

Dieter Becht

Offenbarungsschrift und Offenbarungsträger

Der Beitrag indischer Christen des 19. Jh.
in der Auseinandersetzung
mit dem Islam

Eberhardt-Karls-Universität

Tübingen (1993)

Dieter Becht
Offenbarungsschrift und Offenbarungsträger
Der Beitrag indischer Christen des 19. Jahrhunderts
in der Auseinandersetzung mit dem Islam

© 2016 Dieter Becht. This work is licensed under a
Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivs 3.0 International License.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/deed.de>
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/legalcode>

*Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktor-
würde der Ev.-th. Fakultät an der Eberhardt-Karls-
Universität zu Tübingen, 1993*

Inhaltsverzeichnis

	Bemerkungen zur Transkription	9
	Abkürzungen	10
	Die Vorgeschichte	11
1	Einführung	12
2	Die muslimische antichristliche Apologetik	18
	Die Anfänge	19
	Die nachkoranische Zeit	23
	Anfang des 9. bis Anfang des 11. Jhd.	25
	Nach 1000	32
	Merkmale der islamischen Apologetik	41
	Die Verfälschung der Bibel	43
	Die Aufhebung biblischer Gebote	45
	Die Unhaltbarkeit christlicher Dogmen	46
	Die Mangelhaftigkeit christlicher Praxis	49
	Die Gültigkeit des Islam und Muhammads	50
	Die christliche Beeinflussung muslimischer Apologetik	52

3	Die christliche antimuslimische Apologetik	55
	Die griechische Apologetik	56
	Die arabisch-christliche Apologetik	59
	Die lateinische Apologetik	61
	Die protestantische Apologetik	67
4	Die eur.-prot. Apologetik in Indien	70
	Henry Martyn	70
	Pfander: Grundlegung einer neuen Apologetik .	74
	Leben (1803–1865)	74
	Wirken in Indien	77
	<i>Die Waage der Wahrheit</i>	79
	Würdigung: Grundlegung einer neuen Apologetik	98
5	Die orthodox-muslimische Reaktion	118
	Raḥmatullāh Kairānwī	118
	Wazīr Khān	121
	Islam. Gelehrsamkeit und westl. Bibelkritik . . .	122
	<i>Christliche Unnachahmlichkeit</i>	122
	<i>Enthüllung der Wahrheit</i>	123
	Spätere Entwicklungen	142
	 Antworten indischer Christen auf den Islam	 143
6	Der islamische Betrug: Rām Candra	144
	Leben (1821–1880)	144
	Der Hindu und Deist	144
	Rām Candras Hinwendung zu Christus . .	149
	Der Sepoyaufstand	156
	Candras Laufbahn nach dem Sepoyaufstand	157
	Ram Candras Wirksamkeit als Christ . . .	159
	Rām Candras Werke	161

Die säkularen Werke	161
Die religiösen Werke	162
Würdigung: Polemik ohne Apologetik . . .	166
7 Aphorismen: ‘Abdullāh Ātham	168
Leben (<i>ca.</i> 1828–1896)	168
‘Abdullāh Āthams Werke	174
<i>Herausforderung (Challenge)</i>	174
Weitere Werke	176
Würdigung: Aphorismen ohne Polemik . .	177
8 Gottes Wesen und seine Offenbarung: Şafdar ‘Alī	179
Leben (<i>ca.</i> 1820– <i>ca.</i> 1905)	180
Die Studienzeit in Agra (<i>ca.</i> 1825–1856) . .	180
Als Deputy Inspector of Schools	183
Der Schritt zur Bekehrung in Jabalpur . . .	186
Şafdars theologische Entwicklung	193
Şafdar ‘Alīs Werke	196
<i>Bittschrift</i>	196
Würdigung: Gottes Wesen entspricht sei- ner Offenbarung	203
9 Jesus oder Muhammad: ‘Imād ud-Dīn Lāhiz	214
Leben (<i>ca.</i> 1822–1900)	214
‘Imād ud-Dīns theologische Gedankenwelt . . .	228
‘Imād ud-Dīns Werke	236
<i>Prüfung des Glaubens</i>	236
<i>Rechtleitung der Muslime</i>	240
Würdigung: Jesus oder Muhammad	247
<i>Leben Muhammads & Lehre des Islam</i>	254
Weitere Werke	260

10 Alterserscheinungen: Ṭhākur Dās	267
Leben (1852–1910)	267
Ṭhākur Dās' Werke	269
<i>Christliche Enthüllung</i>	269
Bewertung der <i>Christlichen Enthüllung</i> . .	270
Weitere Werke	274
11 Zusammenfassung der Leistung indischer Apolo-	
 geten des 19. Jahrhunderts	278
12 Neue Wege: eine Aussicht auf das 20. Jahrhundert	284

Die Relevanz der Debatte in Indien für den Dialog heute **292**

13 Der positive Ertrag der indischen Debatte	293
Die Notwendigkeit einer Berücksichtigung isla-	
mischer Grundvoraussetzungen	295
Die Unerlässlichkeit einer Verhältnisbestimmung	296
Die Vorgehensweise	298
Der Ausgangspunkt: Bibel und Koran . . .	318
Die Entscheidung für oder gegen die Bibel	319
Die Unentbehrlichkeit einer Zurückweisung is-	
lamischer Aufhebungs- und Verfälschungs-	
theorien	320
Der Vorzug einer Apologetik, die durch den Ver-	
gleich beider Religionen die strukturellen	
Unterschiede zur Sprache bringt	320
Gemeinsame Attribute Gottes	322
Die unterschiedliche Bewältigung des Bösen	334
Der Widerspruch islamischer Aussagen zur	
christlichen Botschaft	345

14	Der negative Ertrag der indischen Debatte	354
	Die Unhaltbarkeit einer Erkennbarkeit des göttlichen Wesens durch die Vernunft	354
	Die Mangelhaftigkeit eines polemischen Vergleiches von Jesus und Muhammad	355
	Die Gefahr einer Vernachlässigung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium . .	355
	Die Relevanz für die Widerlegung der Aufhebungstheorie	356
	Die Gefahr der Übernahme islamischer Denkmuster bei der Widerlegung der Verfälschungstheorie	366
	Die mangelnde Abgrenzung von bestimmten islamischen Lehren	366
	Die unzulängliche Abgrenzung von islamischen mechanistischen Inspirationsvorstellungen	367
	Die unzureichende Verkündigung der Botschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen . . .	378
15	Zusammenfassung	379

Auszüge aus Werken indischer Apologeten **383**

16	‘Abdullāh Ātham	385
	Literaturverzeichnis	385
	Urdu Werke	385
	Englische Werke	386
	<i>Herausforderung (Challenge)</i> —ein Abriss	387
	Vorwort	388
	Die äußeren Zeichen der Religion Christi .	389
	Die inneren Zeichen der Religion Christi .	389
	Miscellanea	391

17	Şafdar ‘Alī	392
	Literaturverzeichnis	392
	Christliche Werke	393
	<i>Bittschrift (Niyāz-nāma)</i>	394
	Inhaltsverzeichnis der <i>Bittschrift</i>	394
	Ein Abriss der <i>Bittschrift</i>	399
18	‘Imād ud-Dīn	447
	Literaturverzeichnis	447
	<i>Prüfung des Glaubens (Taḥqīq al-īmān)</i>	449
	<i>Rechtleitung der Muslime (Hidāyat al-muslimīn)</i> .	454
	Vorwort	454
	Kapitel 1: Zur Inspiration	456
	Abriss der <i>Lehre des Islam</i> , Kap. 1 (Die Grundlehren)	465
	Wörterklärungen	472
	Literaturverzeichnis	476

Bemerkungen zur Transkription

Die Umschrift der urdu Schriftzeichen lehnt sich an ALA-LC¹:

ا = 'ā, 'ā	دھ = dh	غ = <u>gh</u>
ب = b	ڈ = ḍ	ف = f
بھ = bh	ڈھ = ḍh	ق = q
پ = p	ذ = ḏ	ک = k
پھ = ph	ر = r	کھ = kh
ت = t	ڑ = ṛ	گ = g
تھ = th	ڑھ = ṛh	گھ = gh
ٹ = ṭ	ز = z	ل = l
ٹھ = ṭh	ژ = <u>zh</u>	م = m
ث = ṯ	س = s	ن = n
ج = j	ش = <u>sh</u>	و = <u>n</u>
جھ = jh	ص = ṣ	و = w/v, ū, o, au
چ = c	ض = ḏ	ہ = h
چھ = ch	ط = ṭ	ء = 'ā
ح = ḥ	ظ = ḏ	ی = y, ī, á
خ = <u>kh</u>	ع = 'ā	ے = ai, e
د = d		

¹<https://www.loc.gov/catdir/cpsa/romanization/urdu.pdf>

Abkürzungen

Allgemeine Abkürzungen richten sich nach TRE, Abkürzungsverzeichnis. Abkürzungen der Literatur orientieren sich am internationalen Titelabkürzungsverzeichnis von O. Leistner¹.

<i>bzgl.</i>	bezüglich
<i>CMI</i>	<i>Church Missionary Intelligencer</i>
<i>CMS</i>	<i>Church Missionary Society</i>
<i>EI</i>	<i>The Encyclopaedia of Islam</i> , hg. v. H.A. Rosskeen (Leiden [<i>u.a.</i>], 1960ff)
<i>GCAL</i>	<i>Geschichte der christlichen arabischen Literatur</i> , v. G. Graf, Bd. 1–5 (Rom, 1944–1953)
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>M</i>	masoretischer Text
<i>Q</i>	Koran (Qurʿān)
<i>SEI</i>	<i>Shorter Encyclopaedia of Islam</i> , hg. v. H.A.R. Gibb/J.H. Kramers (Leiden [<i>u.a.</i>], 1961)
<i>SPG</i>	Society for the Propagation of the Gospel
<i>SP</i>	samaritanischer Pentateuch

¹Leistner, *Internationale Titelabkürzungen*.

Die Vorgeschichte

Kapitel 1

Einführung

Das Indien des 19. Jahrhunderts ist wie kein anderes Land der Welt Schauplatz der christlich-muslimischen Auseinandersetzung geworden, da der indische Subkontinent, der einen hohen Anteil an muslimischer Bevölkerung besaß, unter britischer Herrschaft eine keinem muslimischen Staat jener Zeit vergleichbare Religionsfreiheit genoss. Hier trafen die moderne westliche und die feudale indische Zivilisation sowohl auf säkularer als auch auf religiöser Ebene in beispielloser Härte und Unmittelbarkeit aufeinander. Auf diesem Nährboden entstanden sowohl die Reformbewegungen der Muslime und Hindus als auch die orthodoxen Gegenbewegungen, also einerseits Gruppierungen, die ihre eigene Kultur und Wissenschaften in Bausch und Bogen abstreiften und die westlichen Lebensformen annahmen, andererseits aber auch solche, die die westliche Kultur ebenso kompromisslos verwarfen. Der Großteil der Bevölkerung befand sich je-

doch in verschiedenen Abstufungen zwischen diesen beiden Extremen und bewegte sich in ständiger Absorption und Amalgamation westlicher Kulturgüter mit eigenem Kulturgut allmählich in das moderne Indien hinein.

Inmitten dieses fruchtbaren Gärungsprozesses entstand eine beachtliche Anzahl indischer Christen, die gegen Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts durch eine Massenbewegung der sogenannten Kastenlosen in die Kirche einen zahlenmäßigen Aufschwung erlebten. Stammt auch der größere Anteil der indischen Christen schon immer aus dem hinduistischen Bereich, so soll der Blick dieser Arbeit dennoch lediglich auf die aus dem muslimischen Bereich kommenden Christen gelenkt werden, die sich in der Auseinandersetzung mit dem Islam und der Verkündigung der christlichen Botschaft unter Muslimen betätigten.

Da der Islam die Gültigkeit vorheriger Offenbarungsschriften anerkannte, musste er *taurāt* und *injīl* in eine Beziehung zu der vermeintlichen Offenbarung Gottes im Koran bringen. Die Radikalität seiner Vorgehensweise traf jedoch den Nerv christlichen Glaubens, da er *u.a.* aus Jesus trotz Anerkennung der Jungfrauengeburt (Q 3) einen gewöhnlichen Propheten machte, alle Vorstellungen einer Göttlichkeit Jesu strich und christliche Gebote durch eigene Anweisungen ersetzte.

Die Aufgabe christlicher Apologetik bestand daher seit Beginn des Islam darin, auf die Einzigartigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus und auf die Endgültigkeit christlicher Gebote hinzuweisen. Auch die christliche Apologetik in Indien musste sich mit dieser Problematik befassen. Es ging in der Auseinandersetzung also primär um die Einzigartigkeit der Offenbarungsschrift und des Offenbarungsträgers: War Jesus der Gottessohn und die Bibel die einzig legitime Offenbarungsurkunde, oder war

Muhammad das Siegel der Propheten und der Koran die endgültige Offenbarung Gottes an den Menschen?

Objekt folgender Betrachtung sind primär die schriftlichen Entwürfe christlicher Apologeten in Indien, da diese die eigenen Worte und Gedanken des jeweiligen Verfassers enthalten. Obwohl es zusätzlich einige Berichte über interreligiöse Debatten gibt, können diese wegen ihrer oft tendenziösen Darstellungen hier nicht berücksichtigt werden.

Antworten auf muslimische Vorwürfe gegen das Christentum sind heute genauso aktuell wie zu Muhammads Zeiten. Ohne eine gemeinsame Gesprächsebene und eine nüchterne Erforschung sowohl der Übereinstimmungen als auch der Differenzen kann es aber keinen wirklichen Dialog geben. Folgende Darstellung indischer Apologetik versteht sich als ein kleiner geschichtlicher Beitrag zu dieser zentralen Problematik und bemüht sich zunächst, die Denkvoraussetzungen der christlichen Verfasser und der muslimischen Gegner wie auch die Implikationen derselben zu ergründen, wobei ein Schwerpunkt auf der begrifflichen Klärung und Differenzierung liegt. Zweitens sollen die Entwürfe selbst zur Sprache kommen, denn sie leisten in ihren positiven wie auch negativen Aspekten in der Tat einen anregenden Beitrag. Freilich muss sich die vorliegende Arbeit vornehmlich auf eine missionsgeschichtliche Behandlung des Themas und ein Aufzeigen der Problematik beschränken.

Die Quellenlage antimuslimischer apologetischer Werke in Indien, die ausschließlich in Urdu verfasst sind, ist außerordentlich schwierig. Keine dieser Schriften ist in der Bundesrepublik Deutschland erhältlich, und selbst in Indien und Pakistan ist zur Auffindung derartiger Literatur große Mühe erforderlich. Der größte Teil der nach langer Suche in Pakistan ermittelten Bücher befand sich

im Privatbesitz einzelner Christen, die an der Thematik Interesse hatten, die Bücher aber aus Furcht vor muslimischen Angriffen verborgen hielten und nur mit Mühe überredet werden konnten, sie zur photomechanischen Reproduktion auszuleihen. Weitere Literatur war in der Bibliothek des Henry Martyn Institutes (Hyderabad, Indien) vorhanden. Ein nur geringer Teil an erforderlicher Literatur konnte im India Office Library in London und in der Bibliothek des CMS Partnership House in London ausfindig gemacht werden.

Ein zusätzliches, dem Indologen allzu bekanntes Problem bestand im äußerlichen Zustand dieser Werke, die zum Teil durch das Klima und Termiten gelitten hatten, so dass oft eine Kopie nicht genügte, um den genauen Inhalt ermitteln zu können.

Bald zeigte sich eine weitere Schwierigkeit: Weder vollständige Listen der Werke indischer Apologeten noch wissenschaftlich gesicherte biographische Daten über die Verfasser lagen vor. Lediglich die 1905 veröffentlichte Schrift *The Muslim Controversy* von E.M. Wherry konnte als eine erste Orientierung dienen, wobei sich jedoch bald herausstellte, dass viele Angaben und Beurteilungen nicht zuverlässig sind und wichtige Informationen zum Verständnis der Apologeten fehlen.

Eine Hauptursache für diese gänzlich unübersichtliche und verwickelte Quellenlage wird darin zu suchen sein, dass die großen christlichen Verlage wie z.B. die Punjab Religious Book Society ihren Bücherbestand durch Lagerung von Exemplaren im Ausland nicht sicherten. Als diese Verlagshäuser nach der Unabhängigkeitserklärung im Jahre 1947 einheimischen Christen übergeben wurden, gingen viele dieser Werke durch die Verkennung ihres geschichtlichen Wertes verloren, während andere durch die

pakistanische Regierung wegen ihres antimuslimischen Inhaltes beschlagnahmt wurden.

Somit bestand die erste Aufgabe dieser Arbeit in der Ermittlung der wichtigsten Apologeten, der Herstellung von Listen ihrer Werke und dem Aufspüren der Informationsquellen zu ihren biographischen Daten. Daraufhin musste die Literatur in mühsamer Kleinarbeit in England, Indien und Pakistan gesammelt werden. Erst als die Literatursuche erfolgreich verlaufen war, konnte mit einer Entzifferung und Bewertung der Quellen begonnen werden.

Es stellte sich bald heraus, dass die Apologeten auf muslimische Gedankengänge eingingen, die aus der christlichen Perspektive nicht ohne weiteres verstanden werden konnten, so dass sich die Arbeit mit der begrifflichen Klärung muslimischer Einwände befassen musste (Kap. 2). Auch hierin mussten sowohl die geschichtliche Entwicklung dieser Begriffe¹ als auch die systematische Zusammenstellung der Einwände erarbeitet werden². Freilich musste dieser Teil als einführendes Kapitel trotz seiner Wichtigkeit für das Verständnis der Arbeit knapp gehalten werden.

Ein weiterer Bestandteil der Einführung in die Problematik indischer Apologetik widmet sich der zentralen Gestalt K.G. Pfanders, da durch dessen Werk *Waage der Wahrheit* sämtliche nachfolgende indische Apologeten auf verschiedene Weise beeinflusst wurden (Kap. 4). Ähnlich wie im Falle der muslimischen Apologetik bedurften

¹Diese ist ansatzweise bei I. Goldziher und W.M. Watts zu finden (Goldziher, *„Ueber muhammedanische Polemik“*; Watt, *„The Early Development“*).

²E. Fritsch und H. Stieglecker haben hierin entscheidende Vorarbeiten geleistet (Fritsch, *Islam und Christentum*; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*).

die Untersuchungen *bzgl.* der Besonderheit Pfanders eines gerafften geschichtlichen Überblicks der christlichen antimuslimischen Apologetik vor Pfander und einer systematischen Zusammenstellung wesentlicher Merkmale derselben (Kap. 3).

Ein letzter Teil (Kap. 13ff) versucht, die Anregungen *v.a.* der Arbeit Şafdar 'Alī einen möglichen Weg christlicher Apologetik heute fruchtbar zu machen.

Schließlich sei noch ein Wort über die Behandlung der indischen Apologetik selbst gestattet: Wegen der gänzlich unerforschten Lage sowohl in Bezug auf die biographischen Daten der Apologeten als auch deren Schriften, hielt ich es für wichtig, der Analyse der Schriften jeweils ein kurzes Lebensbild des Verfassers vorzuschicken und dabei die Lebensdaten möglichst genau durch Quellenangaben zu belegen. Dies dürfte auch als Beitrag für einen wenig bekannten aber aufschlussreichen Teil indischer Geschichte gelten. Die Unzugänglichkeit der apologetischen Werke selbst und deren Abfassung in Urdu haben es nahegelegt, ausgewählte Auszüge als Anhang beizufügen. Die Arbeit von Şafdar 'Alī wurde dabei als beste Leistung indischer antimuslimischer Apologetik am ausführlichsten dargestellt.

Der Leser, der lediglich einen Einblick in die wesentlichsten Entwicklungen christlicher Apologetik in Indien gewinnen will, mag sich auf die Ausführungen über K.G. Pfander (Kap. 4), Şafdar 'Alī (Kap. 8) und 'Imād ud-Dīn (Kap. 9) beschränken.

Kapitel 2

Die muslimische antichristliche Apologetik

Die muslimische Apologetik entstand aus der Berührung des Islam mit dem Christentum und Judentum. Sie fand ihren Anfang im Koran selbst in den bekannten Auseinandersetzungen Muhammads mit Christen und Juden¹. Zu allen Zeiten trug sie starke politische Konturen, denn das koranische Ideal der Theokratie ließ keine Trennung von religiösen und staatlichen Bereichen zu und entsprach in vielem der engen Verbindung von Kirche und Staat in

¹Die unveröffentlichte Dissertation von Ali Bouamama ist die einzige neuere Abhandlung dieser Thematik (Bouamama, „[La littérature polémique](#)“). Leider wird Bouamama durch die dediziert modernistisch-muslimische Position (das Christentum als „mythologische“, der Islam als „rationale“ Religion) und eine oft unpräzise Arbeitsweise daran gehindert, den Weg zu einer objektiveren, der Geschichte Rechnung tragenden Behandlung des Themas zu finden.

den christlichen Ländern von der Zeit der konstantinischen Wende bis zum späten Mittelalter. Wenn die Polemik gegen die Offenbarungsschriften der Schriftbesitzer bis zum 9. Jh. recht unsystematisch betrieben wurde und sich ab der Jahrtausendwende verschärfte, so wird der Grund hierfür nicht allein in „dem absoluten Mangel aller sichern Informationen betreffs der biblischen Schriften in den ersten Zeiten des Islam“¹, sondern auch wesentlich in den verschärften und erbitterten politischen Auseinandersetzungen des Mittelalters zwischen Christen und Muslimen zu finden sein; am krassesten lässt sich die gespannte Lage anhand der Reconquista Spaniens und der Kreuzzüge verdeutlichen. Es brauchte zudem seine Zeit, bis die Araber die mannigfachen Aufgaben politischer Art im Reich gelöst und die fremden Einflüsse absorbiert und verarbeitet hatten², so dass der systematische Ausbau der Apologetik Hand in Hand mit dem systematischen Ausbau anderer Wissenschaftszweige einherging. Ibn Ḥazm war ein leuchtendes Beispiel hierfür, denn er war nicht nur einer der ersten, der eine systematische, „wissenschaftliche“ Apologetik darlegte, sondern er war auch ein bedeutender Wissenschaftler und Dichter Spaniens.

Die Anfänge

Die mehrfachen koranischen Äußerungen, dass der Koran die Gültigkeit von *taurāt* und *injīl* nicht verwerfe, sondern bestätige³, bildeten den Ausgangspunkt muslimischer Po-

¹Goldziher, „Ueber muhammedanische Polemik“, 348.

²Perlmann, „Religion in a Religious Age“, 104.

³Vgl. Q 26,195f; 3,81; 6,92; 35,31; 46,12 usw. (s. Watt, „The Early Development“, 50f; Buhl, *Tahrif*, SEI, 560).

lemik und Apologetik. Der biblischen Legitimität als vorhergehenden Offenbarung wurde dadurch Ausdruck verliehen, dass koranische Verse die Vorhersagung Muhammads in der Bibel in gleicher Weise artikulierten, wie Christen die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen in Jesu Person beanspruchten¹.

Nun stellten die Muslime noch zu Muhammads Lebzeiten fest, dass der Inhalt der Offenbarungsschriften der Juden und Christen mit dem Inhalt der koranischen Offenbarung nicht übereinstimmte, ja die Juden spotteten aus diesem Grund über Muhammad. Koranverse, die den Juden die Verbergung eines Teils der heiligen Schrift vorwerfen, haben wir als Muhammads Reaktion auf diese jüdische Stichelei zu verstehen². In diesem Zusammenhang wurde den Juden auch die absichtliche Verfälschung vorgeworfen³, wobei eine nähere Analyse dieser koranischen Stellen ergibt, dass den Schriftbesitzern zu Muhammads Zeiten eine Verheimlichung von Schriftteilen und eine Sinnverfälschung gewisser Bibelstellen vorgehalten wurde, ohne dass der Vorwurf der Textveränderung *bzw.* der Schriftverfälschung erhoben wurde⁴.

Erst nach 1000 n. Chr. wurde der Begriff *tahrīf* im Sinne einer Verfälschung des Bibeltextes benutzt. So formulierte Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī Ende des 11. Jahrhunderts die klassische Definition von *tahrīf*, indem er unterschied zwischen a) der Verstellung des Sinnes des Textes, also der Sinnverfälschung (*tahrīf al-ma‘ānī = tahrīf-i ma‘nawī*) und b)

¹Dies wird mehrfach impliziert und einmal explizit ausgesagt, so Q 7,156f (vgl. Watt, "The Early Development", 51).

²Q 2,39.42.134.140f.146.154.159.169.174; 3,64.71.

³So in der Benutzung von *ḥarrafa* in Q 2,75 (vgl. 2,79); 4,46; 5,13.41; *lawā* in 3,78; 4,46; und *baddala* in 2,59; 7,17.

⁴So am besten ausgeführt von Watt, "The Early Development", 51–53; Buhl, *Tahrīf*, SEI, 560f.

der Verfälschung des eigentlichen Textes, also der Schriftverfälschung (*tahrīf an-naṣṣ* = *tahrīf al-alfāz* = *tahrīf-i lafẓī*)¹.

Die zweite Erklärung für koranische Abweichungen von biblischen Angaben fand man in nachkoranischer Zeit in der Theorie der Aufhebung (*naskh*). J. Burton hat in zwei Studien die komplexe Problematik dieses Begriffes aufgerollt², die schon daraus ersichtlich wird, dass der Begriff *naskh* im Koran keineswegs eindeutig ist³: Zwar drückt er den Austausch eines Gebotes durch ein anderes aus, sagt jedoch nichts darüber aus, worin das Ausgetauschte bestehe⁴. Die Rechtsschulen hielten das Ausgetauschte für einen vorhergehenden koranischen Vers und entwickelten insgesamt drei Arten von *naskh*: 1) *naskh al-ḥukm wa 't-tilāwa*⁵, 2) *naskh al-ḥukm dūna 't-tilāwa*⁶ und 3) *naskh 't-tilāwa dūna 'l-ḥukm*⁷.

Durch die erste Art der Aufhebung wurde sowohl das aufgehobene koranische Gebot als auch dessen Aufzeichnung im Koran getilgt (*d.h.* das Gebot befand sich weder

¹S. die klass. Definition von Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209) in *at-Tafsīr al-kabīr* zu Q 2,75; 4,46.51; 5,13; abgedr. m. Übers. in Gaudeul und Caspar, „[Textes de la tradition musulmane](#)“, 61–103; vgl. Buhl, *Tahrīf*, SEI, 560f.

²Burton, *The Collection of the Qur'ān*, 46–104, *The Sources of Islamic Law*.

³Q 16,101; 22,52; 2,106; zum koranischen Hintergrund (vgl. Burton, *The Sources of Islamic Law*, 165ff).

⁴Die Erörterung der Frage, worin das Ausgetauschte im Einzelnen bestand, ist für diese Studie irrelevant. J. Burton interpretiert āya in den drei o.g. Versen nicht im traditionellen Sinne von „koranischer Vers“, sondern als vorhergehende außerkoranische Bestimmung, so dass nach ihm das koranische Gebot kein vorhergehendes koranisches Gebot, sondern ein „profanes“ Gebot ersetzen will ([ebd.](#), 207f).

⁵[Ebd.](#), 43–55.

⁶[Ebd.](#), 56–80.

⁷[Ebd.](#), 122–164.

im Koran, noch wurde es praktiziert). Sie hatte verständlicherweise keine Relevanz für die rechtliche Praxis. Die Ausführung der zweiten Art tilgte das aufgehobene koranische Gebot, behielt aber dessen Aufzeichnung im Koran bei (*d.h.* das Gebot blieb weiterhin im Koran enthalten, ohne jedoch praktiziert zu werden). Wurde die dritte Art angewandt, so wurde die koranische Aufzeichnung getilgt aber das Gebot beibehalten (*d.h.* das Gebot stand nicht im Koran, wurde aber praktiziert, so *z.B.* das nicht im Koran stehende Gebot der Steinigung von Ehebrechern).

Es ist Burtons Verdienst, aufgezeigt zu haben, dass diese Einteilung ein späteres künstliches Gedankengebäude der Rechtsgelehrten war, wodurch sie die Sanktionierung von diversen außerkoranischen Geboten und die faktische Annullierung etlicher koranischer Gebote anstrebten.

Der Koran selbst erhebt eindeutig und ganz im Sinne seines Offenbarungsverständnisses den Anspruch eines „externen“ *naskh*, *d.h.* er versteht seine Gebote als Aufhebung außerkoranischer Gebote, so im Falle der veränderten Gebetsrichtung, des *hajj*, des *lex talionis*¹ usw. Diese Ansicht stammt wohl aus dem christlichen Bereich, denn der Koran weiß davon, dass die Aufhebungstheorie bei den Juden und Christen praktiziert worden ist, auch wenn er dabei nicht explizit das Wort *naskh* verwendet. So heißt es, dass den Israeliten vor der Offenbarung der Thora andere Speisen erlaubt gewesen seien als danach². Auch Christus habe manche jüdische Gesetze aufgehoben³. Burton versucht nachzuweisen, dass der Koran selbst keinen „internen“ *naskh* (*d.h.* die Aufhebung von koranischen Geboten durch spätere koranische Gebote

¹Burton, *The Sources of Islamic Law*, 165–183.195f.

²Q 3,93.

³Q 3,50 (zum koranischen Verständnis von *naskh* vgl. Burton, *The Sources of Islamic Law*, 165ff).

te) vertreten hat¹, aber es bedarf wohl weiterer Studien, um diese These zu erhärten². Für die späteren Rechtsgelehrten waren zumindest sowohl der interne und externe *naskh* als auch die drei Arten der Aufhebung in der Regel selbstverständlich, obwohl die eigentliche Zahl der aufgehobenen und aufhebenden Verse schon immer umstritten war³.

Das Prinzip des externen *naskh* wurde von Muslimen nachkoranischer Zeit, deren Bibelkenntnisse besser waren, und denen die Widersprüche der biblischen Gebote zum Koran deutlicher bewusst waren als den ersten Generationen, aufgegriffen und auf die Bibel angewandt. Sicher spielte hierbei auch der christliche Einfluss eine Rolle.

Die nachkoranische Zeit

Es ist schwer, die Entwicklung der apologetischen Motive des Koran in dem Zeitraum von der Entstehung des Koran bis zum 9. Jh. nachzuvollziehen, denn die Quellen hierfür sind primär die schwer datierbaren *ḥadīs*, die sich *v.a.* in den beiden großen Muhammadbiographien von Ibn Ishāq und Ibn Sa‘d befinden. Am Anfang dieser Entwicklung standen aber zweifellos primitive Geschich-

¹Ebd., 184–198.

²Es wird wohl auch noch lange umstritten sein, inwiefern Burton mit seiner radikalen Zurückweisung der Geschichtlichkeit der *ḥadīs* und seiner Unterstreichung der Vollständigkeit des heutigen Koran— womit er mit von Nöldeke-Schwally und J. Schacht vertretenen und in der Forschung sich allgemein durchgesetzten Ergebnissen bricht— recht behält (Rudolph, „Neue Wege“, Vgl. Antes, „Schriftverständnis im Islam“; Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 34–38).

³Grund hierfür war die schlichte Tatsache, dass es sich widersprechende Gebote im Koran gibt.

ten wie die bekannte Baḥīra-Legende, in der ein christlicher Mönch Muhammad als den verheißenen Propheten erkennt; oder die Geschichte von dem christlichen Waisen, der bei der Lektüre des *injīls* seines Onkels auf eine zugeklebte Seite stößt, die bei näherer Überprüfung eine Prophezeiung über den kommenden Propheten Muhammad enthält¹. *Tahrīf* in der Bedeutung der Sinnverfälschung wurde bildlich durch die Handlung eines Juden verdeutlicht, der seine Hand über eine Bibelstelle hielt, um sie zu verbergen². Nach W.M. Watt war der nächste Schritt in dieser Entwicklung die Suche nach Verheißungen Muhammads in der Bibel, so z.B. schon die Identifizierung Muhammads mit dem Parakleten (Joh 15,26) bei der möglicherweise fiktiven Disputation um 782 zwischen dem Kalifen al-Mahdī und dem Katholikos Timotheus I³.

Während man aber nach Verheißungen Muhammads in der Bibel zunächst nur zögernd Ausschau hielt, zirkulierten schon zu dieser Zeit diverse Erzählungen über Wundertaten Muhammads, so dass Ibn Ishāq (gest. ca. 767) seine Muhammadbiographie durch zahlreiche Wunderberichte, Vorhersagungen und Schilderungen edler Merkmale des Propheten ausschmücken konnte⁴.

¹Sachau, *Biographien Muhammads*, I, 2.14–25.89; vgl. auch Guillaume, *The Life of Muhammad*, 90–95; Watt, “The Early Development”, 53–57.

²Sachau, *Biographien Muhammads*, I, 1.104.105–110.

³Watt, “The Early Development”, 57–59; zu dieser Disputation vgl. Graf, *GCAL*, II, 114–118. Auch Ibn Ishāq überliefert schon diese Identifikation, s. Guillaume, *The Life of Muhammad*, 103. Freilich hat Q 61,6 den Gedanken der Verheißung Muhammads durch Jesus geäußert, ohne ihn explizit schon mit Joh 15 zu verbinden.

⁴Sellheim, “Prophet, Chalif und Geschichte”, 53–73, v.a. 62–70.

Anfang des 9. bis Anfang des 11. Jhd.

Die eigentliche Apologetik begann im 9. Jahrhundert parallel zu dem allgemeinen geistigen Aufbruch unter ‘abbāsīdischen Kalifen wie al-Ma‘mūn (813–833)¹. Diese Phase dauerte etwa bis zur Jahrtausendwende und war sowohl durch den systematischen Ausbau vermeintlicher biblischer Prophezeiungen *bzgl.* Muhammad als auch durch die Behauptung der falschen Auslegung biblischer Texte (*taḥrīf-i ma‘nawī*) gekennzeichnet. Es wurde also noch kein Vorwurf der Schriftverfälschung (*taḥrīf-i lafẓī*) erhoben, auch wenn dieser im Keim vorhanden war. Dies erhärtet den Verdacht, dass man bis etwa zur Jahrtausendwende die Möglichkeit der Schriftverfälschung überhaupt nicht erwog.

Auch die Vorstellung der Aufhebung (*naskh*) biblischer Gebote durch koranische Gebote wurde in dieser Phase der muslimischen Apologetik schon vertreten.

Diese Entwicklung wurde von den drei Zeitgenossen aṭ-Ṭabarī, al-Ḥasanī und al-Jāḥiẓ eingeleitet:

‘Alī b. Rabban aṭ-Ṭabarī

Der ehemalige nestorianische Gelehrte aṭ-Ṭabarī trat während der Regierungszeit Mu‘tasims (833–842) zum Islam über und war als Arzt und medizinischer Schriftsteller am Hofe des intoleranten Kalifen Mutawakkils tätig². Seine größte Leistung auf dem Gebiet der Apologetik war die Schrift *Kitāb ad-dīn wa ‘d-daula* (*Das Buch der Religion und des Reiches*)³,

¹Watt, “The Early Development”, 59.

²S. die Einleitung zu aṭ-Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, II; Fritsch, *Islam und Christentum*, 6f.

³aṭ-Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, I. Zur Echtheitsfrage vgl. A. Minganas Einleitung in aṭ-Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, II; Bouyges, *Le kitāb addīn*, 17–20, “Nos informations”, 69–111. Fritsch hat dessen Kritik zu Recht zurückgewiesen, Fritsch, *Islam und Christentum*, 10–12.

die aus einer vollen Ausformung der eigentlichen Apologetik bestand.

Die Zugehörigkeit des Werkes zur frühen apologetischen Phase wird daran ersichtlich, dass es anstößige biblische Geschichten wie das Heiraten einer Hure durch Hosea lediglich als Beweis für den vorzüglicheren Charakter des Koran erwähnte und diese nicht, wie in der Apologetik nach 1000 n.Chr., als Beweis für die Schriftverfälschung (*tahrif-i lafzi*) anführte¹.

Die allgemeine Beweisführung at-Ṭabarīs suchte primär die Bestätigung des Koran durch die vorhergehenden Offenbarungsschriften anhand zahlreicher Bibelzitate zu demonstrieren. Schon in dieser Schrift befand sich jedoch der Einwand der Aufhebung biblischer durch koranische Gebote².

In seinem zweiten, nicht vollständig erhaltenen Werk *ar-Radd 'ala 'n-naṣārā* (*Widerlegung der Christen*)³ suchte at-Ṭabarī die Göttlichkeit Jesu durch Bibelstellen zu widerlegen. Hierbei ist es wiederum beachtenswert, dass er im Gegensatz zu koranischen Aussagen die Kreuzigung Jesu stehen ließ und sie sogar als Argument dafür benutzte, dass Jesus nur Mensch gewesen sei⁴; auch bei diesem Sachverhalt kam es ihm nicht in den Sinn, das Argument der Schriftverfälschung (*tahrif-i lafzi*) vorzubringen. Der Begriff *tahrif* wurde von ihm ausschließlich in der Bedeutung der Sinnverfälschung (*tahrif-i ma'nawī*) gebraucht⁵; seine gesamte Beweisführung demonstriert, dass er lediglich die falsche Schriftauslegung der Christen anprangerte.

¹at-Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, I, 44–50.

²Explizit at-Ṭabarī, *The Book of Religion and Empire*, II, 129–134; implizit 134–136.

³at-Ṭabarī, “*ar-Radd 'ala 'n-naṣārā*”, 115–148; Teilübers. v. Schumann, *Der Christus der Muslime*, 213–222; Zu Ṭabarīs Christusverständnis in *ar-Radd* s. Schumann, *Der Christus der Muslime*, 48–71.

⁴at-Ṭabarī, “*ar-Radd 'ala 'n-naṣārā*”, 21.

⁵Vgl. *ebd.*, 8, Z. 7f mit Z. 18: Die Parallelität der beiden Sätze „*wa ufassiru bi-‘auni ’llāh al-kalimāti ’llati ta’awwalūhā bi-khilāfi ma’ānihā*“ und „*wa azkuru ’t-tahrifa wa ’l-fasād al-maujūd fihi*“ deutet darauf hin, dass sie identischen Inhalts sind.

al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Ḥasanī (gest. ca. 860)

Die zaiditische Einstellung des vielseitigen Schriftstellers al-Ḥasanī machte sich in seiner in Reimprosa verfassten *Widerlegung der Christen* (*ar-Radd ‘ala ’n-naṣārā*) nicht bemerkbar¹. Darin wurde die Gottheit Jesu als eine falsche Interpretation der Bibel (*tahrif-i ma’nawī*) zurückgewiesen; neutestamentliche Bezeichnungen Jesu als Sohn Gottes seien metaphorische Redeweise. Es ist bemerkenswert, dass al-Qāsim in diesem Zusammenhang nicht auf die neutestamentlichen Berichte über den Kreuzestod Jesu zu sprechen kam: Weder versuchte er, diese Berichte als Beweise dafür zu verwenden, dass Jesus nur Mensch gewesen sei, noch warf er den Christen die Verfälschung derselben vor.

Der Verfasser kannte die Bibel verhältnismäßig gut, denn seine Schrift enthielt ausführliche Bibelzitate, v.a. aus der Bergpredigt².

‘Amr b. Baḥr al-Jāḥiẓ (776–869)

Die uns in Auszügen erhaltene *Widerlegung der Christen* (*Risāla fi ’r-Radd ‘ala ’n-naṣārā*) des berühmten Literaten al-Jāḥiẓ war als Antwort auf christliche Einwände konzipiert, die koranische Angaben kritisierten und v.a. koranische Abweichungen von biblischen Angaben angriffen. Nach J. Finkel wurde diese *Widerlegung* auf Anweisung des Hofes Mutawakkils geschrieben³.

Die *Widerlegung* hinterfragte die Echtheit der Evangelien: Markus und Lukas seien keine Apostel gewesen, und die Evangelien seien voller Widersprüche, worauf die dogmatischen Unterschiede unter den Christen ebenfalls hinweisen

¹Hg. und übers. v. DiMatteo, “Confutazione”, 301–364.

²Ist die Ersetzung von Vater (ab) durch Herr (rabb) in den Bibelziten die Angleichung eines Übersetzers an den muslimischen Kontext oder ein späterer Schreibfehler?

³Finkel, *Three Essays*, 20–38; teilübers. von Finkel, “A Risāla of al-Jāḥiẓ”, 311–334; vollst. übers. v. Allouche, “Un traité de polémique”, 123–155. Während Finkel annimmt, dass die Schrift auf Anweisung des Hofes Mutawakkils geschrieben wurde, plädiert E. Fritsch für die Zeit Ma’mūns (813–833); s. Finkel, “A Risāla of al-Jāḥiẓ”, 315f; Fritsch, *Islam und Christentum*, 13f. Vgl. auch Schumann, *Der Christus der Muslime*, 72f. Zum Christusverständnis von al-Jahiz ebd., S. 72–91.

würden¹. Dennoch wurde weder der Begriff der Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafẓī*) von al-Jāhiz verwendet, noch führte er konkrete Beispiele für seine Beschuldigungen an.

Die *taurāt* wurde in der *Widerlegung* für authentisch gehalten²: Anthropomorphismen und Begriffe wie „Söhne Gottes“ seien sowohl in der Bibel als auch im Koran metaphorisch zu verstehen, so auch Jesu Gottessohnschaft; überhaupt seien viele biblische Redeweisen bildlich zu verstehen. Zweitens rührten diese Begriffe von falschen Übersetzungen aus dem Hebräischen her³. Diese Argumente des al-Jāhiz können der Kategorie der Sinnverfälschung zugewiesen werden.

Die Bibelkenntnisse des Verfassers waren nicht sehr gut. Dieses Defizit suchte er durch Sticheleien, Andeutungen und Unterstellungen wettzumachen. Man kann deshalb die lange Passage am Anfang über die Juden und Christen⁴ als rhetorisches Mittel betrachten, den Leser in die erwünschte anti-christliche Stimmung zu versetzen.

Das Werk bestand fast ausschließlich aus einer etwas undefinierbaren Polemik. Der Vorwurf der Sinnverfälschung (*tahrīf-i ma'navī*) war in der Sache vorhanden, und man kann die Bemerkungen zu den Widersprüchen in den Evangelien als eine Vorstufe der Anklage der Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafẓī*) ansehen, obwohl die allgemein gehaltene Art seiner Ausführungen diese Folgerung nicht zulässt. Eine eigentliche Apologetik wurde hierbei nicht entwickelt, und christliche Einwände hinsichtlich koranischer Widersprüche zur Bibel wurden lediglich kategorisch zurückgewiesen. Gerade deshalb ist es auch bemerkenswert, dass die *Widerlegung* nicht explizit auf den Vorwurf der Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafẓī*) zurückgriff. Das Fehlen des Konzeptes der Abrogation biblischer Gebote (*naskh*) lässt sich dadurch erklären, dass die vorgelegten christlichen Fragen die Gesetze der Muslime nicht angriffen.

Auch die übrigen muslimischen Schriften bis zur Jahrtausendwende weisen ähnliche Merkmale auf wie die

¹Finkel, *Three Essays*, 24.

²Ebd., 28.

³Ebd., 25.28.35.

⁴Ebd., 13–22.

Werke der drei eben genannten Apologeten. Das Fehlen des Einwandes der Schriftverfälschung verbindet sie miteinander:

Muhammad b. 'Abdallāh an-Nāshi' al-Anbārī (gest. 906)

In dem vermutlich in Bagdad verfassten *Mittleren Buch* (*Kitāb al-ausaṭ fi 'l-maqālāt*)¹ beschrieb der Mu'tazilit al-Anbārī die christlichen Parteien seiner Zeit. Er richtete seine Kritik einerseits gegen Christen, die sich auf die Bibel beriefen und andererseits gegen Christen, die anhand von Spekulationen Argumente vorbrachten: Die ersteren hätten ihre Begriffe der griechischen Philosophie entnommen und nicht der Bibel, die weder eine Inkarnation noch eine Trinität lehre. So sei die Gottessohnschaft in der Bibel nicht nur bzgl. Jesus, sondern auch bzgl. anderer Personen bezeugt². Die spekulativen Christen widerlegte al-Anbārī durch logische Argumente³.

Auch al-Anbārī hielt den Christen keine Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafzī*) vor. Eine eigentliche Apologetik kam nicht zustande, und die Abrogation der Bibel (*naskh*) wurde nicht erwähnt, was allerdings mit dem Wesen der Schrift oder der Disposition des Autors zusammenhängen mag.

Anonymus (9./10. Jh.)

Die von D. Sourdel veröffentlichte anonyme Schrift, deren Anfang und Ende fehlen⁴, gliedert sich in drei Teile: 1) Die Christen glauben an Sachverhalte, die in ihren heiligen Schriften nicht belegt sind, so die Göttlichkeit Jesu⁵; 2) die Christen handeln nicht ihren heiligen Schriften gemäß, so in der Verehrung des Kreuzes; ihre Einwände gegen muslimische Praktiken wie etwa die Polygamie können anhand der Bibel zurückgewiesen werden⁶; 3) Muhammad war Gottes wahrer Gesandte; dies beweisen seine vorzüglichen Vorschriften und die Unterwerfung seiner Feinde⁷.

¹Veröffentlicht in Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*.

²§43 *ebd.*, 85.

³§44ff *ebd.*, 85–87.

⁴Sourdel, "Un pamphlet musulman", 1–33.

⁵*Ebd.*, 27–29.

⁶*Ebd.*, 29–32.

⁷*Ebd.*, 32f.

Der Verfasser warf den Christen die falsche Interpretation der Bibel vor (*taḥrīf-i ma‘nawī*). Nicht nur diese Behauptung und die vielen Bibelzitate verraten eine Nähe zu ‘Alī aṭ-Ṭabarī, sondern auch der gesamte dritte Teil erinnert an ihn¹. Bemerkenswert ist seine Reaktion auf den Hinweis der Christen bzgl. Muhammads Ehe mit der Frau seines Adoptivsohnes Zaid²: David habe ebenfalls gegen Uria gesündigt, aber er habe es bereut, und Gott habe ihm seine Verfehlung vergeben(!)³. Diese Behauptung wäre von späteren muslimischen Generationen als blasphemisch empfunden worden. Es ist daher um so aufschlussreicher, dass er im Gegensatz zu Polemikern nach 1000 n.Chr. nicht versuchte, diese Bibelstelle durch den Vorwurf der Schriftverfälschung zu erklären; er tadelte nicht einmal die biblische Gegebenheit wie aṭ-Ṭabarī⁴.

Der Verfasser ging weder der Frage der Prophezeiungen, Wunder oder Vorkündigungen Muhammads nach, noch beschäftigte er sich mit der Abrogation biblischer Gebote (*naskh*).

Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (gest. 944)

Al-Māturīdī befasste sich in seiner *Schrift über den Monotheismus (Kitāb at-tauḥīd)* kurz mit dem Christentum⁵, widmete sich aber lediglich der logischen Widerlegung der Trinität, implizierte also eine Sinnverfälschung biblischer Stellen (*taḥrīf-i ma‘nawī*).

Ḥasan ibn Ayyūb (vor 988)

Auszüge aus einem verschollenen Werk des vom Christentum übergetretenen Muslim Ibn Ayyūb, die durch Ibn Taimīya erhalten geblieben sind⁶, befassen sich vornehmlich mit einer Widerlegung der christlichen Dogmen anhand der Bibel und stellen die christologischen Positionen der großen christlichen Kirchen dar. Sie setzen lediglich eine Sinnverfälschung voraus.

¹So auch Sourdel, “Un pamphlet musulman”, 10.

²Vgl. Q 33,37.

³Sourdel, “Un pamphlet musulman”, 32.

⁴S. aṭ-Ṭabarī, *Kitāb ad-dīn*, Kap. 6.

⁵al-Māturīdī, *Kitāb at-tauḥīd*, 210–215.

⁶Ibn Taimīya, *al-Jawāb as-saḥīḥ*, II, 311–343.350–III, 4.

Abu 'l-Ḥasan al-ʿĀmirī (gest. 992)

In seiner *Kundgebung der hervorragenden Eigenschaften des Islam (al-I'lām bi manāqib al-islām)*¹ ging al-ʿĀmirī auf vier Argumente der Gegner des Islam ein, von denen zumindest die ersten beiden und das vierte christlich geprägt waren. Seine Widerlegung erfolgte anhand sachlicher Beweise, nicht nach schriftlichen Kriterien, so dass *tahrīf*, *naskh* oder ähnliche Themen keine Rolle spielten. Er setzte sich auch nicht explizit mit den christlichen Dogmen auseinander. Ein kurzer Abschnitt behandelte die Ankündigungen Muhammads im AT und NT².

Abū Bakr al-Bāqillānī (gest. 1013)

Al-Bāqillānī verfasste in *Kitāb at-tamhīd* in einem kurzen Kapitel³ eine Widerlegung der christologischen und trinitarischen Dogmen nach rein logischen Kriterien, also ohne auf *tahrīf*, *naskh* o.ä. einzugehen. Auch dort, wo er die Kreuzigung Jesu anführte, erhob er nicht den Einwand der Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafzī*)⁴.

ʿAbd al-Ĵabbār al-Hamazānī (934(?)-1025)

Die drei Schriften Hamazānīs, die sich mit dem Christentum beschäftigen, gehen von *tahrīf-i maʿnawī* (Sinnverfälschung) aus⁵. Sie verraten eine gute Kenntnis christlicher Gruppierungen im Mittleren Osten.

Als antichristliche Polemik könnte die Behandlung der Wunder Muhammads⁶ und der Unnachahmlichkeit des Koran⁷ gelten, aber sie scheint sich hier von der anti-christlichen

¹al-ʿĀmirī, *al-I'lām bi manāqib al-islām*, 185–208.

²Ebd., 201–208.

³al-Bāqillānī, *Kitāb at-tamhīd*, 75–103; zu den Juden vgl. 160–190.

⁴Ebd., 174.

⁵So in al-Hamazānī, *al-Mughnī fī abwāb at-tauhīd*, V, 80–151 (Eine Darlegung der verschiedenen Glaubensrichtungen); 198–210 (Die Widerlegung derselben), *Taṣbit dalā'il nubūwat*, I, 91–198, *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, 291–298.

⁶al-Hamazānī, *al-Mughnī fī abwāb at-tauhīd*, XVI, 307–323.

⁷Ebd., Bd. 16.

Apologetik losgelöst zu haben und eine innermuslimische Angelegenheit geworden zu sein. Nur so lässt sich die Tatsache erklären, dass Hamazānī kaum auf das Christentum einging, als er die aufhebende Funktion des Koran hinsichtlich des mosaischen Gesetzes behandelte¹.

Nach 1000

Wir finden erst nach der Jahrtausendwende eine eindeutige Vorstellung der Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafzī*), die dann von ihren Vertretern systematisch auf die Bibel angewandt wurde, am radikalsten bei Ibn Ḥazm. Erst jetzt trat die voll ausgebildete Form der muslimischen Polemik und Apologetik in Erscheinung. Daneben gab es vereinzelte Vertreter, die an der Echtheit des ganzen biblischen Textes festhielten, so z.B. al-Ghazālī. Der Großteil nahm jedoch eine mittlere Position ein und behauptete, dass sowohl authentische als auch verfälschte Texte in der Bibel vorhanden seien, dass sowohl eine Entstellung des Sinnes (*tahrīf-i maʿnawī*) als auch des Textes (*tahrīf-i lafzī*) darin vorkomme, so z.B. Ibn Taimīya. Die erstgenannte radikale Anwendung des Prinzips der Schriftverfälschung schloss an sich jegliche Verheißung Muhammads in der Bibel aus, während die Annahme sowohl eines verfälschten als auch eines authentischen Teiles der Bibel die Aufrechterhaltung von Prophezeiungen Muhammads in der Bibel weiterhin ermöglichte.

¹ Vgl. al-Hamazānī, *al-Mughnī fī abwāb at-tauḥīd*, XVI, 138–142. Freilich werden die Wunder und Verheißungen Muhammads schon bei Ibn Ishāq nicht mehr im Zusammenhang mit der antichristlichen Apologetik angeführt.

Ibn Ḥazm (gest. 1064)

In seinem bekannten Werk namens *Kleine Abschnitte über die Religionsgemeinschaften, Ketzereien und Sekten* (*Kitāb al-fiṣal fi 'l-milal wa 'l-ahwā' wa 'n-nihal*)¹ behandelte Ibn Ḥazm bezüglich der Schriftbesitzer v.a. die Verfälschung der Bibel (*tahrīf-i lafẓī*), was sicher auch durch seine zāharitische Einstellung gefördert wurde.

Sowohl die Verfälschung des AT² als auch die des NT³ kam bei ihm ausführlich zur Sprache, und er schöpfte das Vorhandensein biblischer Textvarianten am ausführlichsten und konsequentesten aus, um den Vorwurf der Schriftverfälschung zu untermauern. Für Widersprüche in den für ihn unechten Kreuzigungsberichten fand Ibn Ḥazm keine Beweise, versuchte dieses Defizite aber durch Unterstellungen wettzumachen⁴. Bei der Behandlung biblischer Widersprüche ließ er sich erst gar nicht auf christliche Hinweise bzgl. koranischer Widersprüche ein, sondern lehnte jede Bestreitung der zweifelsfreien Überlieferungsweise des Koran kategorisch ab⁵.

Weitere Themenkreise bildeten die Abrogation biblischer Gebote (*naskh*)⁶, Vorauskündigungen Muhammads in der Thora⁷, Wunder Muhammads⁸, die Unnachahmlichkeit des Koran⁹ und logische Einwände gegen christliche Dogmen¹⁰.

Dieser Überblick zeigt, dass die oft gemachte Bemerkung, Ibn Ḥazm habe die Ergebnisse moderner Bibelkritik vorweggenommen, nur bedingt zutrifft, da er in seinen Ausführungen nicht folgerichtig verfuhr; seine Vorgehensweise war nicht historisch-kritisch im modernen Sinn, denn er übernahm von

¹Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal*, Bd. 1–5; zum geschichtlichen Hintergrund von Ibn Ḥazms Polemik s. Perlmann, “Religion in a Religious Age”, v.a. 108ff; Roth, “Forgery and Abrogation of the Torah”.

²Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fiṣal*, I, 116–224.

³Ebd., II, 2–75.

⁴Vgl. ebd., I, 57–61; II, 73–86.

⁵Vgl. ebd., I, 48–65.

⁶Vgl. ebd., I, 100ff.

⁷Ebd., I, 111f.

⁸Ebd., I, 104f.

⁹Ebd., I, 105–108; III, 1–22.

¹⁰Ebd., I, 48–65.

Vorgängern ohne weiteres den „Beweis“ der Muhammadpropheetien in der von ihm als gänzlich unecht bezeichneten Thora und die legendären Berichte über Muhammadwunder. Andererseits erkannte er nicht die Echtheit der biblischen Berichte über den Kreuzestod Jesu an, obwohl er ihre Unechtheit nach seinen eigenen rigorosen Kriterien nicht beweisen konnte. Er wandte seine kritischen Normen eben nur auf solche Sachverhalte an, die ihm anstößig waren. Es gehörte nun einmal zum Waffenarsenal der mittelalterlichen Polemik, dass man die Widersprüche des Gegners bloßlegte, und hierin wurzeln Ibn Ḥazms Ansichten, nicht in einem neuzeitlichen Geschichtsdenken. Die nähere Betrachtung seines Werkes beweist also, dass er zwar einerseits zu den radikalsten Vertretern der Verfälschungstheorie gehörte, andererseits aber in der Anwendung seiner Methode nicht konsequent vorging.

Abu 'l-Walīd al-Bāḫī (gest. 1081)

Der Rechtsgelehrte al-Bāḫī antwortete im 11. Jh. in einem Schreiben auf den anonym gehaltenen Brief eines französischen Mönches¹, der ihn in einer insgesamt irenischen Weise zur Bekehrung aufgerufen hatte. Obwohl der Charakter des muslimischen Schreibens keine großen Ausführungen zuließ, hielt al-Bāḫī dem Mönch dennoch alle Aspekte muslimischer Apologetik vor, so die Unechtheit der Bibel (*tahrīf-i lafẓī*)², die Abrogation derselben (*naskh*)³, die Vorzüglichkeit islamischer Lehren⁴, Verheißungen Muhammads in der Bibel⁵, Muhammads Wunder⁶, die Unnachahmlichkeit des Koran⁷ und die erhabenen Eigenschaften Muhammads⁸.

Der Verfasser konzentrierte sich auf die wesentlichen Differenzen zwischen Christen und Muslimen und auf eine positive Darlegung seines Glaubens. Dadurch gelangte er weit

¹Dunlop, „[A Christian Mission](#)“, 259–310; A. Cutler identifiziert den Mönchen in einem sehr hypothetischen Rekonstruktionsversuch mit dem Abt Hugo von Cluny Cutler, „[Who was the 'Monk of France'](#)“.

²Dunlop, „[A Christian Mission](#)“, §25.26.29.

³Ebd., §13.

⁴Ebd., §32.

⁵Ebd., §26.

⁶Ebd., §12.29.

⁷Ebd., §30.

⁸Ebd., §33.34.

mehr als die meisten Apologeten zu einer wirklich theologischen und dogmatischen Formulierung seines Glaubens. Aus diesem Grund war dieses Sendschreiben eine der wenigen muslimischen Schriften des Mittelalters, die auf das muslimische Verständnis von Begriffen wie „Gottesreich“¹ oder „Blut Jesu“² ernsthaft, wenn auch abweisend, eingingen und eine der wenigen, die die theologische Grundstruktur des Islam erhellen.

Der Grundtenor der Schrift ist die des weisen Lehrers, der den etwas törichten Schüler, der es zwar gut meint, aber alles falsch versteht, aufklären will und um ihn wirbt, indem er auf die reine Menschlichkeit Jesu und auf die Einzigartigkeit Muhammads und seiner Mission hinweist.

Abu 'l-Ma'ālī 'l-Juwainī (gest. 1085)

In al-Juwainīs *Genugtuung des Grolls hinsichtlich der Textveränderungen in taurāt und injīl (Shifā' al-ghalīl fī bayān mā waqa'a fi 't-taurāt wa 'l-injīl min at-tabdīl)*³ wurde eine noch konsequentere Position als bei Ibn Ḥazm vertreten. Der Verfasser fragte sich, weshalb Muhammad in der *taurāt* und im *injīl* nicht erwähnt werde, obwohl dies doch gemäß den Äußerungen des Koran der Fall sein müsste. Der Grund hierfür könne nur in der Verfälschung des Textes (*tabdīl*) liegen. Die konkreten Widersprüche in der Bibel würden diese Theorie beweisen (im AT die divergierenden Zahlen bzgl. des Alters der Männer von Adam bis Abraham, im NT die widersprüchlichen Genealogien Jesu usw.).

Abū Ḥāmid al-Ghazālī (gest. 1111)

Wenn wir die *Schöne Widerlegung (ar-Radd al-jamīl)* tatsächlich dem größten muslimischen Theologen al-Ghazālī zuschreiben können⁴, so ist diese Schrift ein Beispiel für einen

¹Ebd., §14.

²Ebd., §22.

³Allard, *Textes apologétiques*.

⁴Lazarus-Yafeh bestreitet die Echtheit dieser Schrift Lazarus-Yafeh, *“Étude sur la polémique islamo-chrétienne”*; Wilms hingegen verteidigt sie mit guten Gründen Wilms, *Al-Ghazālīs Schrift*.

Vertreter von *tahrīf-i ma‘nawī* in der Zeit nach 1000: Der Verfasser beschränkt sich auf eine Widerlegung der Göttlichkeit Jesu anhand der Aussagen der Evangelien.¹

Abu ‘l-Faḥ ash-Shahrastānī (gest. 1153)

Das *Buch der Religionsgemeinschaften und Sekten (Kitāb al-milal wa ‘n-nihal)* von *ash-Shahrastānī* konzentriert sich auf eine Darlegung der Lehren verschiedener Religionen. In der Behandlung der Juden und Christen treten jedoch mehrere Charakteristika der muslimischen Apologetik hervor². So werden *tahrīf* (andeutungsweise auch Schriftverfälschung)³, Anthropomorphismen⁴ und Muhammad-Prophezeiungen in der Bibel erwähnt⁵.

In seiner Erörterung der Aufhebungstheorie tritt die Aufnahme und Erweiterung christlicher Argumente deutlich hervor: Während die *taurāt* nur Rache fordere und die Evangelien nur Vergebung verkündeten, schreibe der Islam sowohl Rache als auch Vergebung vor und sei deshalb als Weg der Mitte vorzuziehen. In der Thora gebe es nur äußere Gesetze, in den Evangelien ausschließlich innere. Die überragende Natur des Koran werde jedoch darin sichtbar, dass es beide Arten von Gesetzen verkünde. Die Thora enthalte allgemeine (*aḥkām ‘amma*) und spezielle Satzungen (*aḥkām makhṣūṣa*). Letztere seien vom Koran aufgehoben worden. Diese Aufhebung bedeute jedoch keine Tilgung der Gebote, sondern die Erfüllung (*takmīl*) und Bestätigung (*taqrīr*) derselben gemäß Mt 5,17⁶.

Weil *Shahrastānī* keine Apologetik im engeren Sinn verfassen wollte, ging er auf die eben genannten Punkte nicht

¹S. Wilms, *Al-Ghazālīs Schrift*.

²Folgende Angaben sind der Ausgabe entnommen, die abgedruckt ist am Rande von Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fisal*; der Teil über die Schriftbesitzer befindet sich im zweiten Band, 47–69. Vgl. die Übers. von Haarbrücker, *Abu-‘l-faḥ ‘Muhammad asch-Schahrastānī’s Religionsparteien und Philosophenschulen*; Watt, “A Muslim Account”, Teilübers. (über die Christen) 57–68.

³Ibn Ḥazm, *Kitāb al-fisal*, II, 48 (baddalū wa ḥarrafū).

⁴Ebd.

⁵Ebd., 51–53.

⁶Ebd., II, 53f; vgl. ebd., 50.

ausführlich ein und widerlegte auch nicht die verschiedenen christlichen Dogmen, obwohl er sich zu diesen gelegentlich polemisch äußerte¹. Seine islamische Denkweise wird jedoch in der Ableitung des Christentums von Arius sichtbar: Die drei großen christlichen Gemeinschaften des Mittelalters seien spätere häretische Abweichungen von der „monotheistischen“ Religion des Arius. Auf typisch islamische Weise versuchte also der Verfasser, die „Abweichungen“ des Christentums von der „ursprünglichen Form“ des Christentums (nämlich der islamischen Fassung des Monotheismus) zu erklären.

Abū Jaʿfar al-Khazrajī (1125–87)

Der Brief eines Priesters aus Toledo an al-Khazrajī verursachte dessen Antwort namens *Maqāmiʿ aṣ-ṣulbān fi ʾr-radd ʿalā ʾibāda al-auṣān* (*Verhinderung der Kreuze durch die Widerlegung des Götzendienstes*)².

Das christliche Schreiben enthielt eine kurze Darlegung des christlichen Glaubens³ wie auch eine ausführliche Polemik, die sich in neun Einwänden vornehmlich gegen Sachverhalte im Islam richtete, die christlichen Werten und Vorstellungen widersprachen. So erhob der Christ Einspruch gegen die Polygamie⁴, die Scheidungsregelungen⁵, die fleischlichen Paradiesesschilderungen des Islam⁶, die Verbreitung des Islam durch das Schwert⁷ und den Widerspruch koranischer Angaben zur Bibel (z.B. die koranische Gleichsetzung der Jungfrau Maria mit Mirjam, der Schwester Aarons)⁸.

Die Antwort Khazrajīs griff die üblichen Einwände auf, so die Sinnverfälschung (*tahrīf-i maʿnawī*) hinsichtlich der Göttlichkeit Jesu⁹, die Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafẓī*), logische

¹Ebd., 61: Paulus als großer Betrüger der Christenheit.

²Das Folgende bezieht sich auf die in Cairo ²1979 gedruckte Ausgabe.

³al-Khazrajī, *Maqāmiʿ aṣ-ṣulbān*, 68–92.

⁴Ebd., 93f.

⁵Ebd., 100.

⁶Ebd., 126–128.

⁷Ebd., 141.

⁸Ebd., 104.

⁹Ebd., 155–174; vgl. 216–219.

Unmöglichkeiten (z.B. Jesu Göttlichkeit in Joh 10,9)¹, Widersprüche (z.B. Jesu Genealogien)², die Sünden der Propheten (z.B. Lot und seine Töchter)³, Anthropomorphismen⁴, Textvarianten⁵, die Abrogation biblischer Gebote (*naskh*)⁶, Muhammadverheißungen in der Bibel⁷, Wunder und Prophezeiungen Muhammads⁸ und die Unnachahmlichkeit des Koran⁹.

Abū ‘Abdallāh al-Qurṭubī (gest. 1273?)

Al-Qurṭubī verfasste sein Werk *Kitāb al-i'lām bimā fī dīn an-naṣārā min al-fasād wa 'l-auhām* (Nachricht über die Verderbenheit und Wahngedanken der christlichen Religion) in Cordoba. Er ging auf den Einwand der Schriftverfälschung nicht ein, sondern behandelte in vier Kapiteln die christlichen Lehren bzgl. der göttlichen Hypostasen und der Inkarnation Jesu, „Muhammadverheißungen“ in der Bibel und religiöse Vorschriften des Christentums¹⁰.

Shihāb ad-dīn al-Qarāfī (1228–1285)

Die Schrift *al-Ajwiba al-fākhira ‘an al-as’ila al-fājira* (*Rühmliche Antworten auf schändliche Fragen*)¹¹ von al-Qarāfī ist nach E. Fritsch die beste apologetische Leistung des Islam, da sie nach seiner Meinung nicht nur eine akademische Schrift war, sondern den Leser auch zur Bekehrung aufrief¹². Sie

¹al-Khazrajī, *Maqāmi‘ aṣ-ṣulbān*, 178; vgl. 216–219.

²Ebd., 180f.

³Ebd., 292f.

⁴Z.B. ebd., 308.

⁵Vgl. ebd., 289–292.

⁶Ebd., 323–325.

⁷Ebd., 260–280.

⁸Ebd., 240–251.

⁹Ebd., 233–239.

¹⁰Von Devillard hg. und übersetzt, al-Qurṭubī, *“Kitāb al-i'lām”*; Teiled. und -übersetzung (Kap. 1–2) von Bouamama, al-Qurṭubī, *“Kitāb al-i'lām”*.

¹¹Das Folgende bezieht sich auf eine in Cairo gedruckte Ausgabe von 1986.

¹²Fritsch, *Islam und Christentum*, 22.

richtete sich gegen das christliche Sendschreiben Paul ar-Rāhibs von Antiochien, das sich in seinen Beweisführungen vornehmlich auf koranische Angaben stützte¹.

Bei al-Qarāfi kamen sowohl die Sinn² - und Schriftverfälschung³ als auch die Sünden der Propheten (z.B. David als Ehebrecher)⁴, Textvarianten⁵ und widersprüchliche Angaben⁶ zur Sprache. Jesus sei nur scheinbar am Kreuz gestorben, da er bei seiner Verklärung zugleich entrückt worden sei⁷.

Weitere Punkte widmen sich der Aufhebungstheorie⁸, der christlichen Lehre von der Gottheit Christi⁹ und der Trinität¹⁰. Obwohl der Verfasser das Christentum ausführlich kritisierte, kam er nicht zu einer positiven Darlegung des eigenen Glaubens.

Saʿīd b. Ḥasan al-Iskandarānī (gest. 1320)

Der Konvertit vom Judentum al-Iskandarānī verfasste das *Buch der Wege der Einsichtnahme* (Kitāb masālik an-naẓar)¹¹, das hauptsächlich aus einer Beschreibung der Voraussagen über Muhammad in der Bibel besteht. Saʿīd interpretierte nicht nur den Text sehr willkürlich, sondern nahm auch willkürliche Eingriffe in den Text vor. Er begründete die Schriftverfälschung des Neuen Testaments mit der Bemerkung, er habe die Evangelien gelesen und keinen Hinweis auf Muhammad gefunden¹².

¹Ebd., 20–22.

²al-Qarāfi, *al-Ajwiba al-fākhira*, 210–221 (Die Widerlegung der christlichen Behauptung, dass Jesus göttlich sein müsse, da er auferstanden sei).

³Ebd., 236–261.

⁴Ebd., 243f.

⁵Ebd., 253f.

⁶Z.B. ebd., 254–256: Die mosaische Verfasserschaft sei für die Zeit nach Mose Tod nicht möglich; ebd., 101–121.

⁷Ebd., 184f.

⁸Ebd., 197–205.

⁹Ebd., 208–212.265–271.

¹⁰Ebd., 148.

¹¹Weston, “*The Kitāb an-Naẓar*”, 312–383.

¹²Ebd., 340; vgl. 358.

Ein Absatz behandelt die Unnachahmlichkeit des Koran¹. Ansonsten ist der Inhalt recht ungeordnet, verworren und durch den Fanatismus gekennzeichnet, der die Begleiterscheinung eines religiösen Übertritts sein kann.

Taqī ad-Dīn b. Taimīya (1263–1328)

Ibn Taimīya schrieb ein ausführliches Werk gegen die Christen namens *al-ġawāb aṣ-ṣaḥīḥ liman baddala dīn al-masīḥ* (*Die richtige Antwort auf diejenigen, die die Religion Christi verändert haben*)².

Der Verfasser hielt an beiden Arten von *tahrīf* fest, erklärte den Großteil der „falschen Ansichten“ der Christen jedoch durch *tahrīf-i ma‘nawī* (Sinnverfälschung)³; er widmete dem Thema der Schriftverfälschung verhältnismäßig wenige Seiten, in denen er zudem sehr vage und unkonkret blieb⁴.

Ibn Taimīya erörterte den Einwand der Aufhebung biblischer durch koranische Gebote nur am Rande⁵, da er den Unterschied zwischen koranischen und biblischen Geboten nicht so sehr mit der Aufhebungstheorie (*naskh*) als mit zwei anderen Ansichten begründete: Der Islam sei die Mitte zwischen der „Religion“ (w.: dem Gesetz) des Gerichtes (*sharī‘a al-‘adl*) und der „Religion“ der Gnade (*sharī‘a al-faḍl*)⁶; die ursprüngliche Form der im Judentum und Christentum verdorbenen Religion werde nur vom Islam verkündet. Doch hielt er an der Aufhebung eines kleinen Teils der Gebote fest⁷.

Weitere Themen bildeten die Muhammadverheißungen im AT und NT⁸, Prophezeiungen und Wunder Muham-

¹Weston, „The Kitab an-Nazar“, 355.

²Ibn Taimīya, *al-ġawāb as-ṣaḥīḥ*, Bd. 1–4; teilübers. von T. Michel, *A Muslim Theologian’s Response*.

³Vgl. Ibn Taimīya, *al-ġawāb as-ṣaḥīḥ*, III, 3–228.

⁴Vgl. *ebd.*, I, 330–II, 27.

⁵*Ebd.*, III, 228ff.

⁶Es ist charakteristisch für die islamische Denkweise des Verfassers, dass er den Unterschied zwischen den Religionen hauptsächlich als einen Unterschied in der Gesetzgebung (*sharī‘a*) begreift.

⁷S. v.a. Ibn Taimīya, *al-ġawāb as-ṣaḥīḥ*, I, 126–128; vgl. 114f; 377.

⁸*Ebd.*, III, 282–332; IV, 3–22.

maids, der vorzügliche Charakter des Propheten¹ und die Unnachahmlichkeit des Koran².

In den Schriften nach 1000 befand sich die muslimische Apologetik in voller Blüte und wies sämtliche Merkmale der mittelalterlichen Apologetik auf. Es bietet sich an dieser Stelle an, einen näheren Blick auf die Kennzeichen dieser späteren Apologetik zu werfen.

Merkmale der islamischen Apologetik

Betrachtet man die Werke der voll ausgebildeten islamischen antichristlichen Apologetik, so ergibt sich ein bestimmtes, sich immer wiederholendes Paradigma. Dabei bietet es sich an, zwischen der *Polemik* und der eigentlichen *Apologetik* zu unterscheiden.

Die Apologetik im engeren Sinn befasst sich mit einer Verteidigung des eigenen Glaubens, während die Polemik den fremden Glauben angreift. Für folgende Kategorisierung soll der Begriff Apologetik im engeren Sinn einer positiven Darlegung des eigenen Glaubens gebraucht werden³.

¹Ebd., IV, 34–233.

²Ebd., IV, 75ff. Es ist auf al-Jauziya nicht eingegangen worden, da dessen Werk hauptsächlich aus einem Plagiat der Schrift Ibn Taimiyas besteht.

³Vgl. Lemme, *Apologetik*, RE 1, 679–698; Tschakert, *Polemik*, RE 15, 508–513; zum Verhältnis der Polemik zur Apologetik v.a. 510; Stürmer, *Apologetik*, EKL 1, 174–178; Schrey, *Apologetik III*, RGG I, 485–489. Die begriffliche Unterscheidung der Apologetik und Polemik ist nötig, um die einzelnen Elemente der muslimischen Apologetik präziser zu erfassen.

A. Die Polemik¹

1. Die Ungültigkeit der Bibel
 - a) Die Verfälschung der Bibel (*tahrīf al-alfāz*) durch die Schriftbesitzer
 - i. Die Sünden der Propheten in der Bibel
 - ii. Anthropomorphismen
 - iii. Widersprüchliche Zahlen und Angaben in der Bibel
 - iv. Textvarianten
 - b) Die Aufhebung (*naskh*) der biblischen Gebote durch den Koran
2. Die Unhaltbarkeit christlicher Dogmen
 - a) Die logische Unmöglichkeit christlicher Dogmen
 - b) Die falsche Auslegung des Bibeltextes (*tahrīf al-maʿānī*)
3. Die Mangelhaftigkeit christlicher Praxis

B. Die Apologetik

1. Die Gültigkeit des Islam
 - a) Die Vorzüge des Islam
2. Die Gültigkeit des Prophetenamtes Muhammads
 - a) Ankündigungen (*iʿlām*) über Muhammad in der Bibel
 - b) Die Wunder Muhammads, von denen das größte der Koran ist
 - c) Die Prophezeiungen Muhammads
 - d) Die erhabene Natur Muhammads

Die Ausführungen *bzgl.* der Ungültigkeit der Bibel (A.1) und der Muhammadverheißungen in der Bibel (B.2.a) standen ständig in einer Spannung zueinander; denn je

¹Dieses Paradigma gründet auf die schon angeführten muslimischen Werke.

stärker man die Verfälschung der Bibel annahm, umso problematischer wurde es, die angeblichen Ankündigungen über Muhammad in der Bibel glaubwürdig zu vertreten.

Einige dieser Merkmale sollen im Folgenden näher erläutert werden:

Die Verfälschung der Bibel (A.1.a)

Bei der Aufweisung der Verfälschungstheorie kamen mehrere Gedankengänge zusammen. Die Unterschiede zwischen LXX, samaritanischem Pentateuch und dem masoretischen Text wurden notiert¹, widersprüchliche Zahlen² und logische „Unmöglichkeiten“ entdeckt. Die Tatsache, dass die Propheten der Bibel (zu denen laut Koran auch die Patriarchen und viele israelitische Könige zählten) keine Sündlosigkeit (*‘iṣma*)³ vorweisen konnten, war für Muslime des Mittelalters unannehmbar und ein sicherer Hinweis auf die Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafzī*). Geschichten wie die Schwängerung von Lots Töchtern wurden gerne als Beispiel hierfür herangezogen⁴. Auch die Anthropomorphismen Gottes in der Bibel belegten ihren verfälschten Zustand in islamischen Augen⁵.

Die Rechtsgelehrten, die es gewohnt waren, die Authentizität einer Tradition anhand der im klassischen Is-

¹Fritsch, *Islam und Christentum*, 60.

²Z.B. die Zahl der Familienmitglieder Jakobs in Gen 46.

³Es gehörte zu den mittelalterlichen Dogmen des Islam, dass alle Propheten sündlos waren, Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 185ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 66–70.

⁴Für das islamische Verständnis der Person Lots s. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 241f.

⁵Dabei machten den Muslimen die Anthropomorphismen des Koran selbst zu schaffen; vgl. Strothmann, *Tashbih*, SEI, 583–585; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 30f.48f.89ff.

lam ausgearbeiteten Regeln zur Überprüfung von Überlieferungsketten (*isnād*) zu bewerten, verwarfen die Evangelien mit der Begründung, dass sie nicht von Aposteln, und somit von unzuverlässigen Menschen verfasst worden seien¹. Der Kreuzestod Jesu war ebenfalls ein Grund für die Annahme der Verfälschung des NT, da der Koran diesen leugnete².

Man fand eine Ursache für Schriftverfälschung in der ersten Zerstörung Jerusalems, zu welcher Zeit sämtliche heiligen Schriften der Juden verlorengegangen seien. Esra habe sie zwar später aus dem Gedächtnis diktiert, aber es seien ihm dabei Fehler unterlaufen³. Der Apostel Paulus⁴ und Kaiser Konstantin⁵ waren besonders berüchtigt wegen ihrer vermeintlichen Einführung von Neuerungen (*bid'a*) und ihrer angeblichen Teilnahme an der Verfälschung der Bibel.

Vor dem Erscheinen des Einwands der Schriftverfälschung im muslimischen Lager gab es schon Versuche einzelner Christen, die Verfälschung des Koran nachzuweisen. Der Christ al-Kindī (10. Jh.) hat seine diesbezüglichen Gedanken schriftlich festgehalten (s.u. S. 60). Vielleicht wurde die muslimische Apologetik also auch an dieser Stelle von der christlichen Apologetik beeinflusst.

¹Fritsch, *Islam und Christentum*, 64. Aber s. ar-Rāzī, der sich wegen *tawātur* (der lückenlosen historischen Tradition) gegen *tahrīf -i lafzī* ausspricht; Gaudeul und Caspar, "Textes de la tradition musulmane", 72. Zur Problematik islamischer Überlieferungsketten s. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 594ff, v.a. 602; Watt und Welch, "Mohammed und die Frühzeit", 235–239.

²Vgl. Q 4,157; Fritsch, *Islam und Christentum*, 66–70.

³Ebd., 59f.

⁴Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 259–261; Fritsch, *Islam und Christentum*, 43–51.

⁵Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 320ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 49.52: Konstantin habe als erster das Christentum gestärkt, indem er es zur Staatsreligion machte.

Al-Kindīs Schrift blieb jedoch allem Anschein nach unbeantwortet, und auch spätere Christen wie Paul ar-Rāhib kannten den Einwand nicht mehr oder wollten ihn nicht mehr erheben¹.

Es wurden zahlreiche scholastische und z.T. dem modernen Leser seltsam anmutende Argumente vorgebracht, um die vielen Abweichungen des Koran von der Bibel zu erklären. Als letzte Möglichkeit blieb dem Muslim der Rückgriff auf den Einwand der Schriftverfälschung.

Die Aufhebung biblischer Gebote durch den Koran (A.1.b)

Die Aufhebungstheorie (*naskh*) ist schon ausreichend behandelt worden. Die muslimischen Apologeten machten von diesem Mittel ausgiebig Gebrauch.

Die voll ausgeformte Beweisführung wies darauf hin, dass es innerhalb der Bibel schon Fälle der Abrogation gebe, so dass die Aufhebungstheorie für den Christen unmittelbar einleuchten müsse. Vergleiche er zudem die christliche „Gesetzgebung“ mit dem islamischen Gesetz, so müsse er zwangsweise zum Schluss kommen, dass die islamischen Gebote wegen ihrer Vorzüglichkeit die christlichen Gebote aufheben würden. So beobachtete Ibn Ḥazm Fälle der Aufhebung innerhalb der Thora selbst: Jakob habe zwei Schwestern geheiratet, eine Handlung, die später in der mosaischen Gesetzgebung verboten worden sei². Ibn Taimīya führte den Gedankengang weiter, indem er den vortrefflichen Charakter der islamischen Gesetzgebung als Mitte zwischen der „Religion“ des Gerichts und der „Religion“ der Gnade hervorhob (s.o. S. 40).

¹Vgl. Fritsch, *Islam und Christentum*, 97–99.

²Ebd., 75; 134f.

Die Unhaltbarkeit christlicher Dogmen (A.2)

In der Regel wies man christliche Dogmen dem Bereich der Sinnverfälschung (*tahrīf al-maʿānī*) zu mit der Begründung, dass die Christen die eigentliche Bedeutung biblischer Aussagen verdrehen würden¹.

Die Trinitätslehre

Muslime werteten die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes im wesentlichen als Tritheismus², der im Widerspruch zur Einheit Gottes stehe (*tauḥīd*; Q 112,1–4), die sowohl von der Bibel als auch vom Koran vertreten werde. Zur Widerlegung der Trinitätslehre wurden diverse Argumente angeführt, aber man bevorzugte die Kategorien aristotelischer Logik³, um die logische Unmöglichkeit der Dreieinigkeit zu beweisen. Dabei wurden die monotheistischen Implikationen dieses Dogmas weitgehend ignoriert⁴. Ibn Taimīya konstatierte z.B., dass es Gegenstände gebe, die *super rationem* (*mujāzāt al-ʿuqūl*) seien, aber dass keine *contra rationem* sein dürften (*muḥālāt al-ʿuqūl*)⁵. Man wandte zudem ein, dass eine Vielfalt in der Gottheit nicht ohne weiteres auf drei Personen beschränkt werden könne, sondern dass diese auch weitere Personen umfassen könne⁶. Somit bekam die Behandlung des Themas in der Regel einen stark rationalistischen Zug.

Die frühe östliche Theologie akzeptierte die Supernaturalität der Dreieinigkeit, versuchte sie aber dennoch

¹Fritsch, *Islam und Christentum*, 102.

²Ebd.

³So von Yaʿqūt al-Kindī; s. hierzu ebd., 103.

⁴Ebd., 103f.

⁵Ibn Taimīya, *al-ǧawāb as-saḥīḥ*, Bd. III, 123f; s. Fritsch, *Islam und Christentum*, 104.

⁶Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 268f.

in Worten und Formeln auszudrücken. Sie vermochte aber oft nicht die als Illustrationen gedachten Konvenienzgründe und Beispiele von eigentlichen Beweisen der Dreieinigkeit auseinanderzuhalten, so dass Muslime vermeintliche Beweise, die ursprünglich nur zur Veranschaulichung dienten, leicht angreifen konnten¹ und die Widerlegung derselben als eine Widerlegung des trinitarischen Dogmas bewerteten. Dies gilt für die üblichen christlichen Veranschaulichungen der Dreieinigkeit als Wesen, Leben, Vernunft² als Sonne, Sonnenlicht, Sonnenstrahl/Wärme, als Flamme, Licht, Wärme³, als Vernunft, Wort und Geist des Menschen, als Zaid den Arzt, den Rechnenden, den Schreibenden, oder als Vernunft, gedachtes und geschriebenes Wort⁴.

Eine weitere Kritik betraf die christliche Definition von Gott als einer Substanz in drei Personen. Gemäß der muslimischen Beweisführung kann Gott keine Substanz haben, da er sonst den Bestimmungen von Substanzen unterworfen wäre⁵.

Die Gottessohnschaft (*tawallud*) Jesu implizierte für Muslime, dass Jesus aus dem Geschlechtsverkehr Gottes mit Maria, einem endlichem Wesen, gezeugt worden sei. Daher empfanden sie diese Vorstellung nicht nur als blasphemisch, sondern sahen sich auch in ihrer Meinung bestätigt, dass Jesus nicht ein Teil von Gott, dem Ursprung aller Dinge sein könne, da ein Teil von ihm endlich sei. Die christliche Theologie wies freilich immer darauf hin,

¹Vgl. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 261ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 104f.

²Fritsch, *Islam und Christentum*, 107–110.

³Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 264; Fritsch, *Islam und Christentum*, 110f.

⁴Fritsch, *Islam und Christentum*, 111.

⁵Ebd., 106f.

dass das Wesen der Sohnschaft Jesu in keiner Weise aus einer irdischen Zeugung entstanden sei¹.

Die Bibelverse, die von Christen zitiert wurden, um die Trinitätslehre zu untermauern, wurden in der Regel von den muslimischen Apologeten kategorisch und ohne nähere Begründung abgelehnt. Die allegorischen Auslegungen alttestamentlicher Stellen ließen sich dabei leicht widerlegen, aber die eher ernstzunehmenden neutestamentlichen Verse zum Thema wurden ebenfalls nur flüchtig und mit oberflächlichen Argumenten behandelt². Es fiel Muslimen nicht immer leicht, Koranstellen wie z.B. Q 3, die Christen als Beleg für die Einzigartigkeit Jesu benutzten, zu erklären³.

Die Christologie

Das Leiden Christi war den Muslimen unbegreiflich, denn es war ihnen unvorstellbar, dass ein Prophet oder gar der Sohn Gottes einen derart schmachvollen Tod sterben könne⁴.

Zur Bestreitung der Gottessohnschaft Jesu wandte man ein, dass sich Jesus selbst immer als einen Menschen bezeichnet habe, und dass der Gottessohnstiel nicht wörtlich zu verstehen sei⁵. Die Konzepte der Inkarnation (*tajassum/tajassud/iltihām*) und der hypostatischen Vereinigung (*ittihād/hulūl*) wurden vor allem wegen der Unmöglichkeit einer Materialisierung des reinen Geistes kriti-

¹Fritsch, *Islam und Christentum*, 105f.

²S. die Widerlegung von Mt 28,19 von Ḥasan ibn-Ayyūb und Anonymous Adillat bei *ebd.*, 113.

³*Ebd.*, 114–117.

⁴Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 380ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 119f.

⁵Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 287.296–298; Fritsch, *Islam und Christentum*, 121f.

siert¹. Verständlicherweise wurden die Nestorianer allgemein positiver betrachtet als die übrigen christlichen Gruppierungen².

Die Soteriologie

Christliche Soteriologie ging aus von der Erkenntnis der wesenhaften Sündhaftigkeit des Menschen. Muslime nahmen daran Anstoß, weil der Islam diese Ansicht leugnete³. Es folgte aus diesem Ansatz, dass sie auch nicht die Notwendigkeit des Sühnopfers Christi nachempfinden konnten.

Muslime bestritten nicht nur die Erbsündenlehre, sondern sie brachten auch die Lehre der grundsätzlichen Sündlosigkeit (*'iṣma*) der Propheten vor⁴. Aus diesem Grund mussten die in der Bibel beschriebenen Sünden der Propheten aus muslimischer Sicht als Entstellungen des ursprünglichen Textes beurteilt werden⁵.

Die Mangelhaftigkeit christlicher Praxis (A.3)

Muslimische Schriftsteller waren sich dessen bewusst, dass die meisten christlichen Bräuche und Feste nicht

¹Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 276ff; vgl. Fritsch, *Islam und Christentum*, 122–124.

²Fritsch, *Islam und Christentum*, 127.

³Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 303ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 128–130.

⁴Genauer genommen bedeutet *'iṣma* „göttlicher Schutz vor Sünde“ (s.o. S. 43, Anm. 3). aṭ-Ṭabarī (S. 26) und Anonymus (9./10. Jh.: S. 30) vertraten noch einen der klassischen Lehre entgegengesetzten Standpunkt.

⁵Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 185ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 130.

von Christus angeordnet worden waren¹. Als besondere Angriffspunkte dienten die Verehrung des Kreuzes und der Heiligen, das Abendmahl, die Liturgie und die andersgearteten Fastenvorschriften. Auch das Fehlen der Gebetsrichtung (*qibla*) und der Beschneidungs- und Reinigungsriten² bei den Christen stimmte den Muslim nachdenklich.

Die Gültigkeit des Islam und Muhammads (B)

Die Vorzüge des Islam fand man sowohl in seinem kompromisslosen Monotheismus als auch in seiner Leugnung christlicher Lehren, die dem Prinzip des Einheitsbekenntnisses nicht gerecht zu werden schienen. So war der Islam in den Augen der Apologeten vorzüglicher als das Christentum wegen seiner Verneinung der Göttlichkeit Jesu, der Trinitätslehre, der angeblich schlechten oder laxen christlichen Praktiken *usw.* Der Islam besitze eben die reine Form der göttlichen Lehre, die einzig legitime und endgültige Offenbarungsschrift und das Siegel der Propheten, Muhammad.

Die zentrale Rolle Muhammads für den mittelalterlichen Islam lässt sich in gewisser Weise mit der zentralen Rolle Christi für die Christenheit vergleichen; denn obwohl der Islam theoretisch immer an der Menschlichkeit Muhammads festhielt, bekam dieser doch faktisch übermenschliche Züge, und seine Mittlerrolle zwischen dem Gläubigen und Gott wurde zur Selbstverständlichkeit (*s.u.* S. 342).

E. Fritsch nennt zu Recht zwei Ursachen für die Entwicklung der Muhammadverheißungen und -wunder,

¹Fritsch, *Islam und Christentum*, 138f.

²Ebd., 140–148.

nämlich erstens gewisse Aussagen des Koran¹ und zweitens den Einfluss der muslimischen Auseinandersetzungen mit Christen². Die moderne Forschung hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass v.a. Neumuslime aus dem persischen Kulturkreis das Muhammad-Bild entscheidend mitgeprägt haben³.

Man wandte die messianischen Verheißungen des AT auf Muhammad an, wobei Nummern, Symbole und Gematria eine große Rolle spielten⁴. Zu den bekanntesten „Verheißungen“ gehörte die Identifikation des johanneischen Parakleten mit Muhammad⁵. Es ist kennzeichnend für die oberflächliche Bibelkenntnisse der meisten Apologeten, dass Muhammad auch mit dem „Prinzen dieser Welt“ des Johannesevangeliums identifiziert wurde⁶.

Der christliche Einwand, dass Muhammad im Unterschied zu Jesus keine Wunder gewirkt habe, ist wohl sehr alt und vermutlich der Grund für die Entstehung der zahlreichen in den *ḥadīs* und apologetischen Werken geschilderten „Wunder“ Muhammads⁷. Muhammad soll unter anderem den Mond gespalten haben, Steine

¹Vgl. Q 7,156f; 61,6. Weitere Stellen werden genannt von Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 537–539.

²Fritsch, *Islam und Christentum*, 76.

³Vgl. Sellheim, „Prophet, Chalif und Geschichte“, 48; Watt und Marmura, „Politische Entwicklungen“, 91f.

⁴Vgl. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 537ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 74–96.

⁵Diese Vorstellung hat ihre Wurzel in Q 61,6; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 557ff; Fritsch, *Islam und Christentum*, 89–92. Vgl. Guillaume, *The Life of Muhammad*, 104, Anm. 1.

⁶Fritsch, *Islam und Christentum*, 92. Weitere Stellen, die von Muslimen allgemein auf Muhammad bezogen wurden, waren Dtn 18,18; 33,2f; Jes 9,5; 40,3–5; 42,11f; Ps 45,3–6 usw. Diese werden ausführlich erläutert von Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 541ff.

⁷Vgl. Schreiner, „Zur Geschichte der Polemik“, 593–595; s.u. S. 57.

und Tiere zum Reden gebracht und wunderbare Speisungen und Krankenheilungen vollbracht haben¹. Auch seine angebliche Gabe der Prophetie wurde in bunten Farben ausgeschmückt².

Der Koran galt als das größte Wunder, da er nach islamischer Lehre in Ewigkeit bestehen bleibt, während die vorhergehenden Wunder nur vorübergehender Natur waren³. Sein Stil und seine Eloquenz sind nach muslimischer Meinung von keiner anderen Schrift übertroffen worden, sein Arabisch besonders rein und frei von jeglicher vulgären Redewendung⁴. Die erhabene Natur Muhammads wurde anhand seines reinen Lebenswandels, seiner religiösen und gesellschaftlichen Tugenden und seines lobenswerten Ehelebens veranschaulicht, die für jeden Muslim als Vorbild dienen sollten⁵.

Die christliche Beeinflussung muslimischer Apologetik

C.H. Becker hat vielleicht am energischsten eine christliche Beeinflussung islamischer Dogmen vertreten⁶. Auf

¹So schon ausführlich Ibn Ishāq, s. Sellheim, „Prophet, Chalif und Geschichte“, 53–73, v.a. 62–70; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 410f.

²Sellheim, „Prophet, Chalif und Geschichte“, 65–67.

³Fritsch, *Islam und Christentum*, 101.

⁴Vgl. Neuwirth, „Das islamische Dogma“, 166–183; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 382ff. Letzterer hat die verschiedenen Aspekte am gründlichsten dargestellt; s. v.a. ebd., 371ff. Zum Phänomen des Wunders im Islam vgl. auch die ausführliche Darlegung von Graulich, *Die Wunder der Freunde Gottes*.

⁵Sellheim, „Prophet, Chalif und Geschichte“, 65; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 411ff.

⁶Becker, „Christliche Polemik“, 175–195.

ähnliche Weise hat A. Abel in neuerer Zeit versucht, den Einfluss von Johannes Damascenus auf die islamische Theologie zu beweisen¹. Solche Verallgemeinerungen sind angesichts der differenzierteren Lage der heutigen Forschung problematisch². Dennoch liegt es nahe, eine beträchtliche christliche Beeinflussung der muslimischen Apologetik anzunehmen, denn es waren hauptsächlich Christen, die sich den Muslimen auf theologischem Gebiet widersetzten.

Die Apologetik drehte sich einerseits um die Legitimität des Islam. In weit größerem Maße aber beschäftigte sie sich mit der Person Muhammads. Ihre Darlegungen der Verheißungen Muhammads in der Bibel und ihre Schilderungen seiner Wunder, Prophezeiungen und erhabener Natur können jedoch nur in der Auseinandersetzung mit Christen verstanden werden, da diese den Muslimen sowohl die Verheißungen Jesu im AT als auch seine Wunder, Vorhersagungen und erhabene Natur vorhielten und auf die Minderwertigkeit Muhammads in dieser Beziehung hinwiesen. Freilich übte die christliche Apologetik schon auf den Koran einen Einfluss aus, wie E. Fritsch zu Recht bemerkt hat (s.o. S. 50).

Die Beeinflussung der muslimischen Polemik ist verwickelter und komplizierter. Es ist schon darauf hingewiesen worden, dass sie ihre Wurzeln zum Teil im Koran hat. Dennoch lässt sich der Einwand der Schriftverfälschung (*tahrīf-i lafẓī*) hieraus nicht erklären. Vermutlich ist er *u.a.* auch aus heidnischen antichristlichen Quellen, wie etwa Porphyrius, gespeist worden. Er mag aber auch einfach ein Ergebnis der Erkenntnis gewesen sein, dass der bis zur Jahrtausendwende übliche Vorwurf der Sinnesverfälschung wie auch die Aufhebungstheorie nicht ausreichend

¹ Abel, "La polémique damascénienne".

² Vgl. Watt und Marmura, "Politische Entwicklungen", 91f.

ten, um die Abweichungen koranischer Angaben von der Bibel zu erklären.

Es hat sich gezeigt, dass die Entwicklung des Einwandes der Aufhebung biblischer Gebote durch den Koran auch nicht geradlinig verlaufen ist (s.o. S. 21–23); es ist unwahrscheinlich, dass er sich von einem christlichen Konzept der Aufhebung alttestamentlicher Gebote durch das NT ableiten lässt.

Vielleicht ist es jedoch kein Zufall, dass der erste muslimische Apologet aṭ-Ṭabarī vom Christentum übergetreten war. Noch bemerkenswerter ist die Tatsache, dass der Vorwurf der Schriftverfälschung nachweislich nicht zuerst von einem Muslimen, sondern von dem christlichen Apologeten al-Kindī gegen den Islam erhoben wurde (s.u. S. 60).

Kapitel 3

Die christliche antimuslimische Apologetik

Es legt sich nahe, die griechische, arabische und lateinische Apologetik auseinanderzuhalten, da sie unter unterschiedlichen Bedingungen entstanden sind. Die arabischen und griechischen Apologeten gehörten dem Kulturkreis der Ostkirche an, während die lateinischen Apologeten in der Gedankenwelt der Westkirche lebten. Hinzu kam die Tatsache, dass sich die arabischen Apologeten auf islamischem Territorium befanden und deshalb in der Regel von jeglicher Polemik gegen den Islam oder Muhammad absehen mussten.

Die ersten Apologeten auf islamischem Boden wie Johannes Damascenus und Abū Qurra drückten sich noch in der griechischen Sprache aus, aber mit der allmählichen Arabisierung des muslimischen Reiches begannen auch die Christen, ihre Schriften in Arabisch zu verfassen.

Die griechische Apologetik beschränkte sich also immer mehr auf Byzanz. Diese und die lateinische Apologetik konnten es sich leisten, den Islam selbst anzugreifen¹.

Die griechische Apologetik

Im 8. Jh. begann mit Johannes Damascenus die griechische Apologetik. Sie währte bis zum 15. Jh.², obwohl ab dem 13. Jh. lateinische Werke (Th. v. Aquin, Ricoldo da Monte Croce, Raimund Marti und Raymundus Lullus) einen erheblichen Einfluss auf sie ausübten³. Sie benutzte das in den dogmatischen Streitigkeiten der ersten nachchristlichen Jahrhunderten fein geschliffene Waffenarsenal auch gegen die Muslime. Am Anfang betrachtete sie den Islam noch als christliche Häresie, so Damascenus. Die neuere Forschung hat in der Aufarbeitung der Schwerpunkte byzantinischer Polemik und Apologetik im 8.–13. Jh. demonstriert, dass sie bedeutende Parallelen

¹ Vgl. Khoury, *Der theologische Streit*, 3–11.

² A.-Th. Khoury behandelt die Werke vom 8. bis zum 13. Jh. auf ausführliche Weise in Khoury, *Les théologiens byzantins*; die folgende Darstellung stützt sich hauptsächlich auf A.-Th. Khourys Ergebnisse. Die Zeit nach dem 13. Jh. wird hier wegen der unerforschten Lage nicht berücksichtigt; wir wissen noch zu wenig über die Wechselwirkungen von lateinischen Einflüssen und eigener Leistung in diesen Schriften. Für einen Überblick vgl. Argyriou, “*La littérature grecque*”, 253–277. Dieser spricht sich gegen Khoury dafür aus, dass die Schriften nach dem 13. Jh. durchaus auch einen eigenständigen und originellen Beitrag zur byzantinischen Apologetik leisten. S. auch die bibliographische Zusammenstellung in *Islamochristiana* 1 (1975), 169–176; 2 (1976), 194f. 242–245; 4 (1978), 261–265. Für eine etwas veraltete Darstellung s. Meyendorff, “*Byzantine Views of Islam*”.

³ Trapp, *Manuel II.* 34f; Khoury, *Les théologiens byzantins*, 41–44.

zu den Schwerpunkten der muslimischen Polemik und Apologetik aufweist (vgl. o. S. 42f)¹:

A. Die Polemik

1. Die Fragwürdigkeit des Koran²
 - a) Die falsche Wiedergabe biblischer Verkündigung³
 - b) Die Unmöglichkeit der ungeschaffenen Natur des Koran
 - c) Die Inferiorität des islamischen Gesetzes (Unmöglichkeit der Aufhebung des christlichen Gesetzes durch das islamische Gesetz)⁴
2. Die Fragwürdigkeit der Lehren des Islam
 - a) Die mangelhafte islamische Soteriologie
 - b) Die minderwertigen Gesetze
 - c) Die fleischlichen Genüsse im Paradies
 - d) Die Rückführung des Bösen auf Gott im Islam⁵
3. Die Fragwürdigkeit der Ansprüche Muhammads
 - a) Das Fehlen einer Bezeugung oder Ankündigung Muhammads in der Bibel⁶
 - b) Die fehlende Wundertätigkeit durch Muhammad⁷
 - c) Die fehlende prophetische Gabe Muhammads⁸
 - d) Das Fehlen der Kennzeichen eines Religionsstifters bei Muhammad⁹

¹Dieses Paradigma stammt nicht von A.-Th. Khoury, aber es ist anhand seiner Schriften erarbeitet worden.

²Khoury, *Der theologische Streit*, 41–46, *Polémique*, 141–203.

³Khoury, *Der theologische Streit*, 46, *Polémique*, 205–210.

