgl. Joh. 1, 1ff.14) sehen. Dass Muḥammad Jesus hier „Wort“ nennt, hat damit zu tun, dass er sich von der christlichen „*Logos*-Vorstellung“ gerade abgrenzen will. Die qur'ānische *Wort*-Terminologie betont hier die Schöpfermacht Allāhs und die Geschichtskraft seines göttlichen Wortes (vgl. Sura 2, 117; 3, 47.59; 6, 73; 7, 137; 16, 40; 19, 21.35; 36, 82; 40, 68; vgl. Gen. 1, 3ff) und zielt nicht auf Spekulationen über das göttliche Wesen Jesu ab.

und Christen, die von der Einzigkeit Gottes eigentlich wissen müssten, dann aber über dieses klare Zeugnis der Alleinigkeit Gottes uneins geworden sind (Sura 3, 18). Das einzig unmissverständliche Zeugnis der Alleinigkeit Gottes vertritt nur der von Muḥammad verkündete Glaube, der Islam, weshalb er vor Gott als die einzig wahre Religion gilt (vgl. Sura 2, 132; 5, 3). Wer sich dem nicht unterwirft, den wird die Strafe Gottes treffen (Sura 3, 19).

IV – Muḥammad oder Christus?

Über dieser Interpretation der für die Frühgeschichte des Islams wichtigen Inschrift ist es nun in den letzten Jahren zu sehr unterschiedlichen Stellungnahmen gekommen. Chr. Luxenberg, philologischer – und immer wieder unkritisch nachgeschriebener – „Kronzeuge“ der Saarbrücker Schule, hat in seiner Untersuchung „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“⁶³ die Auffassung vertreten, dass mit dem in der gesamten Felsendomschrift sechs Mal namentlich genannten „*muḥammadun*“ nicht der Prophet des Islams, sondern *Jesus*, den Sohn der Maria gemeint sei. D. h.: der in der Felsendomschrift mehrfach anzutreffende Passus: *muḥammadun 'abdu llāhi wa-rasūluhū* – „*Muḥammad (ist) der Diener Gottes / sein Gesandter*“ – spräche gar nicht von dem Propheten Muḥammad, sondern von *Jesus Christus*, den die Inschrift im Folgenden ja auch namentlich erwähne. Das arabische Wort *muḥammadun* selbst sei nicht als Eigenname zu verstehen, sondern als Gerundivum in der Bedeutung: „*zu lobender, zu loben ist.*“ In Konsequenz dieser Umdeutung sei letztlich sogar zu folgern, dass der Erbauer des Felsendoms Christ⁶⁴ und somit der Felsendom – der zusammen mit Mekka und Medina zu den drei höchsten Heiligtümern der Muslime gehört (ثالث الحرمين = „*tālītu l-ḥaramayni*“) – eine ursprünglich *christliche* Kirche gewesen sei. Der Felsendom wäre nicht, wie man bisher allgemein angenommen hat, als muslimisches Heiligtum in Abgrenzung zum Christentum in Jerusalem erbaut⁶⁵,

⁶³ In: K.-H. Ohlig / G.-R. Puin (Hg.), Die dunklen Anfänge – Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, aaO., S. 124-147. Die in dieser Untersuchung vertretenen Thesen sind praktisch zum ständigen Referenzpunkt der gesamten „Saarbrücker“ Forschungsrichtung geworden.

⁶⁴ Chr. Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 141.

⁶⁵ T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 723: „Die Abgrenzung vom Christentum ist ein Ziel der Erbauer des Felsendoms.“

sondern ursprünglich als „Gegenbau“ der ostsyrischen Kirche zur römisch-byzantinischen Hagia Sophia in Konstantinopel und Auferstehungs- und Grabeskirche in Jerusalem konzipiert worden.⁶⁶ Auch die Qur’ānsuren – darunter ebenso die Parallelen in der Felsendom-Inschrift – gingen auf *christliche* Vorlagen zurück.⁶⁷ Ich versuche im Folgenden nachzuweisen, dass diese These Chr. Luxenbergs zirkulären Trugschlüssen erliegt und einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält.

IV, 1 – Die Muḥammadun-Zeile

Die Argumentation für die Umdeutung des Eigennamens *Muḥammad* zur christologischen, auf Jesus bezogenen Aussage ist die folgende; ich zitiere aus dem Aufsatz von Chr. Luxenberg, „Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem“⁶⁸:

Luxenberg bringt zur muḥammadun-Zeile im Wesentlichen vier Argumente. Er schreibt:

1) „In dieser Formulierung *Muḥammad ist der Diener Gottes und sein Gesandter* „könnte man den zweiten Teil der *Šahāda*, des islamischen Glaubensbekenntnisses sehen, sofern man das Gerundiv (...) *muḥammad(un) = ‚zu lobender = zu loben ist‘* als Eigenname auffasst. Im Zusammenhang lautet der Satz (...) *muḥammad(un) ‘abd(u) llāh(i) wa-rasūluh(ū)*. Nach herkömmlicher Vorstellung kann man diesen Satz nur so verstehen: ‚Mohammed (ist) der Knecht Gottes und sein Gesandter!‘ Doch im Anschluss an die auf Gott bezogene nominale Doxologie (...) *lah(ū) l-ḥamd(u)*: ‚ihm (gebührt) Lob‘ gilt die daran anknüpfende Verbalform *muḥammad(un) = ‚zu loben ist, gelobt sei‘* dem ‚Knecht Gottes und dessen Gesandten‘.“

⁶⁶ Chr. Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 144ff.

⁶⁷ Chr. Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 142.

⁶⁸ Chr. Luxenberg, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, aaO., S. 129f; ich verzichte in der folgenden Zitierung auf die nochmalige Ausschreibung der Texte in Arabisch.

2) „Mit diesem Gerundiv ist daher in diesem Kontext nicht der später metaphorisch zum Eigennamen gemachte *Mohammed* gemeint, zumal für dieses Verständnis die Kopula ‚*ist*‘ in diesem Satz fehlt, vielmehr macht hier das Gerundiv als *Verbalform* eine zusätzliche Kopula überflüssig. Der Satz ist daher syntaktisch so zu verstehen: ‚*Zu loben ist (gelobt sei) der Knecht Gottes und dessen Gesandter!*““

3) Luxenberg zieht dann zum Beweis syntaktisch analoge Formulierungen aus der christlich-arabischen Liturgie heran: „Im Arabischen (einschließlich des christlichen Arabisch) sind die synonymen Ausdrücke (...) *mu-mağğad(un)*, (...) *mubārak(un)* ‚*gepriesen, gesegnet sei*‘ heute noch geläufig, etwa in der bekannten liturgischen Hymne *mubārak(un) al-’ātī bi-smi r-rabb* ‚*gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn*‘. Unter dem Parallelausdruck (...) *muḥammad(un) al-’ātī bi-smi r-rabb* würde man gewiss nicht verstehen: ‚*Mohammed, der da kommt im Namen des Herrn*‘ (...).“ Auch die Fortsetzung der Inschrift, die auf den Mariensohn Jesus ausdrücklich eingeht, mache, so Luxenberg, die Umdeutung von *muḥammadun* auf Jesus hin notwendig; er fährt fort:

4) „Dass es sich bei dieser Eulogie nicht um den Namen des Propheten des Islam handelt, sondern um *Jesus, Sohn der Maria*, zeigt ja gerade der ausdrückliche Bezug auf ihn unmittelbar nach dem theologisch-christologischen Exposé aus Sure 4, 171-172, an das sich die abschließende Anrufung anschließt: (...): *allāh(u)m ṣallī ’alā rasūl(i)k(a) wa-’abd(i)k(a) ’Īsā (i)bn(i) Maryam* ‚*Herrgott, segne deinen Gesandten und Knecht Jesus, Sohn der Maria!*‘⁶⁹ Hier wird der Doppelausdruck *’abd(u) llāh(i) wa-rasūluh(ū)* der Knecht Gottes und sein Gesandter der einleitenden Eulogie wieder aufgegriffen und eindeutig auf Jesus, Sohn der Maria, bezogen.“

* * * * *

Um die Argumentation Luxenbergs genau zu verstehen, lohnt es sich, den Sachverhalt noch einmal mit anderen Worten zu formulieren:

⁶⁹ Am Übergang von der NORD-SEITE der Inschrift zur NORDWEST-SEITE.

1) Luxenberg sieht in den Zeilen der QIBLA-SEITE (SÜD) – vgl. denselben Text auf der NORDOST-SEITE des *äußeren* Oktagonals – einen (chiastischen) „Parallelismus Membrorum“, d. h. einen Zweizeiler, in welchem sich die Satzglieder inhaltlich und syntaktisch in etwa entsprechen sollen. Dem *lahū l-ḥamdu* = „ihm (Gott) (gebührt) Lob“ korrespondiere das *muḥammadun ‘abdu llāhi wa-rasūluhū* = „zu preisen (ist) der Knecht Gottes und sein Gesandter.“ Schon diese syntaktische, „eulogische“ Parallelität zeige, behauptet Luxenberg, dass *muḥammadun* kein Eigenname sein könne:

<p>lahū = ihm (d. h. ‘allāhu = „Gott“)</p>	X	<p>l-ḥamdu = „(gebührt) Lob!“</p>
<p>muḥammadun = „gepriesen [sei]“ (oder: „ein zu Preisender [ist]“ s. u.)</p>		<p>‘abdu llāhi wa-rasūluhū = „der Knecht Gottes und sein Gesandter“</p>

Gegen diese Neudeutung der *muḥammadun*-Zeilen in der Felsendom-Inschrift spricht allerdings, dass im einfachen arabischen Nominalsatz („A [ist] B“) das prädikative Adjektiv / Prädikatsnomen im status indeterminatus des Nominativs *nachsteht*: vgl. etwa زيد عالم = „Zaydun ‘ālimun“ = „Zayd (ist) ein Gelehrter, d. h. gelehrt“.⁷⁰ Stünde in der Felsendom-Inschrift „bd ‘llh w-rslh mḥmd“, d. h. befände sich das Wort محمد = „muḥammadun“ am Ende des Nominalsatzes (wie das ‘ālimun in unserem Modellsatz „Zaydun ‘ālimun“), wäre es als Satzglied ein indeterminiertes Prädikatsnomen und kein Eigenname; man wäre dann gezwungen zu übersetzen: „Der Knecht Gottes und sein Gesandter (ist) ein Gepriesener / gepriesen.“

2) Luxenberg verweist darauf, dass das konservative Verständnis der „Muḥammadun-Zeile“ als Nominalsatz: *muḥammadun ‘abdu llāhi wa-rasūluhū* = „Muḥammad (ist) der Diener Gottes und sein Gesandter“ im Arabischen

⁷⁰ vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 100a, S. 132; vgl. W. Fischer, Grammatik des klassischen Arabisch, aaO., § 362, S. 167; vgl. § 366, S. 168; die Ausnahmefälle von Inversion sind an Bedingungen geknüpft, die hier nicht zutreffen; vgl. darüber H. Reckendorf, Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen, Nachdruck bei E. J. Brill, Leiden, 1967, § 3, S. 3f; § 6, S. 6ff; ders., Arabische Syntax, Heidelberg, 1921, § 4, S. 8f (dort auch Chiasmus); W. Wright, Arabic Grammar, Bd. II, University Press, Cambridge, 1971, § 127, S. 260ff; C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 103b, S. 135f. Diese Ausnahmen beziehen sich auf Nominalsätze, die Hervorhebungen durch Präpositionen (auch in Wunschsätzen), Interrogativa, Affirmativpartikel, etc. enthalten; vgl. u. Anm. 87.

eine „Kopula“ notwendig mache, die hier aber im Text fehle. Es trifft nun in der Tat zu, dass zwischen Subjekt und Prädikat eines arabischen Nominalsatzes, wenn beide Satzteile determiniert sind – und das sind in diesem Fall *muḥammadun* als Eigenname (auch mit Beibehaltung der Nunation)⁷¹ und *'abdu llāhi wa-rasūluḥū* als durch einen Genetiv und ein Suffix bestimmt – das Pronomen der 3. p. als Kopula treten *kann*; ein solcher Fall liegt etwa vor in dem Satz: *الله هو الحي = 'allāhu huwa l-ḥayyu* = wörtlich: „Gott, *er ist der Lebendige*“.⁷² Das Hinzutreten dieser Kopula, selbst wenn sie gesetzt wird, um das Missverständnis einer attributiven Verbindung zu vermeiden, ist jedoch nach der arabischen Grammatik, was Luxenberg – nach K.-H. Ohlig ein „exzellenter Kenner des Arabischen und seiner Dialekte sowie des Syro-Aramäischen“⁷³ – offenbar entgeht, bloß eine „Kann-Bestimmung“. Notwendig ist der Zusatz von *هو = „huwa“ = „er“* nicht.⁷⁴ An dem herkömmlichen Verständnis der in der Felsendom-Inschrift mehrfach auftretenden „Muḥammadun-Zeile“: *muḥammadun 'abdu llāhi wa-rasūluḥū* als „*Muḥammad (ist) der Diener Gottes und sein Gesandter*“, bei dem keine Kopula gesetzt wird, ist grammatikalisch also nichts auszusetzen.