⁴Khoury, *Der theologische Streit*, 46f.

⁵Khoury, *Der theologische Streit*, 47–52, *Polémique*, 219ff.

⁶Khoury, *Der theologische Streit*, 35–37, *Polémique*, 21–37.

⁷Khoury, *Der theologische Streit*, 38–40, *Polémique*, 42–58.

⁸Khoury, *Der theologische Streit*, 37f, *Polémique*, 37–42.

⁹Khoury, *Der theologische Streit*, 40f, *Polémique*, 59–102.

B. Die Apologetik

1. Die Gültigkeit des Christentums¹
 - a) Der unübertreffliche Charakter des christlichen Gesetzes²
 - b)
 - i. Die logische Möglichkeit der Trinität, Inkarnations- und Erlösungslehre³
 - ii. Der biblische Nachweis derselben⁴
 - iii. Der koranische Nachweis derselben⁵
 - c) Die Richtigkeit christlicher Praxis⁶
2. Die Göttlichkeit Jesu⁷
 - a) Ankündigungen über Jesus in der Bibel
 - b) Die Wunder Jesu
 - c) Jesu Voraussagungen
 - d) Jesu einzigartige Natur

Man bemühte sich erstaunlicherweise kaum, dem Vorwurf des *tahrīf-i lafzī* etwas entgegenzusetzen. Offensichtlich empfand man ihn zu trivial, um ihn zu widerlegen. Wie A.-Th. Khoury bemerkt,

„L’attitude de nos auteurs en face de cette accusation est le dédain: on ne s’occupe pas de telles allégations, qui sont des prétextes et des échappatoires plutôt que des arguments“⁸.

¹Khoury, *Apologétique*, 109ff.

²Khoury, *Der theologische Streit*, 67f, *Apologétique*, 111–120.

³Khoury, *Der theologische Streit*, 54–66, *Apologétique*, 15–61.90–107.

⁴Khoury, *Apologétique*, 68–74.92–95.

⁵Ebd., 74f.

⁶Khoury, *Der theologische Streit*, 67f, *Apologétique*, 121–131.

⁷Khoury, *Apologétique*, 68–74.

⁸Khoury, *Polémique*, 216; vgl. 210–216.

Die arabisch-christliche Apologetik

Eine eigenständige arabisch-christliche Apologetik entstand bald nach den muslimischen Eroberungen, fand ihren ersten bedeutenden Vertreter in Abū Qurra¹ und erstreckte sich bis in das 15. Jh. Die Zeit von Mitte des 15. bis Ende des 19. Jahrhunderts war gekennzeichnet durch Reproduktion alten Gedankengutes und durch Stagnation. Nur bei den christlichen Gemeinschaften, die Kontakt mit dem Abendland pflegten, z.B. die Maroniten mit Rom und die orthodoxen Melkiten mit der griechischen Orthodoxie, entstand neues literarisches Leben. Aber auch dies war gekennzeichnet durch die Übernahme von westlichem Gedankengut und nicht durch eigenständiges Arbeiten². Zudem war die apologetische Literatur jener Zeit verschwindend gering³.

Es ist anzunehmen, dass die arabisch-christliche Polemik und Apologetik mit den oben genannten Unterschieden im allgemeinen nach demselben Schema vorging wie die griechische⁴.

Die Schriftsteller der arabischen Christenheit legten verständlicherweise nicht nur das Schwergewicht ihrer Arbeit auf die Apologetik, sondern vermieden zum größ-

¹Zu Abū Qurra vgl. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor*, GCAL, II, 3–26.

²S. Graf, GCAL, III, 1–77; v.a. 1–9.

³Ebd., 6.

⁴Zur Erforschung der arabisch-christlichen Literatur ist die fünf-bändige *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* von Georg Graf (=GCAL) immer noch grundlegend. Für einen Überblick s. Graf, „Christliche Polemik gegen den Islam“, 825–842; Troupeau, „La littérature arabe chrétienne“, 1–20; als neuesten Überblick und mit wertvollen Literaturhinweisen: Haddad, *La trinité divine*, 9–81; *Islamochristiana* 1 (1975), 152–169; 2 (1976), 194.201–242; 3 (1977), 257–284; 4 (1978), 248f; 5 (1979), 300–311; 13 (1987), 173–180.

ten Teil jegliche Polemik gegen den Islam, so etwa der große Apologet Yaḥyā b. ‘Adī (893–974)¹.

Eine bemerkenswerte Ausnahme war die anonym gehaltene, vermutlich nestorianische Apologie von al-Kindī (836?)², die sich nicht scheute, die fragwürdige Überlieferung des Koran, die Lehren des Islam und Muhammads Person anzugreifen³.

Die Polemik fand bei al-Kindī ihren Höhepunkt und übertraf auch die byzantinischen Darstellungen bei weitem an wirklichen Argumenten. Er schien als einziger unter den Apologeten die Überlieferungsgeschichte des Koran zu kennen und zu benutzen, um die Authentizität desselben zweifelhaft erscheinen zu lassen. Es ist bemerkenswert, dass in diesem Fall nicht der muslimische Gegner, sondern der Christ die Anklage von *tahrīf-i lafẓī* zu einer Zeit erhob, als der Islam selbst diesen Vorwurf an die Christenheit noch nicht gerichtet hatte. Sein eigentlich apologetischer Teil beschränkte sich mehr auf eine Darstellung der Person Jesu als auf den Beweis des trinitarischen Dogmas, ein Vorzug in den Augen des modernen Lesers, den die endlosen vermeintlichen Beweise der lo-

¹Zu Yaḥyā b. ‘Adī vgl. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre*; Périer, *Yaḥyā Ben ‘Adī*; Graf, *GCAL*, II, 233–249.

²So Haddad, *La trinité divine*, 41f. P. Krauss hat sich für den Anfang des 10. Jh. ausgesprochen; Krauss, „Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte“, 335–341; so auch Graf, *GCAL*, II, 141–143. Immerhin wird die Existenz des Werkes schon 932 bezeugt, Haddad, *La trinité divine*, 41.

³al-Kindī, *Risāla ‘Abdullāh [...] wa risāla ‘Abd al-Masīḥ [...]* Es ist kein Zufall, dass der in Indien missionarisch aktive Orientalist und Regierungsbeamte W. Muir dieses Werk bekanntmachte, englische Auszüge unter dem Titel *The Apology of al Kindi* veröffentlichte und ‘Imād ud-Dīn dazu veranlasste, es aus dem Arabischen ins Urdu zu übersetzen. Vgl. außerdem Graf, *GCAL*, II, 135–145; Haddad, *La trinité divine*, 41–43.

gischen Möglichkeit christlicher Dogmen, die die meisten arabischen Apologeten anführten, leicht ermüden.

R. Haddad bemerkt zu Recht, dass die muslimischen Einwände etwa der Schriftverfälschung dazu führten, dass sich die arabischen Christen außer al-Kindī nicht so sehr auf Schriftbeweise und Kirchenväter berufen konnten und daher versuchten, die Richtigkeit des christlichen Glaubens hauptsächlich anhand von Begriffen aus dem Aristotelismus und Neuplatonismus als vernunftsgemäß zu beweisen. Dies verlieh ihren Werken einen äußerst rationalistischen Zug¹. Zudem waren sie, wieder mit Ausnahme der Apologie von al-Kindī, nicht missionarisch ausgerichtet, sondern begnügten sich damit, eine rein defensive Position einzunehmen und ihre Rechte als christliche Minderheit zu wahren².

Die lateinische Apologetik

Sehen wir von einzelnen Versuchen, wie der 854 von Alvarus in Spanien geschriebenen Schrift *Lichtvoller Nachweis* (*Indiculus luminosus*) ab³, so war Petrus Venerabilis Mitte des 12. Jahrhunderts der erste, der das Bewusstsein der lateinischen Christenheit für die Aufgabe einer an-

¹Haddad, *La trinité divine*, 247ff; Graf, „Christliche Polemik gegen den Islam“, 836f.

²Haddad, *La trinité divine*, 247f; Graf, „Christliche Polemik gegen den Islam“, 841f.

³Vgl. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, 242–244; Kedar, *Crusade and Mission*, 16–18. J. Gauss hat postuliert, dass Anselm von Canterbury seine berühmte Schrift *Cur deus homo* als antimuslimische Apologetik verfasst habe, Gauss, „Anselm von Canterbury“, 250–272. Sie hat aber in dieser Hinsicht keine Bedeutung erlangt und ist somit für folgende Skizze irrelevant.

timuslimischen Apologetik weckte¹. Zwecks der Auseinandersetzung mit dem Islam ließ er eine Reihe von arabischen Schriften einschließlich des Koran und der Apologetik von al-Kindī ins Lateinische übersetzen und entwarf selbst eine Zusammenstellung islamischer Lehre (*Summa totius haeresis Saracenorum*) wie auch ein eigenes apologetisches Werk (*Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*). Trotz aller Mängel bedeutete die Arbeit des Cluniacenzers einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der morgenländischen christlichen Apologetik, denn sie bemühte sich im Unterschied zur letzteren um eine wissenschaftliche Erschließung des Islam und des Koran². Dies lässt sich unter anderem dadurch erklären, dass die westliche Christenheit dem Islam gegenüber eine distanziertere und gelassenerere Haltung einnahm und im allgemeinen nicht in gleichem Maße eine existentielle Bedrohung durch die Muslime empfand wie die östlichen Christen.

Der wesentliche missionarische Impuls wurde aber vor allem von den Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner gegeben³. Schon Franz von Assisi versuchte, dem Sultan von Ägypten zu begegnen, um mit ihm über das Evangelium zu disputieren. Auch Dominikus erkannte die Notwendigkeit der Mission unter den Muslimen. Von den

¹Für allgemeine geschichtliche Überblicke s. Merkel, *“Der Islam”*, 68–101; Burns, *“Christian-Islamic Confrontation”*, 1386–1434; für weitere Literatur ebd., 1386, Anm. 3. Die detaillierteste Studie über die Beziehungen zwischen den Kreuzzügen und christlicher Mission im Mittelalter hat B.Z. Kedar vorgelegt, Kedar, *Crusade and Mission*; einen theologiegeschichtlichen Überblick dieses Bereiches gibt es noch nicht trotz des eindringlichen Appells seitens Altaner, *“Zur Geschichte”*, 227–233.

²Kritzack, *Peter the Venerable and Islam*; Hagemann, *Der Qurān*, 17–31 mit Literaturangaben; Kedar, *Crusade and Mission*, 99–104.

³Für einen Vergleich der unterschiedlichen Methodik der beiden Bettelorden s. Blanke, *“Die Mohammedanermision”*, 77–87; M.A. Schmidt, *“Thomas von Aquino und Raymundus Lullus”*, 37–46.

Franziskanern war es vor allem Raymundus Lullus (1232–1316), der sich der Aufgabe der gegen den Islam gerichteten Apologetik annahm. Seine um die 250 Werke wecken heute noch sehr unterschiedliche Reaktionen. Das Kennzeichen seiner speziell den Muslimen gewidmeten Schriften war die felsenfeste Überzeugung, dass sich die christlichen Glaubenswahrheiten rational beweisen ließen und somit die Muslime intellektuell überzeugt werden könnten, Christen zu werden. Behauptete er auch nicht, dass die christlichen Dogmen durch rationale Argumente verstanden werden könnten¹ so verneinte er auch nie explizit diese Ansicht. Damit war er der Versuchung vieler seiner christlich-arabischen Brüder erlegen. Immerhin war sein Werk ein Zeugnis für eine Art der Auseinandersetzung, die einen verhältnismäßig geringen polemischen Anteil enthält².

Während sich Lullus' Wirkung auf das Abendland beschränkte³ und er im wesentlichen keine Nachahmer unter den Franziskanern fand, wurde der Einfluss des Dominikaners Thomas von Aquin in der theologischen Ausrichtung seines Ordens maßgebend, auch was die Mission anbelangt. Seine *Summa contra gentiles* sollte den Missionaren eine theoretische und metaphysische Grundlage

¹So De Franch, *Raymond Lulle*, 74–78.

²Vgl. Burns, „Christian-Islamic Confrontation“, 1398–1400. Eine Einführung und kritische Übers. einiger Hauptwerke finden sich in Bonner, *Selected Works*, Bd. 1–2; s. auch De Franch, *Raymond Lulle*; zu seinem „Rationalismus“ vgl. Blanke, „Die Mohammedanermision“, 83f; M.A. Schmidt, „Thomas von Aquino und Raymundus Lullus“, 38–42; Southern, *Western Views of Islam*, 72, Anm. 12; Urvoy, „Ramon Lull et l'islam“, 127–146; Lavajo, „The Apologetical Method“, 155–176.

³Der Sultan von Fez soll jedoch angeblich i.J. 1394 eine Schrift von Lullus in einer Disputation benutzt und geehrt haben; Lull, *Buch vom Heiden und den drei Weisen*, 24f. *Das Buch vom Heiden* diente Nikolaus von Kues als Vorlage für sein Werk *De pace fidei*.

geben, während seine kleine Schrift *Zur Begründung des Glaubens* (*De rationibus fidei*) konkretere islamische Einwände beantwortete. Th. v. Aquin gab den Dominikanern eine notwendige Korrektur, indem er zwischen Glaubenswahrheiten, die rational bewiesen werden könnten, und solchen, die der Vernunft nicht zugänglich seien, klar unterschied¹. Trotz der nüchternen Darlegungsweise war er kein großer Islamkenner, im Unterschied zu seinem Zeitgenossen und Ordensbruder Raymund Marti, dessen Werke² muslimische Quellen heranzogen³. Wilhelm von Tripolis bemühte sich um eine für seine Zeit sachliche Darlegung des Islam⁴, während die Schriften von Ricoldo de Monte Croce (geb. 1243) stärker polemisch geprägt waren; Ricoldo begab sich nach Bagdad, um Arabisch zu lernen, und schrieb *u.a.* eine bedeutende Widerlegung des Islam⁵.

¹Blanke, “Die Mohammedanermision”, 81f; M.A. Schmidt, “Thomas von Aquino und Raymundus Lullus”, 43–46, “Thomas von Aquino und die Mohammedanermision”, 70–79 (für weitere Literaturangaben s. dasselbe); Hagemann und Gleis, *Thomas von Aquin*, 9–55. Die grundlegende Studie zur Dominikanermision stammt von Altaner, *Die Dominikanermision*; s. auch Riet, “La Somme contre les Gentils”, 150–160.

²An erster Stelle ist seine Schrift *Pugio fidei adversus mauros et iudaeos* zu nennen.

³Vgl. Hagemann, *Der Qurān*, 58f. Zum Verhältnis der Schriften von Thomas von Aquin und R. Marti s. Burns, “Christian-Islamic Confrontation”, 1408–1410.

⁴*De Statu saracenorum et Mahometo pseudopropheta eorum et eorum lege et fide*; Altaner, *Die Dominikanermision*, 85–87, “Zur Geschichte”, 229; Hagemann, *Der Qurān*, 58.

⁵*Contra legem saracenorum*; Hagemann, *Der Qurān*, 55–67; Altaner, *Die Dominikanermision*, 5f.25.27.29.42–44.60–62.82f.87.236. Man ersieht die Bedeutung der Schrift daran, dass sie von Luther ins Deutsche übersetzt wurde, Luther, “Verlegung des Alcoran Bruder Richardi”, 261–396.

Trotz beachtlicher denkerischer Leistungen der Bettelorden beschränkte sich ihre Missionstätigkeit überwiegend auf christlich beherrschte Gebiete und vor allem Spanien, nicht zuletzt wegen des Gesetzes wider den Abfall in muslimisch regierten Ländern. Dennoch ist es bemerkenswert, dass neben dem herkömmlichen Schema der Apologetik¹ neue Ansätze und Wege gesucht wurden.

Wegweisenden Charakter hatte die 1460 von Nikolaus von Kues verfasste *Sichtung des Koran* (*Cribratio Alchoran*), die erstmals auf eine moderne, geschichtliche Betrachtungsweise des Koran hindeutete. Dadurch konnte der Kusaner eine polemische Verteufelung desselben weitgehend vermeiden, auch wenn die traditionellen Punkte weiterhin eine Rolle spielten².

Ab dem 14. Jahrhundert vollzog sich im Westen insgesamt ein bedeutender Wandel der Betrachtungsweise des Islam, welcher durch Denker wie John Wycliffe und Martin Luther exemplifiziert wurde. Nun begann man, die Problematik von Glaube und Unglaube differenzierter zu betrachten und erkannte, dass sich die antichristlichen Kräfte nicht nur auf ferne islamische Staaten beschränkten, sondern auch in der christlichen Kirche zu Hause vorhanden seien³. Diese Sicht, die in den Erweckungsbewegungen und im Pietismus durch den Gedanken der „ecclesiola in ecclesia“ (Spener) eine gewisse Weiterentwicklung fand, hatte auch wichtige Konsequenzen für die protestantische Mission unter Muslimen, die im wesentlichen aus dieser Strömung gespeist wurde.

Nach Nikolaus von Kues fing im 16. Jahrhundert das eigentliche Zeitalter der Islamwissenschaften im Sinne

¹So etwa bei Ricoldo, der in seiner *Improbatio* die Ungültigkeit des Koran und der Ansprüche Muhammads bewies, indem er *u.a.* auf die fehlenden Wunder und unmoralischen Sitten Muhammads hinwies.

²Hagemann, *Der Qurān*; Raeder, „*Der Christus des Korans*“, 71–93.

³Southern, *Western Views of Islam*, 67ff.

einer selbstkritischeren, neutraleren und vor allem geschichtlicheren Erforschung des Islams an¹. Es kann hier keine vollständige Aufzählung apologetischer Werke aus dieser Zeit gegeben werden², aber die Koranübersetzung von Ludovico Marracci (1698) verdient erwähnt zu werden, die als erste die von Petrus Venerabilis veranlasste Kettonische Koranübersetzung zu verdrängen vermochte³ und die Grundlage für die ausführlich annotierte Koranübersetzung von G. Sales (1734) bildete, die zwischen 1750 und 1850 von allen Islamkennern benutzt wurde⁴.

Die Jesuiten waren die ersten westlichen Christen in Indien, die zur anti-muslimischen Apologetik gezwungen wurden, als sie 1578 an den Hof des Mogulkaisers Akbar kamen und von diesem veranlasst wurden, Debatten mit anderen Religionsvertretern zu führen. 1596 verfasste Hieronymus Xavier die *Quelle des Lebens*⁵, durch die eine literarische Kontroverse zwischen Muslimen und Chris-

¹Endreß, *Einführung*, 16ff.

²Vgl. hierzu Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, 265–268; T. Michel, “*Jesuit Writings on Islam*”, 57–85.

³Endreß, *Einführung*, 15.

⁴Vgl. Sales, *The Koran*, vf; Merkel, “*Der Islam*”, 91–96. Marracci verfasste auch einen *Prodromus zur Widerlegung des Alcoran* (1691).

⁵Der spanische Titel lautete *Fuente de Veda* (*Quelle des Lebens*), der persische *Ā'ina-i ḥaqq-numā* (Der die Wahrheit aufweisende Spiegel).

ten entfacht wurde¹. Doch der durch die Jesuiten erhoffte Missionserfolg unter den Muslimen in Indien blieb aus. Sie gingen ähnlich wie die Bettelorden des Mittelaltars davon aus, dass mit der Bekehrung des Herrschers und der intellektuellen Elite eine Massenbekehrung erfolgen würde und konzentrierten deshalb ihre Energien und Kräfte auf eine intellektuelle Auseinandersetzung mit denselben. Literaturgeschichtlich gesehen scheint die Wirkung der *Quelle des Lebens* mit der Beendigung des o.g. literarischen Duells aufgehört zu haben, und die späteren protestantischen Apologeten nahmen darauf keinen oder nur einen verächtlichen Bezug².

Die protestantische Apologetik

Die protestantische Apologetik stand in der Tradition der lateinischen Apologetik, entwickelte aber eigene theologische Schwerpunkte. Stellvertretend für

¹Gaudeul, *Encounters and Clashes*, I, 232–234; Camps, *Jerome Xavier*, 175–178; zur Tätigkeit Xaviers in Indien wie auch einer eingehenden Diskussion und (römisch-katholischen) Bewertung seiner Werke s. Camps, *Jerome Xavier*, v.a. 92–178. Lee hingegen nimmt eine demonstrativ protestantische Position ein. Sowohl Camps als auch Lee sind etwas einseitig. Dies rührt wohl auch von ihrer unterschiedlichen religiösen Prägung her. Im wesentlichen steht Xaviers Werk in der apologetischen Tradition des Spätmittelalters; obwohl A. Camps die apologetischen Quellen seiner Arbeit nicht aufspüren konnte (Camps, *Jerome Xavier*, 169ff), scheint es dennoch unwahrscheinlich, dass Xavier keine Vorlagen zur Verfügung hatte, beschäftigten sich doch die Jesuiten seit der Gründung ihres Ordens bewusst und intensiv mit dem Islam; vgl. T. Michel, „Jesuit Writings on Islam“, 57–85. Die Punkte, die Camps als ursprünglich ansieht, sind schon vor Xavier vorgebracht worden und können nicht von der „Originalität“ des Verfassers überzeugen, s. Camps, *Jerome Xavier*, 170–175.

²So S. Lee, *Controversial Tracts*; Muir, *The Mohammedan Controversy*, 7–10.

die Reformatoren soll hier Luthers Position dargestellt werden.

Luther verfasste zwar an sich keine Apologetik, bezog jedoch öfters Stellung zum Islam. Seine Kritik am Islam unterschied sich von früheren Stellungnahmen darin, dass er sich gegen eine Kreuzzugsmentalität wehrte und darauf bestand, dass der Krieg gegen die Türken nicht im Namen Christi, sondern im Namen des Kaisers und als Verteidigung gegen die Tyrannei geführt werde¹.

Luther konnte sich sehr positiv über die äußere Erscheinungsform des Islam äußern². Er kritisierte jedoch sowohl bei Muslimen als auch „Papisten“ die Werkgerechtigkeit, die diese seiner Meinung nach vertraten. Daher sei die beste Rüstung gegen den Islam das Evangelium, „nämlich dass Christus Gottes Sohn ist, gestorben für unsere Sünden, auferweckt, damit wir leben, (ferner) dass wir durch den Glauben an ihn gerecht und durch Vergebung der Sünden erlöst sind usw. Das sind die Donnerschläge, die nicht nur Mahometh, sondern auch die Pforten der Hölle niederstrecken“³. Mit dieser Aussage setzte Luther wichtige Akzente für die auf ihn folgende protestantische Apologetik.

Luthers Kenntnisse des Islam waren mangelhaft, aber er kannte u. a. den Koran in lateinischer Übersetzung und übersetzte sogar Ricoldos Schrift *Contra legem saracenorum* ins Deutsche (s.o. S. 64, Anm. 5). Trotz mancher falscher Anschauungen bzgl. des Islam legte er drei Kritikpunkte dar, die auch heute noch beachtenswert sind. Erstens leugne der Islam die Gottessohnschaft Christi und

¹Luther, „Vom Kriege wider die Türken“, WA 30.2, 81–148, „Heerpredigt wider die Türken“, WA 30.2, 149–197.

²Luther, „Heerpredigt wider die Türken“, WA 30.2, 187.

³Luther, „Vorwort zu dem Libellus“, WA 30.2, 37–40; deutsche Übers. v. Raeder, „Glaubensgewissheit“, 21.

seinen erlösenden Kreuzestod¹. Zweitens sei das weltliche Regiment durch den Koran aufgehoben, der dem Muslim das Rauben und Morden gestatte². Drittens hebe der Koran die Ehe auf; Polygamie und Scheidung ließen sich nicht mit Gen 1227 vereinen³.

Luthers Ausführungen sind wichtig, weil sie einen wesentlichen Unterschied zu früheren apologetischen Schriften andeuten, nämlich die Beurteilung der Religionen anhand reformatorischer Prinzipien. Allerdings waren die apologetischen Leistungen des Protestantismus bzgl. des Islam nach Luther lange Zeit ohne größere Bedeutung. Erst im 17. Jahrhundert machte sich ein Aufschwung bemerkbar in der Schrift von Hugo Grotius, *Von der Wahrheit der christlichen Religion* (1622), die wesentliche Impulse von Philippe Duplessis-Mornay erhalten hatte. Diese sowohl einfache als auch handliche und populäre Anleitung zur Auseinandersetzung mit Andersgläubigen fand weite Verbreitung im 17. und 18. Jahrhundert⁴.

Außer diesem Werk gab es jedoch kaum nennenswerte Leistungen. Erst die Erweckungsbewegung und die daraus resultierenden Missionsbestrebungen führten zu ernsthaften Begegnungen mit Muslimen und beachtenswerten apologetischen Leistungen. Indien war das Land der ersten fruchtbaren Auseinandersetzungen zwischen protestantischen Christen und Muslimen.

¹Luther, „Vom Kriege wider die Türken“, 122f.

²Ebd., 123–126.

³Luther, „Vom Kriege wider die Türken“, 126f. S. weiter Raeder, „Glaubensgewissheit“, 11–27; Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religionen*; Lamparter, *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*.

⁴Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, 319–324. Zu Duplessis-Mornay s. ebd., 314–318.

Kapitel 4

Die europäisch- protestantische Apologetik in Indien

Henry Martyn: der Pionier

Der erste Protestant, der versuchte, eine apologetische Basis für seine Missionstätigkeit unter Muslimen zu schaffen, war Kaplan der British East India Company: Henry Martyn beschäftigte sich in den letzten sechs Jahren seines Lebens (1806–1812) nicht nur mit der Übersetzung des NT ins Urdu, Persische und Arabische, sondern widmete sich auch der Auseinandersetzung mit dem Islam. Seine Kenntnisse über den Islam waren einigen wenigen Büchern entnommen. Wir wissen, dass ihm zu seiner theologischen Examinierung für das Amt des deacons Fragen über *De veritate* von Grotius gestellt wur-

den¹. Weitere Quellen waren vor allem G. Sales Koranübersetzung², C. Niebuhrs Reisebeschreibung des Vorderen Orients aus den Jahren 1761–1767 und L. Marraccis *Prodromus*³.

Als er des Arabischen einigermaßen mächtig war, fing er an, den Koran in der Ursprache zu lesen⁴. Aus seinen Tagebüchern wird deutlich, dass er zudem weitere arabisch- und persische Bücher⁵ aber auch Paleys *Evidences*⁶ und J. Lelands Werke⁷ studierte.

¹Smith, *Henry Martyn, Saint and Scholar*, 35.

²Smith, *Henry Martyn, Saint and Scholar*, 146. Vgl. Powell, “Contact and Controversy”, 75ff.

³Smith, *Henry Martyn, Saint and Scholar*, 324.

⁴Powell, “Contact and Controversy”, 75.

⁵Vgl. Smith, *Henry Martyn, Saint and Scholar*, 325.

⁶Vgl. Smith, *Henry Martyn, Saint and Scholar*, 30. W. Paley veröffentlichte *A View of the Evidences of Christianity* zum ersten Mal im Jahre 1794. In der Auflage von 1822 beschäftigt sich der erste Teil (S. 1–208) mit dem Beweis der Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Berichte, und zwar um zu beweisen, dass die darin geschilderten Wunder tatsächlich geschehen sein müssen, da diese nach Meinung des Verfassers die Wahrhaftigkeit des christlichen Glaubens verifizieren und bestätigen. Im zweiten Teil (S. 209–363) nennt er als weitere Kennzeichen (auxiliary evidences) für die Wahrhaftigkeit des Christentums die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen, die Vorzüglichkeit der Sittenlehre des Evangeliums, die Unparteilichkeit der Verfasser, die Einzigartigkeit von Christi Wesen, die Übereinstimmung neutestamentlicher Angaben mit den geschichtlichen Daten der Zeit und ihre Widerspruchslosigkeit. Auch habe sich das Christentum friedlich verbreitet trotz Verfolgungen und im Unterschied zur gewaltsamen Verbreitung des Islam. Der letzte Teil (S. 364–432) geht dann auf Einwände der deistischen Gegner ein.

Aus dieser Schilderung wird die Kongruenz mit früheren apologetischen Schriften ersichtlich wie auch die Tatsache, dass das Schwergewicht eindeutig auf der Bestätigung der Religion durch Wunder liegt, freilich in einer der Zeit angepassten und wissenschaftlichen Form. Die vielen Auflagen unterstreichen die Popularität des Werkes, s. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, 407.

⁷Powell, “Contact and Controversy”, 76.

Seine schriftlich festgehaltenen Kontroversen mit Muslimen in Persien demonstrieren, dass er sich sehr stark an der Wundertätigkeit Jesu und seiner Verheißung im AT orientierte. Er suchte aufzuzeigen, dass Muhammad kein Religionsstifter sein könne, da er weder Wunder getan habe noch verheißen worden sei¹. Diese Vorgehensweise unterschied sich zwar nicht von der alten christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam, aber in seiner Argumentation zeigte sich Martyns Beschäftigung mit modernen christlichen Apologeten (so z.B. Paley und Leland), die sich gegen englische Deisten wandten. Martyn schrieb diese Schriften, als er noch jung war. Leider erlebte er nicht mehr die großen Fortschritte, die die Orientalistik im 19. Jahrhundert erzielte. Zudem gelang es ihm nicht, ein systematisches Werk zu schreiben. Es blieb also seinen Nachfolgern überlassen, den bescheidenen Anfang aufzugreifen und die Fäden weiterzuspinnen.

Martyn wies während seiner Tätigkeit in Indien und Persien die typischen Merkmale der englischen Erweckungsbewegung auf, nämlich die Betonung der persönlichen Heiligung, ein Sündenbewusstsein, das offenbar durch seine feinfühligke Natur verstärkt und übersteigert wurde, und schließlich ein ekklesiologisches Konzept, das sowohl ein nominelles Christentum als auch den Islam anprangerte, sowohl nominelle Christen als auch Muslime missionierte und weder vor dem britischen Offizier noch vor dem ärmsten indischen Bauern haltmachte. Diese Frömmigkeit richtete sich vornehmlich an das Individuum und rief zur Umkehr und persönlichen Beziehung zu Gott auf.

¹Seine Streitschriften sind von S. Lee gesammelt und übersetzt worden. S. Lee, *Controversial Tracts*; Vgl. dazu auch Powell, "Contact and Controversy", 97–101.

Drei weitere Brennpunkte aus der breiteren Strömung der protestantischen Theologie waren 1) die protestantische Verwerfung der Marien-, Heiligen- und Reliquienverehrung, 2) die Gnadenlehre und 3) die Schriftgebundenheit. Die zwei ersten Punkte erleichterten den Dialog in vieler Hinsicht, da die Reliquienverehrung in besonderer Weise eine Angriffsfläche der Muslime gegen die Christen gebildet hatte und die Gnadenlehre demonstrieren konnte, dass die Andersartigkeit des christlichen Glaubens nicht nur in dem Austausch eines Gesetzes durch ein anderes besteht¹. Der dritte Punkt führte dazu, dass man sich in sehr starkem Maße auf einen Vergleich des Koran mit der Bibel und auf die Andersartigkeit des Koran im Unterschied zur Bibel konzentrierte. Mit anderen Worten, man beschäftigte sich weit weniger mit einem Vergleich der unterschiedlichen Dogmen an sich; auch wenn dies nötig wurde, wie im Falle der Trinität und Menschwerdung Gottes, so verteidigte man sie immer im Lichte der Aussagen der Bibel *bzw.* des Koran. Die Bibel wurde zur Richtschnur des christlichen Glaubens und der Koran zum Maßstab des islamischen Glaubens. Dies führte unter anderem zu dem nicht beabsichtigten Resultat, dass viele Muslime anfangen, „koranzentrischer“ zu denken und die Eigenständigkeit des Koran gegenüber den Traditionen über Muhammad (*ḥadīṣ*) und der *sunna* zu sehen. Somit liegt eine Wurzel der islamischen Reformbewegungen des letzten Jahrhunderts in der Auseinandersetzung der Muslime mit den protestantischen Missionaren.

¹ Vgl. Blanke, [“Die Mohammedanermisssion”](#), 86f.

Karl Gottlieb Pfander: Grundlegung einer neuen Apologetik

Leben (1803–1865)

Der erste Protestant, der durch seine apologetische Tätigkeit in der islamischen Welt Aufsehen erregte, war ein Schwabe: K.G. Pfander kam 1803 in einem frommen Elternhaus in Waiblingen als zweites von neun Kindern eines Bäckerobermeisters zur Welt. Vom zwölften Lebensjahr an besuchte er die örtliche Lateinschule.

Nach seiner Konfirmation kam er zur Brüdergemeinde in Korntal zum religiösen Unterricht und hatte dort mit 16 Jahren ein Bekehrungserlebnis. Offensichtlich wurde er dort stark geprägt¹. Zu dieser Zeit bewarb er sich bei der Basler Mission. Pfanders Zugehörigkeit zur erwecklich-
pietistischen Strömung des 19. Jahrhunderts wird ersichtlich aus dem Lebenslauf, den er der Basler Missionskommission bei seiner Bewerbung vorlegte. Darin schrieb er: „Die Liebe zu meinem Heiland, der ja auch den bittersten Tod über sich genommen, um mich zu erlösen, und die Liebe zu den armen Heiden, die von einem Heiland und Erlöser nichts wissen, trieb mich dazu an.“² Interessanterweise hatte er den Willen zur Mission schon vor seiner „Erweckung“³.

Es lag nicht nur aus räumlichen Gründen auf der Hand, sich bei der Basler Mission zu bewerben, sondern auch deshalb, weil die Brüdergemeinde von jeher den Kontakt

¹Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 1–4; Broekema, „*Leven en Werkzaamheden*“, 5.

²Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 4f.

³Ebd., 4.

zu dieser Mission pflegte¹. Der Unterricht in Basel, den Pfander seit Ende des Jahres 1820 erhielt, war also eine natürliche Folge seiner religiösen Erziehung in Korntal². 1825 wurde er mit sieben weiteren Missionaren in Schuscha (Armenien) stationiert, wo er bis 1835 wirkte und eine literarische mit einer evangelisierenden Tätigkeit verband. Letztere verknüpfte er mit mehreren Reisen *u.a.* nach Mesopotamien und Persien, durch die er die Möglichkeiten der Missionierung jener Länder auskundschaftete und Persisch und Arabisch erlernte³. In dieser Zeit schrieb er unter anderem 1829 die erste Fassung der *Waa-ge der Wahrheit* (1829), gab eine türkisch-tatarische Übersetzung des NT heraus (1855) und eignete sich zudem Türkisch-Tatarisch, Persisch und etwas Arabisch an.

Mit einem Missionsverbot durch die russische Regierung ging die Tätigkeit der Basler Mission im Jahre 1837 in Armenien endgültig zu Ende, und Pfander musste in Indien eine neue Wirkungsstätte suchen, wo er 1838 von der Church Missionary Society übernommen wurde. Da seine erste Frau Sophie Reuss 1835 gestorben war⁴, heiratete er 1841 die Engländerin E.E. Swinborne, Tochter eines wohlhabenden Lederfabrikanten⁵. Zunächst lernte er Urdu in Calcutta und zog noch im Jahr seiner Vermählung nach Agra, wo er bis 1855 seinen Dienst ausrichtete. Es

¹Grünzweig, *Die evangelische Brüdergemeinde Korntal*, 56–58. Pfander selbst bezeugt, dass er einen wesentlichen Anreiz zur Mission durch das Lesen des Basler Missionsmagazins in Korntal empfangen habe (Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 4).

²Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 5–7; Broekema, “Leven en Werkzaamheden”, 7–10.

³Waldburger, *Missionare und Moslems*, 84ff; Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 7f.44ff.

⁴Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 102–104.

⁵Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 119f; Broekema, “Leven en Werkzaamheden”, 45.

folgte darauf eine Zeit der Einrichtung einer neuen Missionsstation in Peshawar zusammen mit dem noch jungen und unerfahrenen R. Clark (1857–1858), die er jedoch wegen dem kränklichen Zustand seiner Frau frühzeitig abbrechen und nach England zurückkehren musste¹. 1858 reiste er ein letztes Mal ohne Familie nach Istanbul aus, wo er bis 1865 missionarisch tätig war². Sein Alter und die Strapazen seiner Missionstätigkeit machten sich jedoch 1865 während eines Heimataufenthaltes bemerkbar, so dass er in London infolge eines chirurgischen Eingriffs starb³. Eine seiner Töchter schildert seinen Heimgang:

Vater Pfander, dessen Gesundheit durch den langen Aufenthalt im tropischen Klima notgelitten, unterzog sich in London einer chirurgischen Operation, die von Erfolg zu sein schien. Anfangs September siedelte er mit seiner Familie nach Richmond über. Seine Absicht war damals, mit dem beginnenden Frühling wieder nach Konstantinopel zurückzukehren, um dort seine Missionsarbeit nochmals aufzunehmen. In den ersten Wochen schien auch seine Gesundheit gute Fortschritte zu machen. Allein als er eines Sonntags wagte, einem Abendgottesdienst beizuwohnen, ergriff ihn ein Schüttelfrost, infolge dessen er am andern Tage ernstlich erkrankte. Einer zweimonatlichen schmerzlichen Krankheit, die er mit exemplarischer Geduld und Standhaftigkeit ertrug, erlag er, während seine hingebende Gattin, die ihn treu verpflegte, immer noch hoffte, seine von Natur kräftige Konstitution werde den Sieg davon tragen. Seine Gedanken waren immer bei seinem Werke. Während der ganzen Krankheit drückte er öfters die Hoffnung aus, nach Konstantinopel zurückzukehren zu seinen Arbeiten, die er so sehr auf seinem Herzen trug. Bis zum Morgen seines Todestages war er bei klarem Verstande. Er hatte die Nacht hindurch, wie gewöhnlich mit Unterbrechungen, geschlafen. Als er am Morgen erwachte, war kein augenscheinlicher Grund vorhanden zu denken, dass dies sein letzter Tag auf Erden sein würde; allein ihm schien dies klar zu sein, denn

¹Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 155–166.

²Ebd., 166ff.

³Ebd., 181ff.

er sagte zwei mal: 'Ich gehe heim!' Das waren seine letzten Worte. Kurz darauf verlor er das Bewusstsein und er entschlief ruhig und friedlich am Nachmittag des 1. Dezember 1865, wenige Minuten nach 4 Uhr. Er wurde begraben auf dem stillen Friedhof von Ham, in der Nähe Richmonds. Seine Witwe überlebte ihn um 15 Jahre und fand ebenfalls dort an seiner Seite ihre letzte Ruhestätte¹.

Da Pfander als der Typos des aggressiven, kontroversen Islammissionars gilt, mögen die folgenden Auszüge einer Schilderung durch den britischen Offizier Sir H.B. Edwardes eine gewisse Korrektur bieten:

Who that ever met him can forget that burly Saxon figure and genial open face, beaming with intellect, simplicity, and benevolence? He had great natural gifts for a Missionary, a large heart, a powerful mind, high courage, and indomitable good humour...

Pfander was the very man for a controversy. He not only was the essence of good nature, but he *looked* it; and it was difficult for any one to be angry with him for more than a passing moment...

The nearest approach to persecution which Pfander ever encountered at Agra was, I believe, the following. He had collected a large audience one day in one of the squares of the city, in front of a native restaurateur's. The master of the shop, being a great bigot, and a little bit of a wag, proceeded to fry a quantity of red-pepper pods, the pungent exhalations of which set both the preacher and his congregation into such fits of sneezing that the whole assembly was put to flight, amid much laughter, in which Pfander himself could not help joining².

Wirken in Indien

Es ist mehr über den Württemberger Pfander als über die im Westen unbeachteten einheimischen Apologeten Indiens geschrieben worden. Als er 1837 nach Indien kam,

¹Ebd., 182f.

²“The Late Rev. Charles Gottlieb Pfander”, 100f.

hatte er schon durch seine Tätigkeit in Armenien, Mesopotamien und Persien mannigfaltige Erfahrungen im Umgang mit Muslimen gesammelt wie auch seine Hauptwerke geschrieben. Seine Erörterungen und Gespräche mit Muslimen bestimmten die Form seiner Werke, die er immer wieder revidierte. Die bekannteste Debatte zwischen Pfander und R. Kairānwī im April 1854 soll im Zusammenhang mit der Behandlung Kairānwīs gestreift werden (s.u. S. 138–141). Es möge zunächst die Bemerkung genügen, dass diese Auseinandersetzung zwischen Pfander und Kairānwī den Charakter eines Typos annahm, der im 19. Jahrhundert immer wieder aufgegriffen wurde. Da sie jedoch nach dem zweiten Tag unvollständig abgebrochen wurde und die Aufzeichnungen darüber stark divergieren, muss den jeweiligen Schriften der Kontrahenten der Vorzug gegeben werden, um zu einer objektiveren Bewertung der Auseinandersetzung zu gelangen: Pfander und Raḥmatullāh hatten ihre Positionen schon vor der Debatte durch ihre jeweiligen Werke kundgetan, von denen die wichtigsten Pfanders *Mizān al-ḥaqq* und Raḥmatullāhs *Iʿjāz-i ʿiswī* waren¹. Diese Standpunkte veränderten sich auch nach der Debatte nicht und beeinflussten die darauf folgende christliche und muslimische apologetische Literatur. Auf christlicher Seite wurden mehrere Werke verfasst, um *Iʿjāz-i ʿiswī* zu widerlegen, so ʿImād ud-Dīns *Hidāyat al-muslimīn*, G.L. Ṭhākūr Dās' *Iḏḥār-i ʿiswī* und in polemischer Weise Rām Candras *Iʿjāz-i Qurʾān* und *Tahrīf-i Qurʾān*.

Im Folgenden soll Pfanders *Waage der Wahrheit* untersucht werden, da diese seinen speziell „kontroversen“ Beitrag bildet; im Unterschied zur *Waage* enthielten seine

¹Das spätere Werk *Iḏḥār al-ḥaqq* ist im Großen und Ganzen eine arabische Version desselben und zeigt keine Weiterentwicklung der Gedanken.

anderen Hauptschriften wenig Polemik, da sie vornehmlich verschiedene Aspekte des christlichen Glaubens darlegen wollten. Es soll hier lediglich die endgültige Form der *Waage* analysiert werden, also die Gestalt, die sie nach mannigfachen Revisionen durch Pfander angenommen hat¹.

Die Waage der Wahrheit

In der Einführung der *Waage* stellt Pfander zunächst fünf Kriterien einer wahren Offenbarung auf, um eine gemeinsame Basis mit seinem muslimischen Gesprächspartner zu finden. Der erste Teil verteidigt die Gültigkeit der biblischen Offenbarung, die weder abrogiert noch verfälscht worden sei, während der zweite Teil die Lehren der Bibel behandelt und der dritte Teil die Legitimität Muhammads und des Koran widerlegt. In frühen Versionen schilderte ein letzter Teil sieben Bekehrungserlebnisse. Er erschien noch in der in Agra veröffentlichten zweiten Auflage (1850), fehlte aber in der englischen Übersetzung von R.H. Weakley (London, 1867).

Pfander orientiert sich für diese Einteilung wohl an dem apologetischen Werk von Hugo Grotius, *De veritate religionis Christianae* (1627), das sich noch im 19. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreute und sich unter den Büchern der Missionsstation in Schuscha befand².

¹Powell, "Contact and Controversy", 138ff *u.a.O.* für eine Darstellung der Entwicklung der *Waage*. Die Änderungen sind jedoch nicht grundsätzlicher Art und betreffen nicht die Struktur des Werkes, außer dass der Anhang fehlt, wie unten vermerkt.

²*FC-2.2. 1828, Nr. 40-44.*

Dieses Werk wendet sich ausdrücklich an niederländische Seelente¹. Grotius beginnt das erste Buch mit der Darlegung einer natürlichen Theologie, um so eine gemeinsame Basis für sich und seine Gesprächspartner zu schaffen. Das zweite Buch erläutert die biblischen Lehren, das dritte die Autorität der Bibel. Im vierten und fünften Buch werden das Heidentum und Judentum, im sechsten der Islam widerlegt. Trotz gewisser Gemeinsamkeiten unterscheidet sich dieser Entwurf als Produkt des Späthumanismus erheblich von Pfanders Schrift.

Buch 1: Die Vernunft erkennt Gott als den Einen, Vollkommenen, Ewigen, Allmächtigen, Allwissenden, vollkommen Guten, Ursprung aller Dinge (Kap. 1–6) (Da das Böse in Wirklichkeit nicht existiert, kann man auch nicht postulieren, dass Gott Ursprung des Bösen oder dualistisch sei [7f]) und Herrscher des Universums (9). Seine Herrschaft wird deutlich a) an der Natur (10), b) an der Erhaltung von Königreichen (11), c) an den Wundern Israels (12–15) und d) an den Voraussagungen der israelitischen Propheten (16). In der Gegenwart gibt es keine Wunder (17), und die Bosheit nimmt überhand (18f). Die Seele des Menschen ist jedoch unsterblich und wird nach dem Tode gemäß der Gerechtigkeit Gottes zur Rechenschaft gezogen werden (20–23). Dies wird dem Menschen *u.a.* auch durch das Gewissen nahegelegt (23). Daher muss der Mensch nach seiner Glückseligkeit jenseits des Todes trachten (24); hierzu braucht er die wahre Religion (25).

Das *zweite Buch* erläutert diese wahre Religion, die allein im Christentum verwirklicht wird. Beweise hierfür liefern a) die Wunder Christi (5f), b) seine Auferstehung (7–9), c) das Wesen des Christentums, nämlich die Vorzüglichkeit der Belohnung (11f) und die Heiligkeit der Gebote und des Gottesdienstes, die der Heiligkeit Gottes entspricht (13–18), d) der vorzügliche Charakter des Gesetzgebers sowohl des alten Bundes (Mose) als auch des neuen Bundes (Christus) (20) und e) die weite Ausbreitung des Christentums trotz großer Hindernisse (21–23).

Überprüft man diese Aufzählung, so kann es nicht verwundern, dass Grotius schon zu Lebzeiten kritisiert wurde, da er

¹Grotius, *De veritate religionis Christianae*, Vorwort; Guggisberg, *Grotius, Hugo*, TRE 14, 278. Zur Entstehung der Schrift s. auch Knight, *The Life and Works of Hugo Grotius*, 165ff.

zentrale biblische Inhalte unerwähnt lässt; sogar die Versöhnung des Menschen in Christus wird schweigend übergangen. Auch in der Auseinandersetzung mit dem Judentum (Buch 5) werden sie in einer höchst unzulänglichen Weise behandelt¹.

Grotius' Kenntnisse der islamischen Verfälschungs- und Aufhebungstheorien sind mangelhaft; der Einwand der Schriftverfälschung wird in *Buch 3* (über die Autorität der Bibel) lediglich gestreift (15), während die Aufhebungstheorie unerwähnt bleibt: In *Buch 5* spricht er ausdrücklich von der Aufhebung mancher alttestamentlicher Gebote durch Jesu Gebote (7)², ohne auf den muslimischen Einwand der Aufhebung koranischer durch biblische Gebote einzugehen. Das letzte *Buch 6* (gegen den Islam) postuliert die Wahrhaftigkeit der Bibel (s. Buch 3), ohne dies näher zu begründen: Da Lehren des Islam und des Koran dem Inhalt der Bibel widersprechen, müssten sie falsch sein. Auch ein Vergleich der Stifter und der Lehren der beiden Religionen zeige das verwerfliche Wesen des Islam auf.

Man sieht anhand dieser Skizze, dass sich Pfander im Allgemeinen an dieses Schema hält. Auch er versucht am Anfang, eine gemeinsame Basis zu schaffen, und widmet jeweils einen Teil seines Buches der Autorität der Bibel, den biblischen Lehren und der Polemik gegen den Islam. Die Teile gegen das Heidentum und Judentum fallen naturgemäß weg. Diese oberflächliche Ähnlichkeit verdeckt aber nur, wie weit sich Pfander in Wirklichkeit von Grotius entfernt hat, und es wird noch darzulegen sein, dass sich seine Einführung wie auch die übrigen Teile erheblich von dem Grotianischen Werk unterschei-

¹Dazu bemerkt Zöckler, „In dieser letzteren Hinsicht [i.e. der Versöhnungslehre] erscheint diese Partie des Werkchens als so dürftig, dass das Urteil eines katholischen Apologeten (des jüngst verstorbenen Paul Schanz in Tübingen): Grotius habe ‘die Dogmatik ganz aus der Apologetik entfernt’, als im wesentlichen gerechtfertigt gelten darf.“ (Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, 322. Vgl. Zöcklers weitere Ausführungen zu Grotius, ebd., 319–324).

²Hierin unterscheidet sich Grotius von Pfander.

den, auch wenn vereinzelte Elemente sowohl der Grotianischen als auch der allgemeinen christlichen Apologetik entnommen sind. Nach diesen allgemeinen Überlegungen soll nun Pfanders Werk im Einzelnen betrachtet werden, um seine Wurzeln näher zu beleuchten und die Andersartigkeit zu früheren Entwürfen hervortreten zu lassen.

Die Einführung

Pfander stellt zunächst das Postulat auf, dass wahre Erkenntnis und Glückseligkeit nicht durch die Vernunft, sondern nur anhand einer Offenbarung erlangt werden können. Eine wahre Offenbarung müsse aber fünf Merkmale tragen:

1. Sie müsse die Sehnsucht des Menschen nach ewiger Glückseligkeit befriedigen. Diese könne aber nur gestillt werden, wenn der Mensch
 - a) Gotteserkenntnis (bezüglich Gottes Attribute und seines Willens),
 - b) Vergebung der Sünden und
 - c) Heiligung erlangt habe.
2. Sie müsse mit den Forderungen des Gewissens, das Gott ins Innere eines jeden Menschen eingepflanzt habe und zwischen Gutem und Bösem unterscheiden könne, übereinstimmen.
3. Sie müsse Gott als gerecht und heilig, als Freund der Gerechten und Bestrafer der Ungerechten darstellen, da er dem Gewissen als solcher erkennbar sei.

4. Sie müsse Gott als den Einen, Ewigen, Allmächtigen, Allwissenden, Gnädigen und den Schöpfer des Himmels und der Erde darstellen, da er anhand des Universums als solcher erkennbar sei.
5. Sie dürfe keine inneren, logischen Widersprüche enthalten¹.

Schon das einführende Postulat weist auf die theologiegeschichtliche Wurzel dieser Merkmale, nämlich den biblisch-apologetischen Supranaturalismus. Dabei handelt es sich um die von Gottlob Christian Storr (1746–1805) gegründete ältere Tübinger Schule², die „mit Vernunftgründen die Glaubwürdigkeit und göttliche Autorität der Heiligen Schrift zu beweisen suchte, der Vernunft aber das Recht zur Schriftkritik bestritt, und zwar unter apologetischer Verwendung von Kants erkenntnistheoretischer These, dass die Vernunft zu Feststellungen auf dem Gebiet des Übersinnlichen nicht befugt sei“³.

Diese Vermutung lässt sich leicht erhärten: Der erste Schulinspektor der Basler Mission, Christian Gottlieb Blumhardt (1779–1838), studierte in Tübingen, unter anderem bei einem Schüler Storrs namens J. Fr. Flatt⁴. Sein Bruder C. Chr. Flatt, ein weiterer Schüler Storrs, gab 1803 dessen zum amtlichen Lehrbuch in Württemberg erklärtes *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*⁵ in deutscher Übersetzung mit eigenen Anmerkungen heraus⁶.

¹Pfander, *The Mizan ul Haqq*, i–viii.

²Ich bin Dr. G. Maier für den Hinweis auf Storr zu Dank verpflichtet.

³Hornig, *Storr, Gottlob Christian*, RGG 6, 391.

⁴Waldburger, *Missionare und Moslems*, 36.

⁵Hornig, *Storr, Gottlob Christian*, RGG 6, 391.

⁶Storr, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*; vgl. die lateinische Fassung von Storr, *Doctrinae christianae*.

Pfander musste dieses allgemein bekannte Werk zwangsläufig kennenlernen, erhielt er doch in Basel Unterricht von Blumhardt. Wir wissen zudem, dass Storrs *Lehrbuch* später im Basler Missionshaus von Schuscha vorhanden war¹.

Betrachten wir die Pfanderschen Merkmale genauer, so lassen sich das Postulat zu Beginn wie auch die Merkmale 2)–5) von Storrs *Lehrbuch* ableiten:

- Zum Vorrang der Offenbarung vor der Vernunft s. das erste Buch;²
- zu Merkmalen 2) und 3) s. §17 & 18; §69; Buch 2, Kap. 1, I; §71, Anm. 7; §72;
- zu 4) s. das zweite Buch, v.a. §21–30;
- zu 5) s. das erste Buch, z.B. §13, Anm. 19, S. 205.

Es leuchtet ein, dass Pfander auf Storr zurückgriff, denn der Gegner war in beiden Fällen ähnlich; sowohl bei den Muslimen als auch den Rationalisten wurde die Vernunft als alleiniges Kriterium und alleiniger Maßstab betrachtet; bei beiden wurde die Autorität der Bibel in Frage gestellt.

Der Supranaturalismus meinte, die Autorität der Bibel als Richtschnur retten zu können, indem er erstens nach kantianischem Maßstab die Begrenztheit der Vernunft aufwies. Zweitens begründete er die Gültigkeit biblischer Offenbarung für den der Vernunft nicht zugänglichen Bereich, indem er auf die zuverlässige Überlieferung der Bibel, den apostolischen Ursprung des Neuen Testaments und die durch das AT beglaubigte göttliche Autorität

¹FC-2.2. 1828, Nr. 40-44.

²Vgl. auch Storrs frühere Arbeit, Storr, *Annotationes*; diese erschien in deutscher Sprache mit Zusätzen, Storr, *D. G.Chr. Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre*; s. auch Storr, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, §116.

tät Jesu hinwies¹. Trotz der postulierten Begrenztheit der Vernunft gestand man ihr viel zu, so dass einem heute viele der supranaturalistischen Argumente selbst recht rationalistisch erscheinen, so letztlich auch die o.g. Merkmale. E. Hirsh bemerkt nicht zu Unrecht: „Der Unterschied der Supranaturalisten von den Rationalisten und Kritikern wird, sobald man auf das sachliche Verhältnis zum Schriftinhalte achtet, ein Unterschied des Prozentsatzes des allein nach Umdeutung für wahr Befundnen.“² Der Supranaturalismus war dennoch positiv gesehen eine gewisse Stütze für konservative Kräfte in der Kirche und ein Mittel für die spätere Überwindung des Rationalismus³.

Nun wirkt aber das erste Offenbarungsmerkmal von Pfander wie ein Fremdkörper und lässt sich nicht von Storrs *Lehrbuch* ableiten. Der Gedanke des Verlangens der menschlichen Seele nach Gott weist eine lange christliche Vorgeschichte auf, die ihre Wurzeln in der Mystik hat, im Westen schon bei Augustin zu finden ist⁴ und im Pietismus und in den Erweckungsbewegungen wieder rezipiert wird⁵. Aber auch Kant konstatierte, dass „glücklich zu sein [...] notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens“ sei⁶, wobei er in charakteristisch aufklärerischer Weise den Grund des menschlichen Verlangens nach Glückseligkeit im Wesen des Menschen selbst fand. Fragt man

¹Storr, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, Buch 1; vgl. Hirsh, *Geschichte*, V, 73f.

²Hirsh, *Geschichte*, V, 79; Hohlwein, *Rationalismus*, RGG 797, Sp. 1.

³Hohlwein, *Rationalismus*.

⁴Augustin, *Confessiones*, I 1,1: Tu fecisti nos ad te et cor nostrum inquietum est donc requiescat in te.

⁵S. die Literaturangaben bei Aalen, „Die Theologie des Grafen“, 319–353; v.a. 325ff.

⁶Kant, *Werke in 10 Bänden*, Kritik der praktischen Vernunft, A45; in VI, 133.

nach der Quelle des Pfanderschen Motivs des menschlichen Verlangens nach Gott, das ebenfalls als Wesensmerkmal des Menschen bezeichnet wird, so ergeben sich mehrere Möglichkeiten.

Erstens ist eine Abhängigkeit von Johann Arndts Schrift *Sechs Bücher vom wahren Christentum* (1605ff) denkbar. Arndt, dessen Werk eine außerordentlich große Verbreitung im Pietismus fand, entnahm viele seiner Gedanken der katholischen Mystik¹. Er beschrieb die Sehnsucht der Seele nach Vereinigung mit Gott im fünften Buch (Kap. 10)² und in Form eines Gebets im *Paradies-Gärtlein*³. An der erstgenannten Stelle wurde die Sehnsucht ähnlich wie bei Pfander als anthropologische Grundgegebenheit des Menschen aufgefasst⁴.

N.L. Graf von Zinzendorfs Schriften können ebenfalls als Quelle gedient haben. Pfander kam nach seiner Konfirmation in die damals neu gegründete Brüdergemeinde in Korntal und bezeugte selbst, dass er sich unter ihrem ersten Pfarrer Friedrich mit 16 Jahren bekehrt habe: „Ich fühlte mich oft so so selig, und der Herr schenkte mir oft solch frohe Stunden, dass ich mich ganz zu ihm aufschwingen konnte.“⁵ Die Brüdergemeinde in Korntal wurde wesentlich durch Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine beeinflusst und hielt stets rege Beziehungen zu ihr aufrecht, obwohl sie unabhängig von Herrn-

¹M. Schmidt, *Arndt, Johann*, TRE 4, 127–129. Zu Arndts Leben und Wirken s. ebd., 121–129.

²Arndt, *Johann Arnd's [sic] Sechs Bücher*, 692–694.

³Ebd., 36f (1. Klasse, Das dritte Gebot, 4. Gebot).

⁴Es sei nebenbei darauf hingewiesen, dass ein Vergleich der Arndtschen natürlichen Theologie mit Pfanders und Storrs natürlicher Theologie die neuen Akzente und Inhalte, aber auch die Gemeinsamkeiten schön hervortreten lässt; s. ebd., 28–31 (Buch I, Kap. 7); 297–302 (Buch II, Kap. 29).

⁵Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 4.

hut entstand¹. Es wäre also nicht abwegig, hier an eine Beeinflussung Pfanders zu denken.

Zinzendorf sprach in der sechsten seiner *Öffentlichen Gemeinreden im Jahr 1747* in ähnlicher Weise von einer Sehnsucht des Menschen, die zur anthropologischen Beschaffenheit desselben gehörte².

Es gibt aber eine dritte Quelle, die Pfanders Gedankenwelt noch am nächsten steht, nämlich F.A.G. Tholucks *Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers*, die 1823 erschien. Die Berühmtheit dieses Werkes lässt sich aus den 9 Auflagen ablesen, die zu Lebzeiten des Verfassers erschienen³. Das erste Kapitel des zweiten Abschnitts ging ausführlich auf die Frage ein, wie ein Mensch zu Gott in Christus finde⁴. Tholuck schilderte hier in einer Vielfalt von bunten Bildern den düsteren Zustand des Menschen ohne Gott und dessen tiefe Sehnsucht nach ihm, die zur Glückseligkeit in Christus führe⁵. Nicht nur dies erinnert an Pfanders erstes Offenbarungsmerkmal, sondern es schwingen auch Pfanders drei Eigenschaften menschlicher Glückseligkeit mit in Tholucks Dreiteilung der Ämter Christi: Als *Prophet* vermittele Christus Gotteserkenntnis (Gottes Lehre und seinen Willen), als *Priester* versöhne er den Menschen mit

¹Grünzweig, *Die evangelische Brüdergemeinde Korntal*, 19–21.

²Zinzendorf, *N.L. v. Zinzendorf*, Bd.4, 110–122. Vgl. *Der teutsche Socrates* (1732) in ebd., Bd. 1, 41ff. Freilich ist die verwickelte Art und Weise der Rezeption der Mystik bei Zinzendorf umstritten; vgl. Bettermann, *Theologie und Sprache bei Zinzendorf*, 25–37; Aalen, „*Die Theologie des Grafen*“, 319–353; Beyreuther, *Studien*, 35–73, wendet sich scharf gegen Aalens Position.

³M. Schmidt, *Tholuck*, RGG 6, 854, Sp. 2.

⁴Tholuck, *Die Lehre von der Sünde*, 59–95.

⁵Nicht zufällig erscheint in diesem Abschnitt das o.g. Zitat Augustins aus *Confessiones* I (s.o. S. 85, Fußnote 4); s. ebd., 62.

Gott und als *König* (*d.i.* durch den Heiligen Geist) heilige er ihn¹.

Von den drei möglichen Quellen befinden sich nur Arndts Werke auf den Listen der in Schuscha verfügbaren Schriften². Dennoch ist am ehesten eine Abhängigkeit Pfanders von Tholuck zu vermuten.

Die Schüler von Storr scheinen als Quelle für das erste Offenbarungsmerkmal auszuschneiden. J.Fr. Flatt, der C.G. Blumhardt unterrichtete³, weist einen ähnlichen Gedanken auf, denn für ihn gab es einen natürlichen *Trieb* zur Glückseligkeit, der auf die Sittlichkeit einen Einfluss ausübe. Er berief sich dabei ausdrücklich auf Kant⁴. Dennoch weisen Formulierung und Gedankengang bei Flatt in eine andere Richtung.

Am ehesten kommt noch K.F.A. Steinkopf in Frage, den Blumhardt während seines Studiums in Tübingen kennenlernte⁵. In einer 1815 in Homburg gehaltenen Predigt über 1Kor 13,13 erörterte er als drei Hauptzüge eines wahren Christen dessen Glauben, Hoffnung und Liebe. Im Zusammenhang mit dem Glauben entwickelte er eine natürliche Theologie: Gott habe sich in den Werken der Schöpfung, im Gewissen, in der Regierung der Welt und am vollkommensten in seinem Wort geoffenbart⁶. Die Schöpfung weise auf den einen Gott hin (11); das Gewissen könne zwischen Gut und Böse unterscheiden,

¹Tholuck, *Die Lehre von der Sünde*, 89–91. Tholuck nennt selbst die Wurzel seiner Vorstellung, nämlich wiederum Augustin, *De civ. dei* X, 6 (Tholuck, *Die Lehre von der Sünde*, 89). Zu Tholucks theologischer Anthropologie s. Toiviainen, *August Tholuckin*.

²FC-2.2. 1828, Nr. 40-44; es wird zwar ein anderes Werk von Tholuck angeführt, nämlich Tholuck, *Einige apologetische Winke*; aber dessen Gedankengänge, die sich *u.a.* mit der natürlichen Theologie beschäftigen (s. *v.a.* Tholuck, *Einige apologetische Winke*, 25ff), weisen keine Nähe zur Beweisführung in der *Waage* auf, wie dies bei der *Lehre von der Sünde* der Fall ist.

³Waldburger, *Missionare und Moslems*, 36.

⁴Flatt, *Beiträge zur christlichen Dogmatik*, 96–116; *v.a.* 101.111–115, *Vorlesungen über christliche Moral*, 156–169.

⁵Waldburger, *Missionare und Moslems*, 36.

⁶Steinkopf, *Drei Hauptzüge im Charakter eines wahren Christen*, 10. Folgende Seitenangaben beziehen sich auf diese Schrift.

was auf den heiligen und gerechten Gott weise, der diese Gefühle beim Menschen eingepflanzt habe (11f); die Regierung der Welt werde anhand der Geschichte der Menschheit deutlich, zuletzt am Sturz Napoleons (12f); das Wort weise vor allem auf Christus als Sohn Gottes und Erlöser des Menschen hin. Durch diesen finde der Christ Ruhe für seine unsterbliche Seele, die nun frei bekennen könne, „dass Er uns von Gott gemacht sei zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung“ (14). Schließlich glaube der wahre Christ anhand seiner Vernunft und der Schrift an die Vergeltung nach diesem Leben (13–15). Steinkopfs Predigt ist ein wichtiges Zeugnis dafür, dass es zu jener Zeit nicht nur bei Pfander eine Verbindung des supranaturalistischen Anliegens mit dem Gedanken der menschlichen Sehnsucht nach Gott gab. Sie reicht allerdings nicht aus, um eine Abhängigkeit oder Beeinflussung zu beweisen.

An dieser Stelle entsteht die Frage, weshalb Pfander diesen Punkt an den Anfang der fünf Merkmale setzte. Warum begnügte er sich nicht mit der Storrschen Aufzählung der natürlichen Theologie, sondern setzte die menschliche Sehnsucht an die erste Stelle? Um diese Frage zu beantworten, benötigt man die bis heute nicht genügend beachtete Mitteilung C.F. Epplers, dass Pfander bis zum Jahre 1828 einen heute nicht mehr auffindbaren „Prototyp“ der *Waage der Wahrheit* angefertigt habe. Es lohnt sich, seine einem Bericht der Brüder in Schuscha entnommenen Skizzierung des Inhalts vollständig wiederzugeben, da hierdurch die eigentliche Stoßrichtung der *Waage* besser hervorgehoben wird:

Er geht nach Begrüßung der Mohammedaner in dem Namen des Einen wahren Gottes, der Alles erschaffen, von dem Anspruch desselben durch Moses und Petrus aus: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig (3Mos. 11,44. 1Petr. 1,16), und führt ihnen aus der Beherzigung seiner Heiligkeit, unseres ursprünglichen heiligen Zustandes und nunmehrigen offenbaren Verfalls und Ausartung, auch Untüchtigkeit, uns selbst zu bessern oder Gott angenehm zu sein, sowie der Unmöglichkeit, dass irgend eines der Geschöpfe uns helfen könnte, das Bedürfnis eines Mittlers zu Gemüte und schließt mit der Beschreibung des

bereits vorhandenen Erlösers. Endlich sagen wir ihnen, dass wir darum aus fernen Landen gekommen seien, um ihnen diesen Retter ihrer Seelen anzukündigen und anzupreisen, weil wir um seines Befehles willen (Matth. 28,18–20) uns als ihre Schuldner ansehen¹.

Ausgangspunkt dieser Schrift bildet der Gedanke der Heiligkeit Gottes, die nunmehr mit dem menschlichen Zustand verglichen wird: Die göttliche Heiligkeit sei dem Menschen durch den Sündenfall abhanden gekommen, so dass er einen Mittler brauche, der ihn wieder in den ursprünglichen Zustand versetzen könne. Diese Vermittlung könne aber nur durch Gottes eingeborenen Sohn Jesus Christus geschehen.

Aus diesem Entwurf wird einerseits das zentrale pietistische Anliegen der Heiligung ersichtlich, während er andererseits im Wesentlichen keine Polemik, sondern eine positive Darlegung des christlichen Glaubens zu enthalten scheint.

Rekonstruieren wir anhand des oben Dargelegten den Vorgang der Überlegungen Pfanders bei der Verfassung der *Waage*: Er kannte einerseits den Grotianischen Versuch, eine gemeinsame Ausgangsbasis für das Gespräch mit andersdenkenden Menschen zu suchen. Zugleich spürte er durch seinen Umgang mit Muslimen, dass diese sehr stark von vernunftsmäßigen Kriterien ausgingen und vor allem die Menschwerdung Gottes und die Trinität von diesem Standpunkt aus kritisierten. Dies ließ ihn auf die Storrsche Schematik zurückgreifen, die ihm von seinem Aufenthalt in Basel wohlvertraut war, und die aus einem ähnlichen Anlass entstanden war, nämlich als Apologetik gegen die Rationalisten. Vor allem durch das dritte und vierte Merkmal konnte er auf einleuchtende Weise darstellen, dass Gott einerseits als heiliger und

¹Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 46f.

gerechter Gott den Menschen für seine Sünden bestrafen müsse, andererseits aber als gnädiger Gott in Christus die Erlösung der Menschheit geschaffen habe; von ihnen vermochte er ebenfalls die Heiligung des Menschen als Kind des heiligen Gottes abzuleiten.

Storrs Offenbarungsmerkmale erklärten Gottes Wesen in einer zufriedenstellenden Weise, zeigten jedoch ausschließlich die Bewegung von Gott zum Menschen auf. Nun hatte Pfander als Pietist aber das Bedürfnis, den Moment der Bewegung vom Menschen zu Gott auch hineinfließen zu lassen; denn die Darlegung sollte nicht nur eine intellektuelle Übung sein, sondern dem Gesprächspartner vor Augen halten, dass er sich zu bekehren und auf den Weg zur wahren Gotteserkenntnis, Vergebung der Sünden und Heiligung zu begeben habe. Dieses zentrale Anliegen wurde durch das Konzept des Verlangens des Menschen nach Glückseligkeit treffend zum Ausdruck gebracht, das zugleich zur *Imitatio* stimulierte. Was lag Pfander näher, als diesen Gedanken einem Buch zu entlehnen, das sich auch dem Thema der Versöhnung des Menschen mit Gott widmete und den Aspekt des Verlangens, der inneren Ergriffenheit, der Erfahrung der Gnade Gottes durch den Menschen und der eigenen aktiven Rolle innerhalb des göttlichen Heilsplans unterstrich.

Dieser Rekonstruktionsversuch wird durch einen Brief Pfanders aus dem Jahr 1856 bestätigt. Darin schreibt er:

Professor Lees on Martins [sic] Controversy, some of Dr Tholuck's works and Lectures of Dr Blumhardt on Muhammadanism, delivered when I was at the Basil [sic] Missny. College, proved of great use¹.

Dieser Brief legt zudem die Wahrscheinlichkeit einer Vermittlung Storrscher Gedanken durch Blumhardt nahe.

¹Pfander, *an H. Venn*, 4. Jan. 1856, CII/0227/26; s. Powell, "Contact and Controversy", 135f.117. Diese erkennt freilich, auf welche Weise Pfander die Quellen benutzt hat.

Teil I. Die Gültigkeit biblischer Offenbarung

Im ersten Kapitel sucht Pfander, den Muslim zu einer Erwägung der biblischen Ansprüche zu bewegen, indem er darauf hinweist, dass der Koran den göttlichen Ursprung der Bibel bestätigt; dabei betont er, dass er nicht durch Koranstellen die Wahrheit der Bibel beweisen möchte¹.

Als Antwort auf den muslimischen *Einwand der Aufhebung* biblischer durch koranische Gebote unterscheidet Pfander im zweiten Kapitel zwischen zeremoniellen und moralischen Geboten (4–10)². Die ersteren habe Gott nicht nur erlassen, um die Juden von anderen Völkern abzusondern³, sondern auch um sie auf den geistlichen Gottesdienst und die Gebote Christi vorzubereiten⁴. Die alttestamentlichen moralischen Gebote seien nicht aufgehoben worden, sondern klarer und vollkommener im Neuen Testament offenbart worden. Die äußeren alttestamentlichen Gebote seien jedoch ebenfalls im NT nicht aufgehoben worden, sondern ihr innerer Sinn habe seine Gültigkeit weiterhin beibehalten, obwohl ihre äußere Form aufgehört habe; z.B. wiesen alttestamentliche Reinheitsriten weiterhin auf die Notwendigkeit innerer menschlicher Reinheit. In diesem Sinne sei Jesu Erfüllung des Gesetzes (Mt 5,17f) zu verstehen. Die Gebote des NT würden also die alttestamentlichen Gebote nicht aufheben; daher

¹Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 3. Folgende Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

²Storr, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, 630–632, s.a. 517, *Pauli Brief an die Hebräer*, 443ff; v.a. 444–452, Anm. **. Auf dem Storr-schen und aufklärerischen Hintergrund bekommt der Begriff „moralisch“ eine besondere Spitze. Siehe aber auch Ähnliches bei S. Lee, *Controversial Tracts*, 539f.

³Vgl. Storr, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, 502f, Anm. 2.3.4.

⁴Vgl. Hebr. 8,5; 10,1 usw.; Storr, *Pauli Brief an die Hebräer*, z.St., *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, 630–632.

sei die Behauptung falsch, dass der Koran das NT in gleicher Weise aufheben würde wie die Psalmen die Thora und das NT die Psalmen.

Pfander verteidigt im dritten Kapitel die *Vertrauenswürdigkeit der Bibel*, und zwar zunächst negativ durch die Darlegung der Verfälschung des Koran und dann positiv im Nachweis der textlichen Zuverlässigkeit der Bibel (11–22).

Teil II. Die biblischen Lehren

Nach einem kurzen heilsgeschichtlichen Abriss der biblischen Bücher (23–29) führt er in fünf Kapiteln die Grundsätze des christlichen Glaubens an: Kap. 1 schildert die den Offenbarungsmerkmalen (der Einführung) entsprechende biblische Auffassung des Wesens Gottes (30f); Kap. 2 die ursprüngliche Sündlosigkeit des Menschen, den Sündenfall, die Notwendigkeit eines Erlösers (32–38); Kap. 3 die Erlösung in Christus (39–49); Kap. 4 die Erlösung des Menschen, das Wirken des Heiligen Geistes, die Dreieinigkeit (50–56); Kap. 5 den christlichen Lebenswandel (57–62). In einem Einschub (Kap. 6) zählt Pfander nun Beweise auf für den göttlichen Ursprung biblischer Offenbarung: Sie entspreche den fünf Merkmalen göttlicher Offenbarung, verändere den Menschen und sei besiegelt worden durch die Erfüllung ihrer Weissagungen, durch Jesu Wunder und Auferstehung und durch die rasche, gewaltlose Ausbreitung des Christentums (63–68).

Das 7. Kapitel wäre als Schilderung des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes an seiner Kirche logischerweise auf Kap. 5 gefolgt. Es entfaltet zugleich den letzten Beweis des 6. Kapitels (69–75).

Teil III. Die Ungültigkeit des Islam

Der dritte Teil widerlegt den göttlichen Ursprung der Lehren und Taten Muhammads und des Koran. Pfander macht hier die Beurteilung Muhammads und des Islam abhängig von der Frage, ob Muhammad ein wahrer Prophet sei. Die Lehre eines Propheten muss seiner Ansicht nach mit den fünf Kriterien einer wahren Offenbarung übereinstimmen. Es gebe zudem vier Merkmale eines wahren Propheten:

1. Seine Lehren dürften nicht im Widerspruch zu denjenigen vorhergehender Propheten stehen;
2. er müsse Wunder wirken und prophezeien können;
3. er müsse seines Amtes würdig und gemäß Gottes Geboten handeln;
4. er dürfe bei der Verbreitung seiner Botschaft keine Gewalt anwenden (77).

Bereits S. Lee schrieb bei seiner Übersetzung des Schriftwechsels zwischen Henry Martyn und seinen persischen Gegnern einen Anhang über seine eigene Position, worin er darauf hinwies, wie schwierig es sei, Wunder als das Kriterium eines wahren Propheten zu verwenden, da diese von Natur zweideutig seien¹. Aus diesem Grund seien drei andere Kriterien vorzuziehen: 1) Ein wahrer Prophet müsse prophezeien können, 2) seine Prophezeiung müsse eintreffen und 3) er dürfe nichts verkünden, was der (schon) offenbarten Religion widerspricht². In Wirklichkeit besteht diese Aufzählung nur aus zwei Kriterien, denn 1) und 2) bilden zusammen eigentlich ein Kriterium.

¹S. Lee, *Controversial Tracts*, 533–535. Allerdings ist er darin nicht konsequent, denn er benutzt das Wunderkriterium implizit weiterhin; vgl. ebd., 565.

²Ebd., 535.

Vergleicht man diese drei mit Pfanders vier Merkmalen, so stimmt Pfanders erstes mit Lees drittem Merkmal überein. Pfander streicht aber nicht das Wunderkriterium, sondern vereint es mit Lees ersten beiden Kriterien in seinem eigenen zweiten Merkmal. Obwohl Lee die letzten zwei Kriterien Pfanders nicht explizit nennt, zeigt er doch durch seine Kritik der Person und Taten Muhammads, dass er Pfanders drittes Merkmal implizit bejaht¹. Auch Henry Martyn wendet in seiner zweiten Schrift schon Pfanders drittes² und viertes Merkmal³ implizit an, während er sich im ersten Traktat hauptsächlich dem Wunderkriterium widmet⁴.

Diese Ausführungen sollen lediglich andeuten, aus welcher Quelle sich Pfanders Kriterien möglicherweise herauskristallisierten. Er schrieb selbst, dass er von S. Lee und Henry Martyn gelernt habe⁵, und Lees Tochter bezeugte, dass Pfander in der *Waage* der Wahrheit „had taken up and expanded a plan suggested by my father, to whom he gladly acknowledged his indebtedness“⁶. In keiner anderen Schrift kommen jedoch genau Pfanders vier Merkmale eines wahren Propheten vor, so dass man auch eine Vermittlung dieser Gedanken durch Blumhardt vermuten könnte. Da Blumhardts Rolle jedoch nicht mehr ermittelt werden kann, müssen wir von der Wahrscheinlichkeit ausgehen, dass Pfander bei seiner Beschäf-

¹Ebd., 542f.566 usw.

²Ebd., 107–113.

³Ebd., 106f; s. auch die erste Schrift in ebd., 100.

⁴Ebd., 80ff.

⁵Pfander, *an H. Venn*, 4. Jan. 1856, CI1/0227/26.

⁶A. Lee, *A Scholar of a Past Generation*, 64f; Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 128f, hat aus dieser Nachricht den falschen Schluss gezogen, dass Lees drei Kriterien eines wahren Propheten Pfanders fünf Kriterien einer wahren Offenbarung beeinflusst hätten.

tigung mit Lees Buch auf dessen drei Kriterien stieß, diese modifizierte und erweiterte.

Wenden wir uns nun einer Betrachtung des Inhalts des dritten Teils zu. Im ersten Kapitel widerlegt Pfander die Behauptung, dass Muhammad in der Bibel vorhergesagt worden sei (78–84), im zweiten die Unnachahmlichkeit des Koran (85–87); im dritten Kapitel erörtert er die Mangelhaftigkeit des Koran und seinen Widerspruch zur biblischen Offenbarung (88–104), im vierten Muhammads Person (105–124) und im fünften die gewaltsame Verbreitung des Islam (125–134). So wird das erste Prophetenmerkmal in Kapitel 3 behandelt, das zweite in Kapitel 2 und 4, das dritte in Kapitel 4 und das vierte in Kapitel 5. Obwohl die Thematik des ersten Kapitels keinem Merkmal entspricht und gewissermaßen als fremder Block neben den anderen Kapiteln steht, erklärt sich ihre Einfügung durch die große Rolle, die sie in der christlich-muslimischen Auseinandersetzung *bzgl.* der Frage nach der Einzigartigkeit Muhammads oder Jesu spielt.

Gemessen an seiner Zeit waren Pfanders *Quellen zum Islam* recht umfangreich. Er benutzte sowohl islamische Werke als auch die Sekundärliteratur westlicher Orientalisten.

An islamischen Schriften verwandte er die persischen Werke des im 17. Jahrhundert lebenden, und womöglich bedeutendsten schiitischen Gelehrten, Muḥammad Bāqir Majlisī, so dessen 3-bändiges *Ḥayāt al-qulūb*¹, *Ḥaqq al-yaqīn* und *ʿAin al-ḥayāt*². Weitere Schriften, auf die er sich ausdrücklich be-

¹Der die Propheten und die 12 Imāms behandelnde zweite Band dieses Werkes erfuhr schon 1850 eine englische Übersetzung: *The Life and Religion of Muhammad, as contained in the Sheeāh Traditions of Hyāt-ul-kuloob*, übers. v. J.L. Merrick (Boston [Mass.], 1850); s. Storey, *Persian Literature*, I,1, 196–198.

²Powell, “*Contact and Controversy*”, 137f. Pfander hatte diese drei Werke 1831 in Tabriz gekauft; Eppler, *D. Karl Gottlieb Pfander*, 49.

rief, sind die sunnitischen *Kommentare Zamakhsharis*¹ und *Baiẓāwīs*², Ibn Hishāms *Sīrat rasūl allāh*³, die englische Übersetzung der bekannten *hadīs*-Sammlung namens *Mishkāt al-maṣābīh*⁴ und Jamāl al-Ḥusainīs *Rauzat al-aḥbāb* [s.u. S. 255, Anm. 2]⁵.

Es ist schwer zu ermitteln, inwiefern Pfander die o.g. Werke tatsächlich alle las, oder ob er seine Angaben den Werken führender Orientalisten seiner Zeit entnahm. Er stützte sich namentlich sowohl auf G. Weil, dessen Werke ab Anfang der 1840er Jahre veröffentlicht wurden, als auch auf G. Sales Koranübersetzung⁶. S. Lees o.g. Werk gehört letztlich auch dieser Kategorie an. Außer den o.g. Prophetenkriterien konnte er u.a. von Henry Martyn vieles zur Wunderthematik (die Wunder Muhammads, die Unnachahmlichkeit des Koran) und von Lee zur Schriftverfälschung⁷ und *hadīs*-Kritik⁸ übernehmen. Letztlich waren die Orientalisten für seine Kritik an Muhammad und den Koran entscheidend, da er hierfür nicht auf muslimische Quellen zurückgreifen konnte, so v.a. für die Aufweisung der Ungültigkeit der *hadīs*-Erzählungen über angebliche Wunder Muhammads und des „sekundären“ Charakters des vorhandenen Koran. Da er also bedingt die Ergebnisse der westlichen historisch-kritischen Methode anwandte, bedarf die übliche Behauptung, die *Waage* sei von ihrer Denkweise her gesehen „orientalisch“ einer gewissen Korrektur.

Dieser Überblick zeigt, dass Pfander für seine Zeit recht gelesen war. Freilich arbeitete er diese Werke erst nach und nach in seine *Waage der Wahrheit* ein.

¹Abu 'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar Zamakhsharī (1075–1144), *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl*.

²'Abdallāh b. 'Umar Baiẓāwī (1226–1260), *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta'wīl*.

³'Abd al-Malik b. Hishām (gest. 834), *Sīrat rasūl allāh*.

⁴A.N. Matthews [Übers.], *Mishcāt ul-masābīh or a Collection of the Most Authentic Sayings of Muḥammad* (Calcutta, 1809/1810).

⁵Drei weitere Werke, die Pfander nennt, konnten nicht ermittelt werden. Ihre Titel lauten *Tafsīr-i tibyān*, *Ḥusn al-ḥusain* und *Insān al-'uyūn*.

⁶Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 135.138f.

⁷S. Lee, *Controversial Tracts*, 455ff.566ff.

⁸*Ebd.*, 481ff.

Würdigung: Grundlegung einer neuen Apologetik

Positive Aspekte

1. A.A. Powell weist darauf hin, dass Pfander in seiner Apologetik von einer Betrachtung ausgegangen sei, die den Islam weniger der Falschheit als der Unzulänglichkeit bezichtigt habe; die Betonung sei im Unterschied etwa zu vielen mittelalterlichen Entwürfen vorwiegend auf dem Erweis der mangelnden Qualitäten Muhammads als Prophet und weniger auf seiner Verteufelung gelegen. Pfander sei hierin durch seine Lektüre der Schriften westlicher Orientalisten, so z.B. G. Weil und G. Sale, beeinflusst worden¹.

Diese Meinung ist nur bedingt richtig. Gewiss liegt das Gewicht Pfanderscher Argumentation auf einer Aufweisung der Unzulänglichkeit des Koran und Muhammads. Zugleich ist es ihm jedoch wichtig zu zeigen, dass die koranischen Lehren der biblischen Botschaft widersprüchen und daher falsch seien, so vor allem deren Verleugnung der Gottheit und stellvertretenden Sühne Christi². Auch weist er in großer Ausführlichkeit auf die Diskrepanzen zwischen koranischen und biblischen Aussagen hin, um zu demonstrieren, dass die koranischen Angaben falsch seien³.

Gleiches lässt sich über Pfanders Behandlung der Person Muhammads sagen; denn obwohl er durch-

¹Powell, „*Contact and Controversy*“, 138–145. Es ist jedoch sicher ungenau und ungerecht, die *Waage* als eine Vermischung pietistischer und rationalistischer Gedanken abzutun, wie es bei Powell der Fall ist; so ebd., 316f.323–329.

²Vgl. Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 92f.

³V.a. ebd., Teil 3, Kap. 3.

aus positive Aspekte in Muhammad entdecken kann¹, betont er andererseits, dass Muhammad sowohl betrügerisch als auch falsch gehandelt habe².

Es ist also präziser zu sagen, dass Pfander sowohl die Unzulänglichkeit als auch die Falschheit des Islam beweisen will, aber dass er dies in einer bewusst sachlich gehaltenen Weise durchführt, die jegliche Verteufelung vermeidet und somit einen großen Fortschritt gegenüber vielen mittelalterlichen Apologeten bedeutet.

2. Pfanders Argumentation ist durchsichtig und logisch aufgebaut: Sein eigentlicher Ausgangspunkt ist die Frage, welches Offenbarungsbuch göttlichen Ursprungs sei, gebe es doch viele Widersprüche zwischen biblischen und koranischen Angaben³. Diese Frage sucht er durch die Einnahme eines Standpunktes zu beantworten, der seiner Meinung nach außerhalb von beiden Religionen liegt. Dieser Standpunkt besteht aus seinen fünf Kriterien einer wahren Offenbarung (Einführung). Von dieser Grundlegung ausgehend durchschreitet er dann drei Teile, die aufeinander bauen: Im ersten Teil verteidigt er die Gültigkeit und Glaubwürdigkeit der biblischen Überlieferung, im zweiten entfaltet er die grundlegenden christlichen Lehren, und im dritten widerlegt er die Gültigkeit des Koran und des Prophetentums Muhammads.

E. Wherry schlug um die Jahrhundertwende vor, dass Teil III vor Teil II kommen möge, damit das

¹Ebd., 118.

²Ebd., Teil 3, Kap. 4.

³S. ebd., 9f.

Buch „*die starken, positiven Aussagen der biblischen Lehren hinterlasse*“¹. Sein Hinweis leuchtet zunächst ein. Die vorhandene Ordnung entspricht jedoch bei näherer Betrachtung eher dem Gedankengang Pfanders: Eine Umstellung hätte die organische Einheit der Schrift aufgehoben, da die Entfaltung christlicher Lehre erstens logischerweise auf die Verteidigung der Gültigkeit und Glaubwürdigkeit biblischer Überlieferung folgen muss; zweitens beansprucht der Koran selbst, auf biblischer Botschaft und Lehre zu fußen, so dass Pfander die Bibel als die ursprünglichere Offenbarungsschrift zuerst behandeln muss, um daraufhin beweisen zu können, dass der Koran entgegen seiner eigenen Annahme nicht mit der Bibel übereinstimme und somit falsch sei. So lautet seine hauptsächliche Argumentationslinie folgerichtig: Die Zuverlässigkeit der Bibel (Teil 1)—die Lehre der Bibel und ihre Übereinstimmung mit dem Wesen Gottes (Teil 2)—der Widerspruch des Koran zur Bibel und zu den Wesensmerkmalen Gottes—seine Unrichtigkeit als Konsequenz der Ungültigkeit des Prophetenamtes Muhammads (Teil 3).

Ähnliches gilt auch für Wherrys Vorschlag, dass Teil II.6 auf Teil I.3 folgen möge: Da sich Pfander in II.6 auf Sachverhalte bezieht, die er in II.1–5 gesagt hat, lässt sich dieses Kapitel nicht ohne weiteres an eine andere Stelle setzen.

3. Die Geschlossenheit von Pfanders Entwurf ist beeindruckend. Darin liegt die Stärke des Werkes, denn es liefert sowohl eine Verteidigung und eine positive Darlegung des christlichen Glaubens

¹Wherry, *The Muslim Controversy*, 4.

als auch eine Kritik des Islam. Seine eigentümliche Verbindung von pietistischen und supranaturalistischen Anliegen in den fünf Offenbarungsmerkmalen kann heute nicht überzeugen, aber sie muss als ein wertvoller Versuch gewürdigt werden, eine gemeinsame Gesprächsbasis mit den Muslimen zu schaffen; denn sie bemüht sich, von Muslimen anerkannte Kategorien *bzgl.* des Wesens Gottes aufzustellen. Obwohl die dabei vorausgesetzte Form der natürlichen Gotteserkenntnis heute problematisch wirkt, schien es Pfander zu gelingen, von beiden Seiten anerkannte Normen festzulegen. Dies gilt ebenfalls mit Einschränkungen für seine Merkmale eines wahren Propheten.

Der Ansatz beim Wesen Gottes ist deshalb beachtenswert, weil Pfander dann die Folgerung ziehen kann, dass die Bibel Gottes Wort sei, da ihre Botschaft dem Wesen Gottes entspreche, während der Koran keine göttliche Offenbarung sei, da er nicht nur den früheren Offenbarungen Gottes, sondern auch dem Wesen Gottes widerspreche, und dass die Worte und Taten Muhammads dem Wesen Gottes ebenfalls nicht entsprochen hätten. Dieser Gedanke wurde später in modifizierter Form von dem bedeutendsten indischen Apologeten, Şafdar 'Alī, weitergeführt.

4. Pfanders Offenbarungs- und Prophetenmerkmale bilden gewissermaßen zwei Brennpunkte einer Ellipse, die man mit den Stichworten „Offenbarungsschrift“ und „Offenbarungsträger“ charakterisieren kann: Die ersten Kennzeichen benutzt er, um zu beweisen, dass die christliche Offenbarung, *d.i.* die Bibel, die einzig gültige Form göttlicher Verkündigung an den Menschen bilde, die letzteren, um

zu demonstrieren, dass Jesus im Unterschied zu Muhammad wahrer Prophet und wahrer Offenbarungsmittler sei. Die auf Pfander folgenden Apologeten orientierten sich ebenfalls an diesen beiden Leitgedanken.

5. Auch Pfanders heilsgeschichtliche Vorgehensweise im zweiten Teil ist bemerkenswert, da er hierdurch sowohl die vom Islam unterschiedenen christlichen Gedanken (z.B. den Sündenbegriff) besser beleuchten kann als auch demonstrieren kann, dass sich viele vermeintliche biblische Widersprüche als Bestandteile einer heilsgeschichtlichen Entwicklung erklären lassen. Überhaupt ist seine Entfaltung christlicher Lehre einfühlsam und einfach, ohne wichtige biblische Inhalte zu unterschlagen.

Dies gilt auch für seine Darlegung der Dreieinigkeit Gottes, lag doch ein wesentlicher Mangel vorhergehender Apologeten darin begründet, dass sie die Dreieinigkeit Gottes durch Analogie oder philosophische Argumente zu „beweisen“ suchten, ohne ihre biblische Verankerung zu verdeutlichen. Pfander hingegen belegt die christliche Lehre der Dreieinigkeit Gottes heilsgeschichtlich anhand von Bibelstellen; die zum Schluss angeführten Veranschaulichungen will er zu Recht nicht als Beweismittel, sondern nur als Illustrationen verstanden haben¹.

6. In seiner Widerlegung der muslimischen Aufhebungstheorie gelingt es Pfander, einfach und eindeutig die Kontinuität von alttestamentlichen und neutestamentlichen Geboten aufzuzeigen, indem er

¹Der Mensch als Geist, Seele und Körper; Licht und Feuer; usw. Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 43f.

das biblische Konzept der Erfüllung alttestamentlicher Gebote durch neutestamentliche Gebote in einer verständlichen Art und Weise anhand biblischer Beispiele entfaltet.

7. Pfander verwendet koranische Stellen nie als Beweismittel, sondern immer nur als Anknüpfungspunkte. Diese Abgrenzung ist nötig, da er einerseits die Gültigkeit der Bibel nicht vom Koran abhängig machen will, dessen Ansprüche auf Legitimität er zu widerlegen sucht; andererseits gibt es im Koran für jedes positive Urteil hinsichtlich der Bibel und des Christentums auch bedeutende Einschränkungen, so dass eine christliche Beweisführung, die die Gültigkeit biblischer Offenbarung ausschließlich auf koranische Angaben stützen will, immer im Versagen enden muss¹.

Problematische Aspekte

Schon die Besprechung der einzelnen Kapitel hat einige Schwächen in Pfanders Werk anklingen lassen. Die wesentlichsten sollen nun zur Sprache kommen:

1. Die scheinbare innere Logik einer Position jenseits beider Religionen, die in der Aufnahme der fünf Offenbarungsmerkmale kenntlich wird, erweist sich schnell als Trugschluss.

Pfander argumentiert, dass das Christentum das Wesen Gottes, wie es in den fünf, dem menschlichen Vernunft angeblich unmittelbar einleuchtenden Offenbarungsmerkmalen zum Ausdruck kommt, unverfälscht wiedergebe, während der Islam diesem widerspreche. Er übersieht dabei jedoch, dass die Auffassungen von Gottes Wesen im

¹ Vgl. hierzu [ebd.](#), 3.

Christentum und Islam einerseits weit von einander divergieren, andererseits aber beide in sich schlüssig sind. Das Christentum kann sich auf die fünf Offenbarungsmerkmale stützen, da sie seinen christlichen Werten entsprechen; der Islam jedoch vermag die fünf Offenbarungsmerkmale von vornherein nur bedingt zu akzeptieren, da er eine völlig andere Auffassung von Gott hat. Aus diesem Grund erweist sich Pfanders Berufung auf sogenannte „universale“ Kriterien, wie es bei den fünf Offenbarungsmerkmalen der Fall ist, als zwecklos.

Besonders krass lässt sich dies am ersten Merkmal verdeutlichen: Während der Muslim die Vorstellung ewiger Glückseligkeit, Gotteserkenntnis und Sündenvergebung in sein Denken einordnen kann, sprengt der Gedanke einer Heiligung des Menschen seine Denkvoraussetzungen, da der Koran keine menschliche Heiligung kennt und Heiligkeit nur dem göttlichen, nie dem menschlichen Bereich zukommt; der Mensch kann nicht geheiligt, sondern nur gereinigt werden, da die menschliche Anteilnahme an der Heiligkeit Gottes das Einheitsbekenntnis verletzen würde¹.

Ähnlich verhält es sich mit Pfanders Bezeichnung von Gott als barmherzig (Merkmal 4): Pfander setzt voraus, dass der Mensch vernunftsmäßig die Liebe ohne weiteres als ein Wesensmerkmal Gottes begreifen könne², während Liebe im Sinne einer Verbindlichkeit und Treue für den Muslimen nicht zum Wesen Gottes gehört³.

¹S.u. S. 323ff

²Vgl. Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 36.97 usw.

³Vgl. S. 329ff

Im Grunde gilt es insgesamt für die ersten vier Merkmale, dass der Muslim diese im Lichte seines Gottesverständnisses sehr anders verstehen muss als der Christ, so dass sie an sich nur eine scheinbare gemeinsame Gesprächsbasis bilden.

Wir sehen bei Pfander letztlich, was die Nicht-Berücksichtigung einer klaren Unterscheidung zwischen dem *deus revelatus* und *deus absconditus* für Konsequenzen nach sich zieht. Wohl kennt der Islam ein *verbum revelatum*, ein *deus revelatus* jedoch ist ihm fremd; denn sein Gott ist im tiefsten Sinne ein *deus absconditus*, dessen Wesen wegen seiner Andersartigkeit nicht, und das heißt auch nicht durch sein *verbum revelatum*, erkannt werden kann, da alle seine Attribute dem Einheitsbekenntnis untergeordnet sind. Deshalb kann Gottes Heiligkeit nie zur Heiligung des Menschen führen. Aus diesem Grund ist seine Gnade nie mit Treue und Verbindlichkeit in Verbindung zu setzen.

Diese tiefe Kluft zwischen dem christlichen und islamischen Glauben bestätigt den biblischen Sachverhalt, dass die *revelatio generalis*, deren Grenzen auch die islamische Offenbarung nicht überschreitet, zwar Gottes Zorn und Gesetz, nie aber Gottes Gnade umfasst (Röm 1,18–20; 2,14f)¹. Der Muslim, der folgerichtig denkt, kann deshalb gar nicht von seiner Vorstellung eines gnädigen Gottes auf die Gnade Gottes in Christus, oder von seiner Vorstellung der Heiligkeit Gottes auf eine Heiligung des Menschen schließen, da er dabei in einer *contradictio in adiecto* von seiner Kenntnis des *deus abs-*

¹Vgl. Jüngel, [“Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes”](#), 163–182.

conditus auf das Wesen des *deus revelatus* schließen müsste.

Es wäre deswegen einsichtiger und unproblematischer gewesen, die fünf Offenbarungsmerkmale gleich als christliche zu bezeichnen, um dann zu zeigen, dass die islamische Offenbarung diese Merkmale nicht aufweise, obwohl sie den Anspruch erhebe, dieselbe Botschaft wie die Bibel zu verkünden.

2. a) Pfanders Prophetenmerkmale leiden unter denselben Denkvoraussetzungen wie seine Offenbarungsmerkmale, geht er doch auch hier davon aus, dass diese jeder Vernunft ohne weiteres zugänglich sein müssen.

Pfanders Übertragung eigener Wertvorstellungen lässt sich ebenfalls an seinem vierten Prophetenmerkmal feststellen, denn der Muslim kann niemals den grundsätzlichen Verzicht auf Gewalt als ein Kennzeichen wahren Prophetentums annehmen, ist doch Muhammad selbst das Vorbild für den Einsatz des Gläubigen im Heiligen Krieg.

Das zweite Merkmal der Wundertätigkeit hingegen kann sogar anhand des biblischen Befundes selbst widerlegt werden, da nicht alle Propheten der Bibel Wunder taten (z.B. Johannes der Täufer).

- b) Eine weitere Gefahr lässt sich in der Aufnahme des Prophetenkriteriums als *tertium comparationis* zwischen Muhammad und Jesus erkennen. Es ist einerseits verständlich, dass Pfander in seiner Suche nach einem gemein-

samen Maßstab für die Beurteilung Muhammads und Jesu nach biblischem Vorbild (vgl. Dtn 18,9ff; Mt 24,24–26; 7,15)¹ auf Kriterien eines wahrhaften Propheten rekurriert, beanspruchen doch sowohl Jesus wie auch Muhammad nach christlichem und islamischem Verständnis, Propheten zu sein. Liegt aber darin nicht auch die Gefahr, dass man, indem man Muhammad mit Jesus vergleicht, den letzteren nur unter dieser Kategorie betrachtet und beurteilt, obwohl seine Person und sein Wirken diesen Rahmen sprengen? Gibt es hier nicht eine gewisse unausgesprochene Spannung zwischen Aussagen über Jesu Gottessohnschaft und Mittlerschaft einerseits und dessen Prophetentum und Menschsein andererseits, die nicht gelöst wird?

Vermutlich stellt Pfander aus diesem Grund die Prophetenmerkmale an den Anfang des dritten Teils über Muhammad und den Koran und wendet sie somit explizit nur auf Muhammad an. Dennoch ist Jesus der implizite Vergleichspunkt zu Muhammad. Die Einzigartigkeit Jesu, die sich darin ausdrückt, dass er nicht nur Offenbarungsträger, sondern auch die Offenbarung selbst ist, wird hier nicht in aller Deutlichkeit aufgezeigt.

Während die eben genannten möglichen Missverständnisse jedoch für den Pfanderschen Entwurf wegen der eindeutigen heilsgeschichtlichen Entfaltung der Person Jesu im

¹Die letzten beiden Bibelstellen werden von K.G. Pfander explizit angeführt, Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 78.

zweiten Teil und der expliziten Anwendung der Prophetenmerkmale auf Muhammad allein eine gewisse Korrektur erfahren, wird das Problem später bei 'Imād ud-Dīn virulent, wie noch darzulegen sein wird.

3. Pfander greift ein altes antimuslimisches Schema auf, wenn er im dritten Teil Jesu Charakter, Wunder, Verheißungen im AT und Prophezeiungen anführt, um damit die Gültigkeit der christlichen Botschaft und die Einzigartigkeit Jesu zu beweisen wie auch die Mangelhaftigkeit, Widersprüchlichkeit und Unglaubwürdigkeit des Koran und Muhammads aufzuzeigen¹. Die *Waage* scheint überhaupt vornehmlich wegen der Polemik gegen den Koran und Muhammad im dritten Teil den entschiedenen Widerstand der Muslime hervorgerufen zu haben; Pfanders anderen Werke erreichten wohl aus diesem Grund nie den Bekanntheitsgrad dieses Werkes.

Es ist oben schon darauf hingewiesen worden, dass Pfanders Apologetik sachlicher als Werke vorhergehender Apologeten wirkt. Dennoch liegt die Gefahr auch seines Vergleiches zwischen Bibel und Koran, Christus und Muhammad darin, dass er sehr schnell in Urteile über Offenbarungsschrift und -träger des Islam übergeht, die für den Muslimen verletzend und abstoßend wirken müssen, ganz abgesehen davon, ob sie stimmen oder nicht. Es ist z.B. fraglich, ob seine Ausführungen zu Muhammads Sexualleben und Grausamkeit die erhoffte Abkehr vom Islam verursachten; es ist wahrscheinlicher,

¹Zum Folgenden s.o. S. 94

dass sie in der Regel eher Aggressivität, Streitsucht und eine Abwehrhaltung im Muslim weckten.

Auch wenn man diesen Aspekt nicht berücksichtigt, so besteht eine weitere Schwierigkeit darin, dass der Muslim nicht ohne weiteres eine Unsittlichkeit in den Handlungen Muhammads erkennen kann, ist ihm doch die Normativität des Lebens Muhammads seit seiner Kindheit eingetrichtert worden.

Es erhebt sich für den Leser vielmehr die Frage, ob es nicht einen anderen Weg gibt, die tiefen Unterschiede zwischen Islam und Christentum aufzuzeigen, ohne Hass im Muslimen auszulösen und ihn zu entfremden, bevor ihm das Evangelium in aller Deutlichkeit vor Augen gehalten worden ist.

Diese von Pfander übernommene Methode machte Schule in Indien: Im Grunde genommen übernahmen sie alle Apologeten des 19. Jahrhunderts außer Şafdar 'Alī. Es ist zu bedauern, dass nur dieser einen friedlicheren Weg einschlug.

4. Pfanders Widerlegung der Aufhebungstheorie zeigt, dass er die klassischen Regeln zur Aufhebung nicht in aller Klarheit erfasst hat. Man sieht dies z.B. an seiner Wiedergabe einer vulgär-muslimischen Position, die die Aufhebung der Thora durch die Psalmen behauptet, und an seiner Unkenntnis der Tatsache, dass nach den islamischen Regeln nur Gebote und nie Lehren, geschichtliche Daten o.ä. einander aufheben können (s.o. S. 92f).

Er geht immerhin einen Schritt in die richtige Richtung, wenn er versucht, den inneren Zusammenhang und daher die Unaufhebbarkeit alttestament-

licher und neutestamentlicher Gebote aufzuweisen, um dadurch die Aufhebung koranischer durch biblische Gebote abzuweisen. Er widerlegt also den islamischen Einwand der Aufhebung biblischer durch koranische Gebote mittels einer schroffen Ablehnung der Aufhebungstheorie überhaupt.

Kairānwī suchte nun als Reaktion auf diese Antwort Pfanders Fälle der faktischen Aufhebung von Geboten in der Bibel heraus, die auf ihre Weise durchaus überzeugend sind, so etwa der Hinweis auf Fälle der Aufhebung innerhalb des AT (z.B. die Ehe Jakobs mit zwei Schwestern im Gegensatz zu den Bestimmungen der Thora) oder des NT (das Aposteldekret). Deshalb ist die Widerlegung Pfanders unverständlich, da sie lediglich den oben erwähnten und auch muslimischen Rechtsgelehrten unannehmbaren Einwand anführt, dass die Psalmen die Thora aufheben würden. Diese Vernachlässigung einer Erwiderung auf einzelne muslimische Einwände hinsichtlich der Aufhebung biblischer Gebote durch koranische Gebote ist seltsam. Einerseits darf man nicht vergessen, dass er nach 1854 nur noch bis 1857 in Indien war und in dieser Zeit mit der Gründung einer neuen Missionsstation in Peshawar beschäftigt war. Auf der anderen Seite waren ihm ganz konkrete Einwände spätestens durch die Agra-Debatte bekannt geworden (s.u. S. 138–141), die er in späteren Versionen der *Waage* jedoch nie aufgriff.

Schon dies zeigt, dass Pfanders Beweisführung nicht ganz in sich stimmig ist; vielmehr erscheint sie viel zu vereinfachend und undifferenziert, schien es dem Muslimen doch klar zu sein, dass Aufhebung nach seinem Verständnis vorkam (vgl.

u.a. auch Eph 2,15, Gal 3). Zudem führte diese Argumentation in eine unnütze und unerträgliche Debatte für oder wider die Aufhebungstheorie selbst, die in einer Sackgasse enden musste.

Es bedurfte also in der auf Pfander folgenden Generation erstens der Erläuterung des Aufhebungsbegriffes, so dass man hier nicht aneinander vorbeiredete. Zweitens musste die Frage geklärt werden, ob es Fälle der Aufhebung in der Bibel gebe oder nicht; bejahte man das Prinzip der Aufhebung für biblische Gebote, dann musste eine Antwort auf die Frage gefunden werden, wie die These der Aufhebung biblischer durch koranische Gebote widerlegt werden könne.

Geht man noch eine Ebene tiefer, so entdeckt man in den ganzen Ausführungen Pfanders zum Gesetz keine klare Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium. Musste es dadurch aber dem Muslim nicht so erscheinen, als bestehe der Unterschied zwischen Christentum und Islam lediglich in einer unterschiedlichen Gesetzgebung? Hier liegt das grundsätzliche Problem. Die ganze spätere Debatte über die Aufhebungstheorie wäre vielleicht völlig anders verlaufen, wenn Pfander an dieser Stelle klar und deutlich zwischen tötendem Gesetz und lebenspendendem Evangelium unterschieden hätte.

5. Auch Pfanders Widerlegung der Verfälschungstheorie lässt erkennen, dass er weder den Einwand noch dessen Beantwortung präzise erfasst hat:
 - a) Dadurch, dass er die Unterscheidung zwischen Sinn- und Textverfälschung nicht beim Namen nennt, wirkt auch seine Antwort undifferenziert.

- b) Er sieht noch nicht, dass der Koran lediglich die Sinnverfälschung der Bibel konstatiert; Pfanders nicht falsche, aber ergänzungsbedürftige Beweisführung lautet deshalb, dass die betreffenden Koranstellen lediglich eine Verfälschung des Textes zu Muhammads Zeiten behaupten würden. Seine Beantwortung sucht folgerichtig zu beweisen, dass Manuskripte aus der Zeit vor Muhammads Leben existierten, die identisch mit der gegenwärtigen Form der Bibel seien¹. Hätte er die muslimische Unterscheidung zwischen Sinn- und Textverfälschung erkannt, dann wäre er vielleicht selbst zur Einsicht gekommen, dass die relevanten Koranstellen den Schriftbesitzern lediglich eine Sinnverfälschung bzw. eine Verheimlichung gewisser Teile der Bibel vorwerfen.
- c) Seine Ausführungen bleiben allgemeiner Art, indem sie einerseits die Verfälschung des Koran, andererseits die Verlässlichkeit der Bibel nachzuweisen suchen (Teil 1, Kap. III). Auffallend ist das Fehlen einer detaillierten Widerlegung des islamischen Verfälschungseinwandes, v.a. eine Antwort auf das Vorhandensein von Textvarianten, das für Muslime ein sicheres Indiz für die Verfälschung der Bibel darstellt.

Dieser Mangel ist auch deswegen so unverstänlich, weil Pfander sehr konkrete Beispiele von *tahrīf* in der Agra-Debatte vorgehalten worden waren². Merkwürdigerwei-

¹Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 14ff.

²Vgl. *ebd.*, 55.57.

se strich er in seinem ersten Manuskript eine Passage über biblische Textvarianten¹. Vielleicht suchte er zu vermeiden, dass die Schrift langatmig wirke. Wahrscheinlicher ist jedoch die Annahme, dass er den Muslimen keine Angriffsflächen für ihre Verfälschungstheorie bieten wollte. Diese Unterlassung lässt sich auch nicht dadurch erklären, dass er speziell für die Einwände der Agra-Debatte bereits ein Buch geschrieben hatte², denn es hätte zumindest eine implizite Berücksichtigung dieser Einwände erfolgen müssen.

- d) Vielleicht wirkt sich das Fehlen einer Reflektion über das unterschiedliche Inspirationsverständnis im Christentum und Islam am gravierendsten aus; denn so lange ein Muslim seine mechanistische Inspirationsauffassung voraussetzte, mussten ihm Textvarianten als Beweis einer Schriftverfälschung erscheinen.
- e) Hierin wird auch ein wesentlicher und problematischer Aspekt seiner ganzen Schrift deutlich vor Augen geführt: *Pfander weiß zu wenig von den Denkvoraussetzungen seiner muslimischen Leserschaft und hat ein nur geringes Gespür für den Gegensatz ihrer Vorstellungen zu vielen seiner Denkvoraussetzungen. Dies hat zur Folge, dass er in seinen Beweisführungen seine eigenen Denkvoraussetzungen allzu schnell und unreflektiert auf sein muslimisches Gegenüber überträgt.*

¹MS *Wage der Wahrheit*, Archiv der Basler Mission, FC 10.9, S. 70.74, aus Powell, “[Contact and Controversy](#)”, 382f.

²*Ikhtitām dīnī mubāḥaṣa kā* (Agra, 1855). Mir nicht zugänglich.

- f) Es lässt sich weiter fragen, ob die exklusiv polemische Hinterfragung der textlichen Zuverlässigkeit des Koran sachlich richtig oder taktisch klug war. Zunächst könnte es freilich als vorteilhaft erschienen sein, die Bibel als monolithischen Block absoluter, hundertprozentiger textlicher Zuverlässigkeit darzustellen und die Fragwürdigkeit des Koran anhand von Lesvarianten nachzuweisen. Bei näherer Betrachtung erweist sich dies jedoch als Trugschluss: Muslime konnten die von Pfander angeführten Abweichungen vom koranischen Text als unwesentliche Rezitationsunterschiede schnell abtun. Bedenklicher noch ist die Tatsache, dass Pfander scheinbar sichere Festung lediglich durch den Hinweis auf biblische Textvarianten wie ein Haus aus Karten zusammenfallen musste.

Es wäre also stichhaltiger und ehrlicher gewesen, ein differenzierteres Bild wiederzugeben und Textvarianten sowohl des Koran wie auch der Bibel zuzugeben, zumal Pfander dies ursprünglich vorhatte (s.o. 4.c). Dadurch hätte die Diskussion auf eine andere, tiefere Ebene fortschreiten können, denn der Weg für eine Debatte über grundsätzlichere Unterschiede wäre hierdurch gebahnt worden: Das unterschiedliche Inspirationsverständnis hätte erstens angerissen werden können (die Unmöglichkeit koranischer Lesvarianten nach dieser muslimischen Inspirationsauffassung im Unterschied zum christlichen Inspirationsverständnis); zweitens wäre das Gespräch wegelenkt worden von der nur die Oberfläche

streifenden Verfälschungstheorie hin zu dem Kern der unterschiedlichen christlichen und islamischen Glaubensauffassungen.

Dass diese Beurteilung nicht unrichtig ist, bezeugen die auf Pfander folgenden christlich-muslimischen Auseinandersetzungen, die sich aus eben erwähntem Grund viel zu sehr um die Verfälschungstheorie drehten und allzu oft in Streitgespräche unter dem Motto „Wie du mir, so ich dir“ degenerierten. Es ist letztlich dieser falschen Grundlegung zu verdanken, dass die christlich-muslimische Auseinandersetzung auf ein falsches Geleise geriet und Kairānwī mit solcher Überzeugung Textvarianten und „Widersprüche“ der Bibel als Beweis für die Verfälschung derselben anführen konnte.

6. Trotz der beachtlichen heilsgeschichtlichen Entfaltung biblischer Lehren im zweiten Teil, die zur muslimischen Erfassung christlicher Lehren viel beizutragen vermochte, geht Pfander immer noch allzu selbstverständlich aus von christlichen Denkvoraussetzungen, die dem Muslimen vollkommen fremd erscheinen mussten. Darin findet die schon in 4.e geäußerte Beobachtung wieder ihre Bestätigung. Man kann sich dies anhand einiger Beispiele verdeutlichen:

- a) Im Gespräch mit einem Muslim war es entscheidend, das christliche Sündenverständnis zu erklären, um den Zugang zum christlichen Konzept der Erlösung in Christus zu schaffen. Pfanders heilsgeschichtliche Einordnung

der Sünde in Kapitel 1 ist hierfür hervorragend geeignet. Er unterlässt es jedoch, zwischen christlichem und muslimischem Sündenverständnis zu unterscheiden und das für christliche Begriffe seichte muslimische Sündenverständnis anzugreifen.

- b) In Kapiteln 2 und 3 werden die jüdisch-christlichen Begriffe der Sühne und des Opfers, beide anders gefüllte Begriffe für Muslime, nicht genügend ausgeführt¹.
- c) Die Menschwerdung Gottes wird in Kap. 3 auf einer knappen Seite behandelt², was im Vergleich zur Behandlung des vorhergehenden Themas der Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen durch Christus³ und angesichts der Tatsache, dass diese Lehre ein wesentlicher Stein des Anstoßes für den Islam darstellt, allzu dürftig bemessen ist.

Es hätte zudem zur Verständlichkeit beigetragen, wenn Pfander die Gottessohnschaft bzw. Gottesebenbildlichkeit des Menschen nicht nur vorausgesetzt, sondern auch erläutert hätte; dadurch wäre dem Muslim das eigentümlich biblische Verständnis bzgl. des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und dem

¹Allerdings hat er ein anderes Werk, *Ṭarīq al-ḥayāt (Weg des Lebens)* speziell diesem Thema gewidmet (Die erste persische Auflage erschien 1840 in Calcutta. Es folgten später Auflagen in Urdu; vgl. Broekema, "[Leven en Werkzaamheden](#)", 78f.

²Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 44f.

³Ebd., 39–41.

Menschen und somit auch die Erlösung durch Christus verständlicher geworden¹.

7. Pfander berücksichtigt nicht die islamische Auffassung der Sündlosigkeit der Propheten. Er erwähnt zwar die Sündlosigkeit prophetischer Rede in der Bibel, macht aber weder deutlich, dass die sunnitische Auffassung im Koran nicht erwähnt wird noch dass Propheten nach biblischem Verständnis nicht sündlos sind, obwohl Kairānwī diesen Aspekt als Beweis der Bibelverfälschung ausgiebig anführt².

Schluss

Die indischen Christen erkannten alle diese Mängel nicht sofort, empfanden jedoch bald, dass die Erfassung und Widerlegung der Aufhebungs- und Verfälschungstheorien ungenügend seien und zu wenig in die Details gingen³; v.a. die Antworten Şafdar ‘Alī und ‘Imād ud-Dīn suchten, die eben erwähnten Mängel zu beheben. Die indischen Apologeten knüpften also bewusst an die Arbeit Pfanders an, wiesen in ihrer Verarbeitung seiner Gedanken jedoch eine Eigenständigkeit auf, die bestimmt war von der Bevorzugung gewisser, in der *Waage* vorkommender Gedankengänge, dem Mitwirken anderer Strömungen und letztlich der Veranlagung des jeweiligen Verfassers. Die auf die *Waage* folgenden Werke können deshalb als „indische Variationen zu einem Thema bei Pfander“ charakterisiert werden.

¹Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen wird nur sehr kurz an der Stelle erwähnt, wo sich Pfander auf die *imago dei* in Gen 1 bezieht [ebd.](#), 32.

²Vgl. Kairānwī, *Izhār al-ḥaqq*, Kap. V, 2.e.

³So schon Şafdar ‘Alī i.J. 1865; vgl. [“From Şafdar Ali”](#), 220f.

Kapitel 5

Die orthodox-muslimische Reaktion: Raḥmatullāh Kairānwī und Wazīr Khān

Die beiden muslimischen Kontrahenten Kairānwī und Wazīr Khān spielten eine wichtige Rolle in der muslimischen Apologetik vor 1857, denn es war Kairānwī, der mit Hilfe Wazīr Khāns die zwei wichtigsten Beiträge zur muslimischen Apologetik im 19. Jahrhundert schrieb und an der bekannten Debatte in Agra im April 1854 mit Pfander und T.V. French teilnahm.

Raḥmatullāh Kairānwī

Kairānwī (1818–1890) stammte aus einem Geschlecht, das mit dem Heer Maḥmūds von Ghazna nach Indien gekommen war, sich in Panipat niedergelassen hatte und spä-

ter im Dienste des Mogulhofes stand. Er wurde 1818 in Kirāna, wo ein Familienmitglied wegen seiner ärztlichen Verdienste von dem Mogulkaiser Akbar ein *jāgīr* (Grundstück) bekommen hatte, geboren und erhielt seinen ersten Unterricht von seinem Vater, der islamischer Rechtsgelehrter (*‘ālim*) war. Ab dem 12. Lebensjahr studierte er die klassischen islamischen Wissenschaften an diversen Schulen der beiden Zentren muslimischer Kultur und Jurisprudenz, nämlich Delhi und Lucknow. 1841 übernahm er einen Posten als *mīr munshī* des Mahārājā Hindū Rāo von seinem Vater. Der Tod desselben wie auch seiner Frau und seines Sohnes bewogen ihn wohl dazu, an seinen Geburtsort zurückzukehren, wo er eine *madrassa* gründete¹. Weitere wichtige Daten sind seine Veröffentlichung von *I’jāz-i ‘īswī* (*Christliche Unnachahmlichkeit*) i.J. 1854 und die noch zu behandelnde Debatte zwischen ihm und Pfander in Agra im Jahre 1854.

Es ist unsicher, was für eine Rolle Kairānwī während des Sepoyaufstandes 1857 spielte, aber wenn wir Ḥālīs Aussage um die Jahrhundertwende Glauben schenken dürfen, so kam er nach der Niederwerfung des Aufstandes unter den Verdacht, daran teilgenommen zu haben, und wurde nur durch die Fürsprache Rām Candras auf frei-

¹Uṣmānī, *Bā’ibal se Qur’ān tak*, I, 179–184; s. weiter Powell, “Maulānā Raḥmat Allāh Kairānwī”, 46, “Contact and Controversy”, 260–262.

en Fuß gesetzt¹. Es steht jedoch fest, dass er später nach Mekka reiste und sich dort niederließ.

In Mekka gründete er 1874 eine *madrassa* namens Saualatiya und nahm an verschiedenen Aktivitäten, so z.B. der Errichtung einer Berufsschule und der Reparatur eines Kanalsystems, teil. Bis zu seinem Lebensende blieb er in Mekka mit Ausnahme dreier Reisen nach Istanbul. Heutige muslimische Darlegungen, die von einer Konfrontation Pfanders mit Kairānwī in Istanbul schreiben, sind legendär, denn sie werden weder durch muslimische noch durch christliche Quellen der Zeit bestätigt².

Kairānwī nahm in Mekka die Feder wieder auf und schrieb sein arabischsprachiges Werk *Izhār al-ḥaqq* (*Enttüllung der Wahrheit*). Es mag sein, dass er den Anstoß dafür in Istanbul bekam, als er von den Aktivitäten christlicher Missionare bei seiner ersten Reise dorthin im Jahre 1864 hörte. Er war wohl auch schon lange von einem Rechtsgelehrten namens Sayyid Aḥmad Dahlān aufgefordert worden, eine Widerlegung des Christentums zu

¹S. unten zum Leben Rām Candras, S. 156–157; vgl. die Diskussion bei Powell, [“Contact and Controversy”](#), 442–446; Diese stützt ihre Aussagen einer möglichen Beteiligung Kairānwīs auf die Angaben gewisser moderner pakistanischer und indischer Historiker, die keine Quellenangaben machen und oft wegen ihrer Hineintragung heutiger Ideologien (z.B. durch Etikettierung des Sepoyaufstandes als „freedomfight“, also als Befreiungskampf) suspekt sind. Ḥālīs Angabe wird nicht nur durch die Tatsache unterstützt, dass Kairānwī selbst nirgends eine eigene Teilnahme am Aufstand erwähnte; auch die britischen Namenslisten der Aufständischen enthalten nicht seinen Namen, was Powell selbst bestätigt, Powell, [“Contact and Controversy”](#), 442.446.

²Powell, [“Contact and Controversy”](#), 460f, [“Maulānā Raḥmat Al-lāh Kairānwī”](#), 58–61. Powells Theorie, dass Pfander Istanbul verlassen habe, weil er empfunden habe, dass er mit keinem Erfolg unter Muslimen rechnen könne (Powell, [“Contact and Controversy”](#), 460f) ist falsch; er hoffte selbst auf seinem Sterbebett noch, ein weiteres Mal nach Istanbul ausreisen zu können (s.o. S. 76).

verfassen. Die *Enthüllung der Wahrheit* erschien 1864 in Istanbul¹.

Wazīr Khān

Wazīr Khān wurde in Unterbengalen geboren. 1843–1845 studierte er im Medical College of Bengal. Daraufhin bekam er als sub-assistant surgeon eine Anstellung im Gefängnis Krankenhaus von Damoh. Die Regierung verlegte seine Tätigkeit im Jahre 1851 nach Agra, wo er einen guten Ruf als Arzt bekam. Er beteiligte sich aber dort auch am muslimischen Widerstand gegen die Missionare und trug dazu bei, dass ‘Imād ud-Dīn zum anti-missionarischen Prediger an der königlichen Moschee in Agra ernannt wurde. Er interessierte sich offensichtlich für den Sufismus, denn er verursachte ‘Imād ud-Dīns eigene Hinwendung zum Sufismus².

Von entscheidender Bedeutung war sein Beitrag für Kairānwī apologetische Arbeit, denn dieser, der englischen Sprache unkundige Rechtsgelehrte, konnte sich nur durch die Englischkenntnisse des Arztes den Zugang zu englischen Büchern verschaffen³.

Wazīr Khān nahm am Aufstand 1857 teil und flüchtete nach der Rückeroberung nach Mekka⁴.

Ein Missionar der Free Church of Scotland namens T.G. Clark beschreibt Kairānwī als „a man of smooth and not unpleasing tongue“ und Wazīr Khān als „a shallow but imposing man“⁵.

¹Powell, „Contact and Controversy“, 462–464.

²S. unten zum Leben ‘Imād ud-Dīns, S. 217.

³Vgl. Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 197: Wazīr Khān konnte kein Arabisch, Kairānwī dafür kein Englisch.

⁴Für weitere Details s. Powell, „Contact and Controversy“, 448–450, „Muslim-Christian Confrontation“.

⁵„Movements Among Mahommedans“, (Nov.) 254f.

Islamische Gelehrsamkeit und westliche Bibelkritik

Die wichtigsten Schriften Raḥmatullāhs sind das 1854 in Indien veröffentlichte *I'jāz-i 'iswī* (*Christliche Unnachahmlichkeit*) und das 1864 während eines Aufenthaltes in Istanbul verfasste *Izhār al-ḥaqq* (*Enthüllung der Wahrheit*).

Christliche Unnachahmlichkeit

In der *Christlichen Unnachahmlichkeit* stellt er in einer Einführung die Bücher der Bibel vor, wobei er gleichzeitig versucht, ihre Unzuverlässigkeit darzulegen. In einem ersten Teil behandelt er die Verfälschung des Pentateuchs (Kap. 1), der übrigen alttestamentlichen Schriften (Kap. 2) und des Neuen Testaments (Kap. 3). Im zweiten Teil geht er auf Einwände Pfanders ein. Er schließt mit einer Schilderung der Aufhebung biblischer Gebote durch koranische Vorschriften.

Da der Verfasser dieses in Urdu geschriebene Buch¹ in einer offensichtlich leicht veränderten aber systematisch verbesserten Form in den ersten drei Kapiteln seines arabischen Werkes *Enthüllung der Wahrheit* wiederholt, ist es nicht nötig, hier weiter darauf einzugehen. Im Folgenden soll das letztgenannte Werk, das auch die übrigen Loci der klassischen islamischen Apologetik behandelt, kurz

¹Mir war lediglich eine neuere überarbeitete Auflage der *Christliche Unnachahmlichkeit* zugänglich (Kairānwī, *I'jāz-i 'iswī-i jadīd*). Ein Vergleich dieser Fassung mit *Enthüllung der Wahrheit* legt jedoch den Schluss nahe, dass es im allgemeinen der ursprünglichen Fassung entspricht. Ich halte mich dennoch als Vorsichtsmaßnahme an das letztere Werk, das zudem die übrigen Aspekte muslimischer Apologetik behandelt.

analysiert werden. Es möge aber darauf hingewiesen werden, dass die unten zu behandelnden christlichen Apologeten in Indien nur das erste Werk widerlegten, da es aus sprachlichen Gründen allgemein besser bekannt war als *Enthüllung der Wahrheit*.

Enthüllung der Wahrheit

Inhaltsverzeichnis¹

Teil I

Vorwort

Einleitung (*muqaddama*) (S. 4)

1 Die Bibel (S. 35)

1.1 Die Bücher des Neuen und Alten Testaments

1.2 Die Widersprüchlichkeit der Bibel

1.3 Die Fehler (*ghalaṭī*) der Bibel

1.4 Das Fehlen göttlicher Inspiration in der Bibel

Anhang

2 Zeichen der Verfälschung der Bibel (S. 138)

2.1 Die Änderung von Wörtern

2.2 Das Hinzufügen von Wörtern

2.3 Das Weglassen von Wörtern

2.4 Täuschungen (*mughālaṭa*) und deren Beantwortung

3 Beweise der Aufhebung (*naskh*) (S. 214)

3.1 Die erste Art der Aufhebung

3.2 Die zweite Art der Aufhebung

4. Widerlegung der Dreieinigkeit (S. 228)

Einleitung

4.1 Das Trinitätsdogma auf dem Prüfstein des Verstandes

4.2 Das Trinitätsdogma im Lichte der Worte Jesu

4.3 Ein Blick auf die Hinweise der Christen

Teil II

5. Der Heilige Qur'ān als Gottes Wort (S. 17)

5.1 Die Unnachahmlichkeit des Heiligen Qur'ān

Conclusio (*khātama*): Drei nützliche Dinge

5.2 Einwände christlicher Gelehrter hinsichtlich des Qur'ān

¹ Das Folgende bezieht sich auf eine in Cairo erschienene Auflage aus dem Jahr 1891.

5.3 Die Zuverlässigkeit (*ṣiḥḥat*) der *ḥadīs*

5.4 Fünf Einwände der christlichen Geistlichen (*padrī*) zu den *ḥadīs*

6. Muhammad, Gottes Prophet (S. 101)

6.1 Beweise seines Prophetentums

6.1.1 Die Wunder

6.1.2 Seine hohe 'Sittlichkeit' (*akhlāq*) bzw. moralische Vorzüglichkeit

6.1.3 Sein reines Gesetz (*sharī'at*)

6.1.4 Die Verbreitung seiner Lehren

6.1.5 —

6.1.6 Die Verheißungen (*bishārat*) hinsichtlich des Propheten in der Bibel

6.2 Christliche Einwände zur Sendung des Propheten und deren Beantwortung

6.2.1 Der erste christliche Einwand zum Befehl des *jihād*

6.2.2 Der zweite christliche Einwand: Das Fehlen von Wundern bei Muhammad

6.2.3 Der dritte christliche Einwand zur Polygamie

6.2.4 Der vierte christliche Einwand: Muhammads 'Sünden'

Inhalt der Enthüllung

In seiner Einleitung setzt sich Rahmatullāh vor allem mit der *Waage der Wahrheit* auseinander. Nach dem an Pfanders Einführung in die biblischen Bücher anklingenden Kapitel 1.1, das die Unzuverlässigkeit der biblischen Schriften aufzuzeigen sucht, zählt der Verfasser zunächst eine lange Liste von Widersprüchen (1.2) und Fehlern (1.3) in der Bibel auf, bevor er sich in 1.3 auf verschiedene christliche, europäisch-antichristliche und muslimische Verfasser beruft, die seiner Meinung nach die Verfälschung der Bibel anerkennen. Das Kapitel wird abgeschlossen mit zwei Gedankengängen, die beweisen sollen, dass die Evangelien nicht zuverlässig sind: a) Die Evan-

gelen wiesen keine *isnād*-Kette auf; b) Mk und Mt seien nicht unter Aufsicht der Apostel verfasst worden.

In Kap. 2 unterscheidet der Verfasser bei der Frage der Schriftverfälschung zwischen Änderungen, Hinzufügungen und Verkürzungen von Texten. Als Beweis für der Verfälschung der Bibel zählt er sowohl Textvarianten als auch widersprüchliche Zahlen und Angaben des masoretischen Textes auf, die er vor allem den konservativ-christlichen englischen Widerlegungen der Rationalisten und Bibelkritiker entnimmt.

In 2.4 widerlegt der Verfasser die christlichen Einwände, dass 1) es nicht die Gewohnheit der Christen sei, Texte zu verfälschen, 2) Jesus und die Apostel die Wahrheit der biblischen Bücher bezeugt hätten, 3) die Schriftbesitzer fromm seien (und deshalb keine Verfälschung vornehmen würden), 4) die Bibel eine derartige Verbreitung gefunden habe, dass eine Schriftverfälschung unmöglich gewesen sei, 5) es heute noch Manuskripte aus vorislamischer Zeit gebe.

Kapitel 3 unterscheidet zwischen der Aufhebung a) der Gebote eines Propheten durch diejenigen eines späteren und b) früherer Gebote eines Propheten durch spätere Gebote desselben.

Mit Kap. 4–6 befinden wir uns wieder gänzlich im traditionellen Rahmen der islamischen Apologetik, so dass wir darauf nicht weiter einzugehen brauchen. Auch die Quellen sind fast ausschließlich die traditionellen, mit Ausnahme solcher Themen, bei denen der Verfasser gelegentlich auf die Zuverlässigkeit der Bibel zu sprechen kommt.

Die Struktur der Enthüllung

Es ist interessant, dass die Struktur der *Enthüllung* der Struktur der *Waage* ähnelt. Ein Vergleich verdeutlicht dies:

Mizān al-ḥaqq

Teil I

1. Einleitung zur Bibel
2. Die Aufhebung der Bibel
3. Die Verfälschung der Bibel

Teil II

1. Erbsünde—die Notwendigkeit der Erlösung des Menschen durch Christus—das Wirken des Heiligen Geistes—die Dreieinigkeit und die Christologie—wie das Christentum verbreitet wurde.

Teil III

1. Muhammad ist nicht die Erfüllung biblischer Prophezeiungen
2. Der Koran ist nicht unnachahmlich
3. Muhammad ist kein Prophet
4. Wie der Islam verbreitet wurde (negativ)

Izhār al-ḥaqq

1. Einleitung zur Bibel
2. Die Verfälschung der Bibel¹
3. Die Aufhebung der Bibel
4. Die Dreieinigkeit
5. Die Unnachahmlichkeit des Koran
6. Muhammad ein Prophet
7. Wie der Islam verbreitet wurde (positiv)
8. Muhammad als Erfüllung biblischer Prophezeiungen

Kairānwī wendet hier vielleicht teilweise eine bewusste Methodik der Nachahmung an, um die Botschaft seines Gegners ins Lächerliche zu ziehen; daraus lässt sich zumindest der erste Punkt am besten erklären. Andere strukturelle Entsprechungen werden wohl durch die Auseinandersetzung mit der *Waage* zu erklären sein.

Inhaltlich orientiert er sich freilich ganz an den klassischen, stereotypen Loci. Der alleinige Unterschied liegt

¹2.4 (Fehler und deren Beantwortung) ist scheinbar auch eine Antwort auf in *Waage* I.3 enthaltene Einwände.

in der Heranziehung westlicher Werke, um die Gültigkeit der Bibel anzugreifen, was auch an seinen zitierten Quellen deutlich wird, die nur zur Untermauerung der biblischen Ungültigkeit aus westlichen Schriften und ansonsten aus klassischen islamischen Werken bestehen.

Neue Entwicklungen in der *Enthüllung*

Ziel dieser Untersuchung kann nicht eine in den Einzelheiten aufgehende Analyse sein. Es sollen hier lediglich die wesentlichen Unterschiede dieses Werkes zu früheren islamischen apologetischen Leistungen aufgezeigt werden.

Der große Trumpf: Textvarianten und Widersprüche Eine Durchsicht der *Enthüllung der Wahrheit* zeigt uns, dass sich die klassischen Loci der muslimischen Polemik nicht geändert haben. Das Neue an Raḥmatullāhs Werk ist die Weise, in der er die Ergebnisse westlicher Gelehrter seiner Zeit benutzte, um seine Argumente bzgl. der Schriftverfälschung zu unterstreichen und zu erweitern. Dies geschah in einer sehr eklektischen Weise. Wir haben gesehen, wie Pfander den Koran und Muhammad kritisierte, indem er die Schriften westlicher Orientalisten, aber auch die Werke orthodoxer Muslime verwandte. In ähnlicher Weise versuchte Kairānwī nun, die Bücher westlicher Gelehrter zu benutzen, um die Bibel und das Christentum zweifelhaft erscheinen zu lassen. Dabei ging es ihm vor allem um den Beweis, dass es Textvarianten und Widersprüche in der Bibel gibt.

Konservative protestantische Kommentare Bei Raḥmatullāhs Aufweisung der Verfälschung der Bibel blieb das Schwergewicht im Bereich der Textkritik, da er sich

hauptsächlich auf konservative theologische Werke stützte, die zwar textkritische Varianten auswerteten, aber keine Literarkritik im heutigen Sinne betrieben. Dennoch notierten sie sorgfältig die scheinbaren Widersprüche im Text, auch wenn sie nicht immer Erklärungen für sie aufbringen konnten¹.

Zu den wesentlichsten Quellen des muslimischen Rechtsgelehrten gehörten T.H. Horne, M. Henry und T. Scott. T.H. Horne ging in seiner *Einführung zur Bibel*² auf die biblische Textkritik ein, um zu zeigen, dass der überlieferte Bibeltext zuverlässig sei: Ein Teil der scheinbaren Widersprüche ließe sich leicht zurückweisen, während der Rest lediglich auf Schreibfehler zurückzuführen sei. Grund für seine ausführliche Behandlung biblischer Textvarianten³ und scheinbarer Widersprüche⁴ war v.a. das Bedürfnis, deistische Kritiker in England zu widerlegen. Dies war im Grunde genommen auch die Position von Henry/Scotts *Kommentar zur Bibel*⁵, in dem Horne öfters zitiert wurde. Kairānwīs Methode bestand nun darin,

¹A.A. Powell unterscheidet nicht scharf genug zwischen Textkritik und Literarkritik, so dass J.A. Bengel, Michaelis und Eichhorn im selben Atemzug als „historisch-kritische“ Theologen gekennzeichnet werden (Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 379ff). Dadurch verkennt sie, dass es im Christentum schon sehr früh eine Textkritik gegeben hat, und dass diese kein Stein des Anstoßes gewesen ist; man denke etwa an Origenes. Spätere Apologeten in Indien haben darauf hingewiesen, dass das Christentum, im Unterschied zum Islam, seit seinen Anfängen die alten Manuskripten gesammelt und verglichen habe, ohne eine gewaltsame Redaktion oder die Vernichtung von divergierenden Manuskripten zu veranlassen. Die sogenannte „höhere Kritik“ hingegen ist ein Produkt der Aufklärung.

²Ich zitiere aus der 2. Aufl. (1821), die andere Seitenangaben als die 3. Aufl. hat, Horne, *An Introduction*.

³Er widmet diesen den ganze Band 4.

⁴Vgl. Horne, *An Introduction*, I, 580–666.

⁵Henry und Scott, *A Commentary*.

die angeführten Einwände herauszusuchen und diese losgelöst von ihrer Widerlegung als Beweis der Verfälschung aufzuführen.

Eine weitere, viel verwendete konservative Schrift war Adam Clarkes *Kommentar zur Bibel*¹. Clarke hielt an der traditionellen mosaischen Verfasserschaft des Pentateuchs fest und behandelte die biblische Textkritik recht ausführlich. So erachtete er die samaritanische Lesart von Dtn 27,4 (Gerizim) für wahrscheinlicher als die masoretische (Ebal) und schrieb: „Many [...] have no doubt that the Jews have here corrupted the text through their enmity to the Samaritans.“² Kairānwī zitierte diesen Satz und übersetzte „corrupted“ mit „verfälschten“ (*ħarrafū*)³. Weiter sagte Clarke:

I have only to remark here, that the *historical books* of the Old Testament have suffered more by carelessness or infidelity of transcribers than any other parts of the sacred volume, and of this the two Books of *Samuel*, the two Books of *Kings*, and the two Books of *Chronicles*, give the most decided and unequivocal proofs. Of this also the reader has already had considerable evidence; and he will find this greatly increased as he proceeds⁴.

Derartige Sätze waren für Kairānwī willkommene Beweise für die Verfälschung der Bibel.

Die bewusste Manipulierung von Aussagen aus Clarkes Kommentar durch Kairānwī kann anhand seiner Hinzufügungen (2.2) Nr. 5–7 (Gen 22,14, Dtn 2,12 und 3,11) verdeutlicht werden⁵. An angegebener Stelle stützte er sich auf Clarkes Vorwort zu Esra. Clarke hatte sich hier die

¹Clarke, *The Holy Bible*.

²Ebd., I, 617.

³Kairānwī, *Iḡhār al-ħaqq*, I, 142f (2.1, Nr. 3).

⁴Clarke, *The Holy Bible*, II, 1161.

⁵Kairānwī, *Iḡhār al-ħaqq*, I, 242f.

Position von Prideaux zu eigen gemacht¹, der die auf 2. Esra basierende Theorie einiger Kirchenväter, Esra habe die alttestamentlichen Schriften nach ihrer völligen Vernichtung bei der Zerstörung Jerusalems neu aufgeschrieben, ausdrücklich ablehnte und postulierte, dass seit Josias Reform viele Kopien im Umlauf gewesen seien. Esra habe vielmehr durch den Heiligen Geist 1) die Schreibfehler korrigiert, 2) die Schriften in das Gesetz, die Propheten und Ketubim geteilt, 3) einige erläuternde Hinzufügungen geschrieben, 4) einige Ortsnamen durch ihre modernen Entsprechungen ersetzt und 5) die phönizische Schrift in die chaldäische umgeändert².

Während nun Clarke Gen 22,14, Dtn 2,12 und 3,11 als geistgeleitete Hinzufügungen des Propheten Esra ansah, führte Kairānwī dieselben Verse mit Berufung auf Clarke einfach als „hinzugefügte Stellen“ und nicht als *von einem Propheten* hinzugefügte Stellen an. Es entspricht den Tatsachen noch weniger, wenn er Clarke die Behauptung in den Mund legte, dass alle Christen sowohl an die Beihilfe Haggais und Sacharjas bei der Verfassung der Chronikbücher glauben würden wie auch, dass die Bibel z.Z. Nebukadnezars nicht mehr vorhanden gewesen und erst durch Esra wieder niedergeschrieben worden sei³.

Von den von Kairānwī benutzten konservativen Kommentatoren ging vielleicht S. Horsely am weitesten, wenn er z.B. vermutete, dass Ri 11,6.10–15 eine Einfügung in den Text sei⁴. Eine weitere ähnlich häufig verwendete Quelle ist der konservative Kommentar von G.

¹ Vgl. Prideaux, *The Old and New Testament Connected*; dies war ein theologisches Standardwerk, das sich auch in der Missionsstation in Schuscha befand, s. *FC-2.2. 1828, Nr. 40-44*.

² Clarke, *The Holy Bible*, II, 1609–1614.

³ Kairānwī, *Izhār al-ḥaqq*, I, 145–147 (2.1, Nr. 16).

⁴ Horsely, *Biblical Criticism*, I, 302; Kairānwī, *Izhār al-ḥaqq*, I, 159 (2.2, Nr. 23).

d'Oyly/R. Mant¹. Kairānwī entnahm die meisten Beweise der Schriftverfälschung den o.g. Schriften.

Kairānwī und Khān suchten in den Büchern oft nur die Widersprüche auf, ohne ihre Widerlegung wiederzugeben. Ein großer Teil der auf diese Weise heraufbeschworenen Indizien einer „Schriftverfälschung“ bestand aus Textvarianten, ein kleinerer Teil aus widersprüchlichen Zahlen. Als Beispiel möge der 42. „Widerspruch“ von Kairānwī dienen², der auf die widersprüchlichen Zahlen der Heimkehrer vom Exil hinwies und hierfür Henry/Scotts Kommentar zu Esra 2³ zitierte. Dieser führte aber viele der Widersprüche in Wirklichkeit auf Schreibfehler zurück und fand für die übrigen Widersprüche Erklärungen, die ihm plausibel erschienen. Kairānwī zählte jedoch die Widersprüche selbst ohne die Erklärungen der Ausleger auf und schloss mit der Bemerkung: „Und wer weiß, wie sie (die Bibel) in Zukunft verfälschen werden“⁴. Indem er hier fortwährend Textkorruption mit dem Wort *tahrīf* übersetzte, setzte er sie mit Schriftverfälschung gleich und erweckte den Eindruck, die Kommentatoren würden eine Verfälschung der Bibel bestätigen.

Kairānwī gab nicht nur Sachverhalte verfälscht wieder, sondern auch die angegebenen Zahlenangaben waren öfters falsch. Es kam ebenfalls nicht selten vor, das Verfasserangaben nicht stimmten. So wurde z.B. ein „Professor Germany“ erwähnt, womit offensichtlich Bauer gemeint

¹D'Oyly und Mant, *The Holy Bible*.

²Kairānwī, *Izhār al-ḥaqq*, I, 63f (1.2).

³Henry und Scott, *A Commentary*, II, 405f.

⁴Kairānwī, *Izhār al-ḥaqq*, I, 64.

war¹. Da die Quellen und das Werk selbst intensiv bei A.A. Powell behandelt worden sind, möge diese Aufzählung genügen². Powell demonstriert in ähnlicher Weise anhand weiterer Beispiele, dass Kairānwī die Quellen ausschließlich für seine polemischen Zwecke benutzte und dass er kein Verständnis für die historische Kritik oder sogar für die moderne Textkritik zeigte.

Antichristliches und rationalistisches Schriftgut Selten zog er die radikalere Kritik antichristlicher und rationalistischer europäischer Werke heran. Namentlich erwähnte er jedoch Paul Thyry von Holbachs *Ecce Homo*

¹Kairānwī, *Izhār al-ḥaqq*, I, 179 (2.3, Nr. 18.) Aus dem Kontext geht hervor, dass er seine Informationen aus Hornes *Introduction* hat; s. Horne, *An Introduction*, IV, 271, Anm. 5, wo Horne „Prof. Bauer, of Altdorf, in Germany“ angibt. Der Satz ist aus unerklärlichen Gründen zu „Prof. Germany“ zusammengezogen worden.

²Bzgl. weiterer Quellen und Informationen wie auch einer eingehenderen Analyse des Werkes s. Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 369–376.398–415. ‘Imād ud-Dīn erwähnt weitere Quellen, die Powell nicht nennt. Er schreibt, dass Kairānwī und Wazīr Khān neben englischen Kommentaren die Aufzeichnungen (*risāla*) von monatlichen Debatten des Brahma Samāj und Bücher von Häretikern und Atheisten benutzt hätten. Zudem hätten sie Hilfe von einigen irreligiösen (*bad-dīn*) Engländern erhalten und viele Bücher von dem römisch-katholischen Bischof bekommen, der den Protestanten Schaden zufügen wollte (Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 4). Der Brahma Samāj wird nicht von Kairānwī zitiert, was aber verständlich ist, wollte er doch zur Unterstützung seiner Argumente ausdrücklich westliche Quellen benutzen. Wazīr Khān stammte aus Unterbengalen und wird den dort gegründeten Verein gekannt haben. Was die Katholiken anbelangt, so ist es möglich, dass der Bischof antiprotestantische Werke lieferte in der Hoffnung, dass die Muslime, die sich vielleicht als Interessierte gebärdeten, sich darauf zum Katholizismus bekennen würden. Jedenfalls ist der Bericht des Augenzeugen ‘Imād ud-Dīns ein wichtiger Beleg für die aktive Beteiligung der Katholiken in der Herstellung der *Christliche Unnachahmlichkeit*; gegen Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 375f.

in der 1813 in London anonym erschienenen englischen Übersetzung und Andrew Nortons unitarische Schrift *The Evidences of the Genuineness of the Gospels*¹.

Katholische antiprotestantische Werke Eine dritte Kategorie von Schriften, die Kairānwī heranzog, bestand aus katholischen antiprotestantischen Werken. So wurden z.B. die antiprotestantischen Bemerkungen von Thomas Wards *Errata of the Protestant Bible*² und der in Calcutta erschienenen Zeitschrift *The Catholic Herald* angeführt als Beweis für die Tatsache, dass sich Christen gegenseitig der Schriftverfälschung bezichtigten.

Der Kontext: Das islamische Inspirationsverständnis Man muss sich das orthodoxe islamische Inspirationsverständnis vergegenwärtigen, um das volle Gewicht der Einwände Kairānwīs in den Augen orthodoxer Muslime zu verstehen. Der Koran ist demnach Wort für Wort und Silbe für Silbe Gottes Wort; er ist mechanistisch offenbart worden, so dass der Mensch am Prozess der Offenbarung keinen Anteil hat. Der Muslim misst deswegen Arabisch als „Sprache Gottes“ eine ganz andere Bedeutung bei als der Christ den biblischen Sprachen; denn im Christentum hat es selten eine derartig strenge mechanistische Inspirationslehre gegeben, und zwar auch in solchen Fällen nicht, wo man daran festgehalten hat, dass die Bibel Wort für Wort und Silbe für Silbe Gottes Wort sei. Ein solches Offenbarungsverständnis ist für das Christentum schon faktisch nicht möglich, da die Bibel in drei Sprachen offenbart worden ist³. Dieser Unterschied äu-

¹Norton, *The Evidences*, Bd. 1–3.

²Ward, *Errata*.

³Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 89f.

ßert sich auch darin, dass Christen seit der frühen Kirche im Unterschied zu Muslimen keine Bedenken in Bezug auf die Übersetzung ihrer Offenbarungsschrift in andere Sprachen hegen. Auch die protestantischen Kontrahenten in Indien wie Pfander hielten trotz ihrer Nähe zu einer Lehre der Verbalinspiration daran fest, dass die Offenbarung Gottes in den Worten und Wendungen des jeweiligen inspirierten Menschen offenbart worden sei¹.

Auf dem Hintergrund dieser islamischen Inspirationslehre genügten Textvarianten, um die Bibel zu disqualifizieren. Freilich ignorierte man dabei die Tatsache, dass es auch Textvarianten zum Koran gibt; diese wurden von späteren christlichen Apologeten nach Pfander aufgegriffen und als Beweis für die zweifelhafte Überlieferungsweise des Koran angeführt.

Die Verwendung islamischer Denkmuster Trotz der Berufung auf westliche Autoren blieb Raḥmatullāhs Denkweise zutiefst durch die traditionell-islamische Wissenschaften geprägt. Dies lässt sich anhand einiger Streiflichter beleuchten:

1. Er benutzte das Kriterium von *isnād* für die Beurteilung von Schriften², widerlegte das Trinitätsdogma anhand islamisch-aristotelischer Logik und lehnte die Vertrauenswürdigkeit von Paulus als Zeugen der christlichen Botschaft ab³.

¹Insofern trifft Powell's Behandlung der christlichen Inspirationslehre nicht zu, da sie diesen grundlegenden Unterschied verkennt; s. Powell, "Contact and Controversy", 416–423. Pfanders Aussagen zur Inspiration müssen in diesem Licht gelesen werden; s. Powell, "Contact and Controversy", 419, Anm. 3.

²Kairānwī, *Izhār al-ḥaqq*, I,38 (1.1).

³Ebd., I, 125 (1.4).

2. Der Schluss von Kap. 1 zeigt in gleicher Weise, wie stark er seinen islamischen Denkvoraussetzungen verhaftet war: Die wahre Bibel sei vor Muhammads Ankunft verlorengegangen; die gegenwärtige Form enthalte echte und falsche Teile. In Teil I wird auch klar, dass Kairānwī im wesentlichen den Einwand der Textverfälschung (*tahrīf-i lafzī*) vertrat, wobei die Trinitätslehre und Christologie für ihn Fälle der Sinnverfälschung (*tahrīf-i ma' nawī*) darstellten (Kap. 4). Und trotz seiner Kritik der Vertrauenswürdigkeit der Bibel hatte er keinerlei Hemmungen, in der Bibel Verheißungen über Muhammad zu finden (Kap. 8).
3. Kairānwī gab eine erweiterte Version der klassischen Anklage wieder, dass die Bibel während der ersten Zerstörung Jerusalems verfälscht worden sei¹.
4. Auch die Beweisführung und Quellenlage der Kap. 4–6 (Beweise des Prophetentums Muhammads) lassen leicht erkennen, dass diese eine Rekapitulation der klassischen islamischen Apologetik bilden.
5. Zu den charakteristischen islamischen Denkvoraussetzungen gehört gleichfalls seine Kritik der Sündhaftigkeit biblischer Propheten, so die Ereignisse um Lot und seine Töchter, David und Batseba, Aaron und das goldene Kalb usw. (z.B. im ersten Einwand christlicher Gelehrter [5.2]).

¹Ebd., I (2.4, Nr. 4).

Beurteilung

1. Die Argumentationsweise dieser Schrift bestätigt die Beobachtung von J. Christensen *bzgl.* der muslimischen Mentalität:

Now what is the Muslim going to do? On the one hand the book is held to be eternal, perfect, and everlastingly valid; on the other hand there are obvious faults, and developments in Muslim countries seem to contradict its validity. He just simply develops a lawyermentality: win your case—right or wrong. This crooked thinking is as clear as daylight in the Ahmadiya-Qadiani Movements, but it is surely also a very present evil in the thinking of every Muslim when he looks at Christianity¹.

Es hat sich leicht aufweisen lassen, dass der Verfasser die Ergebnisse der westlichen Schriftsteller nur in dem Maße verwandte, wie sie seinen Verfälschungseinwand unterstützen konnten (*vgl.* S. 127–133). Seine tatsächliche, im klassischen Islam verwurzelte Denkweise bestimmte den eigentlichen Tenor der Schrift und stand in Wirklichkeit in eklatantem Widerspruch zu den Denkvoraussetzungen der von ihm benutzten westlichen Gelehrten (*vgl.* S. 134–135).

2. Der wirkliche Unterschied dieser Schrift zu vorherigen Werken besteht in der Aufnahme der Ergebnisse westlicher Bibelforscher, um eine Schriftverfälschung nachweisen zu können. Nur dies erklärt die rasche Verbreitung sowohl der *Christlichen Unnachahmlichkeit* als auch der *Enthüllung*. Freilich schrumpft das vorgelegte Material um ein mehrfaches, wenn man allein die angeführten Textvarianten abzieht.

¹Christenssen, *The Practical Approach to Muslims*, 9f.

3. Kairānwī konzentrierte sich auf ganz bestimmte Lehren in seiner antichristlichen Polemik. Nirgends griff er die Kreuzigung Jesu ausführlich an, und er lehnte die Lehren der Erbsünde und Sühne nur sehr kurz ab (4.2,6). Diese waren natürlich im allgemeinen von den biblischen Exegeten im Westen nicht in Zweifel gezogen worden. Auch hatte man dort den Tod Christi nicht in Frage gestellt, sondern die Auferstehung, während andererseits der Islam an der Himmelfahrt Jesu festhielt.
4. Es fällt auf, dass der Einwand der Aufhebung nur am Rande behandelt wurde und lediglich 14 Seiten umfasste. Daran merkt man, dass Kairānwī im Unterschied zur Verfälschungstheorie nicht allzuviel Gewicht auf dieses Gebiet legte.
5. Pfanders Werk war nicht nur destruktiv, sondern enthielt auch eine konstruktive Darlegung christlicher Lehre. Im Vergleich dazu war Kairānwīs Werk viel destruktiver, und dort, wo es nicht destruktiv war, nämlich hinsichtlich Muhammads Charakter und des Koran, wirkt es defensiv. Es gab keine ähnliche Entfaltung muslimischer Lehre bei ihm, was freilich in der klassischen muslimischen Apologetik auch gar nicht üblich war.
6. Vor allem die Verfälschungstheorie prägte die christlich-muslimische Auseinandersetzung der nächsten Jahrzehnte. Es ist das Verdienst Kairānwīs, den uralten islamischen Einwand neu formuliert und scheinbar modernisiert zu haben, so dass für den christlichen Apologeten fortan kein Weg an seiner Beantwortung vorbeigehen konnte, wählte doch nun der „informierte“ Muslim, den sicheren

Beweis für die alleinige Gültigkeit seiner eigenen Offenbarungsschrift zu haben.

Exkurs: Die Debatte in Agra (April, 1854) A.A. Powell hat zu Recht auf die Bedeutung der Agra-Debatte für die Entwicklung der christlich-muslimischen Auseinandersetzung aufmerksam gemacht¹. Das Ziel dieses Exkurses kann nicht in einer Wiederholung ihrer Darstellung, sondern lediglich in einer Ergänzung und Kritik derselben bestehen. Powell schreibt, dass Pfander bewusst die Missionsmethode der Kontroverse gewählt habe, wodurch eine Unruhe unter den Muslimen ausgelöst worden sei. Die Debatte soll ein großer Sieg der Muslime über die Missionare und eine geschickte Verwendung historisch-kritischer Ergebnisse des Westens durch die Muslime gewesen sein, um den Vorwurf der Schriftverfälschung zu beweisen. Ihr zufolge seien Pfander und French nicht fähig gewesen, darauf eine Antwort zu geben, da sie in den neuesten Ergebnissen der exegetischen Forschung nicht bewandert gewesen seien.

Es sind heute noch ein muslimischer Bericht in Urdu² und zwei summarische christliche Darstellungen der De-

¹So in Powell, "[Maulānā Raḥmat Allāh Kairānwī](#)".

²Dieser ist von Uṣmānī, *Bā'ibāl se Qur'ān tak*, 186–189.191f, wiedergegeben worden. Er übernimmt dort den Bericht von Wazīr ad-Dīn, *al-Baḥṣ ash-sharīf fī isbāt an-naskh wa 't-tahrīf* (Delhi, 1854). Es gibt weitere urdusprachige Berichte der Debatte, s. Powell, "[Contact and Controversy](#)", 276–279; Powell selbst scheint ihre Schilderung der Debatte lediglich auf den erwähnten urdusprachigen Bericht zu stützen.

batte vorhanden¹. Powell scheint ihre Darstellung ausschließlich auf den urdusprachigen Bericht zu stützen. Leider ist der historische Wert desselben aus folgenden Gründen zweifelhaft:

Es ist erstens undenkbar, dass Pfander die Fehlerhaftigkeit der Genealogie Jesu in Mt 1 zugegeben hätte, wie dort dargestellt². Zweitens berichtet Pfander unzweideutig, dass die Frage nach der Verfälschung des NT aus Zeitgründen erst am zweiten Tag erörtert worden sei³, während dieses Thema gemäß dem urdusprachigen Bericht zum größten Teil schon am ersten Tag behandelt worden sein soll⁴. Die Einzelheiten zur Debatte unterscheiden sich in fast allen Details. Dabei stimmen sie bei der Diskussion des ersten Themas (der Aufhebung) in einigen Einzelheiten überein, bei der Diskussion des zweiten Themas (der Schriftverfälschung) jedoch an fast keinem. Sogar die Angabe über die Zahl der Anwesenden divergiert. So geben die muslimischen Quellen 200–600 Zuhörer für den ersten Tag an und über 1000 für den zweiten, was angesichts der Größe des Grundstücks gar nicht möglich ist⁵. Der Bericht Pfanders, es seien ungefähr 100 am ersten und über doppelt so viele Menschen am zweiten Tag

¹Beide befinden sich in [“Movements Among Mahommedans”](#), (Nov.) 253–258. Die kürzere stammt von einem anwesenden Missionar der Free Church of Scotland, die andere von Pfander (255ff). K.G. Pfander hat in *Ikhtitām dīnī mubāḥaṣa kā* (Agra, 1855) einen weiteren, mir nicht zugänglichen, summarischen Bericht dargeboten. Es gibt eine verkürzte Fassung der in „Movements among Mohammadens“ enthaltenen Berichte in [“Eine öffentliche Disputation”](#), 73–80.

²Powell, [“Maulānā Raḥmat Allāh Kairānwī”](#), 56; Usmānī, [Bā’ibal se Qur’ān tak](#), 191.

³[“Movements Among Mahommedans”](#), (Nov.) 255.

⁴Powell, [“Maulānā Raḥmat Allāh Kairānwī”](#), 56–58.

⁵So auch Powell, [“Contact and Controversy”](#), 281.

gekommen ist sicher zutreffender; T.G. Clark gibt für den ersten Tag 150 Zuhörer an¹.

Zudem ist Powell's These unhaltbar, dass Pfander und French auf diese Debatte wegen ihrer Unkenntnis der kritischen theologischen Schulen nicht vorbereitet gewesen seien; denn gemäß den englischen Berichten gaben beide selbstverständlich Textvarianten zu, und French konnte dank seiner akademischen Ausbildung in Oxford am zweiten Tag mit Leichtigkeit den Einwand widerlegen, dass die Schriftverfälschung wegen der zahlreichen Textvarianten erwiesen sei.

Nach einem Vergleich der Berichte beider Seiten ist es zumindest ein höchst fragwürdiger Vorgang, den muslimischen Bericht zu bevorzugen, dessen Verfasser jeden Grund hatte, die Debatte als muslimischen Sieg zu porträtieren; er ist höchstens als ein Beispiel dafür anzusehen, was Muslime damals hören und lesen wollten. Was man dem muslimischen Bericht zur Frage der Schriftverfälschung mit Sicherheit entnehmen kann, ist die Tatsache, dass die muslimischen Kontrahenten die Textvarianten der Bibel als Schriftverfälschung interpretiert haben². Pfander selbst bemerkt hierzu resigniert: „The Mahomedans, I hear, intend to publish an account of the discussion, and, no doubt, all in their own way.“³

Schließlich darf man nicht vergessen, dass sich mindestens zwei prominente Muslime unter den Zuhörern befanden, die später Christen wurden, nämlich Şafdar 'Alī und

¹“Movements Among Mahommedans”, (Nov.) 254.

²Vgl. Usmānī, *Bā'ibāl se Qur'ān tak*, 192, mit den christlichen Versionen. T.G. Clark und Pfander stimmen darin überein, dass die Gegner ihre Argumente gegen die Gültigkeit der Bibel hauptsächlich auf den Erweis der Schriftverfälschung durch Textvarianten stützte.

³“Movements Among Mahommedans”, (Nov.) 257.

‘Imād ud-Dīn¹. Letzterer scheint in seinen Erwähnungen zur Debatte eher die christliche Version zu unterstützen².

Es sollen nebenbei auf zwei weitere Fehler Powells aufmerksam gemacht werden. Erstens ist es unzutreffend, dass Pfander bewusst kontrovers arbeitete; er wollte weniger kontrovers werden, als er es tatsächlich wurde. Seine vielen hauptsächlich „erbaulichen“ und unpolemischen Bücher beweisen dies zur Genüge. Er selbst schreibt von der Debatte: „I could not do otherwise than accept the proposal, although I was well aware that generally very little good is done by verbal public discussion.“³ Zweitens ist Pfander nicht nach Peshawar versetzt worden wegen einer etwaigen „Niederlage“, sondern weil er dort als erfahrener Missionar eine neue Missionsstation mit dem noch jungen und unerfahrenen R. Clark einrichten sollte⁴.

Die Agra-Debatte war die erste von vielen öffentlichen muslimisch-christlichen Debatten, die sich bis in unser Jahrhundert hineinzogen. Seit Ende des 19. Jahrhunderts scheinen sie muslimischerseits hauptsächlich von Aḥmadīs geführt worden zu sein⁵.

¹Manche Berichte sprechen von einem dritten Muslimen, der Christ wurde. Da sie jedoch nirgends den Namen desselben nennen, ist es schwierig, diese Angabe zu überprüfen.

²Lāhiz, *Tahqīq al-īmān*, 11.

³„Movements Among Mahommedans“, (Nov.) 254.

⁴Gegen Powell, „Maulānā Raḥmat Allāh Kairānwī“, 58.

⁵Wherry, *The Muslim Controversy*, 94, ist der Meinung, dass mit der großen Debatte zwischen ‘Abdullāh Ātham und Mirzā Ghulām Aḥmad im Jahre 1893 ein gewisser Schlusstrich gezogen worden sei: „This was perhaps the last of the great debates between a Christian and a Muhammadan in a public assembly.“ Wir haben aber zahlreiche Zeugnisse dafür, dass es auch nach der Jahrhundertwende bis zur Unabhängigkeit Indiens Debatten gegeben hat. Seit der Unabhängigkeit gibt es kaum Debatten.

Spätere Entwicklungen

Die orthodox-muslimische Apologetik des 19. Jahrhunderts fand ihren Höhepunkt mit den Werken Kairānwīs. Obwohl zahlreiche weitere apologetische Schriften erschienen, blieben diese weitgehend abhängig von Kairānwīs Position und der Position der islamischen Klassiker. Es wurden lediglich von den muslimischen Erneuerern, darunter v.a. Sir Sayyid Aḥmad Khān, nach 1857 neue Positionen gesucht. Der letztere verfasste aber keine speziell antichristliche Schrift, obwohl er wohl vor 1857 mit einem solchen Werk über die biblische Chronologie begann¹, das jedoch nie veröffentlicht wurde. Mirzā Ghulām Aḥmad nahm das traditionelle muslimische Arsenal auf und augmentierte es lediglich durch seine Ansprüche auf das Prophetentum. Die relevanten Schriften sollen bei der Behandlung der christlichen apologetischen Werke kurz besprochen werden.

Man muss die folgenden Entwürfe christlicher Apologeten im Lichte einerseits der traditionellen muslimischen Apologetik und andererseits der Auseinandersetzung zwischen Pfander und R. Kairānwī lesen, um sie richtig einordnen und auch würdigen zu können.

¹Jacob, *A Memoir*, 51.

**Antworten indischer
Christen auf den Islam**

Kapitel 6

Der islamische Betrug: Rām Candra

Leben (1821–1880)

Der Hindu und Deist

Rām Candra wurde 1821 in Panipat geboren¹. Sein Vater Sundar Lāl war ein strenger Hindu und ein Māthur Mahāvane Kāyasth des Vasishṭha Gotra aus Delhi², der

¹“[The Indian Evangelical Review](#)”, 260. Clark schreibt, dass Candra z.Z. seiner Taufe (am 11.7.52) 33 Jahre alt gewesen sei, R. Clark, “[Converts in India](#)”, 257. Demnach wäre er ungefähr 1819 oder 1820 geboren. E. Jacob gibt 1821 an. Als Candras Schwiegersohn wird man seinem Bericht das höchste Vertrauen schenken dürfen, s. Jacob, *A Memoir*.

²Die Kāyasth-Kaste soll aus der Ehe eines Kshatriyas mit einer Frau der Shūdra-Kaste entstanden sein und ist die Schreiber-Kaste.

zunächst als *nā'ib taḥṣildār* (assistant sub-collector of revenue) und später als *taḥṣildār* (sub-collector of revenue) einen guten Lohn erhielt. Durch eine plötzlich auftretende Krankheit musste er aber nach Delhi zurückkehren, wo er 1831 starb und seine Frau mit sechs Söhnen hinterließ. Candras Mutter war zu stolz, um Unterstützung von Verwandten zu suchen, und unterhielt den Haushalt v.a. durch den Verkauf ihres Schmuckes¹.

Rām Candra besaß das Glück, ab 1833 die Government English School in Delhi besuchen zu dürfen, wo jeder Schüler monatlich zwei Rupien bekam und jeder, der die erste oder zweite Stufe erreichte, weitere fünf Rupien monatlich erhielt. Wohl aus finanziellen Überlegungen heraus wurde er zu dieser Zeit mit einer aus einer wohlhabenden Kāyasth-Familie stammenden Taubstummen namens Sītā vermählt.

Mit ungefähr 18 Jahren musste Candra zwei bis drei Jahre die Schule verlassen und als Schreiber Geld für die Familie verdienen. Als die Schule in Delhi aber 1841 zum College hochgestuft wurde, ließ er sich wieder einschreiben und bekam dort bald ein monatliches Stipendium von 30 Rupien, das sog. „senior scholarship“, das er wegen der finanziellen Lage seiner Familie durchaus brauchte².

Man muss sich die Zeit vergegenwärtigen, um Rām Candras Rolle darin zu verstehen. Die Briten führten durch ihr höheres Bildungswesen gänzlich neue und fremdartige Denkstrukturen wie auch den europäischen Stand der Wissenschaft ein. Inder, die solche Ausbildungsstätten besuchten, erkannten selbst bald die Notwendigkeit, sich diese Wissenschaft anzueignen. Ähnlich

¹Jacob, *A Memoir*, 2–4. Der Schmuck der indischen Frau, den sie hauptsächlich als Brautgabe bekam war oft die einzige finanzielle Quelle, auf die die Familie in Zeiten extremer Not zurückgreifen konnte.

²Jacob, *A Memoir*, 7–9; Candra, *A Treatise*, xvi.

wie zuvor schon Fort William, spielte das Delhi Government College (gegründet 1824)¹ wie auch das Agra Government College eine Schlüsselrolle in der Vermittlung europäischen Gedankenguts, denn es wurden durch die Schüler dieser mit englischen und orientalistischen Zweigen ausgestatteten Ausbildungsstätten zahlreiche englische Bücher ins Urdu übersetzt und Kompendien derselben für den Schulunterricht entworfen. Der Bruder von ‘Imād ud-Dīn, Karīm ud-Dīn, hat z.B. hierin viel geleistet, aber uns sind auch viele, vor allem mathematische Werke erhalten, die von Candra aus dem Englischen ins Urdu übersetzt wurden. Es mussten für diese Übersetzungen zahlreiche neue Begriffe geschaffen werden². In dieser Hinsicht war Candra ein auch von säkularer Seite anerkannter Vorreiter der Erneuerungsbewegungen³.

Trotz der endgültigen Entscheidung der Regierung für die Förderung des Unterrichts in der englischen Sprache und gegen den Unterricht in den Landessprachen⁴ machte man im Delhi College eine Ausnahme, so dass es dort bis 1857 eine verhältnismäßig blühende orientalistische Abteilung gab. Die orientalistische Abteilung im Agra College hingegen wurde allmählich vernachlässigt. Sie dürfte aber vor dem Sepoyaufstand noch großen Zulauf erfahren

¹Powell, “Contact and Controversy”, 227.

²Vgl. Jacob, *A Memoir*, 9–11; Qidwā’ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 80ff; für eine Liste der von Candra übersetzten Werke und Kompendien s. ebd., 80–89. Der Erfolg dieser Übersetzungen wird schon ersichtlich an Menschen wie Ṣafdar ‘Alī, der trotz mangelnder Englischkenntnisse gute naturwissenschaftliche Kenntnisse besaß (s.u. S. 180ff). Siehe Qidwā’ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 1ff und 32ff wie auch das Vorwort desselben Buches für eine ausführliche Schilderung der Wirksamkeit des Delhi College auf dem Hintergrund der indischen Geschichte.

³Zu Delhi College s. Powell, “Contact and Controversy”, 33f.52.227–238.454. Zu Agra College ebd., 33f.185.187. 200f.228f.372f.

⁴So im Education Resolution Act von 1835.

haben, da sie sowohl von Şafdar ‘Alī als auch von ‘Imād ud-Dīn besucht wurde (s.u. S. 181.216)¹.

Im Zuge seiner Ausbildung wurde Rām Candra zum selbsterklärten Deisten und Rationalisten. Er gründete als Lehrer zusammen mit höheren Studenten einen Verein, der zur Aufklärung der des Englischen unkundigen Inder dienen sollte. Zu diesem Zweck wurden mehrere Zeitschriften veröffentlicht, so im Jahre 1845 die zweimal monatlich erscheinende *Fawā'id an-Nāzīrīn* (*Nutzen für den Leser*) und 1847 die monatliche *Muḥibb-i Hind* (*Liebhaber Indiens*)². Die Themen der Zeitschriften bestanden aus Schilderungen der neuesten wissenschaftlichen Errungenschaften und einer Kritik sozialer Missstände, wie z.B. der überaus hohen Hochzeitsausgaben und der fast fehlenden Ausbildung von Frauen. Es wurden nach Candra's Angabe auch die Grundsätze islamischer und hinduistischer Philosophie kritisiert und viele hinduistische Sitten und abergläubische Riten öffentlich angegriffen, was heftige Diskussionen und Empörung auslöste. Da aber Candra seine eigenen hinduistischen Bräuche nie aufgab, wurde er von seinen hinduistischen Freunden und Verwandten dennoch nicht gemieden³. Diese Zeitschriften bildeten zugleich einen wichtigen Beitrag für den modernen Journalismus und die moderne Urdu-Prosa, da sie die kunstvolle, aber oft künstliche, obskure Schreibweise ihrer Vorgänger wie auch deren Thematik, die fast ausschließlich der Eulogie oder Liebe gewidmet war, einer scharfen Kritik unterzogen. Zugleich forderten sie die

¹ Vgl. *ebd.*, 227ff.

² Jacob, *A Memoir*, 11–14; Qidwā'ī, *Māstar Rām Candra*, 34f; *Muḥibb-i Hind* hieß bei der Gründung der Zeitschrift im September 1847 *Khair-khwāh-i hind* (*Der wohlwollende Freund Indiens*) und wurde ab November wegen einer anderen gleichlautenden Zeitschrift in *Muḥibb-i Hind* geändert Qidwā'ī, *Māstar Rām Candra*, 66–71.

³ Jacob, *A Memoir*, 11.

Rückkehr zu einem schlichten, verständlichen Stil und zu Themen, die den gemeinen Menschen bewegten¹. Die Zeit war erst nach 1857 reif für solche Themen, daher blieb die Leserschaft klein, und die Zeitschriften wurden hauptsächlich durch englische Sponsoren am Leben erhalten². Schließlich mussten beide Zeitschriften 1855 endgültig aufgegeben werden³.

Es ist für Candras Position kennzeichnend, dass er auch während des Sepoyaufstandes in seiner Zufluchtsstätte in Mataula täglich versuchte, den Großgrundbesitzern klarzumachen, dass die Briten bald das Land wieder einnehmen würden⁴. Dabei war er nicht unkritisch bzgl. des Charakters der Briten, denn auch er hatte die häufig zu beobachtende britische Verachtung von allem, was indisch hieß, zu spüren bekommen⁵. Seine englische Erziehung überzeugte ihn jedoch, dass die britische Nation tatsächlich mächtiger war als Indien, und dass Indien nur durch eine grundlegende Reform der Ausbildungsstätten und der Denkweisen überhaupt selbständig werden könne⁶.

Zu den Schülern Candras gehörten auch die späteren muslimischen Erneuerer Naẓīr Aḥmad und Zakā'ullāh von Delhi, die ihn auch nach seiner Bekehrung nicht mieden. Qidwā'ī postuliert gar anhand eines anonym gehaltenen Berichtes aus jener Zeit, dass Naẓīr Aḥmad eine Neigung zum Christentum gehabt habe, die er aber wegen

¹ Vgl. Qidwā'ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 35.126–147. Hierin wird u.a. der Einfluss des englischen Utilitarismus ersichtlich; vgl. ebd., 129 usw.

² Ebd., 35.

³ Ebd., 35.

⁴ Jacob, *A Memoir*, 103.

⁵ Ebd., 29f.

⁶ Vgl. Qidwā'ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 96ff.

des Druckes der Öffentlichkeit nicht gezeigt habe¹. Altāf Ḥusain Ḥālī und Sir Sayyid Aḥmad Khān kannten Candra gut, und der letztere bekam von ihm christliche Literatur².

Als Gelehrter zeichnete sich Candra durch zwei Werke aus, nämlich *A Treatise on the Problem of Maxima and Minima Solved by Algebra* (1850) und *A Specimen of a New Method of the Differential Calculus, Called the Method of Constant Ratio* (1861). In diesen suchte er durch Algebra die Probleme der Differenzialrechnung zu lösen. Sie bekamen internationale Anerkennung und wurden vor allem von Prof. A. de Morgan vom London University College unterstützt³. Candra ist der erste Inder des 19. Jahrhunderts, der sich in den Naturwissenschaften einen Namen machte.

Rām Candras Hinwendung zu Christus

In seiner Autobiographie schreibt er, dass ihn vor seiner Bekehrung zwei falsche Vorstellungen von einer ernsthaften Erforschung der christlichen Wahrheit abgehalten hätten, nämlich erstens, dass die Engländer selbst nicht an das Christentum glauben würden, da die Regierung sich

¹Qidwā'ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 48–50: Naẓīr Aḥmad soll eine Zeitlang das islamische Bekenntnis: „Bezeuge, dass Muhammad sein (*d.i.* Gottes) Knecht und Gesandter ist“ durch: „Bezeuge, dass Jesus Sohn Gottes ist“ ersetzt haben, ebd., 49. Qidwā'ī kombiniert diese Tatsache mit dem Jahresbericht der Agra Christian Tract and Book Society für 1852 (s. Jacob, *A Memoir*, 57), in dem von einem anonym gehaltenen muslimischen Studenten die Rede ist, der heimlich Christ war. Es gibt allerdings mehrere Berichte von ähnlichen Vorfällen in jener Zeit. So erzählt K.G. Pfander, dass Caman Lāl und Rām Candra drei junge Muslime aus vornehmen Familien zu ihm gebracht hätten, die heimlich eine Zuneigung zur christlichen Religion hegten; [“The Progressive Character”](#), 134f.

²Jacob, *A Memoir*, 13, Anm.

³Ebd., 14–41.

nicht bemühe, dasselbe offiziell zu lehren; zweitens, dass man keiner Religion bedürfe, sondern nur des Glaubens an einen Gott¹. In diesem Sinne bezeichnete er sich als Deisten².

1844 bekam Rām Candra einen Lehrstuhl der Mathematik im College. In dieser Zeit entfaltete er seine rege Tätigkeit als Erneuerer der indischen Gesellschaft voll und gründete *u.a.* die oben erwähnten Zeitschriften (s.o. S. 147). Er gedachte eine Zeitlang, in Delhi eine ähnliche Bewegung wie den Brahma Samāj anzufangen, und ließ sich zu diesem Zweck eine Kopie der Bhagavadgītā von Calcutta schicken, konnte jedoch seine Gedanken nicht in die Praxis umsetzen, vielleicht wegen seiner Skepsis jeglicher Religion gegenüber³.

Im Jahre 1845 wurde er von einem heftigen Fieber befallen, und 1849 erlitt er durch einen Sturz vom Pferd eine Gehirnerschütterung. In beiden Fällen wurde er für etwa drei Monate bettlägerig⁴. Es mag sein, dass ihn diese Ereignisse trotz seines „Deismus“ aus einer Gleichgültigkeit hinsichtlich seines Lebensausgangs herausrissen und ihn nachdenklich und suchend machten. Dass diese Vermutung zutrifft, wird aus seinen eigenen Berichten wahrscheinlich, in denen der damalige Rektor des College namens J.H. Taylor eine Rolle spielt.

Das religiöse Klima am Delhi College scheint zudem günstig für religiös Suchende gewesen zu sein. C.F. Andrews schreibt, dass die meisten Lehrer und Beamten in Nordindien zu jener Zeit religiös gewesen seien, und dass es deshalb im Delhi College im Unterschied zu Calcutta keine Tendenzen zur Irreligiosität gegeben habe⁵. Rām

¹Jacob, *A Memoir*, 44; Candra, *A Treatise*, xx.

²Jacob, *A Memoir*, 71f; vgl. auch ebd., 11–14.

³Jacob, *A Memoir*, 72; Candra, *A Treatise*, xvii–xviii.

⁴Jacob, *A Memoir*, 14.

⁵Andrews, *Zaka Ullah of Delhi*, 40.

Candra bezeugt selbst, dass die Studenten im Delhi College im Unterschied zu anderen englischen Ausbildungsstätten nicht zu Religionsverächtern erzogen, sondern in ihrem Streben nach Klarheit über religiöse Sachverhalte gefördert wurden¹. Man darf daraus freilich nicht folgern, dass die Lehrer im College missionierten; sie waren in ihrer Position als Beamte verpflichtet, sich in Religionsfragen streng neutral zu verhalten². Der Rektor Taylor selbst scheint trotz dieser Politik im Unterschied zu seinem Vorgänger Sprenger ein überzeugter Christ gewesen zu sein, der in privaten Gesprächen durchaus eine christliche Position vertrat.

Candra scheint zu Taylor ein warmes Verhältnis gehabt zu haben. Religiöse Themen müssen oft in ihren Gesprächen vorgekommen sein, denn Candra berichtet, dass Taylor ihn öfters ohne Erfolg ermuntert habe, die Bibel zu lesen³. Taylor war an der eigentlichen Wende Candras zum Christentum beteiligt, die 1849 oder 1850 stattgefunden haben muss. Es wurde nämlich zu jener Zeit ein brahmanischer Student durch einen britischen Offizier von Kotah nach Delhi College gesandt, der den Gottesdienst in der Kirche besichtigen wollte. Taylor lud Candra ein, mitzugehen. So gingen also beide aus reiner Neugierde hin und sahen dort einige Engländer, die Candra für aufgeklärte und wissenschaftliche Menschen erachtete, mit äußerster Hingabe beten und Gott verehren. Dies erweckte erstmals sein Interesse, die Bibel zu lesen. Als Taylor davon erfuhr, riet er ihm, zuerst das Neue Testament zu lesen. Im Lesen wurde ihm dann nach seinen eigenen Worten klar, dass das Bekenntnis zum Monotheismus allein zur Erlösung des Menschen nicht ausreiche,

¹„Delhi; by a Native Christian“, 411f.

²Zum Thema der „Religiosität“ des Delhi College siehe Powell, „Contact and Controversy“, 236–238.

³Jacob, *A Memoir*, 71f.

sondern dass diese nur durch den Namen Jesu Christi ermöglicht werde. Danach las er und verglich die englische Übersetzung des Koran von Sale und die der Bhagavadgītā mit der Bibel¹.

Auch führte er Gespräche mit prominenten Vertretern des Hinduismus und des Islam, u. a. auch mit Maulvī Muhammad Hasan von Sunipat, Ulfat Ḥusain (Qāzī von Delhi)², Subhān Bakhsh, Paṇḍit Harish-Candra, Raḥmatullāh Kairānwī und Paṇḍit Kesho Dās. Diese festigten ihn jedoch lediglich in seiner Überzeugung, dass nur der Glaube an Christus zur Erlösung führe. Nach dieser definitiven Entscheidung begann er, viele christliche Bücher zusammen mit einigen hinduistischen und islamischen Schriften zu lesen und Debatten mit Vertretern der beiden anderen Religionen zu führen³.

Zwei Wochen nach seiner Taufe, am 25. Juli 1852, schrieb Candra, dass er vor etwa zwei Jahren angefangen habe, Gott in Jesus Christus zu bitten, ihn von gewissen Schulden zu befreien. Demnach hatte er schon um 1850 die wesentliche Entscheidung getroffen⁴.

10 Tage vor seiner Taufe bekannte er sich zusammen mit seinem Freund, dem sub-assistant surgeon Caman Lāl,

¹Candra, *A Treatise*, xx; Jacob, *A Memoir*, 44f. Aus diesem eigenen Bericht geht hervor, dass seine Kenntnisse des Arabischen und Sanskrit nicht ausreichten, um diese Bücher in der ursprünglichen Fassung zu lesen, obwohl E. Jacob beteuert, dass seine Kenntnisse dieser Sprachen sehr gut gewesen seien (vgl. Jacob, *A Memoir*, 14). Andere Worte Candras bestätigen dies: „[...] had conversations with those who knew these books in the original language“ (ebd., 45). Er las offensichtlich in einer Bibel, die er schon Jahre zuvor von Taylor erhalten hatte; Powell, *“Contact and Controversy”*, 247.

²Seine Schrift *Eine allgemein nützliche Debatte* ist ein Ergebnis der Gespräche mit diesem; s.u. S. 162f.

³Jacob, *A Memoir*, 45.

⁴Ebd., 73.

öffentlich zum Christentum¹. Candras Familie veranlassete darauf, dass ein berühmter Pandit mit ihm öffentlich debattierte. Wegen der großen Menge und wegen des Tumults konnte die Debatte aber nur privat in Candras Gemächern stattfinden, jedoch ohne Erfolg:² Er ließ sich am 11. Juli 1852 in St. James' Kirche von dem anglikanischen Kaplan M.J. Jennings taufen³. Mindestens 150 Hindus und Muslime nahmen teil am Taufgottesdienst, während eine große Menge außerhalb der Kirche weilte. Die Regierung hatte für den Fall von Störungen muslimische Leibwächter eingesetzt, aber der Gottesdienst verlief ohne Störungen⁴. Rām Candra bekam den zusätzlichen Namen Yesū-Dās, d.h. „Knecht Jesu“, wurde aber auch später häufiger mit seinem alten Namen angesprochen.

Wegen dieses Vorfalles ging die Zahl der Studenten am Delhi College kurzfristig zurück⁵. Schlimmer für Candra selbst war die soziale Ächtung, aber dank seines hohen sozialen Ranges klatschte man nicht mit den Händen hin-

¹Ebd., 67.

²R. Clark, „[Converts in India](#)“, 258.

³Jacob, *A Memoir*, 77; „[The Progressive Character](#)“, 154; R. Clark, „[Converts in India](#)“, 257; Spätere Schriften geben oft fälschlicherweise den 11. Mai 1852 an. Dieses Datum stammt von einem Druckfehler in Rām Candras autobiographischem Vorwort zu *A Treatise*. Jacobs Angabe und die anonymen Augenzeugen von „[The Progressive Character](#)“ sind vorzuziehen; s. auch Jacob, *A Memoir*, 154, Anm. und 134f. Candras Paten waren ein Captain Lewis, dessen Frau Mrs. Jane C. Lewis und ein Arzt namens Ross. Das erstgenannte Ehepaar spielte offensichtlich eine Rolle bei seiner Bekehrung und ließ ihm vor der Taufe christliche Bücher aus (ebd., 57 Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 247).

⁴Jacob, *A Memoir*, 79f; Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 249; Ein Augenzeuge schreibt sogar von Hunderten von Einheimischen in der Kirche und vielen Tausenden außerhalb, R. Clark, „[Converts in India](#)“, 259.

⁵Powell, „[Contact and Controversy](#)“, 249f.

ter ihm her, auch warf man ihm keinen Staub ins Gesicht¹. Seine Taufe bedeutete die Trennung nicht nur von seiner Kaste, sondern auch von seinen fünf Brüdern, seiner Mutter, seiner Frau und seinen drei Töchtern.

Die Lage beruhigte sich allmählich, denn Candra notierte in seinem Tagebuch, dass er am 15. August 1852 seine Großfamilie außer seiner Frau für zwei Stunden besuchen durfte, ohne jedoch mit ihnen essen zu dürfen². Erst nach 9 Jahren konnte er wieder mit seiner Frau leben, als sie selbst Christin wurde. Bis dahin waren allerdings seine Töchter allesamt mit Hindus verheiratet worden³. Mit der Zeit wurde er auch in seiner Familie und *birādārī* wieder voll anerkannt⁴. Dies ist wohl auf mehrere Faktoren zurückzuführen: Erstens änderte er seine Lebensgewohnheiten nicht und zog sich nicht in die relative Sicherheit eines christlichen Wohnviertels (*bastī*)

¹Jacob, *A Memoir*, 78. Einem Mann Staub ins Gesicht zu werfen ist ein Zeichen der gesellschaftlichen Ächtung und Verspottung.

²Ebd., 85.

³Jacob, *A Memoir*, 86f. Bezeichnenderweise erfuhr K.G. Pfander von Candra, dass der Widerstand seiner Frau auf den Einfluss ihrer weiblichen Verwandten und ihrer Mutter zurückzuführen sei, „*The Progressive Character*“, 154.

⁴*Birādārī* ist eigentlich die Bezeichnung für eine kastenähnliche gesellschaftliche Einheit in Indien, die unter Muslimen üblich ist. Hasan Ali definiert das Wort folgendermaßen: „Beradari is the local term used to denote endogamous Muslim descent groups having a common traditional occupational background and it is widely used among Muslims both in the rural and urban areas. This connotation is also extended to mean the entire ethnic group beyond the local context“ (Ali, „*Elements of Caste*“, 19). Der Terminus *birādārī* hat sich in vielen Fällen auch bei Hindus für die Bezeichnung ihrer Kaste durchgesetzt.

zurück¹. Zweitens gab er nach seiner Taufe wie gewohnt gemäß indischer Sitte sein Gehalt seiner Mutter, die dies dann in der Großfamilie austeilte². Ein weiterer Grund liegt wohl auch in der relativen Offenheit der Kāyasth, die zu den Gruppierungen in Indien gehörten, die am eifrigsten die neuen Bildungsstätten ausnutzten und daher einen starken Einfluss auf die Gesellschaft ausübten³.

Candra scheint aber letztlich zu jenen Personen zu gehören, die in keine Kategorie hineinpassen und jeden Rahmen sprengen. Dies bezeugt die Schilderung seiner Person durch den Missionar S.S. Allnutt:

The influence which he exercised, especially during the later years of his life (he died in 1880), can hardly be exaggerated, there was a massive power about the man which was most striking, and, so far as my experience of Indians goes, unique. His strong, rugged features were a true index of the inner man. His prime was largely spent in controversy with Muhammadans (in Hinduism, he once told me, he though a Hindu by birth felt no interest), and he was, as his opponents admitted, at once a fair and redoubtable antagonist. But if as a controversialist, he was dreaded, the respect in which he was held was very marked. This was especially seen in the position he occupied for some time before his death. A Kayasth by birth he had been excommunicated, as was inevitable, at the time of his conversion. But gradually his consistent Christian life and his determination not to accept ostracism as debarring him from fellowship with his former caste-fellows led to his gradually being as far as the case permitted received back into his caste, and I have been assured by his caste-fellows that without compromising his position as

¹Pfander bestätigt dies und schreibt anerkennend über Caman Lāl und Candra: „I was also much pleased with their having, of their own accord, resolved to preserve their native mode of living and of dress. ‘The adoption of European manners,’ said they, ‘would have prejudiced our friends and relatives only the more against us, and proved an additional bar to the renewal of our intercourse with them’“ ([“The Progressive Character”](#), 154).

²Jacob, *A Memoir*, 86.

³Ebd., 2.

a thorough Christian he was at the time of his death virtually the head of his community in Delhi, consulted by them in matters affecting the life of the *biradri*, and loved and respected by all who knew him¹.

Der Sepoyaufstand

Im Unterschied zu den anderen Apologeten gibt es Daten über die Tätigkeit Rām Candras während des Aufstands. Am Abend des dritten Tages nach der Einnahme Delhis durch die Rebellen floh er verkleidet als Koch aus der Stadt und kam am 12. Juni im englischen Lager an, wo er sich durch die Übersetzung von Nachrichten verdient machte. Am 20. September wurde Delhi von den englischen Truppen eingenommen², die auch Candras Familie ausplünderten und misshandelten³.

Die unparteiische und faire Natur des Mannes wird deutlich in jener Zeit, als von beiden Seiten brutale und unmenschliche Maßnahmen ergriffen wurden. Er wehrte sich entschieden gegen die Forderung vieler Engländer, Delhi dem Boden gleichzumachen, und vertrat die Meinung, dass die wahre Rache einer christlichen Regierung allein in der friedlichen Eroberung der Herzen der Untertanen vollzogen werden könne, indem sie das Christentum unterstütze⁴.

Der bekannte muslimische Dichter Alṭāf Ḥusain Ḥālī hat behauptet, dass Raḥmatullāh Kairānwī von den Briten der Rebellion oder des Herausgebens eines Rechtsgutachtens (*fatwā*) zum heiligen Krieg (*jihād*) verdächtigt worden sei; er sei nur deswegen nicht bestraft und wieder

¹Jacob, *A Memoir*, 111.

²Jacob, *A Memoir*, 102–105; vgl. Candra, *A Treatise*, xxii.

³Jacob, *A Memoir*, 107.

⁴*Ebd.*, 105f.

auf freien Fuß gesetzt worden, weil Rām Candra für ihn eingetreten sei¹.

Rām Candras akademische Laufbahn nach dem Sepoyaufstand

Schon vor 1844 war Rām Candra zusammen mit einem anderen Inder versuchsweise als Lehrer der Naturwissenschaften im orientalistischen Zweig des Delhi College angestellt worden. Am 28. Februar 1844 wurde er zum senior teacher der mathematischen Abteilung berufen².

Mit dem Sepoyaufstand scheint seine Laufbahn am Delhi College zu Ende gekommen zu sein, da dieses zwar nach 1857 weiterhin existierte, die Förderung der Regierung jedoch nicht mehr genoss und im Zusammenhang mit der Eröffnung der Punjab University in Lahore 1877 endgültig geschlossen wurde³.

Nach der Rückeroberung Delhis durch die Briten wurde Candra im Januar 1858 als Native Head Master von Thomason Civil Engineering College in Roorkee eingesetzt, wo er auch eine aktive Rolle beim Aufbau der Missionsarbeit spielte. Schon Anfang September desselben Jahres wurde er jedoch zum First Head Master der neuen Delhi District School ernannt, die bald 300 Schüler umfasste⁴. Er scheint in dieser Zeit auch die Missionsschule, das spätere St. Stephen's College, in Delhi neu gegründet zu haben und mindestens bis zur Ankunft des ersten neuen

¹Ebd., 109f.

²Ebd., 136f.

³Qidwā'ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 22f.

⁴Jacob, *A Memoir*, 139.145. Zu seiner missionarischen Rolle in Roorkee schreibt E. Jacob: „Ram Chandra remained a member of the Roorkee Mission for 8 months and rendered assistance to Rev. Mr. J.B. DeAguilar and my father in planting the Mission there“ (ebd., 139).

Missionars der SPG in Delhi im Februar 1859 unterhalten zu haben; denn als dieser eintraf, fand er eine blühende Gemeindegemeinschaft der übriggebliebenen einheimischen Christen unter der Führung Candras in Delhi vor¹. Im Juni 1861 wurde ein europäischer Offizier als Rektor der Delhi District School eingesetzt und Rām Candra zum Mathematiklehrer herabgesetzt, jedoch mit gleichem Gehalt; als Grund nannte man die Notwendigkeit, das Niveau des Englischunterrichts anzuheben². 1866 ließ er sich aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes pensionieren³ und erhielt einen Posten als privater Tutor des Prinzen von Patiala. Dort machte er sich um den Aufbau der Ausbildungsstätten verdient. Als 1870 in Patiala eine Abteilung für die öffentliche Ausbildung (department of public instruction) eingerichtet wurde, wählte man Candra zum Direktor derselben. Unter anderem erweiterte er das Mahindar College und ließ binnen kürzester Zeit 38 neue Schulen einrichten⁴.

Candras erste Frau starb am 27. Februar 1870. Er heiratete ein zweites Mal, diesmal eine christliche Bengalin der Kulin Brahmanen, die sich auch nach dem Tod ihres Mannes stark unter Bengali Frauen in Delhi engagierte⁵.

Candra scheint bis kurz vor seinem Tod Direktor geblieben zu sein, denn er hatte 1877 noch diesen Posten inne⁶. Vermutlich war er jedoch seit 1875 de facto pensioniert, da er offensichtlich seit jenem Zeitpunkt eine Rente

¹Thompson, *Into all Lands*, 253–255; Jacob, *A Memoir*, 117f.

²Jacob, *A Memoir*, 153.

³*Ebd.*, 163f.

⁴Qidwā'ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 57f.

⁵Jacob, *A Memoir*, 128–130.

⁶Qidwā'ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 76.

von 125 Rupien in Delhi bekam¹. Er starb am 11. August, 1880².

Rām Candra beteiligte sich auch nach seiner Taufe an den Reformbestrebungen der progressiven Elemente Indiens. Solange er in Delhi wohnte, war er Mitglied der 1865 gegründeten Delhi Society, zu der auch prominente Muslime wie Mirzā Asadullāh Khān Ghālib, Nawāb ‘Alā’ ad-Dīn Khān ‘Alā’ī, Munshī Pyāre Lāl Āshob und zahlreiche Regierungsbeamte gehörten. In diesem Verein wurden die mannigfachen Probleme erörtert, sowohl was Kritik an der englischen Regierung als auch Reformbestrebungen anbelangte; diese Debatten wurden in einem eigenen Blatt namens *Risāla Delhi Society* festgehalten. Ein wichtiger Bestandteil der Arbeit des Vereins bestand in der Übersetzung von englischen Werken ins Urdu³.

Die überlieferten Debatten, an denen Rām Candra teilnahm, zeigen, dass er weiterhin ein reformfreudiger Mensch war. So forderte er z.B. die Regierung i.J. 1866 in einer Debatte auf, Schulen mit Stipendien für Mädchen einzurichten; auch die Delhi Society müsse eine aktive Rolle in der Ausführung dieses Gedankens spielen⁴.

Ram Candras Wirksamkeit als Christ

Ram Candra hatte auch als Christ Zugang zu den Häusern der höher gestellten Muslime und Hindus, also der Elite Indiens, und durfte sogar mit den letzteren essen⁵, freilich nicht am selben „Tisch“. Nach E. Jacob vermittelte er das Evangelium an mindestens 13 Männer (acht Hindus und

¹Jacob, *A Memoir*, 132f.

²“[The Indian Evangelical Review](#)”, 260.

³Qidwā’ī, *Māstar Rām Candra*, 55f.

⁴Ebd., 56; für eine weitere Debatte s. ebd., 56f.

⁵Jacob, *A Memoir*, 113.

fünf Muslime), die später Christen wurden. Von diesen waren die meisten hohen sozialen Ranges. Er scheint auch das persönliche Lehrer- Schüler Verhältnis, wonach die Schüler gemäß indischer Sitte *u.a.* Anspruch auf privaten Unterricht außerhalb des Schulunterrichts hatten, für die Verkündigung des Evangeliums genützt zu haben¹. Seine Vermittlung des Evangeliums war jedoch immer privater und persönlicher Art, er predigte nie in der Öffentlichkeit.

Candra unterstützte die kirchlichen Projekte mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln. So stellte er eine große Summe für die Errichtung der St. Stephen's Kirche bereit, die 1865 angefangen wurde², spielte eine aktive Rolle in der Versorgung christlicher Witwen und unterstützte den Delhi Mission Widow Fund finanziell³. Uns ist eine Bittschrift vom 10. November 1875 an den Mahārāja von Patiala, seinen damaligen Arbeitsgeber, erhalten, in der er bittet, das monatliche Einkommen seines vom König gestifteten Grundstücks (*jāgīr*) an den Bischof von Calcutta zur Unterstützung christlicher Witwen und Waisen überweisen zu dürfen. Dieser Antrag verstieß jedoch gegen die Bedingungen seines Vertrags mit dem König und wurde von diesem nicht genehmigt⁴. Candra scheute sich auch nicht, die Kompromisslosigkeit des Evangeliums hinsichtlich der Gleichheit aller Menschen in die Praxis umzusetzen. So veranstaltete er z.B. 1870 ein Fest für die Christen, bei dem 120 ehemalige Brahmanen, Kshatriyas, Banyās, Mihtars, Camārs und Mlecchas zusammen im Freien aßen⁵.

¹Jacob, *A Memoir*, 54.

²Ebd., 128.

³Ebd., 130.

⁴Ebd., 131f. Vermutlich hatte Candra im Tausch für seine Rente von monatlich 125 Rupien keinen Anspruch mehr auf den Ertrag seines Grundstücks.

⁵Ebd., 132f.

Rām Candra war wiederum seiner Zeit voraus, als er die aktivere Beteiligung einheimischer Christen an der Gemeindefarbeit forderte; er erkannte sowohl die Notwendigkeit der finanziellen Selbständigkeit der indischen Kirche als auch die Unerlässlichkeit der Bekleidung kirchlicher Ämter durch Inder. Aus diesem Grund unterstützte er die Gründung eines „Native Pastorate Fund“, d.h. eines einheimischen Fonds für die finanzielle Unterstützung der Pastoren¹ und verlangte in der ersten Zusammenkunft der Punjab Native Christian Church Council in Amritsar im Jahre 1877, dass die einheimischen Gemeinden ihren eigenen Pastor finanzieren und einen Kirchengemeinderat für die Ausführung der Arbeit selbst wählen. Außerdem schlug er vor, dass die indische Kirche eine eigene einheimische und selbständig finanzierte Mission gründe².

Rām Candras Werke

Die säkularen Werke

Die Vielfalt der Tätigkeit Candras wird schon anhand seiner säkularen Werke ersichtlich. 1847 veröffentlichte er in Delhi das Werk *Weltwunder* (*Ajā'ib-i roz-gār*), in dem er diverse Kuriositäten von Vulkanen bis zum Känguruh, aber auch seine Ansichten zum Fortschritt in Indien schilderte³. Zwei Jahre später erschien sein *Gedenken an die Vollkommenen* (*Tazkira al-kāmilīn*), in dem verschiedene große Persönlichkeiten vorgestellt wurden⁴.

¹Ebd., 132f.

²Ebd., 133f.

³Qidwā'ī, *Māstar Rām Candra*, 72–75.

⁴Ebd., 75–79.

Diese Werke wurden beide sehr populär, erlebten viele Auflagen und erreichten somit einen größeren Leserkreis als seine Zeitschriften, obwohl auch sie die Aufklärung des indischen Volkes bezwecken wollten. Ein drittes, wohl verschollenes Werk mit dem Titel *Der von Geistern Freie/Sorglose (Bhūt-nihang)*, das die Inder von ihrer Furcht vor Geistern befreien wollte, muss in dieser Zeit geschrieben sein, also spätestens 1855, von der Thematik her aber wahrscheinlich vor seiner Taufe (1852)¹.

Candra gab zudem mindestens acht Übersetzungen und Kompendien englischer naturwissenschaftlicher Werke heraus, die überwiegend mathematischen Inhalts waren². Seine beiden eigenständigen mathematischen Werke sind bereits erwähnt worden (s.o. S. 149f).

Die religiösen Werke

1. Zwischen 1850 und 1852 gab es einen Briefwechsel zwischen Candra und dem Richter (*qāzī*) von Delhi: Candra bestritt die Wunder Muhammads, während der Richter ihre Echtheit verteidigte. Dieser Briefwechsel wurde von W. Muir mit einem Schlusswort unter dem Titel *Eine allgemein nützliche Debatte zur Prüfung des Islam (Baḥs-i mufīd al-‘ām fī taḥqīq al-islām)* veröffentlicht. Als Anhang zu dieser Schrift wurden die sogenannten 23 „Karachi Fragen“ von ‘Abdullāh Ātham beigefügt³. E. Jacob ist der Meinung, dass dieser Schriftwechsel schon 1850 stattgefunden habe⁴ und als Traktat erst i.J. 1852

¹Qidwā’ī, *Māstar Rām Candra*, 79f.

²Ebd., 80–89.

³Jacob, *A Memoir*, 46–54; Vgl. Powell, “[Contact and Controversy](#)”, 250–254; s.u. S. 169–169.177.

⁴Jacob, *A Memoir*, 46.

erschienen sei¹. Angesichts der Tatsache, dass er heute verschollen ist, lässt sich diese Angabe nicht verifizieren.

2. Es sind drei apologetische, oder genauer gesagt, polemische Werke gegen den Islam erhalten geblieben:

a) In der *Unnachahmlichkeit des Koran (I'jāz-i Qur'ān)*² greift Candra die islamische Behauptung an, die Unnachahmlichkeit des Koran sei ein Beweis seines göttlichen Ursprunges. Dabei behandelt er *u.a.* die Art der Offenbarung, die behauptete Sprachreinheit und die Abweichungen von der Bibel, bleibt also im Rahmen des polemischen Teils der *Waage der Wahrheit* von Pfander³. Nach E. Jacob soll er das Werk bewusst als Antwort auf Raḥmatullāh Kairānwīs *Christliche Unnachahmlichkeit* geschrieben haben⁴.

b) Sein zweites Buch, *Der Antichrist (Masīḥ ad-Dajjāl)*, identifiziert Muhammad mit dem Antichristen, indem es den muslimischen Gedanken, dass Muhammad in der Bibel verheißen worden sei, in einer ironischen und polemischen Weise ausführt. Auf Grund der heftigen

¹Ebd., 47.