3) Luxenberg recurriert nun, um *muḥammadun* nicht als Eigennamen verstehen zu müssen, auf Beispiele der christlich arabischen Liturgie, deren sprachliche Vorbilder allerdings nicht im Arabischen selbst, sondern in der hebräischen und der griechischen Bibel zu finden sind: *ברוך הבא בשם יהוה = „bārūk hab-bā' b'ešēm yhwḥ“* Ps. 118, 26; vgl. Matth. 21, 9; Mark. 11, 9: *εὐλογημένος ο ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*“). Die dort an der Spitze des Satzes stehenden passivischen Partizipien deutet er als Verbalformen in gerundivischer Funktion. In der Tat werden in den arabischen Wörterbüchern Partizipien und „Quasipartizipien“ wie *ḥamīdun, ḥamūdun, 'aḥma-*

⁷¹ Vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 73a mit Anm. 3, S. 88f.

⁷² Vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, ebda., § 102a, S. 134.

⁷³ So K.-H. Ohlig, „Eine Sackgasse“, in: *imprimatur* 41, 2008, S. 319-322.

⁷⁴ Vgl. neben C. Brockelmann, Arabische Grammatik (s. o. Anm. 72) noch: H. Reckendorf, Arabische Syntax, aaO., § 141, 2, S. 282; W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Vol. II, aaO., §§ 124, S. 258f; § 129, S. 264f; so übrigens auch im Syrischen; vgl. C. Brockelmann, Syrische Grammatik, aaO., 1968, § 218, S. 116f; Th. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, aaO., § 310, S. 235f; etc.

*dun*², *maḥmūdun*, *muḥammadun* aufgrund ihrer Zeitlosigkeit⁷⁵ sowohl durch „*laudatus*“, als auch durch „*laudandus*, *laudabilior*, *multa laude dignus*“ wiedergegeben.⁷⁶ Es handelt sich hierbei um partizipiale / quasi-partizipiale Wortbildungen mit nominalem Status, die – je nach Zusammenhang – auch „gerundivisch“, d. h. als part. fut. pass.⁷⁷ übersetzt werden können. Nach Luxenberg leitet nun das part. pass. von √hmd II.: *muḥammadun* (= „*laudandus est*“) als Verbalform in gerundivischer Funktion keinen Nominalsatz, sondern einen Verbalsatz ein; d. h. Luxenberg behauptet, *muḥammadun* entspreche als Verbalform – trotz seines nominalen Status, Nunation und Kasusendungen anzunehmen – in syntaktischer Hinsicht solchen am Satzanfang stehenden finiten Verben wie تبارك = *tabāraka* (√brk VI.) = „gesegnet sei (Allāh)!“ (Sura 7, 54; 23, 14; 25, 1.10.61; 40, 64; 43, 85; 55, 78; 67, 1) oder سبح = *sabbaha* (√sbḥ II.) „Es verherrliche (Allāh, Obj.) ...!“ (Sura 57, 1; 59, 1; 61, 1).⁷⁸ Im Hintergrund steht hier Luxenbergs unbewiesene Hypothese der syro-aramäischen-arabischen Sprachmischung in der Felsendom-Inschrift und den qurʿānischen Texten (s. u.).⁷⁹ Bekanntlich nähert sich schon im Biblisch-Aramäischen, sodann im Jü-

⁷⁵ Vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 52c, S. 64; vgl. C. Brockelmann, Syrische Grammatik, aaO., § 211, S. 113; Baumgartner (Hg.), Hollenberg-Budde, Hebräisches Schulbuch, Helbing & Lichtenhahn, Basel / Stuttgart, § 45, S. 76.

⁷⁶ Vgl. G. W. Freytag, Lexicon Arabico-Latinum, Tom. I, Librairie du Liban, Beirut, 1975, S. 424a; H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, aaO., S. 185b „*gepriesen*, *gelobt*, *lobenswert*, *preiswürdig*, *loblicher*, *loblich*“; vgl. im Hebräischen etwa נָחַמְדָּ, *nāḥmād*, nif'al = begehrenswert, Gen. 3, 6; oder נֹרָה, *nōrā*“, nif'al = „zu fürchtend“, Ps. 76, 8; vgl. a. לְעַם נֹלָדָה, *'ām nō-lād*, nif'al, „einem Volk, das (noch) geboren werden soll“, Ps. 22, 32; vgl. Rudolf Meyer, Hebräische Grammatik III, Satzlehre, Sammlung Göschen Nr. 5765, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1972, § 104, 2a, S. 67.

⁷⁷ Mithilfe der lateinischen Gerundivform „*interficiendus*“ qualifiziert Brockelmann, ebda., *مقتول* = *maqṭūlun* nicht als Gerundivkonstruktion, sondern lediglich als *Partizip Futur Passiv*, das das Gerundivum im Lateinischen ja ebenso vertritt. Damit ist natürlich noch lange nicht die Existenz eines so hochspeziellen Latinismus, wie ihn die Gerundivkonstruktion darstellt, für das Arabische unter Beweis gestellt.

⁷⁸ Vgl. hier zu dem von der Saarbrücker Schule reklamierten Perfektgebrauch C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 91c, S. 119. In diesem Zusammenhang werden von Repräsentanten der Saarbrücker Schule auch die Apocopatformen (Jussivformen) „*li-yahya l-malik*“ (H. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, aaO., S. 198a) und das „*li-ya'īs il-malik*“ (G. Wehr, ebda., S. 593a) = „es lebe der König!“ angeführt; vgl. 1. Kön. 1, 31 (y^hī).

⁷⁹ Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 124 u. ö.

disch-Palästinisch-Aramäischen, im Christlich-Palästinisch-Aramäischen, im Syrischen und Mandäischen das Partizip im syntaktischen Gebrauch einem finiten Verb an.⁸⁰

Es ist offensichtlich, dass sich Luxenberg hier vom terminologischen Konsens der Arabistik wegbewegt. Es genügt, nur den ersten Satz der Reckendorf'schen Syntax des Arabischen zu zitieren: „Enthält der Satz ein Verbum finitum, so heißt er Verbalsatz (...), andernfalls Nominalsatz.“⁸¹ Da Luxenberg für den von ihm in den *muḥammadun*-Zeilen angenommenen Verstoß gegen die Regel, dass im einfachen arabischen Nominalsatz das prädikative Adjektiv / Prädikatsnomen im status indeterminatus des Nominativs *nachsteht* (s. o.), aus dem Arabischen keinen einzigen Beleg, geschweige denn eine repräsentative Anzahl von ihnen anzuführen vermag⁸², legt er sich mithilfe des Syro-Aramäischen ein seiner Hypothesenbildung zweckdienliches Regelwerk zurecht; m. a. W.: er schreibt im Verlauf seines Beweisgangs eine eigene, private Grammatik des Arabischen. Der Rückbezug auf den syntaktischen Gebrauch von Partizipien im Aramäischen gestattet jedoch keineswegs, auch im Arabischen Partizipien wie *muḥammadun* syntaktisch finiten Verbalformen gleichzustellen.

⁸⁰ Hans Bauer / Pontus Leander, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Nachdruck bei Georg Olms, Hildesheim, 1969, § 97, S. 326f; Margaretha Folmer, Alt- und Reichsaramäisch, in: Holger Gzella (Hg.), Sprachen aus der Welt des Alten Testaments, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2009, S. 121; Gustaf Dalman, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch, aaO., § 64, 5, S. 284; Friedrich Schulthess, Grammatik des Christlich-Palästinischen Aramäisch, Nachdruck bei G. Olms, Hildesheim, 1965, § 173, 4, S. 87; Th. Nöldeke, Syrische Grammatik, aaO., § 309, S. 235; C. Brockelmann, Syrische Grammatik, aaO., § 214, S. 114f.; Th. Nöldeke, Mandäische Grammatik, Nachdruck bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, § 273, S. 405; Rudolf Macuch, Handbook of Classical and Modern Mandaic, W. de Gruyter, Berlin, 1965, §§ 286f, S. 341ff; vgl. hierzu schon zum Hebräischen (C. Brockelmann, Hebräische Syntax, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen (Vluyn), 1956, § 44, S. 45f) und zum Gegensatz im Arabischen: Alfred Bloch, Vers und Sprache im Altarabischen, Acta Tropica / Supplementum 5, Verlag für Recht und Gesellschaft AG., Basel, 1946, S. 90f.

⁸¹ Vgl. H. Reckendorf, Arabische Syntax, aaO., § 1, S. 1.

⁸² Hingewiesen wird etwa auf Sura 76, 14, wo aber in *wa-dāniyatan 'alayhim zilāluhā* : „sich nieder-senkende (pt. akt. f. sg. von √dny/w) auf sie [sind] seine (d. h. des Gartens) Schatten (gebr. pl. nom. + suff. 3. f. sg.)“ *wa-dāniyatan* eher als ein in den Hauptsatz (Sura 76, 13) eingefügter, vorangestellter prädikativer Zustandsakkusativ mit eigenem Subjekt (*zilāluhā*, nom.) anzusehen ist; vgl. WD. Fischer, Grammatik des Klassischen Arabisch, aaO., § 380, S. 173f, Anm. 3; § 435b, S. 196f. Der Rest des Verses (*wa-dullilat quṭūfuhā taḍlīlan*) ist ein Verbalsatz.

Bei den von Luxenberg beigebrachten Belegen aus der christlich-arabischen Liturgie sowie der artifiziellen Übersetzungssprache des arabischen NTs (s. o.; vgl. z. B. noch Luk. 1, 28. 68) handelt es sich dagegen um die Form eines nominalen Wunschsatzes, wie er im Hebräischen und Aramäischen üblich ist: vgl. zum Hebräischen noch Gen. 14, 19: ברוך אברם = *bārūk 'abrām* = „gesegnet (sei) 'Abrām“; vgl. Gen. 3, 14; zum Aramäischen vgl. noch Dan. 3, 28: בריך אלההון = *b'ērīk 'ālāh'hōn* = „gepriesen (sei) der Gott von ...“; so auch z. B. in der Poesie bei Ephraem, dem Syrer (dort häufig in den Kehrversen, sg. 'Onītā', seiner „Hymnen“, sg. Maḍrāšā', gegen die Irrlehren).⁸³ Überall dort kann das indeterminierte Adjektiv / Partizip aufgrund des Nachdrucks, den es hat, an die Spitze des Nominalsatzes gestellt werden. Auf ein Übersetzungsarabisch oder auf eine syro-aramäische Mischsprache deutet in der Felsendom-Inschrift aber nichts hin (s. u.). D. h.: im Hebräischen, Aramäischen und Syrischen mag es – infolge der dort freieren Wortstellung – mit der Inversion seine Richtigkeit haben⁸⁴, zumal in diesen Sprachen sogar das attributive Adjektiv vor das ihm zugehörige Substantiv (Leitwort) gestellt werden kann, im Syrischen ohne Weiteres bei preisenden (wie herabsetzenden) Adjektiven.⁸⁵ Im Arabischen selbst ist das nicht möglich. Man könnte höchstens, um die oben genannten nominalen Wunschsätze des Hebräischen und Aramäischen zu imitieren, dem 'abdu llāhi wa-rasūluhū ein *al-ḥamdu li-* voranstellen.