²(Delhi, 1870), 156 S. Die 2. Aufl. wurde noch im selben Jahr gedruckt.

³Das Werk wurde 1873 vermutlich in Delhi veröffentlicht. Vgl. Wherry, *The Muslim Controversy*, 68–74, der den Inhalt ausführlich beschreibt.

⁴Jacob, *A Memoir*, 122f.

Reaktion seitens der Muslime ließ man bald davon ab, dieses Werk zu veröffentlichen¹.

- c) In seinem dritten Buch, *Die Schriftverfälschung des Koran (Tahrīf-i Qur'ān)*², verwendet er die Methodik von Kairānwī und Wazīr Khān, um darzulegen, dass der Koran selbst verfälscht worden und daher nicht vertrauenswürdig sei; in ähnlicher Weise wie diese beruft er sich auf die Schriften prominenter Schiiten und Sunniten, die sich gegenseitig der Schriftverfälschung bezichtigen, und zwar v.a. auf zwei Korankommentare, nämlich den *Tafsīr-i ḥusainī* des Schiiten Kamāl ad-Dīn und den Kommentar des Sunniten Baiḏāwī³. Nach S.R. Qidwā'ī soll Candra zudem die Abhandlung eines schiitischen Maulvīs namens Ḥāmid Ḥusain mit dem Titel *Istiqṣā' al-ifḥām (Schöpfen des zum Schweigen bringenden Argumentierens)* verwandt haben, in dem die umstritte-

¹Wherry, *The Muslim Controversy*, 78; vgl. Qidwā'ī, *Māṣṭar Rām Candra*, 93f.

²(Delhi[?], 1877). Die mir zugängliche 2. Aufl. wurde in Amritsar im Jahre 1878 gedruckt und umfasst ca. 260 Seiten; das vorliegende Exemplar ist nicht vollständig und umfasst nur die Seiten 1–256.

³‘Abdullāh b. ‘Umar Baiḏāwī ist unter Sunniten vor allem bekannt für seinen sehr geschätzten Korankommentar namens *Anwār at-tanzīl wa asrār at-ta’wīl* (Zu seinem Leben und Werk s. Brockelmann, *al-Baiḏāwī*, SEI, 58).

Kamāl ad-Dīn Ḥusain Kāshifī (gest. 1499/1450) war ein Schwager von Jāmī und betätigte sich als Prediger in Herat. Er schrieb ca. 1492 einen Kommentar zum Koran namens *Mawāhib-i ‘alīya*, der oft als *Tafsīr-i ḥusainī* bezeichnet wird (Storey, *Persian Literature*, I, 1, 12f).

nen Punkte der Schiiten und Sunniten erörtert wurden¹.

Zweitens versucht er anhand gewisser Verse, wie z.B. der sogenannten „satanischen Verse“, zu zeigen, dass Muhammad den Koran aus fleischlichen Gründen selbst verfälscht habe. Muhammad habe behauptet, er sei der Prophet der Endzeit; in Wahrheit sei er aber, so Candra, der Antichrist gewesen².

3. E. Jacob nennt zwei weitere, vermutlich verschollene Werke. Das erste hieß wohl *Die Neuerungen der christlichen Religion (Risāla-i bid'āt-i 'īsā'ī mazhab)*³, während das zweite aus einem umfangreichen Kommentar des Koran bestand, der wegen des Todes des Verfassers unvollendet blieb und deshalb nie veröffentlicht wurde⁴. Qidwā'ī erwähnt ein weiteres, heute nicht mehr existierendes Werk mit dem Titel *Das Bekenntnis des Koran (I'tirāf-i Qur'ān)*, welches wohl im Koran enthaltene Bekenntnisse kritisierte⁵.
4. Candra wirkte mit bei der Herausgabe einer von dem christlichen Geistlichen Tāra Cānd herausgegebenen Zeitschrift, die den Titel *Mahnreden über den Ausgang (des Menschen) (Mawā'iz-i 'uqbā)*

¹Qidwā'ī, *Māstar Rām Candra*, 94. Der volle Titel lautet *Istiq-sā' al-ifhām wa 'stifā' al-intiqām fī jawāb muntaha 'l-kalām* (Lucknow, 1859/1860). Die Schrift beinhaltet eine Widerlegung der anti-schiitischen Schrift namens *Muntaha 'l-kalām* von Ḥaidar 'Alī Faizawī (Storey, *Persian Literature*, I,1, 29; I,2, 1210).

²Vgl. Wherry, *The Muslim Controversy*, 74–78.

³(Delhi, 1880). Jacob, *A Memoir*, 126.

⁴Ebd., 127, berichtet, er habe das Manuskript in seinem Besitz.

⁵Qidwā'ī, *Māstar Rām Candra*, 94f. Er nennt weder Datum noch Ort der Veröffentlichung.

trug, und schrieb darin einige Artikel. Sie wurde vermutlich 1867 gegründet, jedoch spätestens 1870 (vermutlich wegen mangelnder Basis) wieder aufgegeben¹.

5. Es müssen weitere Bücher von ihm verfasst worden sein, denn Candra schrieb 1870 einem Brahmo, dass er ein Buch und einige Artikel auf Urdu zur Göttlichkeit Jesu und zur Dreieinigkeit veröffentlicht habe². Die erhaltenen Schriften sind jedoch durchweg polemischer Natur.

Würdigung: Polemik ohne Apologetik

Rām Candra versuchte, die Einzigartigkeit Jesu Christi und der biblischen Offenbarung *v.a.* durch eine Negation der muslimischen Position zu beweisen. Seine Werke verkörpern die negativste Ausformung des polemischen Teils der *Waage der Wahrheit*: Drei Elemente Pfanders spielen dabei die überragende Rolle, nämlich erstens die Verfälschung des Koran (*vgl. Schriftverfälschung des Koran* mit *Waage*, Teil 3, Kap. 3), zweitens die Unrichtigkeit des Koran (*vgl. Unnachahmlichkeit des Koran* mit *Waage*, Teil 3, Kap. 3) und drittens die Ungültigkeit des Prophetenamtes Muhammads (*vgl. Antichrist* mit *Waage*, Teil 3, Kap. 1 u. 4).

Polemik ist zwar seit Anfang der Christenheit ein Bestandteil der intellektuellen Auseinandersetzung mit anderen Religionen gewesen, aber die rein polemische Art Candras ist in zweierlei Hinsicht besonders fragwürdig: Sie verkennt in der Frage der Schriftverfälschung, dass in

¹Jacob, *A Memoir*, 124–127.

²*Ebd.*, 122.

textkritischer Hinsicht sowohl die Bibel als auch der Koran Textvarianten aufweisen, und bleibt deshalb letztlich genauso oberflächlich wie Raḥmatullāh Kairānwī, wenn sie versucht, muslimische Theologen gegeneinander auszuspielen. Zweitens bietet sie keine positive Alternative an, *d.h.* kein Evangelium, keine frohe Botschaft.

Auf dem Hintergrund dieser Schriften ist es um so eindrucksvoller, dass Rām Candra dennoch persönlich einen großen Eindruck auf Hindus und Muslime machte, und dass viele führende Muslime mit ihm befreundet waren. Sein Leben selbst legt ein beredtes Zeugnis dafür ab, dass er nicht aus der Negation zu anderen Religionen, sondern aus der positiven Erfahrung der Erlösung in Christus lebte.

Kapitel 7

Aphorismen: 'Abdullāh Ātham

Leben (*ca.* 1828–1896)

'Abdullāh Ātham wurde ungefähr 1828 in Ambala geboren¹ und entstammte wohl einer Sayyid-Familie². Er genoss eine klassische muslimische Ausbildung. Als er etwa 15 Jahre alt war, empfand er ein starkes Interesse an einer Vertiefung seiner religiösen Kenntnisse, wogegen sich aber sein älterer Bruder wehrte. Um das Jahr 1844 zog ein „catechist“ (Lektor), ein bengalischer Evangelist namens Medhu Sudun Seal, auf dem Weg nach Karachi durch Ambala. Ātham holte sich die Erlaubnis ein, mitzuziehen, um durch Seal Englisch zu lernen und somit in die höhere

¹“*The Mission-Field*”, (1897) 366.

²Wherry, *The Muslim Controversy*, 113. Männliche Angehörige der Familie Muhammads tragen den Titel „Sayyid“.

Beamtenlaufbahn einsteigen zu können. Er verdiente seinen Lebensunterhalt zunächst durch den Posten eines *kirdār*¹ unter einem gewissen Major R. Marsh Hughes, ließ sich aber 1849 von diesem Dienst befreien, um sich ganz seinen Interessen in der „Free-school“ unter der Leitung Seals zu widmen².

Die Bekehrung zweier Bekannter zum Christentum war der erste Anstoß zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Christentum und veranlasste ihn zur Suche nach Wegen und Mitteln, die Aussagen der Bibel zu disqualifizieren und den Koran zu verteidigen, zu welchem Zweck er auch einige Schriften gegen das Christentum verfasste.

Im September 1851 starb seine Frau³. Dies wurde ein Anstoß zur erneuten Beschäftigung mit der Bibel und christlicher Literatur. 23 Fragen, die er an muslimische Führer jener Zeit schickte, zeigen, wie skeptisch er schon über die Ansprüche des Islam geworden war und lösten unter den Adressaten lediglich Hass und Ablehnung aus⁴.

¹Es ist mir nicht gelungen, die genaue Tätigkeit eines kirdars ausfindig zu machen.

²“[The Progressive Character](#)”, 153ff; das Folgende orientiert sich hauptsächlich an diesem Bericht.

³Vgl. “[The Mission-Field](#)”, (1897) 366. Dort wird berichtet, dass sie erst nach seiner Bekehrung gestorben sei, und dass er ihren Leichnam zurück nach Ambala gebracht habe, wo er viel Schmach erlitten habe. Wir müssen dem früheren Bericht des Augenzeugen Seal hier jedoch den Vorrang geben. Zudem sind auch andere Daten im ersten Artikel enthalten, die nicht zuverlässig sind. So heißt es dort, dass Abdullāh z.Z. des Todes seiner Frau ein einziges Kind, nämlich eine Tochter, gehabt habe (ebd.), während er selbst in dem im zweiten Artikel enthaltenen Brief berichtet, dass er sich mit seinen zwei Söhnen taufen ließ (“[The Progressive Character](#)”, 156). Dies setzt voraus, dass er keine Tochter hatte und ist ein weiteres Indiz dafür, dass seine Frau z.Z. seiner Bekehrung nicht mehr lebte.

⁴“[The Progressive Character](#)”, 153–156.

Noch im Februar 1852 wurde Ātham getauft¹. Ein von K.G. Pfander in Agra am 30. März geschriebener Brief berichtet², dass Pfanders *Waage der Wahrheit* seinen Glauben an den Islam erschüttert haben soll³. Durch die Berichte über Ātham erahnt man die Komplexität und Subtilität seiner Persönlichkeit wie auch die mannigfachen Hindernisse, die einer Bekehrung im Weg standen.

In Indien ist es in allen Religionen üblich, dass man bei einem Religionswechsel auch den Namen wechselt. Ātham ließ sich offensichtlich auf den Namen ‘Ubaid-jāh Ātham taufen, eine „verchristlichte“ Form von ‘Abd-allāh. Das Wort *allāh* (Gott) ist durch die Kurzform von *Jahwe* und das Wort ‘*abd* (Knecht) durch die Verkleinerungsform ‘*ubaid* ersetzt worden. Wörtlich bedeutet es also „Knechtchen Jahwes“. Dieses Wort klingt zudem wie Obadjah. Ātham unterschreibt als Christ seine Schriften in der Regel mit diesem Namen, obwohl er im englischen Schriftverkehr von H.M. Clark⁴, Şafdar ‘Alī⁵ und anderen auch nach seinem alten Namen benannt wird. Er scheint den Namen „Ātham“ aus seiner vorchristlichen Zeit beibehalten zu haben. Die Tatsache, dass er manchmal mit *aṣīm* (Sünder) unterzeichnet hat, zeigt seine indische Vorliebe für Wortspiele⁶.

Anscheinend musste er als Christ seinen Beamtenposten aufgeben, da man einen Aufruhr befürchtete, wor-

¹Ātham, *Cand sawālāt*, 8.

²“The Progressive Character”, 155f.

³Ebd., 154.

⁴H. Clark, *Tanqīh-i mubāḥaṣa*.

⁵‘Alī, *Ghizā-i rūh*, 297.

⁶“The Mission-Field”, (1897) 366. In Ātham, *Cand sawālāt*, 8, unterzeichnet er mit „‘Abdullāh Iṣm“. Dies muss aber ein Druckfehler für „Aṣīm“ sein, denn „Iṣm“ (Sünde) passt nicht gut und steht nicht in Einklang mit dem eben zitierten Artikel, in dem die englische Umschreibung von „Ātham“ („Athim“) von dem arabischen *aṣīm* abgeleitet wird.

auffin er eine Zeitlang als Prediger in Karachi und Lahore tätig war¹. 1855 heiratete er die älteste Tochter des für die American Presbyterian Mission in Ambala tätigen Rev. William Basten. Während seiner Zeit in Lahore wurde er durch die Gunst des Lieutenant-Governor und des Financial Commissioner zunächst in Ajnala, dann in Tarn Taran und Batala als *taḥṣīl-dār* (sub-collector of revenue) angestellt. Schließlich ernannte man ihn zum Extra Commissioner in Sialkot, Ambala und Karnal².

1883 wurde er pensioniert und schloss sich im April desselben Jahres als Ehrenmitglied der Arbeit der CMS in Amritsar an³. Er starb in Ferozepur am 27. Juli, 1896, nachdem er 10 Tage bettlägerig geworden war⁴.

Ātham wurde ungefähr 68 Jahre alt. Er erlebte wesentliche Umbrüche und Entwicklungen im „britischen“ Indien, so die letzte große Expansion der East India Company nach Norden und Westen, den Sepoyaufstand, die endgültige Übernahme des Landes durch die britische Regierung und die Entwicklung der muslimischen und hinduistischen Reformbewegungen nach 1857. Seine zahlreichen Werke weisen eine rege Auseinandersetzung mit allen indischen Strömungen seiner Zeit auf. Zugleich wurden zahlreiche muslimische Familien durch ihn Christen⁵, und er führte einige öffentliche Debatten mit Mus-

¹Es werden uns zwei Berichte von evangelistischen Reisen Āthams mit dem für die CMS in Karachi tätigen Missionaren A. Matchett überliefert „[Movements Among Mahomedans](#)“, (Nov) 258–263; „[Movements Among Mahomedans](#)“, (Dec) 284–288; „[Missionary Labours in Sindh](#)“, 89–96.

²Wir können diese Angaben über seine Beamtenlaufbahn wohl als zuverlässig gelten lassen, obwohl sie dem ansonsten wenig zuverlässigen Bericht in „[The Mission-Field](#)“, (1897) 366f, entnommen sind.

³„[Extracts From the Annual Letters](#)“, (1884) 312.

⁴„[The Mission-Field](#)“, (1896) 781.

⁵Wherry, *The Muslim Controversy*, 113.

limen. Die berühmteste von diesen fand 1893 zwischen ihm und Mirzā Ghulām Aḥmad statt¹. Unter seinen Helfern befand sich auch G.L. Ṭhākūr Dās². Der Bericht dieser Debatte von H.M. Clark wirft einen Lichtstrahl auf den komplizierten Charakter Athams:

[...] Mr. Athim, who is a man of philosophical mind, pursued a course of his own not readily appreciated by more ordinary intellects. He dived into deep things and first principles, and passed by the obvious and effective points of attack³.

Offensichtlich war Ātham philosophisch veranlagt. Auch seine erhaltenen Werke zeugen von einer Beschäftigung mit der klassischen philosophischen Disziplin und sind in einem sehr gedrängten Stil geschrieben, der heute stellenweise unverständlich erscheint. Aber auch seine Demut und Gutmütigkeit werden mehrfach bezeugt. A. Matchett erwähnt sie als ein positives Zeichen der Echtheit seines Glaubens⁴, und H.M. Clark schreibt im Zusammenhang mit der Debatte von 1893:

¹ Vgl. das Titelblatt von H. Clark, *Tanqīh-i mubāḥaṣa*.

² H. Clark, *“A Controversy With Mohammedans”*, 98. Es fällt auf, dass ‘Imād ud-Dīn fehlte. Es ist aber kein Zufall, dass im Jahre 1893 in Amritsar sein Werk gegen Mirzā namens *Tauzīn al-aqwāl* erschien.

³ H. Clark, *“A Controversy With Mohammedans”*, 99; vgl. auch die Beschreibung in *“The Progressive Character”*, 153: „Abdullah is certainly a talented young man, but he was too proud of his reasoning faculties“; ebd., 154: „he is naturally proud and haughty; he used to be very vain of his intellectual powers.“.

⁴ *“The Progressive Character”*, 154, Sp. 1. Man muss dabei im Auge behalten, dass die Missionare des letzten Jahrhunderts in Indien sehr strenge Normen für Konvertiten aufstellten und nur nach einer langen Probezeit Kandidaten taufte, da sie die Erfahrung machten, dass es viele Abtrünnige gab. Erst mit der gewaltigen Massenbewegung von Kastenlosen in die Kirche um die Jahrhundertwende wurden sie gezwungen, diese Problematik ganz neu zu bedenken, da sich solche Gruppierungen häufig anderen Religionsgemeinschaften anschlossen, wenn sie nicht sofort getauft wurden.

„Mr. Athim’s words have been good, but better far have been his unfailing Christian humility, patience, gentleness, and forbearance. His practical Christianity produced a grand impression. On one occasion, after an irritating and insulting piece of bluster on the Mirza’s part, Mr. Athim’s kindly Christian dignity and meekness won all hearts.“¹ „[...] Mr. Athim’s gentleness and practical Christianity produced a deep effect.“²

Diese Debatte löste heftige Reaktionen sowohl negativer als auch positiver Art unter den Muslimen aus und führte nachträglich zu zahlreichen Anfragen und einigen Bekehrungen zum Christentum³. H.M. Clark berichtet in diesem Zusammenhang von neun Taufkandidaten, von denen allerdings sechs später abgefallen seien⁴, betont jedoch, dass man christlicherseits den eigentlichen Sinn einer solchen Debatte nicht in einer Rechthaberei sehe, sondern in einer Verunsicherung der Glaubensgrundlagen der Muslime, einer Darlegung der christlichen Botschaft und einer Stärkung der eigenen Christen in ihrem Glauben⁵.

Mirzā schloss die Debatte mit der Prophezeiung, dass Ātham nach 15 Monaten sterben würde. In der Tat wurden in den folgenden Monaten einige Attentate auf ihn verübt, aber zu Mirzās Bestürzung überlebte der „Todeskandidat“ diese Zeitspanne⁶. In einer ähnlichen „Prophezeiung“ gegen einen hinduistischen Führer war er erfolg-

¹H. Clark, „A Controversy With Mohammedans“, 101.

²H. Clark, „Conversions From Mohammedanism“, 181.

³Vgl. H. Clark, „A Controversy With Mohammedans“, v.a. 100–102.105, „Some Results“, 812–818, „Conversions From Mohammedanism“, 180–182.

⁴H. Clark, „Conversions From Mohammedanism“, 181.

⁵H. Clark, „A Controversy With Mohammedans“, 98f, „Conversions From Mohammedanism“, 181.

⁶H. Clark, „Some Results“, 818; „The Mission-Field“, (1894) 920f; H. Clark, „Conversions From Mohammedanism“, 180f.

reicher: Der Mann wurde innerhalb des vorausgesagten Zeitraums ermordet¹.

‘Abdullāh Āthams Werke

Āthams Stil ist schwer und stellenweise fast unverständlich. Sicher ist dies auch ein Grund, weshalb heute nur wenige seiner Schriften erhalten geblieben sind. Eine seiner Schriften soll exemplarisch dargestellt werden, um einen Eindruck über diesen Verfasser zu wecken:

Herausforderung („Challenge“)

Nach einem Vorwort befasst sich der erste Teil mit äußeren Beweisen der Wahrhaftigkeit des Christentums, der zweite mit inneren Beweisen. Das Werk wird durch einen kurzen dritten Teil abgeschlossen. Das Schwergewicht liegt auf dem ersten und zweiten Teil.

Als äußere Beweise führt Ātham alttestamentliche Verheißungen an, wobei er einen starken Hang zur Allegorie aufweist. Hinzu kommen sowohl die Wunder und Weissagungen Christi wie auch weitere neutestamentliche Prophezeiungen.

Die inneren Beweise beziehen sich auf die innere Beweiskraft der biblischen Botschaft. Diese löse die Spannung zwischen Gottes Barmherzigkeit und dessen Gerechtigkeit durch den Sühnetod Christi², bessere den Menschen moralisch und erleuchte seinen Verstand (71f). Ein weiteres Indiz ihrer Gültigkeit sei darin ersichtlich, dass sich ihre Botschaft nicht verändert habe, obwohl sie

¹H. Clark, [“Conversions From Mohammedanism”](#), 180f.

²Ātham, *Cailanj*, 70f. Folgende Seitenangaben beziehen sich auf diese Schrift.

uralt sei und in diversen Schriften und durch verschiedene Propheten verkündet worden sei (72). Schließlich befreie sie vom Leid (72f).

Die Aufnahme Pfanderscher Gedanken durch Ātham

Im ersten Teil dieser Schrift lassen sich die Spuren des zweiten Leitgedankens von Pfander erkennen: Āthams Ausführungen zu den Wundern und Weissagungen Jesu wie zu den Verheißungen Jesu im AT bleiben im Rahmen der Prophetenmerkmale Pfanders. Er stellt jedoch im Unterschied zu Pfander keinen Vergleich zwischen Jesus und Muhammad an, sondern hält sich an eine positive Erörterung der Eigenschaften Jesu. In diesem Teil macht sich die Vorliebe Āthams für eine allegorische Auslegung der Bibel bemerkbar.

Im leider äußerst knapp gehaltenen zweiten Teil sucht der Verfasser, innere Kriterien für die Notwendigkeit der christlichen Religion darzulegen. Seine These, dass Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in Einklang zueinander stehen müssen (2.1–3), erinnert an Pfanders Offenbarungsmerkmale¹.

Diese Schrift gibt uns einen kleinen Einblick in den komplizierten Charakter des Verfassers, der in oft dunklen und aphorismenartigen Redewendungen schwelgt. Seine eigenwilligen Gedanken bilden oft weniger ein einheitliches Konzept als vielmehr viele kleine „Mosaiksteinchen“. Es ist daher schwer, in allen Einzelheiten zu erkennen, wo er von Pfander Anregungen erhalten hat. Zudem weisen seine Gedanken gelegentlich eine eigene Dynamik auf, die etwa bei der Aufnahme des urindischen Gedankens der Befreiung vom Leid (*dukh*) erkennt-

¹S.u. S. 390. Vgl. vor allem Pfanders drittes und viertes Merkmal, S. 82.

lich wird¹. Immerhin wird aus seinen Ausführungen eine Verarbeitung der Offenbarungs- und Prophetenmerkmale Pfanders ersichtlich.

Es zeugt indes für den unpolemischen Charakter des Verfassers, wenn er die Prophetenmerkmale Pfanders aufgreift und die Einzigartigkeit Jesu darstellt, ohne auf eine Polemik gegen Muhammad zu rekurrieren.

Weitere Werke

Die eben genannten Wesenszüge Āthams treten auch in seiner Schrift *Muster der Freiheit in der Bindung und der Bindung in der Freiheit* (*Namūna-i āzādī dar qaid wa qaid dar āzādī*) in Erscheinung, in der er die biblischen Wunder verteidigt, offensichtlich als Antwort sowohl auf Vertreter des Ārya Samāj, die die Wunder Jesu bestritten, als auch auf Mirzā Qādiānīs Aufzählung der Wunder Muhammads. Hier scheinen ab und zu Pfanders Gedanken durchzuschimmern, so z.B. in Āthams drei Kriterien einer wahren Offenbarung: a) Sie könne nichts gegen irgendein Attribut Gottes aussagen, b) sie müsse durch Wunder bestätigt werden, c) ihre Endursache, nämlich der Frieden der erlösten Sünder, müsse aus dem Ursprung der göttlichen Gerechtigkeit resultieren und die Majestät jenes Schöpfers bezeugen². Die Kriterien a) und c) erinnern an Pfanders Offenbarungsmerkmale (s.o. S. 82f), b) an dessen zweites Prophetenmerkmal (s.o. S. 94).

Im *Schlüssel der Thora* (*Kalīd-i taurāt*) beschäftigt sich Ātham mit der Legitimität des Koran. Seiner Meinung nach gibt der Koran zwei Gründe für seine Offenbarung an: Einerseits behaupte er, gesandt zu sein, um der falschen Bibelauslegung der Schriftbesitzer entgegenzuwir-

¹ Vgl. den 7. Abschnitt des 2. Kapitels (s.u. S. 389).

² Vgl. Ātham, *Namūna-i āzādī*, 2 mit oben S. 82.

ken¹; andererseits sei der Koran herabgesandt worden, damit die Araber Gottes Wort in der eigenen Sprache hätten. Der Koran beanspruche jedoch weder, dass Muhammad Wunder vollbracht habe, noch dass er selbst ein Wunder sei (9–12). Die Vorhersagen über Muhammad, die Muslime im Koran zu finden meinen, sind nach Ātham keine wahren Verheißungen (13). Die Lehre des Koran sei zudem unrein, wie z.B. aus der niedrigen gesellschaftlichen Stellung der Frau im Islam deutlich werde (19–22). Anders die Bibel, deren erster Prophet Mose im unvollkommenen Gesetz auf den hingewiesen habe, der das wahre Gesetz offenbaren werde (22–24).

Die sogenannten *23 Fragen*, die Ātham kurz vor seiner Taufe an muslimische Rechtsgelehrte schrieb, hinterfragen die Weise der Überlieferung des Koran, die Beweisgründe für die Vertrauenswürdigkeit der Wunder Muhammads und den Vorwurf der Verfälschung der Bibel². Šafdar ‘Alī bezeugt, dass er durch diese Fragen während seiner eigenen Hinwendung zum christlichen Glauben wichtige Impulse erfahren habe³.

Würdigung: Aphorismen ohne Polemik

Ātham hat sich als erster indischer Apologet mit seinen 23 Fragen schriftstellerisch betätigt. Betrachten wir seine uns vorliegenden Werke, so erkennen wir einige gute Ansätze, die aber in der Regel nicht ausgeführt werden und zum Teil in einem derartig dunklen Stil geschrieben worden sind, dass der Sinn nicht klar hervortritt. Dies ist in

¹Ātham, *Kalīd-i taurāt*, 7f. Folgende Seitenangaben beziehen sich auf diese Ausgabe.

²Ātham, *Cand sawālāt*.

³‘Alī, *Ghizā-i rūh*, 297.

der Behandlung seiner Schrift Cailanj deutlich geworden (s.o. S. 174f).

Āthams Werke sind im Gegensatz zu Candras, aber auch Pfanders Schriften weitgehend unpolemischer Natur. Er greift offensichtlich Pfanders Gedanken auf, wenn er versucht, sowohl die Übereinstimmung von Gottes Wesen mit seiner Offenbarung zu beweisen als auch die Einzigartigkeit Jesu anhand seiner Wunder, Weissagungen und Verheißungen im AT zu demonstrieren. Es macht sich also der Versuch bemerkbar, die in Pfanders Offenbarungs- und Prophetenmerkmalen enthaltenen Anliegen weiterzuführen. Soweit dies der Fall ist, unterliegt Ātham derselben Problematik wie Pfander (s.o. 103ff). Da diese Beweisführungen jedoch nur ansatzweise vorkommen, lassen sie keine weiteren Schlüsse zu. Die geschlosseneren, systematischer angelegten und verständlicheren Werke Şafdar ‘Alis und ‘Imād ad- Dīns übertreffen aus diesem Grund Āthams Schriftgut.

Kapitel 8

Gottes Wesen und seine Offenbarung: Şafdar ‘Alī

Die Quellen zu Şafdar ‘Alis Leben beschränken sich fast ausschließlich auf die Zeit bis zu seiner Bekehrung im Jahre 1864. Über seine Tätigkeit als Christ bleiben weit mehr Fragen offen als bei ‘Imād ud-Dīn. Ein Grund hierfür wird darin zu finden sein, dass er nicht wie ‘Imād ud-Dīn anglikanischer Priester wurde und daher in den kirchlichen Annalen kaum erwähnt wird.

Die folgende Darstellung beruht im wesentlichen auf zwei Berichten Şafdars, die einander ergänzen. Der erste Bericht ist als offensichtlich zuverlässig übersetzter Brief an die Zentralstelle der CMS in London mit dem Datum 4. Mai 1865 überliefert¹. Eine von diesem Bericht abhängige Variante ist in einer verkürzten und weniger zuverlässigen Übersetzung ei-

¹[“From Şafdar Ali”](#), 215–221.

nes Missionars namens Hooper von Benares in der Zeitschrift „Allahabad Pioneer“ erschienen¹.

Der zweite Bericht befindet sich in der ursprünglichen Fassung auf Urdu als autobiographischer Vermerk Şafdars im Anhang seiner Gedichtsammlung².

Eine weitere wichtige Quelle ist der Bericht seines Jüngers Qāsim Khān über Şafdars Bekehrung, der als unabhängiger und ergänzender Bericht einen wertvollen Beitrag leistet³.

Leben (ca. 1820–ca. 1905)

Die Studienzeit in Agra (ca. 1825–1856)

Şafdars Vater war wie seine Vorfahren Richter (*qāzī*) von Dholpur. Als Şafdard noch Kind war, musste sein Vater aus uns unbekanntem Gründen dieses Amt niederlegen und nach Agra ziehen⁴. Wir wissen nicht, ob er dort seinen Unterhalt als Lehrer verdiente, aber anscheinend hatte er genug Muße, um seinem Sohn Şafdard Unterricht zu erteilen, und sein Einkommen reichte wohl, um diesem eine gründliche Ausbildung zu geben, aber nicht, um ein luxuriöses Leben zu führen⁵. Es war die fromme Erziehung seiner Familie und vor allem die seines Vaters, die Şafdars religiöse Interessen und Frömmigkeit förderte:

Sie [*d.h.* die Familienmitglieder] verursachten, dass er den weltlichen Dingen keine Bedeutung zumaß (*dunyā dil parsard kar dī*) und dass sich die Sorge um das Jüngste Gericht in seinem Herzen festsetzte, die Gott, der Herr, in seiner wunderbaren Weisheit und Macht Tag für Tag wachsen ließ⁶.

¹“The Two Converts”, 49–51.

²‘Alī, *Ghizā-i rūh*, 320–329.

³Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 129–131. Weitere Quellen werden aus den Anmerkungen ersichtlich.

⁴“From Şafdard Ali”, 216.

⁵“From Şafdard Ali”, 216; ‘Alī, *Ghizā-i rūh*, 320.

⁶‘Alī, *Ghizā-i rūh*, 320.

Etwa 21 Jahre lang erhielt er Unterricht. Er scheint hochintelligent und von Natur aus wissenschaftlich veranlagt gewesen zu sein.

Şafdar wurde von insgesamt über 50 Lehrern unterrichtet. In den letzten sieben bis acht Jahren dieser Zeitspanne studierte er am Agra Government College. Hier lernte er Persisch, Arabisch, Hindi und Sanskrit. Zunächst lernte er auch Englisch, aber sein rascher Fortschritt sprach sich in der Stadt herum, und der bigotte Muftī Agras verbot es ihm in einem Rechtsgutachten (*fatwā*). „Da er seine Religion liebte, hörte er auf, Englisch zu lernen.“¹ Zudem eignete er sich dort die in der Zeit des klassischen Islam verarbeitete Form der griechischen Wissenschaften, hinduistische Mathematik und Philosophie und die westlichen Naturwissenschaften an. Die speziell religiösen Wissenschaften studierte er auf privater Basis². Für die gesamte Dauer seines Studiums bekam er Preise und fortwährend das höchst dotierte Stipendium. Er bestand mit Auszeichnungen und erhielt sogar einen Orden durch den Lieutenant-Governor, aus dessen Hand vor ihm noch kein Kandidat für Arabisch, Persisch, Hindi oder Sanskrit derartiges bekommen hatte³.

Daraufhin wurde Şafdar auf den Lehrstuhl für Persisch am Agra College berufen und bald zusätzlich als Assistenzprofessor („assistant professor“) der natürlichen empirischen Philosophie für die Schüler und Lehrer der Government Normal School und für die Hindi- und Sanskritschüler des College eingestellt. Nebenher betätigte er sich *u.a.* als Übersetzer in einem bekannten Verlag, ließ aber auch nicht vom Studium der islamischen Wissenschaften

¹Ebd., 321.

²Ebd., 321f.

³Ebd., 322.

ab¹, wobei sein besonderes Interesse den Kommentaren, *ḥadīs* und anderen theologischen Werken galt².

Trotz seiner mangelnden Englischkenntnisse hatte Şafdar also eine hervorragende Ausbildung in den klassischen muslimischen und hinduistischen Disziplinen sowie den westlichen Naturwissenschaften genossen. Er hatte die philosophischen Werke der alten Griechen, der Hindus, die Schriften von Atheisten, Sophisten und Deisten gelesen³, hatte also ein breit gefächertes Wissen⁴.

Während dieser Zeit blieb er jedoch ein tiefgläubiger Muslim. Er hatte zwar festgestellt, dass viele Dinge im Koran und den *ḥadīs* mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften nicht übereinstimmten, tat es aber ab mit dem Sprichwort: „Was hat die Vernunft mit der Offenbarung zu tun.“ Dies fiel ihm um so leichter, da nach seinem Ermessen viele der Sachverhalte im Islam denjenigen in anderen Systemen und Religionen überlegen waren⁵.

Şafdar empfand, dass der einzig gangbare Weg in einem Abwägen der Diskrepanzen im Islam bestehe, wodurch man zu einem mittleren, ausgewogenen Weg gelangen und die Extreme vermeiden könne⁶. Er war Sunnit, aber heimlicher Tafzīliya⁷ und gehörte nicht zufällig der ḥani-

¹‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 322.

²“From Şafdar Ali”, 216.

³Ebd., 216.

⁴Dies wird auch von E. Champion bezeugt: „He knows only a little English, and this has of course shut him out from many sources of knowledge to which they [i.e. the anglicized Bengalee Baboos] have access. Still his knowledge of Arabic, Persian, and Mohammedan learning is first-rate, and is supplemented by a good knowledge of natural science“ (“[The Two Converts](#)”, 46).

⁵“From Şafdar Ali”, 216.

⁶“From Şafdar Ali”, 216; ‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 323.

⁷Ein Sunnit, der zwar an der Rechtmäßigkeit der ersten drei Kaliphen festhält, jedoch glaubt, dass ‘Alī der höchste Rang zusteht; “[An Urdu Review](#)”, 598.

fitischen Rechtsschule an, die rationalistischen Prinzipien einen gewissen Freiraum gab¹.

Trotz seines großen Forschungsdranges verspürte er nie ein Bedürfnis, sich mit den Ansprüchen des Christentums zu befassen, da er davon ausging, dass die Bibel verfälscht und aufgehoben sei, obwohl er gelegentlich in Berührung kam mit Christen, da er 1854 an der Debatte mit Pfander teilnahm², von der Bekehrung einiger nachdenklicher und intelligenter Menschen hörte und von zwei Europäern christliche Bücher bekam, ohne diese jedoch zu lesen³. Als ‘Imād ud-Dīn während seiner Studienzeit eine Zeitlang eine starke Neigung zum Christentum zeigte, war es Şafdar, der ihn davon abhielt, sich weiter damit zu befassen⁴.

Als Deputy Inspector of Schools im Punjab (1856–1860)

Als 1856 im Punjab eine Abteilung für die öffentliche Ausbildung („department of public instruction“) eingerichtet

¹S. „*An Urdu Review*“, 598; vgl. Juynboll und Wensinck, *Abū Hanīfa*, SEI, 9–11.

²Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 24f, zitiert bzgl. der Debatte einen gewissen J.R. Hill: „The Maulvi was not unfavourably impressed by the Christian advocates; but their arguments produced no practical or conclusive effect on his mind.“ Es ist schwer abzuwägen, ob diese Aussage die Meinung Hills oder eine Wiedergabe der Meinung Şafdars darstellt. Hinzu kommt, dass die Formulierungen recht unpräzise sind. Aus diesem Grund ist diese Aussage von geringem Wert.

³„*From Şafdar Ali*“, 216. Da Şafdar ‘Ali berichtet, dass er später bei der Durchsicht seiner Bücher auf die *Waage der Wahrheit* gestoßen sei (ebd., 217), ist es wahrscheinlich, dass er diese Bücher von Pfander erhalten hatte, denn eine „Mrs. Weitbrecht“ berichtet, dass Pfander bei der Agra-Debatte Bücher ausgeteilt habe, Weitbrecht, *Missionary Sketches*, 452.

⁴„*From Şafdar Ali*“, 216; Lāhiz, *Wāqī‘āt-i ‘imādiya*, 4f.

tet wurde, beförderte man Şafdar zum Deputy Inspector of Schools, woraufhin er nach Rawalpindi zog. Dort kam er in Berührung mit dem Sufismus, sowohl durch einen gewissen Maulvī, der ihm die Gedichtsammlung des großen persischen Mystikers Jalāl ad-Dīn Rūmī namens *Masnawī* zukommen ließ, wie auch durch verschiedene Begegnungen mit Sufis. Nun begann für ihn eine neue theologische Phase, in der er viele Bücher zum Mystizismus sammelte und studierte. Ihn zog das sufistische Streben nach Reinheit des Herzens, Güte und Liebe zu Gott und den Menschen an, welches wiederum eine innere Rebellion gegen die äußerlichen islamischen Vorschriften verursachte, obwohl er diese weiterhin ausführte¹.

Zu jener Zeit fing er an, sufistische Praktiken und Meditationen auszuüben: Er aß nur jeden vierten Tag, verbrachte fast die ganze Nacht mit Meditation, obwohl er tagsüber seine Aufgaben als Schulinspektor zu erfüllen hatte, und übte *zikr*, bis er seinen Atem 15 Minuten lang anhalten konnte, während er über 1000mal das Wort *al-lāh* wiederholte². Diese Übungen führten später zu einem Herzleiden, das er nie loswurde. In dieser Zeit ereignete sich auch eine ekstatische Lichtvision, die ihn aber nicht als göttlichen Ursprungs überzeugen konnte und die er später als Christ als ein durch das Blut verursachtes elektrisches Licht im Auge zu erklären versuchte³. Er erreichte den in der sufistischen Terminologie als *ṣaḥw*⁴ bezeich-

¹“From Şafdar Ali”, 217.

²S.u.S. 218, Anm. 6.

³Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 126f. Nach seiner Taufe verließ ihn dies Leiden eine Zeitlang (“From Şafdar Ali”, 220), kehrte aber bald mit Vehemenz zurück, “The Two Converts”, 48f.

⁴“An Urdu Review”, 598. *Ṣaḥw* bedeutet wörtlich „Wolkenlosigkeit, Klarheit; wolkenlos“ und bezeichnet den Zustand der Nüchternheit im Unterschied zum Zustand der Berauschtigkeit (*sukr*). Der Zustand des „Nüchternen“ schließt jedoch nicht mystische Erfahrungen aus, wie oben deutlich wird.

neten Zustand und schildert das Ergebnis seiner Übungen folgendermaßen:

Als er [Şafdar] ihre Gesellschaft und sufistische Lehren erhielt, offenbarte sich vor seinen Augen eine neue Erde und ein neuer Himmel, was Religion anbelangt. Diese mussten [in ihm] eine folgenreiche geistliche Revolution bewirken. Es wurden gleichzeitig große Schwierigkeiten sichtbar, und er musste sehr große Mühsal und schwere Übungen auf sich nehmen. Gottes Güte ließ ihn binnen kurzer Zeit jene weiten Etappen (*manzil*) zurücklegen. Zum Schluss merkte er, dass er nach seiner Wanderung wieder an dem Ausgangspunkt seiner Reise angelangt war. Zu jener Zeit konnte er seine Traurigkeit nicht länger unterdrücken¹.

Diese Erkenntnis markiert das Ende der ersten Etappe seiner sufistischen Entwicklung. Er ermittelte nun anhand der einschlägigen mystischen Literatur und der Leitung gewisser Sufis, dass er nur durch einen unfehlbaren Führer (*murshid*) die lang angestrebte Vollendung seiner Praktiken und volle Glaubensgewissheit erlangen könne². Zu diesem Zweck scheint er sich einer Gruppe von 10–12 Sufis, die von einem Lehrer angeleitet wurden, angeschlossen zu haben, die sich entschloss, nun auseinanderzugehen, um diesen Führer zu finden; derjenige, der ihn fände, solle es den anderen mitteilen³.

Şafdars Arbeit war für eine solche Suche hervorragend geeignet, denn sie brachte ihn bis an die nord-westliche Grenze des britischen Imperiums, so z.B. nach Jhelum und

¹‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 323f.

²‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 324; “From Şafdar Ali”, 217. Ein sufistischer Lehrer Şafdars wird kurz erwähnt, leider aber nicht namentlich. Dieser habe nie geschlafen und von einem Paisa pro Woche gelebt, womit er ein wenig Getreide zur Nahrung gekauft habe, Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 126. Es wird nicht deutlich, in was für einem Schülerverhältnis Şafdar zu ihm stand.

³Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 127; ‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 324 (Şafdars eigene Bemerkung darüber ist sehr obskur).

Peshāwar¹. Zuletzt war er im Gebiet zwischen Lahore und Multan und verbrachte *u.a.* einige Zeit in Multan, Jhang, Gugerah, Mazhargarh², Pakpatan, Taunsa und Lahore³, wo er die jeweiligen sufistischen Zentren aufsuchte. Während viele seiner Meinung nach unecht waren, wiesen einige ein wahres geistliches Anliegen auf. Er suchte aber „einen unfehlbaren Führer; einen, der meine geistliche Krankheit erkennen und definieren, deren Ursache angeben und mir volle Glaubensgewissheit schenken könne; einen, der weder Quacksalber noch selbst erkrankt sei“⁴, und in dieser Hinsicht waren seine Anstrengungen weder erfolgreich, noch erhielt er von irgend jemandem eine befriedigende Auskunft⁵.

Der Schritt zur Bekehrung in Jabalpur (1861–1864)

Im Jahr 1860 wurde Şafdar nach Jabalpur versetzt⁶, wo er keine Sufis fand, so dass er den Entschluss fasste, seine Suche in Arabien, *v.a.* in Mekka und Medina, fortzusetzen und dafür eine längere Beurlaubung zu erbitten oder

¹ 'Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 323.

² *Ebd.*, 324.

³ "From Şafdar Ali", 217.

⁴ *Ebd.* Demnach wurden ihm bei dieser Suche zwei Gedichte zu Leitworten:

„Weil der Teufel oft in Menschgestalt erscheint,
solltest du deine Hand nicht in jede Hand legen.“

(Nach Angabe des engl. Übersetzers von Jalāl ad-Dīn Rūmī.)

„Der Retter, den wir brauchen, muss wie ein Schwertschärfer sein,
der im Nu den Rost eines Lebens abschleift.“

(Nach Angabe des Übersetzers ein hindī Zweizeiler)

⁵ 'Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 324f.

⁶ In *ebd.*, 325, schreibt er, dass er in jenem Jahr „mit allen Zeitgenossen beim Öffnen der Tür der Linderung Erleichterung erfuhr“. Ist dies eine Andeutung über die endgültige Wiederherstellung des Friedens nach der Niederwerfung des Sepoyaufstandes?

im Falle einer Ablehnung seines Antrages zu kündigen. Sein Jünger Qāsim Khān, der den Koran und die hadīṣ bei ihm las, erhielt die Erlaubnis, ihn begleiten zu dürfen¹. Zuvor musste er aber in seine Heimatstadt zurückreisen, um einen Verwalter seines Besitzes zu finden. Als er dort eintraf, stellte er jedoch fest, dass er Schulden hatte, so dass er seine Reisepläne um mindestens anderthalb bis zwei Jahre verschieben musste².

Aus verschiedenen Berichten wird ersichtlich, dass Ṣafdar zu Hause in seiner privaten Büchersammlung auf einen Teil der Bibel und Pfanders *Waage der Wahrheit* stieß und anfang, sich mit denselben auseinandersetzen, wobei er zunächst durchaus nicht von den Ansprüchen des Christentums bewegt wurde³. Im Gegenteil, er entschloss sich, ein Buch mit dem Titel *Radd-i naṣārā* (*Widerlegung der Christen*) zu verfassen, um der Verbreitung des Christentums Einhalt zu gebieten, wobei ihm Qāsim Khān behilflich war. Sie beschafften sich hierfür alle ihnen zugänglichen christlichen Bücher⁴. Ṣafdar traf einige Tage nach dem Auffinden der *Waage* und des Bibelteils (ver-

¹Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 129. Zu Qāsim s.u. S. 190.

²“From Ṣafdar Ali”, 217f; ‘Ali, *Ghizā-i rūh*, 325; Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 127.

³“From Ṣafdar Ali”, 218f; “Recent Intelligence. India”, 124. Ṣafdar würdigt 1866 die *Waage der Wahrheit*. Seiner Meinung nach war die Beantwortung der muslimischen Einwände durch Pfander auf der allgemeinen Ebene befriedigend. Er bemängelte jedoch vor allem das Fehlen einer detaillierten Beantwortung der muslimischen Einwände (“From Ṣafdar Ali”, 220f). Diese wurde erst von ‘Imād ud-Dīn in *Hidāyat al-muslimīn* geliefert. Man muss die für den westlichen Leser oft ermüdenden Details des letzteren Buches auf diesem Hintergrund sehen, um es sachgerecht würdigen zu können.

⁴Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 129f. Der genaue Zeitpunkt dieser Episode kann nicht mehr mit voller Sicherheit ermittelt werden, aber sie lässt sich am besten nach Ṣafdars Lektüre des *Mizān al-ḥaqq* und vor seiner Bekanntschaft mit Nehemiah Goreh einordnen.

mutlich der Psalmen)¹ und irgendwann während seiner oben geschilderten Recherchen zufällig den vom Hinduismus zum Christentum konvertierten großen Sanskritkenner Nehemiah Goreh (Nīlakanṭh Shāstrī). Er unterhielt sich mit diesem fünf bis sieben Tage über religiöse Dinge, wodurch sein Interesse an der Bibel und der christlichen Religion geweckt wurde² und wesentliche Zweifel beseitigt wurden³. Goreh machte ihn bekannt mit dem CMS-Missionar E. Champion, bei dem er sich eine ganze Bibel und andere Literatur erwarb und mit dem er im Gespräch blieb⁴.

Vermutlich gegen Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahres schrieb er Briefe an berühmte muslimische Gelehrte und hinduistische Pandits von Jabalpur⁵, „schilderte ihnen seinen elenden Zustand und bat um ein Heilmittel“⁶. Auf seine Anfragen erhielt er jedoch keine rechte Antwort, sondern hörte, dass der eine seinen Brief verbrennen ließ, der andere ihn mit dem Kommentar zerriss, dass es für einen irreligiösen Menschen kein Heilmittel und keine Antwort gebe⁷. Andere wichen seinen Fragen aus⁸. Er hatte die muslimischen Pflichtgebete aufgegeben

¹Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 127.130.

²‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 326. Goreh war mit Dr. Fitz-Edward Hall und dem Konvertiten Lāl Bihārī De auf einer Reise in Bharshala eingetroffen. Da Şafdar mit dem letzteren befreundet war, besuchte er ihn in seinem Zelt, wo er ihn im Gespräch mit Goreh fand. Dieser Mann beeindruckte Şafdar, und es entstand eine tiefe Freundschaft zwischen beiden Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 124.

³Şafdar hat später E. Champion oft gesagt, dass in diesen Gesprächen die Hälfte seiner Schwierigkeiten gelöst worden seien, s. “*Recent Intelligence. India*”, 124.

⁴Ebd., 124.

⁵Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 130.

⁶‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 326.

⁷Ebd., 326.

⁸Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 130.

und war in seinen prochristlichen Äußerungen so offen, dass die Muslime sagten, er sei Christ geworden und die Verwandten drohten, seine Frau wegzunehmen¹. Als Şafdar sowohl von Rechtsgelehrten wie auch von seiner Umgebung eine ablehnende Haltung erfuhr, schrieb er Nehemiah Goreh einen Brief auf Hindi über seine Zweifel hinsichtlich des Christentums und bat ihn herzukommen, um ihn zu unterweisen².

Goreh reiste schon am nächsten Tag mit der Pferdekutsche von Benares nach Jabalpur³:

Darauf kam er und wurde sein geistlicher Vater bei der Unterweisung in der wahren Religion⁴.

Goreh blieb ungefähr sechs Monate bei Şafdar⁵, und zwar offensichtlich bis zu seiner Taufe⁶. Als dieser bereit war, den Schritt zur Taufe zu vollziehen, benachrichtigte er seine Freunde und Jünger Qāsim Khān und Karīm Bakhsh schriftlich von seinem Vorhaben⁷. Qāsim

¹“Recent Intelligence. India”, 125.

²Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 326; Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 130.

³Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 327; Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 130. Es gab noch keine Zugverbindung.

⁴Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 327.

⁵Ebd., 327.

⁶Dies wird von E. Champion vorausgesetzt in “Recent Intelligence. India”, 124f. Die Tatsache, dass Goreh Patenonkel von Qāsim wurde, erhärtet diese Vermutung, denn er wird schwerlich zwischendurch die mühsame Reise nach Benares und zurück unternommen haben; Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 131.

⁷Qāsim Khān war wohl anfänglich ein Diener Şafdars und wurde später Lehrer an der Regierungsschule in Sehora (Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 131.301; “Recent Intelligence. India”, 125). Goreh wurde sein Patenonkel. Bei seiner Taufe gab er seinen Posten auf (ebd., 131). Später wurde er als anglikanischer Priester in Magitha, Amritsar, tätig (Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 128.301; vgl. “From the Rev. T.R. Wade”, 312. Für weitere Details s. Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 131).

war selbst schon im Herzen zu diesem Schritt entschlossen und ließ sich zusammen mit Şafdar am 25. Dezember 1864 in einem Teich in der Nähe von Jabalpur taufen¹. Karīm Bakhsh zögerte ein paar Tage, ließ sich dann aber überraschend am 15. Jan. 1865 taufen².

Auch ein Mann mit hohem Beamtenposten musste wegen seines Übertrittes viele Unannehmlichkeiten erfahren. Wie er selbst lakonisch bemerkt: „Als mein Volk (!*qaum*) dies sah, betrachtete es ihn [*d.h.* den Übertritt] als Betrug (*hamen nā-ḥaqq par samajh-kar*) und verwarf mich, so wie man die Fliege von der Milch wegscheucht.“³

E. Champion gibt uns weiteren Aufschluss über die gesellschaftliche Ächtung, die auch Şafdar durchzustehen hatte, und die sich auf seine Familie erstreckte, obwohl sie lange von seiner Neigung zum Christentum wusste. Diese Ächtung durch die Großfamilie ist für den Inder, der einen Übertritt beabsichtigt, noch heute eine fast unüberwindbare Hürde und eine Ursache unvorstellbaren Schmerzes. Şafdars Frau warf sich bei der Bekanntmachung auf den Boden, aß und trank nichts und schwieg einige Tage lang. Am vierten Tag konnte sie dazu bewogen werden, Nahrung zu sich zu nehmen. Ihr Widerstand ließ aber nicht nach, sondern wurde täglich bitterer, so

Karīm Bakhsh war Rektor in Sehora Town School und „ein Maulvi von nicht unbedeutenden Leistungen“. Nach seiner Taufe wurde er als Lehrer an der Christ Church Mission School in Kanpur und später am St. John's College in Agra eingestellt (Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 128). Er war ein Freund von Şafdar, konnte aber dessen Taufe nicht beiwohnen. Man befürchtete, dass Bakhsh durch die Verfolgung seiner beiden Freunde von der Taufe abgeschreckt werden würde, aber diese Angst war unbegründet (*“Recent Intelligence. India”*, 125).

¹Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 131; *“Recent Intelligence. India”*, 124f; *“From Şafdar Ali”*, 219.

²*“From Şafdar Ali”*, 219; vgl. 'Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 327; *“Recent Intelligence. India”*, 125.

³'Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 327–329.

dass Şafdar sie, ihre Tochter und ihren Vater zurück in ihre Heimat nach Agra schicken musste¹.

Şafdars Bekehrung war aber auch und gerade die Ursache vieler ernsthafter Auseinandersetzungen mit dem Christentum in Nord- und Zentralindien, was sowohl Imād ad-Dīn wie auch Imām ad-Dīn in Lahore und Gujrah bezeugten; beide betrachteten die Nachricht von Şafdars Entscheidung als einen wesentlichen Anstoß für ihre eigenen zur Bekehrung führenden Auseinandersetzungen mit dem Christentum². E. Champion bezeugt den missionarischen Eifer Şafdars in Jabalpur selbst, dessen Bekehrung dort eine heftige Reaktion auslöste³. Şafdar teilte auch jenem oben erwähnten Kreis von Sufis⁴ schriftlich mit, dass er den wahren Führer (*murshid*) gefunden habe, bekam aber nur eine spöttische und ablehnende Antwort⁵.

Für die Zeit nach der Taufe Şafdars gibt es fast keine Informationen. Es entstand wohl zur Zeit seiner Taufe die Frage, ob er in den kirchlichen Dienst gehen solle. E. Champion machte sich dafür stark, dass er dies nicht tue, da er als Schulinspektor nicht nur eine gesicherte Existenz, sondern auch bessere Möglichkeiten der Missionierung seiner alten Umgebung habe; zudem würden seine Motive, Christ zu werden, glaubwürdiger erscheinen⁶. Wie Imād ud-Dīn und sein Lehrer Goreh behielt er seine alte Kleidung bei. Auch ließ er seinen alten Namen nicht

¹“The Two Converts”, 48.

²‘Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 317f; Lāhiz, *Wāqi‘āt-i ‘imādiya*, 12f.

³“Recent Intelligence. India”, 125; “The Two Converts”, 48.

⁴S.o. S. 185–185.

⁵Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 127.

⁶“The Two Converts”, 46f.

ändern¹, obwohl anzunehmen ist, dass er den Vornamen Mose erst bei seiner Taufe erhielt².

Er wurde spätestens 1872 zum Extra Assistant Commissioner (Central Provinces) befördert³. Goreh berichtet, dass er Şafdar im Jahre 1878 einen Monat lang in Sagar besucht habe, als dessen Frau gestorben sei, was darauf hindeutet, dass diese zuletzt doch zu ihm zurückkehrte, ein verständlicher Schritt in der männerorientierten Welt Indiens, in der eine Frau ohne Mann eine geringe soziale Stellung hatte. Es bleibt im Dunkeln, ob sie, ihre Tochter oder ihr Vater Christen wurden oder nicht. Wir erfahren überhaupt sehr wenig über die familiären Verhältnisse Şafdars. Lässt die Tatsache, dass er bei seinem Schwiegervater und nicht bei seinem Vater wohnte, darauf schließen, dass der letztere gestorben war⁴? Wir wissen, dass seine Mutter und einige Geschwister im Jahre 1889 verstorben waren⁵. Er unterhielt offensichtlich weiterhin den Kontakt zu Goreh aufrecht, denn 1882 finden wir ihn auf Besuch bei demselben in Puna⁶, in welchem Jahr er auch bei einer Revision der Psalmen auf Urdu mit-half⁷. Er hielt 1890 noch Vorträge und schrieb im Jahre 1898 als Rentner einen Artikel für CMI⁸. E.M. Wherry setzt 1906/1907 voraus, dass Şafdar nicht mehr lebt⁹.

¹“The Two Converts”, 46.

²Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 125.234.

³Alī, “Preaching to Muhammadans”, 55.

⁴Es ist in der indischen Großfamilienstruktur üblich, dass die Frau in den Haushalt der Schwiegereltern zieht und nicht umgekehrt.

⁵Alī, *Ghizā-i rūh*, 320.

⁶Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 271.

⁷Ebd., 245.

⁸„Glad Tidings for Christians – Concerning Three Commentaries on the New Testament“ in “An Urdu Review”, 598–600.

⁹Wherry, *Islam and Christianity*, 146.

Şafdar 'Alī hat 'Imād ud-Dīn von seiner Zeit in Jabalpur bis zu seinem Lebensende nur drei- oder viermal kurz getroffen¹.

Şafdars theologische Entwicklung

Wir können bei Şafdar eine theologische Entwicklung beobachten, die zum Christentum hinführt. Im Elternhaus wurde das Bewusstsein der Vergänglichkeit der Welt und die Sorge um das Jüngste Gericht geweckt, während ihm in seiner sufistischen Phase zwei Dinge besonders wichtig wurden: erstens die Bedeutung der inneren Reinheit und daher eine Steigerung des Sündenbewusstseins; zweitens die Erkenntnis, dass er nur durch einen unfehlbaren Mittler und Führer (*murshid*) zur Vollendung und vollen Glaubensgewissheit gelangen könne.

In den drei Jahren vor seiner Taufe verdichteten sich alle theologischen Erkenntnisse Şafdars und fanden ihr Ziel in der christlichen Lehre und in Christus als dem wahren Mittler (*murshid*). Durch das Medium des Sufismus also kam er zunächst zur Erkenntnis der Notwendigkeit eines unfehlbaren Mittlers und Führers, um dann in einer späteren Etappe Jesus als diesen Mittler zu erkennen. Diese drei Jahre lassen sich grob in drei Phasen einteilen. In der ersten wurde der Glaube an die Gültigkeit Muhammads und seiner Offenbarung zerstört und sowohl die Einzigartigkeit Jesu als auch die Vorzüglichkeit der christlichen Lehren über alle anderen Religionen und Philosophien erkannt. Die Praktiken und Übungen der Sufis übten aber noch eine gewisse Faszination aus, und die Zweifel hinsichtlich Unstimmigkeiten in der Bibel ließen sich nicht sofort beseitigen. In dieser Phase wird die Gefahr

¹“An Urdu Review”, 599.

des Agnostizismus und Skeptizismus, dem viele suchende Muslime zum Opfer fallen, sehr groß gewesen sein.

In der zweiten Phase, die mit dem zweiten Jahr begann, überkam ihn die Überzeugung der Nichtigkeit mystischer Übungen, aber seine Zweifel über Unstimmigkeiten in der Bibel vermehrten sich; erst durch die Ankunft Gorehs und den Beginn der letzten Phase legten sie sich. Goreh muss ihm wesentlich geholfen haben, vom zerstörten muslimischen Glauben zu einem lebendigen christlichen Glauben fortzuschreiten und nicht in einen Zynismus oder Agnostizismus zu verfallen¹.

Wir können zudem einen charakteristischen Zug Şafdars in seinem frühesten Bericht beobachten²: Er durchdachte Sachverhalte bis zu ihrem Ursprung und Ziel. Besonders deutlich wird dies in seiner Beschreibung des letzten Jahres vor seiner Taufe: Er war überzeugt, dass Gott vollkommen, ohne Widerspruch und gut sei, und dass er gerade deswegen auch für den Menschen, um dessen leibliches Wohl er sich kümmert, einen Erlösungsweg anbieten müsse. Diese Erkenntnis schlug sich später in seiner Bittschrift nieder und gab seiner Verzweiflung als Muslim erst ihre Tiefe: Er hatte die Bibel zunächst nur gelesen, um Widersprüche zu finden. Nun aber, da ihm der Boden seines muslimischen Glaubens wegfiel und er sich auf halbem Wege zum Christentum befand, fand er die Lehren der Bibel zwar vorzüglich, konnte aber die Bibel nur dann akzeptieren, wenn sie gänzlich ohne Widerspruch sei; denn Gott sei ohne Widerspruch, daher müsse seine Offenbarung notwendigerweise widerspruchslös sein.

¹“From Şafdar Ali”, 218f.

²Ebd., 218f.

Şafdars Vortrag „Preaching to Muhammadans“ vom Jahre 1872¹ gibt einen wertvollen Einblick in seine Gedankenwelt und unterstreicht die oben dargelegten Bemerkungen:

Şafdar plädiert in diesem Vortrag für eine größere Betonung der positiven Darlegung des christlichen Glaubens in der Verkündigung unter Muslimen und warnt ausdrücklich vor christlichen Platitüden wie vor einer übertriebenen Darlegung der Übel des Islam und Muhammads: Ein Sämann solle in erster Linie säen und nicht Unkraut jäten. Zwei in dieser Hinsicht nützliche Bücher seien das anonyme Werk *Dīn kī ṭarīq* und Pfanders *Ṭarīq al-ḥayāt* (55f). Zu viele Prediger würden erstens irrelevante Themen und nicht Kernpunkte des christlichen Glaubens verkünden; zweitens seien sie oft genauso gewalttätig wie die Muslime und würden harte und verächtliche Worte benutzen (56).

Er weist dann auf die muslimischen Mystiker als eine Gruppierung hin, die Gott suchen und denen Gott mehr als anderen Muslimen einen Teil seines heiligen Gesetzes offenbart habe, so dass in ihren Herzen ein tiefes Bewusstsein ihrer Sündhaftigkeit und Unkenntnis entstanden sei (56f). Abschließend schlägt er vor, dass gewisse Leute dafür ausgesondert werden, Antworten auf die Reformbewegungen der Zeit zu erarbeiten (57f) und ermahnt alle Verkündiger, zusammen zu kämpfen und nicht in eine sektiererische Abgrenzung gegeneinander zu verfallen (59).

Şafdar ‘Alī ist sein ganzes Leben lang ein „ökumenisch“ denkender und weitherziger Christ geblieben. Noch in einem Artikel, in dem er Stellung zu ‘Imād ud-Dīns und R. Clarks Kommentaren bezieht, preist er die weitherzige Auslegung, die die Verfasser nicht als Glieder einer bestimmten Kirche und Konfession, sondern als Christi Diener verfasst hätten².

In demselben Artikel äußert er seine große Freude darüber, dass die Auslegung mit seinen eigenen Ansichten

¹‘Alī, „Preaching to Muhammadans“, 55–58.

²„An Urdu Review“, 599f.

übereinstimme, trotz dessen, dass er und 'Imād ud-Dīn als Muslime sehr unterschiedliche Meinungen vertreten hätten, verschiedene Wege gegangen seien und auch als Christen verschiedene geistliche Väter hätten (598f). Seine Freude hängt wiederum mit dem oben erwähnten Postulat zusammen, dass Gott ohne Widerspruch sei; daher müsse seine Kirche durch den Heiligen Geist auch ohne Widerspruch sein (599).

Şafdar 'Alīs Werke

Bittschrift (Niyāz-nāma)

Şafdar 'Alīs Beitrag zur christlichen Apologetik besteht hauptsächlich aus seinem Werk namens *Bittschrift*¹. E.M. Wherry's Kommentar, dass „there is nothing in this book specially new or striking“² ist völlig unzutreffend, denn Şafdar 'Alīs Werk weist sowohl eine theologische Tiefe wie auch eine logische und systematische Kraft auf, die es ein von keinem anderen apologetischen Werk des 19. Jahrhunderts erlangtes Niveau erreichen lassen. Der Verfasser hat sich in einer präzisen und systematischen Weise Gedanken über die diversen Elemente des Christentums und des Islam gemacht und diese in einer logischen Weise Schritt für Schritt auf ihre Wurzeln zurückzuführen versucht, worin er oft an einen unparteiischen Richter erinnert, der in einer ruhigen und kühlen Art eine Möglichkeit gegen die andere abwägt.

¹Der folgenden Beschreibung ist die dritte Auflage zugrundegelegt worden.

²Wherry, *The Muslim Controversy*, 97. Man könnte meinen, Wherry habe höchstens das Inhaltsverzeichnis gelesen und aus diesem Grund das Buch nicht gründlich untersucht.

Şafdar's Stil ist schwer, ohne schwerfällig zu werden. Es ist der Stil eines Gelehrten, der mit seinen langen Sätzen und Satzstrukturen den modernen Urdu-Leser oft rätseln lässt, und der trotz seiner „Vorzüglichkeit“¹ auch im 19. Jahrhundert für den Inder mit durchschnittlichen Urdukenntnissen schwer verständlich gewesen sein muss. Dass das Werk dennoch Beachtung erlangt hat, wird daran ersichtlich, dass von der hier besprochenen 3. Auflage des Jahres 1898 immerhin 1000 Kopien gedruckt wurden².

Niyāz-nāma bedeutet „Bittschrift“ und entspricht dem Ton des Buches. Es gelingt dem Verfasser im Unterschied zu den meisten Schriftstellern des 19. Jahrhunderts, bei der Wahrheit zu bleiben, nicht geschmacklos zu werden und keine bittere Polemik gegen Muhammad und den Koran auszuüben. Das wirklich Neue an diesem Werk besteht jedoch in der theologischen Struktur, die ihm zugrunde liegt. Diese soll kurz skizziert werden.

Das Buch besteht aus drei Teilen. Im ersten Teil legt Şafdar Widersprüche des Koran zu biblischen Angaben dar, wobei er sich bemüht, zentrale Inhalte und Auffassungen der beiden Schriften wiederzugeben. Aus diesen Widersprüchen ergeben sich die beiden Haupteinwände der Muslime, nämlich die angebliche Verfälschung der Bibel und die Aufhebung derselben durch den Koran. Folgerichtig behandelt Şafdar in einem zweiten Teil den Verfälschungsvorwurf und im letzten Teil die vermeintliche Aufhebung der Bibel.

Folgende Schwerpunkte charakterisieren das Werk:

¹Alī, *Niyāz-nāma*, 97.

²Das Werk scheint nicht wesentlich revidiert worden zu sein, was daraus ersichtlich wird, dass die 4. Auflage identisch ist mit der 3.

Die Grundstruktur der *Bittschrift*

Die Ableitung des Christentums aus Gottes Wesen Die Hauptstärke von Şafdar 'Alis Schrift liegt darin begründet, dass seine Argumente von dem Wesen Gottes ausgehen. Er gründet alle seine Beweisführungen auf zwei Voraussetzungen:

1. Gottes Wesen ist heilig, rein, gerecht und barmherzig¹.
2. Gottes Wesen kann sich selbst nicht widersprechen².

Die Hauptaussage des Buches besteht einerseits in der Feststellung, dass die Bibel Gottes Natur widerspiegele, der Koran und die *ḥadīṣ* dies hingegen nicht tun würden³, andererseits darin, dass die Lehren des Koran den biblischen Aussagen nicht entsprächen⁴ und somit der Koran nicht als Gottes Wort anerkannt werden dürfe; denn so, wie sich Gott nicht widersprechen könne, könne sich Gottes Wort auch nicht widersprechen⁵.

Dadurch, dass der Verfasser mit einer Definition des Wesens Gottes anfängt, die für Christen und Muslime annehmbar ist, schafft er eine gemeinsame Grundlage des Dialogs. Obwohl diese an sich noch nicht ausreicht, kann er in einer dem Muslim verständlichen und logischen Weise kommunizieren, weil er darauf aufbauend Schritt für Schritt alle anderen Gesetzmäßigkeiten aus diesen Grundsätzen entwickelt.

¹'Alī, *Niyāz-nāma*, 18f; 12–17.

²*Ebd.*, 32.35.66.

³Vgl. *ebd.*, 66–68.

⁴So Teil I.

⁵'Alī, *Niyāz-nāma*, 65ff.

Die Widerlegung gegenwärtiger muslimischer Einwände durch Koran und *ḥadīs* Auf einer anderen Ebene argumentiert Şafdar, dass der Koran und die *ḥadīs* die gegenwärtigen Einwände der Schriftverfälschung¹ oder Aufhebung² nicht erheben würden, sondern selbst behaupten würden, dass die Bibel zur Zeit Muhammads Gottes Wort gewesen sei³.

Dieser Kern soll nun im Folgenden erläutert werden:

Die Widerspiegelung des Wesens Gottes in der Bibel im Unterschied zum Koran

Der Sündenfall Während der Mensch nach biblischer Aussage als vollkommen und gut erschaffen wurde⁴, lehrt der Koran, dass er schon fehlerhaft erschaffen worden sei. Ein fehlerhaftes Wesen weist aber auf einen fehlerhaften Schöpfer hin, während Gottes Natur derartig beschaffen ist, dass sie nichts Fehlerhaftes machen kann⁵. Die Bibel weist deshalb darauf hin, dass Adams freier Wille die Entscheidung getroffen hat zu sündigen⁶. Es ist demnach in Übereinstimmung mit Gottes heiligem Wesen, dass er den Menschen, der selbst seine Sünden nicht wiedergutmachen kann, bestrafen muss.

Wie wird aber die Sündhaftigkeit des Menschen behoben? Das Christentum antwortet folgendermaßen: Auf Grund seiner Liebe und seiner heiligen Natur schickte Gott seinen Sohn, um am Kreuz als Sühnopfer für die Sünden der Menschheit zu sterben⁷, denn nur so

¹So Teil II; v.a. 223–227.

²So Teil III.

³Ebd., 105–145.

⁴Ebd., 53f.

⁵Ebd., 54f; vgl. 19.

⁶Ebd., 57f.

⁷Ebd., 12–16.

wurden seine heilige Gerechtigkeit (Bestrafung der Sünde) und seine Liebe (Vergebung/Wiedergutmachung in Christus) wirklich offenbar. Nur in Christus kommen sowohl Gottes Barmherzigkeit wie auch dessen Gerechtigkeit zum Tragen, denn er nahm die Strafe des Menschen auf sich, wodurch Gottes Gerechtigkeit Genüge geleistet wurde; gleichzeitig erwies er darin als Gottes Sohn die göttliche Liebe. Der Islam hingegen kann nicht hinreichend aufzeigen, wie der Mensch der göttlichen Forderung nach Gerechtigkeit zu entinnen vermag, denn nicht der Mensch Muhammad, sondern allein die einzigartige göttliche Natur Jesu kann die Erlösung des Menschen gewährleisten.

Das Gesetz Es gibt zwei Arten von Geboten, nämlich moralische (*ikh̄lāqī*) und zeremonielle (*rasmī*). Die erste Sorte kann nicht verändert werden, da sie tief in dem Wesen Gottes verwurzelt ist, während die zweite nicht im Wesensgrund oder essentiell gut oder schlecht ist und eine begrenzte Zeitdauer hat, da sie nicht in der Natur Gottes verwurzelt ist. Man kann die erste Sorte von Geboten auch verborgene/ursprüngliche/innere (*bāṭinī/aṣlī/ḥaqīqī*) Gebote und die zweite äußere (*ẓāhirī*) Gebote nennen. Der Unterschied zwischen beiden wird deutlich, wenn man Israel betrachtet: Israel bekam die Thora, in der sowohl zeremonielle/äußere Gebote wie auch moralische/innere/wirkliche, verborgene Gesetze (z.B. die zehn Gebote) enthalten waren. Die verborgenen Gesetze wurden durch Christus offenbart und erfüllt, so dass die äußeren Gesetze nicht mehr notwendig waren, da letztere gegeben wurden, um am Anfang Israel auf eine Erkenntnis Gottes hinzuführen, so wie ein Kind, welches zuerst das Alphabet lernen muss, bevor es zu den Wissenschaften fortschreitet, oder wie ein Patient, der über eine

längere Zeit kein Brot essen darf. Die äußeren Gebote beabsichtigten zudem eine Absonderung Israels von anderen Völkern und damit eine Trennung von den schlechten Einflüssen derselben.

Der Koran ist jedoch einerseits zu den zeremoniellen Gesetzen zurückgekehrt; andererseits sind viele der „moralischen“ Gesetze schlecht und widersprechen der Bibel und dem Wesen Gottes, so z.B. bzgl. der Ehescheidung, des Heiligen Krieges usw.¹

Die Widerlegung der Verfälschungstheorie

Der Koran und die *ḥadīṣ* erheben nicht den Einwand der Schriftverfälschung². Aus diesem Grund ist auch der Einwand heutiger Maulvīs falsch, dass die Bibel ein Beispiel für *tahrīf-i ma'nawī* und *lafzī* sei. Der Vorwurf der Sinnverfälschung betrifft nicht den eigentlichen Text³, sondern nur die Auslegung desselben. Auch die Tatsache, dass es sehr unterschiedliche Auslegungen und Übersetzungen der Bibel gibt⁴, beweist keine Schriftverfälschung. *Tahrīf-i lafzī* ist von den muslimischen Gelehrten hauptsächlich aufgrund von Textvarianten postuliert worden. Unterschiedliche Lesarten sind aber generell kein Beweis für *tahrīf-i lafzī*, selbst im Koran nicht, der schließlich ebenfalls Textvarianten aufweist⁵. Die Varianten von *SP* und *LXX* beweisen keine Schriftverfälschung von *M*, da dieser den Urtext darstellt, während *SP* und *LXX* Übersetzungen sind. Außerdem stimmen sie fast immer mit *M* überein⁶.

¹Alī, *Niyāz-nāma*, 18–31.256ff.

²Ebd., 105–145.

³Ebd., 73f.

⁴Ebd., 74–79.

⁵Ebd., 79–95.

⁶Ebd., 160–162.

Nur der Beweis der Verfälschung biblischer Lehren und Grundsätze kann die Anklage der Schriftverfälschung aufzeigen. Diese stimmen aber in der ganzen Bibel miteinander überein¹.

In diesem Teil wird von einer modernen Perspektive her gesehen die einzige Schwäche in Şafdar's Beweisführung deutlich, nämlich die der historischen Bezugnahmen, die freilich für ihre Zeit und für jemanden, der keinen unmittelbaren Zugang zu englischen Büchern hatte, ausreichte². Es genügte zudem für den islamischen Kontext des 19. Jahrhunderts, zu konstatieren, dass Jesus und dessen Jünger Zeugen der Inspiration solcher Stellen seien, bei denen man nicht sicher sei, ob sie von einem Propheten geschrieben worden seien oder nicht³.

Die Widerlegung der Aufhebungstheorie

Der Koran und die *ḥadīs* behaupten nach Şafdar nicht die Aufhebung der Bibel durch den Koran⁴, welche zudem technisch gesehen nach den von den Kommentatoren aufgestellten Regeln unmöglich ist. Die muslimischen Gelehrten Indiens haben eine neue Bedeutung von *naskh* eingeführt, indem sie die Aufhebung der ganzen Bibel postuliert haben⁵.

Die Art, wie Şafdar ‘Alī die Wurzel dieser Problematik erkennt, ist wiederum typisch: Das Fragwürdige am Koran besteht für ihn darin, dass er zu den zeremoniellen Gesetzen zurückgekehrt ist und falsche Gebote, die Gottes Wesen nicht entsprechen, zu seiner Grundlage gemacht

¹‘Alī, *Niyāz-nāma*, 80f.

²Ebd., 145ff.

³Ebd., 189–192.

⁴Ebd., 223–227.235f.

⁵Ebd., 222–233.

hat. Jesus hat die Gesetze des AT erfüllt und die inneren, moralischen Gesetze offenbart, wodurch die äußeren Gesetze ungültig geworden sind. Der Koran kann diese moralischen Gesetze aber nicht aufheben, da er hierdurch jene Gesetze aufheben würde, die aus Gottes eigener Natur entstanden sind¹.

Würdigung: Gottes Wesen entspricht seiner Offenbarung

Positive Aspekte

1. Man erkennt vor allem in der Entwicklung des Christentums aus dem Wesen Gottes und der Unterscheidung von zeremoniellen und moralischen Geboten unschwer die Aufnahme von Gedanken aus der *Waage der Wahrheit* von Pfander. Şafdar geht aber auf keine der Vernunft angeblich zugänglichen Kriterien einer wahren Offenbarung oder eines wahren Propheten ein, sondern baut seine ganze Gedankenführung statt dessen auf dem Gedanken der Übereinstimmung von Gottes Wesen und Gottes Offenbarung auf, entfaltet also ausschließlich den Themenkreis der *Offenbarungsschrift*. Pfander wollte durch seine Offenbarungsmerkmale vor allem auf die Notwendigkeit einer Übereinstimmung göttlicher Offenbarung mit dem göttlichen Wesen, wie er der menschlichen Vernunft zugänglich sei, hinweisen. Şafdar nimmt nun zwar den Gedanken der Übereinstimmung göttlicher Offenbarung mit dem göttlichen Wesen auf und erweitert ihn, greift jedoch nicht das problematische Postulat

¹Ebd., 18–31.256.

einer Erkennbarkeit des göttlichen Wesens durch die menschliche Vernunft auf. Damit setzt er sich deutlich von Pfander und 'Imād ud-Dīn ab.

Der Leser mag an dieser Stelle innehalten und sich fragen, ob Şafdar 'Alī dennoch nicht einem ähnlichen Trugschluss zum Opfer gefallen ist wie Pfander: Geht er nicht auch vom christlichen Gottesbild aus, wenn er postuliert, dass Gottes Wesen heilig, gerecht und barmherzig sei? Weiß er nicht als ehemaliger Muslim und Rechtsgelehrter, dass der Gott des Islam zwar den Wesenszug der Güte trägt, dieser jedoch dem Einheitsbekenntnis untergeordnet ist, so dass Güte keine Verbindlichkeit Gottes dem Menschen gegenüber enthält? Ist ihm nicht bewusst, dass die völlige Verschiedenheit zwischen Mensch und Gott im Islam jegliche Ebenbildlichkeit oder Kindschaft ausschließt und eine Fleischwerdung Gottes absurd erscheinen lässt?

Würde sich Şafdar bei seiner Aufstellung göttlicher Wesensmerkmale auf die Vernunft berufen, so wäre dem eben angeführten Einwand recht zu geben. Dies ist aber nicht der Fall, sondern er geht lediglich davon aus, dass Christen und Muslime diese Merkmale beiderseits akzeptieren; sie haben also eher den Charakter von Anknüpfungspunkten.

Zudem beruht seine hauptsächliche Beweislast darauf, dass die Bibel diese Auffassung von Gott vertritt, während der Koran dieser Auffassung widerspricht und somit falsch ist; er füllt also diese Merkmale mit biblischem Inhalt, bevor er sie mit der koranischen Position kontrastiert. Der Verfasser nimmt mit anderen Worten den *deus revelatus* als Ausgangspunkt und versucht nie, diesen anhand

der *revelatio generalis* zu beweisen. Hierin erweist sich sein Ansatz als legitim, da der Islam selbst von der grundsätzlichen Übereinstimmung biblischer und koranischer Botschaft ausgeht. Im Unterschied zu anderen Apologeten ermöglicht ihm dieser Ansatz beim göttlichen Wesen eine tiefgreifende Diakrisis, da er zum Kern der islamischen Auflehnung gegen die christliche Botschaft vorstößt und diese zugleich beantwortet: Er verdeutlicht, dass der Islam sich gegen jegliche Bindung und Verbindlichkeit Gottes *bzgl.* des Menschen sperrt, und antwortet darauf zugleich trinitarisch, nämlich dass nur die Botschaft von Christus dem Menschen Gewissheit über seine Erlösung geben kann, da allein in Christus Gottes gerechte Heiligkeit und Liebe zugleich zum Ausdruck gebracht werden und allein durch den Heiligen Geist die Heiligung des Menschen geschieht. Dadurch kann er also aufweisen, dass nicht die muslimische Auffassung der Einheit Gottes, sondern gerade und allein die trinitarische christliche Auffassung von Gottes Einheit ohne Widerspruch ist.

2. Das Vermeiden der Pfanderschen Prophetenmerkmale wird auch kein Zufall sein, denn Şafdar wird erkannt haben, dass die Anwendung dieser Kriterien auf Jesus und Muhammad eine Polemik gegen Muhammad hervorrufen muss, die unnötig ist. Aus diesem Grund braucht er im Unterschied zu Pfander und ‘Imād ud-Dīn keinen Wert auf die Behandlung der Wunder, Prophezeiungen und Verheißungen Jesu und Muhammads zu legen. Der Vorteil dieser bewussten Weglassung liegt auf der Hand: Ein christlicher Vergleich zwischen Muhammad und Jesus

bedeutete unweigerlich eine Disqualifizierung Muhammads und musste in polemischen Äußerungen über ihn enden. Şafdar erkannte jedoch, dass dies unnötigerweise seinen muslimischen Gesprächspartner verschließen würde. Er wollte diesen vielmehr auf eine friedliche Art für seine Botschaft gewinnen und sein Herz öffnen, ohne gleich eine Verteidigung der Person Muhammads zu provozieren. Dies konnte er viel eher durch eine Aufweisung der fundamental-theologischen Unterschiede zwischen dem islamischen und christlichen Glauben bewirken, da diese nicht unbedingt einen Vergleich zwischen Jesus und Muhammad vornehmen musste.

Diese Methodik hatte den weiteren Vorteil, dass sie viel eher wirkliches Evangelium, nämlich die frohe Botschaft vom Christus vermitteln konnte, da sie sich auf das zentrale Anliegen der Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Christus konzentrierte und sich nicht in Diskussionen über wichtige, aber letztlich zum christlich-muslimischen Gespräch nichts beitragende Aspekte über Jesu oder Muhammads Charakter verlor. Auf diese Weise behandelte sie trotzdem den Themenkreis des Offenbarungsträgers, tat dies jedoch in einer grundsätzlicheren Art, als es ein Vergleich zwischen Jesu und Muhammads Person zu leisten vermochte; denn somit wurde die Diskussion über Jesu Person in die prinzipiellere Diskussion über Gottes Wesen eingebettet.

3. Şafdars Beantwortung der islamischen Aufhebungstheorie bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber der Pfanderschen, denn erstens setzt er

seiner Widerlegung eine detaillierte Schilderung der klassischen islamischen Aufhebungsregeln voraus; zweitens entspricht er dem biblischen Zeugnis mehr als Pfander in seiner Annahme einer Aufhebung gewisser alttestamentlicher Gebote im NT. Dadurch kann er die unfruchtbare Debatte für und wider eine Aufhebungstheorie beenden und statt dessen die Muslime zu einem besseren Verständnis des Gegensatzes zwischen biblischen und koranischen Geboten hinführen.

Es gelingt dem Verfasser, in einer sinnvollen Weise die Gesetze des Koran auf die der Bibel zu beziehen und zur selben Zeit die Erfüllung der Thora durch Jesus aufzuweisen. Da die Gesetze des Islam, der Thora und des NT auf solch eine Weise miteinander in Beziehung gebracht werden mussten, dass sie zeigten, dass Jesus die Thora erfüllt habe, Christen die rituellen Gesetze des AT nicht befolgen müssten und der Einwand der Aufhebung des Evangeliums durch den Koran falsch sei, war dies kein leichtes Unterfangen. Es ist dem Verfasser geglückt, den gemeinsamen Nenner zu finden, der diese Punkte theologisch richtig miteinander in Beziehung bringt.

Auch bei dieser Beweisführung erweist sich sein Verweis auf das Wesen Gottes als besonders schlagkräftig: Seine Unterscheidung zwischen äußeren, vergänglichen und moralischen, in Gott verwurzelten und daher unvergänglichen Geboten bietet ein sauberes begriffliches Instrumentarium, das überzeugend darstellen kann, dass die äußeren alttestamentlichen Gebote im NT zwar aufgehoben worden seien, die moralischen jedoch nie, während der

Islam nicht nur äußere Gebote und falsche, dem Wesen Gottes nicht entsprechende moralische Gebote zu seiner Gesetzesgrundlage gemacht habe, sondern auch *per definitionem* nie die moralischen Gesetze des NT aufheben könne (s.o. S. 200–203).

4. Die von Pfander noch ungenau erfasste und beantwortete islamische Verfälschungstheorie formuliert Şafdar präziser und weist sie überzeugender zurück (s.o. S. 201–202). Dies lässt sich leicht im Vergleich zu Pfander zeigen: Im Unterschied zu diesem unterscheidet er zwischen Sinn- und Schriftverfälschung (*tahrīf-i ma‘nawī* und *lafzī*). Er macht zudem die richtige Beobachtung, dass der Koran und die *ḥadīs* noch keinen Schriftverfälschungsvorwurf erheben¹ und dass diese selbst viele Textvarianten aufweisen.

Es ist nun aber wiederum charakteristisch für seine Argumentationsweise, dass er dieses Material nicht wie Pfander polemisch benutzt, sondern sogleich auf die tiefere Ebene hinlenkt:

- a) Er verwendet das Vorhandensein von koranischen Textvarianten lediglich, um seinen muslimischen Gesprächspartner auf dieselbe Verhandlungsebene zu bringen und ihm den vermeintlichen Trumpf der biblischen Textvarianten aus der Hand zu nehmen. Vergleicht man, wie ‘Imād ud-Dīn nach ihm sofort diese koranischen Textvarianten aufgriff, um die Verfälschung des Koran zu beweisen, dann fällt die Zurückhaltung Şafdars umso mehr auf.

¹‘Alī, *Niyāz-nāma*, 116–128.

- b) Indem er nun seinen Gesprächspartner auf dieselbe Gesprächsebene gebracht hat, kann er aufbauend auf der koranischen Lehre der Übereinstimmung koranischer Botschaft mit der Bibel das Eigentliche zur Sprache bringen: Eine Verfälschung der Bibel kann nur durch die Veränderung oder Manipulierung von Lehren und Grundsätzen bewiesen werden, nicht durch das Fehlen einzelner Wörter *o.ä.*
 - c) Hierin trifft er zugleich den Kern der mechanistischen Inspirationslehre, denn im Grunde genommen ist sie schon durch die Aufweisung von koranischen Textvarianten widerlegt worden. Dies musste schon für viele Muslime eine ernsthafte Erschütterung des Glaubens bedeuten.
 - d) Şafdar 'Alīs detaillierte Beantwortung muslimischer Einwände füllt eine wichtige Lücke des Pfanderschen Werkes. Er erwidert einige wesentliche Argumente der Schrift Kairān-wīs namens *Christliche Unnachahmlichkeit*¹, freilich nur einen Bruchteil der von letzterem Verfasser in scholastischer Akribie gesammelten „Widersprüche“ und Textvarianten. Dabei lässt er sich nicht durch seinen Gegner vereinnahmen, sondern beruft sich immer wieder auf seine Grundsätze, anhand derer sich der größte Teil der angeblichen Verfälschungsbeweise (*d.i.* Textvarianten) von allein erledigen lassen.
5. Während Pfanders Werk noch den Eindruck hinterlässt, als gebe es keinen Unterschied zwischen

¹Ebd., 145–187.

biblischem und islamischem Inspirationsverständnis, kommt Şafdar der Sache schon näher, wenn er darauf hinweist, dass Verfälschung nur anhand der Veränderung von Lehren und nicht durch unwesentliche Textvarianten bewiesen werden könne. Er bringt die Sache aber erst recht auf den Punkt in seiner Beantwortung des 19. muslimischen Einwandes, bei der er gegen ein mechanistisches Inspirationsverständnis darauf hinweist, dass Gottes Offenbarungen nicht Wort für Wort, sondern dem Inhalt nach einem Propheten oder Apostel offenbart wurden, der diesen Inhalt daraufhin in eigenen Wendungen vortrug¹.

Problematische Aspekte

1. Die historischen Bezüge des Verfassers sind teilweise nicht befriedigend. Freilich liegt dies an seinem begrenzten Zugang zu englischen Geschichtswerken, bedingt durch mangelnde Englischkenntnisse. Man kann aber sagen, dass er das Material, welches ihm zur Verfügung stand, hervorragend einsetzte.
2. Şafdars Widerlegung der islamischen Aufhebungstheorie ist oben gewürdigt worden. Leider birgt sie jedoch zugleich eine gewisse Gefahr der Gesetzlichkeit in sich, deren sich auch Pfänder nicht entziehen konnte.

Seine Unterscheidung zwischen moralischem und zeremoniellem Gesetz ist zwar einerseits einsichtig angesichts der Tatsache, dass dadurch die islamische Aufhebungstheorie widerlegt werden kann.

¹Alī, *Niyāz-nāma*, 181–183.

Andererseits wird dadurch der tiefgreifendste Unterschied, nämlich der Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, noch nicht berührt: Er behandelt zwar die Rechtfertigung des Sünders, aber nicht die Rolle des Gesetzes für den gerechtfertigten Sünder, und diese nicht im Zusammenhang mit der Aufhebungstheorie. Im Gegenteil, dem Leser könnte es erscheinen, als ob der Christ ebenfalls dem Gesetz unterworfen sei. Es wird nicht klar, dass der Mensch auch und gerade das moralische Gesetz nicht zu halten vermag, und dass dies daher tötenden Charakter hat.

Auch lassen seine Ausführungen nicht deutlich erkennen, dass der Glaubende durch Christus von den Forderungen des Gesetzes befreit wird, so dass er forthin diese nicht mehr „als tötendes Gesetz, sondern als tröstliche evangelische Mahnung“¹ vernimmt und in der Kraft des Heiligen Geistes tägliche Erneuerung erfährt.

Eine präzise Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium hätte vor dem Missverständnis bewahrt, dass der Unterschied zwischen christlichem und islamischem Gesetzesverständnis nicht grundsätzlicher, sondern lediglich qualitativer oder quantitativer Art sei.

Dass diese Gefahr nicht unbegründet ist, beweist die Gesetzlichkeit vieler Christen in Gebieten mit muslimischen Mehrheiten.

3. Es ist darauf hingewiesen worden, dass Şafdars Erwiderung auf die islamische Verfälschungstheorie zugleich implizit das islamische Inspirationsverständnis angreifen musste. Der nachdenkliche

¹Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 520.

Muslim musste dabei den Unterschied zu jeglichem christlichen Inspirationsverständnis erahnen können.

Dennoch kann seine implizite Kritik islamischer Inspirationsvorstellungen noch keinen Ersatz für eine klare Formulierung des Unterschiedes zwischen muslimischem und christlichem Inspirationsverständnis bedeuten. Sein Kollege 'Imād ud-Dīn trug auch nicht wesentlich mehr dazu bei, und die eindeutige Tendenz unter den Apologeten war eher eine Annäherung an *bzw.* Vereinnahmung durch das klassische islamische Inspirationsverständnis.

4. Seine Arbeit ging auf Einzelheiten der muslimischen Apologetik ein, aber er strebte keine umfassende und detaillierte Widerlegung an, ging es ihm doch immer um das Grundsätzliche. Dennoch hatte er in einer Rezension der *Waage der Wahrheit* eben eine solche in die Einzelheiten gehende Widerlegung der *Christlichen Unnachahmlichkeit* von Kairānwī gefordert¹. Dieser Wunsch wurde erst etwas später von seinem Freund 'Imād ud-Dīn erfüllt.
5. Şafdar 'Alī widerlegt den islamischen Einwand der Sündlosigkeit der Propheten nicht, obwohl dieser eine wichtige Rolle in der Beweisführung Kairānwīs zur Schriftverfälschung spielt². Diese Vernachlässigung fällt jedoch nicht so stark ins Gewicht wie bei Pfander, da er seine Aufweisung des göttlichen Ursprungs biblischer Offenbarung im Unterschied zu Pfander oder 'Imād ud-Dīn nicht auf die Wahrhaftigkeit des Offenbarungsträgers gründet.

¹“From Şafdar Ali”, 220f.

²S.o. S. 135.

Schluss

Das Anziehende des Entwurfes von Şafdar ‘Alī liegt *v.a.* darin, dass sich der Verfasser in seiner Verwendung einer bestechenden Logik innerhalb der Gedankenwelt und des begrifflichen Rahmens der Muslime des 19. Jahrhunderts ausdrückte und dennoch zu den wesentlichen Unterschieden zwischen christlichem und islamischem Glauben fortschritt, ohne einer bitteren Polemik zu verfallen. Im Großen und Ganzen haben seine Gedanken ihre Relevanz auch heute nicht verloren.

Kapitel 9

Jesus oder Muhammad: ‘Imād ud-Dīn Lāhiz

Leben (*ca.* 1822–1900)

Die wichtigste Quelle für ein Lebensbild ‘Imād ud-Dīns ist dessen Autobiographie namens *Wāqi‘āt-i ‘imādīya* (*‘Imādsche Ereignisse*), geschrieben kurz nach seiner Bekehrung i.J. 1866 mit einem Umfang von 14 Seiten. Er fügte der zweiten Auflage 1873 einen kurzen Anhang von fünf Seiten über den Zeitraum von 1866–1873 bei, und zwischen seinem Tod und 1951 wurde ein anonymes posthumes Nachwort von drei Seiten geschrieben.

Es gibt zwei englische Übersetzungen des Werkes. Der geistliche Mentor ‘Imād ud-Dīns, Robert Clark, veröffentlichte in London eine Übersetzung der ursprünglichen Fassung von 1866 unter dem Titel *A Mohammedan brought to Christ; Being the Autobiography of a Native Clergyman in India* (20 S.), die uns in der zweiten Auflage des Jahres 1870 erhalten geblieben ist. E. Hahn veröffentlichte zudem in Vaniyambadi 1978

die Übersetzung einer urdusprachigen Fassung von 1951 ohne Nachwort unter dem Titel *The Life of the Rev. Mawlawi Dr. 'Imad ud-Din Lahiz* (17 S.). Ihm war Clarks Übersetzung nicht bekannt¹.

Die folgende Schilderung stützt sich vornehmlich auf o.g. in Lahore nachgedr. urdusprachige Fassung aus dem Jahre 1951 (22 S.). Ein Vergleich dieser Fassung mit Clarks Übersetzung zeigt jedoch, dass die ursprüngliche Fassung von 1866 un-geändert wiedergegeben worden ist. Aber auch die Übersetzung von Clark ist sehr wertvoll, da Clark den Text mit Anmerkungen versah und einen eigenen Anhang hinzufügte (S. 19f).

‘Imād ud-Dīn gehörte einem adeligen Geschlecht an, das seinen Ursprung auf den Sufi Qutb Jamāl von Hansi und durch ihn auf Mushzad, einen christlichen Sohn des Sassanidenkönigs Khusrau I., zurückführte. Seine Vorfahren waren zur Zeit des Mogulherrschers Schah Jehān wohlhabend, aber der Besitz seines Großvaters in Hansi wurde von den Briten beschlagnahmt. Daraufhin zog die Familie nach Panipat und lebte von der Gunst eines gewissen afghanischen Adelligen namens Ghulām Muḥammad Khān. Offensichtlich verdiente sie seit jener Zeit ihren Unterhalt durch den religiösen Unterricht². Hier wurde ‘Imād ud-Dīn um 1822³ als jüngster Sohn von insgesamt vier Söhnen und einer Tochter geboren⁴.

¹S. Hahns Vorwort. Dies ist ein weiteres Indiz für die unaufgearbeitete Lage dieses Gebietes der indischen Geschichte.

²Lāhiz, *Wāqī‘āt-i ‘imādiya*, 1f.

³‘Imād ud-Dīn wurde nach eigenem Zeugnis um 1830 geboren, Lāhiz, “*Dr. Imad-ud-din’s Paper for Chicago*”; dies wird nur eine ungefähre Angabe sein, denn wir müssen der Angabe von ca. 1822 den Vorzug geben, wenn wir alle Lebensdaten zusammentragen und sichten, s. “*In Memoriam — the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz*”, 912. Es wäre zudem schwerlich denkbar, dass er mit kaum 20 Jahren die hohe Position eines Maulvis der großen und berühmten Moschee in Agra einnehmen könnte.

⁴‘Imād ud-Dīn erwähnt nur einmal am Rande seine Schwester Imām an-Nisā’. Sie starb i.J. 1886; Lāhiz, *Intisāb al-‘imād*, 55.

Er verließ seine Familie mit fünfzehn¹ oder sechzehn² Jahren und zog um 1837/1838 nach Agra, wo er von seinem im Agra Government College als erster Urdu-Lehrer tätigen ältesten Bruder Karīm ad-Dīn unterrichtet wurde³. Im Agra Government College erhielt er fünf Jahre lang Unterricht und bestand um 1842/1843 die höchste Stufe des Persisch- und Arabischunterrichts („senior sanad“) mit Auszeichnungen⁴. Schon in jener Studienphase bekam er durch gewisse Kontakte mit Christen einige Zweifel hinsichtlich des Islam, die er aber wegen der Rügen und Spötleien seiner muslimischen Umgebung rasch wieder aufgab⁵. Als sein Mitstudent und Freund Ṣafdar 'Alī, ein zutiefst religiöser Muslim, von seinen Zweifeln erfuhr, ermahnte er ihn und nahm ihn mit zu einem gewissen Maulvī 'Abd al-Ḥalīm. Dieser fand jedoch keine Antwort auf 'Imād ud-Dīns Fragen, sondern wurde so zornig, dass die beiden Freunde bald dessen überdrüssig wurden und ihn unverrichteter Dinge verließen⁶.

Diese Zweifel führten aber zunächst nicht zu einer Abwendung vom Islam, sondern zu einer Abwendung von jeglichem kontroversen Engagement und einer Vertiefung in das Studium der islamischen Wissenschaften für einen Zeitraum von etwa acht bis zehn Jahren. Ṣafdar 'Alī schildert ihn als eifrigen und intoleranten Sunniten,

¹Lāhiz, *Wāqi'āt-i 'imādiya*, 3.

²Lāhiz, „Dr. Imad-ud-din's Paper for Chicago“, 580.

³Lāhiz, *Wāqi'āt-i 'imādiya*, 4.

⁴Lāhiz, „Dr. Imad-ud-din's Paper for Chicago“, 580, *Intisāb al-'imād*, 56. Er nennt vier Lehrer, denen er zu besonderem Dank verpflichtet sei: als Muslim Karīm ad-Dīn, Maulvī Abu 'l-Ḥasan und Maulvī Muḥammad Mazḥar; als Christ R. Clark (ebd., 56f).

⁵Lāhiz, *Wāqi'āt-i 'imādiya*, 4.

⁶Ebd., 4.

der sich zunächst der Bewegung der *ghair-muqallid*¹ anschloss, wobei er rechtgläubig blieb². Später soll er ein fanatischer Wahhābit gewesen sein³. Offensichtlich gehörte er zu dem um Raḥmatullāh und Wazīr Khān gesammelten Kreis⁴. In dieser Zeit lernte er durch Wazīr Khān den Sufismus kennen. Er fing an, „wenig zu sprechen, wenig zu essen, alleine zu leben, den Leib zu peinigen und nachts zu wachen“⁵.

¹„Einer, der nicht nachahmt“, d. i. einer, der keine der 4 Rechtsschulen frühislamischer Zeit akzeptiert. Die *ghair-muqallid* hießen auch *ahl-i ḥadīs*. Diese Bewegung empfing entscheidende Impulse von den Wahhabiten in Arabien. Hervorragende Vertreter dieser Richtung waren Ṣiddīq Ḥasan Khān (gest. 1890) und Naẓīr Ḥusain (gest. 1902). Sie lehnten die blinde Nachahmung einer der vier klassischen Rechtsschulen ab und glaubten, dass jeder Muslim das Recht habe, seine eigenen Folgerungen bezüglich der Aussagen des Koran und der *ḥadīs* zu ziehen und nicht von den Folgerungen der Schulen abhängig sein müsse (Ahmad, *An Intellectual History*, 10f). Vielleicht liegt hierin schon eine Wurzel für ‘Imād ad-Dīn spätere kritische Überprüfung der Aussagen des Koran und der *ḥadīs* in der Zeit seiner Hinwendung zum Christentum.

²Das Wort *mauqa‘dār*, das hier als „rechtgläubig“ wiedergegeben wird, ist heute weder in der persischen noch urdu Sprache gebräuchlich, wird aber in diesem Kontext wohl als „rechtgläubig, orthopraktisch“ zu verstehen sein.

³„*An Urdu Review*“, 598. Er wird also vermutlich eine antibritische Phase gehabt haben. Es ist unklar, ob Ṣafdar sich auf die arabische oder indische Version der Wahhabiten-Bewegung bezieht. Es wäre aber durchaus denkbar, dass sich ‘Imād ud-Dīn vom Vertreter der indischen Wahhabiten zum Sufi entwickeln konnte, da die indische Bewegung ein hohes Maß an sufistischen Praktiken und Gedanken enthielt.

⁴In Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 3, berichtet er, wie er diese i. J. 1853 täglich abends besuchte und sah, wie sie *I‘jāz-i ‘īswī* verfassten; vgl. auch ebd., 197.

⁵Lāhiz, *Wāqī‘āt-i ‘imādiya*, 6.

Er rezitierte ganze Nächte hindurch den Koran wie auch das Gedicht *qaṣīda-i ghausīya*¹, *cahal kāf*² und *ḥizb al-baḥr*³; ständig führte er *murāqaba*⁴, *mujāhada*⁵ und den lauten und stummen *zīkr* durch⁶; er schrieb sich das Wort *allāh* in der Einsamkeit aufs Herz; er erhoffte sich durch das Wachen auf Heiligengräbern eine Offenbarung von ihnen und hielt sich in der Gesellschaft von Sufis auf, in der Hoffnung, Anteil an ihrer Kraft zu haben. Neben den fünf Pflichtgebeten verrichtete er drei weitere (*tahajjud*, *ashrāq*, *cāshṭ*) und rezitierte unzählige Male das islamische Bekenntnis (*kalima*) und Lobeshymnen auf Muhammad (*durūd*)⁷.

¹Vermutlich meint 'Imād ud-Dīn einen der zahlreichen Lobeshymnen über den Gründer des Qādirīya-Ordens namens 'Abd al-Qādir Jilānī, die Sayyid Muḥammad *Ghaus* al-Qādirī (gest. 1533), der den Orden in Indien einführte, verfasst hat; s. Haqq, *Some Aspects of the Principal Sufi Orders*, 154–159.

²*Cahal kāf* bedeutet wörtlich „vierzig *kāfs*“ und muss ein Gedicht beinhalten, dessen vierzig Zeilen jeweils mit dem Buchstaben *kāf* anfangen. Vierzig ist eine mystische Zahl.

³*Ḥizb al-baḥr* ist ein Gedicht von *ash-Shāzīlī*, Gründer des *Shāzīliya*-Ordens, welches im Mittelalter als Zaubermittel und Beschwörungsformel einen hohen Bekanntheitsgrad erlangte. Man vermutete sogar, dass die Rezitation desselben den Sturz Baghdāds verhindert hätte (s. Macdonald, *Ḥizb*, SEI, 139, *Ḥizb*, EI² 3, 512–514; Margoliouth, *Shādhiliya*, SEI, 508–511; Haneberg, "Ali Abulhasan Schadeli", 13ff. v.a. 25; Padwick, *Muslim Devotions*, 23–25).

⁴*Murāqaba* bedeutet wörtlich „aufmerksam betrachten“ und wird für Meditationsübungen v.a. gewisser Koranverse verwendet, Subhan, *Sufism*, 101f.

⁵*Mujāhada* bedeutet „Anstrengung, Bekämpfung, Kampf“ und wird für asketische Übungen verwendet, die sich der Sufi auferlegt, *ebd.*, 97f.

⁶*Zīkr* ist die ständige Wiederholung einer Formel verbunden mit gewissen Übungen. Man unterscheidet zwischen dem lauten *zīkr* (*zīkr-i jalī*) und stummen *zīkr* (*zīkr-i khafī*). (Für eine Beschreibung der Ausführung des *zīkr* in Indien vgl. *ebd.*, 98–101). Eine besondere Form von *zīkr* ist die Übung *ḥabs-i dam*, bei der der Atem angehalten wird, während das Herz eine Formel wiederholt. Zum Schluss kann der Verehrer diese tausende von Malen in einem Atemzug wiederholen (Subhan, *Sufism*, 100. Vgl. allgemein zu *zīkr* Gardet, *Dhikr*, EI² 2, 223–227; Padwick, *Muslim Devotions*, 13–20).

⁷Lāhiz, *Wāqī'āt-i 'imādiya*, 6f.

Zu jener Zeit (um 1853) wurde er von Wazīr Khān, Maulvī Muḥammad Maẓhar und anderen führenden Muslimen beauftragt, durch Predigten in der königlichen Jāmi‘ Moschee in Agra der Verkündigung Pfanders entgegenzuwirken¹. In diesem Zeitraum von etwa drei Jahren² quälten ihn offensichtlich Zweifel bzgl. der Errettung von seinen Sünden und der damit verknüpften Heilsgewissheit, vor allem ausgelöst durch den koranischen Vers: „Und es gibt keinen von euch, der nicht zu ihr (*d.i.* zur Hölle) hinunterkommen würde. Das ist für deinen Herrn entschieden und beschlossen“ (Q 19,71)³. Die Meinung vieler Muslime, dass Muhammad für Muslime vermitteln würde, ließ ihn keine Gewissheit erlangen. Diese Fragen trieben ihn in eine immer mehr gesteigerte Askese⁴.

Offensichtlich hatte er in dieser Zeit weiterhin Berührungen mit Christen, denn 20 Jahre später erinnerte er sich als Christ noch daran, dass er um 1855/1856 einen indischen „catechist“ aufgesucht habe, dessen Verkündigung ihn bewegt habe⁵.

Die oben geschilderte Unzufriedenheit führte ihn schließlich zur völligen Entsagung der Welt: Um 1856⁶ legte er das Saffrongewand der Bettelmönche an und wanderte zu Fuß als Fakir von Ort zu Ort. Nach ungefähr 2,500 Meilen gelangte er nach Karauli⁷. Dort wohnte er ei-

¹Lāhiz, *Wāqi‘āt-i ‘imādīya*, 7; die Jahresangabe ist von 1856 zurückgerechnet; s. „The Month“, (1876) 566.

²Lāhiz, *Wāqi‘āt-i ‘imādīya*, 7, „Dr. Imad-ud-din’s Paper for Chicago“, 580.

³Lāhiz, *Wāqi‘āt-i ‘imādīya*, 7.

⁴Ebd., 8.

⁵„The Month“, (1876) 566: „This catechist’s preaching touched Imad-ud-din’s heart, and more than twenty years ago, he sought the catechist out, and talked with him here“.

⁶Ebd., (1876) 566.

⁷Eine Stadt ca. 120 km süd.-westl. von Agra.

ne Zeitlang am Fluss Colidār, um eine asketische Übung namens *ḥizb al-baḥr* durchzuführen¹.

Şafdar 'Alī schreibt, dass 'Imād ud-Dīn den in der sufistischen Terminologie als *sukr* (Berauschung)² bezeichneten Zustand erlangt habe³. Seine angestrenzte Askese beeindruckte die Bewohner von Karauli, die begannen, ihn als Heiligen zu betrachten. Zu seinen vielen Jüngern gehörten auch der Schatzmeister und ein Minister des Rajas von Karauli⁴.

'Imād ud-Dīn predigte zu jener Zeit ständig und veranlasste viele Menschen dazu, ihre Sünden zu bereuen, empfand aber selbst in wachsendem Maße einen Abscheu für das „muhammadanische Gesetz“⁵, so dass er bei seiner Ankunft in seiner Heimat Panipat nach weiteren 250 Meilen zu Fuß gänzlich aufgehört hatte, den Koran zu lesen oder die religiösen Pflichten einzuhalten. Es setzte sich in ihm immer mehr die Überzeugung fest, dass es keine wahre Religion gebe, da er einerseits durch Raḥmatul-

¹Lāhiz, *Wāqī'āt-i 'imādiya*, 8f. Offensichtlich bestand diese Übung aus der Rezitation des Gedichtes *ḥizb al-baḥr* (s.o. S. 218, Anm.3) und der Ausübung gewisser asketischer Praktiken.

²Die sufistische Terminologie bezeichnet denjenigen als berauscht, der in Ekstase gerät. Die Mystiker streiten sich über den Stellenwert dieses Erlebnisses und wie nahe diese Erfahrung einer eigentlichen Gottesschau kommt. *Sukr* wird in der Regel höher bewertet als *ṣaḥw*.

³„An Urdu Review“, 598. Ähnlich wie bei Şafdar 'Alī kann auch bei 'Imād ud-Dīn die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Richtung oder einem bestimmten Orden nicht mehr ermittelt werden. Dies wird dadurch erschwert, dass ein indischer Sufi oft mehreren Orden angehören kann oder sich Riten verschiedener Orden eklektisch zusammensetzen kann. So ist *qasīda-i ghaṣīya* ein Gedicht des Qādiriya-Ordens, während *ḥizb al-baḥr* ein Gedicht des Gründers des Shāziliya-Ordens darstellt. Die oben beschriebenen Übungen, die 'Imād ud-Dīn zur Rezitation des letzteren Gedichtes ausführt, scheinen wiederum spezifisch von seinem geistlichen Führer (*pīr*) vorgeschriebene Riten zu sein.

⁴Lāhiz, *Wāqī'āt-i 'imādiya*, 10.

⁵Ebd., 10.

lāhs Werke und der Auseinandersetzung mit Pfander ein ausgesprochen scharfer Gegner des Christentums geworden war, aber andererseits beobachtete, dass die muslimischen Gelehrten, Führer und Geistlichen schlecht handelten und dachten. Deshalb gab er sich nun ungefähr sechs Jahre lang damit zufrieden, ein bequemes Leben zu führen, allen Gutes zu erweisen und die Einheit Gottes zu bezeugen¹.

Die Datierung der Ereignisse zwischen 1856 und 1864 ist äußerst schwierig. ‘Imād ud-Dīn berichtet, dass er ungefähr sechs Jahre lang Agnostiker geblieben sei. Andererseits schreibt er auch, dass er 1864 angefangen habe, sich ernsthaft mit der Bibel zu beschäftigen, und dass er bis 1860 ein praktizierender Muslim gewesen sei². Hinzu kommt die ungefähre Angabe von 8–10 Jahren „Wanderschaft“³. Das Problem lässt sich nur dann lösen, wenn wir gewisse zeitliche Überschneidungen annehmen, denn die 8–10 Jahre können sich nur auf die gesamte Zeit von seinem Verlassen der Stadt Agra bis zu seiner Ankunft in Lahore beziehen. Wenn wir davon ausgehen, dass er bis 1864 in diesem desillusionierten Zustand war, so ergibt sich, dass ca. 1858 den Anfang dieses agnostischen Zeitraums markiert, wobei er dennoch bis etwa 1860 praktizierender Muslim blieb.

Nun berichtet er aber zudem, dass er zwei Jahre in Fazilka⁴ und vier Jahre in Jhanak-sayāla⁵ verbrachte, bevor er in Lahore eintraf⁶. Wenn wir 1864 als obere Grenze seiner Ankunft in Lahore setzen, kann er spätestens 1858 in Fazilka und 1860 in Jhanak-sayāla gewesen sein. Dies weist alles darauf hin, dass die Zeit seiner eigentlichen Wanderschaft höchstens zwei bis drei Jahre gedauert haben kann⁷. Es bleibt offen, was

¹Ebd., 10f.

²Lāhiz, „Dr. Imad-ud-din’s Paper for Chicago“, 580.

³Lāhiz, *Wāqī‘āt-i ‘imādiya*, 10.

⁴Eine Stadt ca. 135 km südlich von Lahore im heutigen Indien.

⁵Der Ort ist mir unbekannt.

⁶Lāhiz, *Wāqī‘āt-i ‘imādiya*, 56.

⁷Das Anfangsjahr seiner Wanderschaft, 1856, lässt sich nicht auf ein früheres Datum verschieben, da ‘Imād ud-Dīn 1854 an der Debatte mit Pfander teilgenommen hatte.

'Imād ud-Dīn in den sechs Jahren in Fazilka und Jhanak-sayāla getan hat.

'Imād ud-Dīn zog Anfang der sechziger Jahre nach Lahore zu seinem älteren Bruder, Karīm ad-Dīn, der sich zu jener Zeit im britischen Bildungswesen durch die Veröffentlichung zahlreicher Bücher und in seiner Tätigkeit als Deputy Inspector of Schools (Lahore Division) einen Namen gemacht hatte¹. 'Imād ud-Dīn bekam einen Lehrposten an der Lahore Normal School. Seine Vernachlässigung der religiösen Pflichten war so offensichtlich geworden, dass sich die religiösen Führer in Lahore genötigt fühlten, ihn zu tadeln. Dennoch hielt er zu jener Zeit an der Wahrhaftigkeit des Islam fest, ohne jedoch zur inneren Ruhe zu gelangen².

Şafdar 'Alī ließ sich 1864 zur Weihnachtszeit in Jabalpūr taufen³. Man hörte in Nordindien wohl schon im selben Jahr von Şafdar 'Alīs Bekehrung⁴, die eine Welle der Empörung unter Muslimen auslöste, und trotz seines Agnostizismus war auch 'Imād ud-Dīn keine Ausnahme:

Ich verbrachte einige Tage damit, Übles über Şafdar 'Alī zu reden, und hegte allerlei schlechte Gedanken über ihn, aber zugleich entstand in mir immer wieder die Frage, weshalb Maulvī Şafdar 'Alī, der ein lauterer und rechtschaffener Mann war, die muhammedanische Religion verlassen habe. Weshalb war er so töricht geworden? Da entschloss ich mich, eine schriftliche Debatte mit ihm zu führen; ich würde dies aber in aller Ehrlichkeit und ohne Voreingenommenheit tun. Mit diesem Ziel im Sinn erwarb ich sowohl das Alte und Neue Testament wie auch *I'jāz-i 'īswī*, *Istifsār*, *Izālat al-auhām* und ähnliche

¹“In Memoriam — the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz”, 914; Lāhiz, *Wāqī'āt-i 'imādiya*, 3; zu Karīm ad-Dīn s. Lāhiz, *Intisāb al-'imād*, 53–55.

²Lāhiz, *Wāqī'āt-i 'imādiya*, 11.

³“Recent Intelligence. India”, 124. R. Clark gibt fälschlicherweise 1865 als Taufdatum an, R. Clark, *A Mohammedan Brought to Christ*, 9, Anm. 4.

⁴'Alī, *Ghizā-i rūḥ*, 317.

kontroverse Bücher. Ich bat Herrn Mackintosh [den Rektor der Schule], das Evangelium für mich freundlicherweise auszulegen, und versicherte ihm, dass ich es genau untersuchen würde. Er freute sich und fing an, mich zu lehren.

Als ich beim 7. Kapitel des Matthäusevangeliums angelangt war, begann ich Zweifel über die muhammadanische Religion zu bekommen. Dann ergriff mich eine solche Unruhe, dass ich anfing, den ganzen Tag und oft die ganze Nacht hindurch die Bibel zu studieren und mich mit christlichen Geistlichen und Muslimen darüber zu unterhalten. Als ich innerhalb von einem Jahr mit viel Eifer Tag und Nacht Untersuchungen angestellt hatte, gelangte ich zur Erkenntnis, dass die muhammadanische Religion nicht von Gott sei, dass die Muslime einem Trug zum Opfer gefallen seien, und dass das Heil nur durch die christliche Religion möglich sei.

Daraufhin sagte ich es den muslimischen Gelehrten, die meine Freunde und Jünger waren. Einige wurden böse, andere aber hörten sich alle meine Argumente im privaten Gespräch an. Ich forderte sie auf, entweder eindeutige Antworten auf meine Argumente zu geben oder mit mir Christen zu werden. Sie sagten mir klipp und klar: 'Wir wissen, dass die muhammadanische Religion nicht wahrhaftig ist, aber was sollen wir tun? Wir haben eine weltliche Furcht vor dem Spott von Ignoranten. Im Herzen halten wir Christus gewiss für wahrhaftig und wissen, dass Muhammad kein Mittler für Sünder sein kann, möchten aber nicht unsere weltliche Ehre ('*izzat*) aufgeben. Lass doch deine Überzeugung auch nicht publik werden. Nenne dich öffentlich einen Muslim und sei aber im Herzen ein Christ.' Andere sagten: 'Die Religion Christi ist richtig und verstandesgemäß, aber die Dogmen der Trinität und Gottessohnschaft Christi sind in unseren Augen widersinnig und widersprüchlich, daher nehmen wir sie nicht an.' Wiederum andere sagten: 'Wir sind nicht Christen geworden, weil uns manche externe christliche Praktiken nicht gefallen.'¹

Dieser Bericht deutet die Weise an, wie 'Imād ud-Dīn in seiner Auseinandersetzung vorging, was sich auch in seinen eigenen Werken gegen den Islam immer wieder niederschlug: Er nahm die Bibel und die polemischen mus-

¹Lāhiz, *Wāqī'āt-i 'imādiya*, 12f.

limischen Schriften und prüfte sie nebeneinander, wobei die Frage der Errettung und der Vergebung der Sünden durch Gott eine zentrale Rolle gespielt zu haben scheint¹. Durch den Vergleich muslimischer und christlicher Schriften wurde ihm offensichtlich endgültig klar, dass Muhammad keine Mittlerrolle haben könne², sondern dass nur Christus diese Mittlerrolle zustehe³. R. Clark scheint auch eine leider in Dunkelheit verhüllte Schlüsselrolle bei seiner Bekehrung gespielt zu haben, denn wir erfahren, dass er zu jener Zeit mit 'Imād ud-Dīn korrespondierte (s.u. S. 226). Letzterer bekannte später: „Durch ihn [*d.i.* Clark] fand ich Gott und kam zur Gotteserkenntnis. Alle Gnadengüter, die Gott mir gab, ließ er zu mir durch dessen Hand gelangen. Ich bin ihm von Herzen dankbar.“⁴

'Imād ud-Dīn ließ sich in Amritsar am 29. April 1866 durch R. Clark taufen⁵.

Wir erfahren wenig über 'Imād ud-Dīns Frau Begum Bint Ghulām Rasūl, die er schon als Kind heiratete. Sie widersetzte sich, als sie von seiner Bekehrung hörte, und er musste sie deshalb eine Zeitlang verlassen. Später jedoch wurde auch sie zusammen mit ihren fünf Söhnen und vier

¹ Vgl. schon Lāhiz, *Wāqi'āt-i 'imādīya*, 7f.

² Ebd., 12; vgl. schon 7f.

³ Lāhiz, *Wāqi'āt-i 'imādīya*, 12. Vgl. auch 'Alī, *Ghizā-i rūh*, 317–319; „Report of Mr. Imam-ud-din“, 493–495.

⁴ Lāhiz, *Intisāb al-'imād*, 57.

⁵ Lāhiz, *Wāqi'āt-i 'imādīya*, 1; *Register of Missionaries and Native Clergy from 1804-1904*, 321; R. Paul, *Chosen Vessels*, 261. 'Imād ud-Dīn gibt folgenden Grund für seine Taufe durch R. Clark an: „The chief reason why I wanted to be baptized by him was that he was the first missionary who had sent me the message of the Lord by letter and, besides, I thought much of his devotedness and zeal“, R. Paul, *Chosen Vessels*, 261.

Töchtern getauft¹ und blieb Zeit ihres Lebens eine treue Christin².

Kurz nach seiner Taufe wurde ihm der lukrative Posten eines Extra Assistant Commissioner angeboten, aber er lehnte ihn ab, da er sich schon damals zum vollzeitlichen Dienst berufen wusste. Er wurde am dritten Dezember 1868 konfirmiert³, am sechsten Dezember 1868 zum deacon ernannt und am 15. Dezember 1872 zum Priester der anglikanischen Kirche geweiht. Neben pastoralen und seelsorgerlichen Aufgaben war er „examining chaplain to the Bishop of Calcutta for Hindustani candidates“. Sein Tätigkeitsbereich wurde nun Amritsar und Umgebung. Wir finden ihn in dieser Zeit am Schreiben, Vortragen und Verkündigen⁴. Er legte seinen Schwerpunkt auf die evangelistische und literarische Arbeit und wurde hierin von seiner Kirche gefördert, die ihn dafür oft freistellte⁵. Seine kraftvolle, ernste, aber auch einfache Art zog sowohl Christen als auch Muslime an⁶. Später wurde er Kaplan des ersten anglikanischen Bischofs von Lahore, T.V.

¹Offensichtlich am 1. Jan 1868; vgl. Lāhiz, *Wāqi‘āt-i ‘imādīya*, 15, mit R. Clark, *A Mohammedan Brought to Christ*, 8, Anm. 3. Sie überlebte ihn, „The Mission-Field. Punjab and Sindh“, (Nov.) 853; „In Memoriam – the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz“, 915.

²Lāhiz, *Intisāb al-‘imād*, 52.

³R. Clark, *A Mohammedan Brought to Christ*, 19; *Register of Missionaries and Native Clergy from 1804-1904*, 321; R. Paul, *Chosen Vessels*, 262.

⁴Es sind mir die ersten 37 Seiten eines muslimischen Berichtes über eine Debatte zwischen ihm und Maulvis, u.a. Faqīr Muḥammad im März 1867 in Amritsar zu Gesicht gekommen namens *Eine religiöse Debatte mit Vollendung (Mubāḥasa-i dīnī ma‘a takmila)*.

⁵Vgl. „Records of the Mission. Punjab and Sindh“, 357; „Report of Rev. Imad-ud-din“, (1878) 493–495; „Report of the Rev. Imad-ud-din“, 630f.

⁶Vgl. „Records of the Mission. Punjab and Sindh“, 357; „In Memoriam – the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz“, 914f.

French. 1884 verlieh ihm der Erzbischof von Canterbury die Ehrendoktor-Würde¹.

Er starb in Amritsar am 28. August, 1900, drei Monate nach seinem Mentor R. Clark².

Es ist schon in angedeutet worden, dass 'Imād ud-Dīn zu R. Clark ein besonderes Verhältnis hatte. Dieser Missionar, der zusammen mit T.V. French zu den Kirchenvätern der christlichen Kirche im Punjab gehört, muss 'Imād ud-Dīn sehr wesentlich beeinflusst haben.

R. Clark war der erste Missionar, der ihm vor seiner Bekehrung das Evangelium per Korrespondenz darlegte³. Obwohl wir nichts Genaueres wissen, muss er eine Schlüsselrolle bei seiner Bekehrung gespielt haben (s.o. S. 224f). 'Imād ud-Dīn nennt ihn den vierten seiner insgesamt vier Lehrer⁴. R. Clark taufte ihn, half dem des Englischen Unkundigen 'Imād ud-Dīn vermutlich bei der Auseinandersetzung mit englischen Werken in *Hidāyat al-muslimīn* und übersetzte seine Autobiographie (*Wāqī'āt-i 'imādīya*) ins Englische. Sein adoptierter Sohn H.M. Clark übersetzte seinen Vortrag für das „World's Parliament of Religions“ in Chicago im Jahre 1893 mit dem Titel „Christian Efforts Amongst Indian Muslims“⁵. 'Imād ud-Dīn schrieb zusammen mit R. Clark Kommentare zu Mt, Joh, Act und vielleicht Apk. Er soll 14 Jahre vor seinem Tod einem Freund gesagt haben, es sei sein Gebet, dass Clark und er nebeneinander zur letzten Ruhe beigesetzt werden, so dass sich ihr Staub vermengen möge und sie im Tode wie im Leben vereint sein mögen⁶. Der Tod R. Clarks soll ein schwerer Schlag für 'Imād ud-Dīn gewesen sein, und er war danach nie

¹*Register of Missionaries and Native Clergy from 1804-1904*, 321; R. Paul, *Chosen Vessels*, 262.

²„In Memoriam — the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz“, 912. Er hatte seiner Frau bereits 1886 für den Fall seines Todes seinen ganzen Besitz vermacht Lāhiz, *Intisāb al-'imād*, 53.

³S.o. S. 224, Anm. 5.

⁴S.o. S. 216, Anm. 4. Šafdar 'Alī nennt Clark den geistlichen Vater 'Imād ud-Dīns („An Urdu Review“, 599).

⁵Lāhiz, „Dr. Imad-ud-din's Paper for Chicago“, 579–586.

⁶„In Memoriam — the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz“, 913.

mehr derselbe Mann¹. Es ist nicht von ungefähr, dass seine letzte geschriebene Abhandlung eine Würdigung des Lebens R. Clarks ist² und dass er sich auf seinem Sterbebett in das Arbeitszimmer Clarks tragen ließ.

Er erwähnt keine Beschäftigung mit Pfanders Werken vor seiner Bekehrung. E.M. Wherry schreibt hingegen: „His religious life was much influenced by the writings of Dr. Pfander.“³ Eine Analyse seiner Werke scheint diese Ansicht zu bestätigen, aber es mag sein, dass er Pfanders Werke erst nach seiner Bekehrung gelesen hat.

Ein Bekannter beschreibt den Greisen ‘Imād ud-Dīn folgendermaßen:

Though of advanced age, being about seventy-eight years old, the Maulvi Sahib⁴ was hale and hearty, and systematically did an amount of work which might well be the envy of younger men. Call on him when one would, he was never to be found idle; even his rest was but change of work⁵ . . . Full of shrewd common sense, witty and sympathetic, it was a pleasure and privilege to be with him. He had seen much and observed much, and his courteous grace and winning smile enhanced the value of things, new and old, which he brought forth from the full treasury of a great and good heart.

One of the privileges of the writer’s missionary apprenticeship has been to learn from him. He was frank, vigorous, and far-sighted, and possessed a degree of independence in judgment and character which would in any walk of life have made him a master-mind. His intellectual gifts were great, and all he had, and was, he unreservedly poured out for Christ. ‘Had Dr.

¹Ebd., 912.

²“Dr. Imad-ud-din on Robert Clark”, 748–750.

³Wherry, *The Muslim Controversy*, 15.

⁴Der Titel „Maulvi“ wurde im letzten Jahrhundert für denjenigen benutzt, der die islamischen Wissenschaften studiert hatte und des Persischen und Arabisch mächtig war, bezog sich also nicht auf seine Religion. So konnte ‘Imād ud-Dīn auch nach seiner Bekehrung als „Maulvī“ tituliert werden. Heute wird „Maulvī“ nur auf muslimische Rechtsgelehrte angewandt.

⁵“In Memoriam — the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz”, 912.

Imad-ud-din done nothing else,' said Mr. Clark one day, 'but preach to this congregation as he has done for over thirty years, he would have done a great work.' Quiet, forceful, thoughtful, his sermons were wonderful, and showed deep insight into the things of God and the heart of man. The sterling common sense which characterized his life also characterized his preaching. The writer thankfully remembers sermons he heard years ago from him. His final sermon in the mission church was a masterly treatment of India's sorrow in the light of the Word of God. Year after year there was no falling off or lack of freshness in his preaching. His holy genius seemed but to go the deeper and draw more fully from the wells of salvation.¹

'Imād ud-Dīns theologische Gedankenwelt

Wenn wir 'Imād ud-Dīn mit Ṣafdar 'Alī vergleichen, so stellen wir fest, dass der erstere eher veranlagt war, zu extremen Positionen zu gelangen; als Muslim war er geradezu fanatisch in seinen Ansichten, die er bis auf die Spitze trieb, im Unterschied zu Ṣafdar, der „den einfachen, mittleren Weg der Orthodoxie“ ging². Als Christ äußerte sich diese Veranlagung bei 'Imād ud-Dīn in einem besonderen Eifer und einer kämpferischen Disposition. Als Kämpfer entwarf er mit einer bewundernswerten Überzeugung schon zu Anfang seines christlichen Lebens ein Program, das er bis zu seinem Lebensende mit der hartnäckigen Zähigkeit und Ausdauer eines Menschen durchzog, der sich als geistlicher Gladiator in der Arena der Welt verstand. Uns ist dieser Entwurf in einem Vortrag

¹„In Memoriam – the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz“, 914f. Leider war es mir nicht möglich, den Namen des Verfassers zu ermitteln. Der Artikel selbst wurde ursprünglich in *The Punjab Mission News* (Sept. 15, 1900), gedruckt.

²„An Urdu Review of an Urdu Commentary“, 598.

‘Imād ud-Dīns zum Thema „Preaching to Muhammadans“ während der „General Missionary Conference“ in Allahabad (1872–1873)¹ erhalten geblieben.

Die den Vortrag eröffnende Bemerkung, dass seit Pfander viel geschrieben und gepredigt worden sei (52), bezeugt, wie für ihn die eigentliche Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen mit Pfander beginnt². Er fährt fort, einige Punkte zu nennen, die er in der derzeitigen Auseinandersetzung mit Muslimen für wichtig erachtet:

1. a) Muslime stoßen sich vor allem an der Gottessohnschaft Christi und an der Trinität. Da die Bibel diese Dinge offenbart, müssen wir erstens zeigen, dass sie das wahre Wort Gottes ist und uns allmählich offenbart wurde. Die allgemeine Antwort der Christen, der Koran bezeuge, dass die Bibel Gottes Wort sei, genügt nicht, denn unsere Argumentation darf nicht auf Muhammads Bezeugung, sondern allein auf der Bezeugung der Kirche beruhen (53).
- b) Wir müssen einen verkürzten Kommentar der Bibel für Muslime herausgeben, da sie bis heute viele Dinge falsch verstehen und somit von der Wahrheit ferngehalten werden (53).
- c) Die alten Wissenschaften und Fabeln haben die Vernunft der Inder zerstört. Daher müssen wir unter ihnen alte Geschichtswerke, biblische Geschichten und Geschichten aus der Kirchengeschichte verbreiten (53).

¹Lāhiz, „[Preaching to Muhammadans](#)“, 52–55.

²So auch Lāhiz, „[The Results of the Controversy](#)“, 276.

- d) Dies alles darf nur in der persischen Schrift und nicht in der europäischen Transliteration (roman script) geschehen, da Bücher in der letzteren Schrift lediglich Leute in der Kirche erreichen (53f).
 - e) Es muss gezeigt werden, dass das Christentum den alten Bräuchen und Praktiken der indischen Kultur nicht im Wege steht, *d.h.* dass die Bekehrung zum Christentum nicht eine Abkehr von der indischen Kultur bewirkt (54f).
2. Die christliche Kirche, sowohl indischer- als auch englischerseits, ist oft kein gutes Zeugnis von Christi Heilstat und kann dadurch für Muslime ein Stein des Anstoßes werden. Hier kann nur Gott eine Veränderung bewirken (54).
 3. Nur starke, reife Christen sollten im Basar predigen dürfen, so dass kein Muslim durch schlechte Argumentation oder harte Worte daran gehindert wird, Christ zu werden (54).
 4. Wir sollten die Gesellschaft von Muslimen kultivieren und sie lieben, auch wenn sie uns keine Freundlichkeit erweisen (54f).

Sowohl 'Imād ud-Dīns Werke als auch sein Leben beweisen, dass er sich an dieses Programm hielt:

Die Schriften 'Imād ud-Dīns befassen sich folglich mit der Problematik der Zuverlässigkeit der Bibel und der Lehren des Christentums (*vgl.* etwa *Tahqīq al-īmān*, *Hidāyat al-muslimīn*, *Ḥaqīqī 'irfān*, *Pandra lekcar*), legen Bücher der Bibel aus (*vgl.* seine Kommentare zu Mt, Lk, Joh und Act), behandeln die

säkulare Geschichte (*Mukhtaṣir tawārīkh-i Hindūstān*)¹ und die Geschichte Muhammads (*Tawārīkh-i muḥammadī*). Er hat auch Schriften und Bibelauslegungen für suchende und neu zum christlichen Glauben gekommene Muslime geschrieben (*Kitāb kawā'if aṣ-ṣaḥā'if*, *Buzurg Nāthānā'el*). Nicht nur den orthodoxen Islam hat er angegriffen (*Tawārīkh-i muḥammadī*, *Ta'lim-i muḥammadī*), sondern auch die alten und neu aufkommenden Reformbestrebungen des Islams analysiert und kritisiert, so den Sufismus (*Taftīsh al-auliya*), die Ahmadiis (*Tauzīn al-aqwāl*) und Sir Sayyid Aḥmad Khān (*Tanqīd al-khayālāt*).

Seine Werke ließ er grundsätzlich in der persischen Schrift drucken. Er kultivierte Kontakte mit Muslimen, soweit ihm dies als Abtrünniger möglich war, und blieb in seinem Denken, Handeln und seiner Bekleidung gänzlich indisch.

‘Imād ud-Dīn ist sehr optimistisch hinsichtlich der Möglichkeiten der Missionierung Indiens. Er gibt schon 1875 in einem Aufsatz² seiner Meinung Ausdruck, dass die Christen in der geistigen Auseinandersetzung mit den Muslimen schon gesiegt hätten:

We can, I think, now say that the controversy has virtually been completed, and that too successfully; and that, through God's grace, the Christians have obtained a complete victory, while our opponents have been signally defeated, and the vanity and emptiness of their arguments have been clearly demonstrated (276).

¹‘Imād ud-Dīn schrieb seinen Abriss der indischen Geschichte als Lehrer in Lahore vor seiner Taufe. Das Buch sollte die Erlernung von Geschichtsdaten für Prüfungen erleichtern. Es ist weniger ein Geschichtsbuch im modernen Sinn, sondern eher eine chronologische Aufzählung von Dynastien und Daten. Gemäß der Geschichtsbetrachtung jener Zeit fängt er mit Rām Candra, Sitā und den Heldengestalten des Mahabharata an und widmet dann den Großteil der muslimischen und englischen Geschichte. Auch der Sepoyaufstand wird kurz erwähnt (Lāhiz, *Mukhtaṣir tawārīkh-i hindustān*, 25). Anschließend zählt er kurz die Sikh-Könige auf. Er beendet das Werk mit der Bemerkung, dass der letzte König Dalīp Singh Christ geworden sei.

²Lāhiz, “[The Results of the Controversy](#)”, 276–280.

Er charakterisiert fernerhin die Lage um 1875 folgendermaßen: Den Muslimen sei ganz eindeutig anhand des Koran und der *ḥadīs* gezeigt worden, dass Mohammad kein wahrer Prophet und seine Lehren keine Offenbarungen Gottes seien. Deshalb argumentierten sie nicht mehr anhand des Koran oder der *ḥadīs*, sondern anhand der Vernunft. Ja, manche wie Sayyid Aḥmad Khān wollten dem Islam ein ganz neues Gesicht geben (277). Viele Hunderttausende hingegen seien Atheisten geworden (277f). Zumindest sei es den Christen gelungen, den Glauben an den falschen Propheten zu zerstören (278). Die Auseinandersetzung mit den Christen und die englische Ausbildung hätten das ganze Land verwirrt. Vor 30 Jahren habe es nur wenige Menschen gegeben, die nicht in irgendeiner Religion fest verankert gewesen seien, aber heute wimmele ganz Nordindien von Atheisten.

Within the next one or two generations all India will pass through a vast change. Either Christianity will win the day, or the people of India will sink into depths of wickedness hitherto unknown. One or the other must be the result of the present state of things. The hope which we venture to indulge, that Christianity will soon be the religion of India, is beginning to diffuse its fragrance from the buds of promise (278).

Es gebe in der Auseinandersetzung sechs Arten von Muslimen: Atheisten, die Koran und *ḥadīs* nicht als Autorität annehmen; solche, die nur sticheln und Lust am Debattieren haben, um Christen zu verspotten; solche, die im Stillen ihre Niederlage zugeben, aber Angst vor Unannehmlichkeiten haben; solche, die meinen, sich dem Schicksal fügen zu müssen und daher keine konkreten Schritte unternehmen; solche, die sich überhaupt keine Gedanken machen; und letztlich solche, die ernsthaft Gott suchen (278f).

The condition of Hindus is very similar to that of the Mohammedans. The hearts of the people of both creeds are filled

with uneasiness. The anchor of faith has dropped out of their hands. Their thoughts do not rest on any one point. They are like persons who have lost their way in a pathless desert. Very seldom indeed do any such enter the ranks of Christ's followers or seek from Him comfort and peace (279).

‘Imād ud-Dīn zieht hieraus sechs Folgerungen:

1. Christen sollen sich jetzt erst recht zum Kampf gürten, da der Gegner nun zersprengt worden ist, auch wenn die Umwelt oft anderer Meinung ist.
2. Christen sollen Gott dafür danken und bitten, dass er seine Gegner überwinden möge, so wie er sie [die Christen] selbst überwunden hat (279).
3. Es ist nun verschwendete Zeit, weitere kontroverse Bücher zu verfassen:

Why tread on the body of a fallen enemy? Let us now go on and work with all our heart and mind (279f).

Jetzt wäre es eher angebracht, ein Handbuch anzufertigen, das alle muslimischen Einwände und deren Beantwortung kompilieren würde, um Christen in der ganzen islamischen Welt auszurüsten.
4. Christen müssen besonders achtgeben auf die neuen Bollwerke und hierfür die Werke der Kirchenväter für den Konflikt in Indien adaptieren.
5. Wir dürfen uns jetzt nach diesem Sieg nicht auf unseren Lorbeeren ausruhen, sondern müssen uns bemühen, andere zu dem Weg des Lebens, den wir selber gefunden haben, zu führen (280).
6. Lastly, let us pray to God for those who curse us, and stretch out our hands to receive them with that same love with which Christ has loved us; never avenging their hatred and scorn,

but treating them with all Christian kindness and loving forbearance. If we seek to lead them, let it only be in the deepest humility, and with tenderest sympathy and love (280).

Aus dem Vorhergehenden wird ersichtlich, dass der Sieg der Christen für 'Imād ad- Dīn darin besteht, dass die alleinige Legitimität und Wahrhaftigkeit ihrer Religion deutlich bewiesen worden sei. Dieser Sieg intellektueller Art müsse fast zwangsläufig dazu führen, dass die Herzen der Muslime auch besiegt würden. Daraus resultiert seine feste Überzeugung, dass Indien bald gänzlich christianisiert werden würde.

Dieser Überzeugung verleiht er am Ende seines Lebens nochmals Ausdruck in einem Vortrag, der in seiner Abwesenheit im World's Parliament of Religions in Chicago (1893) vorgelesen wird¹. In diesem Vortrag stellt er sich kurz als Beispiel eines Konvertiten vor und nennt dann einige Statistiken für muslimische Bekehrungen zum Christentum². Er sieht den Grund für einen geringeren Prozentsatz muslimischer als hinduistischer Bekehrungen in dem allgemein rückständigen Zustand der Muslime, der letztlich auf die Lehren Muhammads zurückgehe (582f).

Es sei allein Gottes Gnade, dass nun Menschen in Indien in die Kirche geführt würden, aber es gebe auch drei äußere Gründe dafür: (a) die Religionsfreiheit der britischen Herrschaft, (b) die Arbeit vieler Gottesmänner und (c) die vielen Kontroversen und Debatten zwischen Muslimen und Christen, angefangen in Agra(!), die Muslime zum Nachdenken gezwungen hätten (583).

So the hidden things of various faiths have been thoroughly brought to light. It is not necessary for Christians or Mohammedans now to engage in further controversy. All about

¹Lāhiz, "Dr. Imad-ud-din's Paper for Chicago", 579–586.

²Ebd., 579–582.584–586.

Mohammedanism that it was necessary to say has been said, and whatever Mohammedans could do against Christianity they have done to the utmost. We may now truly say the battle has been fought out in India, not only between Christianity and Mohammedanism, but also between Christianity and all that is opposed to it in all the earth.

In the beginning the learned men of Islam opposed the Christian faith according to the teachings of their own religion. When they were defeated, they took counsel with the faithless of Europe, Africa, and America, and defended themselves with the thoughts and arguments of these contemners of God. They opposed us with the atheistical arguments of men of other lands. By the grace of God the Christians of this land so effectually answered them that there too they were silenced. The books of both sides now abound in every bazaar. Whoso is a true inquirer into the things of God, will by reading them without prejudice be led to the conclusion that the faith of Christ is true; Mohammedans and others are now so utterly crushed and annihilated that they will not recover themselves until the day of judgment. Of course the prejudiced and blinded will say as they are minded,—let them say,—but the honest follower of truth will accept none of their statements, but will for himself prove all things (583f).

Diese Worte wurden nun nicht nur als propagandistische Ansicht dargelegt, sondern stammten aus ‘Imād ud-Dīns Herzen, was sich anhand persönlicher Gespräche nachweisen lässt. So beschreibt R. Clark eine Konversation mit ‘Imād ud-Dīn in einem Brief vom 5. März 1886:

Imad-ud-din said that when, twenty and nine [!sic] years ago, he first began to read the Bible, he felt that *that Book* would overturn all the religions of India. This feeling has more and more impressed itself upon his mind ever since. He says, ‘The whole country will become Christian—it must be so: nothing can withstand Christ, and His Spirit, and His Word.’¹

¹“[The Month](#)”, (June 1886) 517. Die Angabe von 29 Jahren muss ein Fehler sein. Es kann sein, dass ‘Imād ud-Dīn in Wirklichkeit 21 Jahre gesagt hat und dies durch R. Clark missverstanden oder unleserlich aufgeschrieben wurde.

'Imād ud-Dīns Werke

'Imād ud-Dīn ist einerseits durch seine zahlreichen und vielseitigen Werke, andererseits aber auch durch seine vielen öffentlichen Auseinandersetzungen mit Muslimen zum bekanntesten christlichen Apologeten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geworden.

Prüfung des Glaubens (Taḥqīq al-īmān)

Diese Erstlingsfrucht des Verfassers wurde im Jahr seiner Bekehrung (1866) geschrieben und gehört zu den populärsten seiner Werke¹. Das Folgende bezieht sich auf die dritte Auflage von 1878².

Nach einem einleitenden Teil, in dem der Einwand der Schriftverfälschung kurz behandelt wird (1–18), beschäftigt sich der Verfasser im ersten Kapitel mit Leben und Lehre Muhammads (18–106) und im zweiten mit Leben und Lehre Jesu (106–125). Das Schwergewicht liegt also eindeutig auf einem Vergleich der Personen Jesu und Muhammads.

Einleitung

Es ist schon bemerkt worden, dass Pfander den Einwand der Schriftverfälschung, wie er in der *Christlichen Unnachahmlichkeit* gestellt wurde, weder präzise erfasste noch genau beantwortete. 'Imād ud-Dīn versucht nun ähnlich wie Şafdar 'Alī zunächst, diesen Einwand zu präzisieren, indem er zwischen einer *Sinn-* und einer *Schriftverfälschung* unterscheidet. Seine Auffassung,

¹S. Lāhiz, *Taḥqīq al-īmān*, das Titelblatt. Die Popularität der Schrift wird daran deutlich, dass die erste Auflage 1500 Exemplare umfasst, die zweite 5000 und die dritte 1000 (S. Titelblatt der 3. Aufl.).

²Ebd.

dass der Koran nur die Sinnverfälschung propagiere, entspricht den Erkenntnissen der modernen Koranforschung (4f)(s.o. S. 19ff).

Pfander war in seiner *Waage der Wahrheit* noch nicht auf den neuen Einwand der *Christlichen Unnachahmlichkeit* eingegangen, wonach die Verfälschung der Bibel hauptsächlich durch Textvarianten erwiesen erschien. ‘Imād ud-Dīn findet jetzt eine ähnliche Antwort wie Ṣafdar ‘Alī, indem er zunächst aufweist, dass Textvarianten ein Merkmal aller überlieferten Bücher und auch des Koran seien und somit an sich noch kein Beweis einer Schriftverfälschung darstellten (11–16). Er geht noch weiter und versucht zu beweisen, dass der Koran nicht nur Textvarianten aufweise, sondern auch Zeichen einer gewaltsamen Redaktion und somit einer Verfälschung unter ‘Usmān trage (8–11).

Kap. 1 & 2

Der entscheidende Punkt liegt für ‘Imād ud-Dīn jedoch nicht bei der Frage der Schriftverfälschung, sondern bei der Frage nach dem Wesen des Religionsstifters und der Offenbarungsschrift, die dieser jeweils vermittelt hat: Hieran würde man eindeutig erkennen, welche Religion die Offenbarung Gottes verfälscht habe und welche diese unversehrt bewahrt habe.

‘Imād ud-Dīn konzentriert seine Gedanken hiermit interessanterweise auf den Punkt, der in der klassischen anti-islamischen Apologetik schon immer die Hauptrolle gespielt hat, nämlich auf den Vergleich der Personen und Lehren Jesu und Muhammads.

Die vier hierbei angewandten Kriterien erinnern zunächst an Pfanders vier Merkmale eines wahren Propheten:

Pfander	'Imād ud-Dīn
Die Übereinstimmung seiner Lehren mit früheren Offenbarungen	Die Gabe der Wunder
Die Gabe der Prophetie und Wunder	Die Gabe der Prophetie
Die Übereinstimmung seines Lebenswandels mit Gottes Geboten	Die Verheißung durch frühere Propheten
Keine Gewaltanwendung bei der Verbreitung seiner Botschaft (s.o. S. 94)	Die moralische und geistliche Vorzüglichkeit seiner Lehren (21)

Zunächst muss festgehalten werden, dass Pfander bei seinen Merkmalen allgemeine Kriterien aufstellen wollte, die Gültigkeit für sämtliche Propheten besitzen sollten; da Muslime sowohl die Prophetenwürde Jesu als auch Muhammads anerkannten, versuchte Pfander anhand universaler, angeblich der Vernunft erkennbarer Prophetenmerkmale zu beweisen, dass Muhammad kein wahrer Prophet sei. 'Imād ad-dīn begnügt sich hingegen mit einer Aufstellung von vier Kriterien, die von beiden Seiten für ihren jeweiligen Religionsstifter beansprucht worden sind. Freilich liegt der Vergleich Jesu mit Muhammad auch nahe für die betont christozentrische Betrachtungsweise des Protestantens 'Imād ud-Dīn.

Seine ersten beiden Kennzeichen stimmen mit Pfanders zweitem Prophetenmerkmal überein, sind aber zu sehr allgemeines Gut christlicher Apologetik, um eine Ab-

hängigkeit von Pfander beweisen zu können¹. Das dritte 'Imādsche Kennzeichen kommt naturgemäß nur in anderem Zusammenhang bei Pfander vor², da es kein allgemeines Prophetenmerkmal darstellen kann. Auch das vierte 'Imādsche Merkmal weist lediglich eine oberflächliche Ähnlichkeit mit dem dritten Prophetenmerkmal auf, da 'Imād ud-Dīn das Wesen der Lehre nicht vom Wesen Gottes ableitet wie Pfander, sondern lediglich kategorisch behauptet, dass eine offenbarte Lehre gut sein müsse. Es kann also keine Abhängigkeit von Pfander nachgewiesen werden.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass Muhammad im Vergleich zu Jesus in 'Imād ud-Dīns Darstellung sehr schlecht abschneidet. Dabei muss der Verfasser einerseits die *ḥadīṣ* einer historischen Kritik unterwerfen, um zu beweisen, dass Muhammad weder Wundertäter (21–39) noch Prophet (39–44) sei. Andererseits sieht er sich genötigt, den Beweis zu führen, dass die vermeintlichen Muhammadverheißungen in der Bibel Ergebnis einer willkürlichen Eisegeese sind (44–78). In der Lehre Muhammads greift er die alten christlichen Einwände auf, so etwa *bzgl.* der Polygamie, des heiligen Krieges und der fleischlichen Natur vieler islamischer Lehren und Ansichten (78–106).

Der Vergleich zwischen Jesu und Muhammads Charakter spielt bei 'Imād ud-Dīn eine zentrale Rolle und erfährt in seiner Schrift *Rechtleitung der Muslime* die stärkste Ausformung. Aus diesem Grund soll eine theologi-

¹Diese beiden Kriterien stellt auch Horne in seiner von 'Imād ud-Dīn in der *Rechtleitung* ausdrücklich verwendeten Einleitung als Kriterien einer wahren Offenbarung auf (Horne, *An Introduction*, I, 248.250ff.339ff). Es ist hier also auch eine Vermittlung durch R. Clark durchaus denkbar.

²Vgl. Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 39–42.78–84.

sche Wertung dieses typisch 'Imādschen Schemas erst im Zusammenhang mit dem letzteren Werk erfolgen.

Rechtleitung der Muslime (Hidāyat al-muslimīn)

Das zweite Werk 'Imād ud-Dīns, die *Rechtleitung der Muslime*, ist die vollste Entfaltung der 'Imādschen Auseinandersetzung mit dem Islam. Es richtet sich hauptsächlich gegen die Einwände von Raḥmatullāh Kairānwī und Wa-zīr Khān (*Christliche Unnachahmlichkeit*), streift nebenbei aber auch eine Schrift des Imams von Delhi (*Bestrafung der Irrenden*) und des Maulvīs Sayyid Muḥammad (*Heiligkeit des Koran*). Da 'Imād ud-Dīn Zeuge sowohl der Entstehung des ersten Buches als auch der Agra-Debatte war, ist diese Antwort des Verfassers auch von historischem Interesse. Die erste Auflage erschien 1868, zwei Jahre nach seiner Bekehrung. Der folgenden Analyse ist die dritte, überarbeitete Auflage von 1899 zugrundegelegt worden¹.

Nach einem Vorwort (1–6) behandelt der Verfasser zu Anfang ähnlich wie Pfander in einem ersten Kapitel die Notwendigkeit der Offenbarung (6–28)², fährt dann aber fort mit einer Erörterung der Merkmale eines wahren Propheten (15–21), der Formen und Nutzen einer Offenbarung (21–23) und der Wesenszüge der drei großen monotheistischen Religionen (23–28). Kapitel 2–6 beantworten sämtliche Einwände Raḥmatullāh Kairānwīs, die dieser in der *Christlichen Unnachahmlichkeit* erhoben hatte (28–199). Kapitel 7–8 widerlegen die Wahrhaftigkeit Muhammads, des Koran und des Islam (199–380). Ursprüng-

¹Im Vorwort wird 1898 als Verfassungsdatum der dritten Aufl. angegeben; Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*.

²Pfander, *The Mizan ul Haqq*, ivf.

lich folgte dem 8. Kapitel ein letztes Kapitel über Jesus und seine Lehre. Dieses wurde in der dritten Auflage weggelassen; stattdessen folgt nun ein gerafftes Schlusswort zur Dreieinigkeit (380–386) und ein kurzer, unwesentlicher Anhang über *Die Bestrafung der Irrenden* und *Die Heiligkeit des Koran* (386–390)¹.

Der Einfluss Pfanders lässt sich sowohl an ‘Imād ud-Dīns Voranstellung der Thesen über die Notwendigkeit göttlicher Offenbarung für bestimmte, der Vernunft nicht zugängliche Sachverhalte² erkennen als auch an der Anführung von Merkmalen eines wahren Propheten³.

Es ist kennzeichnend für die Monopolstellung der Verfälschungsfrage in christlich-islamischen Auseinandersetzungen der Zeit, dass er auf Kapitel 1 ganze 171 Seiten (ungefähr die Hälfte der Schrift) zur Verteidigung der Zuverlässigkeit biblischer Überlieferung gegen Kairān-wīs Einwände folgen lässt (Kap. 2–6), während weitere 181 Seiten die Aufweisung der Unwahrhaftigkeit Muhammads, des Koran und des Islam behandeln (Kap. 7–8).

In der ersten Auflage folgte dem polemischen Teil die Entsprechung zu Pfanders zweitem Teil, nämlich eine Behandlung der christlichen Lehren. Diese wurde jedoch in der dritten Auflage gestrichen, so dass das Werk später hauptsächlich unter dem negativen Vorzeichen einer Verteidigung des Christentums und der Polemik gegen den Islam stand. Der ursprüngliche Aufbau der Schrift

¹Diese Werke waren nicht erhältlich. Eine Untersuchung der Stellen, an denen sich ‘Imād ud-Dīn auf sie bezieht ergibt, dass keine neuen Argumente von ihnen vorgebracht wurden, so dass im Folgenden nicht näher auf sie eingegangen wird. ‘Imād ud-Dīn selbst behandelt sie aus diesem Grund nur cursorisch.

²Vgl. 1.1 mit [ebd.](#), ivf.

³Vgl. 1.2 mit [ebd.](#), 77.

stand also in Einklang mit dem schon erwähnten Verbesserungsvorschlag von Wherry bzgl. der *Waage der Wahrheit*, dass die positive Darlegung des Evangeliums der negativen Polemik gegen den Islam folgen möge¹.

Neue Entwicklungen in der Rechtleitung

Die im Suprarationalismus gegründeten Prophetenmerkmale 'Imād ud-Dīn erkannte, dass eine Gesprächsbereitschaft bei Muslimen erst erreicht werden konnte, nachdem die Gültigkeit der Bibel überzeugend dargelegt worden war. Es musste sich für ihn die Frage stellen, wie man diese Gültigkeit feststellen könne, welchen Maßstab man hierfür anwenden könne.

Nach seinem Empfinden akzeptierten die Muslime nur solche Sachverhalte der Offenbarung, die von der Vernunft begriffen werden könnten, und setzten somit die Vernunft als Richter der Offenbarung ein². Es musste also eine Antwort gefunden werden, die scheinbar irrationale Sachverhalte der Bibel zu erklären vermochte. Aus diesem Grund ging 'Imād ud-Dīn wie Pfander von der supranaturalistischen These aus, dass es Dinge gebe, die die Vernunft nicht begreifen könne, ohne deswegen wider die Vernunft zu sein. In ähnlicher Weise wie bei Pfander ist auch bei ihm ein starker rationalistischer Zug vorhanden³.

'Imād ud-Dīn führte diese These weiter aus als Pfander, indem er fünf Gegenstände aufzählte, die dem Menschen ohne Offenbarung nicht zugänglich seien: Ursprung und Ziel des Menschen, die rechte Verehrung des Schöpfers,

¹Wherry, *The Muslim Controversy*, 4.

²Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 25. Folgende Seitenangaben beziehen sich auf diese Schrift.

³So z.B. in dem 4. Merkmal einer wahren Offenbarung (Sie müsse von der Vernunft als gut anerkannt werden); s.u. S. 461.

die Beschaffenheit Gottes und das rechte menschliche Verhalten in dieser Welt (8–13). Diese befinden sich nicht bei Pfander, sondern sind der englischen antideistischen Schrift namens *Einführung* von T.H. Horne entnommen¹. Die Aufnahme des Horneschen Ansatzes und somit die Leugnung der Erkennbarkeit der Beschaffenheit Gottes brachte ‘Imād ud-Dīn jedoch in Konflikt mit Pfanders Postulat der vernunftmäßigen Erkennbarkeit göttlichen Wesens und mit den auf demselben beruhenden Offenbarungsmerkmalen. Er musste also zwangsläufig letztere fallen lassen und einen Maßstab finden, der die Wahrscheinlichkeit des Christentums und Unrichtigkeit des Islam aufzeigen konnte. Angesichts des Vergleiches zwischen der Person Jesu und Muhammads in seiner ersten Schrift und seiner Bekanntschaft mit Pfanders *Waage* lag es nahe, diesen Maßstab nun ausschließlich aus dem Pfanderschen Postulat der vernunftmäßigen Erkennbarkeit eines wahren Propheten zu entwickeln. Seine eigenen vier Merkmale einer wahren Offenbarung fallen also zusammen mit den Merkmalen eines wahren Propheten (s.u. S. 460f). Sie lauten:

1. Die Gabe der Wunder
2. Die Gabe der Prophetie
3. Die Tadellosigkeit seines Lebenswandels und seiner Lehren
4. Die für die Vernunft erkennbare moralische und geistliche Vorzüglichkeit seiner Lehre (15–22)

Die Merkmale 1, 2 und 4 entsprechen seinen schon in der *Prüfung* aufgestellten Merkmalen (s.o. S. 237), während das dritte Merkmal der *Prüfung* (Verheißung durch frühere Propheten) als Maßstab eines Propheten naturgemäß wegfallen musste. An seine Stelle setzte er ein Kriterium, das in der *Prüfung* ohnehin schon implizit bei der

¹S. Horne, *An Introduction*, I, 545ff, v.a. 556f.

Erörterung der Person Muhammads angewandt worden war¹.

Das Argument, dass Propheten Wunder tun müssen, wurde von ihm leicht modifiziert, um Propheten wie Johannes den Täufer, die keine Wunder getan hatten, mit einzubeziehen: Diese seien von anderen Propheten anerkannt worden (16).

Die Widerlegung der Verfälschungstheorie Wie Şafdar unterscheidet er bei der Frage der *Schriftverfälschung* zwischen *tahrīf-i ma' nawī* und *tahrīf-i lafzī*. Er differenziert deutlich zwischen Schriftverfälschung und Abschreibfehlern eines Textes: Die Abschreibfehler in der Bibel, die durch Textvarianten ersichtlich werden, seien noch kein Zeichen der Schriftverfälschung. Außerdem weise der Koran sowohl Textvarianten als auch bewusste Manipulationen auf (26f). Auf diese Weise sucht der Verfasser den Einwand der Schriftverfälschung zu entkräften und den muslimischen Leser auf dieselbe Gesprächsbasis und zu einem gerechten Vergleich beider Offenbarungsschriften zu zwingen.

Die Widerlegung der Aufhebungstheorie 'Imād ud-Dīn verhältnismäßig knappe Beantwortung der Aufhebungstheorie geht aus von einer ähnlichen prinzipiellen Ablehnung der Möglichkeit einer Aufhebung mancher Gebote durch andere wie Pfander; er lehnt also auch Fälle der Aufhebung alttestamentlicher durch neutestamentliche Gebote ab. Allerdings lautet seine Beweisführung etwas anders als Pfanders Argumentation:

Erstens weist er auf die umstrittene Zahl von koranischen Versen hin, die aufgehoben sein sollen, um zu

¹ Z.B. Lāhiz, *Tahqīq al-imān*, 81–101.

beweisen, dass Muslime selbst nicht einig seien über die Anwendung der Aufhebungstheorie (330f). Zweitens schreibt er, dass dort, wo Muslime in der Bibel Stellen fänden, die sich vermeintlich auf *naskh* beziehen würden, eigentlich das Wort *takmil* (Erfüllung) gebraucht werde. In einer Sache, die vollkommen (*mukammal*) sei, könne es zwei Formen geben, nämlich die Wirklichkeit und deren Schatten. Dennoch seien beide Dinge vollkommen (*mukammal*) (331)¹. Jesu Aussage von der Erfüllung (*pūrā honā*) bzw. Vervollkommnung (*takmil*) des Gesetzes sei in diesem Sinne zu verstehen (332).

Die Beantwortung der Verfasserfrage In seiner Antwort auf die Einwände Kairānwī hält er sich an die mosaische Verfasserschaft des Pentateuchs, an die traditionelle Verfasserschaft der übrigen Schriften und die herkömmliche Auffassung, dass Esra die Bücher des AT gesammelt, revidiert und an manchen Stellen erklärt habe, dass er zudem Mose in die dritte Person gesetzt habe. Josephus wird als Zeuge für letztere Auffassung zitiert (72–78).

Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte bezeugt nach ‘Imād ud-Dīn die Zuverlässigkeit des NT.

Auch hierin entspricht er der konservativen Theologie Hornes.

Englische und islamische Quellen ‘Imād ud-Dīn verwendet Hornes *Einführung* ausgiebig und zeigt öfters Fehler im Zitieren englischer Werke durch Kairānwī auf (z.B. 46). Er kritisiert etwa die Benutzung des *Catholic Herald*s als nicht vertrauenswürdig, da Kairānwī hierbei keine Verfasseramen erwähne (48), und macht darauf aufmerksam, dass Kairānwī bei falschen Angaben keine Seitenzahlen angebe. So berufe sich dieser z.B. auf Horne,

¹ Vgl. Hebr 10,1; 8,5 usw.

wenn er behaupte, dass die Aloger (*alobjan*) die johanneischen Schriften verworfen hätten, obwohl diese nach Horne nie existiert hätten (49). Kairānwī schreibe zudem, dass M. Bretschneider (*Brshynd*) ebenfalls die johanneischen Schriften verworfen habe, während dieser gemäß Hornes Aussage in Wirklichkeit seine Meinung zurückgenommen habe. 'Imād ud-Dīn erinnert sich gut daran, wie Wazīr *Khān* zur Zeit der Verfassung der *Christlichen Unnachahmlichkeit* in Hornes Buch nach geeigneten Stellen gesucht habe. Von dort habe er die eine Hälfte der Aussage über Bretschneider herausgeschrieben und die andere Hälfte weggelassen (49)¹.

Vermutlich macht 'Imād ud-Dīn auch von anderen westlichen Auslegern wie z.B. Henry-Scott² Gebrauch, um Schreibfehler oder Widersprüche in der Bibel zu erklären, aber die Hauptquelle scheint Horne zu sein; denn wie schon genügend dargestellt worden ist, durchzieht dessen *Einführung* die Einleitung seiner *Rechtleitung* wie ein roter Faden. Es leuchtet ein, dass 'Imād ud-Dīn zu denselben konservativen Theologen greifen würde, deren Aussagen Kairānwī und Wazīr *Khān* als Zeugen der Schriftverfälschung missbraucht hatten. Zudem konnten ihre Argumente gegen den Deismus genausogut in der Auseinandersetzung mit dem Islam verwendet werden.

Wir haben gesehen, dass R. Clark eine wichtige Rolle als Lehrer 'Imād ud-Dīns gespielt haben muss. Offensichtlich

¹Horne, *An Introduction*, IV, 330. In der zweiten Aufl. befindet sich diese Aussage nicht. Da Bretschneiders Werk *Probabilia de Evangelii et Epistolarum Johannis Apostoli. Indole, et Origene*, erst 1820 erschien, wird Horne eine Korrektur desselben frühestens in der dritten Auflage bemerkt haben können. Ich habe diese diesbezüglich nicht untersuchen können.

²Vgl. die Behandlung der unterschiedlichen Genealogien Jesu, Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 182.

ist es auch Clark gewesen, der dem des Englischen unkundigen ‘Imād ud-Dīn bei der Benutzung der englischen Quellen behilflich war.

Würdigung: Jesus oder Muhammad

Positive Aspekte

1. Der Wert dieser Schrift liegt vor allem in der detaillierten Beantwortung der in der *Christlichen Unnachahmlichkeit* vorkommenden Einwände. Schon Şafdar ‘Alī hatte eine solche Arbeit gefordert, da die *Waage* seiner Meinung nach allgemeine Antworten gegeben habe, aber dem Suchenden keine detaillierte Antworten auf die neuesten Einwände oder auf die von „Atheisten, Häretikern und Ungläubigen“ geäußerten Meinungen bieten würde¹.

Şafdars eigene Schrift hatte einen Teil dieser Forderung erfüllt², aber sein Schwerpunkt, und zugleich seine Stärke, lag bei der Begriffsklärung und theologischen Grundlegung. Erst die *Rechtleitung* widerlegt alle Einwände Punkt für Punkt.

2. ‘Imād ud-Dīn legt in seiner Erläuterung der Inspirationslehre ähnlich wie Şafdar ‘Alī großen Wert auf die christliche Abgrenzung von einem islamischen mechanistischen Inspirationsverständnis. Er weist ausdrücklich darauf hin, dass den Propheten der Bibel nur der Inhalt göttlicher Offenbarung vermittelt wurde und dass sie den Inhalt in eigenen Worten und Redewendungen weitergaben (1.3).

¹“From Şafdar Ali”, 220f.

²‘Alī, *Niyāz-nāma*, 145–147.

3. In seiner Entfaltung der Tadellosigkeit der Propheten (3. Merkmal) lässt er erstmals erkennen, dass die Bibel im Unterschied zu islamischen Vorstellungen nicht davon ausgeht, dass Propheten sündlos sein müssen; er macht im Gegenteil deutlich, dass diese wie alle Menschen sündhaftig gewesen, aber durch Gott zum Guten verändert worden seien, und dass von allen Menschen auf Erden allein Jesus Christus sündlos gewesen sei¹.

Auch dieser Unterschied wurde bei Pfander und Şafdar 'Alī nicht in aller Klarheit ans Licht gebracht: Pfander erläuterte ausdrücklich nur die Sündlosigkeit des Inhaltes prophetischer Botschaft in der Bibel, äußerte sich aber nicht deutlich zur klassischen islamischen Folgerung, dass die biblischen Propheten wegen ihrer Sündhaftigkeit keine wahren Propheten gewesen sein könnten². Infolge des Gewichtes, das er auf das Prophetenamt als Besiegelung der Offenbarung legte, war seine Vernachlässigung gefährlich, während das Fehlen einer Erörterung dieses Aspektes bei Şafdar ein Ergebnis seines Vermeidens dieser Kategorie war und sich daher nicht so gravierend auswirkte.

Weil 'Imād ud-Dīn seine ganze Beweisführung von den Prophetenmerkmalen abhängig macht, ist die Klarstellung an diesem Punkt unerlässlich. Auch ist sie im Lichte seiner Widerlegung der *Christlichen Unnachahmlichkeit* notwendig, da Kairānwī die Sündhaftigkeit der biblischen Propheten als Erweis der Schriftverfälschung anprangerte.

¹Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 21ff.

²Pfander, *The Mizan ul Haqq*, 29.

4. Ähnlich wie bei Şafdar ist ‘Imād ud-Dīns Beantwortung der islamischen Verfälschungstheorie differenzierter und präziser, wobei seine Argumente im Unterschied zu ersterem einen eindeutig polemischen Ton annehmen. Immerhin ist sein Bemühen, den islamischen Gesprächspartner auf eine gemeinsame Gesprächsebene zu bringen, beachtenswert.

Die Hauptleistung seiner Beantwortung dieser Frage besteht jedoch in der detaillierten Widerlegung der angeblichen Verfälschungsbeweise in Kairānwīs Schrift *Christliche Unnachahmlichkeit*.

5. Seine *Polemik* gegen Muhammad, den Koran und den Islam (Kap. 4–7) ist viel detaillierter als die Pfandersche. ‘Imād ud-Dīns Stärke in der Polemik ist sein ausschließliches und sehr ausführliches Heranziehen von orthodoxen islamischen Quellen, mit denen er alle Einwände gegen den Islam sehr sorgfältig belegt. Im Unterschied zu Pfander, der ausschließlich das im Koran enthaltene Lehrgut angreift, geht der Verfasser in Kap. 7 auch auf erst in nachkoranischer Zeit entstandene islamische Lehren ein (z.B. die fünf Säulen). ‘Imād ud-Dīn will dabei aufzeigen, dass sie weder mit den Forderungen der Vernunft noch mit den Lehren früherer Propheten (*‘aql-o-naql*), d.i. der Bibel, übereinstimmen¹. Auch die Widerlegung der Sprachreinheit des Koran wird von ihm recht ausführlich dargelegt.

Man merkt hierin, dass er als ehemaliger Maulvī weit mehr als Pfander die Hand auf dem Puls des indischen Islam hat und daher seine Angriffe präziser

¹Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 233.

und schmerzhafter gestalten kann. Freilich sind bei ihm auch westliche Elemente wie die *ḥadīs*-Kritik Pfanders und der westlichen Orientalisten anzutreffen. Man darf dabei nicht vergessen, dass er sich ähnlich wie Ṣafdar 'Alī einiges an westlichem Gedankengut durch seine Studienzeit am Agra College angeeignet haben muss.

6. Ähnlich wie Ṣafdar erfasst er die Problematik der islamischen Aufhebungstheorie präziser als Pfander. Sein Hinweis darauf, dass Muslime selbst nicht einig über die Zahl der aufgehobenen Verse seien, demonstriert diese Tatsache.

Seine Abweisung der Möglichkeit einer Aufhebung des Gesetzes scheint zunächst einzuleuchten, erklärt sie doch Mt 4,17–20 (Jesus als Erfüllung des Gesetzes) in einer einsichtigen Weise; zudem erinnert seine Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Schatten an den Hebräerbrief (vgl. 10,1; 8,5 usw.).

Problematische Aspekte

1. Im Unterschied zu Pfander macht 'Imād ud-Dīn die Frage der Wahrhaftigkeit einer Offenbarung gänzlich abhängig von der Wahrhaftigkeit des Propheten bzw. Religionsstifters. Dadurch verliert er aber deutlich an theologischer Tiefe; denn Pfander entwickelt das Wesen des Christentums aus dem Wesen Gottes heraus und zeigt, wie die Lehren des Christentums mit dem Wesen Gottes übereinstimmen, während sich 'Imād ad-Dīns Argumente gänzlich auf der Ebene des Vergleiches zwischen dem Charakter und der Lehre Jesu und Muhammads

bewegen. Die Beziehung zwischen Gott und dem Christentum und die Frage, worin die Merkmale einer wahren Offenbarung bestehen könnten, werden von ihm gar nicht reflektiert. Ein wesentlicher Unterschied zu Pfander besteht wohl überhaupt darin, dass 'Imād ud-Dīn weniger stringente Regeln aufstellen will, sondern mehr seinen praktischen Bedürfnissen entsprechend argumentiert. Er hat kein Empfinden für tiefsinnige Überlegungen, sondern sieht in seiner pragmatischen Weise, wie er den Mann auf der Straße am schnellsten und einfachsten überzeugen kann.

2. Es ist schon die Tatsache zu Wort gekommen, dass 'Imād ud-Dīn das Postulat der vernunftsmäßigen Erkennbarkeit Gottes und damit verbunden die Offenbarungsmerkmale Pfanders ablehnt und statt dessen die Wahrhaftigkeit einer göttlichen Offenbarung gänzlich abhängig macht von der Wahrhaftigkeit des Offenbarungsträgers.

Damit ist er der bereits geäußerten Kritik über Pfanders Denkvoraussetzungen *bzgl.* der Offenbarungsmerkmale entgangen (s.o. S. 103f). Leider beseitigt er damit nicht das grundsätzliche Problem. Er verlagert es lediglich, denn es entsteht bei seinen Prophetenmerkmalen ebenso die Frage, wodurch er sie eigentlich begründet; er beruft sich bei ihnen nicht auf die Bibel und den Koran, sondern geht einfach davon aus, dass sie der Vernunft unmittelbar einleuchten müssten.

3. Neben diesem erkenntnistheoretischen Problem stellt sich eine weitere Frage, die im Zusammenhang mit Pfanders Entwurf schon angerissen worden ist: Die Gefahr der einseitigen Verwendung

der Prophetenmerkmale liegt darin, dass sie durch das *tertium comparationis* des Prophetenamtes dazu tendieren, Jesu Person und Wirken auf sein Prophetentum zu beschränken. So entsteht eine latente Spannung zu Aussagen über die Einzigartigkeit Jesu, die von beiden Verfassern weder zur Sprache gebracht noch gelöst wird; bei jeder Behauptung des Prophetentums Jesu muss zugleich immer deutlich aufgezeigt werden, dass sich seine Person darin nicht erschöpft.

In 'Imād ud-Dīns Entwürfen tritt diese Gefahr deutlicher zum Vorschein als bei Pfander, da er seine ganze Beurteilung der beiden Offenbarungsträger auf den Maßstab des wahren Prophetentums stützt. In der *Rechtleitung* ist dies nicht mehr so klar zu erkennen, da der zweite Teil über Jesu Person gestrichen worden ist, aber in der *Prüfung* wird das Problem sogleich ersichtlich: Hier werden Jesus und Muhammad miteinander verglichen anhand eines Maßstabs, der an sich noch nicht die Göttlichkeit und Einzigartigkeit Jesu beweist; somit wird der logische Zusammenhang zwischen diesem Maßstab und Jesu Einzigartigkeit nicht einsichtig.

4. Die ausschließliche Anwendung des zweiten Gedankenkreises Pfanders, nämlich der Prophetenmerkmale, hat außerdem den problematischen Aspekt, dass sie eine Polemik gegen Muhammad nicht umgehen konnte und somit den muslimischen Gesprächspartner verletzte, bevor er mit der eigentlichen biblischen Botschaft konfrontiert worden war. Vielleicht ist es eine Konsequenz dieser Methodik, dass 'Imād ud-Dīn leider allzu dürftig eben diese positive biblische Botschaft, die schließlich „frohe

Botschaft“ sein sollte, behandelt und nur selten auf fundamental-theologische Aussagen zu sprechen kommt.

5. Mit seiner Antwort zur islamischen Aufhebungstheorie nimmt ‘Imād ud-Dīn eine ähnliche Stellung ein wie Pfander, da er wie jener die Möglichkeit der Aufhebung alttestamentlicher durch neutestamentliche wie auch biblische durch koranische Gebote grundsätzlich ablehnt. Dadurch vermag er aber so wenig wie jener den Muslimen verständlich zu machen, weshalb er als Christ viele der alttestamentlichen Gebote nicht mehr für verbindlich hält, erschien diesen doch das Aposteldekret (Act 15) zumindest in der Praxis als ein Fall der Aufhebung.
6. Letztlich liegt hierin *v.a.* bei Pfander und ‘Imād ud-Dīn ein tieferes Problem: Durch eine undifferenzierte Ablehnung der Aufhebungstheorie konnte man kein Verständnis bei Muslimen erzielen, die wegen ihrer eigenen Gesetzesvorstellungen nicht verstehen konnten, weshalb Christen nicht zugaben, dass es Fälle der Aufhebung im AT und NT gebe; Antworten, die zwischen dem Wesen und Schatten des Gesetzes unterschieden, waren weder gesamtbiblisch gesehen befriedigend noch einleuchtend für den Muslimen.

Hier hätte die Antwort tiefer ansetzen müssen, und zwar bei der reformatorischen Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, um durch eine christliche Füllung des Wortes „Gesetz“ und eine Darlegung des vom Gesetz befreienden Evangeliums aus dem Sog des islamischen Gesetzesverständnisses zu gelangen und vom Grund-

sätzlicheren her auch die Aufhebungstheorie zu widerlegen¹.

Schluss

Die Kennzeichen der 'Imādschen Apologetik, wie sie sich in der *Rechtleitung* und der Prüfung des Glaubens manifestieren, werden vom Verfasser in seinem übrigen Schriftgut unverändert angewandt. Die Gegenüberstellung der Personen Jesu und Muhammads bildet das Herzstück seiner Apologetik. Dadurch werden leider in der Regel die fundamental-theologischen Problemkreise, wie sie bei Šafdar 'Alī zur Sprache kommen, an den Rand der Diskussion gedrängt oder kommen erst gar nicht zu Wort. Je nach Thematik wird das eine oder andere lediglich weiter entfaltet, und es lässt sich keine Weiterentwicklung des eigentlichen Ansatzes erkennen. Dies soll anhand folgender Werke kurz zur Sprache gebracht werden.

Leben Muhammads (Tawārīkh-i muḥammadī) ***& Lehre des Islam (Ta'lim-i muḥammadī)***

Die beiden Bücher 'Imād ud-Dīns zum Leben Muhammads und der islamischen Lehre² bilden zusammen eigentlich ein Werk und können als Erweiterung des siebten und achten Kapitels der *Rechtleitung* betrachtet werden³.

Das *Leben Muhammads (Tawārīkh-i muḥammadī)* besteht aus einer Biographie über den Religionsstifter des

¹ Vgl. hierzu S. 355.

² *Tawārīkh-i muḥammadī* wurde 1878 und *Ta'lim-i muḥammadī* 1880 in Amritsar veröffentlicht.

³ Schon in der Einleitung von *Hidāyat* verspricht der Verfasser eine Behandlung des Lebens Muhammads und der Lehren des Islam.

Islam, während der Verfasser in der *Lehre des Islam* (*Ta'lim-i muḥammadī*) die islamischen Lehren und Gebote behandelt. 'Imād ud-Dīn nennt drei Gründe für diese beiden Schriften: Er möchte a) den Verfassern der Schriften *Christliche Unnachahmlichkeit*, *Izālat al-auhām* und *Istifsār* zeigen, auf was für einen schlüpfrigen Boden sie sich selbst begeben hätten¹, b) denen, die persische islamische Geschichtsbücher nicht lesen könnten oder die sich nur auf das islamische Gesetz konzentriert hätten, aufweisen, wie es sich mit Muhammad und dem Islam eigentlich verhalte (4–6), c) ernsthaften muslimischen Suchenden helfen, einen wahren Vergleich der muslimischen Religion mit der christlichen durchführen zu können. Zur selben Zeit will er verhindern, dass sich Christen aus Unwissenheit zum Islam bekehren (6f). Der Verfasser glaubt mit anderen Worten, dass es nötig sei, Muslime aufzuklären und zu zeigen, worum es sich bei Muhammad und dem Islam handle. Dann würden sie von sich aus Christen werden. Zweitens will er den Christen helfen, sich gegen den Islam abzugrenzen.

Als Quellen werden hauptsächlich zwei Werke namens *Rauzat al-aḥbāb* und *Madārij an-nubūwat*² angegeben mit der Begründung, dass diese leicht erhältlich seien und

¹Lāhiz, *Tawārīkh-i muḥammadī*, 1–4. Folgende Seitenangaben beziehen sich auf diese Schrift. Zu *Izālat al-auhām* und *Istifsār* s.u. S. 450, Anm. 1.

²Jamāl al-Ḥusainī verfasste im Jahre 1494/1495 *Rauzat al-aḥbāb fī siyar an-nabī wa 'l-āl wa 'l-aḥḥāb*, das das Leben Muhammads, seiner Familie und Gefährten darstellt. Al-Ḥusainī war ein berühmter Rechtsgelehrter am Hofe Sulṭān Ḥusains in Herat und starb 1520 (Storey, *Persian Literature*, I,1, 189–191).

Der Verfasser von *Madārij an-nubūwa*, einer detaillierten Biographie des Propheten Muhammads, war ein Inder namens 'Abd al-Ḥaqq Dihlawī (1551–1642), der in Delhi lebte und als Heiliger, Traditionalist und Verfasser vieler Werke einen hohen Bekanntheitsgrad erlangte (ebd., 194f).

deswegen von jedermann im Zweifelsfall mit den Behauptungen des Verfassers verglichen werden könnten. Darüber hinaus seien sie in einem einfachen Stil geschrieben (7–9). 'Imād ud-Dīn benutzt also ausdrücklich die orthodoxen islamischen Quellen, um seinen Standpunkt zu belegen¹.

Diese Methodik, die die Wahrheit durch das Vergleichen beider Religionen miteinander sucht, scheint in der Weise der Bekehrung 'Imād ud-Dīns zum Christentum verwurzelt zu sein. Er erzählt selbst, dass er zur Zeit seiner ersten wirklichen Auseinandersetzung mit dem Christentum eine Bibel und alle antichristlichen muslimischen Werke wie z.B. die *Christliche Unnachahmlichkeit* erworben habe; er habe sogar Mackintosh, den Rektor der Normal School in Lahore, gebeten, ihn mit den Lehren des Christentums bekanntzumachen. Als er alles miteinander verglichen habe, sei er zur Feststellung gekommen, dass „der Islam nicht von Gott“ sei². Dies war natürlich im Grunde genommen auch die Methode, die von Pfander benutzt wurde. Die Daten zu 'Imād ud-Dīns Leben lassen darauf schließen, dass er schon lange vor seiner Bekehrung ein kritischer Geist war, der sich nicht scheute, alles zu prüfen, um zur Wahrheit zu gelangen.

Leben Muhammads (Tawārīkh-i muḥammadī)

E.M. Wherry hat 'Imād ud-Dīns Biographie über Muhammad eingehend analysiert³. Wherrys Kritik, dass es dem Licht der historisch-kritischen Forschung nicht standhal-

¹ Vgl. die ähnliche Art, in der Raḥmatullāh und Wazīr Khān die Behauptungen der Bibel und der christlichen Ausleger benutzt hatten, um die Bibel zweifelhaft erscheinen zu lassen (s.o. S. 127–133).

² Lāhiz, *Wāqī'āt-i 'imādiya*, 12.

³ Wherry, *The Muslim Controversy*, 23–29.

ten könne¹, geht am eigentlichen Ziel des ganzen Buches vorbei, das den Muslimen den Islam ausdrücklich anhand ihrer eigenen orthodoxen Quellen darlegen will. Der durchschnittliche Muslim hätte zudem eine historisch-kritische Betrachtung weder verstanden noch akzeptiert. Im Gegenteil: Die Stärke des Werkes liegt darin begründet, dass es sich auf orthodoxe Quellen verlässt. Die Schwäche des Werkes ist vielmehr der starke polemische Ton, der in der Schilderung der Person Muhammads verwandt wird und für Muslime ein Stein des Anstoßes sein musste². Bedingt durch ihre Thematik ist die *Lehre des Islam* hingegen neutraler.

Lehre des Islam (Ta'lim-i muḥammadī)

Nach 'Imād ud-Dīn sind zwei Haupteigenschaften eines Propheten dessen guter Lebenswandel und gute Lehren³. In der Lehre des Islam geht er dem zweiten Thema nach.

Er unterscheidet zunächst zwischen Lehren, die aus Unwissenheit entstehen (*jahlī*), solchen, die durch den Verstand hervorgerufen werden (*'aqlī*), fleischlichen/weltlichen Lehren (*nafsānī*) und geistlichen Lehren (*rūḥānī*), wobei seiner Meinung nach nur die letzteren die tiefste Sehnsucht des Menschen erfüllen (3–6). Im Folgenden sucht er darzulegen, dass gerade diese aber im Islam fehlen.

Das Buch ist gemäß der traditionellen Themenkreise in vier Kapitel gegliedert: die Grundlehren des Islam, die gottesdienstlichen Formen (*'ibādāt*), Bräuche/Gesetze (*mu'āmalāt*) und Geschichten (*qiṣaṣ*).

¹Ebd., 29.

²Vgl. ebd., 29.

³Lāhiz, *Ta'lim-i muḥammadī*, 3.

Die abschließenden Bemerkungen zum Buch fassen 'Imād ud-Dīns Position zusammen (350–359): Die muslimische Religion sei tot, da sie eine Form aber kein Leben habe, wie eine Puppe, die mit großer Sorgfalt gemacht worden aber dennoch leblos sei (350f). Allein das Christentum sei nicht vom Menschen fabriziert worden (351).

Die Behauptung der Inspiration von Muhammad müsse bewiesen werden. Im Gegensatz dazu bewiesen seine Taten und Lehren, dass diese Religion durch Unwissenheit (*nā-wāqifi*), weltliche (*nafsāni*) Gelüste und den menschlichen Verstand (*'aql*) hervorgerufen worden seien (351). Gott habe dem Menschen die Fähigkeit gegeben, für sich selbst festzustellen, welche Lehren nur weltlich seien und vom Verstand kämen, denn jede Lehre offenbare ihren Ursprung selbst.

Die Geschichtswerke über Muhammad zeigten, dass der Mann ein fähiger Politiker und Herrscher gewesen sei, vergleichbar etwa mit Ranjit Singh. Gott habe aber nicht sein Siegel in Form von Wundern auf Muhammads Lehren gedrückt, und er manifestiere auch nicht seine Weisheit in Muhammads Lehren. Deswegen könnten diese Lehren auch nicht den Durst des menschlichen Geistes löschen (352).

Im ersten Kapitel seien einige Grundlehren durch die Unwissenheit ihrer Urheber erklärt worden, während andere Lehren Produkte des Verstands darstellten oder der Bibel entnommen seien (352). Die minderwertigen gottesdienstlichen Formen und Bräuche des Islam, die im zweiten und dritten Kapitel behandelt worden seien, entsprächen nach 'Imād ud-Dīn den im ersten Kapitel behandelten minderwertigen Grundlehren in derselben Weise, wie nur ein schwaches (*kaccā*) Haus auf einem schwachen (*kaccā*) Fundament gebaut werden könne (353). Das vierte

Kapitel demonstriere, wie wenig Muhammad sich eigentlich in den biblischen Geschichten ausgekannt habe und wieviele Fehler er gemacht habe (353f).

Nach ‘Imād ud-Dīn hätten frühere Muslime diese Diskrepanzen nicht beachtet, da sie sich nur auf den Koran und auf die ihnen angenehmen Geschichten konzentriert hätten. Jetzt habe aber das Licht des Wortes Gottes die Finsternis der ganzen Welt gebannt, so dass das Licht des Islam auch ausgelöscht worden sei (354f). Aus diesem Grund würden viele Muslime die alten Kommentare und muslimischen Werke weglegen und versuchen, den Koran gemäß den Forderungen des Verstandes neu zu interpretieren (355). Sie seien an den Punkt gelangt, wo sie ihre Religion wegen des Lichtes des Christentums hassen würden, aber Buße nicht tun wollten und sich nicht von den Wegen ihrer Väter abwenden wollten; auf diese Weise könnten sie jedoch das ersehnte Ziel nicht erreichen (355f). Die Bibel hingegen habe als Wort Gottes immer dasselbe gesagt und Dinge, die des Wesens Gottes würdig seien, gelehrt (356–359).

Wir sehen also, dass ‘Imād ud-Dīn in dieser Schrift das in der *Rechtleitung* entwickelte Schema weiterführt. In analoger Weise zum *Leben Muhammads*, in dem eine Untersuchung der Person Muhammads im Lichte der Person Jesu vorgenommen wird, analysiert der Verfasser in der *Lehre des Islam* die Lehren Muhammads und des Islam im Vergleich zur Lehre Christi. Freilich tut er dies in einer weitgehend vereinfachenden und daher etwas problematischen Weise. Man nehme als Beispiel seinen Versuch, die alttestamentlichen Gebote in eine Beziehung zum Evangelium und zu den Geboten des Islam zu bringen, die den islamischen Einwand der Aufhebung biblischer durch koranische Gebote korrekt beantwortet:

'Imād ud-Dīn greift auf eine typologische Auslegung der alttestamentlichen Gebote zurück und postuliert, dass die alttestamentlichen Gebote *Typoi* (*namūna*) der neutestamentlichen Gebote seien¹; das Evangelium sei geistlich (*rūḥānī*), die Thora und das islamische Gesetz hingegen fleischlich (*jismānī*) (72f). Verglichen mit Šafdar 'Alīs Behandlung der Thematik wirkt die Lösung undifferenziert und wird dem biblischen Zeugnis nicht gerecht, das dem alttestamentlichen Gesetz durchaus auch eine positive Funktion anerkennt. Vor allem ist die Gleichsetzung alttestamentlicher mit koranischen Geboten problematisch.

Weitere Werke

Ein Werk, das ähnlich wie die *Prüfung des Glaubens* einen eher populären Charakter aufweist, ist die 1869 geschriebene *Wahre Erkenntnis* (*Ḥaqīqī 'irfān*). Die vom Verfasser in der *Rechtleitung* aufgestellten Prophetenmerkmale werden auch in diesem Werk ersichtlich². Da er sich aber auf eine positive Darlegung des christlichen Glaubens konzentriert, behandelt er den Islam nur cursorisch, so dass es nicht so polemisch wie viele seiner Werke ist. Ansonsten enthält die Schrift jedoch nichts, was sie als hervorragend kennzeichnen oder eine Verschiebung der in der *Rechtleitung* erarbeiteten Position erkennen lassen würde.

Die gegen Ende seines Lebens angefertigte *Übersetzung des Koran* war im Grunde genommen ebenfalls ein Teil der apologetischen Arbeit von 'Imād ud-Dīn, war er doch überzeugt, dass Muslime nur sehen müssten, worin der

¹ Vgl. Lāhiz, *Tahqīq al-imān*, 123–125.

² Vgl. Lāhiz, *Ḥaqīqī 'irfān*, Kap. 4–12.

Inhalt des Koran eigentlich bestehe, und was Muhammad gelehrt und getan habe, um sich vom Islam abzuwenden.

‘Imād ud-Dīn widmete seine Aufmerksamkeit nicht nur der orthodoxen Hauptströmung, sondern auch dem progressiven Flügel, dem Sufismus und der Aḥmadiya-Bewegung. Die Werke, die nicht als antimuslimische Apologetik gelten, können hierbei nicht berücksichtigt werden¹:

Wider die progressiven Muslime

‘Imād ud-Dīn wandte sich gegen die beiden Progressive Cirāgh ‘Alī und Sir Sayyid Aḥmad Khān.

Cirāgh ‘Alī Der Progressive Cirāgh ‘Alī² ist ein Beweis dafür, dass es Querverbindungen zwischen dem progressiven muslimischen Flügel und Christen gab. Er verfasste in Awadh als Antwort auf ‘Imād ud-Dīns *Leben Muhammads* eine Schrift, die er *Ta‘līqāt (Erläuternde Bemerkungen/Annotationes)* nannte.

¹Es sei aber zumindest die Einführung in die Bibel (Lāhiz, *Kitāb Kawā‘if aṣ-ṣawā‘if*) erwähnt, die als Einleitung der biblischen Bücher ausdrücklich für suchende Muslime konzipiert wurde (ebd., 1). Ein weiteres Buch von Interesse ist der *Spiegel des Menschen* (Lāhiz, *Mir‘āt al-insān*), in dem der Verfasser eine Dreiteilung des Menschen vornimmt als Leib (*jism*), Seele (*jān*) und Geist (*rūḥ*), auch „sprechender Geist/verständiger Geist“ (*nafs-i nāṭiqā*) genannt (ebd., 26f). Die Seele und der Geist unterscheiden sich dadurch, dass die Seele begrenzt ist durch den leiblichen Menschen, der Geist aber außerhalb dieser Grenzen existiert, d.h. unsterblich ist (ebd., 29). Die Seele gehört also eigentlich noch zum Bereich des Leibes. Der menschliche Geist ist tot in seiner Sündhaftigkeit bis er durch den vollkommenen Menschen Jesus belebt wird und den neuen Menschen anzieht.

²Cirāgh ‘Alī war mit Sayyid Aḥmad Khān eng befreundet und wirkte später als Verwaltungsbeamter im Staat Hyderabad. Als Modernist zeichnete er sich aus durch seine radikale Kritik der *ḥadīṣ* (Ahmad, *An Intellectual History*, 57ff).

Sein hauptsächlicher Einwand lautete, dass sich 'Imād ud-Dīn gänzlich auf die beiden Bücher *Rauzat al-aḥbāb* und *Madārij an-nubūwat* verlasse, ohne zu bedenken, ob die in diesen Schriften benutzten *ḥadīs* zuverlässig seien. Schon in dieser Behauptung wird der progressive Charakter Cirāgh 'Alīs offenbar: Er versuchte die Angriffsflächen 'Imād ud-Dīns zu eliminieren, indem er die *ḥadīs* als nicht vertrauenswürdig bezeichnete; Cirāgh war bereits als „scharfer Kritiker der Authentizität der prophetischen Überlieferungen hervorgetreten“¹. 'Imād ud-Dīns Antwort, die *Vernichtung der erläuternden Bemerkungen*², besteht in einer Wiederholung seiner in *Tawāriḫ* dargelegten Position, dass diese Quellen und *ḥadīs* von orthodoxen Muslimen, ja sogar von Raḥmatullāh Kairānwī, als vertrauenswürdig anerkannt worden seien (17). Zudem seien diese Überlieferungen auch in allen anderen vertrauenswürdigen muslimischen Schriften vorhanden (22f). Sogar wenn man sich für eine Geschichtsdarstellung auf den Koran beschränken würde, wären darin viele für Muslime unangenehme Dinge enthalten (23f). Die Abschnitte 1–10 bewegen sich in diesem Rahmen. Der elfte Abschnitt befasst sich mit dem üblichen islamischen Einwand, dass Jesus seine Botschaft selbst nicht aufgeschrieben habe und somit seine wahre Botschaft nicht erhalten geblieben sei. Die Abschnitte 12–16 widerlegen das Prophetentum Muhammads, wobei kein neues Gedankengut sichtbar wird.

Sir Sayyid Ahmad Khān Sir Sayyid Aḥmad Khān erhielt interessanterweise von Rām Candra Anfang der fünfziger Jahre *u.a.* Pfanders Werke, W. Muirs Kirchengeschichte

¹Schimmel, *Der Islam im indischen Subkontinent*, 108.113.

²Lāhiz, *Taqlī'āt-i ta'liqāt*.

und verschiedene Auflagen der Bibel, ein weiteres Indiz für die christliche Beeinflussung progressiver Muslime¹.

‘Imād ud-Dīns vierbändige Widerlegung Sir Sayyid Aḥmad Khāns unter dem Titel *Untersuchung von Gedanken* (*Tanqīd al-khayālāt*) ist wesentlich gewichtiger als seine Widerlegung der Einwände von Cirāgh ‘Alī².

Wherry hat den Inhalt dieses Werkes detailliert geschildert³. Aus diesem Grund sollen hier lediglich einige Gedanken zum Aufbau und Denken ‘Imād ud-Dīns weitergegeben werden.

‘Imād ud-Dīn berücksichtigt hauptsächlich Sayyid Aḥmads Zeitschrift *Tahzīb al-akhlāq* und seinen Korankommentar (*Tafsīr al-Qur’ān*) (1880–1895).

Die jeweiligen Themenkreise der vier Bände lauten:

1. Ist der menschliche Intellekt der alleinige Leiter des Menschen?
2. Der alte und neue Islam
3. Das Amt des Propheten und des Gesandten
4. Offenbarung (*wahī*) und Inspiration (*ilhām*)

Sayyid Aḥmads Position ist gekennzeichnet durch einen ausgeprägten Rationalismus. Er bezeichnet den Islam als die rationalste Religion und will selbst als progressiver und selbsterklärter *mujtahid*⁴ nicht mehr die traditionellen Ansichten des Islam annehmen, sondern zurückkehren zum „eigentlichen“ Islam.

Hieraus ergeben sich die Angriffsflächen für ‘Imād ud-Dīn: Er muss die Autonomie der Vernunft zurückweisen und zugleich beweisen, dass dieser „eigentliche“ Urislam eine Rückprojizierung der Wunschgedanken Sayy-

¹Powell, „Muslim Reaction“, 152.

²Lāhiz, *Tanqīd al-khayālāt*.

³Wherry, *The Muslim Controversy*, 36–57.

⁴Ein *mujtahid* ist einer, der selbst Folgerungen aus den Aussagen des Koran und den *ḥadīṣ* zieht, ohne die Entscheidungen der Rechtsschulen als Autorität anzuerkennen.

id Aḥmads darstellt. Dabei greift er erstens sein Konzept der Notwendigkeit suprarationaler Offenbarung auf, um darauf aufmerksam zu machen, dass die Vernunft nicht alles selbst erfassen könne¹. Zweitens versucht er zu zeigen, dass Sayyid Aḥmads Verwerfung der orthodoxen islamischen Traditionen häretisch sei, und dass seine Position auf einer Kombination des Rationalismus des Brahmo Samāj und einer säkularen Wissenschaft beruhe, die schon immer gegen wahre Religion gewesen sei².

Wider den Sufismus

'Imād ud-Dīn war, wie schon erwähnt, mit dem Phänomen des Sufismus in der Phase unmittelbar vor seiner Hinwendung zu Christus in Berührung gekommen. Nun wandte er sich als alter Mann in seiner *Untersuchung der Heiligen (Taftīsh al-auliya')* gegen dessen Lehren³.

Im Vorwort schreibt er: Wenn sufistisch gesinnten Muslimen gesagt werde, dass der Islam nicht von Gott sei, so lachten sie und fragten, weshalb dann einige der Sufis Gottes Nähe erlangen könnten (*khudā-rasīda*)(2f). Wenn sie von Jesu Wunder hörten, so zählten sie die Wunder ihrer Sufis auf. Solche Menschen verstünden aber weder etwas über Pirs oder Gesandte noch etwas über das Wesen von Wundern (3). Diese Schrift solle als erste ihrer Art dazu dienen, solche Leute zu Gott zu rufen und die Fehler der Sufis aufzudecken.

Der Verfasser glaubt, dass jetzt das Zeitalter des Lichts gekommen sei, in dem Leute durch das Vergleichen der Religionen miteinander zur wahren Erkenntnis gelangen

¹Wherry, *The Muslim Controversy*, 37.43.56.

²Wherry, *The Muslim Controversy*, 40f; vgl. im allgemeinen Lāhiz, *Tanqīd al-khayālāt*, Bd. 1.

³Lāhiz, *Taftīsh al-auliya'*.

könnten; dies werde erleichtert durch moderne Einrichtungen und die Wissenschaft, z.B. durch Züge, den Telegraph, die Druckmaschine und ein vermehrtes Alphabentum (4f). Alle Menschen seien davon berührt worden, was sich darin äußere, dass sie entweder ihre eigene Religion verließen oder dieselbe reformierten. Nur das Christentum aber könne den Menschen anziehen, je mehr er ins Licht der heutigen Zeit käme. Die christliche Religion besiege alle anderen Religionen, weil sie von Gott und Jesus ihre Leuchte sei (7–9). Der Sufismus hingegen sei nicht einmal zum Islam zu rechnen, also eine Häresie (9ff).

Auf die Frage nach der Gültigkeit sufistischer Wunder antwortet ‘Imād ud-Dīn folgendermaßen: Ein Wunder unterstreiche und bestätige die Lehre des Wundertäters. Die sufistischen Wunder unterstrichen und bestätigten die pantheistische (*hama-ost*) Lehre und müssten deswegen verworfen werden. Zweitens könnten die Wunder der Sufis wie auch die in den *ḥadīs* geschilderten Wunder Muhammads nicht bewiesen werden. Was die Offenbarungen und Träume der Sufis anbelange, so seien sie lediglich menschliche Gedanken und Phantastereien (29–33). In unserer Zeit sei der Sufismus vollends degeneriert (160ff).

‘Imād ud-Dīn hat recht, wenn er den inhärent unislamischen und häretischen Charakter des Sufismus anprangert. Der damit zusammenhängende Einwand, dass die sufistischen Wunder einen Pantheismus unterstrichen und daher nicht göttlicher Natur sein könnten, leuchtet ein. Im übrigen unterlaufen dem Verfasser jedoch schwerwiegende Fehler, die seiner Gedankenwelt entsprungen sind.

Man kann auch in dieser Schrift die schon in ‘Imād ud-Dīns frühesten Schriften vorkommenden Themenkreise des gültigen Wunders und der gültigen Prophetie be-

obachten, also die in seinem Vergleich der Wundertätigkeit und des prophetischen Wesens Jesu mit Muhammads Leben und Lehre sichtbar werdende Überzeugung, dass allein das wahre Wunder und das wahre prophetische Wort die göttliche Offenbarung besiegeln könne. Gerade hier erweist sie sich jedoch als nicht sehr wirksam; denn Lehren kann man miteinander vergleichen, während ein Wunder nicht in dieser Weise zugänglich ist. Deswegen ist 'Imād ud-Dīns erster Einwand hinsichtlich sufistischer Wunder berechtigt, sein zweiter hingegen untauglich; die Wundertätigkeit der Sufis kann nicht den Angriffspunkt von christlicher Seite aus bilden. Besonders bedauernswert ist die Tatsache, dass 'Imād ud-Dīn trotz seiner eigenen Berührungen mit dem Sufismus keine befriedigende Widerlegung darlegte.

Wider die Aḥmadiya-Bewegung

'Imād ud-Dīn richtet sich in dem *Abwägen von Worten* (*Tauzīn al-aqwāl*)¹ gegen die Ansprüche des Gründers der Aḥmadīs, Mirzā Ghulām Aḥmad Qādiānī, der kurz zuvor die Klinge mit 'Abdullāh Ātham in einer Debatte gekreuzt hatte. Auch in diesem Werk wird Mirzā Qādiānī anhand der 'Imādschen Kriterien eines wahren Propheten gemessen und widerlegt (Kap. 5): Dieser habe sich als Messias stilisiert, aber in Wirklichkeit besitze er weder die Kennzeichen eines Propheten, noch die eines Priesters (Versöhnung mit Gott) oder eines Königs (Kap. 6).

Zum Schluss soll ein Blick auf den Ṭhākūr Dās, den letzten bekannten Apologeten des 19. Jahrhunderts, geworfen werden. Mit diesem zeichnet sich der eigentliche Ausgang der antimuslimischen Apologetik des 19. Jahrhunderts in Indien ab.

¹Lāhiz, *Tauzīn al-aqwāl*; zu diesem Werk vergleiche die ausführliche Beschreibung bei Wherry, *The Muslim Controversy*, 57–66.

Kapitel 10

Alterserscheinungen: Thākur Dās

Die einzige Quelle, die ich zum Leben dieses Apologeten gefunden habe, ist ein leider nicht sehr objektiver Bericht von Thakur Das¹.

Leben (1852–1910)

Dās wurde als Sohn eines brahmanischen Offiziers der britischen Armee namens Devī Bhajan geboren. 1857 wurde sein Vater von meuternden Soldaten umgebracht; der hinterbliebenen Familie wurde sämtlicher Besitz geraubt.

¹Das, *Khudāwand masīḥ ke nau-ratn*, 68–79 (erste Auflage Lahore, 1930). Dieser Biograph ist nicht mit unten geschildertem Apologeten zu verwechseln!.

Im Jahre 1860 blieb dieser infolge der extremen Dürre kein Hab und Gut mehr übrig, und sie wanderte 700 Meilen, bevor sie in Sialkot im Waisenhaus der United Presbyterian Mission eine Bleibe fand. Dort ließ sich Dās' Mutter mit ihren beiden Kindern taufen.