Luxenberg hat dann in seiner Neu-Interpretation der muḥammadun-Zeile gleich noch einen zweiten Erklärungsweg versucht, um *muḥammadun* nicht als Eigennamen, sondern als Terminus für Jesus, den Sohn der Maria, zu begreifen. Nachgereicht wird von ihm in der Überschrift auf Seite

⁸³ C. Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Bd. II, Nachdruck bei Georg Olms, Hildesheim, 1966, § 15b, S. 27; ders., Hebräische Syntax, aaO., § 7bc, S. 5f. Für die anfechtbare philologische Methodik Luxenbergs ist schon bezeichnend, dass er mit seiner Formulierung „im Arabischen (einschließlich des christlichen Arabisch)“ (S. 129) das Klassische Arabisch und das Übersetzungsarabisch des NTs (inkl. der davon beeinflussten christlich-arabischen Liturgie) in einen Topf wirft.

⁸⁴ C. Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Bd. II, aaO., § 47e, S. 94 führt hierzu eine Reihe von Fällen auf, die sich alle auf das Hebräische, Aramäische und Syrische beziehen; vgl. a. Th. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, Nachdruck bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, § 324A, S. 248.

⁸⁵ Vgl. C. Brockelmann, Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Bd. II, aaO., §§ 125b und 126, S. 202f; Th. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, aaO., § 211B, S. 160f.

130 ohne weitere Erklärung die Behauptung, dass muḥammadun als ein gerundivisches *Epitheton* in der substantivischen Bedeutung von „der zu Preisende“ zu verstehen sei. Die muḥammadun-Zeilen = „muḥammadun ‘abdu llāhi wa-rasūluḥū“ wären demnach zu übersetzen: „Der zu Preisende (= Jesus, Subjekt) ist der Diener Gottes und sein Gesandter“. Luxenberg betont hier – im Widerspruch zu seiner Deutung von „muḥammadun“ als syntaktischer Entsprechung finiter Verbformen wie تبارك, *tabāraka* und سبح, *sabbaha* (s. o.) – nun doch wieder den substantivischen Charakter von muḥammadun. Außerdem schmuggelt er hier in der deutschen Übersetzung den bestimmten Artikel ein. Der von ihm in einer arabischen Inschrift des ausgehenden 7. Jahrhunderts n. Chr. „entdeckte“ christologische Hoheitstitel müsste (wie auch auf allen Münzen, s. u.) wegen der Nunation (-un) seltsamerweise „ein (!) zu Preisender“ lauten.⁸⁶

Gegen die Luxenberg’sche gerundivische „*Epitheton-Hypothese*“ spricht, dass das Subjekt eines Nominalsatzes, das im Arabischen an der Spitze des Satzes steht, im Arabischen nicht aus einem indeterminierten Substantiv bestehen kann⁸⁷, es sei denn, es handelt sich wie bei زيد „Zaydun“ oder محمد „muḥammadun“ um einen Eigennamen, der ohne den bestimmten Artikel und trotz seiner Nunation als determiniert gilt.⁸⁸ Die Übersetzung von „muḥammadun“ als „der Gepriesene / der zu Preisende (ist) ...“ setzte im kufischen Schriftbild also zumindest den bestimmten Artikel bei محمد = „mḥmd“ voraus, d. h.: المحمد = „l-mḥmd“. Da dieser bestimmte Artikel (ال = „l“) fehlt, kann in der syntaktischen Position, in der das Wort محمد =

⁸⁶ Vgl. H. Reckendorf, Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen, aaO., § 91, S. 182 und Anm. 1; ders., Arabische Syntax, aaO., § 106, 7, S. 180. Ähnlich im Griechischen, wo bei Substantiven κατ’ ἐξοχην wie ο κύριος (*der Herr*), ο χριστός (*der Christus*), το πνεύμα (*der Geist*), ο λόγος (*das Wort*), η σωτηρία (*das Heil*), ο νόμος (*das Gesetz*) etc. der bestimmte Artikel gesetzt wird und nur – gegen die Regel verstoßend – fehlt; vgl. F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976, insbesondere § 254, 1, S. 204f; § 260, 1, S. 210f.

⁸⁷ W. Wright, A Grammar of the Arabic Language, Vol. II, aaO., § 127, S. 260f. Auch hier treffen die Ausnahmen nicht auf den in Rede stehenden Text zu; vgl. Wright, ebda., §§ 127, S. 260ff; H. Reckendorf, Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen, aaO., § 6, S. 6ff; der bei Reckendorf genannte „Wunschsatz“ bezieht sich auf Konstruktionen mit Präpositionen wie: سلام عليك = „salāmun ‘alay-kum“ – „Friede sei mit dir!“ oder لزيد ويل = „waylun li-zaydin!“ = „Wehe über Zayd!“; etc.; vgl. Wright, ebda., § 127e, S. 262; C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 103b, Anm. 2, S. 136.

⁸⁸ Determination trotz Nunation ist im Arabischen nur bei Eigennamen möglich; vgl. o. Anm. 71.

„*muḥammadun*“ in dem offensichtlichen Nominalsatz „*mḥmd 'bd 'llh w-rslh*“ nun einmal dasteht, nur ein dem Sinn nach determiniertes⁸⁹ Subjekt, d. h. nur ein Eigenname sein. M. a. W.: Das indeterminierte محمد = „*mḥmd*“ ist wegen des fehlenden bestimmten Artikels *kein* Epitheton im Sinn von „*ein zu Preisender*“ für Jesus Christus, sondern als Eigenname einer von Jesus verschiedenen Persönlichkeit zu verstehen und nur um den Preis konsequenter Missachtung syntaktischer Regeln im Arabischen als christologischer Hoheitstitel umdeutbar.⁹⁰ Ein simpler Schreibfehler – irrtümliche Auslassung des bestimmten Artikels – kommt schon deswegen nicht in Frage, weil auch auf den kontemporären Münzaufschriften *muḥammadun* immer ohne den bestimmten Artikel erscheint.

An der Vergewaltigung des arabischen Textes durch Chr. Luxenberg u. a. ändert sich auch nichts, wenn dann grundsätzlich in einer *petitio principii* eingewendet wird, dass ja ohnehin in diesen „arabischen“ Texten (der Felsendom-Inschrift wie des Qurʾāns) kein genuines Arabisch, sondern eine syrisch-aramäische „Mischsprache“ vorliege, in der – wie in den aramäischen Dialekten (s. o.) – sich das Partizip im syntaktischen Gebrauch einem finiten Verb annähere. Aber auch dieses *blackbox*-artige Dogma der Saarbrücker Schule, aus dem immer wieder fehlende Argumente hervorgezaubert werden, überzeugt keineswegs. Die Felsendom-Inschrift wie der Qurʾān erwecken beileibe nicht den Eindruck, in einem stark vom Syro-Aramäischen beeinflussten Arabisch abgefasst zu sein. Darauf deuten weder Lautlehre, Morphologie, Vokabular und Syntax dieser Texte hin.⁹¹ Mehr noch: für die arabische Syntax verweist Theodor Nöldeke auf die Tatsache, dass in arabischen Übersetzungen syrischer Texte „der Araber (...) unaufhörlich die Wortstellung ändern (*muss*), während der Syrer fast überall auch die für den Araber *nothwendige* Wortstellung hätte *wählen*

⁸⁹ S. a. T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 839; genau dasselbe gilt auch für die auf den Münzen ab 685 anzutreffende Formel „*muḥammadun rasūlu llāhi*“ = „*Muḥammad ist der Gesandte Gottes*“; vgl. T. Nagel, ebda., S. 825f.

⁹⁰ Auf solcher Missachtung der arabischen Syntaxregeln baut auch K.-H. Ohlig seine christologische Umdeutung des Qurʾāns auf; vgl. z. B. ders., Vom *muḥammad* Jesus zum Propheten der Araber, in: ders. (Hg.), Der frühe Islam, Berlin, 2007, S. 355ff („die vier muḥammad-Stellen im Koran“).

⁹¹ So auch St. Wild, Lost in Philology? The Virgins of Paradise and the Luxenberg Hypothesis, in: Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx (Hgg.), The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu, Leiden / Boston, 2010, aaO., S. 637.643.

können.⁹² D. h.: die arabische Syntax verfügt sogar bei der Übersetzung syrischer Texte noch über eine solche innere Stabilität, dass sie sich sogar gegen die Syntax *direkter* aramäischer Vorlagen durchhält. Wäre der Einfluss des Aramäischen derart stark, wie von Luxenberg u. a. behauptet wird, würde man diese Konstanz syntaktischer Regeln auch in der arabischen Übersetzungsliteratur nicht feststellen können.

4) Es bleibt also trotz aller Saarbrücker Anstrengungen bei der bisher gültigen Übersetzung der Muḥammadun-Zeile: *muḥammadun 'abdu llāhi warasūluḥū* = „Muḥammad (ist) der Diener Gottes und sein Gesandter“. Der Text der Inschrift fährt dann mit der antitrinitarischen Passage aus Sura 4, 171f fort. Dieser Teil, der von Jesus auch als „Gesandtem“ und „Knecht Gottes“ (inneres Oktagon, OST- bis NORD-SEITE) spricht, bezieht sich – trotz der von Luxenberg geltend gemachten Parallelförmigkeit („Gesandter und Knecht Gottes“)⁹³ – nicht auf *muḥammadun* („Knecht und Gesandter Gottes“, inneres Oktagon, SÜD-SEITE, etc.) zurück, sondern bringt etwas Neues.

* * * * *

Dafür, dass in der Felsendomschrift Muḥammad Eigenname und eine von Jesus *verschiedene* Person ist, sprechen auch folgende zwei Beobachtungen, die von Luxenberg u. a. entweder nicht wahrgenommen oder schlichtweg ausgeblendet werden und daher hier noch nachzutragen sind:

a) *Prophetentitel*: Wenn wir ein kleines Stück zur SÜDOST-SEITE weitergehen, stoßen wir auf das schon oben besprochene Zitat aus der Sura 33, 56, das sich unmittelbar an die Muḥammadun-Zeile anschließt; dort wird Muḥammad – wie auch schon am äußeren Oktagon (SÜDWEST-SEITE) und auch sonst im Qur'ān (s. o.) – als „der Prophet“ (النبي = *an-nabī*) be-

⁹² Th. Nöldeke, Kurzgefasste syrische Grammatik, aaO., § 324, S. 248, Anm. 1; im Übrigen betont Nöldeke, ebda., dass auch im Syrischen in reinen Nominalsätzen mit dem Partizip das Prädikat eher nachsteht und dass da, wo das prädikative Adjektiv vorangeht, vornehmlich kurze Nebensätze mit „*kad*“ (= „als“, „da“, „indem“; Th. Nöldeke, ebda., § 360A, S. 281) vorliegen.