Als 1868 eine Missionsschule gegründet wurde, erhielt Dās dort Unterricht. 1870 bestand er die Aufnahmeprüfung der Universität von Calcutta, aber da er seine Mutter nicht allein lassen wollte, wurden seine Pläne, dort zu studieren, zunichte. So kam es, dass er einen Ruf der U.P. Mission, sich auf den pastoralen Dienst vorzubereiten, bereitwillig annahm.

1877 wurde er ordiniert und fing seine Arbeit als Missionssuperintendent in Pasrūr an. Es entstanden dort seine ersten Schriften. Nach einigen Jahren an erwähntem Ort, in Jhang-bār und Gujranwala erhielt er am theologischen Seminar von Sialkot eine Lehrstelle für Kirchengeschichte und Griechisch. Später wechselte er wieder über nach Gujranwala, wo er ungefähr 26 Jahre wohnte und seinen Dienst versah. Hier gab er auch eine Zeitschrift namens *Christian Advocate* heraus, die sich der Auseinandersetzung mit anderen Religionen widmete.

Nach Meinung seines Biographen gehörte Dās zu den Missionaren, die maßgeblich an der Öffnung der U.P. Mission für die „mass movement“ beteiligt waren. Sein Mitleid und seine Liebe sollen sprichwörtlich gewesen sein, und er erweckte wohl das Vertrauen der unreinen Kasten durch seinen freien Umgang mit ihnen. Bekannt wurden auch seine gründlichen monatlichen Mitarbeiterschulungen.

Er diente die besten Jahre seines Lebens in der U.P. Mission. Später verließ er sie jedoch wegen Meinungsverschiedenheiten und fing an, in der Reformed Presbyterian Mission mitzuarbeiten. Dann verabschiedete er sich auch

von dieser, kehrte Gujranwala den Rücken und ließ sich in Ferozepur nieder, wo er kaum ein Jahr verbrachte, bevor er vom Missionaren E.M. Wherry eingeladen wurde, in Ludhiana die Missionszeitschrift *Nūr-afshān* zu betreuen.

1904 bat ihn die American Presbyterian Mission in Lahore, im *taḥṣīl* Sharqpur eine evangelistische Arbeit anzufangen. Ṭhākūr Dās scheint trotz anfänglicher Opposition der Bevölkerung in seinen evangelistischen Bemühungen erfolgreich gewesen zu sein, denn gerade in Sharqpur erwarb sich die Mission später Land für eine Missionsstation und ein Kirchengebäude. Parallel zu dieser Arbeit begann er auch in den Armenvierteln Lahores zu evangelisieren.

Am 21. Januar 1910 starb er an den Folgen einer Erkältung.

Ṭhākūr Dās' Werke

Christliche Enthüllung (Izhār-i 'īswī)

Das Vorwort des wichtigsten Werkes dieses Verfassers namens *Christliche Enthüllung (Izhār-i 'īswī)*¹ weist auf das Selbstverständnis desselben: Laut Rajab 'Alī, dem Herausgeber der Schrift und Verfasser des Vorwortes, habe 'Imād ud-Dīn keine Englischkenntnisse besessen, so dass er auf die Hilfe einiger englischsprechenden Geistlichen angewiesen gewesen sei. Seine gegen die Muslime gerichtete Apologetik sei zu polemisch und habe keine wissenschaftlichen (*taḥqīqī*) Antworten gegeben, so dass sie heute als asiatische Fäselei (*eshā'ī gap*) abgetan werde, die im Licht der heutigen Zeit und der Kenntnisse der Wissenschaftssprache [Englisch] veraltet sei. Das Werk von Dās hingegen sei unpolemisch und bemühe sich, die Wahrhaftigkeit

¹Dās, *Izhār-i 'īswī*, Bd. 1-2.

der Bibel zu beweisen, indem es die Inspiration der biblischen Verfasser anhand ihrer Zuverlässigkeit beweise (5).

Dās stellt in seiner Einleitung fest, dass Raḥmatullāh keine neuen Ideen vortrage, sondern lediglich die Gedanken bestimmter Engländer wie z.B. Horne übernommen und sie in ein indisches Gewand gekleidet habe (12). Er macht auf zwei Sachverhalte aufmerksam:

1. Die textkritisch umstrittenen Stellen in der Bibel haben keine Veränderung der Bedeutung verursacht. Was die Mehrzahl der Textvarianten betrifft, so sind die Unterschiede gering (13). Wir müssen zwischen zwei Fragen unterscheiden, nämlich: (a) Ist die ganze Bibel inspiriert? (b) Sind die unterschiedlichen Texte der Bibel zuverlässig (*ṣaḥīḥ*)? Wenn ein Text nicht inspiriert ist, dann wird seine Inspiration durch den Beweis der textlichen Zuverlässigkeit auch nicht bestätigt (13f)¹.
2. Übersetzungen können fehlerhaft sein, aber diese Tatsache ist kein Beweis für die Verfälschung des Urtextes (14).

Nach dieser Einleitung beantwortet der Verfasser alle Einwände Kairānwīs einzeln in einer für ihn typischen monotonen Art.

Bewertung der *Christlichen Enthüllung*

Raḥmatullāh benutzte hauptsächlich Horne und andere Theologen, die im allgemeinen konservativ waren, und

¹Er übernimmt diese Unterscheidung von einem Prof. „Gusyn“, *Risāla-i ilhām, Kutub-i muqaddasa* (New York, 1852), 84.

die sich vornehmlich mit einer Verteidigung der Bibel gegen die Anfragen der Deisten und Rationalisten befassten. Deshalb war es sinnvoll, diese Autoren zu benutzen, um die Integrität der Bibel zu verteidigen, was schon ‘Imād ud-Dīn getan hatte, aber bei Dās in einer ausführlicheren Weise geschah. Das Buch ist im allgemeinen gut strukturiert und gibt dem Leser ein gutes Bild von Raḥmatul-lāhs Einwänden und den jeweiligen Antworten darauf¹. Der Stil ist zum Teil jedoch sehr mühselig, so dass man sich fragt, ob es notwendig war, recht einfache Gedanken in solch einer schwerfälligen und langatmigen Weise auszudrücken. Dās unterscheidet sich in der Art der Darstellung wesentlich von ‘Imād ud-Dīn, denn seine Polemik gegen Muhammad und den Koran beschränkt sich auf Kap. III.2&3 des zweiten Bandes und ist auch dort unpolemischer als ‘Imād ud-Dīn. Auf der anderen Seite lässt *Rechtleitung der Muslime* den Humor, die Persönlichkeit und biographischen Details des Verfassers hindurchschimmern, während *Christliche Enthüllung* stilistisch und inhaltlich gesehen eine recht trockene, blasse Stubengelehrsamkeit aufweist. Die Ausgewogenheit von defensiven und offensiven Gedankengängen bei Pfander und ‘Imād ud-Dīn werden für eine rein defensive Apologetik gegen Kairānwīs Werk aufgegeben, was freilich nicht nur negativ bewertet werden darf. Der Autor hat sich große Mühe gemacht, alle Argumente hinsichtlich der Integrität der Bibel, die von westlichen Gelehrten zusammengetragen worden waren, zu benutzen, um seine Argumente zu stützen. In mancher Hinsicht ist er auch wissenschaftlicher und genauer als ‘Imād ud-Dīn. Dennoch weist Dās im Unterschied zu ‘Imād ud-Dīn keine schöpferische Kraft auf, und alle seine Werke zeugen von einer unerquicklichen Pedanterie.

¹Wherry, *The Muslim Controversy*, 81f.

In diesem Werk werden auch inhaltliche Mängel sichtbar:

1. An erster Stelle ist die Tatsache anzuführen, dass ein für Muslime ungewohntes Konzept der Inspiration verwendet wird, ohne genau erklärt zu werden. Obwohl Dās zu Recht zwischen der Inspiration und der Zuverlässigkeit der Bibel unterscheidet, bespricht er nie die eigentliche Bedeutung von Inspiration. Stattdessen lautet sein Argumentationsgang folgendermaßen: Schreibfehler in der Bibel sind kein Grund für die Annahme, dass sie nicht inspiriert ist. Die offensichtlichen Widersprüche der Bibel sind entweder Schreibfehler oder keine wirklichen Widersprüche. Ein Muslim könnte dazu einwenden: „Ich stimme damit überein, dass die Bibel von Gott offenbart wurde; die Tatsache bleibt jedoch bestehen, dass diese Textvarianten, die ihr Schreibfehler nennt, selbst bezeugen, dass die Bibel später von Christen verfälscht worden ist: Meiner Ansicht nach ist jeder Buchstabe und jeder Akzent göttlicher Offenbarung inspiriert, so dass das Vorhandensein eines einzigen Schreibfehlers schon die Verfälschung der Bibel bestätigt.“ Aus diesem Grund wäre es für Dās unabdingbar gewesen, sein christliches Schriftverständnis zu erläutern. Im Unterschied zu Ṣafdar ‘Alī und ‘Imād ud-Dīn erwähnt er jedoch nicht einmal den Unterschied zwischen islamischem und christlichem Inspirationsverständnis.
2. Dās geht aus von der These, dass Wunder [nur] ein Zeichen wahrer Prophetie seien¹. Hierin weist

¹Dās, *Iḡhār-i ‘īswī*, 388–390.

er Ähnlichkeiten mit Pfanders und ‘Imād ud-Dīns Konzept der Offenbarung auf; so auch in seiner Verteidigung der Inspiriertheit der Bibel auf Grund ihrer Niederschrift durch inspirierte und wundertätige Propheten und Apostel. Nirgends wird dieses Postulat jedoch ausdrücklich begründet.

3. Diese Schwäche wird dadurch verstärkt, dass es keine Entfaltung christlicher Grundlehren, etwa der Erbsünde, Vergebung der Sünde, Sühne, Christologie, Dreieinigkeit, Gottessohnschaft Christi o.ä., gibt¹.
4. Dās scheint keine tieferen Einsichten über die Grundsätze des Islam zu haben, was man in seiner Behandlung des Themas der Jungfräulichkeit Marias beobachten kann, die er sehr ausführlich verteidigt, obwohl es für jeden rechtgläubigen Muslim eine Selbstverständlichkeit ist, an die Jungfräulichkeit Marias zu glauben. In ähnlicher Weise beantwortet er z.B. auch den Angriff auf Anthropomorphismen in der Bibel (Band II, Kap. VI), ohne darauf hinzuweisen, dass diese auch im Koran vorkommen. Kritisch wird diese Unfähigkeit im eben erwähnten Fehlen einer Definition des Inspirationsbegriffes. Der sachliche Kern des Buches ist aber dennoch klar, und die Punkte, die sich bemühen, die Integrität der Bibel zu beweisen, sind mehr oder weniger erfolgreich für ihre Zeit. Dies ist anscheinend auch das eigentliche Ziel des Verfassers.

¹Am Rande sei nur erwähnt, dass Dās diese Themen sowie das der Inspiration in einem anderen Buch behandelt (Dās, *Hikmat al-ilhām*). Letzteres scheint jedoch für ein christliches Publikum verfasst worden zu sein.

Weitere Werke

Entbehrlichkeit des Koran

1886 wurde die Schrift *Entbehrlichkeit des Koran* (‘*Adam-zarūrat-i Qur’ān*’) geschrieben¹, die beweisen wollte, dass der Koran nicht notwendig (‘*adam-zarūrat*’) sei, da sich die vollkommene Offenbarung schon zuvor manifestiert habe. Hintergrund dieses Gedankengangs war die muslimische Behauptung, dass die Bibel bzw. die biblischen Gebote durch den Koran aufgehoben worden seien.

Nach Dās sind Propheten notwendig, um dem Menschen Gottes Willen kundzutun. Erscheint ein neuer Prophet, so muss er seine Sendung beweisen können (a) durch Wunder (3f), (b) durch Prophezeiungen, die sich erfüllen (4), (c) durch vorzüglichere Wahrheiten als die schon geoffenbarten, von denen es vier Sorten gibt (Wahrheiten über Gott, über den Menschen, über die Vergangenheit und die Zukunft) (4–6), d) durch die größere Nützlichkeit seiner Lehren als die der früheren Schriften (7).

Wherry bemerkt zu Recht, dass vieles in diesem Werk überflüssig sei (z.B. Kap. 7 & 8)². Debatten mit Muslimen, die in Form von endlosen Supplementen immer wieder vorkommen, werden in einer langatmigen Weise vorgelesen und tragen nichts Neues zur Diskussion bei. Berechtigt ist auch Wherrys zweite Kritik, dass „the numerous passages presented in parallel columns would have much more point, and therefore more force, if compared in detail“³.

Dieses Werk könnte man als das Dās’sche Pendant zu *Ta’līm-i muḥammadī* sehen, wobei sich der Vergleich bei

¹Dās, ‘*Adam-zarūrat-i Qur’ān*’.

²Wherry, *The Muslim Controversy*, 83; für eine Übersicht vgl. 82f.

³Ebd., 83.

Dās auf die Bibel und den Koran beschränkt. Es findet sich bei beiden Werken der Hintergedanke, dass ein Vergleich der Lehren jeden dazu zwingen müsse, die Vorzüglichkeit der Bibel anzuerkennen. Der Akzent hat sich bei Dās jedoch verschoben, weil er hauptsächlich zeigen will, dass der Koran überflüssig und entbehrlich sei, da seine Lehren schon in der Bibel enthalten seien. Freilich tendiert auch dieses Buch dazu, gegen die Lehre und Person Muhammads zu polemisieren.

Bei diesem Vergleich geht jedoch die Rechnung nicht ganz auf, da man nicht einfach sämtliche Lehren des Koran in der Bibel wiederfinden kann; solange es Unterschiede gibt, wird der Muslim diese aufgreifen und empfinden, dass die muslimische Lehre gerade in diesen Unterschieden vorzüglicher sei als die entsprechende christliche.

Zudem sind alle Ähnlichkeiten lediglich oberflächlicher Art, da sie jeweils vom unterschiedlichen Gottesbild bestimmt werden (s.u. S. 320ff).

Als Beispiel nehme man den Heiligen Krieg (*jihād*). Dās geht von seinen christlichen Werten aus, wenn er den Heiligen Krieg verurteilt. Da die Werte des Muslim aber vom Islam bestimmt sind, muss dieser unverweigerlich zu dem Schluss kommen, dass gerade der Heilige Krieg die Vorzüglichkeit des Islam erweist.

Immer wieder kann man das Dās'sche Unverständnis dafür beobachten, dass jede Religion seine eigene Werteskala hat und man daher nicht einfach einzelne Punkte miteinander vergleichen darf, ohne das Ganze zu berücksichtigen.

Evangelium oder Koran

Dieselben Themenkreise wie in *Entbehrlichkeit des Koran* werden in *Evangelium oder Koran (Injil yā Qur'ān)*¹ in ausführlicherer Weise traktiert. Man könnte auch diesem Buch die Überschrift *Entbehrlichkeit des Koran* geben, weil es ebenfalls zeigen will, dass der Koran entbehrlich sei, da er nichts Vorzüglicheres als die Bibel enthalte, sondern im Gegenteil Minderwertiges neben vielem Unrichtigem.

Dies Werk ist durchdachter als die *Entbehrlichkeit des Koran*. Es hat gründlichere Angaben auch westlicher Schriftsteller, ähnlich wie bei *Izhār-i 'īswī*. Dennoch bestehen dieselben grundsätzlichen Schwächen, die schon hinsichtlich des erstgenannten Werkes behandelt worden sind. Aus diesem Grund können wir nicht mit Wherrys Urteil übereinstimmen, dass „this work [...] will undoubtedly prove a most valuable addition to the literature of the Muslim Controversy“².

Leben Christi und Muhammads

In dem *Leben Christi und Muhammads (Sīrat-i masīḥ wa 'l-muḥammad)*³ geht es um den Vergleich Christi mit Muhammad. Seine oberflächliche Kenntnis des Islam wird daran deutlich, dass er bestreitet, dass der Koran Jesus als sündlos bezeichne (Q 3)⁴. Zudem verfällt der Verfasser allzuoft in eine flache Polemik, so dass sogar der gewiss

¹Dās, *Injil yā qur'ān*.

²Wherry, *The Muslim Controversy*, 86. E.M. Wherrys Angaben sind in mancher Hinsicht falsch; hat er das Werk selber gar nicht gelesen? Vgl. dens., 83–86. Oder hat er lediglich eine vorläufige Version gesehen (*The Muslim Controversy* wurde 1905 geschrieben)?

³Dās, *Sīrat-i masīḥ*.

⁴Ebd., 15.

nicht zimperliche Wherry einräumt, dass „the general tone of the book is objectionable“¹.

Es macht sich sowohl in diesem als auch in den anderen Werken die Tatsache bemerkbar, dass sich auch Dās an den Prophetenmerkmalen Pfanders orientiert.

3 weitere Werke

- *Infişāl-i wilādat-i masīḥ* (Urteil über die Geburt Christi), (Ludhiana?) 1886; 58 S.
- *Rīvyū barāhīn-i aḥmadīya ke muqaddama, şafḥa 112 se 128 par* (Rezension der Einleitung von *Barāhīn-i aḥmadīya ke muqaddama*, Seite 112 bis 128), Ludhiana 1889; ca. 65 S.
- *Muḥammad be-karāmat* (Der wunderlose Muḥammad), Lahore ¹1890; 33 S.

¹Wherry, *The Muslim Controversy*, 88; vgl. ebd., 86–88 für weitere Einzelheiten.

Kapitel 11

Zusammenfassung der Leistung indischer Apologeten des 19. Jahrhunderts

Zu Beginn dieser Untersuchung ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass die christlichen Apologeten in Indien vor allem die Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung und der christlichen Gebote aufweisen mussten. Sie bewältigten diese Aufgabe auf sehr unterschiedliche Weise. Es sind viele problematische wie auch positive Ansätze zu Tage getreten, auf die an Ort und Stelle hingewiesen worden ist. Die Gedanken der *Waage der Wahrheit* zogen sich wie ein roter Faden durch die gesamte auf Pfänder folgende indische Apologetik. Bei allen Apologeten mit Ausnahme Şafdar 'Alis ist dieser Ein-

fluss *v.a.* in der Konzentration auf die Einmaligkeit Jesu und der biblischen Offenbarung zu beobachten: Neben der Aufweisung des göttlichen Ursprungs der Bibel versuchte man einerseits Jesu Einzigartigkeit anhand seiner Wunder, Verheißung im AT, Prophezeiungen und Person, andererseits die Unzulänglichkeit Muhammads in dieser Hinsicht zu demonstrieren. Diese letztlich aus der frühchristlichen Apologetik stammende Argumentationsweise erhielt im 19. Jahrhundert neuen Auftrieb, weil die Ergebnisse der Orientalistik *u.a.* die alten christlichen Einwände untermauerten, dass die islamischen Berichte über die Wundertätigkeit Muhammads unecht seien und der Vorwurf der Schriftverfälschung auch auf den Koran angewandt werden könne. Die ebenfalls klassischen christlichen Behauptungen *bzgl.* der schlechten *bzw.* mangelhaften Eigenschaften islamischer Lehren und des Propheten (*s.o.* S. 57) wurden primär durch Pfander an die indischen Apologeten vermittelt, während die neuen Impulse, die im ersten eigentlich apologetischen Teil der *Waage der Wahrheit* ersichtlich werden, kaum einen Widerhall bei ihnen fanden. Athams Werke zeigten zwar eine gewisse Beeinflussung durch die Pfanderschen Offenbarungsmerkmale (*s.o.* S.174ff), aber lediglich Şafdar 'Alī griff das positive Anliegen dieser Merkmale auf und entwickelte sie weiter (*s.o.* S. 203ff).

Paradoxerweise wurde mit dem Streit um Offenbarungsschrift und -träger im 19. Jahrhundert ein wichtiger Schritt zu einer gegenseitigen Verständigung vollzogen, denn er zeigte, dass Christen und Muslime so weit mit der Religion des jeweiligen Gegners vertraut waren, dass sie die Schlüsselposition der Frage nach der Gültigkeit der jeweiligen Schrift und der Offenbarungsträger begriffen. Christen kamen zur Erkenntnis, dass die Vorstellung der Schriftverfälschung und Aufhebung der Bibel

durch den Koran jedes Gespräch mit Muslimen blockieren musste, während Muslime feststellten, dass nur ein dezidiertes Festhalten an eben diesen Gedankengängen die Ansprüche der Bibel disqualifizieren und ihren eigenen Standpunkt untermauern konnte.

Leider führten jedoch die interreligiösen Debatten oft nicht über diese hermeneutische Fragestellung hinaus, wodurch eine Verengung der Gesprächsthemen entstand, so dass die grundlegenden Unterschiede zwischen Islam und Christentum nur selten zur Sprache gebracht wurden.

Die destruktive Seite des Pfanderschen Ansatzes wird am konsequentesten von *Rām Candra* ausgeführt, dessen Werke die reinste Form christlicher Polemik verkörpern. Er versucht die Einzigartigkeit Jesu und der biblischen Offenbarung hauptsächlich durch die Negation der islamischen Position zu beweisen: Weder sei Muhammad wahrer Prophet noch seine Offenbarung göttlichen Ursprungs. Auf die Problematik einer Polemik ohne Evangelium ist schon hingewiesen worden (s.o. S. 166).

ʿAbdullāh Āthams Position konnte am wenigsten erhellt werden, da viele seiner Werke verschollen und seine Gedanken ohnehin oft schwer erfassbar sind. Man kann eine gewisse Abhängigkeit von Pfanderschem Gedanken gut erkennen wie auch eine gewisse Eigenständigkeit, die sich aber aus den wenigen vorhandenen Schriften nicht klar formulieren lässt. Seine Sicht weist nicht nur eine destruktive Seite auf, sondern auch ein Bemühen, sowohl die von islamischer Seite erhobenen Vorwürfe der Schriftverfälschung und der Abrogation biblischer Gebote zu beantworten als auch den christlichen Glauben darzulegen. Allegorie scheint eine große Rolle in seinen Gedanken zu spielen, aber auch die Wunder- und Verheißungsthematik ist bei ihm vorhanden (s.o. S. 174ff).

Unter den indischen Apologeten nimmt *Şafdar 'Alī* mit seiner Arbeit eine Schlüsselposition ein, da sie die beste Leistung christlicher antimuslimischer Apologetik in Indien darstellt und als solche gewürdigt werden muss. Nur *Şafdar* entwickelt den in den fünf Pfanderschen Offenbarungsmerkmalen anklingenden Gedanken, dass Gottes Offenbarung in sich stimmig sein und mit Gottes Wesen übereinstimmen müsse. Dabei schlägt er einen neuen Weg ein, indem er den supranaturalistischen Ansatz Pfanders fallen lässt und statt dessen mit den gemeinsamen Voraussetzungen beider Religionen beginnt, um die Unzulänglichkeit des Islam anhand dieser von beiden Seiten anerkannten Grundlage aufzuweisen (s.o. S. 203ff).

Der irenische Ton, der *Şafdars* Werk kennzeichnet, ist wiederum untypisch für seine Zeit; seine Schrift fällt auf durch das Fehlen einer Polemik gegen Muhammad und den Koran. Damit verlässt er das übliche Schema einer destruktiven Polemik gegen Muhammads Person und den Koran, ohne deswegen seine Erkenntnis über die Einzigartigkeit Jesu oder die Mangelhaftigkeit des Islam unter den Tisch fallen zu lassen. Eine ernsthafte Begegnung und Auseinandersetzung zwischen Muslimen und Christen auf der theologischen Ebene kommt auch heute nicht an der ernstzunehmenden Anfrage *Şafdar 'Alīs* vorbei, inwiefern die jeweilige Religion mit dem Wesen Gottes übereinstimmt. Jeder Dialog zwischen Vertretern der beiden größten monotheistischen Religionen muss diesen Gegenstand bedenken und das Verhältnis der göttlichen Offenbarung, wie sie sich in der Bibel manifestiert, zur von Muslimen beanspruchten göttlichen Offenbarung im Koran klären, wenn er eine gemeinsame Gesprächsebene finden will.

Şafdars Freund *'Imād ud-Dīn* schließt sich weit enger dem Pfanderschen Schema an, indem er einen ähnlichen,

allerdings englisch geprägten Supranaturalismus vertritt und am stärksten den Vergleich zwischen Jesus und Muhammad ausbaut: Jesu Einzigartigkeit werde durch seine Wunder, Verheißungen im AT und seine eigenen Prophezeiungen bestätigt, während diese Kennzeichen bei Muhammad fehlten. ‘Imād ud-Dīn präzisiert die einzelnen Einwände und Vorwürfe der muslimischen Kontrahenten und geht am ausführlichsten und detailliertesten auf sie ein (s.o. S. 247ff). Seine zahlreichen Werke befassen sich nicht nur mit apologetischen, sondern auch mit seelsorgerlichen und theologischen Problemen.

‘Imād ud-Dīn und Şafdar ‘Alī stellen bei weitem die überragenden Gestalten in der indischen apologetischen Landschaft des 19. Jahrhunderts dar. Beide waren des Englischen unkundig, aber bei ‘Imād ud-Dīn machte sich dennoch der durch seinen Mentor R. Clark vermittelte Einfluss englischer antideistischer Apologetik bemerkbar, die sich vor allem in der Behandlung des Supranaturalismus, aber auch in der Benutzung englischer Kommentare niederschlug. Şafdar ‘Alī hingegen scheint sein Werk eigenständig aus Pfanders Ansätzen entwickelt zu haben. ‘Imād ud-Dīns Werke sind weniger durch gefeilte Redewendungen und tiefe Gedankengänge als vielmehr durch einen schlichten Stil gekennzeichnet, der dem weniger gebildeten Menschen verständlich war und diesen ansprechen konnte, während Şafdar ‘Alī durch seine logisch stichhaltigen Argumente, seine systematische Geschlossenheit und seine kunstvoll verschachtelten Sätze den Inbegriff des intellektuellen Inders darstellt. In dieser Hinsicht erinnert er an seinen geistlichen Vater Nehemiah Goreh.

Der ursprünglich aus der hinduistischen Welt stammende *Ṭhākur Dās* ist von geringerer Bedeutung als die übrigen behandelten Apologeten. Seine weitschweifenden

den, monotonen Werke strahlen keine geistige Frische aus, sondern zeugen von einem Menschen, der der westlichen Gedankenwelt wohl etwas näher stand, aber dafür wesentliche Aspekte des Islam und der muslimischen Einwände verkannte (s.o. S. 270ff).

Leider fehlten auch wesentliche Elemente des christlichen Glaubens von Anfang an. Es sei hier vor allem an das Unterlassen einer Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium und ein mangelhaftes Inspirationsverständnis erinnert.

Kapitel 12

Neue Wege: eine Aussicht auf das 20. Jahrhundert

Die Apologeten des 20. Jahrhunderts sind insgesamt durch zwei Merkmale gekennzeichnet, die sie von ihren Vorläufern unterscheiden. Einerseits sind ihre biographischen Daten paradoxerweise weit schwerer zu erfassen als die der Apologeten des 19. Jahrhunderts. Zweitens wird sowohl der Ton irenischer als auch der Islam weniger angegriffen, neutraler untersucht und positiver bewertet.

Akbar Masīh ist noch immer der Pfanderschen Linie verhaftet und recht polemisch, aber er gehört zu den Ausnahmen¹. *Hashmatullāh* beschränkt sich auf eine defensive Verteidigung des Christentums². Im wesentlichen ent-

¹A. Masīh, *Qur'ān wa ibn allāh*, *Khudāwand masīh kī salībī maut*, *Tanwīr al-azhān*, *Ta'wīl al-Qur'ān*, *Zarbat-i 'īswī*.

²So Hashmatullāh, *Barāhīn-i nīra*.

hält sich auch *Khwāja* der Polemik¹. *Ghulām Masīh* gehört in eine eigene Kategorie, da er behauptet, dass das Christentum der wahre Islam sei: Der Monotheismus sei die ursprüngliche Religion der Araber gewesen, bevor sie verdorben worden sei; Muhammad habe den wahren Islam wieder hergestellt, aber dieser sei wieder nach seinem Tod verdorben worden. Durch diese These kann Masīh Muhammad und den Koran sehr positiv bewerten². *Aḥmad Shāh* veröffentlicht eine Konkordanz und ein Glossar des Koran unter dem Titel *Schlüssel zum Koran (Miftāḥ al-Qur'ān)*, ein Werk, das verbreitete Verwendung nicht nur unter Christen findet³. Sein *Spiegel des Koran (Mir'āt al-Qur'ān)* ist ein Versuch, den Koran chronologisch wiederzugeben, also ein scheinbar rein akademischer Versuch, den Koran besser zu verstehen⁴. *John 'Abd as-Subḥān*⁵ zeigt mit seiner *Wahrheit des Islām (Ṣadāqat-i Islām)*, dass

¹So Khwāja, *Muwāzana-i Bā'ibal-o-Qur'ān*.

²G. Masīh, *al-Furqān, Hamārī Bā'ibal, Ḥaqīqat al-islām, Kawā'if al-'arab*.

³Shāh, *Miftāḥ al-Qur'ān*.

⁴Shāh, *Mir'āt al-Qur'ān*.

⁵Subḥān schrieb eine Autobiographie (Subhan, *How a Sufi Found His Lord*); stark abhängig von dieser ist eine Biographie von Jones (Jones, *From Islam to Christ*).

Subḥān wurde 1897 in Calcutta in eine Familie geboren, die vor dem Sepoyaufstand 1857 am Mogulhof in Delhi und später in Benares residiert hatte. Sein Vater, ein liberaler und toleranter Muslim, fing nach 1857 eine Goldstickerei-Werkstatt an, die er bald nach Calcutta verlegte. Subḥān zeigte als Kind eine Tendenz zum Fanatismus und wurde deshalb von seinen Eltern in die Calcutta Madrasa, die eine progressive Tendenz hatte, eingeschrieben, um diesem entgegenzuwirken.

Fortsetzung s. nächste Seite

Christen eine positive und sympathische Auffassung des Islam haben können. Nach ihm soll der Islam *u.a.* eine Ursache des Protestantismus gewesen sein¹.

Schon als Kind wurde er unzufrieden mit dem orthodoxen Islam und suchte die Befriedigung seiner seelischen Bedürfnisse zunächst in der Magie, dann in der Mystik, worin er entscheidende Wegweisung durch seinen Großvater mütterlicherseits erhielt. Die Mystik öffnete ihn erst für eine faire Betrachtung der Bibel, die ihm ein Freund schenkte. Durch diese Lektüre kam er allein zu einer allmählichen Anerkennung der Ansprüche des Christentums, so dass er anfangs, Christen aufzusuchen und endlich in einem dänischen Missionaren namens F.W. Steinthal einen Seelsorger fand, der ihn zu einem lebendigen Glauben an Christus führte. Als er seinen Glauben in der Madrasa bekannte, musste er die Schule verlassen, durfte aber durch Vermittlung in St. Paul's School, einer Schule der CMS ausschließlich für christliche Kinder, weiterlernen. 1912 wurde er mit 15 Jahren getauft. Obwohl die Bekehrung von seinen Eltern ungern gesehen wurde, verstießen sie ihn nicht. Bald darauf ließ er sich in St. John's College in Agra einschreiben, um seine Erlernung der urdu und persischen Sprachen für „matriculation“ fortsetzen zu können. Danach fing er dort auch sein Studium an. In dieser Zeit schrieb er *Die Wahrheit des Islam* (*Ṣadāqat-i Islām*). Während der Zeit seiner Erlangung des B.A. trat er zum römischen Katholizismus über, den er aber nach vier Jahren wieder verließ, um sich schließlich der methodistischen Kirche anzuschließen.

1925 wurde er als Leiter einer neu eingerichteten Abteilung für Islamkunde an dem Methodist Theological Seminary in Bareilly berufen. 1926 heiratete er Dorothy Day. 1930 wurde er an die Henry Martyn School of Islamic Studies berufen. Von dort aus erlangte er den Grad des B.D. vom Serampore College und schrieb einige Werke (unter anderem Subhan, *Sufism, Islam*; und Subhan, *The Muslim's Prayer*). 1945 wurde er zum Bischof der methodistischen Kirche in Indien ernannt.

¹Subhan, *Ṣadāqat-i islām*.

S.M. Paul¹ kommt dem Islam am meisten entgegen, indem er die *bismillāh*-Formel wie auch die von Muslimen für Muhammad benutzte Segensformel (ṣ'lm) verwendet und die Einheit von Christen und Muslimen beschwört, die sich folgendermaßen auswirken sollte: Wenn es für einen Christen nicht möglich sei, einen Andersglaubenden für seine Religion zu gewinnen, dann solle er sich

¹S.M. Paul beschreibt selber seine Bekehrung (S. Paul, *Main kyiun masīhī ho gayā*). Nach eigener Aussage wurde er 1884 in Afghanistan geboren. Sein Vater war Colonel in der afghanischen Armee und wurde während eines Regierungswechsels vom neuen Herrscher Amīr 'Abd ar-Raḥmān Khān hingerichtet. Er selbst wurde nach Indien verbannt. Nach mehreren erfolglosen Versuchen, seine Verbannung aufheben zu lassen, ließ er sich in Delhi nieder und besuchte die Fataḥpūri Madrasa, um seine Arabischkenntnisse zu vervollkommen. In Delhi kam er mit Evangelisten in Berührung, die in ihm den Wunsch der Widerlegung weckten, wozu er viele antichristliche apologetische Werke, u.a. auch Raḥmatullāh Kairānwīs *Izhār al-ḥaqq* und *I'jāz-i 'iswī*, sammelte. Auch erhielt er eine Bibel von einem Missionar.

Nach einiger Zeit zog er nach Bombay, um in der Madrasa Zakariyā von Maulvī 'Abd al-Aḥad Unterricht zu erhalten. Dieser fasste eine tiefe Zuneigung zu ihm. In Bombay traf er wieder Evangelisten und beschloss bald, einen Verein namens *Nadwat al-Mutakallimūn* („Theologenverein“) zu gründen, um Muslime in der antichristlichen Apologetik zu schulen. Sein Lehrer warnte ihn ausdrücklich davor, die Bibel zu lesen und meinte, dass derjenige, der die Bibel lesen würde, Christ werden würde. Paul ließ aber nicht davon ab, und es vergingen fünf bis sechs Jahre bei dieser Beschäftigung. Nach einer Pilgerreise nach Mekka und Medīnā gründete er einen neuen Verein namens *Ziyā' al-Islām* (Lichtglanz des Islam), zu dem er jede Woche zwecks der Widerlegung auch Christen einlud. Eines Tages hielt dort ein Christ namens Munshī Maṅṣūr Masīh einen Vortrag über die Unfähigkeit des Islam, den Menschen zu erlösen, der Paul zum ernstesten Suchen veranlasste. Schließlich wandte er sich dem Christentum zu, schilderte dem Verein den Gedankengang, der ihn zur Annahme der christlichen Botschaft bewegt hatte, und kehrte dem Islam für immer den Rücken. Er wurde 1903 getauft.

S.M. Paul nahm auch als Christ an religiösen Debatten teil.

bemühen, dass dieser zumindest Muslim werde und umgekehrt¹. ‘*Abd al-Ḥaqq*’² hat sich einen Namen für seine

¹S. Paul, *Hubūt-i nasl-i insān, Hamārā Qur’ān, Masīhī mazhab, ‘Arabistān men masīhīyat, Ṣultān at-tafsīr, Yisū aur ‘īsā*.

²‘*Abd al-Ḥaqq* schreibt in seiner Autobiographie (al-Ḥaqq, *Merī masīhī hone kī ḥaqīqat*), dass er 1889 in einem Dorf in der Nähe von Gujranwala geboren wurde. Sein Vater war Großgrundbesitzer (*zamīn-dār*) und ein *Imām* (Vorsteher) in der örtlichen Moschee. Er wurde in den klassischen islamischen Disziplinen unterrichtet. Durch das Studium der Philosophie wurde er mit 17 Jahren zum Materialisten (*dahriya*).

1906 war er zufällig in Sargodha, als er Verdauungsstörungen bekam. Auf Drängen seines Gastgebers ging er zum Missionshospital, wo er Dr. M.M. Brown und einen „compounder“ namens Samuel kennenlernte. Er kam dort vor allem durch den in einem Traktat vorkommenden Bibelvers 1Tim 1,15 ins Nachdenken, da sich dort der Apostel Paulus, den er für einen Erzbetrüger hielt, als den größten Sünder bezeichnet. Diese Aussage fand er für einen Erzbetrüger seltsam. Daraufhin erwarb er sich eine Bibel, die sein Gastgeber jedoch sofort zerriss. Dies hielt ihn nicht davon ab, noch eine zu kaufen, sie heimlich zu lesen und den Kontakt zu Christen zu pflegen. Das neu geweckte Interesse am Christentum bewog ihn, M.M. Brown auf seinen ärztlichen Exkursionen ins Land als Wächter (*caukī-dār*) und Wasserträger zu begleiten, eine schwere Prüfung für einen Mann seines sozialen Ranges. In dieser Zeit dachte er nicht daran, Christ zu werden und predigte weiterhin den Kameltreibern die islamische Botschaft. Eines Nachts wurde ihm aber die Richtigkeit der biblischen Lehren klar, und er bat darum, getauft zu werden. Man sieht aus dem Misstrauen der Christen und den Hindernissen, die ihm zwei Monate lang in den Weg gelegt wurden, wie vorsichtig man bei dem Taufen von Muslimen vorgeht. Schließlich taufte ihn Ṭhākūr Dās 1908 in Lahore. Er wurde eine Zeitlang von der christlichen Zeitschrift *Nūr-afshān* beschäftigt, um Widerlegungen, vor allem der Schriften der aktiven Aḥmadiya-Bewegung, zu schreiben. 1912–1919 wurde er auf das theologische Seminar in Serampore geschickt und zeichnete sich schon in dieser Zeit in Debatten mit Muslimen aus. Nach 1919 war er zunächst als Evangelist und Hirte tätig, bis er 1926 eine Professur am dortigen Seminar erhielt, die er bis 1939 innehatte. Danach war er als Evangelist und Schriftsteller tätig. 1957 ließ er sich in Chandigarh nieder.

Verwendung der klassischen islamischen Logik gemacht, die er *v.a.* bei der Erklärung der Trinität einsetzt¹.

Schließlich sei noch *Barkatullāh* genannt, die wichtigste apologetische Gestalt des 20. Jahrhunderts und der erste eigentlich moderne Apologet². Dieser bewahrt seine kritische Distanz zum Islam, ohne polemisch zu werden; er kann durchaus Elemente des Islam positiv bewerten,

¹al-Ḥaqq, *Isbāt at-taslīs, Kalām-i ḥaqq, Tahṛīrī munāẓara-i fījī, Radd-i buhtān.*

²In seiner Autobiographie schildert Barkatullāh seine Bekehrung (Barkatullāh, *From Karbala to Calvary*). Er wurde 1891 in Narowal im westlichen Punjab geboren. Seine Familie war schiitisch und nahm ihre Religion sehr ernst. Sein Vater Shaikh Raḥmat ‘Alī war dennoch weitherzig und tolerant und ließ seinen Sohn eine Missionschule besuchen. Dieser lernte dort das Christentum und die Bibel gut kennen, aber vor allem sein bigotter Onkel Muḥsin ‘Alī bewirkte in ihm eine starke Abneigung gegen das Christentum. Jener gab ihm antichristliche Literatur, mit deren Hilfe er die christlichen Prediger auf dem Marktplatz konfrontierte und durch geschickte Fragen zum Gegenstand des Gelächters machte.

Dennoch verstärkte sich in seinem Herzen ein Sündenbewusstsein. Der Auslöser seiner Bekehrung war die Bekehrung seines Vaters, des Präsidenten des *Anjuman-i Islāmīya* (Islamischen Vereins), als Barkatullāh in der neunten Klasse war. Dessen Würde und Liebe während jener Zeit der gesellschaftlichen Ächtung beeindruckte Barkatullah und ließ ihn die Bibel mit neuen Augen lesen. Auf sein Bitten hin gab ihm sein Vater unter anderem Pfanders *Waage der Wahrheit*, ‘Imād ud-Dīns Werke und Tisdalls *Muhammadan Objections to Christianity* zur Lektüre. Barkatullāh ließ sich 1907 taufen. 1914 erlangte er einen Master of Philosophy an der Punjab University und dozierte in Edwardes College (Peshawar) und Forman Christian College (Lahore) bis zu seiner Ordination 1923. Er wurde der erste Archdeacon der neuen anglikanischen Diözese von Amritsar. 1956 wurde er pensioniert und betätigte sich fortan an der Henry Martyn School of Islamics in Aligarh.

Es sei nebenbei bemerkt, dass Narowal das Zentrum der wohl einzigen wenn auch kleinen Massenbewegung von Muslimen zum Christentum war, bei der der ältere Bruder des Vaters von Barkatullāh namens Iḥsānullāh eine große Rolle spielte.

ohne die Unterschiede zum Christentum zu unterschlagen. Barkatullāh wagt es, mit dem seit Pfander weitgehend gängigen Schema vom wahren Prophetentum zu brechen; er weist in der Schrift *Die mosaische Thora und Muhammad* darauf hin, dass Prophezeiungen nicht das entscheidende Kriterium eines Propheten bilden könnten, da sie immer zweideutig seien¹. Er ist ebenfalls der erste, der die Qumran-Funde verwertet, um die Verfälschungstheorie zu widerlegen². Seine Schriften wollen jedoch nicht nur den christlichen Glauben verteidigen, sondern auch dessen Inhalt positiv darlegen³ und den Unterschied zwischen islamischen und christlichen Glaubensinhalten entfalten⁴.

Die Frage, weshalb der Ton der Werke nach der Jahrhundertwende plötzlich friedlicher wurde, lässt sich schwer beantworten, denn es herrschte noch bis zur Unabhängigkeitserklärung uneingeschränkte Religionsfreiheit. Spielten die politische Lage und die immer blutiger werdenden kommunalen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Hindus eine Rolle? Empfanden die Christen eine größere Sicherheit ihrer eigenen Position in der Gesellschaft? Erkannten sie, dass die Polemik oft Mauern aufbaute und das Herz des Muslimen verhärtete? Es mag aber auch eine weitere Ursache mit im Spiel sein: ‘Imād ud-Dīn hatte gegen Ende des 19. Jahrhunderts gesagt, dass alle möglichen Antworten und Widerlegungen schon gegeben worden seien. Wahrscheinlich empfanden die Christen des 20. Jahrhunderts, dass die Apolo-

¹Barkatullāh, *Tauret-i Mūsā*.

²Barkatullāh, *Sih̄hat*.

³Barkatullāh, *Kalimatullāh*.

⁴Barkatullāh, *Abūwat-i ilāhī*; = Barkatullāh, *Abūwat-i Khudā aur ibniyat-i masīh*; Weitere Schriften: Barkatullāh, *Dasht-i Karbalā*, *Dīn-i fiṭrat*, *Masīhiyat*, *Tauziḥ al-bayān*, *Qānā-i galīl*, *Muḥammad-i ‘arabī*, *Nūr al-hudā*, *Ishtirākīyat*.

getik des 19. Jahrhunderts hinreichend ausgeschöpft worden sei, und dass nun neue Wege gesucht werden müssten, um Muslime anzusprechen. Die geschichtlichen Daten sind jedoch noch nicht hinreichend erforscht worden, um ein eindeutiges Urteil geben zu können.

**Die Relevanz der
christlich-muslimischen
Debatte in Indien für den
Dialog heute**

Kapitel 13

Der positive Ertrag der indischen Debatte

Es sind nun ungefähr 150 Jahre vergangen, seitdem Pfander sein Streitgespräch mit muslimischen Rechtsgelehrten in Agra führte. Die Frage ist berechtigt, ob die damaligen kontroversen Methoden nicht schon längst überholt sind. Hat sich nicht manches sowohl auf christlicher als auch auf muslimischer Seite geändert? Leben wir nicht in einer Zeit, in der der Mensch im Namen des Weltfriedens lernen muss, Toleranz und den interreligiösen Dialog zu fördern? Haben Menschen nicht endlich begriffen, dass die oft durch religiöse Verschiedenheiten verursachten Kriege nur durch ein gegenseitiges Lernen und das gemeinsame Gespräch überwunden werden können?

Diese Einwände sind legitim, ändern jedoch nichts an der Tatsache, dass der größte Teil der islamischen Welt weiterhin an den alten muslimischen Schemata und Vor-

urteilen bzgl. des Christentums festhält. Die Unerlässlichkeit einer christlichen Beantwortung der Verfälschungs- und Aufhebungstheorien auch in unserer Zeit wird daran ersichtlich, dass diese weiterhin eine wesentliche Rolle in der islamischen Apologetik spielen. Die Tatsache, dass Raḥmatullāh Kairānwī Werk *Iẓhār al-ḥaqq* in der ursprünglichen arabischen Sprache, in zahlreichen Übersetzungen und vor zwei Jahren sogar in einer englischen Übersetzung erschienen ist¹, dass seine Schrift namens *ʿIjāz-i ʿīswī* neu aufgelegt worden ist und dass die mittelalterlichen polemischen Schriften heute in zunehmendem Maße im arabischen Raum neue Auflagen erfahren, weist eindeutig darauf hin, dass diese stereotypen Gedankengänge die meisten Muslime weiterhin überzeugen. Es muss dabei betont werden, dass diese Schriften weniger als geschichtliche Dokumente, sondern vornehmlich als antichristliche Polemik veröffentlicht werden.

O.H. Schumann kommt in seiner Tübinger Dissertation über christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur zu ähnlichen Ergebnissen. Seine gründliche Analyse stellt beachtliche Neuansätze in modernen islamischen Interpretationen der Person Jesu fest. Zugleich lässt sie jedoch auch erkennen, „dass die von der klassischen Polemik aufgestellten Argumente und Definitionen nach wie vor ihre Gültigkeit haben und, auch wenn sie nicht mehr das Thema des Gesprächs bilden, doch keineswegs überholt sind“².

Das Vorhandensein dieser islamischen Einwände bedeutet, dass sie islamischerseits immer noch nicht überwunden worden sind. Der Christ muss daher mit solchen Denkvorsetzungen bei seinem muslimischen Gesprächspartner rechnen. Zugleich muss er aber auch Ant-

¹Kairānwī, *Izhar-ul-Haqq*.

²Schumann, *Der Christus der Muslime*, 203.

worten finden, die auf die Einwände des Muslim in seinen Denkmustern eingehen können.

Aus diesem Grund sind auch die Entwürfe der indischen Apologeten von Interesse, sind sie doch von Menschen verfasst worden, die selbst aus dem islamischen Kontext stammten. Die Aufarbeitung dieser Auseinandersetzung hat einige wichtige Grundsätze aufgezeigt, die heute noch von Christen, die Muslimen begegnen, beachtet werden müssen. Dabei lässt sich sowohl ein positiver als auch ein negativer Ertrag der christlich-muslimischen Debatte in Indien feststellen.

Die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der Grundvoraussetzungen islamischer Apologetik

Es gehört zu den hervorragenden Leistungen der indischen Apologeten, dass sie die präzise Bedeutung der islamischen Verfälschungs- und Aufhebungstheorien erfassen. Schon der Vergleich der *Waage der Wahrheit* von Pfander mit den Entwürfen Şafdar 'Alis und 'Imād ud-Dīns verdeutlicht den großen Fortschritt in diesem Bereich (vgl. o. S. 98–117 mit 203–210.247–250). Die christliche Apologetik musste die stereotypen Einwände des Islam begreifen, um eine den Muslim befriedigende Antwort zu finden. Die Nichtberücksichtigung dieser Theorien hätte ansonsten zu einem Monolog geführt, der an dem Muslim vorbeigeredet hätte.

Aber auch in der Beachtung der theologischen Axiome des Islam bedeuteten die Antworten der Inder einen

Fortschritt. Im Unterschied zu ihnen lässt Pfanders *Waa-ge der Wahrheit* noch an vielen Stellen eine allzu selbstverständliche Voraussetzung christlicher Denkschemata und christlicher Werte erkennen (s.o. S. 103–117). Die indische Debatte zeigt, dass jede christlich-muslimische Auseinandersetzung scheitern muss, wenn der Christ die islamischen Denkvorsetzungen nicht einbezieht.

Die Unerlässlichkeit einer Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Islam

Im Rahmen der Auseinandersetzung darf eine Verhältnisbestimmung der beiden Religionen zueinander nicht fehlen. Die koranische Botschaft setzt sich selbst in Beziehung zur biblischen Botschaft, indem sie behauptet, die ursprüngliche, biblisch-göttliche Offenbarung wiederzugeben. Durch diesen islamischen Grundsatz wird das Gespräch zwischen Christen und Muslimen ermöglicht.

Die vorangehende Übersicht christlicher Antworten auf islamische Angriffe in Indien hat deutlich aufgezeigt, dass der Frage nach der Authentizität der Offenbarungsschrift und des Offenbarungsträgers eine entscheidende Bedeutung sowohl auf islamischer als auch auf christlicher Seite beigemessen wurde. Diese Tendenz lässt sich jedoch nicht nur auf den indischen Subkontinent beschränken: Die dort aufgegriffenen klassischen islamischen Einwände *bzgl.* des Christentums wurden in einem neuen Gewand *v.a.* durch Kairānwī in den Nahen Osten getragen (s.o. Kap. 5).

Angesichts der skizzierten Entwicklung und der Flut ähnlicher antichristlicher Literatur, die in den letzten

Jahrzehnten erschienen ist, bleibt es unverständlich, dass die gegenwärtige christliche Diskussion im Westen über und mit dem Islam die eben erwähnten muslimischen Voraussetzungen kaum berücksichtigt¹.

An dieser Stelle ist es angebracht, einen Moment innezuhalten und den Grund für die ausgeprägte Stellung der Thematik Offenbarungsschrift - Offenbarungsträger in der indischen Apologetik zu rekapitulieren: Der Islam ging am Anfang von dem ungebrochenen Verhältnis seiner Botschaft zur jüdischen und christlichen Botschaft aus; die Aufhebungs- und Verfälschungstheorien entstanden erst auf dem Hintergrund der islamischen Erkenntnis, dass sich bei einem näheren Vergleich entscheidende Unterschiede zwischen dem Inhalt christlicher und islamischer Botschaft auf tun.

Dadurch, dass diese islamischen Voraussetzungen in gegenwärtigen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen kaum berücksichtigt werden, wird ein

¹Die wenigen englischsprachigen Schriften, die überhaupt darauf eingehen, stammen bezeichnenderweise vornehmlich aus Pakistan und Indien. Auf protestantischer Seite behandelt der erste Bischof der lutherischen Kirche in Pakistan, J. Christensen, in einer dediziert lutherischen Weise u.a. die Frage der Schriftverfälschung (Christensen, *The Practical Approach to Muslims*, z.B. 597–614). Der pakistanische Bischof der Church of Pakistan, Michael Nazir-Ali, streift in einem Aufsatz ebenfalls diese Problematik (Nazir-Ali, *Frontiers*, 45–52). Um das Verständnis des Muslim für die Integrität des Neuen Testaments wirbt auch Kenneth Cragg (Cragg, *Jesus and the Muslim*, 75–124). Obwohl er die Problematik selbst nicht erwähnt, zeigen seine Ausführungen, dass er diese zumindest kennt. Trotz bemerkenswerter Ansätze befassen sich jedoch alle diese Werke nur unzureichend mit den Verfälschungs- und Aufhebungstheorien.

Auf katholischer Seite ist das Problem ebenfalls lediglich gestreift worden (z.B. Borrmann, *Wege*, 107–109). Zu nennen wäre ferner die geschichtliche Aufarbeitung durch J.- M. Gaudeul (Gaudeul, *Encounters and Clashes*).

wesentlicher Aspekt verkannt, und sowohl der christliche Zugang zum islamischen Denken als auch der islamische Zugang zum christlichen Denken erheblich erschwert: Die Anerkennung der inhaltlichen Übereinstimmung christlicher und islamischer Botschaft muss den Muslim nämlich entweder zur Ernstnahme der christlichen Offenbarung oder zur Aufhebungs- bzw. Verfälschungstheorie treiben. Wird die letztere Möglichkeit überzeugend widerlegt, so bleibt ihm nur noch die Annahme der Gültigkeit christlicher Offenbarung oder die Verwerfung sowohl der christlichen als auch der islamischen Botschaft.

Aus diesem Grund ist es unerlässlich für jede christliche Antwort auf den Islam, ihren Ausgang von einer fundamentalen Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Islam zu nehmen; die prinzipielle Anerkennung der christlichen Botschaft durch den Islam bietet einen Anknüpfungspunkt, der die Annahme der biblischen Botschaft vorbereiten kann, wenn er in richtiger Weise angewandt wird.

Die Vorgehensweise einer Verhältnisbestimmung

Der christliche Westen hat im Laufe der Jahrhunderte ein sehr breites Spektrum unterschiedlichster Haltungen zum Islam eingenommen, die von Gleichgültigkeit und Indifferentismus bis zum Kreuzzug gereicht haben. Neuerdings wird der Ruf nach einem Dialog im Sinne gegenseitiger Verständigung und Bereicherung lauter. Welche dieser Positionen ist legitim, welche ist nicht der Willkür modischer zeitbedingter Anschauungen unterworfen? Noch grundsätzlicher gefragt: Wie soll man vorgehen, um eine präzise und dem Wesen beider Religionen Rechnung tragende Beurteilung des islamisch-christlichen Verhältnisses zu erreichen?

K. Hock ist diesen Fragen nachgegangen und hat verschiedene westliche theologische Positionen und Stellungnahmen des 20. Jahrhunderts zum Islam untersucht. In diesem Zusammenhang prangert Hock zu Recht den erst durch zwei Weltkriege verunsicherten Eurozentrismus der westlich-christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam an¹.

In Anlehnung an Falk Wagner² kritisiert er den positionellen Charakter vieler theologischer Entwürfe und fragt sich, ob es möglich sei, eine eindeutige und der biblischen Botschaft gerecht werdende Theologie zu entwickeln³. Um sich vor einer zeitbedingten, nach einem beliebigen Konstruktionsprinzip aufgebauten Theologie der Religionen zu schützen, plädiert er für eine Herausarbeitung der zentralen Inhalte christlichen Glaubens aus sich selbst heraus⁴; nur diese könne den Theologen davor schützen, Werte an die christliche Botschaft heranzutragen, die dem Inhalt des christlichen Glaubens nicht gerecht werden würden.

Hocks Forderung erinnert an Grundgedanken des Tübinger Missionswissenschaftlers Gerhard Rosenkranz, die einen bedeutenden Beitrag für die Erarbeitung des berechtigten Anliegens von Hock leisten können.

Gerhard Rosenkranz

Metazentren In seinen Arbeiten zur Evangelischen Religionskunde wehrt sich G. Rosenkranz gegen die absolutistischen Tendenzen der dialektischen Theologie, da die-

¹Hock, *Der Islam*, 330ff.

²Wagner, "Systematisch-theologische und sozioethische Erwägungen", 53–121, *Über die Legitimität der Mission*, "Zur Konstitution", 49–72, "Theologische Gleichschaltung", 10–43.

³Hock, *Der Islam*, 346–350.

⁴Ebd., 349f.

se seiner Meinung nach das Christentum in eine Position jenseits aller Religionen stellt¹. Stattdessen plädiert er für eine Theologie, die zwar die Eigenart christlichen Glaubens beachtet und bewahrt, die aber dennoch die Realität anderer Religionen nicht missachtet²:

Gibt es eine Basis auf der über den Bannkreis der einzelnen Religionen, über die feste Burg des christlichen Glaubens hinaus, ohne dass beide aus dem Blick entschwinden, ein unbeschwertes Zu- und Miteinander des Zwiegesprächs möglich ist³?

Um diese Frage zu beantworten, stellt er die These auf, dass jede Religion ein „Metazentrum“ habe: „Jede Religion, auch die christliche, unterliegt der Notwendigkeit und hat das Recht, ihr Verhältnis zu den anderen Religionen aus ihrer eigenen Mitte heraus zu bestimmen und zu gestalten.“⁴ Diese Aussage bildet das Fundament, auf dem Rosenkranz das Verhältnis der Religionen zueinander bestimmt.

Das Metazentrum der asiatischen Weltreligionen findet er „in [...] einer von einem kosmischen Absoluten ausgehenden Ganzheitsschau der Welt und des Menschen“ (243). Die Lebenskräfte des christlichen Glaubens hingegen lägen in Christus selbst gegründet und rührten von Christus als „Metazentrum“ her. Diese Ausrichtung auf Christus bestimme die Eigenart und Einzigkeit der christlichen Religion (246ff).

¹Rosenkranz, *Evangelische Religionskunde*, 16–18.

²Rosenkranz, *Der christliche Glaube*, 221. Das Folgende bezieht sich auf diese Schrift.

³Rosenkranz, *Der christliche Glaube*, 220. Den Gedanken eines inneren Lebensprinzips jeder Religion hat Rosenkranz von R. Otto übernommen; vgl. Rosenkranz, „Wege und Grenzen“, 17.

⁴Rosenkranz, „Die Notwendigkeit evangelisch-theologischen Studiums“, 45.

Nach Rosenkranz muss die Tatsache hervorgehoben werden, dass das Christentum keine abendländische Religion ist, und dass es deshalb auch nicht mit der westlichen Kultur zu identifizieren ist (267). Wegen seines Subjekt-Objekt-Denkens und seines „Bestrebens, das Objekt mittels des Begriffes zu ergreifen“ sei der Abendländer besonders aufgeschlossen für das Christentum gewesen. Der Kern der christlichen Botschaft sei jedoch auch dem Wesen des westlichen Denkens fremd geblieben (268):

Da waren seine [Jesu] Worte, die alle Religion mit ihrem Griff nach heiliger Macht, ihrer Selbstvergottung des Menschen, ihrer Aufhebung des Todes im Ahnenkult, ihrer Sicherung heiliger Gemeinschaft zerreißen“ (268). „Alle christliche Theologie hat ihren Maßstab an der ewigen Wirklichkeit, die das Evangelium als persönliche Gabe des lebendigen Gottes an die Welt vermittelt (271f).

So sei E. Troeltsch bei seiner Feststellung, dass die „Idee der Persönlichkeit“ in Ost und West verschieden sei, recht zu geben. Abzulehnen sei jedoch seine Folgerung, dass die empirische Form des Christentums in ihrer gegenwärtigen Synthese von christlichen, antiken und modernen Elementen mit Europäertum gleichzusetzen sei, und dass sich das Christentum deshalb prinzipiell nicht mit dem Wesen des östlichen Menschen vereinbaren lasse (272)¹. Die Geschichte selbst habe diese These widerlegt und gezeigt, dass sich das Evangelium „mit keinem Menschenbild, sei es europäischer, asiatischer oder welcher Art immer—gleichsetzen lässt, dass es vielmehr jedem Menschentum in Jesus von Nazareth—ecce homo!—seine Würde und Weihe, seine geheimnisvolle Tiefe und Heiligkeit verleiht“ (273f).

Rosenkranz hält den Dialog zwischen Christen und Vertretern anderer Religionen für möglich. Allerdings muss

¹ Vgl. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums*, 70, *Der Historismus und seine Überwindung*, 76f.83.

man seine von Barth übernommene Unterscheidung zwischen Christentum als innerweltlicher Entität und Christus, dem Metazentrum des Christentums, berücksichtigen, um seine Position richtig zu verstehen; Christus selbst bleibt nicht nur anderen Religionen, sondern auch der weltlichen Gestalt des Christentums fremd.

Anknüpfend an F.J.J. Buytendijk geht Rosenkranz davon aus, dass durch jede zwischenmenschliche Begegnung „das Sein des Menschen [...] erst seiend wird“. Die höchsten Formen der Begegnung seien die der Geschlechter und die des Menschen „mit dem Grunde seiner Transzendenz“ (282f). In der Begegnung zwischen Vertretern verschiedener Religionen begegneten sich Menschen, die von ihrer jeweiligen Erfahrung der Transzendenz geprägt seien (283). Eine existentielle Konfrontation liege in der Struktur der christlichen Botschaft verborgen, die den Menschen dazu dränge, diese Konfrontation in der Begegnung mit dem Nichtchristen auszutragen: Wie das Evangelium dem Christen als fremde, göttliche Botschaft begegnet sei und ihn verwandelt habe, so dürfe auch er diese zum Herzstück des Christentums gehörende Konfrontation in der Begegnung mit Nichtchristen nicht aufgeben (294f). Zusammenfassend könne man sagen:

Christlicher Glaube angesichts der Weltreligionen, *d.h.* der Glaube an den persönlichen, lebendigen Gott, der in der Geschichte, in Jesus von Nazareth, Mensch geworden und den Menschen in ihrem Erdendasein nahe ist, ist Glaubenserfahrung, seine Wirkung ist Daseinsverwandlung. Dies mitzuteilen, in existentieller Konfrontation zu bezeugen und damit den östlichen Menschen und den westlichen Menschen zur Entscheidung für den Vater Jesu Christi zu rufen, ist seine Bestimmung (301).

Die Beurteilung des Islam und des Christentums Nach Rosenkranz sind die „asiatischen“ Religionen inklusive des

Islam¹ bestimmt durch eine „von einem kosmischen Absoluten ausgehende[n] Ganzheitsschau der Welt und des Menschen, in die der einzelne sein Dasein hineingenommen, auf das er sich als ein Teil des Kosmos bezogen weiß“ (243).

Auch der Islam lasse sich demnach durch vier Kennzeichen charakterisieren:

1. Er gehe letztlich aus von der unpersönlichen Natur Gottes. Die Behauptung der Personhaftigkeit Gottes im Islam verschwinde angesichts der Tatsache, dass er der Vernunft unerreichbar sei (Q 24,35).
2. Er glaube, dass sich der Mensch aus der überweltlichen Urwesenheit gelöst habe. Nach islamischer Lehre habe Gott den Menschen als seinen „Skla-ven“ geschaffen, der sich jedoch abgewandt habe von seiner ursprünglichen Bestimmung.
3. Er setze voraus, dass die Erlösung „in der Rückkehr in die ursprüngliche Einheit“ bestehe. Der Islam fordere daher die totale Unterwerfung unter Gottes Willen und die Vernichtung des Eigenwillens.
4. Er habe sich Vermittlergestalten angeeignet, bedingt durch die Ungewissheit der Zuneigung Gottes. Der Islam weise aus diesem Grund einen ausgeprägten Heiligenkult und den Gedanken der Mittlerschaft Muhammads auf (244f).

Demgegenüber sei der christliche Glaube von der Fleischwerdung des Wortes Gottes zutiefst bestimmt worden;

¹Das Christentum zählt für Rosenkranz nicht zu den „asiatischen“ Religionen.

das Ich-Du Verhältnis zum Vater präge deshalb den christlichen Glauben auf entscheidende Weise (256; 247f). Jesu erlösender Tod bilde die Mitte und die Lebenskraft des Christentums (246–251), denn durch ihn würden Menschen aus der Gottferne gerettet, „in die ihr Griff nach Gottgleichheit sie gestürzt hat“ (256).

Zwar gebe es religionsgeschichtliche Parallelen zu gewissen Erscheinungsformen des historisch-empirischen Christentums (z.B. Heiligenverehrung in der römisch-katholischen Kirche). Diese seien jedoch nicht vom Zentrum des Christentums bestimmt (252).

Der Rosenkranzsche Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung

Die Rosenkranzsche Position kann hilfreich sein für eine Erarbeitung des Verhältnisses der Offenbarungsschriften und -träger zueinander, denn durch sie vermögen wir das Wesentliche einer Religion von Nebensächlichem zu unterscheiden, ihre Grundstruktur zu erfassen und zum Kern vorzudringen; durch sie können wir Hocks Vorwurf der Zeitbedingtheit vieler Theologien vermeiden und die Mitte der jeweiligen Religion herausarbeiten.

Jeder Dialog wird in der oben skizzierten Form sowohl weitherzig als auch eng begrenzt sein. Der Christ wird dabei die kulturellen und denkerischen Leistungen anderer Kulturen und Völker zunehmend würdigen, zugleich aber das Geheimnis der Menschwerdung Gottes tiefer verstehen und als Mitte seines Lebens erkennen; er wird sich und seinen Mitmenschen in wachsendem Maße unter diesen Aspekt des inkarnierten Wortes Gottes stellen.

Nimmt der Christ den Dialog ernst, so wird er nicht nur auf seinen Gesprächspartner hören und versuchen, ihn zu verstehen, sondern gleichzeitig diesem sein wertvollstes Gut mitteilen (vgl. u.a. Mt 13,44–46; Apg 18; 2Kor 5,20),

auch wenn dieses ihn in die „existentielle Konfrontation“ führt¹.

Auch der Dialog mit dem Muslim muss diese Perspektive im Blickfeld behalten.

Hans Küng

Projekt Weltethos Seit vielen Jahren widmet sich der katholische Theologe Hans Küng dem Thema des interreligiösen Dialogs vor allem der drei großen monotheistischen Religionen. Der allgemein verständliche Stil seiner Schriften wie auch sein persönliches Engagement für den Dialog bezeugen, dass er sich als Theologe um konkrete und wirklichkeitsnahe Antworten auf drängende, die Menschheit bewegende Fragen bemüht.

Seine programmatische Schrift *Projekt Weltethos*² entwirft nun eine völlig andere Theologie des Dialogs als Rosenkranz. Die Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs wird mit der katastrophalen Lage der Welt begründet, die durch globale Kriege, durch leibliche und seelische Not und durch Umweltschäden gekennzeichnet sei (20ff). Nur ein Weltethos, das „einige verbindende und verbindliche Normen, Werte, Ideale und Ziele“ (14.77) beinhalte, vermöge diese Probleme in den Griff zu bekommen, und „eine Koalition von Glaubenden und Nichtglaubenden“ (61) solle sich dazu bekennen. Den Religionen falle die größere Aufgabe zu, da sie den Großteil der Menschheit heute noch bestimmten und im Unterschied zur Philosophie sowohl „die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtung begründen“ (75) könnten als auch ihre Ethik von einem Unbedingten und Absoluten ableiten könnten (77).

¹Rosenkranz, *Der christliche Glaube*, 301.

²Das Folgende bezieht sich auf diese Schrift, H Küng, *Projekt Weltethos*.

Die vielfachen Spannungen zwischen den Religionen hätten jedoch bis zur Gegenwart eher zu Konflikten und Kriegen geführt oder diese zumindest begünstigt, so dass der erste Schritt zum Weltfrieden der zum Religionsfrieden führende interreligiöse Dialog sei (98–103).

Zusammenfassend lasse sich sagen:

- kein menschliches Zusammenleben ohne ein Weltethos der Nationen;
- kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen;
- kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog unter den Religionen (171).

Welche Konzeption liegt diesem Dialogsprogramm zugrunde?

Küng macht in seinen Ausführungen die Wissenschaftstheorie Th.S. Kuhns¹ fruchtbar für eine geschichtliche Strukturierung der Religionen. So hätten sich die Religionen durch verschiedene „Paradigmen“, durch verschiedene Epochen mit jeweils eigenen „kulturell-religiösen“ Konstellationen bewegt. Das Ende eines Paradigmas und der Anfang eines neuen seien durch geschichtliche Umbrüche gekennzeichnet. Die gegenwärtige Menschheit befinde sich im „zeitgenössisch-ökumenischen“, „postmodernen“ Paradigma, das mit dem Zusammenbruch des Eurozentrismus des ersten Weltkrieges angefangen habe (155).

Gemäß diesem Entwurf breitet sich über die Gegenwart der messianisch-apokalyptische Glanz einer Zeit aus, die als Endziel einer Entwicklung der verschiedenen Religionen und Weltregionen hin zu einem harmonischen

¹T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.

Miteinander gilt. In dieser Zeit sollen sich die Religionen und die Völker gegenseitig annehmen; in ihr soll es kein Elend, keinen Krieg und keine Umweltzerstörung geben. Zugleich wehrt sich Küng gegen eine Einheitsreligion: Nicht die Verschmelzung aller Religionen miteinander (der Synkretismus), sondern das Zusammenwachsen (die Synthese) aufgrund eines „standfesten“ Dialogs solle angestrebt werden (126.130–133.169).

Wie aber kann man ein Weltethos angesichts der widersprüchlichen Aussagen der verschiedenen Religionen erarbeiten? Die Gesetze und Vorschriften der Religionen sind nach Küng für eine andere Zeit und andere Paradigmen geschrieben worden; sie seien menschliche Erzeugnisse und könnten nicht die komplexen Fragestellungen unserer Zeit beantworten (71f). Es gebe aber ein Minimalkriterium, um das Wahre jeder Religion zu erfassen, nämlich das Humanum; Religion dürfe nur der Menschlichkeit dienen und so beschaffen sein, dass sie „die Menschen in ihrer menschlichen Identität, Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit fördert und sie eine sinnvolle und fruchtbare Existenz gewinnen lässt“ (120).

Anhand dieses Maßstabes könne man bestimmte geistgewirkte ethische Perspektiven, die Allgemeingut seien, ausfindig machen, so *u.a.* a) das Wohl des Menschen, b) die fünf großen Gebote der Menschlichkeit (nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, die Eltern ehren und die Kinder lieben), c) den Weg der Mitte zwischen Gesetzesethik und Situationsethik, die Hervorhebung nicht des Gesetzes sondern „bestimmte[r] Dispositionen, Haltungen, ‘Tugenden’, die das Verhalten des Menschen von innen zu steuern vermögen“, d) die Goldene Regel und e) die Darbietung eines Sinnhorizontes und einer letzten Zielbestimmung (81–85).

Voraussetzung für den Dialog sei das Aufgeben eines „bornierten Exklusivitäts- oder Superioritätsstandpunkt[es]“ (105). Hier sei Selbstkritik angebracht: „Die Grenzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit gehen auch durch die jeweils eigene Religion“ (109).

Man müsse im Dialog die Außen- und Innenperspektive im Auge behalten: Die Außenperspektive sehe verschiedene wahre Religionen, die diverse Heilswege anbieten, während die Innenperspektive (im Falle der monotheistischen Religionen) nur die eine wahre Religion sehe. Dies sei zu vergleichen mit einem Staatsmann, der davon ausgehe, dass es andere Staaten mit fremden Gesetzen gebe, der selbst aber als gehorsamer Staatsbürger nur der Verfassung seines eigenen Staates gehorche (129f).

Der Dialog zwischen Islam und Christentum Im Folgenden soll kurz umrissen werden, wie sich Küng den Dialog zwischen Islam und Christentum vorstellt, um seine Position zu beleuchten¹.

Küng betrachtet den Glauben an den „einen und einzigen Gott“ als eine wesentliche Gemeinsamkeit beider Religionen (187). Auch ist Muhammads Verständnis von Jesus seiner Meinung nach Überlieferungen der Judenchristenheit entnommen, die vom hellenisierten Christentum verdrängt worden seien. Somit gebe es auch *bzgl.* Jesu Person Übereinstimmungen, die aufgedeckt werden müssten (179–186)².

Ein wesentlicher Unterschied zur Bibel bestehe in der koranischen Auffassung, dass Liebe nicht zu den Eigen-

¹Folgende Seitenangaben im fortlaufenden Text sind der Schrift *Christentum und Weltreligionen*, Bd. 1 entnommen. Obwohl sie früher erschien, stimmen ihre Ansichten mit den in *Projekt Weltethos* geäußerten Grundsätzen überein.

²H Küng, [“Christianity and World Religions”](#), 90–93.

schaften Gottes gehöre. Freilich gebe es im Sufismus auch Vorstellungen einer Liebe Gottes (143–145)¹.

Wegen dieser gemeinsamen Werte meint Küng, dass der Dialog möglich sei. Beide, der Islam und das Christentum, könnten voneinander lernen. Der Islam sollte erwägen, ob nicht die historisch-kritische Exegese dem Koran ebenso angemessen sei wie der Bibel (62f): „Auch für den Koran gilt analog zur Bibel: Das Gotteswort ist vernehmbar nur im Menschenwort, die göttliche Offenbarung ist nur durch menschliche Erfahrung und Interpretation vermittelt“ (106)². Ebenfalls müsse der Muslim zur Toleranz und Religionsfreiheit aufgefordert werden (162).

Der Muslim könne durch die Bibel bereichert werden, durch die Botschaft vom liebenden, sich selbst aufopfernden Gottessohn (175f)³. Sowohl Christen als auch Muslime könnten hingegen durch das gegenseitige Gespräch zu der Feststellung geführt werden, dass das Konzept der Trinität und der Gottessohnschaft Jesu keine Meinungsverschiedenheit bedeuten müsse: Die ursprüngliche Bezeichnung Jesu als Gottessohn besage nicht, dass Jesus auf der gleichen Seinsebene stehe wie der Vater (174)⁴. In Wirklichkeit sei der Vater Gott, während Jesus sein menschgewordenes Wort und der Heilige Geist seine Kraft in der Welt darstelle (177–179)⁵.

Der Christ müsse schließlich anerkennen, dass Muhammad ebenso wie Jesus echter Prophet gewesen sei,

¹H Küng, „Christentum und Islam“, 64f.

²H Küng, „Christentum und Islam“, 62f, „Christianity and World Religions“, 200f.

³H Küng, „Christentum und Islam“, 64f.

⁴H Küng, „Jesus und sein Gott“, 9.

⁵H Küng, „Christianity and World Religions“, 204–207.

der als „prophetischer Warner“ die Botschaft vom einen unvergleichlichen Gott verkündet habe (48f.189)¹.

Unstimmigkeiten im Küngschen Ansatz Angesichts der vielen Konflikte und des Elends in der Welt ist es ein legitimes Anliegen, eine gemeinsame Ethik im Bereich des *usus civilis* auf internationaler Ebene zu suchen. Man kann Küngs Forderung der Zusammenarbeit der Religionen und der Realisierung einer international anerkannten Ethik nur zustimmen. Zudem beweisen die konkreten Schritte in diese Richtung, die Organisationen wie etwa UNESCO unternommen haben, dass sein Anliegen nicht völlig utopisch ist². Es wäre also durchaus zu begrüßen, wenn sich tatsächlich gemeinsame ethische Normen aus den Traditionen der verschiedenen Religionen finden ließen.

Zugleich erheben sich jedoch zahlreiche Fragen, die Küng in seiner Schrift nicht beantwortet.

1. Da wäre erstens die Kuhnsche Strukturierung der Geschichte nach Paradigmen zu nennen. Ist diese nicht letztlich der Versuch, andere Denk- und Wertsysteme leichter zu disqualifizieren, indem sie als dieser Zeit unangemessen, da einem anderen Paradigma angehörend, abgetan werden? Das gegenwärtige Vorhandensein früherer Paradigmen ist für Küng sogar „eine Hauptursache“ des Elends unserer Zeit (158). Somit erfährt sein eigenes neues Wertsystem, sein „Weltethos“, dadurch seine Legitimation, dass es dem Paradigma des Postmodernen entspricht. Hier muss er sich fragen lassen, ob

¹H Küng, „Christianity and World Religions“, 83–85, „Christentum und Islam“, 58–60.65, „Christianity and World Religions“, 196–198.

²H Küng, *Projekt Weltethos*, 118–122. Folgende Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich auf diese Schrift.

er wirklich die Gültigkeit seiner eigenen auf sogenannten Gemeinsamkeiten aller Religionen basierenden Ethik einleuchtend darlegen kann. In Rosenkranz'scher Terminologie ausgedrückt: Es gibt gewisse Metazentren jeder Religion, so im Christentum Christus und im Islam das Einheitsbekenntnis, die das ganze Gebilde der Religion geprägt haben und sich bis in die Gegenwart nicht verändert haben. Mögen sich gewisse Denkschemata gewandelt haben, diese Mitte ist konstant geblieben und hat selbst keinen „Wechsel“ erlebt. Gerade dies aber will Küng suggerieren, nämlich dass sich die Religionen im Laufe der Zeit grundsätzlich geändert hätten, und dass sie in immer neuen Wertsystemen einen „Paradigmenwechsel“ vollzogen hätten. Hat es aber nie einen grundsätzlichen Wechsel des „Metazentrums“ gegeben, so wird Künigs Rekurs auf einen „Paradigmenwechsel“ weniger plausibel.

2. Die Ansicht, dass ein Religionsdialog nicht in Synkretismus, Relativismus oder Indifferentismus ausarten dürfe, sowie das Plädoyer für einen „standfesten“ Dialog können nur unterstrichen werden (125f). Was meint Küng aber mit seiner Hoffnung auf eine „Synthese“ der Religionen (126–129)? Für ihn bedeutet sie die Ausscheidung von Unmöglichem und Übernahme des Möglichen (126), das Aufgeben eines Exklusivitätsstandpunktes (105) und die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit in der eigenen Religion (109). Solange er diese „Synthese“ nur auf die Religion als empirische Größe bezieht, mag er recht haben. Äußerst problematisch erscheint sie jedoch, sobald die Metazentren der Religion angegriffen werden, da diese die

Achse der jeweiligen Religion bilden: Das Aufgeben der Menschwerdung und Selbstentäußerung Gottes am Kreuz im Christentum oder die Bestreitung des Bekenntnisses der Einheit, Andersartigkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes im Islam würden zur Leugnung der jeweils ganzen Religion führen¹.

Nehmen wir als Beispiel Küings Anführung der Tatsache, dass im Namen des Christentums allerlei Ungerechtigkeit geschehen ist, um eine Ausscheidung unliebsamer Sachverhalte der Bibel zu rechtfertigen (109f): Obwohl seine Kritik am Christentum berechtigt ist, ist diese schon in Christus, der Mitte des Christentums enthalten, der die Feindesliebe nicht nur geboten (Mt 5,43f), sondern sie auch am Kreuz verwirklicht hat. Daher lässt sich die empirische Erscheinungsform des Christentums, die als *corpus permixtum* nicht dem Metazentrum entspricht, noch nicht als Argument für eine Kritik der christlichen Mitte selbst benutzen. Vergleicht man jedoch die Mitte des Christentums mit der Mitte des Islam, so fällt der Unterschied sofort auf: Das Metazentrum des Islam (das Einheitsbekenntnis) rechtfertigt

¹Küings Überlegungen sind aus diesem Grund im konkreten Dialog auf heftige Kritik nicht nur bei Vertretern des Christentums gestoßen (vgl. etwa die scharfen Reaktionen von Nasr, [“Response to Hans Küng’s Paper”](#), 96; Heeren-Sarka, [“Um der Erneuerung des Islam Willen!?”](#), 26–31).

S. hierzu auch J. Triebels Antwort (Triebel, [“Schriftverständnis”](#), 317–332). In der Auseinandersetzung mit Küng verdeutlicht Triebel die Notwendigkeit einer Ausarbeitung der Metazentren am Beispiel des islamischen und christlichen Schriftverständnisses.

tigt in gewissen Fällen Gewalt und Totschlag (etwa bei Heiden)¹.

3. In diesem Zusammenhang ist auch die äußerst bedenkliche Unterscheidung von Außen- und Innenperspektive zu erwähnen. Muß nicht eine solche Sicht in „doublethink“ oder Schizophrenie enden? Der aus der Politik herangezogene Vergleich eines die Gesetze fremder Staaten anerkennenden, aber nur nach den Gesetzen seines eigenen Staates handelnden Diplomaten ist höchst unzutreffend, da es sich dort eigentlich um relative, regulierende Gesetze handelt, während es in der Religion um die absolute Wahrheit geht. Glaubt der Christ in seiner Innenperspektive, dass Christus „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist (Joh 14,6)², dann wird er in seiner Außenperspektive—falls es diese überhaupt geben kann—genauso daran glauben müssen, wenn er seine Wahrhaftigkeit und Integrität als Person wahren will. Was in der dem Bedingten verhafteten Politik eine Notwendigkeit darstellt, kann unmöglicherweise in der dem Unbedingten verpflichteten Religion gelten.
4. Küng zählt gewisse „ethische Perspektiven“ auf, die seiner Meinung nach zum Allgemeingut der gro-

¹Q 9,5. Die Todesstrafe für vom Islam Abtrünnige lässt sich zwar im Koran nicht eindeutig festmachen (vgl. aber Q 9,11f), wird jedoch in den Traditionen durchgehend befürwortet (Heffening, *Murtadd*, SEI, 413f. Vgl. auch Raeder, „[Toleranz und göttliche Sendung](#)“, 6–20). Im Lichte dieser islamischen Sicht wirkt die Beurteilung E.H. Waughs, der Islam könne auch ein „international value system“ werden, reichlich optimistisch (Waugh, „[Islam as an International Value System?](#)“, 32–34).

²H Küng, *Projekt Weltethos*, 125.

ßen Religionen gehören und bei denen man zu einem Konsens kommen kann. Zu ihnen gehören das Wohl des Menschen, die Goldene Regel und die fünf großen Gebote (s.o. S. 307). Betrachtet man jedoch die ethische Ausrichtung des Islam, so fällt auf, dass eben genannte „ethische Perspektiven“ strenggenommen nur auf die islamische Gemeinschaft (*umma*) anwendbar sind¹. Die muslimischen Gebote zur Tötung von Polytheisten und zur Herabsetzung der Schriftbesitzer zu Bürgern zweiter Klasse² belegen dies auf eindrückliche Weise. Auch die Benachteiligung der Frau im Ehescheidungsrecht, die Anordnungen zum Heiligen Krieg und die Beanspruchung der Alleinherrschaft des Islam im Staat lassen sich letztlich nicht mit dem von Küng aufgestellten Kodex vereinbaren. Dass sie nicht nur willkürliche Bestimmungen sind, wird daran sichtbar, dass sie sich auch anhand des Koran und der von Muslimen als zuverlässig eingestuften *hadīs* begründen lassen (s.u. S. 363–365).

Der von Küng dargelegte ethische „Konsens“ der Religionen hält also der näheren Überprüfung nicht stand, da er auf den Islam nicht zutrifft und grundlegende muslimische Wertvorstellungen weder dem Maßstab des „Humanums“ noch den oben genannten „ethischen Perspektiven“ entsprechen.

Auch an diesem Punkt wird also deutlich, dass eine Missachtung des Ganzen wie auch des Metazentrums einer Religion zu äußerst missverständlichen oder sogar falschen Ergebnissen führen kann.

¹Zum Verständnis des islamischen Gemeinschaftsbegriffes s. Raeder, „[Umma und Gemeinde](#)“, 30–47.

²Bzgl. des Status der Nichtmuslime in islamischen Ländern s. Fattel, *Le statut légal*; Khoury, *Toleranz im Islam*.

5. Küngs Umgang mit exegetischen Sachverhalten ist ebenfalls problematisch. So kann er ohne weiteres gewisse, keineswegs unumstrittene Ergebnisse neutestamentlicher Forscher verwenden, um die Gotte Sohnschaft Jesu nur im übertragenen Sinne zu verstehen¹, kann er das trinitarische Dogma islamisch uminterpretieren² und sich somit der muslimischen Position nähern; andererseits vermag er andere Ergebnisse biblischer Forschung zu verwenden, um Muslime zur Aufgabe der Verbalinspiration des Koran zu bewegen³. Die Problematik liegt zunächst nicht darin, dass er diese Kritik übt, sondern dass er einen autonomen, nicht klar definierbaren und etwas eklektisch begründeten Stand-

¹ Vgl. hingegen Gese, "Der Messias", 128–151, v.a. 147ff; Stuhlmacher, "Achtzehn Thesen", 192–208; Hofius, "Sühne und Versöhnung", 33–49, v.a. 44ff; Hengel, *Der Sohn Gottes*, v.a. 90ff.

² E. Jüngel hat in besonderer Weise auf die Unaufgebbarkeit der Lehre von der Trinität hingewiesen (Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 514–543, "Meine Theologie", 6f). Aber auch J. Moltmann unterstreicht diesen Gesichtspunkt (Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, v.a. 169–172.221–240, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, 117–128.172–193, *Der gekreuzigte Gott*, v.a. 184–267, "Gesichtspunkte der Kreuzestheologie", 346–365, v.a. 357ff).

Es ist bezeichnend, dass Küng in seiner Kritik des eben genannten Aufsatzes von Moltmann fragt, ob „die Identifikation [Jesu] mit Gott nicht allzu direkt vollzogen wird. [...] Wird mit einer direkten statt indirekten Identifikation zwischen Jesus und Gott nicht der Unterschied von Vater und Sohn überspielt zugunsten der einen göttlichen 'Natur' oder 'Substanz' im Sinne der späteren hellenistischen und insbesondere lateinischen Spekulation?“ (H. Küng und Ess, "Die Religionen", 403).

³ H. Küng und Ess, "Die Religionen", 106. Vgl. dazu die eingehende Kritik bei Triebel, "Schriftverständnis", v.a. 329–332. Es stimmt einen nachdenklich, dass ein führender muslimischer Professor sogar die Verarbeitung christlicher oder jüdischer Quellen im Koran ausschließt und diesen Gedanken als „Blasphemie in den Augen der Muslime“ bezeichnet, s. Nasr, "Response to Hans Küng's Paper", 99.

punkt außerhalb aller Religionen einnimmt, um das „gemeinsame“ Ethos zu suchen und ans Licht zu stellen. Er muss sich daher fragen lassen, ob sein Programm nicht in der Gefahr steht, weniger den Dialog zwischen den Religionen als den Dialog zwischen Hans Küng und den Religionen zu enthalten¹.

Die Unabdingbarkeit einer vom jeweiligen Metazentrum ausgehenden Verhältnisbestimmung

Die Konzeption Küngs zeigt die innere Widersprüchlichkeit jeder Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Islam, die das jeweilige Metazentrum ignoriert. Insofern bestätigt sein Ansatz unsere These, dass das Christentum und der Islam von ihrer jeweiligen Mitte her zu verstehen und zu beurteilen sind². S. Raeder betont zu Recht: „Jede Religion hat eine bestimmende Lebensmitte, und von ihr her sind die Einzelheiten zu beleuchten. Dann zeigt sich, dass manches, was äußerlich gleich scheint, hier in einem ganz anderen Zusammenhang steht

¹Muslimischerseits ist diese Kritik von S.H. Nasr ebenfalls geäußert worden: „One cannot assume on the other side of a dialogue a point of view that is not acceptable to the party with which one is in discourse, one that is an anomaly and hardly accepted by any serious authority in the Islamic world, to whatever part of the political or theological spectrum he may belong.“ (Nasr, *„Response to Hans Küng’s Paper“*, 96; vgl. Heeren-Sarka, *„Um der Erneuerung des Islam Willen!?“*, 30f).

In dieser Hinsicht enthält Küngs Position in islamischen Augen eine ähnliche Vereinnahmungstaktik wie z.B. Murad Kamil, der meint, beweisen zu können, dass der Koran die Trinität verkündet habe (Kamil, *„Die Dreieinigkeit und der Koran“*, 61–71).

²J. Triebel hat den Rosenkranzschen Ansatz im bereits erwähnten Aufsatz zum islamischen und christlichen Schriftverständnis einleuchtend zur Geltung gebracht (vgl. Triebel, *„Schriftverständnis“*, 318).

als *dort*.¹ Der Dialog muss unbedingt zu einer Berücksichtigung des Ganzen, der Struktur und der Mitte beider Religionen hinführen, damit diese nicht verfälscht wiedergegeben werden. Das Beispiel Küngs zeigt uns, dass wir uns im wahrhaften Dialog nicht hinter eigenen Positionen verschanzen dürfen, sondern dass wir zunächst die Aussagen des Christentums und des Islam hören und ernstnehmen müssen. Es liegt im Wesen des Dialogs, dass wir dabei keine außerreligiösen Werte an die Religionen herantragen, sondern die Kritik allein aus ihrer Mitte selbst begründen dürfen².

Ähnlich wie Küng bringen oft auch andere die Behauptung vor, dass die religiöse Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem Islam nicht selten zu Kriegen geführt habe. Es wird daher in der Regel gefolgert, dass die geistige und geistliche Auseinandersetzung aufgegeben werden müsse zugunsten eines konstruktiven „Dialogs“, wie immer man dieses viel gebrauchte und missbrauchte Wort auch füllen mag³. Dieser Folgerung wäre zu entgegnen, dass zumindest im Christentum nicht der Dialog mit dem Islam, sondern allein die Besinnung auf die Liebe des Gekreuzigten für ein Ende der Gewalt von seiten der Christen sorgen kann. Erst aus diesem Kontext heraus kann der Christ die Einsicht und die Kraft schöpfen, den Dialog richtig zu führen. Durch diese Liebe wird er befähigt, den mühevollen Pfad zu einem Verständnis des Muslim und zu einer gegenseitigen Verständigung zu begehen. Zudem wird er dem Muslim sein kostbarstes Gut und die Mitte seiner Existenz, nämlich die Botschaft

¹Raeder, [“Islamischer und christlicher Gottesbegriff”](#), 8.

²Freilich bedeutet dieses keine Ausschaltung der Vernunft, denn es gibt in der Apologetik einen legitimen Gebrauch vernünftiger Argumentation.

³So z.B. Bakatu-Bulabubi, [“Christlich-muslimischer Dialog”](#), 40ff.

vom Gekreuzigten und Auferstandenen nicht vorenthalten können; er wird sich vorrangig darum bemühen, alle Hindernisse auszuräumen, die dem Verständnis des Evangeliums im Wege stehen könnten. Das Ziel einer Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Islam muss darin bestehen, dem Muslim die Mitte der christlichen Botschaft verständlich zu machen.

Der Ausgangspunkt einer Verhältnisbestimmung: Bibel und Koran

Den logischen Ausgangspunkt einer Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Islam bilden die christlichen und islamischen Offenbarungsschriften, da diese in beiden Religionen eine zentrale Rolle spielen. Von ihnen haben die christliche Kirche und die islamische Gemeinschaft ihren Ausgang genommen, auf ihnen basiert ihre Grundstruktur, mögen noch so viele zusätzliche Elemente hinzugekommen sein.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, inwiefern im Blick auf den Islam die Traditionen (*ḥadīs*) über Muhammad berücksichtigt werden müssen: Bildet die *sunna* neben dem Koran nicht weiterhin den zweiten Pfeiler muslimischer Frömmigkeit, ja überlagert sie nicht heute noch an vielen Punkten die ursprüngliche Intention koranischer Aussagen¹? Hierzu bedarf es einiger klärender Feststellungen: Erstens ist der Koran die unbestrittene Mitte islamischen Glaubens, während die Ansichten über die *sunna* des Propheten bzw. der Prophetengefährten z.T. stark divergieren, je nachdem, welche *ḥadīs* zur Basis genommen werden². Zweitens haben einige führende islamische Vertreter v.a. der Erneuerungsbewegungen die

¹ Vgl. Watt und Welch, *Der Islam*, I, 48–51.235–239.

² Goldziher, “Die geschichtliche Entwicklung”, 46–48.

Gültigkeit bzw. Normativität vieler oder gar aller *ḥadīs* verworfen¹, freilich ohne die Massen zu diesem Schritt zu bewegen; denn nach wie vor formt das von den *ḥadīs* vermittelte Bild von Muhammad das muslimische Frömmigkeitsideal in der ganzen Welt, und die Praxis selbst beweist, dass die *ḥadīs* tiefe Spuren im Selbstverständnis des Muslimen und in seinem Umgang mit dem Koran gegraben haben². Das Folgende muss sich aus räumlichen und zeitlichen Gründen auf den Koran beschränken, bemüht sich aber, das eben angedeutete sunnitische Verständnis des Koran zu berücksichtigen.

Die durch diese Verhältnisbestimmung verursachte Entscheidung für oder gegen die Bibel

Sobald dem Muslim die Unterschiede und Widersprüche zwischen koranischen und biblischen Aussagen bewusst werden, wird er gezwungen, sich für die Wahrhaftigkeit der Bibel oder des Koran zu entscheiden. Die im zweiten Teil geschilderten Bekehrungserlebnisse legen Zeugnis dafür ab, wie schmerzhaft dieser Vorgang sein kann.

Freilich werden an dieser Stelle die alten islamischen Verfälschungs- und Aufhebungstheorien wirksam. Es ist manch ein Muslim durch diese Einwände von einer ernsthaften Beschäftigung mit Ansprüchen der Bibel abgehalten worden. Šafdar ‘Alī z.B. gesteht, dass er aus diesem Grund lange Zeit die Bibel nicht ernstnahm, ja eine Abneigung gegen Christen empfand (s.o. S. 183.187).

¹Schimmel, *Der Islam im indischen Subkontinent*, 108; Ahmad, *Islamic Modernism*, 57ff.

²So in C.E. Padwicks Untersuchung islamischer Gebetsliteratur hinreichend ausgeführt, Padwick, *Muslim Devotions*.

Die Unentbehrlichkeit einer Zurückweisung islamischer Aufhebungs- und Verfälschungstheorien

Der Muslim wird durch die islamischen Aufhebungs- und Verfälschungstheorien von jeglicher Ernstnahme biblischer Ansprüche ferngehalten, auch wenn ihm die koranischen Widersprüche zu Aussagen der Bibel bewusst geworden sind; anhand dieser Theorien glaubt er, die Widersprüche des Koran zu biblischen Angaben und die Ungültigkeit biblischer Vorschriften ausreichend erklären zu können.

Aus diesem Grund muss jede Verhältnisbestimmung eine Zurückweisung islamischer Aufhebungs- und Verfälschungstheorien beinhalten.

Der Vorzug einer christlichen Apologetik, die durch den Vergleich beider Religionen (und nicht der Religionsstifter) auch die tieferen strukturellen Unterschiede zur Sprache bringt

Es ist die Tatsache zur Sprache gebracht worden, dass sich die meisten früheren Apologeten auf eine Polemik gegen Muhammad und gegen einzelne islamische Lehren konzentrierten. Dies hatte zur Folge, dass ihre Werke einerseits den Muslim verletzen mussten; andererseits blieb der Vergleich in der Regel sehr oberflächlich und bemühte sich nicht, strukturelle Unterschiede oder Gemeinsamkeiten aufzuspüren (s.o. S. 57).

Auch die indischen Apologeten haben sich nicht immer von diesem apologetischen Schema freimachen können; aber es kam dennoch zu ernsthaften Vergleichen der Grundstruktur der Bibel mit dem Koran. Von diesen ragt v.a. der Entwurf Şafdar 'Alī hervor. In ihm stellt Şafdar 'Alī gemeinsame Grundsätze des Christentums und des Islam auf, um anhand dieser Prinzipien die tiefen strukturellen Unterschiede herauszuarbeiten (s.o. S. 203f).

Seinen prinzipiellen Argumentationsgang kann man folgendermaßen skizzieren: Gottes Wesen ist gemäß islamischer und christlicher Lehre heilig, rein, gerecht und barmherzig. Während sich Gottes Wesen in der Botschaft von Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen widerspiegelt, steht die islamische Botschaft selbst im Widerspruch zu Gottes Wesenszügen (s.o. S. 198).

In Anlehnung an Şafdar 'Alī soll nun eine mögliche Ausarbeitung des Verhältnisses des Christentums zum Islam folgen. Während diese in Übereinstimmung mit Şafdar ihren Ausgangspunkt von der Erarbeitung gemeinsamer Attribute Gottes im Christentum und Islam nimmt, geht sie einen Schritt weiter, indem sie aufzeigt, dass den Widersprüchen zwischen christlicher und islamischer Botschaft ein anderer Gottesbegriff zugrunde liegt und dass die Unterschiede zwischen islamischer und christlicher Botschaft eine logische Entfaltung des unterschiedlichen Gottesbegriffes sind.

Diese Methode hat drei Vorteile. Erstens nimmt sie ihren Ausgang von einem Anknüpfungspunkt, der im Unterschied etwa zu Pfanders Offenbarungsmerkmalen legitim ist, ohne die Herausarbeitung auch der Gegensätze zwischen beiden Religionen zu verdecken. Hierdurch kann sie sich in Kategorien bewegen, die der Gedankenwelt des Muslimen nicht fremd sind. Zweitens trägt sie zum Verständnis der Mitte der jeweiligen Religion im Ro-

senkranzschens Sinne bei. Drittens vermeidet man durch sie eine unsachliche Polemik gegen den Islam, ohne die christliche Botschaft zu kompromittieren (s.o. S. 205).

Gemeinsame Attribute Gottes

Der Terminus Offenbarung impliziert den Ursprung aus Gott. Aus diesem Grund muss jede Offenbarung etwas von dem Wesen Gottes widerspiegeln.

Der orthodoxe Muslim behauptet, der Koran sei Gottes ungeschaffenes, endgültiges Wort an den Menschen. Für den Christen hingegen ist der in der Bibel bezeugte Christus die endgültige Offenbarung und das fleischgewordene Wort Gottes (Joh 1,14). Beide Religionen wollen die Wahrheit darstellen. Können beide Recht haben, oder gibt es hier ein Entweder-Oder? Christen und Muslime stimmen darin überein, dass sich Gottes Wesen in seinen Offenbarungen an den Menschen widerspiegelt und dass diese sich nicht widersprechen können. Nun gibt es aber offenkundige Widersprüche zwischen der Offenbarungsschrift des Islam und der christlichen Botschaft. Wie können wir feststellen, welche Religion recht hat oder ob beide recht haben? Gibt es feste Kriterien, die nicht den jeweiligen zeitbedingten Anschauungen unterworfen sind und durch die wir zu einem gerechten Urteil finden?

Im Folgenden sollen Attribute Gottes, die dem Christentum und Islam gemeinsam sind, untersucht werden, um dadurch die Unterschiede zwischen Christentum und Islam herauszuarbeiten.

Die Heiligkeit Gottes

Islam Es ist wohl anzunehmen, dass die arabische Verwendung der Wurzel *q-d-s* in der Bedeutung von Heiligkeit dem Aramäischen entlehnt worden ist¹.

Gott wird im Koran an zwei Stellen hochheiliger König (*al-malik al-quddūs*) genannt². Die präzise Bedeutung dieses Ausdrucks ist unklar und wird durch den Kontext wenig erhellt³. Weitere Verwendungen der Wurzel *q-d-s* werfen mehr Licht auf die koranische Vorstellung von Heiligkeit. So preisen die Engel Gottes Heiligkeit⁴; Mose muss seine Sandalen vor dem brennenden Busch wegen der Heiligkeit des Ortes ausziehen⁵; die Israeliten treten ein in das heilige Land Palästina⁶; Gott hat Jesus durch den Heiligen Geist gestärkt⁷ und den Koran durch ihn herabgesandt⁸.

Es fällt auf, dass die Wurzel *q-d-s* im Koran spärliche Verwendung findet, und auch in den *ḥadīṣ* taucht sie nur

¹Jeffery, *The Foreign Vocabulary*, 232; gegen Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 145, Anm. 7; vgl. Chelhod, „*Kadāsa*“, EI² 4, 372. Die Literatur zur Heiligkeit Gottes im Koran ist äußerst spärlich. Die wichtigsten Beiträge sind von J. Chelhod verfasst worden.

²Q 59,23; 62,1; dazu Horovitz, „*Jewish Proper Names*“, 219; Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 261.

³Die islamischen Kommentatoren haben den Terminus als Beleg für die Lehre des *tanzīh* [des Fernhaltens Gottes von nichtgöttlichen, menschlichen Attributen] gesehen (vgl. Macdonald, *Allāh*, SEI, 34, Sp. 2).

⁴nuqaddisu laka; Q 2,30. Dazu Horovitz, „*Jewish Proper Names*“, 219.

⁵Q 20,11f; 79,16. S. Horovitz, „*Jewish Proper Names*“, 218, *Koranische Untersuchungen*, 125 (zu Tuwā als Name des heiligen Tals).

⁶Q5,21. Vgl. Horovitz, „*Jewish Proper Names*“, 218.

⁷Q 2,87.253; 5,110. Vgl. Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 121–126.