⁹³ Die von Luxenberg auf Christus bezogene Gleichheit der Prädikate „*muḥammadun ist der Knecht / Diener Gottes und sein Gesandter*“ (inneres Oktagon, QIBLA-SEITE) ist in keiner Weise beweiskräftig, denn sie kommt durch das Zitat aus der Sura 4, 171f (inneres Oktagon, OST- bis NORD-OST-SEITE) zustande; sie ist daher – man beachte auch die umgekehrte Reihenfolge („*Gesandter*“, „*Knecht*“) – kein Beleg dafür, dass mit *muḥammadun* ausschließlich Christus gemeint ist.

zeichnet. Sollte in der Muḥammadun-Zeile auf der QIBLA-SEITE nun aber tatsächlich der Mariensohn Jesus gemeint sein, dann ist nicht verständlich, warum die Inschrift diesen Jesus nicht wie sonst wiederholt als المسيح = *al-masīḥu* = „*der Christus*“ bezeichnet⁹⁴ (OST-SEITE bis NORD-OST-SEITE), sondern anhand von Sura 33, 56 mit dem Prophetentitel: „*muḥammadun* ‘abdu llāhi wa-rasūluḥū ’inna llāha wa-malāyikataḥū yu-ṣallūna ‘alā *n-nabīyi* = „*muḥammadun* ist der Diener Gottes und sein Gesandter. Siehe, Gott und seine Engel sprechen Segen über den *Propheten*.“

Dass Muḥammad in Sura 19, 30 Jesus „einen Propheten“ nennt (vgl. Sura 33, 7), ist nicht verwunderlich, denn das tut er natürlich in antitrinitarischer Absicht und deswegen, um Jesus als seinen Vorläufer hinzustellen. Ist es aber denkbar, dass man in einer (wie ja behauptet wird) *christlichen* Monumentalinschrift – gerade an der Spitze des zweiten Schriftbandes und daher besonders ins Auge fallend! – Jesus so ohne Weiteres lediglich als „*den Propheten*“ bezeichnet hätte? Zwar ist in der judenchristlichen Gnosis des 2. Jahrhunderts, worauf schon Adolf v. Harnack und Hans Joachim Schoeps hingewiesen haben⁹⁵, eine solche Vorstellung belegt; die Frage ist nur, ob man hiervon ausgehend für die postulierten syro-aramäischen Vorlagetexte des Qur’ān noch am Ende des 7. Jahrhunderts ein spezielles Christentum (mit Hinweis auf den „dynamistischen Monarchianismus“ oder „Adoptianismus“⁹⁶) voraussetzen kann, in dem Jesus nicht als Sohn Gottes verehrt worden sei, sondern bloß als ein „erwählter“ (*muḥammadun*) „Mensch in der Nachfolge und im Sinne des Prophetentums“.⁹⁷

⁹⁴ Im Qur’ān ein bloßer Ehrentitel ohne die christlich-christologischen Implikationen (vgl. Sura 5, 72).

⁹⁵ Adolf v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, Nachdruck Darmstadt, 1964, S. 535; Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1949, S. 87ff.98ff.338ff.

⁹⁶ Hierzu vgl. Adolf Martin Ritter, in: Carl Andresen u. a. (Hgg.), *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität* (Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982, S. 130ff.

⁹⁷ V. Popp, *Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen*, in: *Die dunklen Anfänge* (hg. K.-H. Ohlig / G. R. Puin), aaO., S. 38.60.75 u. ö.; K.-H. Ohlig, *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, in: *Die dunklen Anfänge*, aaO., S. 366ff., inbes. Kap. 2.1; vgl. dazu T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 825f.

Davon abgesehen, dass sich dies in der Inschrift (wenn man sie für christlich hält) schwerlich mit dem Christustitel vereinbaren ließe und der dynamistische Monarchianismus die theanthropologische Differenziertheit der ostsyrischen Christologie ganz unsachgemäß verengt⁹⁸, wird hier übersehen, dass aus mehreren Qur'ānstellen – gleichgültig, ob man sie nun als islamisch oder wie Luxenberg u. a. als christlich ansieht – eindeutig hervorgeht, dass der im Qur'ān erwähnte „Prophet“ oft nicht Jesus sein kann: nach Sura 33, 6ff sind Jesus und der „Prophet“ verschiedene Personen; in Sura 33, 40 wird der „Prophet“ mit seinem Namen „Muḥammad“ erwähnt; in Sura 33, 28ff.50ff.59; 66, 1ff ist von den „Gattinnen“ (ازواج = 'azwāğ) des Propheten die Rede. Gerade die letzten Belege, bei denen man vom Zusammenhang und vom Wortfeld⁹⁹ her auch nicht auf die abgeschwächte Bedeutung „Gefährtinnen“ oder „Jüngerinnen“ (Jesu) ausweichen kann, weisen auf den Propheten Muḥammad hin¹⁰⁰ und schließen aus, dass im Qur'ān und den von ihm abhängigen Traditionen der Ausdruck „Prophet“ (نبي = nabī) immer und überall nur den biblischen Jesus meinen könnte.¹⁰¹ Wer ist dann aber dieser andere Prophet?

⁹⁸ Vgl. A. M. Ritter, in: Carl Andresen u. a. (Hgg.), Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, aaO., S. 270-283.

⁹⁹ Vgl. G. Wehr, Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart, aaO., S. 349b; in diesem Sinn ist dann auch in Sura 33, 30.32, etc. die Bezeichnung „Frauen“ (نساء = nisā') zu verstehen; vgl. Sura 33, 50.

¹⁰⁰ Die Liste der Frauen Muḥammads bei T. Nagel, Mohammed – Leben und Legende, aaO., S. 939ff; vgl. a. ders., Allahs Liebling, aaO., S. 204.281.294.

¹⁰¹ Um auch dieser Schwierigkeit zu entgehen, hat man es dann mit der Ausflucht versucht, dass der Qur'ān aus der Felsendomschrift zitiere, d. h. dass die Felsendom-Inschrift älter sei als der Qur'ān; vgl. K.-H. Ohlig, Von Ostiran nach Jerusalem und Damaskus, in: M. Gross / K.-H. Ohlig (Hgg.), Schlaglichter, aaO., S. 27. Dagegen spricht hier die oben (Anm. 34) schon erwähnte Umformulierung in Sura 19, 33 von der 1. p. in die 3. p. als sekundäre Angleichung an den Sprachfluss der Inschrift. Dass der Text des Felsendoms dem Qur'ānwortlaut gegenüber *sekundär* ist, erweist sich daran, dass Jesus in seinem Selbstzeugnis (Sura 19, 33) noch seinen natürlichen Tod erwartet ('amūtu = „... da ich sterben werde“), während bei Ursprünglichkeit der Felsendom-Inschrift die Formulierung in der 3. p. nicht futurisch (yamūtu = „da er sterben wird“, inneres Oktagon, Nordwest-Seite), sondern in der Vergangenheitsform hätte erfolgen müssen. In der Umformulierung von Sura 19, 34 (tamtarūna, 2. m. pl., statt yamtarūna, 3. m. pl., vgl. o. Anm. 38) werden dann die christlichen und jüdischen Leser der Felsendom-Inschrift direkt angesprochen. Die Behauptung, dass die betreffenden Verse der Felsendomschrift im Qur'āntext auseinandergerissen worden wären, ist aus der Luft gegriffen und müsste im Einzelnen genau belegt werden.

b) *Gottesknechtstitel*: Luxenberg u. a. versuchen, die Bezeichnung Muḥammads als عبد الله, 'abdu llāhi = „Diener Gottes“ (s. o.) auf Jesus zu beziehen; im Rückgriff auf den Gottesknecht (= עבד יהוה, 'äbäd yhwḥ) von Jes. 53¹⁰² läge hier ein christologischer Titel vor. Sie berufen sich dafür auf die christliche Literatur des 2. Jahrhunderts und bringen dazu folgende Belege bei: 1. Clem. 59, 2-4; Did. 9, 2f; 10, 2f.8; Barn. 6, 1; 9, 2; MartPol. 14, 1; 20, 2.¹⁰³ Da auch hier – wie bei der Interpretation des Wortes muḥammadun – ein ganz wesentlicher Punkt der Saarbrücker Argumentationskette berührt wird, ist umso auffälliger, dass von Luxenberg u. a. hier mehrere Tatsachen schlichtweg übergangen werden.

Zunächst ist bemerkenswert, dass Jesus an den geltend gemachten Belegstellen nicht als δουλος, *doulos*, „Knecht“ (= עבד, 'äbäd, عبد, 'abd), bezeichnet wird, sondern – wie auch ganz vereinzelt im NT (Matth. 12, 18; Apg. 3, 13.26; 4, 27.30) – als παῖς, *pais*, was „Knecht“, genauso gut aber auch „Kind“, „Sohn“ heißen kann. Die Ursprünge dafür, dass im NT und im frühchristlichen Schrifttum dieser Titel παῖς gebraucht wurde, liegen im Septuaginta-Sprachgebrauch des ATs. Der Titel παῖς wurde von dort her übernommen aufgrund der auf Jesus hin interpretierten Verheißungstexte Jes. 9, 5 (יָלֵד, *yäläd*, „Sohn“ = LXX: παιδιον, *paidion*, „Kind“; vgl. Jes, 11, 1) und 53, 2 (יֹנֵק, *yōnēq*, „Säugling“, „Sprössling“ = LXX: παιδιον).¹⁰⁴ Die leitende Idee des παῖς-Titels ist daher nicht „Knecht“, sondern – wie die Umsetzung von LXX Jes. 42, 1 (παῖς) in den Tauf- und Verklärungssperikopen als υἱος, *hyios*, „Sohn“ eindeutig zeigt (Mark. 1, 11 Par.; 9, 7 Par.; 2. Petr. 1, 17)¹⁰⁵ – „Kind“ und „Sohn“.

¹⁰² In Jes. 52, 13-53, 12 taucht übrigens der Ausdruck „Knecht Yhwḥs (Gottes)“ selbst *nicht* auf; dort ist immer nur von „mein Knecht“, bzw. „ihm“, „ihn“ oder „er“ die Rede; zu den sonstigen Belegstellen vgl. W. Zimmerli, παῖς θεου, in: G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (= ThWNT), Bd. V, Kohlhammer, Stuttgart, 1954, S. 672ff.

¹⁰³ Chr. Luxenberg, *Neudeutung*, aaO., S. 130f; K.-H. Ohlig, *Das syrische und arabische Christentum und der Koran*, in: K.-H. Ohlig / G. R. Puin (Hgg.), *Die dunklen Anfänge*, Berlin, 2005, S. 36ff.

¹⁰⁴ Vgl. W. Zimmerli, παῖς θεου, ThWNT, Bd. V, ebda., S. 675f; „paidion“ ist Diminutiv von „pais“.

¹⁰⁵ Vgl. Joach. Jeremias, παῖς θεου, ThWNT, Bd. V, ebda., S. 698ff.

Dass *παῖς* in der Verbindung *παῖς θεοῦ*, *pais theou*, durchaus auch als „Knecht Gottes“ verstanden werden konnte, ist zwar aus der LXX (z. B. Dan. 3, 95, Theodot.: *τους παιδας αυτου*, im Wechsel mit Dan. 3, 93, Theodot.: *οι δουλοι του θεου*)¹⁰⁶ und der noch judenchristlich beeinflussten Literatur zu belegen (Did. 9, 2f; 10, 2f.8; Barn. 6, 1).¹⁰⁷ In heidenchristlichen Texten – wie z. B. in 1. Clem. 59, 2-4 – ist aber schon aufgrund des Attributes „geliebter“ (*ηγαπημενου*) die Bedeutung „Sohn“ vorzuziehen (vgl. Mark. 1, 11 Par.; 9, 7 Par.; 2. Petr. 1, 17).¹⁰⁸ Dasselbe gilt auch für die beiden anderen Belegstellen aus MartPol. 14, 1; 20, 2, wo zu *παῖς* nicht nur das Attribut „geliebter“ (*αγαπητου*) gestellt wird, sondern zugleich auch vom Vater-Sohn-Verhältnis die Rede ist (*πατηρ, μονογενοῦς*).¹⁰⁹

Der Titel *παῖς θεοῦ* ist – wie Joachim Jeremias dann in seiner präzisen Untersuchung zu diesem Terminus zusammenfassend feststellt – unter den Heidenchristen „zu keiner Zeit eine gängige Messiasbezeichnung gewesen (schon bei Paulus findet er sich ja nicht). Man bevorzugt hier die Titel *κυριος, χριστος, υιος του θεου*“ ... Seit dem 5. Jhd. verschwindet *παῖς* als Bezeichnung Christi vollständig“ aus der christlichen Literatur überhaupt.¹¹⁰ Die Frage ist daher berechtigt, ob gegenüber den sonst weit verbreiteten Erhöhungstiteln (wie „Christus“, „Herr“, „Gottessohn“, „Hoherpriester“, „Erlöser“, etc.) ein nachgewiesenermaßen derart obsoleter Jesus-

¹⁰⁶ vgl. W. Zimmerli, *παῖς θεοῦ*, aaO., S. 677; vgl. A. Rahlfs, *Septuaginta*, Vol. II, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1965, S. 895.

¹⁰⁷ Vgl. Joach. Jeremias, *παῖς θεοῦ*, ebda., S. 700f.

¹⁰⁸ Joach. Jeremias, *παῖς θεοῦ*, ebda., S. 702f; W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1963, Sp. 1199; vgl. Gustaf Dalman, *Worte Jesu*, Nachdruck Darmstadt, 1965, S. 227f.

¹⁰⁹ Vgl. Joach. Jeremias, *παῖς θεοῦ*, aaO., S. 700f; gegen K.-H. Ohlig, *Von Ostiran nach Jerusalem und Damaskus*, in: M. Groß / K.-H. Ohlig (Hgg.) *Schlaglichter – die beiden ersten islamischen Jahrhunderte*, Berlin, 2008, S. 20.

¹¹⁰ Joach. Jeremias, *παῖς θεοῦ*, aaO., S. 701.

Titel¹¹¹ noch am Ende des 7. Jahrhunderts den Eigennamen 'Īsā bnū Maryama an der Spitze einer öffentlichen Inschrift ersetzen konnte.¹¹²

Schließlich – und das ist im Zusammenhang der Saarbrücker Darstellung 'Abd al-Malik ibn Marwāns als Vertreter der ostsyrischen Kirche nicht unwichtig – gibt die *syrische* Textüberlieferung des NTs (= P^ēšīttā') – außer in Matth. 12, 18, wo direkt aus hebr. Jes. 42, 1 (hebr.: יְרֵבֶּנֶן; genauso die Targūmīm: 'bdy) zitiert wird – den Ausdruck παῖς in Apg. 3, 13.26; 4, 27.30 *nicht* mit 'bd = „Knecht“, sondern variantenlos auch schon in den ältesten P^ēšīttā'-Handschriften mit br = „Sohn“ wieder; gerade das NT der syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien und der „Assyrischen Kirche des Ostens“, versteht also den Terminus παῖς *nicht* als „Knecht“, sondern als „Kind“ und „Sohn“.¹¹³ Es klingt daher ganz unwahrscheinlich, dass die „Knecht-Gottes-Christologie“ ein *Schlüsselbegriff* der ostsyrischen Christologie gewesen ist¹¹⁴ und 'Abd al-Malik ibn Marwān, wenn er wirklich

¹¹¹ Der Titel „Gottesknecht“ wird auch in 1. Clem. 16ff (vgl. Phil. 2, 7) nicht genannt. Dieser obsolekte Jesus-Titel müsste sich übrigens auch ikonographisch irgendwo niederschlagen – im Gegensatz zur triumphalistischen Ikonographie des 6. und 7. Jahrhunderts in den östlichen Kirchen; vgl. H.-G. Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre, Akademie-Verlag, Berlin, 1992, S. 187ff. Erkennbar wird diese triumphalistische Bilderwelt z. B. an den Apsisdekorationen und an den Darstellungen im Zentralbau; sie zeigen Christus in Herrlichkeit und Verklärung; besonders eindrücklich erscheint der Triumphalismus bei den Descensus-Darstellungen (Eph. 4, 9f; 1. Petr. 3, 19). Christus erhält den würdigsten Platz am höchsten Punkt der Kuppel; dort steht er von Engeln umgeben; darunter die Propheten, Apostel und Heiligen. Wo das Kreuz sichtbar wird, ist es als *Siegeszeichen* Christi zu verstehen; etc.

¹¹² Vgl. o. Anm. 49 und 50.

¹¹³ Vgl. The New Testament in Syriac, The British and Foreign Bible Society, London, 1955, z. St.; vgl. Joach. Jeremias, παῖς θεοῦ, aaO., S. 703, Anm. 386; so auch die Harclensis (615/16; ed. Joseph White, Oxford, 1799-1803). Das arabische NT hat – aufgrund seiner griechischen Vorlage – immer (suffigiertes) فتى = fatan = „Jüngling, junger Mann; Sklave, Held“, auch in Matth. 12, 18; vgl. The New Testament in Arabic, Jerusalem, 1974, S. 21.193ff; so übersetzt auch die Vulgata z. St. („*filius*“, „*puer*“; in Matth. 12, 18 auch „*puer*“); vgl. R. Weber, Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, Vol. II, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1969, S. 1543.1702ff. Ernst Haenchen weist in seinem Kommentar zur Apostelgeschichte (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961, S. 165 mit Anm. 4; S. 185 mit Anm. 11) darauf hin, dass παῖς in der Petrusrede Apg. 3, 11-26 und im Gemeindegebet Apg. 4, 23-31 immer nur „Sohn“ und nicht „Knecht“ bedeutet.

¹¹⁴ A. Goetze, Religion fällt nicht vom Himmel, aaO., S. 113ff versucht u. a. mit Berufung auf meinen Artikel „Der Gottesknecht bei Deuterocesaja und bei Jesus von Nazareth“, in: Friedrich E. Dobberahn / J. Imhof (Hgg.), „Wagnis der Freiheit – Perspektiven geistlicher Theologie“, Strukturen der Wirklichkeit, Schriftenreihe der Deutschen Universität in Armenien und der Akademie St. Paul, Bd. 4, Taufkirchen, 2010, S. 56-83, die „Knecht-Gottes-Christologie nach Phil. 2“ zum *Schlüsselbegriff* für die ostsyrische Christologie zu machen. Das ist – neben der völligen Überstrapazierung von einzelnen dichte-

Repräsentant der ostsyrischen Kirche war (wofür sich nirgends Zeugnisse finden¹¹⁵), den seit dem 5. Jahrhundert überall ungebräuchlich gewordenen Titel $\pi\alpha\tau\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\upsilon$ ¹¹⁶ – entgegen der P^ešīttā'-Tradition und den von ihr abhängigen (postulierten) syro-aramäischen Lektionaren – in der Formulierung „'abdu llāhi'' als christologischen „Schlüsselbegriff“ für Jesus an die Spitze der Felsendom-Inschrift gesetzt haben sollte.

IV, 2 – Die (qur'ānischen) Äußerungen zu Trinität und Islam

Um die Felsendom-Inschrift auch im Hinblick auf ihre aus dem Qur'ān zitierten Äußerungen zu *Trinität* und *Islam* zu einem christlichen Text zu machen, ist Luxenberg gezwungen, das Arabische der Inschrift an verschiedenen Stellen erheblich anders, nämlich auf der Grundlage von Rückübersetzungen in das Syro-Aramäische wiederzugeben. Was der arabische Text selbst nicht aussagt, wird ihm nun anhand der Hypothese einer Sprachmischung mit dem Syro-Aramäischen souffliert. Genauso verfährt Luxenberg auch bei der „Neudeutung“ von einer Reihe von „dunklen Stellen“ im Qur'ān.¹¹⁷ Als Begründung für sein Verfahren führt Luxenberg die sog. *Garšūnī-Texte* an und postuliert eine – handschriftlich nicht belegte! – Garšūnī-Vorlage des Qur'āns, d. h. einen christlichen Subtext, der ein – sprachlich stark syro-aramäisch beeinflusstes – Arabisch mit syrischen Buchstaben geschrieben hätte; dadurch sei es – wie er behauptet – auch zu Verwechslungen von syrischen mit arabischen Buchstabenformen und damit zu Sinnentstellungen im Qur'āntext gekommen.¹¹⁸ Auch dieser phi-

rischen Umschreibungen bei Aphrahat und Ephraem – auch durch meine Ausführungen zum Selbstverständnis Jesu, zu Phil. 2, 6-8, 1. Petr. 2, 22ff und 1. Clem. 16, 3-14 in keiner Weise gedeckt.

¹¹⁵ Auch in der Märchenliteratur werden 'Abd al-Malik ibn Marwān und sein Nachfolger al-Walīd I. ibn 'Abd al-Malik immer als Muslime und nicht als Christen angesehen; vgl. E. Littmann, Die Erzählungen aus den 1001 Nächten, Wiesbaden, 1953, Bd. 1, S. 500 (45. Nacht); S. 604 (61. Nacht); 614 (64. Nacht), Bd. 2, S. 538ff (239. Nacht); Bd. 3, S. 90ff (273. Nacht); Bd. 4, S. 208ff.257f.624ff (566. ff., 577., 682. Nacht, etc.).

¹¹⁶ Joach. Jeremias, $\pi\alpha\tau\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\upsilon$, aaO., S. 701.

¹¹⁷ Man erinnert sich da an die wissenschaftlich *seriösen* Rückübersetzungen der Worte Jesu aus dem Griechischen ins Aramäische, wodurch in der Tat eine Reihe von „dunklen Stellen“ (wie z. B. Matth. 23, 26 und Luk. 11, 41 – Verwechslung von ܕܐܟܟܐ *dakkō* und ܕܐܙܟܟܐ *zakkō*, von ܕ = d und ܙ = z) aufgeheilt werden konnten; vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, W. de Gruyter, Berlin / New York, 1975, S. 312f.

¹¹⁸ Luxenberg, ebda., S. 134f.141.

logische Ansatz ist für die Methodik Luxenbergs charakteristisch. Bei dem Garšūnī¹¹⁹ (syr.; arabische Wortform: Karšūnī) handelt es sich bloß um die *Schreibung* arabischer Texte mit dem syrischen Alphabet (etwa der Serṭō-Schrift), nicht aber um das „symbiotische“ Einfließen genuin syro-aramäischer Sprachmerkmale in das Arabische.¹²⁰ Garšūnī ist ausschließlich eine Sache der *Graphie* und tangiert nicht die von Luxenberg behauptete Aramaisierung arabischer Sprachstrukturen und Vokabularien. In seiner Beweisnot beschwert sich Luxenberg über das Versäumnis der Arabistik, immer noch kein etymologisches Wörterbuch des Arabischen erstellt zu haben, in welchem die aramäischen *Grundlagen* des Arabischen klar erkennbar würden.¹²¹ Er übersieht jedoch, dass die überschaubare Anzahl von 87 Etymologien aus dem Syrisch-Aramäischen¹²², die das inzwischen eingestellte, sehr präzise arbeitende Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache (WKAS) zum Buchstaben Kāf gibt¹²³, kaum die Vermutung unterstützt, dass das Arabische auf aramäischer Grundlage basiere. Zum Vergleich: an Etymologien aus dem *Persischen* werden im WKAS für den Buchstaben Kāf 77 angegeben¹²⁴, ohne dass man daraus ernsthaft die Folgerung ableiten könnte, das Arabische beruhe sprachlich auf persischem Fundament.

¹¹⁹ Chr. Luxenberg, Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im ḥijāzī- und küfī-Duktus, in: K.-H. Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007, S. 377-414, hier S. 380.413.

¹²⁰ Vgl. L. Costaz, *Grammaire Syriaque*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 2^{de} edition, 1964, S. 2, Anm. 1: „Le *karšūni* (étymologie inconnue) n'est que l'alphabet syriaque employé pour l'écriture de l'arabe.“

¹²¹ Chr. Luxenberg, *Neudeutung*, aaO., S. 140f.

¹²² Gotthelf Bergsträsser, *Einführung in die semitischen Sprachen – Sprachproben und grammatische Skizzen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, S. 146: „Schon in vorislamischer Zeit sind aus dem Aramäischen und Persischen, auch aus dem Südarabischen, eine große Zahl von Benennungen von Kulturerrungenschaften ins Arabische übernommen worden.“

¹²³ Manfred Ullmann (Hg.), *WKAS I (Kāf)*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1970, S. 585f.

¹²⁴ M. Ullmann, *ebda.*, S. 584f.