⁸Q 16,102. Der Islam identifiziert den Heiligen Geist daher mit dem Erzengel Gabriel; vgl. Q 2,97; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 702f.

sporadisch auf¹ im Gegensatz zu dem viel zentraleren Begriff *ḥarām*. Letzterer umfasst sowohl Heiliges als auch Unreines und bezeichnet den Bereich, der dem Profanen verboten und von der Welt geschieden ist. Diesen Bereich muss der Mensch wegen seiner Gefährlichkeit vermeiden und sich auf den profanen Bereich des *ḥalāl* beschränken. Aus diesem Grund unterscheiden der Koran und die *ḥadīs*-Literatur genauestens zwischen Gegenständen, die dem Bereich des *ḥarām* angehören und solchen, die der Sphäre des Profanen (*ḥalāl*) angehören². Man wird wohl mit J. Chelhod Heiligkeit (*d.h.* Verwendungen der Wurzel *q-d-s*) als den positiven Pol von *ḥarām* bezeichnen können³.

Heiligkeit hat ihren Ursprung in Gott: Das Tal Tuwā ist heilig wegen der Offenbarung Gottes im brennenden Busch; Palästina ist als das Land Gottes, welches er für die Israeliten bestimmt hat, heilig; der Heilige Geist ist heilig, weil er eine besondere Beziehung zu Gott hat und von ihm als Bote ausgesandt wird.

Diese Heiligkeit ist dem Menschen an sich *ḥarām*, und er kann sich ihr nicht nähern, da er dem profanen Bereich angehört. Nur unter gewissen Bedingungen kann er vor dieser verzehrenden Heiligkeit bestehen, wie das Beispiel Mose andeutet, der seine Sandalen ausziehen muss, um sich dem brennenden Busch nähern zu können⁴. Man ahnt hier die Wurzel der späteren Lehre von der Sündlosigkeit (*iṣma*) der Propheten: Es wurde wohl gefolgert, dass die Propheten sündlos gewesen seien, weil sie es ansonsten nicht vermocht hätten, Gottes Offenbarung zu

¹Chelhod, *Les Structures du sacré*, 55f, „*Ḳadāsa*“, EI² 4,372.

²Chelhod, *Les Structures du sacré*, 50; Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 120f.

³Chelhod, „*Ḳadāsa*“, EI² 4,372.

⁴Vgl. Chelhod, *Les Structures du sacré*, Kap. 1, v.a. 50ff.

empfangen, stellte diese doch eine erhebliche Gefahr für den unreinen Menschen dar¹.

Der Islam hat später den Terminus heilig (*quddūs*) als fünften der 99 schönsten Namen Gottes aufgenommen und somit die kanonische Bedeutung des Wortes als Attribut Gottes unterstrichen².

Zu dem Gedankenkomplex der Heiligkeit Gottes gehört die Kategorie der *Reinheit*. Während Heiligkeit im Koran nur auf Gott oder Dinge, die in Verbindung mit dem Göttlichen stehen, bezogen wird, kommt die Vorstellung der Reinheit (*t-h-r/z-k-w*) nur im Zusammenhang mit dem Menschen vor: Der Mensch reinigt sich, um Gottes Heiligkeit zu entsprechen und sich der Macht des Bösen fernzuhalten³.

Analog zum Koran hat der Islam in seinen 99 schönsten Namen keinen Begriff aufgenommen, der auf Gottes Reinheit hinweisen würde⁴. Dies bestätigt die Tatsache, dass Reinheit im Islam nur auf den menschlichen/irdischen Bereich bezogen wird und die innerweltliche Entsprechung der Heiligkeit Gottes darstellt.

Gott liebt die Reinen und will, dass der Mensch rein sei⁵. Es gibt zwei Bewegungen im Prozess der Reinigung des Menschen. Einmal reinigt er sich selbst⁶, andererseits ist

¹Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 185–189.

²Vgl. Walzer, *al-Asmāʾ al-ḥusnā*, EI² 1, 714f. Zum populären Gebrauch dieser Namen vgl. Padwick, *Muslim Devotions*, 104–107.

³Vgl. Chelhod, „*Les attitudes et les gestes*“, 161–188, v.a. 168–171.

⁴Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 144–148.

⁵Q 2,222. S. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 48; zum Reinheitskonzept: „Es ist aber zu bedenken, dass nach den koranischen Vorstellungen die körperliche Reinheit mit der rituellen eng zusammenhängt (vgl. 5,6), und dass diese ihrerseits in den Bereich der sittlichen und religiösen Reinigung und Heiligung übergreift“ (ebd., 15).

⁶Vgl. Q 2,232; 5,6; 7,82 (=27,56); 9,18.103.108; 33,53; 58,12; 79,18 usw.

oft auch Gott derjenige, der den Menschen rein macht¹. Auch ist Gottes Offenbarung rein² und läutert den Menschen³. Letztlich ist aber Gottes allmächtiger Wille entscheidend, denn es liegt allein in seiner Macht, ob er jemand am Jüngsten Tag für rein erklären will⁴.

Ein instruktiver Vers in diesem Zusammenhang ist Q 24,21:

Wenn nicht Gott seine Huld und Barmherzigkeit über euch würde walten lassen, wäre keiner von euch jemals (von Sünden) rein. Aber Gott erklärt rein, was er will.

Dieser an Gläubige gerichtete Spruch impliziert, dass Gott heilig ist und dass sich der Mensch aus diesem Grund als sein Geschöpf rein halten soll. Das Bemerkenswerte an diesem Vers ist jedoch die Feststellung, dass auch der Gläubige nicht in der Lage ist, gänzlich rein zu werden; allein Gottes Barmherzigkeit spricht ihm die volle Reinheit zu. Diese besteht jedoch nicht aus einer Selbstverpflichtung Gottes an den Gläubigen, sondern sie wird in völliger Souveränität und Willensfreiheit vollzogen: Gott allein entscheidet, ob er einen Menschen für rein erachten will oder nicht, und der Mensch kann ihn höchstens durch seine eigene Einhaltung der Reinheitsvorschriften günstig stimmen. Diese Reinheit scheint zudem nur forensischer Natur zu sein⁵.

Allerdings darf der Aspekt der Heiligkeit Gottes im Koran nicht überbewertet werden, denn die Tatsache, dass er verhältnismäßig selten vorkommt, zeigt, dass er keine

¹Q 2,25; 3,15.42.55; 4,57; 5,41; 8,11.

²Q 80,13f; 98,2; vgl. 56,79.

³Q 2,129.151; 62,2.

⁴Q 4,49.

⁵Die islamische Vorstellung der Begegnung mit dem Heiligen wird uns plastisch vor Augen gemalt in dem von Bukhārī überlieferten Bericht über die erste Offenbarung an Muhammad (*Kitāb bad' al-wahy*); s. hierzu Müller, "Die Barmherzigkeit Gottes", 353–356.

zentrale Rolle spielt. Vielmehr ist das Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*) ein weit bedeutender Begriff, dem auch der Begriff der Heiligkeit Gottes untergeordnet ist, wie der eben angeführte Vers in aller Deutlichkeit demonstriert¹.

Christentum Anders als im Koran hat sich in der Bibel ein breites Spektrum von Heiligkeitsvorstellungen niedergeschlagen².

Jede Offenbarung Jahwes an das Volk Israel ist zugleich eine Offenbarung seiner verzehrenden Heiligkeit. So muss Mose wegen der Heiligkeit des Ortes seine Sandalen ausziehen, bevor er sich dem brennenden Dornbusch nahen darf (Ex 3,5); das Volk muss sich hüten, den Berg Sinai zu berühren, während Jahwe sich dort offenbart, damit es nicht vor dessen Heiligkeit vergeht (Ex 19,12f.21–25); der Prophet Jesaja erfährt seine Vergänglichkeit angesichts der Heiligkeit Gottes (Jes 6,5); usw.³

Die angeführten Beispiele weisen jeweils zwei Aspekte auf, die typisch für jede unmittelbare Offenbarung an den Menschen sind: Neben der Heiligkeit Gottes wird die Sündhaftigkeit des Menschen, die die Heiligkeit Gottes nicht erträgt, sichtbar.

Gott hat aber ein besonderes Verhältnis zu Israel, das er zu seinem Volk erwählt hat und mit dem er einen Bund geschlossen hat (Ex 24)⁴. Die Ungeheuerlichkeit dieses

¹Zur Heiligkeit Gottes s.a. Bouman, „Die guten Werke im Islam“, 14–16, *Das Wort vom Kreuz*, 260–264; Chelhod, *Les Structures du sacré*, 93–114.

²Kellermann, *Heiligkeit. II*, TRE 14, 697–703; Lattke, *Heiligkeit. III*, TRE 14, 703–708; Laube, *Heiligkeit. IV*, TRE 14, 708–712; Kornfeld und Ringgren, *Qdsh*, ThWAT 5, 1179–1204; Proksch und K. Kuhn, *Hagios*, ThWNT 1, 87–110; Vgl. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 760f.

³Gese, „Der Johannesprolog“, 188f, „Das Gesetz“, 88f.

⁴Vgl. hierzu Gese, „Die Sühne“, 98f.

göttlichen Ratschlusses lässt sich an drei Phänomenen erkennen: Zum einen offenbart Gott seine lebensspendenden Gebote (Ps 1; 119)¹, die das Verhältnis des Israeliten zu Gott und seinem Nächsten in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen regeln (Ex 20 *usw.*)². Zweitens verpflichtet und bindet sich Gott an sein Volk trotz der vielen Abirrungen und der immer wieder auftretenden Untreue desselben. Zum dritten streckt er seinen Arm aus zu Israel und lässt das sündhaftige Volk Anteil haben an seiner eigenen Heiligkeit: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev 19,2)³.

Im letzteren Aspekt gründen die mannigfaltigen Unterscheidungen zwischen reinen und unreinen Gegenständen im Levitikus wie auch die Reinigungsriten, da es wichtig war, die Gegenstände zu vermeiden, die zur Entheiligung beigetragen hätten⁴. Das neutestamentliche Gottesvolk übernimmt zwar keine alttestamentlichen Reinigungsvorschriften, aber als Gottes erwählte Gemeinde in Christus nimmt es seine Anteilnahme an Gottes Heiligkeit wie auch die Forderung zur Heiligkeit sehr ernst, wie der erste Petrusbrief in aller Deutlichkeit darlegt: „Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk [...]“ (1Petr 2,5; vgl. 2,11ff)⁵. Die Heiligung des Christen ist kein statischer Zustand, sondern eine zutiefst dynamische Verwandlung des Menschen in Gottes Ebenbild durch den Heiligen Geist (Joh 14,15–26; 16,5–15; 2Kor 3,18)⁶.

¹Kraus, *Psalmen*, I, 6f; ebd., II.

²Vgl. Gese, „Das Gesetz“, 59–63.

³Vgl. ebd., 66.

⁴Ringgren, *Tāhar*, ThWAT 3, 310.

⁵Zum Aspekt der heiligenden Sühne s. Gese, „Die Sühne“, 104–106.

⁶Vgl. hierzu auch Jüngel, „Das Opfer Jesu“, 276–282; Zur Beziehung zwischen Heiligkeit und Gesetz im NT s. Gese, „Das Gesetz“, 78–84.

Das Motiv kultischer Reinheit sowohl des AT als auch des NT gehört fast ausschließlich dem menschlichen Bereich an; sie stellt die menschliche/innerweltliche Entsprechung zur göttlichen Heiligkeit dar¹. Während sich jedoch der alttestamentliche Israelit reinigt, um Gottes Heiligkeit zu entsprechen, ihm angenehm zu sein und ihm begegnen zu können, werden die Reinheitsgesetze durch Christus einerseits aufgehoben, aber andererseits durch die Forderung nach innerer Reinheit radikalisiert².

Die Aussagen des AT *bzgl.* des Vorgangs der Reinigung weisen zwei Aspekte auf, so dass dieser einerseits als Handlung des Menschen³, andererseits als Gottes Wirken am Menschen erscheint⁴. Gemäß dem Hebräerbrief entstand durch den Opfertod Christi eine Reinigung von Sünden und eine Befreiung von sündhaften Trieben, die grundsätzlicher und einmaliger Art sind⁵.

Die Güte und Barmherzigkeit Gottes

Islam Zahlreiche koranische Bezeichnungen Gottes weisen auf dessen Güte und Barmherzigkeit hin. So wird er edel/gütig⁶, Herr des Erhabenen und der Ehrenbezei-

¹Nur an einer Stelle wird Reinheit auf Gottes Augen bezogen (Hab 1,13), während seine Reden (*'imräh*) öfters als rein bezeichnet werden (Ps 12,7; 19,10 [„Furcht“ Jahwes ist vielleicht ein Textfehler für *'imräh*]). Letztere können wegen ihrer Ambivalenz sowohl dem göttlichen als auch dem innerweltlichen Bereich angehören (vgl. Ringgren, *Tāhar*, ThWAT 3, 314).

²Vgl. Hauck und Meyer, *Katharos*, ThWNT 3, 416–434; Negoita und Ringgren, *Zākāh/zkk*, ThWAT 2, 569–571.

³Gen 35,2; Neh 12,30; 2Kön 5 *usw.*

⁴Ez 36,25; Neh 13,30; Ps 51,4; Neh 12,30 (durch die Priester) *usw.*

⁵Vgl. z.B. Hebr. 1,3; 9,14 O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, 96–105.314f.

⁶*al-karīm* (oft).

gung¹, barmherzig und gnädig², vergebend³, gern/viel verzeihend⁴, sanftmütig⁵, gnädig verzeihend⁶, sehr dankbar (für gute Taten der Menschen)⁷, sehr erbarmungsvoll⁸, liebeich⁹, gewohnt zu schenken¹⁰ und Beschenker des menschlichen Unterhalts¹¹ bezeichnet. Diese und ähnliche Begriffe umfassen sowohl den Aspekt der Güte Gottes als auch dessen Zuwendung an den Menschen und wurden in die Liste der 99 schönsten Namen Gottes aufgenommen. Diese Aufnahme zeugt von dem Inter-

¹zu 'l-jalāl wa 'l-ikrām (Q 55,78).

²ar-rahmān ar-rahīm (Q 52,28; am Anfang jeder Sure außer Sure 9). (Vgl. Rahbar, *God of Justice*, 158–171; Raeder, “Sure 55: Schöpfung und Gericht”, 44; Watt, *Bell’s Introduction*, 152f; Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 11; Horovitz, “Jewish Proper Names”, 204; Nöldeke, “Über den Ursprung”, I, 113).

³al-ghāfir (Q 52,155; 40,3).

⁴al-ghāfir (oft); al-ghaffār (Q 22,82, usw.); s. Rahbar, *God of Justice*, 141–151. Ähnlich al-‘ufūw (Q 4,43 usw.); ebd., 152–154.

⁵al-ḥalīm (oft).

⁶tawwāb (Q 2,37 usw.); s. Rahbar, *God of Justice*, 155–157.

⁷ash-shakūr (Q 35,30 usw.).

⁸ar-ra’ūf (Q 2,143 usw.).

⁹al-wadūd (Q 11,89; 85,14). Vgl. Macdonald, *Allāh*, SEI, 33–37; Rahbar, *God of Justice*, 174f.

¹⁰al-wahhāb (Q 3,8; 38,9,35).

¹¹ar-razzāq (Q 51,58). Zur Botschaft vom gütigen Schöpfergott s. Paret, *Muhammad und der Koran*, 74–76.80–89; bzgl. populärer Vorstellungen Padwick, *Muslim Devotions*, 245–258, v.a. 247–249.

esse auch des sunnitischen Islam an diesem Aspekt des göttlichen Wesens¹.

Gottes „Liebe“ (ausgedrückt durch die Wurzeln *ḥ-b-b* und *w-d-d*) wird öfters erwähnt. Wahrscheinlich müssen wir hier jedoch eher von Mögen oder Zuneigung sprechen². Der pakistanische Orientalist D. Rahbar betont zu Recht, dass der Koran nie von einer bedingungslosen Liebe Gottes spricht, sondern diese „Liebe“ Gottes nur für den Rechtschaffenen in Aussicht stellt, für denjenigen, der seine Gebote erfüllt³. Daher verwendet der Koran eher das Wort *raḥma* (Barmherzigkeit), „for whereas Love admits of some equality and reciprocity of relationship, Raḥma on the other hand connotes in its object certain inferiority.“⁴

¹Vgl. Gardet, *al-Asmā' al-ḥusnā*, EI² 1, 714–717; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 144–148; Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 261f; Watt und Welch, *Der Islam*, I, 221. Zum populären Gebrauch dieser Namen s. Padwick, *Muslim Devotions*, 104–107;

Vgl. hierzu den neuen Versuch durch G. Müller, das Motiv der Barmherzigkeit Gottes und nicht den Gerichtsgedanken der frühesten Verkündigung Muhammads zuzuordnen; Müller, „Die Barmherzigkeit Gottes“, 42; im Anschluss an Birkeland, *The Lord Guideth*, 5; Bell, *The Origin of Islam*, 69–90; gegen Paret, „Leitgedanken“, 219–224. Trotz seiner beachtenswerten Rekonstruktion der Entwicklung des Barmherzigkeitsmotivs stellt sich dem Leser *u.a.* die Frage, ob die spezifisch weltimmanente Betrachtungsweise des Verfassers, in der die Feuerbachsche These von Religion als menschlicher Projektion wirksam wird, dem Selbstverständnis des islamischen Glaubens gerecht wird (vgl. schon den Untertitel: Barmherzigkeit als Symbol).

²Rahbar, *God of Justice*, 172; Sweetman, „The Theological Position“, 60–62.

³Vgl. Q 2,222; 3,140; 9,4.7.108f; 49,4 *usw.*; Rahbar, *God of Justice*, 172–175; Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 174–177, „Die guten Werke im Islam“, 17f; Sweetman, „The Theological Position“, 56–62.

⁴Rahbar, *God of Justice*, 158; Sweetman, „The Theological Position“, 56–58. Zum populären Gebrauch der Namen *raḥmān* und *raḥīm* s. Padwick, *Muslim Devotions*, 101f.

Die koranische Konzeption göttlicher Barmherzigkeit kann nur im Lichte der islamischen Vorstellung von der durch nichts gebundenen Allmacht und Einheit Gottes verstanden werden. Immer wieder wird betont, dass die Vergebung bei Gott liege, dass nur er in seiner Andersartigkeit bestimmen könne, ob ein Mensch Vergebung erfahre oder nicht; seine Barmherzigkeit ist durch nichts verpflichtet, den Menschen zu vergeben¹. Dieser numinose Aspekt kommt z.B. in Q 2,284 zum Ausdruck²:

Ihm gehört alles, was im Himmel und auf der Erde ist. Ihr mögt, was in euch ist, kundtun oder geheimhalten, Gott rechnet (dereinst) mit euch darüber ab. Er vergibt dann, wem er will, und bestraft, wen er will. Gott hat zu allem die Macht.

¹ Vgl. z.B. 3,128f; 2,284; 5,18. S. auch Rahbar, *God of Justice*, 143f; 67ff; Sweetman, „*The Theological Position*“, 66–68. Rahbars These, dass Gottes Barmherzigkeit nach dem Koran nicht launenhaft oder willkürlich sei, sondern dass sie sich nur in der Belohnung des Rechtschaffenen und der Bestrafung des Irrenden äußere, scheint jedoch wegen seiner apologetischen Tendenz zu wenig zu differenzieren. Dass ein entscheidendes Element koranischer Verkündigung in der Botschaft von Gott dem Richter liegt ist unumstritten. Rahbar übersieht jedoch, dass jenseits von dieser Vorstellung und ihr übergeordnet die Lehre von der Allmacht und Einheit Gottes steht, die dessen Unverbindlichkeit dem Menschen gegenüber mit einschließt. Die Konsequenz von Rahbars These wäre zudem der freie Wille des Menschen, der weder dem koranischen Zeugnis noch der allgemeinen Lehre des Islam entspricht; vgl. die Kritik H. Kraemers und J. Boumans in: Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 179, Anm. 279. O.H. Schumann hat sich an diesem Punkt zu sehr auf die korrekturbedürftige Position Rahbars gestützt, Schumann, *Der Christus der Muslime*, 196.

² Vgl. Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 178–180; Rosenkranz, *Evangelische Religionskunde*, 116; s. auch oben, S. 326 zu Q 24,21. Zum Liebesbegriff im Sufismus s. Raeder, „*Die Liebe zu Gott*“, 83–102. Die koranische Konzeption findet ihren Niederschlag in der Antwort des Gläubigen, wie sie aus der muslimischen Gebetsliteratur sichtbar wird; Padwick, *Muslim Devotions*, 259–272.

Christentum Gottes Güte und Barmherzigkeit kommen im AT vor allem in den Wurzeln *h-s-d* und *r-h-m* zum Ausdruck, „wobei *hæsæd* die grundsätzliche Güte Gottes, *rhm* das besondere Sich-Zuwenden Gottes angesichts einer Situation der Not und Schuld ausdrücken (vgl. Jes 54,8: ‘Wegen (meiner) immer bestehenden Güte habe ich mich deiner erbarmt.’)¹. Wichtig ist die Feststellung, dass in diesen und weiteren Wesensattributen Gottes wie etwa *tôb*² oder *æmæt*³ die Vorstellung mitschwingt, dass sich Gott an den Menschen gebunden, sich ihm trotz dessen Fehlerhaftigkeit und Verschuldung immer wieder verpflichtet hat. Im Bundesbegriff (*b^erît*)⁴ erfährt diese einseitige Verbindlichkeit ihre stärkste Konkretion.

Im AT offenbart sich also ein Gott, der von Anfang an mit dem Menschen verbunden war, was sich auch in Begriffen wie „Ebenbild Gottes“ und „Kind Gottes“ niederschlägt⁵. Dieser Gott hat sich trotz der wachsenden Schlechtigkeit des Menschen dessen immer wieder erbarmt. Seine Barmherzigkeit findet im AT ihren prägnantesten Ausdruck in den Bundesschlüssen (Gen 4,15; 9,1–17; 17; Ex 34), aber auch in den zahlreichen Bekundungen eines Gottes, der sich an sein Volk bindet und sich seiner annimmt, obwohl es immer wieder abfällt (vgl. u.a. Hos 11; Hes 20; die Gottesknechtlieder; Jer45,3–5)⁶.

¹Simian-Yofre, *Rhm*, ThWAT 7, 475; vgl. 460–475; Zobel, *Hæsæd*, ThWAT 3, 48–72.

²Höver-Johaq, *Tôb*, ThWAT 3, 315–339; Grundmann, *Agathos*, ThWNT 1, 13f.

³Jepsen, *Aman*, ThWAT 1, 333–345. Vgl. Mi 7,20; Ps 30,10; 54,7; 57,11; 108,5 u.a.

⁴Weinfeld, *B^erît*, ThWAT 1, 781–807; Zimmerli, *Grundriss*, 39–48.

⁵Zimmerli, *Grundriss*, 27–29; Jüngel, „Der Gott entsprechende Mensch“, 290–317. v.a. 300–317; Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 101ff.

⁶Zimmerli, *Grundriss*, 35–48.

Im NT kommt Gottes Barmherzigkeit und seine Treue dem Menschen gegenüber trotz dessen Verfehlungen am vollendetsten in Jesus Christus zum Ausdruck¹, denn der Kreuzestod des Gottessohnes bedeutet zugleich die tiefste Erniedrigung und Entäußerung Gottes (Phil 2,6–11) und somit den vollkommensten Ausdruck seiner Liebe für den Menschen (Joh 3,16)². Die Apologie der Confessio Augustana folgert daher zu Recht, dass die Liebe anders als der Zorn zum eigentlichen Wesen Gottes gehört³.

Im NT kommt das einzigartige Verhältnis des Glaubenden zu Gott am prägnantesten in seiner Bezeichnung als Kind Gottes zum Ausdruck⁴.

Die unterschiedliche Bewältigung des Bösen im Islam und Christentum

Das Vorhergehende hat gezeigt, dass die Aussagen des Islam mit dem Christentum darin übereinstimmen, dass Gott heilig, gut und barmherzig ist, freilich mit bedeutsamen aus dem unterschiedlichen Gottesbild sich ergebenden Gegensätzen, die später diskutiert werden. Im Folgenden soll nun dieser Maßstab als Kriterium für eine Verhältnisbestimmung des Christentums zum Islam dienen,

¹Zu neutestamentlichen Aussagen über die Barmherzigkeit Gottes s. Bultmann, *Eleos*, ThWNT 2, 474–483; v.a. 474. Vgl. außerdem Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 774–777.

²Zum stellvertretenden Tod Christi s.a. Jüngel, „Das Geheimnis der Stellvertretung“, 249–260. Vgl. auch Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 154–164, für einen eingehenderen Vergleich des jüdischen und christlichen Befundes mit den koranischen Aussagen. Zum Tod Jesu s. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 328ff.

³*Die Bekenntnisschriften*, 261, Z. 22–37 (= XII, 51f); Vgl. die theologische Vertiefung der lutherischen Unterscheidung zwischen *opus alienum* und *opus proprium* bei Jüngel, „Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes“, 163–182.

⁴Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 175–196.

ausgehend von der Problematik des Bösen, der Sündhaftigkeit des Menschen und seiner Erlösung durch Gott. Genau genommen geht es um das Wesen des Bösen, den Anteil des Menschen am Bösen und die Erlösung vom Bösen durch Gott. Wie beantworten beide Offenbarungen diese Frage gemessen an ihrem gemeinsamen Maßstab der Heiligkeit, Güte und Barmherzigkeit Gottes?

Die Bewältigung des Bösen im Islam

Gott, der Mensch und das Böse Es fanden im frühen Islam heftige Auseinandersetzungen statt *bzgl.* der Frage, ob Gott Ursprung auch des Bösen sei. Zu den namhaftesten Bestreitern der Lehre des göttlichen Ursprungs alles Bösen gehörten die *v.a.* während der frühen Abbasidenherrschaft einflussreichen Mu‘taziliten¹. Die entgegengesetzte These, die schließlich siegreich hervorging und im sunnitischen Islam aufgenommen wurde, entsprach jedoch mehr dem Geist des Islam; es liegt auf der Hand, dass die Vorstellung der absoluten Einheit und Allmacht Gottes auch das Böse schließlich von Gott ableiten musste, zudem sie durch eine Reihe von Koranstellen unterstützt wurde².

Auch die guten und bösen Werke des Menschen haben somit gemäß islamischer Lehre ihren Ursprung in Gott³. Q 2,30 deutet diesen Sachverhalt an:

¹Diese konnten sich auf Stellen wie Q 18,29; 23,14; 5,110 und 4,79 berufen.

²Vgl. Watt und Marmura, „Politische Entwicklungen“, 243–247; Q 2,7.26; 4,155; 6,25.125;7,178.186; 11,107f; 13,16.27; 14,4; 16,37; 37,96; Stiglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 111–120; Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 15f.

³Stiglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 46.102ff; vgl. Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 183ff; Gardet, *al-Asmā’ al-ḥusnā*, EI² 1, 717; Macdonald, *Allāh*, SEI, 35.

Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: 'Ich werde auf der Erde einen Nachfolger einsetzen!' Sie sagten: 'Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingen und deine Heiligkeit preisen?' Er sagte: 'Ich weiß (viele), was ihr nicht wisst.'

Demnach hat Gott den Menschen so erschaffen, dass er Schlechtes tun würde. Es wird dem Hörenden zudem ausdrücklich eine Antwort darauf verwehrt, weshalb Gott auf diese Weise gehandelt hat¹.

Sündenfall Es ist nur folgerichtig, dass die koranischen Erzählungen des Sündenfalls (7,19–25; 2,35–39; 20,117–124) bedeutende Unterschiede zu biblischen Berichten aufweisen, von denen der wesentlichste darin besteht, dass Adams Vergehen im Koran „weder für ihn persönlich, noch für seine Nachkommen eine tiefgreifende Änderung in ihrer Beschaffenheit und ihrer Aufgabe verursacht... Seine Sünde ist sein Ungehorsam gegen das von Allah erlassene Gebot. Als Strafe muss er, und damit das ganze Menschengeschlecht, aus dem Paradies heruntersteigen. Seine Reue aber hat den Weg zur göttlichen Rechtleitung wieder eröffnet...“², und er kann sich des-

¹Vgl. auch Q 37,96. Auf diesem Hintergrund lässt sich besser verstehen, weshalb und mit welcher Nuancierung der allgemeine Konsens im Islam die Frage nach dem freien Willen des Menschen nach zähem Ringen negativ beantwortet hat (Man muss die islamische Prädestinationslehre freilich von der westlichen Diskussion der Thematik unterscheiden; vgl. Watt und Marmura, „Politische Entwicklungen“, 235–243).

²Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 189; Speyer, *Die biblischen Erzählungen zum Qoran*, 61.68–77. Zur Etymologie von Adam s. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 85.

halb gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit (*fiṭra*) zu Gott bekehren¹.

Sündenverständnis Das vom Christentum verschiedene Sündenverständnis des Islam wird darin sichtbar, dass der Muslim zwischen kleinen und großen Sünden unterscheidet². Diese abgestufte Bewertung der Sünden und der entsprechenden Strafen zeigt, dass der Islam die prinzipiell von Gott trennende Wirkung der Sünde, die den Menschen des Todes würdig macht, leugnet. Präziser ausgedrückt: Da der Mensch grundsätzlich mit oder ohne Sünde als Geschöpf von Gott, dem Ganz Anderen, getrennt ist (auch im Paradies!), kann die Sünde nicht die von Gott trennende Funktion besitzen. Aus diesem Grund besitzen die Sünden einen ganz anderen Stellenwert und keinen grundsätzlich den Menschen verdammenden Wert (ist er doch als Mensch fehlerhaft erschaffen worden von Gott, dem Ursprung sowohl des Guten als auch des Bösen³.

¹Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 189–191; allgemein ebd., 183ff, *Das Wort vom Kreuz*, 172–186; Pederson, *Ādam*, EI² 1, 176–178; Sweetman, “The Theological Position”, 186. Diese Sicht wird auch in den fiktiven Gebeten Adams, die im Islam überliefert werden, wiedergegeben; Padwick, *Muslim Devotions*, 187f.

²Für eine Vorstufe im Koran vgl. Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 173f. S.a. al-Ghazālī's Unterscheidungen, Bouman, “Die Theologie al-Ghazālī”, 121f.

³Vgl. Bouman, “Die Theologie al-Ghazālī”, 276–284, v.a. den Vergleich Augustins mit Ghazālī, 282–284; Schumann, *Der Christus der Muslime*, 197f; Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 177; Daher ist es nicht verwunderlich, wenn C.E. Padwick bemerkt: „... the reader accustomed to Christian Arabic will remark the absence of a group of familiar words concerning the vileness, corruption, and defilement of sin—such words as *khubth*, *najāsa*, *danas*, and *fasād*. These words ... have hardly found their way into the Muslim prayer-manuals...“; Padwick, *Muslim Devotions*, 177.

Die islamische Behauptung etwa, dass gewisse gedankliche Sünden den Gläubigen vor Gott nicht strafbar machen¹, wäre undenkbar im biblisch verankerten Christentum, ebenso die Lehre, dass Gott sogar sogenannte große Sünden (*kabā'ir*) des Glaubenden verzeihe, ohne dass dieser sie bereue².

Auf den ersten Blick scheint die römisch-katholische Kirche eine Entsprechung hierzu in ihrer Einteilung der Sünden in „lässliche Sünden“ und „Todsünden“ (*peccata mortalia et venialia*) zu bieten³. Es gibt jedoch grundlegende Differenzen, die zeigen, dass die römisch-katholische Kirche ein in der christlichen Tradition verankertes Sündenverständnis besitzt: Erstens hält sie entschieden an der Erbsündenlehre fest; zweitens setzt sie die grundsätzliche Strafbarkeit jeder Sünde, auch der lässlichen, voraus und fordert deswegen die Buße für jede Sünde⁴.

¹Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 625ff. Vgl. Röm 5,12–14; 1Joh 3,4 usw.

²Wensinck, *Khātī'a*, SEI, 250f; Wensinck und Gardet, *Khātī'a*, EI² 4, 1106–1109; Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 640ff. Nur *kufr* (Unglaube) und *shirk* (Götzendienst) verlangen Reue, um vergeben werden zu können. Vgl. die tägliche Bitte um Vergebung, Mt 6,12 = Lk 11,4; Mt 5–7; 6,4b. S.a. Bouman, „Die guten Werke im Islam“, 18–29; Goldziher, „Die geschichtliche Entwicklung“, 35–79; Watt und Welch, *Der Islam*, I, 233–261; Padwick, *Muslim Devotions*, 174–177. Zu den ethischen Implikationen des islamischen Gemeinschaftsbegriffs (*umma*) in diesem Zusammenhang s. Raeder, „Umma und Gemeinde“, 37f.

³So als Norm festgelegt im Tridentinum; vgl. Sess. VI, Decr. de justificatione 11, in Denzinger und Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 1536–1539.

⁴Vgl. Denzinger und Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, 1920: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam; Schoonenberg, „Die Heilsgeschichte vor Christus“, 854ff;

Freilich ist der römische Katholizismus in seiner Unterscheidung einer Kasuistik verfallen, die dem biblischen Zeugnis nicht entspricht; s. die berechtigte Kritik von Schlatter, *Das christliche Dogma*, 246.632; ähnlich Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, I, 680–684; Thielicke, *Theologische Ethik*, II, 1, 73–89.

Trotz diesem im Koran verankerten Sündenverständnis weist der Sufismus interessanterweise ein Bewusstsein der prinzipiellen Sündhaftigkeit des Menschen auf, und es gehört zu den täglichen Aufgaben des Sūfī, sich selbst zu prüfen und zu läutern (*muḥāsiba*)¹. Auch die populäre Gebetsliteratur weist an manchen Stellen einen Widerspruch zur orthodoxen Lehre auf².

Die Bewältigung des Bösen im Lichte der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes In welcher Relation steht nun Gottes Heiligkeit zu seiner Barmherzigkeit? Der Koran antwortet: Er belohnt gute Werke und bestraft böse Taten; der Mensch wird am Jüngsten Tag für alle seine Taten zur Rechenschaft gezogen, ohne dass er einen Mittler vor Gott haben wird³. Andererseits bestraft Gott, wen er will und erbarmt sich, wessen er will; allerdings schließt der Unglaube jegliche Barmherzigkeit Gottes aus⁴. Der sunnitische Islam hat diesen Ansatz weitergeführt in der Lehre, dass Gott dem Menschen gegenüber zu nichts verpflichtet sei, da er sonst nicht frei wäre⁵. Somit sind im Islam Heiligkeit und Barmherzigkeit zwei Attribute Gottes, die überlagert werden von dem Bekenntnis, dass Gott

¹ Vgl. Wensinck, *Khātī'a*, SEI, 251; Wensinck und Gardet, *Khātī'a*, EI² 4, 1109. Freilich gilt es zu prüfen, ob diese Läuterung nicht ihre Lebenskraft aus anderen Quellen schöpft, etwa aus Gedankengängen, die dem Neuplatonismus verwandt sind; vgl. Andrae, *Islamische Mystik*, 44–69; Raeder, „Islam und christliche Sicht der Endzeit“, 8f.

² Padwick, *Muslim Devotions*, 173–188.

³ Q 2,286; 40,17 usw. Vgl. Watt und Welch, *Der Islam*, I, 217–221; Paret, *Muhammad und der Koran*, 70–73; Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 228–233.

⁴ Vgl. Q 3,25.73f; 5,54; 6,29.125; 14,4; 16,93; 35,8; 57,21; 62,4 usw.; Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 151–180; Gardet, *Allāh*, EI² 1, 408f; Sweetman, „The Theological Position“, 49–56.

⁵ Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 134.

der Ganz Andere sei und dem Menschen gegenüber in nichts gebunden sei. Aus diesem Grund ist der Begriff Liebe im eigentlichen Sinne auf den Gott des Islam nicht anwendbar, da Liebe nie von Verlässlichkeit, Treue und Gewährung von Freiheit zu trennen ist¹.

Auch die Verwendung des Begriffes „Bund“ (‘*ahd*) in Q 9,111 kann nur im Kontext der vorangegangenen Aussagen recht verstanden werden: In 9,111 verpflichtet sich Gott dem Gläubigen gegenüber, indem er ihm im Tausch für seine Person und sein Vermögen das Paradies schenkt. Der Hintergrund dieser Verpflichtung ist der Krieg, und sie ist Zuspruch an den in den Krieg ziehenden Muslimen. Liest man den Vers losgelöst von dem koranischen Zusammenhang, so könnte es erscheinen, als ob wir hier eine Parallele zur jüdisch-christlichen Bundesvorstellung hätten. Zwei Aspekte dürfen jedoch nicht übersehen werden: Der Vers darf einerseits nur im Lichte der grundsätzlichen Unnahbarkeit und Einheit Gottes gelesen werden; andererseits verlangt Gott für den Paradieseslohn eine Gegenleistung, nämlich das Leben und Vermögen des Gläubigen².

Es verwundert auf diesem Hintergrund nicht, dass Gott im Koran zwar Richter genannt wird, Gerechtigkeit (‘*adl*)

¹Vgl. Raeder, „Islamischer und christlicher Gottesbegriff“, 22f.

²Q 3,75f; 7,12; 8,20–25; 33,7; 95,16; Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 69f.

jedoch kein Attribut Gottes bildet¹; Gott als gerecht zu bezeichnen würde ihn auf eine bestimmte Handlungsweise festlegen und ihn somit begrenzen. Der spätere Islam war deshalb in seiner Aufnahme dieses Begriffs in die 99 schönsten Namen Gottes etwas inkonsequent². Freilich kann sich der Muslim durch die Lehre, dass sich Gottes Attribute prinzipiell von den korrespondierenden weltlichen Attributen unterscheiden (*tanzīh*)³, über diese Diskrepanz hinwegsetzen.

Der Islam kennt aber einen weiteren Aspekt zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gottes Heiligkeit und seiner Barmherzigkeit, nämlich den der

¹ „That he [i.e. Muhammad] would have thought fit to call him ‘just’ may be doubted“ (Macdonald, *Allāh*, SEI, 34, Sp.2). Die dreimal verwendete Beschreibung Gottes als „Bester der Richter“ (*khair al-hākīmīn*; Q 8,87; 10,109; 12,80) ist in diesem Zusammenhang zweideutig, während das oft mit „Wahrheit“ oder „Gerechtigkeit“ übersetzte Attribut *haqq* vielmehr die Wirklichkeit Gottes ausdrückt (ebd.). Daher die berechtigte Kritik H. Kraemers, D. Rahbars These („Justice of God is the most essential side of the Qur’anic doctrine of Allah“) habe eine zu schwache Basis (Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 179, Anm. 279; vgl. Rosenkranz, *Evangelische Religionskunde*, 116). Die Unterordnung der Gerechtigkeit Gottes unter das Einheitsbekenntnis im Islam wird auch am Vergleich Augustins mit al-Ghazālī deutlich: Im Unterschied zu Augustin ist Gottes Gerechtigkeit bei al-Ghazālī „eine Eigenschaft, die aus seiner Allmacht und seinem Willen hervorgeht“ (Bouman, „Die Theologie al-Ghazalis“, 249; s.a. ebd., 243–250; vgl. Hourani, „Ghazali“, 87).

² Gardet, *al-Asmā’ al-ḥusnā*, EI² 1, 715. Die Bezeichnung von Gott als gerecht wurde zu einem der fünf mu‘tazilitischen Prinzipien erhoben, fand aber später auch im sunnitischen Denken eine feste Bleibe, Watt und Marmura, „Politische Entwicklungen“, 235ff; Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 102f, Anm. 1. Dennoch muss die Bezeichnung Gottes als gerecht im sunnitischen Islam qualifiziert werden; denn dadurch, dass die Gerechtigkeit Gottes dem Einheitsbekenntnis untergeordnet wird, verliert auch die Gerechtigkeit Gottes ihre Nachprüfbarkeit und ihren verbindlichen Charakter für den Menschen, s. Bouman, „Die Theologie al-Ghazalis“, 249.

³ Macdonald, *Allāh*, SEI, 37f.

vermittelnden Fürbitte (*shafāʿa*). Obwohl einige Koranstellen auf die Unmöglichkeit der Fürsprache am Jüngsten Tag hinweisen¹, deuten andere unmissverständlich auf eine solche Vermittlung²; nicht nur die Patriarchen³ und die Engel⁴ stehen für Gläubige ein, sondern auch Muhammad⁵. Die Fürbitte für Heuchler und Ungläubige wird hingegen ausdrücklich verboten⁶. Der sunnitische Islam hat diesen Gedanken weiterentwickelt, so dass es heute viele Arten von Mittlern vor Gott gibt. Unter diesen nimmt Muhammad den ersten Rang ein; durch sein Einstehen werden sogar Muslime mit sogenannten „großen Sünden“ (*ahl al-kabāʿir*) vom Höllenfeuer gerettet werden⁷.

Im Vordergrund des islamischen Vermittlungsgedankens steht nicht das Motiv einer Sühne im biblischen Sinne, sondern vielmehr die Vorstellung, dass die vermittelnde Person der besonderen Zuneigung und Nähe Gottes teilhaftig sei⁸.

¹Q 2,48.254; 10,18; 74,48.

²Q 39,44 (von Gott selbst); 2,255; 10,3; 19,87; 43,86.

³Abraham: Q 14,40f; Noah: 71,28; Mose: 7,150f; 26,86; Jakob: 12,97f.

⁴Vgl. Q 21,28 mit 40,7; 42,5.

⁵Q 4,64; 60,12; 47,19; 24,62; 3,159; 63,5f.

⁶Q 9,113f; 19,47; 48,11; 60,4. Vgl. Bouman, *Das Wort vom Kreuz*, 248–252; Watt und Welch, *Der Islam*, 218f.

⁷Wensinck, *Shafāʿa*, SEI, 511f. Zur islamischen Praxis, Padwick, *Muslim Devotions*, 37–47.

⁸So vermitteln diejenigen, die Gottes Thron tragen und sich um ihn herum versammelt haben (Q 40,7; 42,5). Es ist folgerichtig, dass der Koran keine Sühne durch blutige Opfer kennt, obwohl die arabische Entsprechung des Sühnebegriffs (*kaffāra*) einige Male vorkommt, Chelhod, *Kaffāra*, EI² 4,406f; Vgl. den Briefwechsel zwischen zwei Muslimen des indischen Subkontinents in Padwick, *Muslim Devotions*, 49; zum Sühnebegriff in der muslimischen Gebetsliteratur ebd., 198–200.

Die Bewältigung des Bösen im Christentum

Gott, der Mensch und das Böse Die Sünde darf nach christlicher Sicht niemals von Gott abgeleitet werden, sondern allein von der Übertretung göttlicher Gebote durch den Menschen. Die Christenheit hat sich zu allen Zeiten gegen Vertreter des Monismus gewehrt, die das Böse auf Gott zurückführten. Ihr Widerstand galt aber auch jedem Dualismus, der zwischen einem bösen Schöpfergott und einem guten Erlösergott unterschied. Angesichts dieser Gefahren betonten die großen Konfessionen die eigene Entscheidung des Menschen gegen Gott als den eigentlichen Grund seiner Sündhaftigkeit¹. Die Theodizeefrage musste daher für den Christen immer weg von Gott und auf den Menschen und dessen Abkehr von Gott als Auswirkung allen Übels in der Welt hinweisen².

Sündenfall Gemäß dem ersten in Genesis enthaltenen Schöpfungsbericht wurde der Mensch gut erschaffen (Gen 1,31f)³. Er entschied sich jedoch für den Weg des Ungehorsams (Gen 3). Diese Tat führte zu dem Paradox, dass das, was gut war, schlecht wurde und verursachte einen tiefen Einschnitt in die Menschheitsgeschichte, da sich der Mensch von nun an nicht mehr völlig für das Gute entscheiden konnte, sondern Gefangener seiner Verstrickungen wurde. Zugleich wurden die Folgen in dem

¹V.a. ausgehend von Gen 2 und 3; Röm; vgl. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 140–145.

²Vgl. ergänzend zu dieser Aussage Jüngel, „Gottes ursprüngliches Anfangen“, 151–162, v.a. 158–162, „Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes“, 163–182, v.a. 180–182; Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 200f.

³Zimmerli, *Grundriss*, 24–34.

Verfall des Körpers und der Unvollkommenheit der Natur sichtbar (Röm 8 u.a.)¹.

Sündenverständnis Es ist bedeutsam, dass Gen 3 im Unterschied zu koranischen Aussagen die Beschaffenheit der Menschheit (nämlich ihre prinzipielle Schlechtigkeit wie auch ihre Vergänglichkeit) als eine Konsequenz ihrer bewussten Abwendung vom Schöpfer alles Guten, und nicht als ein Ergebnis der fehlerhaften Erschaffung des Menschen durch Gott sieht; die Schuld liegt beim Menschen, nicht bei Gott². Wäre Gott der Grund für die menschliche Bosheit, dann ergebe sich nicht zwangsläufig der prinzipielle Charakter der Gottverlassenheit des Menschen nach dem Sündenfall, dann wäre kein grundlegender Unterschied zwischen dem Menschen vor und nach dem Sündenfall³.

Die Bewältigung des Bösen im Lichte der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes Der Mensch muss angesichts seiner Widerspenstigkeit vor Gottes heiliger Gerechtigkeit

¹Zimmerli, *Grundriss*, 147–154; Rad, *Theologie*, I, 167–174; Westermann, *Genesis*, I/1, 337ff. Zur Verwendung des Begriffes der Erbsünde vgl. Jüngel, „Zur Lehre vom Bösen“, 183–186 (These 6 u. 7). S.a. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 122–139.

²So bemerkt E. Jüngel: „Sünde ist wesentlich menschliche Tat und den Menschen beherrschende Macht“ (Jüngel, „Zur Lehre vom Bösen“, 181 (These 4.1–4.2)). „Das Geschöpf tritt nicht als durch Sünde disqualifiziertes, sondern als von Gott gut geschaffenes Wesen in das seinerseits nicht durch Sünde qualifizierte Dasein...“ (ebd., 182 (These 5)).

³Diese Gottverlassenheit äußert sich nach E. Jüngel als „dreifache Verhältnislosigkeit“: „In seiner dreifachen Verhältnislosigkeit (Verhältniswidrigkeit) gegenüber Gott, sich selbst und der Welt ist der Sünder vor Gott schuldig“ (Jüngel, „Zur Lehre vom Bösen“, 188 (These 10.1); vgl. 181f (These 4.2 u. 4.3). S.a. Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, 640ff; Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 140–145).

vergehen (Jes 6,5). Gottes Barmherzigkeit und Liebe will ihn aber erretten und zur Erfüllung seiner ursprünglichen Aufgabe verhelfen. Wie lässt sich diese Spannung zwischen Gottes Heiligkeit und seiner Barmherzigkeit gemäß den biblischen Aussagen vereinbaren? Der Apostel Paulus weist darauf hin, dass sich nur in Christus Gottes Heiligkeit und Gottes Liebe vereinen lassen (Röm 3). Denn im stellvertretenden Tod des menschengewordenen Gottessohnes am Kreuz wurde sowohl Gottes Heiligkeit zur Geltung gebracht (die Bestrafung der sündigen Menschheit) als auch Gottes Liebe (seine Selbstentäußerung). Gottes Liebe wurde in vollendetster Form durch den Sohn realisiert; nur durch den sühnenden Tod Jesu konnten die Forderung seiner Heiligkeit (die gerechte Bestrafung des Menschen) und die göttliche Vaterliebe verwirklicht werden¹.

Der Widerspruch islamischer Aussagen zur christlichen Botschaft

Es hat sich gezeigt, dass es nicht nur Unterschiede zwischen peripheren Aussagen der Bibel und des Koran gibt, sondern dass diese Unterschiede in der Grundstruktur der beiden Offenbarungssammlungen verankert sind. Dieser tiefe Gegensatz lässt sich aus dem zutiefst unterschiedlichen Gottesbild erklären. Während der Kern der christlichen Botschaft in der Kreuzigung und Auferstehung besteht, bildet der Gedanke der Einheit Gottes (*tauḥīd*) die Mitte islamischer Botschaft. Während Treue, Liebe und Verbindlichkeit wesentliche Attribute Gottes nach christlichem Zeugnis bilden, bleibt der Gott des Koran der Ganz

¹Gese, "Die Sühne", 85–106, v.a. 105f; Hofius, "Sühne und Versöhnung", 33–49, v.a. 39ff; Hengel, *The Atonement*; Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 342–349.

Andere, der in seiner Allmacht und Einheit keinen Nebenbuhler Duldende, der für den Menschen schlichtweg Un-erreichbare. H. Kraemer bemerkt deshalb sehr treffend: „Islam is theocentric, but in a super-heated state. Allah in Islam becomes white-hot Majesty, white-hot Omnipotence, white-hot Uniqueness.“¹ Und G. Rosenkranz weist darauf hin, dass die Achse des Islam, die Einheit Gottes, sich nicht nur *zahlenmäßig* in der Abweisung eines Tritheismus oder Polytheismus, sondern auch *innerlich* in Gottes In-sich-sein äußert:

Aus seiner Verborgenheit durchwirkt er die Welt. Das meint der „Lichtvers“ des Kur’ân: „Allâh ist das Licht der Himmel und der Erde. Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glas, und das Glas gleich einem flimmernden Stern.“ (Q 24,35) Muhammad stand zeit seines Lebens unter dem Schreckeindruck seiner Überwältigung durch Allâh, und alle Lobpreisungen, mit denen er den aus seiner Verborgenheit offenbar Gewordenen rühmt, sind ein Widerhall seiner Erfahrung grenzenloser göttlicher Allmacht, Selbstgenügsamkeit, Allwissenheit und Ewigkeit.“²

Dieses unterschiedliche Gottesbild kommt in vielfältiger Weise zum Ausdruck. Die wichtigsten Aspekte sollen unten im Rückgriff auf das Vorhergehende zur Sprache gebracht werden:

Das unterschiedliche Sündenverständnis

Der Koran deutet auf Gott als den Ursprung alles Bösen. Allerdings hat erst der sunnitische Islam diesen Gedanken zur unzweideutigen Lehre weiterentwickelt. Im Einklang mit dieser Ansicht konnte im Koran keine Erbsündenvorstellung oder das Motiv einer tiefgreifenden Ver-

¹Kraemer, *The Christian Message*, 221.

²Rosenkranz, *Evangelische Religionskunde*, 115; Vgl. Raeder, „Islamischer und christlicher Gottesbegriff“, 25.

änderung des Menschen durch den Sündenfall aufkommen. Der Mensch lebt demnach nicht wegen seiner Sünden in der Trennung von Gott, sondern er muss als Geschöpf grundsätzlich und abgesehen von der Frage nach seiner Sündhaftigkeit den Abstand zu Gott wahren¹. Sein Gottesdienst besteht darin, Gott aus gebührender Entfernung zu verehren und zu gehorchen². Seine Sünden können ihn nicht prinzipiell verdammen, sofern er nicht dem Unglauben anheimfällt (ist er doch von Gott sündhaft erschaffen worden), sondern sie erfahren im koranischen Denken eine eigentümliche Nivellierung, da sie in einer sehr verdinglichten Form durch gute Taten aufgewogen werden können³.

Der neutestamentliche Zeuge Paulus hingegen leitet die Sünde vom Menschen und dessen freie Entscheidung zum Ungehorsam ab (Röm 1,18–3). Gott hat den Menschen nicht sündhaft erschaffen, sondern dieser hat sich selbst von Gott abgewandt. Die Sünde verursacht eine tiefe Trennung des Menschen von Gott, die ursprünglich nicht vorhanden war. Der Sündenfall zieht zudem die Konsequenz nach sich, dass der Mensch ein Knecht seiner Sünde bleibt und sich selbst nicht befreien kann (Röm 7,23)⁴.

Unterschiede in der Heiligkeitskonzeption

Gemäß dem Koran ist Gott allein heilig. Der Mensch gehört diesem göttlichen Bereich nicht an, sondern er bleibt

¹ Vgl. Bouman, „Die Theologie al-Ghazalis“, 259–269.

² Padwick, *Muslim Devotions*, 64–74.

³ S. hierzu auch Grunebaum, „Die Erfahrung des Heiligen“, 34–37; Padwick, *Muslim Devotions*, 204f.

⁴ Vgl. die provozierende Bemerkung E. Jüngels: „Magnificare peccatum—das ist etwas ‘unterscheidend Christliches’. Die Sünde groß zu machen, das muss die Christenheit wieder lernen.“ (Jüngel, „Was ist ‘das unterscheidend Christliche?’“, 297).

dem profanen Bereich verhaftet. Deshalb muss er sich vor Berührungen mit dem Heiligen hüten. Im Gegensatz hierzu wird im AT das erwählte Volk Israel heilig genannt, und es erhält die Forderung, heilig zu bleiben. Im Neuen Testament wird dieses alttestamentliche Motiv weitergeführt und zugespitzt: Die Kirche Jesu Christi versteht sich als erwähltes Volk Gottes, und die Heiligung durch den Heiligen Geist spielt eine wesentliche Rolle im Leben des Christen.

In dieser Gegenüberstellung lässt sich ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Judentum/Christentum und Islam feststellen: *Muslime beachten die Gebote, um das Heilige (und das Unreine) zu vermeiden; Juden und Christen hingegen befolgen Gottes Vorschriften, um das Unreine zu vermeiden und heilig zu bleiben/werden*¹.

Diese andersartige islamische Heiligkeitsvorstellung hängt zweifellos mit der islamischen Konzeption von Gott als dem Ganz Anderen, dem nichts Menschliches oder Irdisches anhaften darf, zusammen. Weil der göttliche Bereich grundsätzlich unterschieden ist von dem

¹Es sei nebenbei bemerkt, dass jedes christlich-islamisches Gespräch über Heiligkeit diesen Begriff zuerst klären sollte. Man kann sich die Gefahr einer Vernachlässigung der Begriffsklärung am Beispiel eines in der Zeitschrift *Islamochristiana* präsentierte Dialogs zu diesem Thema verdeutlichen: Die muslimischen Verfasser verwenden hier einen Heiligkeitsbegriff, der eher Reinheit oder Gerechtigkeit ausdrückt, und der die Anteilnahme an der göttlichen Heiligkeit ausschließt (Faruqi, "The Concept of Holiness", 18). Im selben Band verweist der Christ J.-M. Gaudeul auf die undifferenzierte Verwendung des Heiligkeitsbegriffs für viele Phänomene, kommt jedoch nicht auf den hier dargelegten Gegensatz zwischen islamischen und christlichen Heiligkeitsaussagen zu sprechen (Gaudeul, "A Christian Critique", 80). Lediglich der Muslim M. Ayoub kommt der Sache am nächsten, wenn er darauf hinweist, dass der Koran Heiligkeit nur auf God bezieht und dass Reinheit bzw. Gerechtigkeit angemessenere islamische Entsprechungen darstellen (Ayoub, "A Muslim Appreciation", 97).

menschlichen Bereich, kann auch der Gläubige nicht in die göttliche Sphäre eindringen¹.

Somit reinigt sich der gläubige Muslim ähnlich wie der Christ, um der göttlichen Heiligkeit zu entsprechen. Er hat aber im Gegensatz zum Christen dennoch keinen Anteil an der göttlichen Heiligkeit; er erfährt dabei keine Heiligung im christlichen Sinne, und auch der Heilige Geist, der nach neutestamentlichen Aussagen diese Heiligung im Leben des Christen vollbringt (2Kor 3; Joh 16; 1Petr 1,2), ist im Koran zu einem erschaffenen Boten Gottes verkümmert (Q 19,17.19; 16,102; 2,87; 2,253; 5,110)².

Der Koran erkennt zudem die Tatsache, dass der Gläubige nie in der Lage sein wird, gänzlich rein von seinen Sünden zu werden, sondern dass er auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist. Dieser kann er jedoch nie gewiss sein, da Gott im Einklang mit seiner Andersartigkeit nach seinem Gutdünken für rein erklärt, wen er will (Q 24,21). Ganz anders Paulus, der nicht nur die forensisch-imputative, sondern auch die effektive Rechtfertigung und damit die Reinigung und Heiligung des Christen durch Christi Tod und Auferstehung schildert³. Der Christ kann dieser Gnade gewiss sein, weil er weiß,

¹G.E. von Grunebaum hat zu Recht darauf hingewiesen, dass „die Erfahrung transzendenter Heiligkeit“ zum Urgestein islamischen Glaubens gehört (Grunebaum, *„Die Erfahrung des Heiligen“*, 29–47). Leider ist er nicht zu einer Unterscheidung islamischer und christlicher Heiligkeitsvorstellungen vorgestoßen. Dies wird *u.a.* daran deutlich, dass er christliche Wertvorstellungen auf den Islam überträgt, wenn er das „Bewahren der *Heiligkeit* der Gemeinde“ als ein Merkmal des Islam bezeichnet [kursiv von mir] (ebd., 41).

²Raisanen, *Das koranische Jesusbild*, 46; O’Shaughnessy, *The Development*, 42–51.

³Vgl. z.B. Röm 1,7; 11,5; 1Kor 1,3; Röm 8,33f mit Röm 5,15.17; 12,3; Gal 2,9 usw.; Peters, *Gesetz und Evangelium*, 54f.310.

dass Christi Sühnetod seine Sünde endgültig bedeckt hat, und da er Gottes heilschaffende Handeln in seinem Leben durch den Heiligen Geist erfährt (Röm 5,18; 6,3f).

Das unterschiedliche Verständnis der Güte und Barmherzigkeit Gottes

Es ist schon bemerkt worden, dass Gott gemäß koranischer Aussage dem fehlerhaften Menschen seine Barmherzigkeit erweisen kann. Diese Barmherzigkeit erstreckt sich aber nur auf den Gläubigen und ist daher an Bedingungen geknüpft¹. Zudem hat sich Gott dadurch nicht an den Menschen gebunden oder sich ihm verpflichtet: „Gott erklärt rein, was er will“ (Q 24,21), *d.h.* er ist nicht gebunden an Liebe und Treue und daher im eigentlichen Sinne unberechenbar².

Nach neutestamentlichem Zeugnis hingegen äußert sich Gottes Liebe in konzentriertester Form im Wirken seines Sohnes. Dies verdeutlicht zugleich, dass wahre Liebe immer Verlässlichkeit und Treue mit einschließt. Seine Liebe erweist sich darin auch als bedingungslose Liebe, die den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Knechtschaft unter der Herrschaft der Sünde befreit (Röm 7,14ff)³.

Es hat sich gezeigt, dass der im Koran vorkommende Bundesgedanke eine eigentümlich islamische Wendung erfahren hat, da dort Gottes Bund mit dem Menschen nur im Lichte seiner Unnahbarkeit gesehen werden kann und an Bedingungen seitens des Menschen gebunden ist,

¹So schreibt Rahbar, *God of Justice*, 172: „Unqualified Divine Love for mankind is an idea completely alien to the Qur’an.“ Vgl. seine Belege, ebd., 172–175.

²Vgl. Müller, „Die Barmherzigkeit Gottes“, 336f.

³S.a. Bouman, „Die Theologie al-Ghazalis“, 150–158.

während die biblische Botschaft eine von Gott einseitig gehaltene Liebe und Verbindlichkeit verkündet: Gerade darin besteht das Geheimnis der biblischen Botschaft, dass sich Gott des Menschen annimmt, obwohl dieser keine Gegenleistung, sondern nur Auflehnung aufzuweisen vermag¹.

An dieser Stelle wird deutlich, dass Gott gemäß islamischer Sicht im eigentlichen Sinne nicht aus Liebe besteht, dass die Liebe nicht zu seinem *opus proprium* gehört. Dies kann auch nicht anders sein in einer Religion, die die Fremdheit und Andersartigkeit Gottes betont, würde dieser dadurch doch eine „Begrenzung“ erfahren. Es kann daher im Islam keine Rede von einem *deus revelatus* geben, denn der Gott des Islam ist für den Menschen immer *deus absconditus*, auch und gerade in seinem *verbum revelatum*².

Die unterschiedliche Antwort auf das Verhältnis zwischen Gottes Heiligkeit und seiner Barmherzigkeit im Islam

Der Islam vermag die Heiligkeit, Güte und Barmherzigkeit Gottes nur unter dem Aspekt der Einheit und Andersartigkeit Gottes zu sehen. Heiligkeit ist nur dem göttlichen Bereich zuzuordnen und kann nie dem Menschen zuteil werden³. Auch die Barmherzigkeit Gottes verliert

¹Diese Unterschiede zwischen den islamischen und christlichen Bundesvorstellungen sind von J. Bouman unzureichend herausgestellt worden, denn er erwähnt nicht den wichtigen Unterschied zwischen einem Bund, der bedingungslose Liebe zur Voraussetzung hat, und einem Bund, der mit Gegenleistungen verknüpft ist; Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 69f. Zur Bundestheologie des Koran s.a. Schumann, *Der Christus der Muslime*, 202, Anm. 13.

²Bouman, „Die Theologie al-Ghazalis“, 258: „Bei Ghazali ist Allah, anders als bei Augustinus, nicht der Gott der Liebe.“

³Es ist bezeichnend, dass die Mystiker im Islam nicht „Heilige“, sondern „Sufis“ heißen.

im islamischen Denken den charakteristischen biblischen Aspekt der Treue und Verbindlichkeit.

Im Christentum hingegen lassen sich Gottes Heiligkeit und Barmherzigkeit im menschengewordenen Gottessohn Jesus Christus vereinen: Gottes Heiligkeit und Güte fordert die Bestrafung des Sünders, während Gottes Treue und Liebe diesen erlösen will. Durch Christus hat Gott selbst die Strafe des Menschen auf sich genommen und hat somit die Forderung seiner eigenen Heiligkeit erfüllt; durch diese Selbstentäußerung hat er seiner Liebe tiefsten Ausdruck verliehen¹. „In ihm wurde nicht nur zeichenhaft abgebildet, dass Gott die Welt entschuldigt, sondern in ihm vollzog sich diese Entschuldigung: nicht durch Ersatzleistungen, sondern durch—sit venia verbo—die ontologisch angemessene Stellvertretung. Deshalb ist er das vollkommene Sühnopfer schlechthin, ein für allemal geopfert, dem sinnvoll keine weiteren Sühnopfer folgen können.“²

Ähnlich wie im Christentum fordert die Heiligkeit Gottes gemäß dem Islam die Bestrafung des sündigen Menschen; der Koran weiß, dass alle Menschen die Strafe der Hölle verdient haben (Q 19,71). Da diese jedoch einerseits fehlerhaft erschaffen worden sind und andererseits in der grundsätzlichen Trennung von ihrem Schöpfer leben, rückt die Bedeutung der Sünde als ein Faktor, der von Gott trennt, aus dem islamischen Blickfeld.

Dennoch behauptet auch der Koran, dass der Gläubige keine vollständige Reinheit erlangen kann; denn nach ihm kann alleine Gottes Barmherzigkeit dieses Defizit beheben (24,21). Gerade an diesem Punkt wird aber nicht deutlich, wie dies geschehen soll; während im Christentum Christi Sühnetod den Menschen von seiner Schuld

¹S.a. J. Boumans Vergleich zwischen der Erlösungslehre Augustins und al-Ghazālīs, Bouman, „Die Theologie al-Ghazālīs“, 285–295. Vgl. hierzu auch Grunebaum, „Die Erfahrung des Heiligen“, 38f.

²Jüngel, „Das Opfer Jesu“, 273.

auf eine sehr reale Weise befreit und ihm Gewissheit darüber schenkt, vermag der Koran nicht mehr zu tun, als den Gläubigen der unverbindlichen Barmherzigkeit Gottes anzuempfehlen.

Die Lehre der Vermittlung (*shafā'a*) durch Muhammad oder andere Menschen stellt letztlich den Versuch dar, dieses Defizit zu beheben und eine gewisse Sicherheit bzgl. der Befreiung von Schuld zu gewährleisten. Es kann jedoch hierdurch keine Gewissheit erlangt werden, noch kann die Fürbitte sogar Muhammads überzeugen, da er nach eigenem Zeugnis lediglich ein Mensch wie jeder andere war und somit auch dem Bereich der Sünde und der Vergänglichkeit verhaftet war. Es wird im Gegenteil am Beispiel des Islam deutlich, dass diese Vermittlung nur durch den menschengewordenen Gott möglich wird.

Wir sehen also, dass das Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*) den islamischen Glauben entscheidend geprägt und geformt hat, so dass er eine vom christlichen Glauben gänzlich verschiedene Grundstruktur bekommen hat. Wie W. Pannenberg treffend bemerkt:

Die drei biblischen Religionen weisen in besonders großer Zahl solche Gemeinsamkeiten auf, und doch ist das organisierende Prinzip bei jeder von ihnen so verschieden, dass der dadurch begründete Gegensatz alle Gemeinsamkeiten durchdringt und modifiziert¹.

Als der Islam dieses erkannte, formulierte er zwei Einwände, um den Widerspruch des Koran zur Bibel zu erklären, nämlich einmal den Einwand der *Aufhebung* und zweitens die *Verfälschungstheorie*. In der Betrachtung dieser beiden Fragekomplexe wird nicht nur deren Unhaltbarkeit deutlich, sondern es werden auch weitere Unterschiede zwischen dem christlichen und islamischen Glauben ersichtlich.

¹Pannenberg, "Die Religionen", 306.

Kapitel 14

Der negative Ertrag der indischen Debatte

Die Unhaltbarkeit einer Erkennbarkeit des göttlichen Wesens durch die Vernunft

Pfander meinte, die Richtigkeit der biblischen Botschaft durch einen angeblich unparteiischen Richter beweisen zu können: Die Vernunft könne gewisse Merkmale Gottes erkennen und anhand dieses Maßstabs jede Offenbarungsschrift auf ihre Echtheit prüfen. Dabei war ihm nicht bewusst, dass seine aufgestellten Merkmale seinen christlichen Werten entstammten und dem Muslim nicht ohne weiteres akzeptabel waren.

Pfanders Beweisführung unterstreicht in negativer Weise die Tatsache, dass es nicht legitim ist, aus angeblichen Merkmalen des *deus absconditus* die Merkmale des *deus revelatus* zu folgern (s.o. S. 103f).

Ähnlich sind 'Imād ud-Dīns Prophetenmerkmale zu beurteilen, da auch diese der Vernunft unmittelbar zugänglich sein sollen (s.o. S. 250f).

Die Mangelhaftigkeit eines polemischen Vergleiches von Jesus und Muhammad

Der polemische Vergleich der Person Jesu mit Muhammad und der Bibel mit dem Koran gehörte zum Grundstock alter christlicher Apologetik (s.o. S. 57f) und wurde teilweise von indischen Apologeten übernommen.

Tertium comparationis eines Vergleiches zwischen Jesus und Muhammad bildete das Prophetenamt. 'Imād ud-Dīn verkörperte diesen Argumentationsgang am stärksten. Er versuchte aufzuweisen, dass Jesus im Unterschied zu Muhammad die Merkmale eines wahren Propheten aufweise. Eine Gefahr dieses Vergleiches lag in der unbewussten Beschränkung von Jesu Person und Wirken auf sein Prophetentum, die somit in einer latenten Spannung zu Aussagen bezüglich der Einzigartigkeit Jesu stand).

Ein weiteres Problem erwächst aus der Polemik gegen Muhammad, die aus dem Vergleich Jesu mit Muhammad resultiert: Der Vergleich mit Jesus musste auf christlicher Seite zu für den Muslim verletzenden Aussagen über Muhammad führen (s.o. S. 252f).

Die Gefahr einer Vernachlässigung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium

Die Geschichte der indischen Apologetik ist ein warnendes Beispiel für die Gefahr der mangelhaften Unterschei-

derung von Gesetz und Evangelium. Sie wirkte sich am negativsten in der Widerlegung der islamischen Aufhebungstheorie aus: Keiner der Apologeten hat es vermocht, den Muslim von dem Missverständnis fernzuhalten, dass der Übertritt zum Christentum lediglich den Übertritt zu einer anderen Gesetzgebung und einer anderen Gemeinschaft beinhalte; es wurde bei keinem deutlich, dass Christus des Gesetzes Erfüllung ist und dass der Gläubende nur durch ihn gerechtfertigt wird (Röm 518; s.o. S. 109–111; 253).

Leider erweckt sogar der größte indische Apologet Şafdar ‘Alī in seiner Beantwortung der Aufhebungstheorie den Eindruck, dass „der Unterschied zwischen christlichem und islamischem Gesetzesverständnis nicht grundsätzlicher, sondern lediglich qualitativer oder quantitativer Art sei“ (S. 211). Es wird nicht deutlich, dass Christus selbst das Gesetz für den Menschen erfüllt hat, so dass für diesen das Gesetz nicht mehr tötendes Gesetz, sondern „tröstliche evangelische Mahnung“¹ ist. Eine Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium würde den Kern der christlichen Botschaft verdunkeln.

Im Folgenden soll diese Kritik verdeutlicht werden:

Die Relevanz für die Widerlegung der Aufhebungstheorie

Der Muslim mag einwenden, dass der Koran das Neue Testament in ähnlicher Weise aufhebe, wie das Neue Testament das Alte Testament aufgehoben habe. Bei einer Beantwortung dieses Fragenkomplexes muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass dies nach den islamischen

¹Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 520.

Regeln der Abrogation nicht möglich ist, da nach diesen allein Gebote einander aufheben können; demnach können Erzählungen, Gedichte *usw.* nicht aufgehoben werden. Der Einwand kann also nur lauten, dass die koranischen Gebote die neutestamentlichen Gebote in gleicher Weise abrogieren würden, wie diese die alttestamentlichen aufgehoben hätten. Als Antwort ist zunächst zu bemerken, dass die übrigen Partien der Bibel, so z.B. die Erzählungen und Verheißungen, von diesem Vorwurf unberührt bleiben. Dies wird durch die Aussagen des Koran und der *ḥadīṣ* bestätigt (s.o. S. 21–23).

Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir zunächst auf die Problematik des Verhältnisses zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Geboten eingehen, um dann erst auf das Verhältnis koranischer/islamischer Gebote zu den neutestamentlichen Geboten zu sprechen zu kommen.

Die Kontinuität zwischen Altem und Neuen Testament: Gesetz und Evangelium

Ein bedeutsames Kriterium zur Klärung der Beziehung zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Geboten wird uns in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gegeben. Diese wird oft als ein ausgeprägt reformatorisches Charakteristikum bezeichnet, aber abgesehen von der Tatsache, dass sie einen Teil des begrifflichen Instrumentariums des NT bildet, weist E. Schlink zu Recht darauf hin, dass die Frage zumindest die westliche Kirche schon früh beschäftigt hat, so z.B. Augustin (*De spiritu et littera*) und Thomas v. Aquin (*Summa theologiae* I, 2 qu. 106–108). Aber auch moderne katholische Theologen haben sich der Thematik zugewandt. Faktisch

ist sie freilich bei jeder alttestamentlichen Schriftlesung präsent¹.

Zunächst einmal lässt sich alttestamentliches Gesetz von neutestamentlichem Evangelium unterscheiden². Sowohl im alttestamentlichen Gesetz als auch im neutestamentlichen Evangelium wird die *doppelte Anrede Gottes* sichtbar, nämlich in Gottes *Zuspruch* und Gottes *Anspruch*. So entspricht der alttestamentlichen *Verheißung* das neutestamentliche *Evangelium* und der alttestamentlichen *Gesetzesforderung* die neutestamentliche *Mahnung*³.

Trotz dieser Entsprechungen besteht der wesentliche Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament darin, dass der im AT Verheißene im NT der Gekommene ist. Deswegen ist auch die Paraklese des NT anders als die Gesetzesforderung des AT, denn sie „hat teil an der sündentilgenden und erneuernden Gotteskraft, die durch das Evangelium wirkt.“ „Hier gilt nicht wie unter dem Gesetz: Wer diese Werke tut, der wird leben, sondern: weil dir das neue Leben geschenkt ist, wandle in einem neuen Leben.“⁴

Vor allem der Alttestamentler H. Gese hat die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament *bzgl.* des Gesetzes hervorgehoben. Seine Ausführungen zeigen eindrücklich, dass das paulinische Gesetzesverständnis dem alttestamentlichen Gesetzesverständnis entspricht und dass Jesus nach paulinischem Verständnis

¹Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 519.

²Peters, *Gesetz und Evangelium*, 260f; Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 211ff.416ff.519f. S.a. die Diskussion *bzgl.* Gesetz und Evangelium bei Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, II, 406–426.

³Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 218ff mit 416ff; zusammengefasst 520.

⁴Ebd., 520.

das alttestamentliche Gesetz durch seinen Kreuzestod erfüllte¹.

Die Kontinuität zwischen AT und NT bleibt in der Person Christi als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen (z.B. Apg 2,22–36) und Gebote (Mt 5,17) bewahrt. Wenngleich das Zeremonial- und Judizialgesetz für die heidenchristliche Gemeinde wegfällt², so bleibt die Grundstruktur alttestamentlicher Forderungen, nämlich das Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37–40; vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18) nicht nur erhalten, sondern wird von Jesus neu ausgelegt und überboten (z.B. Mt 5–7; 12,1–14par). Paulus kann deshalb die Gemeinde in Rom an Worte des Dekalogs erinnern (Röm 13,9), und der 1. Johannesbrief weist darauf hin, dass das Liebesgebot zugleich neues und „das alte Gebot“ sei (1Joh 2,7f)³.

Es muss dabei mit Luther unterstrichen werden, dass der Mensch das Gesetz nicht zu erfüllen vermag, dass dies nach Röm 7,23 nur Sündenerkenntnis und den Tod bewirkt. Es ist aber eine notwendige Voraussetzung für das Evangelium, da nur der Tod zu neuem Leben in Christus führt: Der alte Adam muss ersäuft werden, um neues Leben zu ermöglichen, die Verzweiflung (*desperatio*) vor Gott treibt zur Zusage (*promissio*) neuen Lebens⁴. Durch Christi Sühnetod ist der Christ dem Gesetz gestorben (Gal

¹Gese, „Das Gesetz“, 55–84; v.a. 78–84. P. Stuhlmacher hat Geses Gedanken für den Bereich des NT weitergeführt und ist zu ähnlichen Ergebnissen gekommen; Stuhlmacher, „Das Gesetz“, 136–165, „Das Ende des Gesetzes“, 166–191. Für eine Übersicht s. Peters, *Gesetz und Evangelium*, 216–253.

²Vgl. Luther, „Vorrede auf das Alte Testament“, WA DB 8, 17f.

³Stuhlmacher, „Das Gesetz“, 159–162 (These 21 u. 22); 156–158 (These 19); Peters, *Gesetz und Evangelium*, 319–332; Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 444f.

⁴Luther, „De libertate Christiana“, WA 7, 52f.

2,19)¹, so dass dies ihn nicht festhalten kann; er ist „frei von ihm und weiß von ihm nicht (nescire)“².

Die Gebote des neuen Bundes sind daher im Unterschied zum alten Bund überlagert von der Gnade Gottes in Christus, die die Erfüllung derselben erst ermöglicht. Der Heilige Geist erfüllt das geistliche Gesetz im Herzen des Christen und verändert diesen in einem dynamischen Prozess (vgl. Röm 8,2)³.

Die Diskontinuität zwischen Bibel und Koran: Gesetz ohne Evangelium

Der Islam sieht sich ebenfalls wesenseins mit der Botschaft Gottes, wie sie durch Mose, die Propheten und Jesus verkündet wurde. Worin liegt aber seine Kontinuität zur alt- und neutestamentlichen Botschaft?

1. Der Islambürdet dem Menschen wieder Gesetze auf, ohne ihm das Evangelium und den Beistand des Heiligen Geistes zuzusprechen. Im Gegenteil: Er leugnet sowohl die frohe Botschaft des gekreuzigten und auferstandenen Sohnes Gottes wie auch die Ausgießung des Heiligen Geistes und lässt somit den eigentlichen Kern neutestamentlicher Botschaft aus. Ohne die Offenbarung des ei-

¹Luther, „Galater-Kommentar“, WA 40.1, 268, 26ff.

²Luther, „Galater-Kommentar“, WA 40.1, 27, 14; Hermann, „Zur Bedeutung der lex“, 475.

³Luther, „Von den Konziliis und Kirchen“, WA 50, 643, 20, „Evangelium am 1. Adventssonntag“, WA 10.1, 2, 42f; Antti, „Die goldene Regel“, 163–186; Hermann, „Zur Bedeutung der lex“, 484; Stuhlmacher, „Das Ende des Gesetzes“, 187f; Jüngel, „Leben aus Gerechtigkeit“, 346–364; Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 445–448. Es gilt gerade im islamischen Kontext, die „Freiheit eines Christenmenschen“ zu betonen; s. Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, 54–115.

gentlichen Wesens Gottes durch sein *opus proprium*, nämlich die Offenbarung seiner Liebe, kann der Mensch aber keine Heilsgewissheit bekommen (s.o. S. 351–353)¹.

Sollte es nun tatsächlich Gottes Wille gewesen sein, den Menschen wieder an Gesetze, die er sowieso nicht von sich aus erfüllen kann, zu binden? Würde er dadurch nicht seiner früheren Offenbarung in Christus widersprechen? Diese Anfrage gewinnt an Gewicht, wenn man die Tatsache in Betracht zieht, dass der nachkoranische Islam die *sunnā* und *shariʿa* als Gesetzgebung und Regelung jedes Bereiches menschlicher Existenz für jeden Muslim verpflichtend gemacht hat².

Gute Taten des Menschen gehören lediglich zur Pflicht desselben und entsprechen nur dem Zustand, in dem er geschaffen worden ist (Gen 1,31), so dass sie nie als Verdienst vor Gott oder als Entgelt für seine schlechten Taten gelten können und ihn somit am Jüngsten Tage auch nicht erretten werden (s.u. S. 400). Der Koran wie auch die späteren Formen des Islam hingegen haben die Tiefe der sündigen Beschaffenheit des Menschen verkannt (s.o. S. 346f); deshalb können sie nicht begreifen, dass der Mensch lediglich durch die Ausführung von Gesetzen, die er sowieso nie vollständig erfüllen kann, keine Gnade vor Gott finden kann.

Der Apostel Paulus lehrt, dass der Mensch wegen seiner Sündhaftigkeit aus sich selbst heraus das Doppelgebot der Liebe nicht erfüllen kann; er ist „verkauft unter die Sünde“ (Röm 7,14)³. Nur Gottes

¹Raeder, „Glaubensgewissheit“, 25.

²Goldziher, „Die geschichtliche Entwicklung“, 35–79.

³Vgl. hierzu Hofius, „Das Gesetz“, 56–63.

Sohn erfüllte dieses Gesetz am Kreuz und erfüllt es täglich neu durch den Geist im Glaubenden (Röm 10,4; Gal 2,18.20 *usw.*)¹. Wegen des Ostergeschehens ist zudem die Heilsgewissheit ein elementarer Bestandteil christlichen Glaubens geworden².

Der Koran hingegen fordert die vollständige Erfüllung der Gebote durch eigene menschliche Leistung³. An diesem Punkt befindet sich der Muslim jedoch in einem tiefen Dilemma, da Gott sich laut islamischer Lehre zu nichts verpflichtet weiß, so dass der Mensch nie die Gewissheit erlangen kann, am Jüngsten Gericht errettet zu werden⁴. Er kann höchstens kraft seines eigenen Naturells eine möglichst genaue Erfüllung der islamischen Gesetze und der anhand des Lebenswandels Muhammads erarbeiteten Richtlinien anstreben; eine letzte Gewissheit wird ihm dadurch jedoch nie beschert, da diese dem absoluten Anspruch des Bekenntnisses zur Einheit und Allmacht Gottes widersprechen

¹Vgl. Hofius, "Das Gesetz", 63–66; Jüngel, *Zur Freiheit eines Christenmenschen*, 100–115.

²Vgl. die Erörterung über christliche Gewissheit in Jüngel, "Gottesgewissheit", 252–264.

³Bouman, "Die guten Werke im Islam", 14–18.

⁴Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 134ff.

würde¹. Auch die Zusicherung einer Vermittlung durch Muhammad bleibt letztlich ungewiss (s.o. S. 351–353)². Es ist *u.a.* dieser Horizont der Ungewissheit, der im Islam eine Übereinstimmung hinsichtlich der Frage nach Bestrafungen und Belohnungen im jüngsten Gericht verhindert hat³.

2. Es lässt sich ebenso fragen, ob nicht viele Gebote, die zwar zweifellos einen Fortschritt gegenüber polytheistischen Sitten darstellen⁴, dennoch inhaltlich einen deutlichen Rückschritt gegenüber neutestamentlichen Mahnungen bedeuten. Hierbei wäre daran zu erinnern, dass sich beispielsweise Gebote zum Heiligen Krieg⁵, zur einseitigen Eheschei-

¹Raeder, „Glaubensgewissheit“, 16–18.25; Bouman, „Die Theologie al-Ghazali“, 118–127, v.a. 127, gegen Schumann, *Der Christus der Muslime*, 201f, der Raeder kritisiert und diese letzte Ungewissheit des Muslim *bzgl.* seines Heils bestreitet. Wird man sich auch davor hüten müssen, „‘Allāh’ mit einem orientalischen Despoten zu vergleichen“ (ebd., 196), so wird man ebensowenig der Botschaft des Islam gerecht, wenn man die von Raeder angeführten Beispiele einfach ausblendet und in Anlehnung an die korrekturbedürftige Position D. Rahbars (s.o. S. 341, Anm. 1) einfach behauptet: „Für den Muslim ist es ein großer Trost zu wissen, dass Gott aufgrund seiner Gerechtigkeit gewiss den Frommen zu sich aufnehmen wird“ (ebd., 201; *vgl.* 197). Es ist zudem fraglich, ob er Raeders Position richtig wiedergibt, wenn er insinuiert, dass dieser davon ausgehe, dass Gottes Gerechtigkeit „durch Lust oder Macht zur Willkür“ werde (ebd., 201). Im Gegenteil, Raeder stimmt mit ihm darüber ein, dass der islamische „Prädestinationsgedanke [...] keine Heilsgewissheit aufkommen [lässt]“ (*Vgl.* Raeder, „Islamischer und christlicher Gottesbegriff“, 23, mit Schumann, *Der Christus der Muslime*, 201f).

²Dieser Risikofaktor in den islamischen Vermittlungstheorien macht sich auch in den Gebeten an Mittler bemerkbar (Padwick, *Muslim Devotions*, 37–42).

³Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 625ff; Wensinck und Gardet, *Khātī'a*, EI² 4, 1106–1109.

⁴*Vgl.* z.B. Bell, „Muhammad and Divorce“, 103–110.

⁵*Vgl.* *u.a.* 9,29 Macdonald, *Djihād*, SEI, 89.

dung¹, zur Tötung von Polytheisten² und Unterdrückung der „Schriftbesitzer“ zu Bürgern zweiter Klasse³ und der Anspruch auf die alleinige Herrschaft des Islam im Staat⁴ koranisch begründen lassen, was dem Wesen der Botschaft von Christus zu tiefst widerspricht. Die koranische und islamische Gesetzgebung ist somit eine deutliche Rückkehr vom Universalismus des Christentums zum Partikularismus, von der Gleichheit und Würde aller Menschen zur Gleichheit und Würde aller Musli-

¹Der Mann allein hat das Recht, die Scheidung zu verlangen; vgl. 2,228ff; 33,49; 65,1ff usw.; Schacht, *Ṭalāq*, SEI, 564f; zur nachkoranischen Entwicklung ebd., 566–571.

²Sure 9, v.a. 9,5; vgl. Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 234–239; zur späteren islamischen Behandlung der Polytheisten s. Björkman, *Shirk*, SEI, 542–544.

³Q 9,29. In der späteren Entwicklung erstreckt sich die Benachteiligung der „Schriftbesitzer“ auf viele Lebensbereiche; vgl. Goldziher, *Ahl al-kitāb*, SEI, 16f; Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 239–251; Macdonald, *Dhimma*, SEI, 75f.

⁴Die koranische Verordnungen bzgl. des Heiligen Krieges und des *zimma*-Status der „Schriftbesitzer“ waren Ausdruck dieser Haltung, die in der späteren Unterscheidung von *dār al-ḥarb* und *dār al-islām* ihre klassische Ausformung fand: *Dār al-islām* bezeichnet jenen Staat, der einen muslimischen Herrscher hat und in dem das islamische Gesetz (*shari‘a*) eingesetzt worden ist; die Nicht-Muslime, soweit sie „Schriftbesitzer“ sind, erhalten Schutz vom Staat, haben aber keine volle Staatsbürgerschaft und müssen die sogenannte *jizya*-Steuer entrichten. Werden diese Bedingungen nicht erfüllt, so wird ein Staat zum *dār al-ḥarb*. In diesem Falle ist es die Pflicht eines jeden Muslimen, aus einem solchen Land auszuwandern. Der Muslim darf diesem Land den Heiligen Krieg erklären. Freilich wich die Praxis oft ab von diesen theoretischen Grundsätzen (Macdonald, *Dār al-Ḥarb*, SEI, 68f, *Dār al-Islām*, SEI, 69).

me¹, von der Gleichberechtigung von Mann und Frau vor Gott zur Benachteiligung der Frau (etwa in dem Ehescheidungsrecht)². Zudem beansprucht sie die Heilsnotwendigkeit vieler äußerlichen Rituale, so z.B. was den Anbetungsvorgang³ und die Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥajj*)⁴ anbelangt.

Die islamische Gesetzgebung weist also Aspekte auf, die nicht mit dem in der Bibel zentralen Doppelgebot der Liebe übereinstimmen, da die Nächstenliebe bei dieser im wesentlichen dem Muslim allein gilt; die islamischen Gebote „fliessen und hängen“⁵ daher nur teilweise und sehr bedingt aus dem Doppelgebot der Liebe.

3. Der Koran hält an Gottes Heiligkeit und Barmherzigkeit fest, ordnet diese Attribute aber dem Aspekt der Einheit und Allgenügsamkeit Gottes unter und gibt ihnen somit einen völlig anderen Sinn (s.o. S. 350ff). Auch das Sünden- und Gesetzesverständnis

¹Zu den ethischen Implikationen des islamischen Gemeinschaftsbegriffs (*umma*) s. Raeder, [“Umma und Gemeinde”](#), 30–47. Bzgl. des Status der Nichtmuslime s.a. Fattel, [Le statut légal](#); Khoury, [Toleranz im Islam](#); allerdings scheint Khoury’s Beschwörung eines toleranteren, zukünftigen Islam etwas optimistisch (vgl. 177–185).

Leider vermittelt P. Antes einen falschen Eindruck, indem er in seiner Schrift zur islamischen Ethik diese Komponente völlig vernachlässigt, Antes, [“Ethik’ im Islam”](#), 177–255.

²Paret, [Zur Frauenfrage](#); zum Ehescheidungsrecht ebd., 58–64; Antes, [“Ethik’ im Islam”](#), 218–221.

³Q 5,6.58 usw. Zur späteren Entwicklung s. Wensinck, [Ṣalāt](#), SEI, 491–499; Watt und Welch, [Der Islam](#), 262–264. Bzgl. gegenwärtiger Praktiken s. Padwick, [Muslim Devotions](#), 6–9.29ff.

⁴Q 3,97; Wensinck, [Ḥaḍj](#), SEI, 121–125; Watt und Welch, [Der Islam](#), 341–347.

⁵Luther, [“Wider die himmlischen Propheten \[1. Teil\]”](#), WA 18, 76.

des Islam bekommt durch den bestimmenden Charakter des Einheitsbekenntnisses eine dem Christentum unterschiedene Ausrichtung. Die Betrachtung des islamischen Gesetzesverständnisses zeigt, dass sich das Wesen Gottes, wie es in Christus offenbart worden ist, im Koran nicht widerspiegelt. An dieser Stelle wird wieder der wesentliche Unterschied zwischen dem islamischen und christlichen Glauben deutlich, nämlich Christus der Gekreuzigte und Auferstandene. Als fleischgewordenes Wort Gottes hat er sich seiner menschlichen Kreatur verpflichtet und sich an sie gebunden (s.o. S. 350f). Er allein ist die Antwort Gottes auf die Sündhaftigkeit des Menschen, und nur in ihm kommen Gottes Forderungen an den Menschen zu ihrer Erfüllung und Vollendung¹.

Die Gefahr der Übernahme islamischer Denkmuster bei der Widerlegung der Verfälschungstheorie

Die mangelnde Abgrenzung von bestimmten islamischen Lehren

Es ist auffallend, dass Pfander und Şafdar 'Ali an manchen Stellen am Rande islamischer Vorstellungen stehen. So ist vor allem bei Pfander zu bemängeln, dass er sich nicht entschieden gegen die islamische Lehre einer Sündlosigkeit der Propheten wendet, ist doch die Sündhaftigkeit der biblischen Propheten in den Augen der Muslime ein we-

¹Hofius, "Das Gesetz", 63–66.

sentlicher Beweis der Schriftverfälschung (s.o. S. 117; vgl. S. 212).

Die unzulängliche Abgrenzung von islamischen mechanistischen Inspirationsvorstellungen

Die Geschichte der christlich-indischen Apologetik zeigt, dass sich die indischen Christen nicht gänzlich von einem mechanistischen Inspirationsverständnis befreien konnten. Auch der bedeutendste Apologet, Şafdar 'Alī, vermochte sich hierin nicht deutlich abzugrenzen (s.o. S. 211).

In den Augen der Muslime, die von der Annahme der mechanistischen Inspirationsvorstellung bei ihren christlichen Gegnern ausgingen, galt der Beweis des korrupten Zustandes der Bibel als gesichert; denn geht man aus von der ewigen Subsistenz eines jeden Wortes der Bibel in Gott, so müssen die zahlreichen Textvarianten schon als ein sicheres Indiz der Verfälschung der Bibel ausreichen.

Auf diesem Hintergrund ist es unerlässlich, in dieser Frage eine klare Abgrenzung von islamischen Vorstellungen vorzunehmen und ein christlich-theologisches Schriftverständnis zu entfalten¹. Diese könnte folgendermaßen aussehen:

Das Wort als Buch oder als „Fleisch“?

Der Islam rang schon bald nach Muhammads Tod mit der Frage nach dem Wesen des Koran, aber erst durch

¹Für das eigene Schriftverständnis der neutestamentlichen Schriften s. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 47–76. Vgl. zum Folgenden Stuhlmachers „Hermeneutik des Einverständnisses“, ebd., 222–256.

die Auseinandersetzung mit den Mu‘taziliten wurde eine definitive Antwort unumgänglich. Es kam somit in der frühen Abbasidenzeit zur Fixierung des Dogmas der ewigen Subsistenz des Koran in Gott. Diese Lehre beinhaltete ein gänzlich mechanistisches Inspirationsverständnis, wonach der Koran als unerschaffene Offenbarung Gottes galt, die Wort für Wort, Buchstabe für Buchstabe von Ewigkeit her in Gott subsistierte¹.

Die Auseinandersetzung mit den Mu‘taziliten zeigt, dass der Koran selbst einen gewissen Raum für andere Inspirationsvorstellungen zuließ. Diese wurden jedoch von der siegreichen sunnitischen Fraktion so effektiv unterdrückt, dass die überwiegende Mehrheit aller Muslime heute nur die sunnitische Lehre der Unerschaffenheit des Koran kennt².

¹Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, 75ff; eine kurze Skizze der islamischen Entwicklung und Literaturangaben bei Welch, *al-Kur‘ān*, EI² 5, 426.

M. Arkoun versucht, diesen Grundsatz des islamischen Schriftverständnisses zu relativieren, indem er auf die geschichtliche Entwicklung des Dogmas hinweist und darzulegen versucht, dass es nicht mit dem Schriftverständnis des Koran selbst übereinstimmt; Arkoun, *“The Notion of Revelation”*, 62–89, v.a. 63–73. Es stellt sich jedoch die Frage, ob das islamische Dogma der Unerschaffenheit des Koran nicht eine logische Konsequenz und Weiterentwicklung des Kerns islamischen Glaubens ist und deshalb mit solcher Heftigkeit von Muslimen verteidigt wird. Arkouns philologische Klimmzüge scheinen hier die eigentliche Problematik eher zu verdecken als zu erhellen.

²Watt und Marmura, *“Politische Entwicklungen”*, 248–250. Zu den unterschiedlichen Nuancierungen der Lehre s. Paret, *“Der Standpunkt al-Bāqillānis”*, 418–425, v.a. 422–425; Bell, *“The Doctrine of ‘Abd al-Djabbar”*, 426–449, v.a. 448f. Vgl. auch Triebel, *“Schriftverständnis”*, 320–322.

Jedes christliche Schriftverständnis hingegen „hat das fleischgewordene Wort als Ausgangspunkt (Joh 1)¹. Dadurch, dass Gottes Wort in Christus Mensch geworden ist, eröffnet sich dem Glaubenden eine völlig neue Dimension². Durch das Wort vom Kreuz wird sein Leben von dem Geist des lebendigen Gottes neu geschrieben. Er erfährt eine Kehrtwendung und wird verwandelt in das Bild Christi (2Kor 3,18). Sein Verständnis der Bibel wird dadurch verändert, so dass er nicht mehr Gottes Wort auslegt, sondern dieses sich selbst und ihn auslegt³ – durch „die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ hindurch⁴.

J.G. Hamann, dessen Gedanken bereits angeklungen sind, hat mit seiner Prägung der Wendung „Gott ein Schriftsteller“⁵ etwas zum Ausdruck gebracht, das die Gestalt der Offenbarung nach christlichem Verständnis zutiefst kennzeichnet. Im Kontext lautet der Satz: „Gott ein Schriftsteller!—Die Eingebung dieses Buches ist eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwerdung des Sohnes.“⁶ War die Schöpfung der Welt und die Menschwer-

¹S. Triebel, „Schriftverständnis“, 324–327. H. Gese zeigt die Verwurzelung des Johannesprologs im alttestamentlichen Denken auf in Gese, „Der Johannesprolog“, 152–201, v.a. 173ff. Vgl. Gese, „Das Gesetz“, 81, „Natus ex virgine“, 130–146, v.a. 145f; Hofius, „Struktur und Gedankengang“, 1–25, v.a. 16–25; Zu Joh 1 s.a. Barth, „Erklärung“, 21: „Deutlicher als irgendwo sonst in der Bibel mit Ausnahme der [...] Parallele 1.Joh 1,1–4, wird uns hier gesagt: eben was Bibel ist, Offenbarungswort in Beziehung, aber auch im Unterschied zur Offenbarung selber.“ Vgl. ebd., 294f.

²Der Koran bezeichnet Jesus auch als Wort Gottes, jedoch ohne die christliche Bedeutung zu implizieren; vgl. O’Shaughnessy, *The Koranic Concept of God*; Schumann, *Der Christ der Muslime*, 30f.

³Bayer, *Autorität und Kritik*, 27–32.

⁴Hamann, *Sämtliche Werke*, II, 164,17f (Chimärische Einfälle; 1762); Bayer, *Autorität und Kritik*, 77.

⁵Bayer, *Autorität und Kritik*, 77ff.

⁶Hamann, *Sämtliche Werke*, I, 5.

ding Gottes eine tiefe Entäußerung, so ist auch die Bibel Zeugnis von dieser Herablassung. Diese Anwendung des Dogmas der *communicatio idiomatum* auf die Bibel ist beabsichtigt, denn durch sie kommt ihr eigentliches Wesen zum Vorschein, nämlich eine unauflösliche Verbundenheit des Göttlichen und Menschlichen¹. Das Menschliche wird an der äußeren Form der Schrift sichtbar, die im Gegensatz zur islamischen Lehre der Unnachahmlichkeit und Formvollendetheit des Koran gar nicht den Anspruch erhebt, literarisch vollkommen zu sein. Ihr Telos ist ein anderes, nämlich die Bezeugung von Gottes Heil und Gerechtigkeit in einer tyrannischen, gottlosen Welt (Ps 119; 2Tim 3,15–17).

Es ist dieses Eigenverständnis der Bibel, das erst ihre historische Erforschung ermöglicht hat im Gegensatz zum Islam, bei dem die aufrichtige historische Erforschung des Koran auf ein Tabu stößt; hier hat sie sich wegen des islamischen Inspirationsverständnisses bis heute nicht durchsetzen können².

Dennoch tun wir gut daran, noch einmal auf Hamanns Verwendung des Begriffes der *communicatio idiomatum* zu hören: Er besagt eine gleichzeitige gegenseitige Verquickung und Unterschiedenheit, die ein Auseinanderreißen, eine Trennung zwischen Menschlichem und Göttlichem in der Schrift unmöglich macht. Hamann wehrte sich entschieden gegen den Versuch einer Auslese, Abstrahierung und Reduzierung christlicher Wahrheiten, um eine natürliche Religion herausdestillieren zu können: „Wenn man alle *jüdische[n]* und *heidnische[n]* Bestandteile vom Christentum mit pharisäer Kritik absondern woll-

¹Vgl. Bayer, *Autorität und Kritik*, 79ff.

²Triebel, „*Schriftverständnis*“, 329f. So Nasr, „*Response to Hans Küng’s Paper*“, 96–99; Heeren-Sarka, „*Um der Erneuerung des Islam Willen!?*“, 27f; Abdullah, „*Der Koran*“, XX.

te: so bliebe eben so viel als von unserm Leibe durch eine ähnliche metaphysische Scheidekunst übrig—nemlich: ein *materielles Nichts* oder ein *geistiges Etwas*, das im Grunde ... auf Einerley hinaus läuft.“¹ Die biblische Offenbarung entzieht sich einer Sezierung; sie lässt sich nur als organisches Ganzes begreifen, ähnlich dem menschlichen Körper, der nicht in seinen Einzelteilen, sondern allein in seiner Gesamtheit verstanden werden kann. Die historische Erforschung der Bibel überschreitet dort ihre Grenzen, wo sie eine vermeintliche geschichtliche Hülle von einem wahrheitsgetreuen Kern mit messerscharfer Klinge trennen will. Ein solches Verfahren gleicht dem Schälen einer Zwiebel, um den vermeintlichen Kern freizulegen². Die Geschichte der Schriftauslegung selbst beweist, dass eine derartige Prozedur zu einem verhängnisvollen Hineintragen von Werten des Auslegers geführt hat, anstatt dass der reformatorische Grundsatz, dass die Schrift sich selbst (wie auch den Hörer) auslegt (*sacra scriptura sui ipsius interpres*), zur Geltung gekommen wäre³.

Obige Ausführungen waren nötig, um nicht der Macht der islamischen Fragestellung und somit dem damit verbundenen Weltbild zu erliegen. Das völlig verschiedene Schriftverständnis zieht nämlich Konsequenzen für die Beantwortung des Verfälschungsvorwurfes nach sich.

¹Hamann, *Sämtliche Werke*, III, 142,4–9 (Hierophantische Briefe; 1775).

²Bayer, *Autorität und Kritik*, 71–74.

³Vgl. *ebd.*, 72–74. Bayer hat im Lichte des Gesagten auf die Problematik der Barthschen Hermeneutik, die ein „Wort“ hinter den „Wörtern“ der Bibel sucht, aufmerksam gemacht (*ebd.*, 13f).

Konsequenzen der Inspirationsvorstellung für die Verfälschungstheorie

Textvarianten als Beweis der Verfälschung Als hauptsächliches Indiz der Schriftverfälschung werden die zahlreichen Textvarianten der Bibel angeführt. Nun ist auch dieser Einwand leicht zu widerlegen, denn der Textbefund belegt die Tatsache, dass die alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften in der überwiegenden Mehrheit der Fälle äußerst sorgfältig überliefert worden sind und man in der Regel unterschiedliche Lesarten nicht ausglich, sondern nebeneinander stehenließ. Auch erlaubt das Vorhandensein der verschiedenen Lesarten zumindest im Falle des NT tiefgreifende Rückschlüsse über die ursprüngliche Textgestalt. Aus diesem Grund ist es Forschern gelungen, einen „Standard-Text“ des Neuen Testaments zu erarbeiten, der dem Urtext sehr nahekommt. Die Textvarianten sind zudem nahezu alle belanglos für den Inhalt und die Lehren der biblischen Offenbarung. Gerade der Vergleich mit den ältesten, vorchristlichen Manuskripten Qumrans ändert nichts an dieser Tatsache, sondern bezeugt im Gegenteil die Zuverlässigkeit der alttestamentlichen Überlieferung¹.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass es auch Tausende von Textvarianten zum gegenwärtigen ägyptischen Standardtext des Koran gibt, der selbst nur eine Lesart, nämlich die von 'Äsim darstellt. Die historische Erforschung des ursprünglichen Korantextes ist zudem in einer weit schwierigeren Lage als die des Neuen Testaments, da sie bis zum heutigen Tag mit einer undurchsichtigen Quellenlage konfrontiert wird, die äußerst widersprüchliche Angaben über Art und Zeitpunkt der ersten Aufzeichnung und der Zusammenstellung des Koran, über dessen

¹ Vgl. Vermes, *The Dead Sea Scrolls*, 29–44; Cross, “The Contribution of the Qumrân Discoveries”, 81–95.