Luxenbergs diffus bleibende Mischsprachen- oder Interferenztheorie¹²⁵ ist angesichts der Felsendom-Inschrift wie des Qur'āntextes auch schon deswegen zweifelhaft, weil sie im Gegensatz zu den konstanten Strukturen des in diesen Texten gebrauchten „klassischen“ Arabischen steht¹²⁶: angefangen vom Lautsystem, über die Nominal- und Verbalflektion (Kasusendungen, Modusendungen, gebrochene Plurale), Anzahl der Verbalstämme (im Aramäischen sechs, im Arabischen aber allein zehn häufige) bis hin zur Syntax, Phraseologie und Idiomatik. Man müsste im Gegenteil überhaupt darauf verweisen, dass sich ja gerade das hier in Rede stehende Arabische allgemein „vor Überfremdung bewahrt hat, teils vermöge seiner außerordentlichen Fähigkeit der Bildung von Ableitungen zur Bezeichnung neuer Vorstellungen, teils durch sehr energische Eingleichung von Lehnwort in den eigenen Lautbestand und Formenbau.“¹²⁷

¹²⁵ Dieser Begriff *Mischsprache* wird weder anhand klarer Kriterien nachvollziehbar definiert noch irgendwo in ausreichender Weise dokumentiert. Mischsprachen sind das Fasih-türkçe („feines Türkisch“) oder Kreol- und Pidgin-Sprachen, nicht jedoch das Arabische, das uns im Qur'ān und in der Felsendom-Inschrift begegnet; vgl. H. Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft*, Kröner 452, Stuttgart, 1990, S. 427f.488.587.

¹²⁶ Freilich weist die qur'ānische Sprache auch Besonderheiten gegenüber dem sonstigen, damaligen Arabisch auf; diese haben aber nichts mit einer Interferenz des Syro-Aramäischen ins Arabische zu tun, sondern gehen vor allem auf das Konto der prophetischen Sprechweise Muḥammads, der darin manchen alttestamentlichen Propheten ähnelt; vgl. schon Th. Nöldeke, *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg, 1910, S. 5ff. Hinsichtlich des I'rāb ist es die Frage, ob die Position Th. Nöldekes (*Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, aaO., S. 1ff) und J. Fücks (*Arabiya – Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgeschichte*, Abh. d. Sächs. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 45, 1, Berlin, 1950; vgl. dazu die Rezensionen von H. Wehr, in: *ZDMG* 102, 1952, S. 179ff; A. Spitaler, *Biblioteca Orientalis* X [3/4], 1953, S. 144ff) durchzuhalten ist. Allerdings ist doch anzunehmen, dass – trotz der z. T. sehr verschiedenen Stammesdialekte – die altarabische Dichtung mitsamt ihrer Hochsprache, ihrer ausgefeilten Technik und ihrer kollektivistischen Orientierung an strengen Normen und Standards überall ein und dieselbe war und auch überall verstanden wurde; vgl. J. T. Monroe, *Oral Composition in Pre-islamic Poetry*, in: *Journal of Arabic Literature* 3, 1972, S. 1-53; N. Kermani, *Sprache als Wunder – Der Koran als Grundtext der arabischen Kultur*, Schriftenreihe der Vontobel-Stiftung, Zürich, 2009, S. 11.

¹²⁷ So hat im Arabischen etwa das griechische φιλόσοφος seine Konsonanten *f l s f* als neue Verbalwurzel geliefert, die dann durchaus arabisch flektiert und zu nominalen Ableitungen verwendet wird: يتفلسف *yatafalsafu* „er philosophiert“, فلسفة *falsafatun* „Philosophie“; vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 649a; Gotthelf Bergsträsser, *Einführung*, aaO., S. 146; vgl. a. C. Brockelmann, *Arabische Grammatik*, aaO., § 47b, Anm., S. 60f.

IV, 2.1 – Trinität

Nach der die arabische Syntax missachtenden Umdeutung der Muḥammad-Zeile und der Verkennung einer Reihe von Aporien bestehen für die Luxemburg'sche Hypothese, dass es sich bei der Felsendom-Inschrift um einen christlichen Text handelt, noch zwei weitere Hürden, die es zu überwinden gilt: das ist zum einen die *antitrinitarische* Spitze der in der Inschrift zitierten Qur'ānverse (insbesondere Sura 4, 171-172); zum zweiten ist es die Erwähnung des Islams als *Religion*, die ebenfalls durch ein Qur'ānzitat (Sura 3, 19) in den Text der Felsendom-Inschrift hineinkommt. Ich konzentriere mich hier auswahlweise auf diese beiden Beispiele.¹²⁸

In dem Zitat aus Sura 4, 171 übersetzt Luxemburg: „verfehlt euch nicht in eurem Urteil“ statt: „geht nicht zu weit in eurer Religion!“ Dem *lā taḡlū fī dīnikum* = „geht nicht zu weit in eurer Religion“ legt er zunächst die syro-aramäische Redewendung *'a'īl bḏīnā'* = „sich in seinem Urteil irren,

¹²⁸ In dieser Absicht, aus der Felsendom-Inschrift und dem Qur'ān christliche Texte zu machen, stützt sich Luxemburg auch Sura 72, 18-20 gewaltsam zurecht (ders., Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, aaO., S. 133ff, und ders., Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes, aaO., S. 377f): *masāḡid* („Gebetsstätten“, pl.) wird in *masḡid* (sg.) geändert (Weglassung eines 'Alifs), damit es als Vorlage für den syro-aramäischen Infinitiv P^{ca} *mesḡad* (arab.: *suḡūd*, „verehren“, inf.) dienen kann. Sura 72, 18 lautet dann: „Die Verehrung gehört nur Gott ...“. In Sura 72, 19 wird aus *qāma* („und da sich Allāhs Knecht erhob“) das ungleich bedeutungsvollere: „und als der Knecht Allāhs auferstanden (!) war“. Am Versende von 72, 19 vertauscht Luxemburg in لبدان = *libadan* (= „[ihm] Anhaftende“ = „[ihn] Umringende“?) das Lām mit 'Ayn und fügt hinter dem Bā die Pleneschreibung mit 'Alif hinzu, um über das Syrische *'abadē'* zu عبادا = *'ibādan* (= „Verehrer“) zu kommen. Die Ersetzung des Lām durch 'Ayn rechtfertigt er mit dem Hinweis, dass das syro-aramäische 'Ayn im Arabischen mit Lām verwechselt worden sei. Das *qul* (imp.) = „sprich!“ in Sura 19, 20 muss dann noch zu *qāla* („er sprach“, 3. m. sg. pf., Hinzufügung eines 'Alifs zur Pleneschreibung) umgemodelt werden. Nach diesen vier Konjekturen ergebe sich schließlich die viel einleuchtendere Lesung: „sie hätten ihn (= Muḥammad = Christus nach der Auferstehung) beinahe als Gott verehrt (عبادا)“ statt: „sie hätten ihn (= Muḥammad) beinahe (vor lauter Zudringlichkeit?) erdrückt (لبدان)“ (Paret; vgl. Mark. 5, 31). Es folgt dann 72, 20 (*qāla*, statt *qul*, s. o.), in welchem sich der auferstandene Muḥammad = Christus mit dem Hinweis auf das „Beigesellungsverbot“ gegen seine göttliche Verehrung wehre (dem widersprechen Matth. 28, 9.17 und Luk. 24, 52). Auch wenn zuzugeben ist, dass das لبدان = *libadan* (vgl. C. Brockelmann, Arabische Grammatik, aaO., § 79, 3, S. 96?) „lectio difficilior“ ist, zeigt sich doch in solchen nicht eben sparsam angebrachten Konjekturen das leitende Interesse Luxemburgs, den im Qur'ān genannten *muḥammadun* zum (auferstandenen) Jesus Christus (= „Mohammed I“, ebda., S. 131ff. 145f) zu machen. Dass sich die Prämisse syro-aramäischer Vorlagetexte zum Qur'ān nicht ohne die Vergewaltigung des Qur'āntextes halten lässt, ist evident. Luxemburg bewegt sich in einem *circulus vitiosus*, bei dem das zu Beweisende als Beweisgrund fungiert: Weil an keiner einleuchtenden Stelle die Texte für die Prämisse sprechen, muss die Prämisse, der Qur'ān sei eigentlich christlich, eben immer wieder gegen den Text „bewiesen“ werden.

sich verfehlen“ (Aphel) zugrunde¹²⁹, wobei er in der Verbform *taglū* eine Verwechslung der im Arabischen graphisch sehr ähnlichen Buchstabenformen von غ (ġayn) und ع (‘ayn) annimmt. Statt: لا تَعْلُوا (mit ġayn: غ): *lā taglū* = „geht nicht zu weit ...“ müsse der Text also heißen: لا تَعْلُوا (mit ‘ayn: ع): *lā ta‘lū* = „verfehlt euch nicht in eurem Urteil ...“

Luxenberg rechtfertigt seine Neulesung mit dem Hinweis, dass ja auch die Felsendom-Inschrift hier den diakritischen Punkt, der aus dem ‘ayn ein ġayn macht, nicht hat; es sei also *lā ta‘lū* (mit ع, ‘ayn statt mit غ, ġayn) = „irrt / verfehlt euch nicht“ zu lesen; Luxenberg denkt dabei für das Arabische an die Verbwurzel عال = √‘āla = „vom rechten Weg abweichen“.¹³⁰ Die Begründung für diese Konjektur ist allerdings kaum beweiskräftig, denn Luxenberg setzt sich hier einfach darüber hinweg, dass in dem Kūfī-Schriftduktus der Felsendomschrift – von sporadischen Ausnahmen abgesehen – keine diakritischen Zeichen gesetzt werden; ein Merkmal geradezu der kūfischen Schreibweise, die natürlich auch Luxenberg bekannt ist.¹³¹ Außerdem misst er dem Umstand keine Bedeutung bei, dass die Schreibung mit غ (ġayn): *lā taglū* = „geht nicht zu weit!“ (von der Verbwurzel غالا = *ġalā*¹³² = „das Maß, die gebührenden Grenzen überschreiten, zu weit gehen, übertreiben“) auch in Sura 5, 77 gut belegt ist.

Das arabische Wort *dīnikum* = „eure Religion“ erklärt Luxenberg dann ebenfalls nach derselben Methode, das Syro-Aramäische zugrunde zu le-

¹²⁹ Zweifelhaft; vgl. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Nachdruck bei Georg Olms, Hildesheim, 1966, S. 527b: „*injuste egit*“; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Clarendon-Press, Oxford, 1967, S. 405a: „*to pervert justice or judgement*“; Th. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, aaO., § 177F, S. 121f; vgl. Chr. Luxenberg, *Neudeutung*, aaO., S. 135, Anm. 17.

¹³⁰ Vgl. G. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 589b; vgl. a. عل = „*‘alla*“, ebda., S. 568b.

¹³¹ Den (einzig) Satztrenner des zweiten Schriftbandes zwischen Sura 19, 34 und 19, 35 an der WEST-SEITE erklärt Luxenberg zum diakritischen Zeichen für das šīn in *šahida*; vgl. ders., *Neudeutung*, aaO., S. 125; die drei vertikal übereinander stehenden Punkte hält Luxenberg dann allerdings nicht für einen Punkthaufen oder für die sog. „gleichen Punkte“, wie sie zur Bezeichnung verschiedener Satzabschnitte in syrischen Handschriften üblich sind; vgl. Th. Nöldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, aaO., § 18, S. 12.

¹³² Vgl. G. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 611a.

gen; hier würde das arabische *dīn* nicht „Religion“ heißen¹³³, sondern als syro-aramäisches *dīnā* in der ganz speziellen Bedeutung von „Auslegungs- und Deutungsweise“ zu verstehen sein.¹³⁴ Damit wäre der Passus *lā taḡlū fī dīnikum* als *lā ta'lū fī dīnikum* zu lesen und sinngemäß so zu übersetzen sein: „Verfehlt euch nicht in eurer Auslegungsweise“. In diesem christologisch umzudeutenden Satz der Felsendom-Inschrift ginge es mit hin nicht um die Ablehnung des Trinitätsdogmas in Bausch und Bogen, sondern lediglich um innerchristliche Zwistigkeiten darüber, wie die Trinität zu deuten und zu verstehen sei.

Der Qur'ān selbst enthält nun an zahlreichen anderen Stellen – nach allgemeinem Konsens – sehr klare und eindeutige Aussagen gegen die Trinität. Immerhin zeigt Muḥammads schon oben berührte Auseinandersetzung mit dem *filioque* in ganz objektiver Weise, dass es wesentlich zu kurz gegriffen ist, wenn man alle antitrinitarischen Qur'ānstellen dahingehend umdeuten wollte, dass es in ihnen – basierend auf postulierten christlichen Lektionaren syro-aramäischer Provenienz – in dem Zitat *'innamā llāhu 'ilāhun wāhidun subḥānahū 'an yakūnu lahū waladun* = „Siehe, Gott (ist) ein einziger Gott – Preis sei ihm! – Wie könnte er ein Kind haben!“ (Sura 4, 171; NORDOST-SEITE) lediglich um die innerchristliche Abwehr eines „biologistischen“ Missverständnisses ginge. Wie wir schon oben gesehen haben, entwickelt Muḥammad in Sura 19, 33-35 durchaus eigenständig eine Theologie des göttlichen Schöpfungswortes, indem er die lukanische Verkündigungsgeschichte (Luk. 1, 31ff) mit Reminiszenzen aus Gen. 1, 3ff verbindet (... ויהי ... ויאמר אלהים יהי ... *way-yōmār 'ālohīm y'ēhī ... way-y'ēhī ...* = „Und Gott sprach, es werde ... und es wurde ...“) –, um die reine Geschöpflichkeit Jesu zu betonen. Damit setzt sich Muḥammad auch klar von der Logos-Theologie (vgl. Joh. 1, 1ff.14) ab, die Jesus an der Göttlichkeit teilhaben lässt.

Um aber die Auffassung zu erhärten, dass es bei den antitrinitarischen Texten des Qur'āns nicht um eine generelle Zurückweisung des Trinitäts-

¹³³ Vgl. G. Wehr, ebda., S. 275b: „Religion, Glaube“.

¹³⁴ Chr. Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 136; vgl. auch ebda., S. 138, Anm. 26; wiederum notdürftig; vgl. C. Brockelmann, Lexicon Syriacum, aaO., S. 145: „ratio (somnia), Dan. 2, 26 (Hex.)“.

dogmas, sondern lediglich um die innerchristliche Ablehnung von Missverständnissen und falschen Verstehensweisen geht, hat man nun von Seiten der Saarbrücker Schule versucht, im Qurʾān eine *pro*-trinitarische Aussage zu finden. Dazu ist man in Sura 112, 2 auf einen Terminus gestoßen, der nur auf den ersten Blick eine verblüffende Lösung zu bieten scheint. Es geht um die Benennung Gottes als الله الصمد = *ʿallāhu ṣ-ṣamadu*, traditionell übersetzt mit: „Gott, der Beständige, Ewige, Treue, Verlässliche, etc.“¹³⁵ Um hier zu einer *pro*-trinitarischen Aussage im Qurʾān zu gelangen, wird der arabische Terminus *aṣ-ṣamadu* nach der (schon im Ugaritischen belegten) syrischen Verbwurzel $\sqrt{\text{šmd}}$ („verbinden“, „zusammenbinden“, etc.) gedeutet¹³⁶, indem der *šmd*-Aussage (Sura 112, 2) jetzt phantasievoll ein trinitarischer Sinn unterlegt wird: „verbundene Einheit“, „(Drei)verbundenheit“. الله الصمد = *ʿallāhu ṣ-ṣamadu* sei also der „(trinitarisch) verbundene Gott“.

Methodologisch liegt hier der proseminaristische Denkfehler vor, von der *Etymologie* auf den aktuellen *Wortsinn* zu schließen.¹³⁷ Der Wortsinn ent-

¹³⁵ G. W. Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Tom. II, Beirut, 1975, S. 520; R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Tom. I, Beyrouth, 1968, S. 844; H. A. Salmoné, *An advanced Learners’s Arabic-English Dictionary*, Librairie du Liban, Beirut, 1972, S. 459; G. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, aaO., S. 476; Hartmut Bobzin, *Der Koran, neu übertragen*, aaO., S. 783.

¹³⁶ Auch hier notdürftig; vgl. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, aaO., S. 631a: „*colligavit, obligavit (vulnus), velavit (caput), se conjunxit cum*“; J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, aaO., S. 480b: „*to bind up a wound, bind together, etc.*“; zum Ugaritischen vgl. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, AnOr 35, Pontificium Institutum Biblicum, Roma, 1955, Nr. 1630, S. 316b wie J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Hg. O. Eissfeldt), Berlin, 1963, Nr. 2322, S. 267: „*anschirren*“; daneben wird noch auf die arabische Verbwurzel $\sqrt{\text{šmd}}$ (= „verbinden“, med.) hingewiesen; vgl. H. Wehr, *ebda.*, S. 493b.

¹³⁷ Etymologische Spielereien mit altsemitischen Belegen scheinen für diese Forschungsrichtung nicht gerade untypisch zu sein, wie T. Nagel gegen V. Popp, *Von Ugarit nach Samārrā*, in: K.-H. Ohlig (Hg.), *Der frühe Islam*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007, S. 14, bezüglich der arabischen Wurzel $\sqrt{\text{ḥmd}}$ feststellt: „... wie soll man sich vorstellen, daß sich ausgerechnet ein ugaritisches Wort, das die erlesene Qualität etwa von Gold bezeichnete, an die zweitausend Jahre gehalten habe, um weit entfernt von Ras Schamra als ein schmückender Beiname Jesu aufzutauchen?“, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 839. Mit dem „ugaritischen Fremdwort“ hantiert auch K.-H. Ohlig, *Vom muḥammad Jesus zum Propheten der Araber*, in: ders. (Hg.), *Der frühe Islam*, aaO., S. 330.332. Überhaupt wird von der Saarbrücker Schule die Anwendung der Etymologie als „Schlüsselwissenschaft“ betrieben (vgl. A. Goetze, *Religion fällt nicht vom Himmel*, aaO., S. 364; vgl. *ebda.*, S. 247.259ff u. ö.; V. Popp, *Biblische Strukturen in der islamischen Geschichtsdarstellung*, in: M. Groß / K.-H. Ohlig (Hgg.), *Schlaglichter*, aaO., S. 46ff), ohne vorab mit eindeutiger Begrifflichkeit abzuklären, was eine Etymologie leisten kann und was nicht; vgl. z. B. Victor Pisani, *Die Etymologie – Geschichte, Fragen, Methode*, Darmstadt, 1977.

scheidet sich jedoch nicht an der Etymologie, sondern am jeweils gegebenen Wortgebrauch¹³⁸ – und der ist für die Wurzel $\sqrt{\text{šmd}}$ im Arabischen ein völlig anderer. Außerdem ist es misslich, auf der Grundlage eines *hapax legomenons* im Qur’ān (das Wort *šamadun* kommt im Qur’ān nur hier vor!) trinitarische Vorstellungen für den *ganzen* Qur’ān zu behaupten.¹³⁹ Anstatt methodologisch korrekt die zahlreichen massiven anti-trinitarischen Belegstellen im Qur’ān Punkt für Punkt durchzusprechen und in einleuchtender Weise in Einklang mit der einen angeblich pro-trinitarischen Aussage des Qur’āns zu bringen, wird hier einfach ein isoliertes Ergebnis als repräsentativ dekretiert.

IV, 2.2 – Islam

Kommen wir zu dem zweiten Hindernis, das Luxenberg mit dem Ausweichen auf das Syro-Aramäische aus dem Weg räumen muss: das ist die Erwähnung des Islams als *Religion* in dem Qur’ānzitat von Sura 3, 19. Der entsprechende Passus an der SÜDWEST-SEITE der Felsendom-Inschrift lautet: *’inna d-dīna ’inda llāhi l-’islāmu* = „Siehe, die (einzig wahre) Religion ist bei Gott der Islam.“ Solch’ ein Satz ist natürlich in einer christlichen Inschrift nicht denkbar. Daher muss der Terminus اسلام = *’islām* hier eine andere Bedeutung tragen. Die vom Üblichen völlig abweichende Übersetzung Luxenbergs zu dieser Stelle lautet: „Als das Rechte (hinsichtlich des Schriftverständnisses) (gilt) bei Gott die Übereinstimmung (mit der Schrift).“¹⁴⁰

Wie gelangt Luxenberg nun zu dieser gänzlich anderen Wiedergabe? Erneut (!) muss er dem arabischen Wort *dīn* = „Religion, Glaube“ eine andere Bedeutung nach dem Syro-Aramäischen unterlegen. Im Syro-Aramäischen lautet, so Luxenberg, die Grundbedeutung des Wortes *dīnā* = „das

¹³⁸ Hier wären Wortfeld und Wortfeldtheorie zu diskutieren gewesen; vgl. H. Bußmann, Lexikon der Sprachwissenschaft, aaO., S. 854ff; vgl. a. Todorov / Ducrot, Enzyklopädisches Wörterbuch der Sprachwissenschaften, Athenaiion, 1975, S. 159ff; H. Geckeler, Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie, Wilhelm Fink Verlag, München, 1971, S. 41ff.184ff, etc.

¹³⁹ Das sollte sich schon durch die Anwendung der einfachen Kardinalzahl احد = *’aḥadun* = „eins“ in Sura 112, 1.4 verbieten.

¹⁴⁰ Luxenberg, Neudeutung, aaO., S. 138f.

Wahre, das Rechte“.¹⁴¹ Gestützt auf Sura 18, 1f stellt Luxenberg dann einen speziellen, definitorischen Zusammenhang dieses Terminus’ mit dem Schriftverständnis auch in Sura 3, 19 her. In Sura 18, 1f heißt es: „Lob sei Gott, der die *Schrift* auf seinen Diener (= Muḥammad) herabgesandt und daran nichts gemacht hat, was vom geraden Weg abweichen würde, (eine Schrift), die *richtig* (قيما = *qayyiman*) ist“ (vgl. Sura 98, 3). Weil nun in der außerkanonischen Qur’ānversion des Ibn Mas’ūd¹⁴² in Sura 18, 2 das arabische Wort für „*richtig*“, „*gerade*“ (قيما = *qayyiman*) durch دينا = *dīnan* ersetzt sei¹⁴³, könne man davon ausgehen, dass der Terminus *dīn*, bzw. sein syro-aramäisches Äquivalent *dīnā*, sozusagen als Fachausdruck auch an anderen Stellen im Qur’ān für das „Wahre“, „Rechte“ und „Gerade“ *der Schrift* etabliert sei. Daher beziehe sich auch Sura 3, 19, wo dieser spezielle Fachbegriff *dīn* ebenfalls auftauche, auf „das Wahre, Rechte, Gerade“ *der Schrift*(*auslegung*) und bedeute nicht „Religion“. Die Übersetzung des Wortes اسلام = *islām* im Sinn von „*Religion*“ führe deswegen auch in die Irre; der Ausdruck müsse wegen der (gänzlich singulären!) Variante bei Ibn Mas’ūd in Sura 18, 2 ursprünglich, bevor er sich zum Begriff einer gestifteten Religion entwickelt habe, etwas mit dem Schriftverständnis zu tun gehabt haben (= „Islam I“, S. 131ff.145f). Zugrunde zu legen sei auch hier ein syro-aramäisches Wort, nämlich *šalmūtā*, was „*Übereinstimmung*“ bedeute.¹⁴⁴

Auch diese willkürlich ausgetüfelte Umdeutung durch Luxenberg vermag in keiner Weise zu überzeugen. Luxenberg entgeht offenbar, dass Ibn Mas’ūd bei seiner Ersetzung von قَيِّمًا = *qayyiman* durch دِينًا = *dīnan* (Sura 18, 2)

¹⁴¹ Auch hier wieder zweifelhaft; nach den Wörterbüchern liegt die Betonung auf dem Juristischen; vgl. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, aaO., S. 145b: „*judicium, jus, lis, causa, judices, etc.*“; J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, aaO., S. 90b: „(a) *judgement, sentence, verdict, punishment, law, rule*“; etc.

¹⁴² Vgl. Th. Nöldeke / Fr. Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Bd. II, Nachdruck bei Georg Olms, Hildesheim, 1970, S. 27ff.

¹⁴³ Bei Th. Nöldeke / G. Bergsträßer / O. Pretzl, *Geschichte des Qorāns*, Bd. III, Nachdruck bei Georg Olms, Hildesheim, 1970, S. 60ff (69) übrigens nicht verzeichnet; Luxenberg zitiert (aaO., S. 138, Anm. 26) A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur’ān*, Leiden, 1937, S. 55.

¹⁴⁴ Vgl. C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, aaO., S. 782b: „*perfectio, congruentia, consensus, etc.*“; J. Payne-Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, aaO., S. 582a: „*agreement, concord, unanimity, harmony, etc.*“.

die Syntax von Sura 18, 1-2 verändert. دينا = *dīnan* = „Religion“, „Glaube“ (Sura 18, 2) steht jetzt zu الكتاب = *al-kitāba* = „Buch“, „Schrift“ (Sura 18, 1) als Akkusativobjekt syntaktisch parallel; die Verse 1-2 sind daher bei Ibn Mas‘ūd folgendermaßen zu lesen: „Lob sei Gott, der auf seinen Knecht *das Buch (al-kitāba)* herabsandte und daran nichts „Krummes“ gemacht hat, *eine Religion / einen Glauben (dīnan)*, um ...“. D. h.: Ibn Mas‘ūd setzt mit *dīnan* (subst.: „Religion, Glaube“) kein adjektivisches Äquivalent an die Stelle von *qayyiman* (adj.: „gerade, richtig“), sondern ersetzt das Adjektiv *qayyiman* durch das Substantiv *dīnan* in Parallele zu *al-kitāba* („Buch“, „Schrift“) als Akkusativobjekt. Im Übrigen besitzen die Varianten bei Ibn Mas‘ūd im Regelfall kaum den Anspruch auf Ursprünglichkeit. Ibn Mas‘ūd verwendet – vorzugsweise aus der mündlichen Populärtradition schöpfend – auch bei Synonymen eher einen bekannteren, vielfach auch glatteren Ausdruck; er bevorzugt dabei gerade nicht Spezialtermini (z. B. aus der theologischen oder exegetischen Fachsprache), wie Luxenberg hier zu Sura 18, 2 unterstellt.¹⁴⁵ Den morphologischen Nachweis, wie aus dem syrischen *šalmūtā* im Arabischen ausgerechnet *‘islām* wird, versucht Luxenberg dann auf S. 139, Anm. 27 erst gar nicht zu erbringen. Im Arabischen hätte man hier noch eher an eine Wortbildung wie *سلامة salāmatun* „Übereinstimmung (mit grammatischen Regeln)“ denken können.¹⁴⁶ Luxenbergs Gleichung ist in morphologischer Hinsicht ein unbelegtes ad-hoc-Phantasieprodukt.

Der Kern dessen, was der Terminus *اسلام = ‘islāmun* ursprünglich bedeutet¹⁴⁷, ist hingegen in der absoluten, d. h. weder mit einem Akkusativ noch einer präpositionalen Ergänzung verbundenen Verwendung der Verbwurzel $\sqrt{\text{slm}}$ IV. = *اسلم = ‘aslama* = „die *‘islām*-Handlung vollziehen“ zu suchen (ab der mittelmekkanischen Zeit: vgl. Sura 3, 20; 6, 14.125; 39, 22; 48, 16; 49, 14.17; 61, 7; 72, 14f; etc.), wovon abgeleitet dann die häufige

¹⁴⁵ Vgl. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, E. J. Brill, Leiden, 1920, S. 8ff; Th. Nöldeke / G. Bergsträßer / O. Pretzl, *Geschichte des Qorans*, Bd. III, aaO., S. 77ff.

¹⁴⁶ vgl. G. W. Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, vol. II, aaO., S. 347b: „*in declinandis nominibus cum regulis consensus, integritas a vitiiis, incolumitas*“; G. Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, aaO., S. 388a.

¹⁴⁷ Das Folgende nach Otto Spies, *Islam und Syntage*, in: *OrChr.* 57, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1973, S. 1ff; vgl. a. T. Nagel, *Mohammed – Leben und Legende*, aaO., S. 705ff; ders., *Allahs Liebling*, aaO., S. 397f.

Partizipialform *مسلم* = *muslimun* = „ein die *Islām*-Handlung Vollziehender“ ebenfalls seit mittelmekkanischer Zeit gebildet wird (vgl. die Belege ab der mittelmekkanischen Zeit: Sura 6, 163; 10, 72.84; 39, 12; 48, 35; 68, 35; 72, 14; etc.).

Es ist wichtig festzuhalten, dass sich erst in der spätmedinischen Epoche der Gebrauch von „Muslim“ als Name oder Titel (vgl. Sura 22, 78)¹⁴⁸ und auch die substantivische Verwendung des Infinitivs *'islām* als einer gestifteten Religion (Sura 3, 19.85; 5, 3) mit bestimmten religiösen Fundamentaltpflichten (vgl. Sura 2, 128; 5, 3; 22, 77f; 27, 91f; 33, 35; 41, 33; 46, 15; 66, 5; 72, 14) entwickelt hat. Wie die Suffigierungen „*'islāmihim*“ und „*'islāmakum*“ in Sura 9, 74 und 49, 17 beweisen, ist zunächst – wie bei dem Partizip „*muslimun*“ – immer noch auf der Basis von „die *'islām*-Handlung vollziehen“ zu übersetzen. Der Vollzug dieser Handlung bestand in einem rituellen Bekenntnis zur Einzigkeit Allāhs, deren liturgischer Charakter durch einleitendes *قل* = „*qul*“ = „*sprich!*“ oder *قولوا* = „*qūlū*“ = „*sprecht!*“ (vgl. Sura 2, 136; 3, 20.84; 29, 46; vgl. Sura 112, 1) sowie durch eine symbolhafte körperliche Hinwendung zu Gott deutlich wird („*li-llāhi*“, „*li-rabbi l-'ālamīna*“ = „*zu Gott hin*“, „*zu dem Herrn der Welten hin*“; vgl. Sura 2, 131.142ff; 6, 71; 27, 44; 40, 66). Diese symbolhafte Handlung besteht in der Hinwendung des Gesichts (d. h. der ganzen Person) zu Allāh (Sura 2, 112; 3, 20; 4, 125; 31, 22: „*man yuslim waḡhahū 'ilā llāhi*“ = „*wer immer mit seinem Angesicht die 'islām-Handlung zu Gott hin vollzieht*“).¹⁴⁹ Inhaltlich wird die Verwendung der Verbwurzel *√slm* IV. = *اسلم* = „*aslama*“ = „*die 'islām-Handlung vollziehen*“ durch ihre Ableitung von dem Substantiv *سلام* = „*salāmun*“ als „*heiles, richtiges Verhältnis (zu dem einzigen Gott)*“, bzw. als „*Frieden (mit dem einzigen Gott)*“ bestimmt, d. h. als restlose Eingebung in seinen Willen. Diese „*Ergebung*“ hat sich dann in der Fortentwicklung durch einen religiösen Pflichtenkanon konkretisiert.

¹⁴⁸ Das Wort *muslimūna* scheint im § 1 der medinischen Gemeindeordnung interpoliert zu sein; dort steht es in überflüssiger Doppelung zum Ausdruck *mu'minūna* = „*Gläubige*“ parallel; vgl. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Bd. IV, Verlag Georg Reimer, Berlin, 1889, S. 67.

¹⁴⁹ O. Spies, *Islam und Syntage*, aaO., S. 21ff vermutet hierzu ein Vorbild im christlichen Taufritus des Orients; vgl. T. Nagel, *Die Inschriften im Felsendom und das islamische Glaubensbekenntnis – Der Koran und die Anfänge des ḡadīḡ*, aaO., S. 351.

Es ist für seinen Umgang mit den frühislamischen Texten charakteristisch, dass Luxenberg – gegenüber dieser konkordanten Verwendung und Entwicklung von $\sqrt{\text{slm}}$ IV., „*islāmun*“ und „*muslimun*“ – von einer einzigen (!) Stelle im Qurʾān (Sura 3, 19) her eine Vorstufe „*islāmun*“ = „*šalmūtā*“ = „Islam I“ konstruiert, so als lägen die Ursprünge des „Vollziehens der *islām*-Handlung“ im exegetischen Debattieren. Er tut das mit einer ganz singulären, anhand des Syro-Aramäischen interpretierten Variante bei Ibn Masʿūd zu Sura 18, 2, die er syntaktisch sogar noch missversteht. Die zahlreich belegten und in ihrer inhaltlichen Verwendung gut bestimmbar Begriffe $\sqrt{\text{slm}}$ IV., „*islāmun*“ und „*muslimun*“ sind an den o. g. Stellen nur schwerlich denkbar als Fortentwicklung einer ursprünglich exegetischen Fachterminologie. Wollte man das Luxenberg'sche Verständnis zu *dīn* und *islām* an allen diesen o. g. und noch übrigen Stellen in ihrem jeweiligen Zusammenhang erproben, um eine Brücke von „Islam I“ zu „Islam II“ zu finden, würde sich die unvertretbare Sinnverengung auf die Streitigkeiten etwa mit der *jüdischen* Schriftgelehrsamkeit rasch erweisen. Noch weniger dürfte die Luxenberg'sche These auf innermuslimische Differenzen in der Qurʾānexegese passen. So setzt sich in Sura 9, 97ff (spätmedinisch) Muḥammad mit den Beduinenstämmen (الاعراب = „*al-ʿaʿrābu*“) nicht wegen Unstimmigkeiten im Verständnis von Qurʾānversen auseinander, sondern – wie die ebenfalls spätmedinische Sura 49, 14.17 zeigt – u. a. auch mit der Veräußerlichung des „*islām*-Handlungsvollzugs“. Die Banū Asad waren während einer Hungersnot mit der scheinheiligen Absicht nach Medina gezogen, um mithilfe eines bloß formellen „Vollzugs der *islām*-Handlung“ Lebensmittel zu erhalten.¹⁵⁰

V – Ergebnis

Auch wenn Chr. Luxenberg die Vertreter anderer Meinung mehrfach auf ihre Inkompetenz hinweisen zu müssen meint¹⁵¹, darf weiterhin davon ausgegangen werden, dass die bisher übliche Übersetzung und Interpretation der Felsendom-Inschrift Gültigkeit beanspruchen kann. *Nicht von Christus*,

¹⁵⁰ Vgl. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Bd. IV, aaO., Nr. 77, S. 137; die gängigen Qurʾān-übersetzungen pflegen zu Sura 49, 14ff auf dieses Vorkommnis hinzuweisen; vgl. z. B. M. Henning / A. Schimmel, *Der Koran*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1991, S. 499, Anm. 4.

¹⁵¹ so z. B. mehrfach in seinem Aufsatz „Neudeutung“, aaO., S. 131ff.140; ähnlich K.-H. Ohlig, der T. Nagel einen Fortbildungskurs im Arabischen empfiehlt (s. o. Anm. 70).

sondern von dem Propheten Muḥammad (570-632) ist in den muḥammadun-Zeilen der Felsendom-Inschrift die Rede. Die Ausführungen Chr. Luxenbergs zu „Muḥammad I und Muḥammad II“, zu „Islam I und Islam II“, machen es keineswegs notwendig, den in der Felsendom-Inschrift genannten Terminus *muḥammadun* als Jesus, den Sohn der Maria, zu verstehen. Ebenso wenig ist Luxenbergs Versuch als gelungen anzusehen, von der Umdeutung des *muḥammadun* (inneres Oktagon, QIBLA-SEITE) aus zu einer christlichen und pro-trinitarischen Interpretation der gesamten Inschrift inkl. des Qur’āns zu gelangen, ‘Abd al-Malik ibn Marwān zu einem Christen und den Felsendom zu einer ursprünglich christlichen Kirche zu machen.

Im Ergebnis dürfte feststehen, dass Luxenberg mit seiner „Neudeutung“ der Felsendom-Inschrift die Saarbrücker Schule in eine *Sackgasse* geführt hat.¹⁵²

¹⁵² Ich verweise hier noch auf die in der Zeitschrift HIKMA IV, April 2012 erscheinende eingehendere Auseinandersetzung mit der Saarbrücker Schule und dem Werk A. Goetzes, „Religion fällt nicht vom Himmel – die ersten Jahrhunderte des Islams“, aaO.; s. o. Anm. 2.