Umfang und über einzelne Varianten enthält¹. Aus diesem Grund gibt es bis heute keine koranische Entsprechung zu dem im Christentum erarbeiteten „Standard-Text“ des Neuen Testaments, ja nicht einmal einen Koran mit textkritischem Apparat.

Damit soll nicht behauptet werden, dass der Koran in seiner heutigen Form unzuverlässig ist, sondern lediglich darauf aufmerksam gemacht werden, dass auch der Islam bei seiner Offenbarungsschrift das Problem der Textvarianten, die zum Teil erheblich vom offiziellen Text abweichen, kennt².

Die von Ibn Mujāhid im 10. Jahrhundert als Antwort auf diese Vielfalt der Varianten ersonnene Behauptung, dass der Koran in sieben Lesarten offenbart worden sei³, ist geschichtlich nicht vertretbar und wird von keinem seriösen Wissenschaftler aufrechterhalten, denn die tatsächliche Bedeutung des von Ibn Mujāhid als Beweis benutzten *ḥadīs* ist einerseits unklar; andererseits ist die Echtheit desselben unsicher. Zudem wird aus den alten Quellen ersichtlich, dass es zu seiner Zeit weit mehr als sieben Lesarten des Koran gab. Ibn Mujāhid wählte lediglich sieben davon nach eigenen Kriterien aus; von vielen Zeitgenossen wurde seine Selektion gar nicht anerkannt⁴. Gerade die Vielfalt der überlieferten Berichte zeigt eher,

¹Welch, *al-Kurʿān*, EI² 5, 408f. Bzgl. der ältesten koranischen Manuskripte s. Grohmann, [“The Problem of Dating Early Qurʿāns”](#), 213–231; Ess, *Theologie und Gesellschaft*, 33.

²Paret, *Qirāʿa*, EI² 5, 127f; ausführlich dargelegt in Nöldeke, [“Über den Ursprung”](#), [“Die Sammlung des Qorāns”](#), u. Paret, *Der Koran*, 389–414 (*d.i.* Bergsträsser, [“Plan eines Apparatus Criticus zum Koran”](#), 389–397; Jeffery, [“Plan eines Apparatus Criticus zum Koran”](#), 398–410; Pretzl, [“Aufgaben und Ziele der Koranforschung”](#), 411f; Spitaler, [“Die nichtkanonischen Koranlesarten”](#), 413f).

³Abū Bakr b. Mujāhid, *Al-Qirāʿat as-sabʿa*.

⁴Welch, *al-Kurʿān*, EI² 5, 408f.

dass die frühen Muslime sorgfältig mit dem Korantext umgingen und es für wichtig hielten, den ursprünglichen Text zu eruieren. Erst in späterer Zeit nahm der Drang zur Uniformität überhand und unterdrückte die meisten Lesarten.

Freilich befindet sich an dieser Stelle ein wunder Punkt für Muslime, da ihr Schriftverständnis im Gegensatz zum christlichen Schriftverständnis keinen Raum für die Beantwortung der Frage nach den koranischen Textvarianten zulässt.

Ein islamischer Kern der Bibel? In der Gegenwart werden von Muslimen weiterhin innere Widersprüche und Ergebnisse der modernen historischen Kritik angeführt, um die vermeintliche Verfälschung der Bibel zu beweisen. Die Vorwürfe betreffen im wesentlichen chronologische Zahlen, vermeintliche Widersprüche im Text und Widersprüche zu Aussagen des Koran (s.o. S. 127ff). Einige Vorüberlegungen sind bei dieser Thematik angebracht.

Als erstes muss die Frage aufgeworfen werden, was der Vorwurf der Schriftverfälschung eigentlich besagt. Christlicher Dialog und christliche Apologetik müssen selbstverständlich eine Antwort auf antichristliche Angriffe und Einwände beinhalten. Es muss aber bedacht werden, dass manche Fragen schon auf ein Ziel oder in eine Richtung drängen, die dem Wesen der christlichen Botschaft nicht gerecht werden. Ist es möglich, dass die Frage falsche Alternativen aufzeichnet und somit die Diskussion in eine der christlichen Botschaft unangemessenen Bahn gelenkt wird?

Ein großer Teil der vorgelegten apologetischen Entwürfe scheint diese Befürchtung zu bestätigen. Wie oft ist die Diskussion in einem heillosen Streit über die Eigenschaften Jesu bzw. Muhammads, über Kennzeichen und Vorzü-

ge der Bibel bzw. des Koran festgefahren, ohne dass tiefer über die Wesenszüge und den Kern der jeweiligen Religion nachgedacht wurde. Wenn die Geschichte der indischen Apologetik eine Lehre mitzuteilen hat, dann diese, dass der Christ lernen muss, die Fragen richtig zu stellen. Ansonsten besteht die Gefahr, dass die Antwort auf die Frage nicht dem Wesen der biblischen Botschaft, sondern dem Wesen des Islam, der autonomen Vernunft o.ä. entspricht. Christliche Apologetik strebt die Überzeugung des Muslim an. Vermag sie dies nicht, so muss sie zumindest Evangelium verkünden. Ist der Muslim durch die christlichen Antworten nicht überzeugt worden, so bestätigt dies nur die Tatsache, dass der christliche Apologet „diesen Schatz in irdenen Gefäßen“ trägt, „damit die überschwängliche Kraft von Gott sei und nicht von uns“ (2Kor 4,7). Ist dem Muslim aber die Botschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen nicht angeboten worden, so erweist sich das irdene Gefäß als leer.

Was will nun der Vorwurf der Schriftverfälschung besagen? Er will zum Ausdruck bringen, dass die Juden und Christen den Inhalt der Bibel bewusst manipuliert und verändert haben, um die ursprüngliche Lehre, nämlich den Islam, zu verdecken und zu verdunkeln und um ihre nachträglichen „Häresien“ beglaubigen lassen zu können. Die Verfälschungstheorie will also nicht nur den Inhalt der Bibel disqualifizieren, sondern sie will zugleich beweisen, dass die ursprüngliche biblische Botschaft dem Koran entsprochen habe¹. Diese beiden Komponenten dürfen nicht auseinandergelassen werden, und derjenige, der den ersten Teil zurückweist, tut gut daran, auch den zweiten Teil zur Sprache zu bringen, da jener weitaus einfa-

¹Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 68ff. Die muslimische Neigung, Muhammadverheißungen in der Bibel zu suchen, entspricht diesem Gedankengang.

cher zu widerlegen ist und den eigentlichen Kern und die Veranlassung der Frage bildet.

Wesentlich für eine entschiedene Zurückweisung des Vorwurfs einer Verfälschung der Bibel ist folgendes Argument: Punktum saliens der ganzen Fragestellung ist die Vorstellung, dass sich unter dem Mantel jüdischer und christlicher Fälschungen ein ursprünglicher islamischer Kern befinde, nämlich das Bekenntnis zur Einheit Gottes (*tauḥīd*) und seinem Propheten Muhammad; daher auch die angestrengte Suche nach Muhammadverheißungen in der Bibel (s.o. S. 50ff). Nun lässt sich aber weder im AT noch im NT ein solcher Kern herausarbeiten; um das Bild der Zwiebel wieder aufzugreifen: Ein konsequentes Schälen der Zwiebel findet als Kern—Nichts. Im Gegenteil: Das Gottes- und Menschenbild im AT und NT weist einen derartig eindeutigen Unterschied zum koranischen Gottes- und Menschenbild auf, dass sich die Suche nach einem koranischen Kern in der Bibel als aussichtslos erweist.

Dieser Gegensatz ist letztlich abhängig von dem unterschiedlichen Gottesbild, da das Kernstück des Islam in der Lehre von der Einheit und Selbstgenügsamkeit Gottes besteht, während im Christentum die Selbstentäußerung Gottes in Christus und somit die Liebe Gottes die Achse bildet, um die alles kreist. Somit ist gerade die islamische Lehre der Einheit Gottes (*tauḥīd*) nur oberflächlich mit der christlichen Lehre von der Einheit Gottes identisch, da der Gott des Islam eine Unnahbarkeit aufweist, die dem Deismus in mancher Hinsicht nahesteht und von christlicher Seite niemals befürwortet werden kann.

Dieser Unterschied lässt sich am Wort vom Kreuz verdeutlichen: Die Kreuzigung Jesu unter Pontius Pilatus, die eine von der neutestamentlichen Forschung unbe-

stritten gebliebene historische Tatsache bildet¹, wird islamischerseits gelegnet. Es passte offensichtlich nicht in Muhammads Weltbild, dass ein Prophet einen derartig schmachvollen Verbrechertod sterben könne². Noch tiefer und grundsätzlicher betrachtet sperrt sich die ganze koranische Botschaft der Einheit Gottes gegen eine Herablassung Gottes, gegen seine Entäußerung, aber auch gegen seine Nähe im Sohn am Kreuz³. Die Berichte über die Kreuzigung lassen sich also weder historisch aus der Bibel herausheben, noch lässt sich ein islamischer Kern derselben herauschälen.

Im Judentum jedoch konnte das Wort vom Kreuz auf fruchtbaren Boden fallen und die erste Christengemeinde bilden, da es zwar seine Vorstellungen radikal zerbrach, aber dennoch eine innere, freilich nur aposteriorisch begreifbare Einheit mit der alttestamentlichen Botschaft eines sich seinem Volk verpflichtenden und sich entäußernden Gottes bildet.

¹Hengel, *Crucifixion*; H. Kuhn, *Kreuz II*, TRE 19, 713–725. J. Moltmann hat in neuerer Zeit die Unaufgebbarkeit einer Theologie des Kreuzes unterstrichen und betont, dass das Kreuz den Grund und die Kritik jeder christlichen Theologie bilden muss; Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 7–12.66–77, „Gesichtspunkte der Kreuzestheologie“, 346–349.

²Vgl. Bouman, *Gott und Mensch im Koran*, 39ff, v.a. 45ff.

³Nebenbei bemerkt wird hierin deutlich, dass die Frage, ob der Koran nur gegen einen Tritheismus oder auch gegen die Trinitätslehre polemisiere, letztlich müßig und nebensächlich ist, da die koranische Botschaft in ihrem tiefstem Wesen die Voraussetzung der Trinitätslehre, nämlich die Kondeszendenz und Selbstentäußerung Gottes ablehnt.

Die unzureichende Verkündigung der Botschaft des Gekreuzigten und Auferstandenen

In der indischen Debatte wurde allzuoft das Evangelium vernachlässigt. Als ausgeprägtes Beispiel mögen Rām Candras Werke dienen, die vor allem daran krankten, dass sie trotz einer profilierten Polemik gegen Muhammad und den Islam keine Darlegung des Evangeliums bieten (s.o. S. 166f).

Es ist auch für ‘Imād ud-Dīn symptomatisch, dass er in späteren Auflagen seiner Schrift *Rechtleitung der Muslime* den schließenden Teil über die biblische Botschaft gestrichen hat (s.o. S. 241). Aus diesem Grund ist eine Widerlegung im Sinne Şafdar ‘Alīs, die neben ihrer apologetischen Funktion auch die christliche Botschaft entfalten kann, jeder anderen Art von Apologetik vorzuziehen; Apologetik darf nie zum Selbstzweck werden, sondern sie muss immer bestrebt sein, neben der Verteidigung des eigenen Glaubens den Inhalt des Glaubens selbst unmissverständlich zum Ausdruck zu bringen.

Kapitel 15

Zusammenfassung

In *Kapitel 13* sind vier Gesichtspunkte der christlichen Apologetik in Indien zur Sprache gebracht und ihre Relevanz für den gegenwärtigen christlich-muslimischen Dialog dargelegt worden:

1. Die indischen Apologeten wiesen auf die Unverzichtbarkeit einer genauen Erfassung der prinzipiellen islamischen Einwände hin. Auch heute sind die Verfälschungs- und Aufhebungstheorien im Islam noch nicht überwunden.
2. Die Entwürfe der christlichen Apologetik in Indien zeigen, dass jeder fruchtbare christlich-muslimische Dialog das Verhältnis zwischen Christentum und Islam bestimmen muss. Es wurde oben dargelegt, welche Grundvoraussetzungen eine solche Verhältnisbestimmung heute haben muss: Im

Rückgriff auf Gerhard Rosenkranz wurde postuliert, dass jede Religion ein Metazentrum besitzt, das die ganze Religion durchdringt und bestimmt, und dass jede Verhältnisbestimmung die Metazentren der beiden Religionen berücksichtigen muss. Es wurde festgestellt, dass die Offenbarungsschriften des Christentums und des Islam den logischen Ausgangspunkt jeder Verhältnisbestimmung zwischen beiden Religionen bilden müssen.

Der programmatische Entwurf von Hans Küng (*Projekt Weltethos*) erwies sich hingegen als problematisch, da er die Metazentren der Religionen nicht berücksichtigt.

3. Die Auseinandersetzung in Indien zeigt, dass jede Verhältnisbestimmung der beiden Religionen zueinander eine Zurückweisung islamischer Verfälschungs- und Aufhebungstheorien enthalten muss.
4. Der Ansatz Şafdar 'Alis wurde als Alternative zu den übrigen apologetischen Entwürfen Indiens aufgegriffen und weiterentwickelt. Es wurde postuliert, dass Islam und Christentum beide darin übereinstimmen, dass Gottes Wesen heilig, rein, gut und barmherzig ist. Während die christliche Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Messias sowohl die Heiligkeit Gottes (Bestrafung des Sünders) als auch seine Barmherzigkeit (Christi Sühnetod) zum Ausdruck bringt, erfahren diese Attribute im Islam durch ihre Unterordnung unter das Einheitsbekenntnis eine völlig andere Ausrichtung: Heiligkeit kann dem Menschen nicht zuteil werden, und Barmherzigkeit verliert den biblischen Aspekt

der Treue und Verbindlichkeit. Hier werden zwei völlig verschiedenartige Metazentren sichtbar: Im Christentum bildet die Botschaft vom Gekreuzigten und Auferstandenen den Kern christlichen Glaubens, während die Lehre von der Einheit Gottes im Zentrum des islamischen Glaubens steht.

In *Kapitel 14* hat die Untersuchung der Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen in Indien einige problematische Aspekte zum Vorschein gebracht:

1. Die von Pfander angenommene Erkennbarkeit des göttlichen Wesens durch die Vernunft ist kein legitimes Mittel für den christlich-muslimischen Dialog.
2. Der Vergleich zwischen Jesus und Muhammad sollte nach Möglichkeit vermieden werden.
3. Es muss unbedingt auf eine präzise Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium geachtet werden, damit der Aspekt der „Freiheit eines Christenmenschen“ im Dialog zur Sprache kommt.
4. Die Widerlegung der islamischen Verfälschungstheorien darf nicht zur unbewussten Übernahme islamischer Denkmuster führen. Es darf nie vergessen werden, dass ein christliches Schriftverständnis im Unterschied zur mechanistischen Inspirationslehre des orthodoxen Islam immer von der Fleischwerdung des Wortes in Christus ausgehen muss.
5. Eine christliche Apologetik muss über jede Beantwortung muslimischer Einwände hinaus die Botschaft von Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen verkündigen.

Diese Feststellung steht nicht zufällig am Ende dieser Untersuchung. Unsere Arbeit hat einerseits die Notwendigkeit einer gesunden Apologetik angesichts der Anfragen des Islam aufgezeigt. Andererseits wurde deutlich, dass man diese immer auf ihren tatsächlichen Zeugnischarakter befragen muss. Ist nämlich Jesus Christus das menschengewordene Wort Gottes, so will er auch die bestimmende Mitte der christlichen Apologetik sein und die Verkündigungsweise des Christen zutiefst prägen. An diesem Maßstab muss alle Apologetik und jedes Gespräch mit Andersgläubigen gemessen werden.

**Auszüge aus Werken
indischer Apologeten**

Kapitel 16

‘Abdullāh Ātham

Literaturverzeichnis

Viele von Āthams Werken sind verschollen. Folgende wurden mir nach langer Suche zugänglich:

Urdu Werke

1. Cand sawālāt islām kī bābat (Einige Fragen über den Islam) (1852), 8 S.¹
2. Kalīd-i taurāt (Der Schlüssel zur Taurāt) (?1873), 28 S.

¹Fragen, die der Verfasser vor seiner Bekehrung an muslimische Rechtsgelehrte stellte. Šafdar ‘Alī berichtet im Anhang seiner in Urdu verfassten Blütenlese christlich-indischer Dichtung, dass er wesentliche Impulse durch diese Fragen und ihre Beantwortung durch Ātham in der Zeit seiner eigenen Nachforschungen empfangen habe (‘Alī, *Ghizā-i rūh*, 297).

3. Aṣḥiyat-i da‘wā-i Qur’ān (Die Wirklichkeit des koranischen Anspruchs) (?1873), 24 S.
4. Ḥikmat-i usūl-i hamā’ost (Die Weisheit der Prinzipien des Pantheismus) (?1873), 4 S.
5. Kār-i mashīyat dar Sayyid Aḥmad Khān Bahādur najm al-hind (Die Problematik des Schicksals bei Sayyid Aḥmad Khān Bahādur, Stern von Indien) (1887), 4 S.
6. Hawā-i zamāna—dawā-i zamāna (Der Wind der Zeit—das Arzneimittel der Zeit) (1890), 24 S.¹
7. Sharḥ-i abwāb 6-19 Kitāb-i mukāshafāt-i yuḥannā rasūl (Erläuterung von Apk 6–19) (1891), 24 S.
8. Zu‘f-i umūr-i aḥm-i taḥaqquq al-islām (Bedeutsame Schwächen der Kritik des Islam) (1893), 4 S.
9. Namūna-i āzādī dar qaid wa qaid dar āzādī (Muster der Freiheit in der Bindung und der Bindung in der Freiheit) (o.J.), 20 S.
10. Cailanj (Herausforderung), (o.J.), 74 S.
11. Māhīyat-i Rig-Ved ba-rū-i tarjuma-i Professor Max Müller (Das Wesen der Rig Veda nach der Übersetzung M. Müllers) (o.J.), 7 S.
12. Einige Gedichte in dem Sammelband von Ṣafdar ‘Alī, Ghizā-i rūḥ (Allahabad, 1889)

Englische Werke

1. „What special ways should be made use of to meet the new teachings which are prevalent amongst Hindus and Mohammedans in North India in the present day?“, in: „The Punjab Native Church Council,“ CMI (Nov. 1887), 686f [ein kurzer Vortrag vom 11.4.1887 während der 11. Versammlung des Punjab C.M.S. Native Church Council]

¹Eine Sammlung eigener Gedichte.

Der mir nicht zugängliche und vermutlich verschollene Teil seiner auf Urdu geschriebenen Schriften¹:

1. Ārām-i Āthamī (Die Ruhe Āthams) (1866), 76 S.
2. Nikāt-i islām-i aḥmadiya (Kritische Anmerkungen zum Islam des Mirzā Ghulām Aḥmad) (1883), 74 S.
3. Al-Jauhar al-qurʿān (Die Essenz des Koran) (1884), 148 S.
4. Miṣāl mufid al-ʿām (Ein allgemein nützliches Gleichnis)
5. Nubūwat-i nabī-i ʿarabī dar *injīl* (Die Prophezeiungen über den Propheten Arabiens im *injīl*)
6. Andarūn-i Bāʿibal (Das Innere (*d.i.* die innere Bedeutung) der Bibel)
7. ʿAql bar daʿwā-i taḥrif wa tansikh-i Bāʿibal (Die Vernunft zum Einwand der Verfälschung und Aufhebung der Bibel), 8 S.
8. Baḥṣ mā bain tauḥīdīya wa taslīsīya (Debatte zwischen Unitariern und Trinitariern), 4 S.
9. Qarāʾin al-qurʿān (Die Verhältnisse im Koran), 4 S.
10. Sir Sayyid Aḥmad Khān Bahādar kī cand ghalatīyān qābil-i iʿtarāz (Einige Fehler des Sir Sayyid Aḥmad Khān Bahādur, die der Kritik würdig sind), 4 S.

***Herausforderung (Cailanj)*—ein Abriss**

Die Schrift *Cailanj*² ist eine Herausforderung an Muslime, die Aussage zu widerlegen, dass „allein Jesus Christus das größte Bedürfnis der menschlichen Natur befriedigen kann“.

¹Den folgenden Katalogen entnommen: Weitbrecht Stanton, *A Descriptive Catalogue, 1886*; Weitbrecht Stanton, *A Descriptive Catalogue, 1886-1901*.

²Ātham, *Cailanj*.

Vorwort (*dībāca*)

Wir können nur durch unseren Verstand, der aus Intuition („intuition“), Gewissen („conscience“) und Weisheit („wisdom“) besteht, zwischen Wahrem und Falschem unterscheiden (1). Solange die Universalskeptiker, Atheisten, Pantheisten, Fatalisten, Materialisten, Positivisten und die Verfechter der Bibelverfälschung ihre Ansprüche nicht beweisen können, können sie uns nicht des falschen Wandels oder des falschen Glaubens bezichtigen (2f).

Die Verfälschung der Bibel lässt sich nur durch die Veränderung des Inhalts (*mazmūn*) und nicht durch die Abweichung einzelner Wörter beweisen (3).

Es gibt zwei Arten der Inspiration: Die erste betrifft Lehren, die von Natur aus nicht wahrgenommen werden können, die aber nicht gegen die Gesetze der Natur sind. Die zweite Art kann von Menschen wahrgenommen werden, aber wegen menschlicher Schwachheit ist ihre Aufbewahrung schwierig. Die erste Art beruht auf der göttlichen Offenbarung, die zweite auf der göttlichen Aufbewahrung. Und ihre Inspiration betrifft lediglich den Inhalt, nicht die einzelnen Wörter der Offenbarung (3).

Das Buch ist in drei Abschnitte gegliedert:

1. Die äußeren Zeichen (*bīrūnī dalā'il*) der Religion Christi (4–70)
2. Die inneren Zeichen (*andarūnī dalā'il*) der Religion Christi (70–73)
3. „Miscellanea“ (*mutafarriqāt*) (73f)

Die äußeren Zeichen der [Wahrhaftigkeit der] Religion Christi

1.1 Die Weissagungen früherer Propheten

Es gibt „Zeichen“, die allegorisch/typologisch ausgelegt werden müssen; der Name Adam bedeutet z.B. Blut und weist deswegen auf die Sühne in Christus (6); Isaaks „Wandern im Schatten des Todes“ bis zu seiner Opferung ist ein Zeichen, das auf Jesu Tod und Auferstehung hindeutet (18). Es gibt auch Prophezeiungen, die aus Worten bestehen; in der Regel sind sie schon in der Alten Kirche auf Christus bezogen worden.

Die *Wunder Christi* (1.2) wie auch dessen *Weissagungen* (1.3) sind weitere äußere Zeichen der Wahrhaftigkeit des Christentums.

Die Weissagungen hinsichtlich des Antichristen in Apk beziehen sich auf den Papst (1.4).

Die inneren Zeichen der Religion Christi

1. Das göttliche Wort muss erklären, wie Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit miteinander harmonieren, wie sie sich zueinander verhalten, ohne in Konflikt miteinander zu geraten (70).
2. Die Natur hat noch nie gezeigt, dass die Barmherzigkeit über die Gerechtigkeit gesiegt hat, sonst ge-

be es weder universale Opferbräuche und asketische Handlungen (*zuhd*) noch eine Wiedergeburtstheorie (71).

3. [1. Beweis:] Die Bibel löst diese Spannung zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit durch den Sühnetod Christi (71).
4. [2. Beweis:] In jenen Ländern, die das Licht der Bibel noch nicht erreicht hat, ist die Ethik schwach und der Verstand verdunkelt (*maghlūb*). Die Bibel bessert moralisch und erleuchtet den Verstand (71f).
5. [3. Beweis:] Die Bibel ist das älteste Buch der Welt und musste durch viele Prüfungen gehen. Obwohl ihre Wörter (*lafẓī*) menschlich (*insānī*) sind, ist ihr Inhalt (*mazmūn*) nie geändert worden (72).
6. [4. Beweis:] Obwohl die Teile der Bibel zu sehr verschiedenen Zeiten, über verschiedene Themen von verschiedenen Schriftstellern geschrieben wurden, sind die Prinzipien (*uṣūl*) immer dieselben (72f).
7. Die menschliche Vernunft erkennt durch die Forderung des Geistes, dass das Ende des Menschen auf irgendeine Weise frei sein muss vom Leid (*dukh*). Dafür ist der einzige Weg zum Frieden (*iṭmi'nān*) und zur Erlangung des Zieles die Erfüllung der Forderung göttlicher Gerechtigkeit. Nur die Bibel zeigt diesen Weg auf, indem sie den Sühnetod Christi, den Zuspruch des Heiligen Geistes, die Befreiung von fleischlichen Begierden und das Ende in Übereinstimmung mit dem Willen des Schöpfers darlegt (72f).

Miscellanea

1. Ein falsches Ziel ist die Wurzel allen Übels, und ein falscher Gedanke ist das Fundament aller Fehler. Deswegen ist nur der Anspruch oder jenes Zeugnis annehmbar, dessen Ziel und Gedanke frei ist von fleischlicher Begierde und menschlichen Gedanken (73).
2. Es gibt eine Philosophie der Geschichte. Nur die Philosophie ist wahr, die auf Tatsachen gegründet ist. Es wird dort, wo der Wunsch und der Gedanke nicht falsch sind, nichts Fehlerhaftes oder Nichtiges geäußert.
3. Die menschliche Vernunft ist fehlerhaft (*nāqiş*), da sie begrenzt ist. Sie ist aber nicht gänzlich verdorben (*khoṭī*) (73).
4. Auch der lahme Mensch geht irgendwie auf dem rechten Weg und ist nicht gänzlich blind. Derjenige, der nicht wissen kann, kann zumindest bitten. Derjenige, der die Tugend des Bittens nicht hat, begeht Selbstmord, und sein Blut liegt auf seinem eigenen Haupt (73).
5. Jeder Mensch weiß, dass er Wahres und Gutes tun soll. Der, der das Recht verwirft, wird am Jüngsten Tag selbst verworfen werden (74).

Kapitel 17

Şafdar ‘Alī

Literaturverzeichnis

Şafdars Werke haben nie den Bekanntheitsgrad der Werke ‘Imād ud-Dīns erlangt. Dies liegt sicherlich zum Teil an seinem vorzüglichen, aber schweren und daher weniger zugänglichen Stil.

C.E. Gardner schrieb, dass Şafdar ‘Alī eine Autobiographie verfassen würde. Leider ist diese nie veröffentlicht worden¹.

¹Gardner, *The Life of Father N. Goreh*, 125.127. Ist diese Autobiographie den weißen Ameisen zum Opfer gefallen, von denen E.M. Wherry schreibt, sie hätten die Arbeit von 11 Jahren seines (*d.h.* Şafdars) Lebens zerstört? (Wherry, *The Muslim Controversy*, 95).

Christliche Werke

1. Niyāz-nāma (Bittschrift) (1867), 316 S.*¹
2. „Preaching to Muhammadans“, *Report of the General Missionary Conference Held at Allahabad, 1872–3* (London, 1873), 55–58 [Übers. von E.Champion]*
3. Ghizā-i rūḥ (Geistliche Speise) (1875), 174 S.;*² (2?1889), 339 S.
4. Khullat-nāma (Freundschaftsbrief) (1899), Bd. 1: Ermahnung zum friedlichen Benehmen; Bd. 2: Die Übel von Uneinigkeit und deren Überwindung (96 S.);* Bd. 3: Religiöse Toleranz, v.a. christlichen Konvertiten gegenüber³
5. Khulāṣa-i maẓāmīn (Die Essenz von Themen) (1890), 30 S.*⁴

*= mir zugänglich

Er hat auch säkulare Gedichtsammlungen bekannter Dichter herausgegeben, so z.B. *Bahār-i hind (Indischer Frühling)*⁵, eine Sammlung didaktischer Gedichte namens *Gulzār-i be-khār (Dornloser Rosengarten)*⁶ und eine weitere namens *Bulbulon ke naghme (Melodien der Nachtigallen)*⁷ herausgegeben.

¹Die India Office Library in London hat ein Exemplar dieser in Allahabad veröffentlichten Auflage. E.M. Wherry schreibt, dass das Buch aus einer Reihe von Briefen bestehe, die Safdar an seine Verwandte und Bekannte bei seiner Bekehrung geschrieben habe (Wherry, *The Muslim Controversy*, 95). Dies ist wenig wahrscheinlich, denn das Buch kann nur als Ganzes konzipiert worden sein.

²Weitbrecht Stanton, *A Descriptive Catalogue, 1886*, 20.

³Weitbrecht Stanton, *A Descriptive Catalogue, 1886-1901*, 67.

⁴Ein Bericht über die Arbeit der Missionen in Indien.

⁵S. Titelblattseite von 'Alī, *Bulbulon ke naghme*.

⁶(Nagpur, 1870), Bd. 1: 34 S.; Bd. 2: 46 S. In der India Office Library erhältlich.

⁷'Alī, *Bulbulon ke naghme*, 281 Seiten.

Bittschrift (Niyāz-nāma)

Inhaltsverzeichnis der *Bittschrift*¹

		Seite
1.	Vorwort (<i>dībāca</i>)	2
	I. Der islamische Widerspruch zu biblischen Lehren	
2.	Der Koran und die <i>ḥadīṣ</i> bezeugen, dass die Bibel Gottes Wort und Wahrheit ist; dennoch unterscheiden sich ihre Lehren von denen der Bibel. Aus diesem Grund können sie weder von Gott stammen noch inspiriert sein.	6
3.	Der Koran und die <i>ḥadīṣ</i> akzeptieren nicht die biblischen Lehren, obwohl sie die Glaubwürdigkeit der Bibel zugeben. Daher können sie nicht göttlichen Ursprungs sein.	7
4.	Dieser Widerspruch ist so real, dass er nicht einfach übergangen werden kann.	65
	Der Einwand der Aufhebung	
5.	Muslime erklären den Widerspruch des Koran und der <i>ḥadīṣ</i> zur Bibel durch die Abrogation der Bibel.	68

¹Wurde die erste Auflage 1866 in Lucknow gedruckt? Der folgenden Beschreibung ist die 3. Aufl. von 1898 zugrunde gelegt worden.

II. Eine Untersuchung des Einwands der Schriftverfälschung

A. Die Bedeutung der Verfälschungstheorie

6. Muslime erklären diese Widersprüche fer- 71
nerhin durch den Einwand der Schriftverfälschung. Die Bedeutung von *tahrīf*.
7. Als die Anklage von *tahrīf* nicht bewiesen 72
werden konnte, veränderten muslimische Gelehrte die Bedeutung des Wortes mit der Folge, dass viele Dinge jetzt als verfälscht abgestempelt werden, die in keiner Schrift als verfälscht bezeichnet werden können.
8. Die widersprüchlichen Aussagen einiger 73
Kommentare hinsichtlich eines bestimmten Buches bedeuten nicht, dass dies selbst verfälscht ist; dies bezeugen auch die Kommentare zum Koran.
9. Die widersprüchlichen Aussagen einiger 75
Kommentare hinsichtlich eines bestimmten Buches bedeuten nicht, dass dies selbst verfälscht ist; dies bezeugen auch Kommentare zum Koran.
10. Durch Schreibfehler verursachte Textvarian- 78
ten (*ikhtilāf-i qir'at*) sind kein Beweis für Schriftverfälschung, wie die Textvarianten des Koran bezeugen; es gibt hiervon mehr im Koran als in der Bibel.

11. Trotz zahlreicher Textvarianten werden die 100 sechs anerkannten *ḥadīs*-Sammlungen von Muslimen als zuverlässig angesehen. Wenn die Textvarianten der Bibel ein Zeichen der Schriftverfälschung wären, dann müssten die Textvarianten dieser *ḥadīs*-Sammlungen ebenfalls als Zeichen der Schriftverfälschung betrachtet werden.
12. Wenn man beweisen könnte, dass die im 102 Koran nicht enthaltenen Lehren und Sachverhalte der Bibel ursprünglich nicht in der Bibel gewesen seien, so wäre der Einwand der Schriftverfälschung gerechtfertigt. Diese überflüssigen Varianten können ihn jedoch nicht beweisen.
13. Die Behauptung des *tahrīf* erfordert eine 104 Untersuchung.

B. Das Zeugnis des Koran und der ḥadīs hinsichtlich der Bibel

14. (1) Die Bibel ist das vollkommene, wahre Wort 105 Gottes und zeigt uns den Weg Gottes.
15. (2) Es ist für Muslime obligatorisch, an 107 die ganze Bibel zu glauben, und für die Schriftbesitzer danach zu handeln.
16. (3) Eben diese Bibel existierte und war be- 112 kannt zur Zeit Muhammads, und zwar nicht nur in Mekka und Medina, sondern in vielen Ländern und Städten. Diese Tatsache widerlegt die Behauptung, dass die von Muhammad gepriesene Bibel nicht identisch mit der zu seiner Zeit gegenwärtige gewesen sei.

17. (4) Kein Koranvers kennzeichnet die Bibel als 117
verfälscht; vielmehr ist der Koran Zeuge da-
für, dass sie den Urtext wiedergibt. Es gibt ei-
nige Koranverse, die den Juden von Medina
vorwerfen, die wahre Bedeutung aus Unwis-
senheit oder Bosheit versteckt oder falsch in-
terpretiert zu haben. Das ist keine Bestätigung
der Anklage der Schriftverfälschung der Bibel.
18. (5) Einige Koranverse beweisen, dass der Ko- 128
ran zu seiner Zeit sowohl an den unverdorbe-
nen Zustand der Bibel wie auch den ewigen
Charakter dieses Zustands festgehalten hat.
19. (6) Die *ḥadīs* und Kommentare bezeugen den 138
unverdorbenen Zustand der Bibel.

*C. Antworten auf 19 Einwände zeitgenössischer
Muslime*

20. Die Vorurteile und Einwände heutiger musli- 145
mischer Gelehrten sind nichtig.

D. Beweise für den verfälschten Zustand der Bibel

21. Das Alte Testament. 187
22. Das Neue Testament. 193
23. Die Aussagen des Koran und der *ḥadīs*. 208
24. Es gab keinen Grund und auch keine Möglich- 209
keit zur Schriftverfälschung der Bibel durch
die Schriftbesitzer.
25. Das Ergebnis: Der Einwand der Schriftverfäl- 215
schung ist falsch.

**III. Eine Untersuchung des Einwandes der Auf-
hebung**

-
26. Diese Behauptung kann die Unterschiede zwi- 219
schen dem Koran, den *ḥadīṣ* und der Bibel
nicht erklären.
27. (1) Die Bedeutung von *naskh*. 222
28. (2) Der Koran widerspricht der Behauptung 223
der Aufhebung der Bibel.
29. (3) Die *ḥadīṣ* behaupten nirgends die Aufhe- 225
bung der Bibel.
30. (4) Das Wort Gottes kann nicht durch überein- 227
stimmende Mehrheit aufgehoben werden.
31. (5) Die Aufhebung der Bibel ist gemäß den Re- 228
geln und Prinzipien des *naskh*, die von den
Auslegern und Mujtahid aufgestellt worden
sind, nicht möglich.
32. (6) Wie begründet der Koran seine eigene 235
Offenbarung?
33. (7) Die Thora wurde weder durch das *injīl* 236
aufgehoben, noch wurde eine der Vorschrif-
ten durch dasselbe verworfen; diese sind viel-
mehr durch das *injīl* erklärt, spezifiziert und
erfüllt worden. Das muhammedanische Ge-
setz ist nicht imstande, die früheren Regeln
und Vorschriften zu erklären und zu erfüllen;
vielmehr verwirft es sie. Dies beweist, dass das
muhammedanische Gesetz nicht von Gott ist.
34. Die Bibel sagt, dass das *injīl* nie aufgehoben 277
werden wird.
35. Schluss 280
-

Ein Abriss der *Bittschrift*

I. Islamische Widersprüche zu biblischen Lehren (3. & 4.)

1. Die Bibel lehrt die Dreieinigkeit. Es erstaunt nicht, wenn Leute behaupten, dass man dies nicht beweisen könne, denn wir vermögen nicht mit unseren begrenzten Fähigkeiten das Wesen Gottes zu begreifen. Was hätte die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes für eine Relevanz für uns, wenn die Bibel nicht Gottes Wort wäre? Aber wie kann es dann jemand wagen, zu behaupten, dass er die Trinität für unmöglich erachtet, wenn die Bibel wirklich Gottes Wort ist? Die menschliche Vernunft ist zu schwach und begrenzt, um diese zu verstehen. Sie kann die Lehre der Dreieinigkeit weder beweisen noch widerlegen. Nur das Wort Gottes kann sie offenbaren. Es ist an dieser Stelle nicht Ziel des Verfassers, die Glaubwürdigkeit der Dreieinigkeit aufzuweisen, sondern er will nur darauf hinweisen, dass diese Lehre in der vom Koran und den *ḥadīṣ* als Wort Gottes betrachteten Bibel deutlich offenbart worden ist. Diese Lehre selbst wird dennoch vom Koran und den *ḥadīṣ* abgelehnt (8–10).
2. Die Göttlichkeit und Sohnschaft Jesu wird in der Bibel gelehrt. Dies bedeutet, dass Jesus das Gewand des Menschen und die ganze Natur des Menschen anzog, obwohl er ohne Sünde blieb (10f). Jesu Sohnschaft ist nicht mit der menschlichen Sohnschaft zu vergleichen, obwohl die Muslime dies meinen. Die in der Bibel erwähnte Sohnschaft ist vielmehr die einigende geistliche Beziehung, die zwischen den ersten beiden Personen der Gottheit besteht; sie ist diejenige verbale (*zabānī*), ewige und geistliche Be-

ziehung, die im suprarationalen Bereich liegt. Der Koran verwirft diese Lehre (11).

3. Es gibt nur folgenden Weg zur Erlösung: In Gottes reinen und heiligen Augen ist Sünde ein Greuel, denn sie widerspricht seiner Natur in ähnlicher Weise wie Finsternis im Gegensatz zum Licht steht. Würde Gott Sünden ohne Bestrafung vergeben, dann würde er gegen seine heilige Natur verstoßen. Es liegt aber nicht in der Macht des Sünders, eine Sünde wiedergutzumachen, denn seine guten Werke gehören lediglich zu seiner Pflicht. In seinem Gottesdienst ist er nur fähig, die Werke auszuführen, die Teil seiner Pflicht sind. Wenn aber alle guten Werke, die der Mensch tun kann, nur zu seinen obligatorischen Pflichten gehören, wie kann er dann seine unzähligen Sünden sühnen (12)? Der Mensch kann zudem keine guten Werke tun, die vollkommen und ohne jeglichen Makel sind, die vor Gottes heiligen Augen Gefallen finden und schuldlos erscheinen. Vielmehr klagen ihn diese menschlichen Werke auch als Sünder an, der gemäß Gottes vollkommener Gerechtigkeit Gottes Strafe verdient hat (12). Das menschliche Herz lässt den Menschen ständig diese beiden Sachverhalte empfinden (13).

Wie ist es dann möglich, Sühne (*kaffāra*) zu erlangen? Gott liebte die Welt so sehr, dass der ewige Sohn in diese Welt kam, ein Menschengewand erwählte und Knechtsgestalt annahm. Das, was der Mensch nicht tun konnte, erfüllte er an seiner Stelle (*pūrī karnā*). Gemäß seiner ewigen Gerechtigkeit war er den Menschen gnädig, die sich nicht mehr auf ihre fehlerhaften Werke stützten, sondern an ihn glaubten, und rechnete es ihnen zur Gerechtigkeit. Anstelle des Menschen nahm er viele

Schwierigkeiten und Prüfungen auf sich und gab sein Leben am Kreuz zur Erlösung. Dadurch trug er selbst die Strafe für die Sünden der Menschheit und vollbrachte Gottes Gerechtigkeit (13f). Jeder, der an Christus glaubt, wird errettet werden. So wird Gottes Heiligkeit wie auch seine Barmherzigkeit verwirklicht; wenn jeder Sünder auf ewig in die Hölle geworfen worden wäre, wie er es verdient hätte, dann wäre die Vollkommenheit (*kāmīlyat*) der Gerechtigkeit Gottes nicht sichtbar geworden (14).

Dies bedeutet nicht, dass jeder, der an Jesus glaubt, errettet werden wird, unabhängig davon, wieviel er sündigt. Wenn jemand nämlich wirklich Buße getan hat und glaubt, dann wird er weder willentlich sündigen noch es vermeiden, Gottes Willen zu tun (15).

Die Bibel bezeugt den eben geschilderten Gedankengang. Es steht geschrieben, dass alle Tieropfer Zeichen oder Hinweise (*nishān*) auf das große Opfer Jesus Christus waren. Der Koran und die *ḥadīṣ* lehnen diesen Weg jedoch ab und befürworten einen anderen Weg. Ist es aber für Gott möglich, einmal gemäß der Bibel zu handeln und später durch einen Sünder mit einem unvollkommenen Verstand einen anderen Weg zu offenbaren, der den ersteren aufhebt? Ist es möglich, dass der heilige Gott uns zuerst den einzigen Weg zeigt und seinen Sohn in die Welt schickt *usw.*, um dann mit einem Mal die trivialen Wege der Erlösung, die im Koran und den *ḥadīṣ* enthalten sind, als ausreichend zu erklären (16)?

An dieser Stelle will der Verfasser nicht sagen, dass die Bibel recht hat, sondern dass es einen Erlösungsweg gibt, der in der vom Koran und den *ḥadīṣ* als

Gottes Wort akzeptierten Bibel beschrieben wird. Auf diese Weise bestreiten Koran und *ḥadīṣ* ihre eigenen Aussagen (17).

4. Die Bibel lehrt ein moralisches (*iḥlāqī*) und geistliches, nicht ein zeremonielles (*rasmī*), äußeres (*zāhirī*) Gesetz. Warum gibt Gott Gebote? Es gereicht ihm nicht zum Vorteil, wenn er uns Gebote gibt. Er gibt sie nicht, weil es ihm Freude macht, diese Last auf sündige Menschen zu legen oder Menschen in die Hölle zu schicken, weil sie seine Gebote nicht befolgen können (18). Der Grund liegt vielmehr darin, dass Gott selbst gerecht und rein ist; deshalb will er, dass der Mensch auch rein sei. Gottes Wesen verlangt, dass das Gute belohnt und das Böse bestraft werde (18). Dies bedeutet, dass Werke nicht nur gut oder schlecht sind, weil sie in der Bibel als solche beschrieben werden; sonst wären sie nicht vor der Offenbarung des Wortes Gottes als gut oder böse definiert worden und wären nur eine sinnlose Belastung für den Menschen (19). Was für eine Bedeutung hätte zudem die gute, heilige Natur Gottes, wenn etwas nicht im Wesensgrund und essentiell gut oder böse wäre (19)? Wenn Dinge nicht im Wesensgrund und essentiell gut und böse, sondern einander gleichgestellt wären, dann wäre eine Unterscheidung der beiden sinnlos. Deshalb kann man auch notwendigerweise *jemand* gut oder böse nennen, wenn man eine *Sache* (*cīz*) gut oder böse nennen kann, da jede Sache einen Ursprung hat (19). Auf dieser Grundlage kann gefolgert werden, dass gute Werke im Wesensgrund gut sind und sich auf Gott zurückzuführen lassen, während schlechte Werke essentiell schlecht sind und sich nicht von Gott ableiten lassen (20).

Deshalb ist der Heilige des Preises würdig. Gemäß der Forderung seines reinen Wesens gebietet er seinen verständigen Geschöpfen, alle Werke zu tun, die im Wesensgrund gut sind, und verbietet ihnen, die zu tun, die im Wesensgrund böse sind. Seine Gebote kann man als innere Gebote, moralisches Gesetz oder wahres Gesetz bezeichnen.

Das zeremonielle oder rituelle Gesetz ist anders. Das, was es uns gebietet oder verbietet ist nicht im Wesensgrund gut oder böse, sondern seine Bindung oder Lösung (*hillat-o-hurmat*) ist vom göttlichen Gesetz bestimmt worden (20). Der Verfasser will damit nicht behaupten, dass das rituelle Gesetz nur gegeben worden sei, um Menschen zu tyrannisieren, sondern dass dieses Gesetz weder wie das moralische Gesetz ist, das das heilige und reine Wesen Gottes widerspiegelt, noch dass es notwendig ist, um die Forderungen dieses Wesens zu erfüllen; es kann nicht als ein Zeichen seiner Vollkommenheit betrachtet werden (20).

Was unterscheidet nun diese zwei Gesetzestypen voneinander? Für den Wahrheitssuchenden und den Gerechten ist es einfach, sie zu unterscheiden. Moralische Gebote sind z.B.: Bete Gott, deinen Schöpfer, an und liebe ihn von ganzem Herzen, lobe ihn, liebe alle Menschen usw. Schlechte moralische Werke sind beispielsweise: keine Furcht vor Gott haben, undankbar sein, lügen, stehlen usw. (21). Das Herz bezeugt selbst, was gut oder böse ist.

Die rituellen Gebote bestehen aus den mosaischen Gesetzen, die gewisse Tiere und Dinge als unrein bezeichnen. Hier ist offensichtlich, dass diese nicht im Wesensgrund unrein sind, sondern dass sie

durch das Gesetz dazu bestimmt worden sind, unrein zu sein; denn alle Dinge und Geschöpfe sind von dem heiligen Gott erschaffen worden, der wegen seiner reinen Natur keine schlechten oder unreinen Sachen verursachen kann. Diese „unreinen“ Geschöpfe stehen dehalb auch nicht im Gegensatz zu seiner Natur (22).

Es kann deshalb gefolgert werden, dass es einen anderen Grund für ein Verbot dieser Gegenstände geben muss. Brot ist z.B. nicht im Wesensgrund schlecht; im Gegenteil: Wenn eine Person krank wird und der Arzt ihm verbietet, Brot zu essen, dann liegt dies nicht an der im Wesen verankerten, essenziellen Schlechtigkeit des Brotes, sondern daran, dass eine bestimmte Wirkung erzielt werden soll. Ist das beabsichtigte Ziel erreicht worden, so kann das Brot wieder gegessen werden (23).

Keine Gegenstände der Natur können im Wesensgrund als unrein bezeichnet werden, da sie alle aus denselben Elementen der Natur gemacht worden sind und weil sie alle gemäß denselben Naturgesetzen und für gewisse von Gott bestimmte Zwecke geschaffen worden sind (23).

Die wahre Unreinheit, *d.h.* der Schmutz, der den Menschen vor Gott zum Sünder macht, wurzelt in dem, was das Geschöpf gemäß seines eigenen Willens und seiner eigenen Entscheidung tut. Wären Gegenstände, die gemäß den Gesetzen der Natur funktionieren, unrein, dann wäre Gott unrein (24). Es folgt aus diesem Grundsatz, dass Speise und Trank das Herz nicht reinigen können (24).

Als die ganze Welt abtrünnig wurde, sich dem Götzendienst zuwandte, auf schlechten Wegen wandel-

te und somit in wahre Unreinheit (*aṣlī nā-pāki*) verstrickt wurde, traf Gott die Entscheidung, neben den moralischen Geboten auch noch rituelle Vorschriften anzuordnen (25), da die menschliche Natur so schlecht geworden war, dass sie nicht länger fähig war (*ke lā'iq*), Gottes moralische Gesetze zu verstehen und ihnen zu folgen. Man nehme Israel als Beispiel: Wie ein Lehrer einem jungen Schüler zunächst in den Grundlagen der Grammatik unterweist, bevor er zu den Wissenschaften weitererschreitet, so fing auch Gott damit an, dass er Israel die grundlegenden Sachverhalte beibrachte, damit es lerne, in Gottes Wegen zu wandeln und die ganze Welt dahin zu führen (25f).

Das Gesetz Mose war nur für Israel bestimmt. Obwohl Israel einige moralische Gesetze erhalten hatte (insbesondere die zehn Gebote, die das ganze moralische Gesetz umfassen), war es noch nicht in der Lage, sie zu verstehen und zu befolgen. Aus diesem Grund wurden auch die zeremoniellen Gesetze gegeben, die das Zeichen und Spiegelbild (*nishān-o-'alāmat-o-naqsh*) der von Jesus verkündeten moralischen Gebote sind (26).

Als die Zeit kam, in der viele in Israel dieses zeremonielle Gesetz verstanden und befolgten und des moralischen Gesetzes würdig wurden, da erschien Jesus, der Retter der Welt und Lehrer des moralischen Gesetzes. Mit ihm kam auch der Heilige Geist in einer besonderen Weise herab und schrieb das Gesetz auf die Tafel des menschlichen Herzens. Dadurch wurden die zeremoniellen Gesetze überflüssig (26f).

Das moralische Gesetz kann niemals aufgehoben werden (*mansūkh*), denn das würde, wie oben

erwähnt, eine Veränderung oder Aufhebung des göttlichen Wesens bedeuten (27).

Der Koran und die *ḥadīs* stehen im Widerspruch zur Bibel, und zwar nicht nur deswegen, weil sie Menschen durch zeremonielle Gesetze fesseln und etwas Vollkommenes und Vollendetes unvollkommen und fehlerhaft machen wollen zu einer Zeit, in der das moralische Gesetz schon offenbart worden ist; sie behaupten auch, dass das zeremonielle Gesetz dem moralischen Gesetz überlegen sei und nehmen sich das erstere als Grundlage ihrer Religion (28).

Bezüglich des moralischen Gesetzes bezeugt die Bibel, dass Gott in der Zeit der Unwissenheit (*jahālat*) des Menschen ein zeremonielles und ein moralisches Gesetz aufstellte. Nur das letzte aber war vollkommen (*kāmīl*). Das bedeutet nicht, dass Gott zu jener Zeit dem Menschen den Befehl zu sündigen gab, sondern dass Gott seinen ganzen, vollkommenen Willen aufgrund des sündhaften, fehlerhaften Zustandes des Menschen nicht kundtat. Ein Beispiel dafür wäre das Scheidungsrecht (28): Es ist Gottes Wille, dass Mann und Frau zusammenbleiben. Er wollte deshalb eigentlich kein Scheidungsrecht verordnen, aber wegen der Hartherzigkeit des Menschen setzte er dem Mann eine Grenze, damit er nicht ohne weiteres seine Frau verlassen könne (29).

Gott brachte sein Missfallen *bzgl.* der Scheidung aufgrund des unvollkommenen Zustands des Menschen zunächst nicht deutlich zum Ausdruck. Er wollte vielmehr, dass Israel sich zuerst ein wenig von seinen schlechten Wegen trenne und sich Gottes Wegen allmählich nähere (30). Nach Mose tat

er durch andere Propheten sein Missfallen hinsichtlich der Scheidung kund. Er offenbarte auf deutliche Weise seinen Willen durch das Evangelium und durch seine moralischen Gebote (30).

Im Gegensatz dazu wird die Scheidung vom Koran und den *ḥadīṣ* sanktioniert. Zu Muhammads Zeiten wurde während mehrerer heiliger Kriege (*jihād*) sogar *mut‘a* (Ehe für einige Tage/Ehe auf Zeit) erlaubt. Dieser Brauch ist bei den Schiiten bis zum heutigen Tag üblich (30f).

5. Es ist also unmöglich, das moralische Gesetz aufzuheben. Gott kann dieses Gesetz nicht verwerfen, da er dadurch seine eigenen Attribute verwerfen würde. Aus diesem Grund kann er nichts gebieten, das zur Sünde führt, noch kann das Gesetz aufgehoben werden (Mt 5,18) (32). Der Koran und die *ḥadīṣ* aber wollen die moralischen Gebote verändern und verwerfen, und sie lehren schlechte und unreine Sachverhalte. *Beispiele:*

- a) Jeder weiß, dass sich der Glaube einer wahren Religion nicht auf das Herz beschränken darf, sondern dass er auch mit der Zunge bezeugt werden muss; vgl. Mt 10,32. Derjenige, der seinen Glauben verleugnet, sündigt in mehrfacher Hinsicht: a) Er lügt und widerspricht Gottes Willen; b) er enthält den Unwissenden die Wahrheit vor—würden alle, die die Wahrheit kennen, kein Zeugnis ablegen, so würde sie den Irrenden im Verborgenen bleiben; c) er verlässt sich nicht ganz auf den allmächtigen Gott (33).

Auf diese Weise sind unzählige Christen Märtyrer für ihren Glauben geworden (34). Im Gegensatz dazu erteilen der Koran und die *ḥadīs* dem Muslim die Erlaubnis, den Islam in Fällen der Not zu verleugnen. Dasselbe Prinzip gilt sowohl für Sunniten als auch für Schiiten (35). Ist es aber möglich, dass Gott, dessen Natur rein ist und der die Bezeugung der Wahrheit vom Menschen fordert, Lügen zulässt (35)? Oder ist es zulässig, dass der Heilige, der die wahre Religion in die ganze Welt verbreiten will, so etwas erlaubt?

- b) Es obliegt dem Glaubenden, gerecht und wahrhaftig zu handeln, da Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes Wesen widerspiegeln und ein Zeichen der eigenen Vollkommenheit (*kamāl*) sind (36). Die Bibel stimmt nicht nur mit dieser Aussage überein, sondern verkündet auch, dass der Lügner verdammt ist (36f). Gemäß den Aussagen des Koran und den *ḥadīs* darf ein Muslim aber aus folgenden Gründen lügen: um die Gefährdung der Religion, des Glaubens, des Lebens, des Besitzes oder der Ehre (*'izzat*) zu vermeiden, um Frieden zwischen Muslimen zu stiften, um einen Krieg zu gewinnen, um seine Frau zu beschwichtigen usw.; dies ist in den *masā'il-i ikrāh* der Sunniten und den *masā'il-i taqīya* der Schiiten festgelegt worden (37).

Ist es möglich, dass Gott Gerechtigkeit und Wahrheit zuerst so hoch bewertete, dass er den Menschen befahl, unter keinen Umständen zu lügen, da der Lügner verdammt sei, um

sie in unserer Zeit für dermaßen wertlos zu betrachten, dass man jetzt wegen Kleinigkeiten lügen darf (37)?

- c) Ein Mann hat zwei Knechte. Einer kennt seinen Meister und dessen Befehle, Handlungsweisen und Absichten sehr gut, der andere hingegen gar nicht. Wenn beide in einer Sache falsch handeln, so wird nur der erste Knecht schwer bestraft, weil er wusste, was sein Herr wollte (38). Die Bibel lehrt in analoger Weise, dass derjenige, der das Wort Gottes kennt, aber nicht danach handelt, schwer bestraft wird. Der Mensch hingegen, der es nicht kannte und deswegen nicht danach handelte, wird weniger bestraft werden. Gott ist unparteiisch (38f). Die ungehorsamen Heiden, die Gottes Gesetz nur auf ihren Herzen geschrieben haben, werden nicht in derselben Weise zur Rechenschaft gezogen werden wie die Ungehorsamen, die Gottes Wort schon kennen (39).

Der Koran und die *ḥadīṣ* behaupten jedoch, dass derjenige, der die kalima sagt, ohne Gericht und ohne Muhammads Vermittlung oder sonst ein Mittel errettet werden wird, ganz abgesehen davon, wieviel Schlechtes er getan hat, während eine Andersgläubiger ohne Rücksicht auf seine guten Werke zur Hölle verdammt ist (39).

- d) Die Bibel lehrt, dass Gott heilig ist und dass wir auch in allen unseren Werken, Worten und Gedanken heilig sein sollen. Die islamischen Gesetze verpflichten aber nur zu einigen Worten und Werken. Alle andere Werke hingegen

sind lediglich zusätzliche verdienstvolle und gute Taten (*ṣawāb*). Dies bedeutet, dass sowohl die Vernachlässigung von guten Werken als auch schlechte Gedanken nicht strafbar sind (40).

- e) Die Bibel lehrt, dass alle Gebote befolgt werden müssen. Man kann nicht einem Gebot folgen und das andere verwerfen. Einer, der so handelt übertritt das ganze Gesetz (41f). Der Koran und die *ḥadīṣ* hingegen lehren, dass man durch ein bestimmtes Gesetz die Vergebung aller Sünden erzielen kann, z.B. durch die Pilgerfahrt nach Mekka (*ḥajj*) oder durch Waschriten (*wuḏʿ*) (42). Man vergleiche auch die Tradition, dass alle Sünden und guten Werke im Jüngsten Gericht gewogen werden: Diejenigen, deren gute Werke schwerer als die schlechten sind, werden gerettet werden. Für Muslime zählen die guten Werke zehnmal soviel wie die schlechten (42f).

Wie ist es dann möglich, dass Gott zuerst aufgrund seines heiligen Wesens von uns verlangt, dass wir alle seine Gebote halten und gänzlich rein sind, um später im Gegensatz zu seiner Natur zu sagen, dass ein bestimmtes Werk zur Vergebung aller Sünden ausreicht (43)?

6. Das Annehmen eines Glaubens oder einer Religion hängt allein vom Verlangen und von der Umkehr des Herzens ab. Tyrannei und Unterdrückung können dies nicht hervorrufen. Dies ist auch die Lehre der Bibel. Eine Verbreitung des Evangeliums wird

nur durch friedliche Mittel erlaubt, etwa durch das Predigen *usw.* (43f).

Der Koran und die *ḥadīṣ* dagegen lehren den heiligen Krieg (*jihād*), *d.h.* die Unterdrückung der Ungläubigen und die Anwendung von Gewalt, um Menschen zum Islam zu bekehren. Im Notfall ist es auch erlaubt, Ungläubige oder Abtrünnige umzubringen. Die muslimischen Chroniken berichten, dass Nicht-Muslime, die in ihrem Glauben beständig blieben, entweder ins Exil geschickt wurden oder die *jizya*-Steuer bezahlen mussten, um am Leben zu bleiben. Blieben sie aber in ihrer Verweigerung der Anerkennung des Islam beharrlich, verloren sie ihr Leben (46).

Die Tatsache, dass man wahren Glauben nicht erzwingen kann, wird in der Abtrünnigkeit vieler Araber nach Muhammads Tod ersichtlich, die nur durch die Gewalt von Abū Bakr zur Besinnung gebracht wurden. Es gibt noch viele andere Beispiele dafür (46). Kein Prophet vor Muhammad hat jemals solch ein Gebot erteilt. Einige muslimische Gelehrte behaupten, dass *jihād* dasselbe sei wie die Ausrottung der Kanaaniter im AT (47). Den Kanaanitern wurde aber niemals gesagt, dass sie die Thora annehmen müssten, da man sie sonst umbringen würde, *d.h.* sie wurden nie dazu gezwungen, den jüdischen Glauben anzunehmen. Der Grund für die Vernichtung sowohl der Kanaaniter wie auch Sodoms, Gomorras und aller Menschen außer Noah und seiner Familie vor der Sintflut war folgender: Es gibt Zeiten, wo der Kelch der Menschheit mit Sünde überfließt, so dass der heilige Gott alle außer einigen wenigen vernichtet (48).

7. Der Geist des Menschen (*rūh*), der erschaffen wurde, um Gott anzubeten, kann Zufriedenheit und Würde nur durch die gesitliche Erfüllung der Liebe und Nähe Gottes finden, nicht durch weltliche, fleischliche Gelüste (49f). So erzählt uns die Bibel, dass die Körper der Erlösten in das Bild des Leibes Jesu Christi verwandelt werden: Der alte Körper wird gesät und der geistliche Körper auferstehen. Im Himmel wird der Christ vollkommen sein, in alle Ewigkeit in Gottes Gegenwart bleiben und ihn anbeten (50). Keiner wird heiraten, denn alle werden wie die Engel sein. Man wird weder essen noch trinken (50). Der Koran und die *ḥadīs* propagieren aber ein anderes Bild. Für sie ist der Paradies der Ort fleischlicher Gelüste und Freuden. Dazu zählt das Heiraten wie auch andere Dinge, die zu schändlich sind, um hier erwähnt zu werden (51). Die sündhaften und unreinen Gelüste, die der Mensch hier auf Erden hat, werden im muslimischen Paradies erfüllt (51f).
8. Der Koran und die *ḥadīs* widersprechen den biblischen Berichten bezüglich der Schöpfung und der Propheten. Geht man davon aus, dass die Bibel recht hat, dann müssen diese falsch sein (52f).
- a) Der Bericht über die Dauer und den Ablauf der Schöpfung ist in der Bibel anders als in den *ḥadīs* (53).
 - b) Die Bibel berichtet, dass der vollkommene Schöpfer den Menschen ohne Sünde und ohne jegliche sündhaften oder weltlichen Gelüste gemacht hat; er war das Bild der vollkommenen, göttlichen Attribute und war deswe-

gen würdig, über alle Geschöpfe der Erde zu herrschen (53f).

Der Koran und die *ḥadīṣ* sagen aber, dass Gott den Menschen fehlerhaft gemacht habe¹. Wie hätte aber Gott, der frei von Sünde, Ungehorsam und Unreinheit ist, solch einen Menschen machen können? Könnte Gott, der der Ursprung des Guten ist und das Beste für die Menschheit will, den Menschen bewusst so schaffen, dass er fast immer leiden muss (56)? Ist es möglich, dass Gott solch eine Person als seinen Stellvertreter (*khalīfa*) auf dieser Erde haben möchte (56)?

- c) Nach der Bibel war Adam anfänglich in Eden, während der Koran und die *ḥadīṣ* behaupten, dass er ins Paradies gestellt worden sei (57).
- d) Im Koran heißt es, dass Gott seinen Engeln befohlen habe, sich vor Adam zu verbeugen. Da Satan sich aber geweigert habe, sei er aus der Gegenwart Gottes gestoßen worden. Nach der Bibel war aber Satan schon vor Adam ungehorsam (57).
- e) Die Bibel sagt, dass Adam und Eva durch Satan gesündigt haben, der ihnen in der Gestalt einer Schlange erschien. So wurde Adam von Gottes Gegenwart und ewiger Freude abgeschnitten. Nicht nur Adams Geist wurde unrein, sondern auch sein Körper wurde krank, geplagt und kraftlos. Als das Herz getrübt, der Verstand verfinstert und der Mensch von der wirklichen

¹zaʿīf al-*khilqah* aur nāqīṣ. Vgl. Sure Baqr 28; *Tafsīr-i ʿazīzī* z.St. usw. (s. die Randbemerkungen).

Erkenntnis, Gegenwart und Liebe Gottes abgeschnitten wurde, da wurde auch der Körper schwach und unvollkommen (57f). Der Koran und die *ḥadīṣ* aber berichten, dass Satan einen Pfau geschickt habe, um Adam und Eva zur Mauer des Paradieses zu locken. Dann sei er in den Mund einer Schlange hineingegangen, habe die Mauer bestiegen und habe Adam und Eva verführt, vom verbotenen Baum zu essen. Gott habe sie daraufhin auf die Erde verbannt und verursacht, dass sie gegenseitige Feinde wurden (59). Die Folgen der Sünde auf Adams Geist und Körper werden im Islam nicht erwähnt. Es wird nur gesagt, dass Gott Adam unvollkommen geschaffen habe (59).

- f) Der Koran und die *ḥadīṣ* teilen uns mit, dass Kan'ān und seine Mutter nicht in Noahs Arche hineingelassen worden seien und in der Flut gestorben seien. Die Bibel dagegen bezeugt, dass Kan'ān Hams Sohn war und erst nach der Sintflut zur Welt kam (60).
- g) In der Bibel ist Abraham Terachs Sohn. Im Koran hat Abraham einen anderen Vater (60).
- h) Der Koran drückt sich nicht klar aus, wenn er die Opferung Isaaks erwähnt. Einige *ḥadīṣ* verbinden diese Opferung mit Isaak, andere mit Ismael (61).
- i) In gleicher Weise unterscheiden sich viele Ereignisse, die sich auf Jakob und Joseph beziehen (61).
- j) In der Geschichte vom brennenden Busch unterscheiden sich der Koran und die *ḥadīṣ* von der biblischen Darstellung (61f).

- k) Dasselbe gilt für die Berichte über David, Salomo und die Propheten.
- l) Der Verfasser möchte in Bezug auf Jesu Leben und Werke nur eine Sache erwähnen, nämlich das von den Propheten verheißene Sühnopfer Jesu und seine Auferstehung. Diese Ereignisse wurden den Aposteln nach der Auferstehung von Jesus eindeutig erläutert und in der christlichen Kirche weiterüberliefert¹. An einer Stelle wird dies vom Koran bejaht und an einer anderen geleugnet. Muslimische Gelehrte haben den Widerspruch so erklärt, dass Jesus nicht getötet, sondern zu Lebzeiten in den Himmel hinaufgenommen worden sei (63f).

Es gibt zwei Gruppen von Muslimen. Die einen glauben, dass die Bibel Gottes Wort sei. Diese sollten sich aber Gedanken machen über die vielen Widersprüche, die nicht nur in kleinen Details, sondern auch in den Prinzipien und Grundsätzen des Glaubens zu finden sind (65). Entweder akzeptieren sie das, was der Verfasser bis jetzt geschrieben hat, und hegen keine Zweifel über die falschen Ansprüche des Islam, oder sie müssen beweisen, dass der Koran und die *ḥadīs* mit der Bibel übereinstimmen oder dass solche Diskrepanzen des Wortes Gottes würdig sind und der Natur Gottes nicht widersprechen (66).

Einige Freunde meinen: „Gott ist alles möglich, er kann befehlen, was immer er will“ (66). Sie sagen dies aber, ohne richtig nachzudenken. Denn wie kann der reine, heilige Gott die Dreieinigkeit und

¹Jamā'at-i 'āma masīhiyon kī mutawātari shahādat detī calī ātī hai.

andere Lehren, die mit seiner Natur übereinstimmen, in einem Buch offenbaren, um sie im nächsten Buch wieder zu verwerfen, als Unglaube (*kufir*) zu bezeichnen und sie durch das zeremonielle Gesetz zu ersetzen (66f)?

Andere behaupten, die Bibel selbst weise Diskrepanzen auf. Antwort: An dieser Stelle will der Autor nicht darüber diskutieren, ob die Bibel von Gott ist oder nicht sondern nur zeigen, dass der Koran und die *ḥadīs* nicht von Gott sein können. Nachdem er darauf eingegangen ist, wird er über die Inspiration der Bibel sprechen (68). Wenn man wirklich beweisen könnte, dass die Prinzipien und Säulen des Glaubens in der Bibel Widersprüche aufweisen, dann wäre das in der Tat ein Beweis für ihre Unrichtigkeit (68).

Der Einwand der Aufhebung (5.) Die zweite Gruppe von muslimischen Freunden besteht aus denjenigen, die die in einem Vergleich der Bibel mit dem Koran ersichtlich werdenden Widersprüche annehmen, aber das behaupten, was einige muslimische Gelehrte schon längst gesagt haben, nämlich dass die Bibel entstellt worden sei; zudem sei sie sowie so durch den Koran aufgehoben worden, auch wenn man ihren Urtext finden würde; man dürfe daher ihre Gebote nicht befolgen (68f).

Ist diese Aussage richtig, so ist die Bibel wirklich nicht zuverlässig. Trifft dies aber nicht zu, dann können die *ḥadīs* und der Koran nicht von Gott sein. Daraus muss man schließen, dass sie sich selbst als ungültig erweisen, wenn sie die Bibel heilig nennen aber deren Lehren durcheinanderbringen, verändern, auslassen oder verwerfen (70).

II. Eine Untersuchung des Einwandes der Schriftverfälschung (6.–13.)

A. Die Bedeutung des Vorwurfes Es wird behauptet, dass die Diskrepanzen zwischen der Bibel und der islamischen Überlieferung auf die Schriftverfälschung der Bibel zurückzuführen seien. Mit diesem Einwand wollen Muslime zum Ausdruck bringen, dass nicht nur die Lehren der Bibel, sondern auch gewisse Äußerungen wie etwa die Verheißungen bezüglich Muhammad verfälscht worden seien (71f)¹. Sie sind also der Meinung, dass diese Lehren (und nicht der eigentliche Text) so entstellt worden seien, dass ihr ursprünglicher Zustand nicht mehr vorhanden sei (72). Vor kurzem aber haben einige muslimische Gelehrte die Bedeutung von *tahrīf* verändert, da sie die Sinnverfälschung der Bibel nicht beweisen konnten. Aus diesem Grund wird der Begriff in *I'jāz-i 'iswī* anders definiert: Es wird nun unterschieden zwischen *tahrīf-i ma'nawī* (das Buch ist echt, aber die Auslegung desselben falsch) und *tahrīf-i lafzī* (der Text oder bestimmte Wörter wurden geändert). Es spielt keine Rolle, ob sie absichtlich oder auf Grund von Schreibfehlern oder anderen Fehlern entstellt wurden (73f).

Die erste Art von *tahrīf* (die Sinnverfälschung) schadet den eigentlichen Text nicht, denn obwohl viele Verse im Koran unterschiedlich interpretiert worden sind und teilweise recht merkwürdige Auslegungen erfahren haben, würde niemand deshalb auf den Gedanken kommen, dass der Koran verfälscht worden sei (74f). Dasselbe gilt für Übersetzungen (75): Die Unterschiedlichkeit der Koranübersetzungen der vier orthodoxen Muslime 'Abd al-Qādir, Rafī'ī, Shāh Walī Allāh und Ya'qūb

¹Dies ist wohl als eine Reflexion über die Lage in Indien zu betrachten, denn es hat diese Unterscheidung schon lange gegeben, wie in der Einführung schon deutlich geworden ist.

Carkhī beweisen noch keine Sinnverfälschung des Koran (76–79).

Es bleibt die Anklage der Schriftverfälschung. Es ist unmöglich, dass ein Buch, das über die Jahrhunderte hinweg überliefert worden ist, keine Schreibfehler enthalte; es kommt bei der Überlieferung eines jeden Buches zu Fehlern, die durch die Unfähigkeit, Vergesslichkeit oder Unaufmerksamkeit des Schreibers verursacht worden sind (79f). Sammelt man alle Manuskripte einer Schrift, so vermag man durch den Vergleich und die Notierung aller Varianten die beste Version zu ermitteln. Wer kann mit Recht behaupten, dass diese aus diakritischen Punkten, Wörtern und kleinen Sätzen bestehenden Varianten ein Produkt der Schriftverfälschung seien, und wer kann das Buch deshalb unzuverlässig nennen? Ohne Zweifel wäre ein Buch hingegen unzuverlässig, wenn die verschiedenen Manuskripte widersprüchliche Lehren enthielten (80f).

Als Beispiel können wir den Koran nehmen, genauer gesagt die offizielle 'Usmānische Version und nicht die Form des Koran, die existierte, bevor 'Usmān die verschiedenen Verse zusammenstellte (81f). Am Anfang gab es ungefähr zwanzig Rezitatoren, von denen sieben besonders berühmt waren. Von diesen entstanden sieben Gruppen, von denen es wiederum zwei berühmte Männer gab. Später wurden die (dadurch entstandenen) Varianten alle gesammelt. Am Anfang schrieben sechs Männer solche Sammlungen (82). Es müsste jetzt für jeden klar sein, dass all diese Varianten nicht stimmen können (83). Wenn man die Art und Weise betrachtet, wie der gegenwärtige Koran mündlich weiterüberliefert wurde, und zwar über solch eine lange Zeit und durch so viele Unruhen, dann taucht der Verdacht auf, dass der heutige Koran nicht genau derselbe sein kann wie der Koran zur

Zeit von ‘Usmān und dass die anderen Versionen nicht unbedingt alle falsch waren. Dabei sind nur sieben der zwanzig Versionen erhalten geblieben. Die anderen sind verschwunden (83f)¹.

Es gibt ungefähr 2.250 dieser Varianten. Sie bestehen nicht nur aus Rezitationsvarianten, sondern auch aus Varianten, die Wörtern und ganzen Sätzen einen ganz anderen Sinn geben können. Es gibt sogar einige Gebote und Vorschriften, die in den Varianten anders lauten. Es wurden auch Dinge weggelassen oder hinzugefügt (85f).

Diejenigen, die diese Varianten Rezitationsvarianten nennen, berichten weiter, dass der Koran nach diesen sieben Rezitationsvarianten offenbart worden sei. Dies wird durch einen *ḥadīṣ* bestätigt (86f). Es fällt einem jedoch nicht leicht, den *ḥadīṣ* Vertrauen zu schenken, da sich schon so viele als unecht erwiesen haben. Auch wenn man der Aussage dieses *ḥadīṣ* glauben will, dass der Koran gemäß den sieben Rezitationsvarianten offenbart worden sei, so ist sie faktisch und logisch gesehen trotzdem unmöglich (87–89). Und auch wenn dieser *ḥadīṣ* so gemeint wäre wie behauptet, dann gebe es dennoch keinen Grund für die Annahme, dass die sieben gegenwärtigen Lesungen (*qirā’at*) dieselben sind wie die ursprünglichen (89).

Zudem müssen wir die Traditionen der Schiiten berücksichtigen, die behaupten, dass die ‘uṣmānische Version des Koran verfälscht worden sei. Nach ihnen gibt es vier Verfälschungsmöglichkeiten: a) Ein Wort sei durch ein anderes ersetzt worden; b) der Koran sei in zwei Weisen offenbart worden, aber einige Leute hätten eine Variante verboten (*mana’ karnā*) und die andere vorgezogen; c) gewisse Verse seien verkürzt worden; d) von den sieben Re-

¹Safdar geht hier auf die Tradition der sieben Rezitationsweisen des Korans ein (s. Welch, *al-Ḳur’ān*, EI² 5, 408, Sp. 2–409, Sp. 1).

zitationsweisen, in denen der Koran offenbart worden sei, gebe es jeweils zwei Sorten. Einiges sei annulliert worden, da ein Überschuß schaden würde (91).

Betrachten wir nun den Koran als unzuverlässig, weil er gemäß muslimischer Gelehrter derartige Variante aufweist? Natürlich nicht (92). Im Gegenteil, die muslimischen Gelehrten sammelten diese Varianten und entschieden durch den Vergleich und nach den Forderungen ihrer Vernunft, welche davon richtig oder falsch seien. Und obwohl es viele Varianten gibt, haben sie die Grundsätze und Prinzipien des Islam nicht beeinflusst, so dass der Einwand der Verfälschung auf den Koran nicht zutreffen würde (92f). Dieses trifft also genauso auf den Koran zu wie auf die Bibel. Ist es dann nicht lächerlich, wenn Gelehrte wie Raḥmatullāh und Wazīr Khān versuchen, die Verfälschung der Bibel durch das Vergleichen von Übersetzungen, Kommentaren und ketzerischen Werken zu beweisen? Ja, sie sind so weit gegangen, dass sie sogar Agnostiker und Atheisten zitiert haben (93f). Dadurch, dass sie Textvarianten aus der Bibel zitieren, haben sie weder die Schriftverfälschung noch die Unzuverlässigkeit der Bibel bewiesen, denn die Lehren und Grundsätze der Bibel bleiben durch sie unberührt (94f).

Darüber hinaus wissen wir aus mehreren zuverlässigen Büchern der Sunniten und Schiiten, dass viele Suren und Verse dem Koran von 'Usmān nicht beigefügt wurden, sei es aus Unwissenheit oder Feindschaft. Wir können keine Gewissheit bei der Betrachtung des Zustandes des koranischen Textes finden wie im Falle der Bibel (95):

1. Das AT wurde über eine Zeit von 1100 Jahren durch Propheten überliefert. Später wurde es durch Jesus bestätigt und danach durch seine Apostel und deren Jünger. Anders der Koran: Schon zur

Zeit der ‘Uṣmānischen Redaktion gab es unter den Ṣāḥibs viele unterschiedliche Meinungen bezüglich des Textes.

2. Obwohl die Bibel über eine sehr lange Zeit und in sehr vielen verschiedenen Ländern überliefert worden ist, sind ihre Varianten geringfügig (96f).
3. Der Koran hingegen enthält, wie schon erwähnt, Varianten, die auch Gebote und Sachverhalte betreffen (97).
4. Gelehrte haben schon viele tausende der biblischen Manuskripten gesammelt und verglichen. Somit haben sie mit Ausnahme einiger unbedeutender Verse den ursprünglichen Text erarbeitet (97f). Die koranischen Varianten aber sind auf mündliche Fehler zurückzuführen, die eher dazu neigen, fehlerhaft zu sein.
5. Fanden die christlichen Gelehrten einen Fehler, so fügten sie ihn auch in den Text ein zusammen mit der richtigen Variante und dem Grund für die Korrektur, so dass ein jeder den Fall für sich untersuchen konnte (98). Die Qārīs (Rezitatoren) des Koran trennten jedoch die richtigen Lesungen nicht von den Falschen und notierten auch keine Gründe für eine Korrektur; sie sammelten sie nur. Die zuverlässigen Traditionen wurden zudem nicht aufgeschrieben, und mehrere Varianten wurden einfach der mündlichen Tradition überlassen. So konnte man in einer Generation eine Sache und in der nächsten eine andere behaupten, ohne dass sie in Frage gestellt wurde¹. Zum Schluss wurden richti-

¹Die Bedeutung der letzten beiden Sätze ist im Original nicht ganz eindeutig.

ge und falsche Varianten vermischt. Man fing erst zu dieser Zeit an, die Varianten schriftlich festzuhalten. Aus diesem Grund wissen wir nicht, von wem oder warum die ersten zwanzig Qārīs und die nachfolgenden sieben Qārīs die betreffenden Varianten gewählt haben, und kennen keinen Weg, um die richtigen Varianten herauszufinden (98f). Sehen Muslime den Koran jetzt noch immer als zuverlässig an, dann müssen sie auch die Zuverlässigkeit der Bibel anerkennen (99).

Eine anderes Beispiel: Muslime stimmen darin überein, dass Bukhārīs Sammlung von *ḥadīs* die zuverlässigste Schrift (*ṣaḥīḥ*) neben dem Koran darstelle und dass man ihre Anweisungen befolgen müsse. Der Verfasser behauptet nicht, dass sie falsch oder richtig sei, sondern nur, dass Muslime sie als das zuverlässigste und am wenigsten veränderte Werk neben dem Koran betrachten. Maulvī Aḥmad 'Alī ließ die Schrift im Jahre 1264 AH drucken. In jener Ausgabe verglich er zwanzig Manuskripte miteinander, um den richtigen Text zu eruieren. Er schrieb einen Text und erwähnte alle Varianten in den Fußnoten, ohne jedoch die unzähligen unterschiedlichen Vokale, diakritische Punkte oder Buchstaben zu notieren. Schon die von 'Alī notierten Varianten betragen jedoch ungefähr 17.000 (100f). In derselben Weise kann man Abū Dāwūds Schrift als Beispiel nehmen (101f).

Die muslimischen Gelehrten können ihre Anklage von *tahrīf* nicht beweisen (102f). Das Folgende soll verdeutlichen, dass die Bibel und der Koran die Behauptung, Gottes Wort zu sein selbst beweisen oder leugnen (104).

Fünf Fragen zur Behauptung von *tahrīf*:

1. Wann wurde die Bibel verfälscht?

2. Wer hat sie verfälscht (104)?
3. Was waren die Motive für die Schriftverfälschung?
4. Wie wurde die Bibel verfälscht, wenn sie in vielen Ländern verbreitet wurde und es unzählige Bibelmanuskripte gab?
5. Durch wen wurden die Lehren und Sachverhalte der Bibel geändert (105)?

B. Das Zeugnis des Koran und der *ḥadīṣ* hinsichtlich der Bibel

Es obliegt dem Muslim, als erstes die *ḥadīṣ* und den Koran für eine Stellungnahme zur Bibel zu untersuchen (105). In ihnen werden sechs entscheidende Aussagen gemacht:

1. Die Bibel ist das Wort Gottes und weist uns auf den Weg Gottes hin. Sie ist vollkommen und wahr (105–107).
2. Es ist obligatorisch für Schriftbesitzer, an die ganze Bibel zu glauben und danach zu handeln. Darüber hinaus sind auch Muhammad und die Muslime verpflichtet, an den Inhalt zu glauben und danach zu handeln.
3. Dieselbe Bibel existierte zur Zeit Muhammads und war nicht nur in Mekka und Medina sehr bekannt, sondern auch in vielen anderen Ländern und Städten. Dies widerlegt die Behauptung, dass die Bibel, die Muhammads lobt, nicht dieselbe sei wie die heutige (112–116).
4. Kein einziger Vers im Koran kennzeichnet die Bibel als verfälscht. Er ist vielmehr Zeuge dafür, dass

die Bibel dem Urtext entspricht. Gewiss, einige Verse klagen die Juden von Medina an, die wahre Bedeutung absichtlich oder in Unwissenheit verdeckt oder sie falsch interpretiert zu haben usw. Das beweist aber nicht die Anklage der Verfälschung der Bibel (weder *tahrīf-i lafzī* noch *tahrīf-i ma'nawī*) (116–128)¹.

5. Es gibt Verse, die beweisen, dass der Koran den unverfälschten Zustand der Bibel seiner Zeit bestätigt und sagt, dass sie immer so bleiben wird (128–138)².
6. Die *ḥadīs* und Kommentare bezeugen den unverfälschten Zustand der Bibel (138–145).

C. Antworten auf 19 Einwände zeitgenössischer Muslime (20.) Muslimische Gelehrte widersprechen dem Koran und den *ḥadīs*, indem sie behaupten, die Bibel sei verfälscht. Darüber hinaus haben sie die Bedeutung von *tahrīf* erweitert, um Textvarianten miteinzuschließen. Sie hegen auch Einwände hinsichtlich bestimmter Sachverhalte, z.B. der Handlungen bestimmter Propheten oder der Echtheit bestimmter Texte. Diese Dinge beweisen nicht den verfälschten Zustand der Bibel, wie noch darzulegen ist. Auf diese Weise haben sie aber verursacht, dass Leute daran zweifeln, dass die Bibel Gottes Wort ist, so insbesondere *I'jāz-i 'iswī* (145–147).

1. Nach einigen Gelehrten verfasste Mose das Buch Genesis zu einem Zeitpunkt, als er noch kein Pro-

¹So u.a. Q 2,75; 3,78.187; 4,46; 5,9.13.41; 6,91; 62,5.

²Vgl. Q 3,93; 7,159; 17,101; 10,94; 32,23; 34,6; 40,53f usw.

phetenamt innehatte. Aus diesem Grund lehnen einige die Inspiration mehrerer Bücher ab¹.

Antwort: Solche Einwände sind für Muslime nicht erlaubt, denn wenn sie an den Koran glauben, dann müssen sie auch glauben, dass alle Bücher der Bibel zum Wort Gottes gehören. Außerdem darf die Frage, ob ein Buch inspiriert oder edel sei, nicht mit der Verfälschungsfrage durcheinandergebracht werden; auch wenn die Bibel nicht Gottes Wort wäre, wäre ihre Schriftverfälschung dadurch noch nicht bewiesen.

2. Bei einigen Büchern der Bibel ist die Verfasserschaft und Verfassungszeit umstritten (148)².

Antwort: Siehe 1): Dies bestätigt nicht die Richtigkeit der Verfälschungstheorie. Wenn der Koran die ganze Bibel zu Muhammads Zeiten das Wort Gottes nennt, dann ist eine unbekannte Verfasserschaft oder Verfassungszeit von keiner Bedeutung (149). Man bezeichnete die Thora zudem schon seit der Zeit des Mose als Wort Gottes, und sie wurde über 1100 Jahre von Propheten weiterüberliefert. Danach wurde das AT unter den Juden berühmt und von Jesus und seinen Jüngern Wort Gottes genannt; es befinden sich deshalb viele Bezugnahmen auf das AT im NT. Seit dieser Zeit ist die Bibel von Juden und Christen unverändert weitertradiert worden (149). Es ist aus diesem Grund legitim zu fragen, ob es wirklich so wichtig ist zu wissen, wer bestimmte Bücher geschrieben hat (150).

¹Kairānwī, *I'jāz-i 'iswā-i jadīd*, 8f. Die folgenden Angaben aus I'jāz stammen von Ṣafdar, beziehen sich also auf eine Auflage des letzten Jahrhunderts, die mir nicht zugänglich war.

²Ebd., 8–19.51–68.

3. Das Matthäusevangelium wurde laut vieler Gelehrter auf Hebräisch geschrieben und dann ins Griechische übersetzt. Diese Übersetzung ist verschwunden (150).

Antwort: Dieses berührt auch nicht den Einwand der Schriftverfälschung. Die griechische Version wurde vom Koran anerkannt, da nur sie zur Zeit Muhammads vorhanden war (150f)¹. Außerdem hat der Apostel Matthäus laut einiger zuverlässiger Quellen selbst dieses Evangelium ins Griechische übersetzt. Auch wenn es ein anderer Gläubiger übersetzt hat, so ist es dennoch richtig, da es mit den übrigen Lehren und Inhalt der Bibel übereinstimmt. Mt wurde von Anfang an von der christlichen Kirche (*jamā'at-i 'āma*) anerkannt (151).

4. Da es kein Papier gab, wurden das AT und das NT über mehrere Jahrhunderte auf andere Materialien geschrieben². In dieser Zeit hätten Agnostiker und Ketzer leicht die Bibel entstellen können (151).

Antwort: Dies berührt nicht den Einwand der Schriftverfälschung, denn es widerspricht dem Zeugnis des Koran, und es hat immer unzählige Gläubige gegeben, die das Wort Gottes überlieferten. Obwohl es Schwierigkeiten beim Schreiben gab, waren dennoch unzählige Kopien in vielen Ländern vorhanden (152).

5. Alle Schriften wurden zur Zeit Nebuchadnezers vernichtet. Das AT wurde allein durch Esra gerettet (152)³.

¹Kairānwī, *I'jāz-i 'īswī-i jadīd*, 20–24.

²Ebd., 37f.

³Ebd., 39–44.

Antwort: Siehe das oben schon Erwähnte. Solch ein Vorwurf ist für den Muslim nicht legitim. Wer kann außerdem beweisen, dass alle Manuskripte vernichtet wurden? Darüber hinaus war Esra Prophet, der den unverfälschten Zustand der Bibel seiner Zeit bestätigte. Schließlich gibt es noch das Zeugnis Jesu (153).

6. Der Kaiser Antiochus¹ befahl die Vernichtung aller christlichen Bücher und verfolgte Christen (153f)².

Antwort: Die Christen widerstanden der Verfolgung und hielten ihre Bibeln verborgen. Es wurden außerdem gar nicht alle Christen getötet oder alle Manuskripte vernichtet (154).

7. Bis 1500 benutzten die Christen die griechische Übersetzung des AT, in welchem Zeitraum der hebräische Text durch die Juden verfälscht wurde (155)³.

Antwort: Die Christen hatten dennoch zu allen Zeiten viele hebräische Manuskripte, die später hervorgeholt und mit den jüdischen Manuskripten verglichen wurden. Man stellte fest, dass sie identisch waren (155).

8. Die Thora spricht von Mose in der dritten Person. Das zeigt, dass Mose die Thora nicht geschrieben hat (155f).

Antwort: Wer will jemanden als Verfasser eines Buches allein deswegen, weil er in der dritten Person geschrieben hat, in Frage stellen? Viele Autoren benutzen die dritte Person. Wieviel mehr wird

¹Aus dem Kontext wird nicht deutlich, wer hiermit gemeint ist.

²Ebd., 39–44.

³Ebd., 44–47.

Mose als Schreiber Gottes die dritte Person benutzt haben, da er Gottes Worte und nicht die eigenen aufschrieb (156f).

9. Viele Bücher des NT wurden von einigen Leuten bis ins vierte Jahrhundert nicht als inspiriert betrachtet¹.

Antwort: Der Koran hält sie alle für inspiriert. Außerdem wurden sie nur von einigen abgelehnt. Der Grund dafür bestand darin, dass man *bzgl.* der Verfasserfrage sehr gewissenhaft vorging. Zur Zeit der Apostel galt eine Schrift in der Kirche erst als kanonisch, nachdem man sich vergewissert hatte, dass sie tatsächlich von einem Apostel stammte. Deshalb kam es, dass die Echtheit der neutestamentlichen Schriften erst allmählich von allen christlichen Gemeinden anerkannt wurde (158).

10. Die Apokryphen wurden zu einem späten Zeitpunkt als inspiriert akzeptiert und werden heute noch immer von der katholischen Kirche angenommen (158f)².

Antwort: Dies beweist keine Schriftverfälschung, da die ursprünglichen hebräischen Manuskripte die Apokryphen nicht enthalten, sondern nur die griechischen. Sie wurden weder von Propheten geschrieben, noch waren sie inspiriert. Sie sind die Werke bestimmter jüdischer Gelehrter, die nach der Vollendung der *taurāt* geschrieben wurden. Sie werden von der Kirche nur benutzt, weil sie nützlich und lehrreich sind (159). Derjenige, der sich

¹Kairānwī, *I'jāz-i 'iswī-i jadīd*, 28–37.

²Ebd., 33–37.

näher mit diesem Problem befassen möchte, möge sich an Bücher wenden, die sich damit in einer detaillierten Weise auseinandersetzen (159f).

11. Die Unterschiede zwischen *SP* und *LXX* beweisen die Verfälschung der Bibel (160)¹.

Antwort: Der Urtext ist hebräisch. Die beiden oben genannten Versionen sind Übersetzungen. Durch diese Übersetzungen ist es nicht möglich, die Verfälschung des ursprünglichen Textes zu beweisen (160f). Gelehrte haben zudem festgestellt, dass sich die Übersetzungen manchmal voneinander abweichen und auch manchmal von *M.* Diese Unterschiede sind aber sehr geringfügig und nicht so beschaffen, dass sie Grundsätze und Lehren der Bibel verändern (161f).

12. Die hebräischen Manuskripte stimmen nicht miteinander überein. Dasselbe gilt auch für die griechischen Manuskripte des NT (162f)².

Antwort: Die Antwort darauf wurde schon gegeben. Gelehrte haben der Sammlung der Manuskripte viel Mühe gewidmet. Ihr Urteil lautet: Trotz einiger Schreibfehler ist nichts wichtiges verändert worden (163f). Im Gegenteil, wenn man die unzähligen vorhandenen Manuskripte betrachtet, so ist es erstaunlich zu beobachten, wie wenig sich der Urtext verändert hat (165). Die meisten Fehler sind von Gelehrten inzwischen durch das Vergleichen von Manuskripten behoben worden (166).

¹So *Kitāb-i Istifsār, Izālat al-auhām*; bes. *ebd.*, 63–86.105–119.

²*Kitāb-i Istifsār, Izālat al-auhām; I'jāz-i 'iswī* usw.

13. Viele Verse der Thora kann Mose nicht geschrieben haben, so z.B. die, die sich auf seinen Tod beziehen (167)¹.

Antwort: Esra fügte einige Erläuterungen hinzu. Es wird auch vermutet, dass Josua die Verse über den Tod Mose geschrieben hat. Was die Stellen betrifft, in denen es nicht klar ist, ob sie von einem Propheten geschrieben wurden oder nicht, genügt es zu wissen, dass Jesus und seine Jünger ihre Inspiration bezeugt haben. Auf jeden Fall sind alle diese Stellen in allen alten Manuskripten zu finden und stammen aus der Zeit vor Muhammads Geburt (167f).

14. Durch den Aufstieg des Papstes wurde die Vulgata, die entstellt worden ist, vielen aufgezwungen².

Antwort: Man kann nicht etwas aufgrund der Sünden von Menschen, die dem Wort Gottes nicht folgen, verwerfen. Die Verfälschung der Übersetzungen beweist nicht die Verfälschung des Urtextes, wie schon dargelegt worden ist (168f).

15. Viele Häretiker und Atheisten haben die Anstößigkeit bestimmter christlicher Lehren kritisiert (169)³.

Antwort: Dieser Einwand beweist nicht die Verfälschung der Bibel, sondern ist ein Produkt der Heuchelei. Erstens dürfen Muslime keine Einwände gegen die Lehre erheben, da die Bibel laut Koran inspiriert ist (168–170). Diese Einwände können zudem nur als Beweis dafür dienen, dass die Bibel

¹Kairānwī, *I'jāz-i 'īswī-i jadīd*, 51–62.

²Ebd., 47–49.

³Ebd., 118–213.

nicht inspiriert sei, aber keine Verfälschung beweisen. Schriftverfälschung kann man nur dadurch beweisen, dass diese anstößige Sachverhalte und Lehren nicht von Anfang an in der Bibel enthalten gewesen seien (170). Die Verfälschung des Koran wird auch nicht dadurch bewiesen, dass man Anstoß an seine Lehren nimmt (170f).

16. Justin [der Märtyrer] warf den Juden vor, mehrere Verse in der Thora verändert zu haben, und andere christliche Gelehrte haben sein Wort akzeptiert¹.

Antwort: Justin kannte sich nur in LXX aus, da er sie vorzog. Gelehrte, die M und LXX untersucht haben, haben diese Anklage widerlegt und die Gültigkeit von M bewiesen (172f).

17. Zur Zeit der Apostel wurden unzählige unechte Bücher geschrieben. Wie ist es dann möglich, die Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Bücher festzustellen (173)²?

Antwort: Die Tatsache, dass es unechte Bücher gibt, ist noch kein Beweis dafür, dass echte Bücher ebenfalls unecht sind (173f). Die Schriften, die gegenwärtig im NT enthalten sind, umfassen nur diejenigen, die von der Kirche (*jamāʿat-i ʿāma-i masīhīya*) als wirklich von den Aposteln stammend ermittelt worden sind (174f). Die unechten Bücher wurden zu keiner Zeit von der Kirche akzeptiert (175). In analoger Weise wurden allein der Koran, *Kitāb-i Muwāṭṭā-i Mālik* und die sechs Sammlungen der

¹Der Verfasser zitiert *Bahṣ-i sharīʿat* (1270 AH), 28 (s. ʿAlī, *Niyāz-nāma*, 172).

²Kairānwī, *Iʿjāz-i ʿiswī-i jadīd*, 246–253.

ḥadīs von Muslimen angenommen, obwohl viele andere Werke und *ḥadīs* zur selben Zeit geschrieben wurden (176–178).

18. Die Bibel muss verfälscht sein, da sie dem Koran und den *ḥadīs* widerspricht (178).

Antwort: Der Koran ist selbst Zeuge für die Glaubwürdigkeit der Bibel. Es beweist nur die Unzuverlässigkeit des Koran, wenn ihre Lehren den im Koran enthaltenen Aussagen widersprechen (179f). Wenn Muslime behaupten, dass die im Koran erwähnte Bibel nicht identisch mit der gegenwärtigen Bibel sei, dann sollten sie eine Kopie vom Urtext zeigen oder beweisen, dass die Bibel zur Zeit Muhammads in Arabien, Syrien, Byzanz usw. anders war als heute (180f).

19. Es ist klar, dass die Bibel in ihrer gegenwärtigen Form Gottes Wort und Menschenwort enthält, z.B. in den historischen Berichten, Briefen usw. Der Koran ist aber wirklich Gottes Wort, da Gott immer der Redner ist¹.

Antwort: a) Die Tatsache, dass Gott in einem Buch redet heißt noch lange nicht, dass es inspiriert ist. Viele falsche Propheten haben schon im Namen Gottes geredet (181f). Inspiration wird vielmehr durch die geistliche Tätigkeit des göttlichen Lichtes im Herzen der Menschen bestimmt (182). Gott erteilte seinen Propheten und Aposteln die Erlaubnis, seine Botschaft in menschlicher Sprache so auszudrücken, dass seine Botschaft in einer passenden Weise vermittelt wurde (182f).

¹Der Verfasser zitiert *Muqaddama* von *Izālat al-auhām* usw. ('Alī, *Niyāz-nāma*, 181).

b) Die Erfordernisse und die Vorzüglichkeit des göttlichen Wortes können nicht bewiesen werden, wenn das offenbarte Wort nicht richtig geordnet ist, wenn es keine Genealogien oder Wunder der Propheten und Apostel enthält, wenn es nicht in Form eines Buches oder Briefes durch einen Propheten geschrieben wurde *usw.* Es ist vielmehr notwendig, dass Gottes Wort einen Bericht über die Schöpfung, die Propheten und die Apostel enthält, um seine Diener auf den richtigen Weg zu führen. So wie die Leute zur Zeit der Propheten, Jesu und der Apostel über deren Wunder berichteten, so sollten die Menschen späterer Generationen die Möglichkeit haben, darüber in Gottes Wort zu lesen und Trost und Gewissheit hinsichtlich des Wortes Gottes zu erhalten (184).

Zudem ist die Bibel dieselbe Schrift, die die Schriftbesitzer immer hatten und die der Koran bestätigt. Wenn der Koran aber an der Inspiration der Bibel festhält und zur selben Zeit im Widerspruch zu ihr steht, dann ist es klar, welches der beiden Bücher nicht vom Menschen stammt (185f).

D. Beweise für den unverfälschten Zustand der Bibel (21.–25.)

AT (21.) Die Bücher des AT wurden zwischen 1500 und 400 v.Chr. geschrieben und dann von einer Generation zur nächsten bis zum heutigen Tag weitertradiert. *LXX* wurde um 300 v.Chr. übersetzt. Einige hebräische Dokumente, die vor Muhammads Zeit geschrieben wurden, existieren heute noch. Hinsichtlich *SP* : Die Samaritaner hätten sich als Feinde der Juden nie mit ihnen zusammengetan, um die Bibel zu entstellen. Das NT enthält auch

viele Bezugnahmen auf das AT (188f). Derjenige, der die Echtheit der Texte bezweifelt, die nicht explizit von einem Propheten geschrieben worden sind, sollte zumindest das Zeugnis Jesu annehmen (189–192).

NT (22.) Zwei Dinge müssen hier untersucht werden: a) Sind die Bücher des heutigen NT seit der Zeit der Apostel als inspiriert akzeptiert worden? b) Wurden sie verfälscht?

1. Die Zeitgenossen unechter neutestamentlicher Schriften hätten ihre Unechtheit in ihren eigenen Schriften bestätigt. Das ist aber nicht der Fall (194). Alle der gegenwärtig in der Bibel enthaltenen Bücher wurden immer als echt und als Wort Gottes angenommen. Dies beweisen die Zeiträume 1900–1400, 1400–400, 400–300 und 300–170 n.Chr. [...]. Wenn ein Buch des ersten Jahrhunderts sich auf das NT bezieht, aber einige neutestamentliche Bücher nicht erwähnt, dann ist das weniger ein Zeichen dafür, dass der Verfasser sie nicht akzeptiert, sondern eher dafür, dass er sie für seine Beweisführung nicht nötig hat. Man darf auch nicht vergessen, dass die Bücher des NT in einer Zeitspanne von 60 Jahren in verschiedenen Städten und durch acht verschiedene Leute geschrieben wurden. Aus diesem Grund dauerte es lange, bis alle Bücher von allen gesammelt und angenommen worden waren (198–200); deshalb hatten bis ungefähr 300 n.Chr. noch nicht alle Gemeinden (*jamā'at*) die Echtheit aller Bücher festgestellt, siehe Origenes' Bücherliste, Eusebius *usw.* (200f).

Die *apostolischen Väter* meldeten keine Zweifel hinsichtlich der Echtheit der biblischen Bücher an, da

sie zur Zeit der Apostel lebten und ihre Echtheit für selbstverständlich betrachteten (202–204).

2. Der unverfälschte Zustand des NT:

- a) Heute gibt es über 1000 griechische Manuskripte aus unterschiedlichen Ländern. Einige davon stammen aus der Zeit vor 400 n.Chr. Alle stimmen miteinander überein (205f).
- b) Die Übersetzungen stammen z.T. aus dem Jahre 120 n.Chr. und stimmen miteinander überein (206).
- c) Die Bezugnahmen der vielen nachapostolischen Schriften auf das NT stimmen miteinander überein (206f).

Der Koran und die *ḥadīs* sind auch Zeugen für die Wahrhaftigkeit der Bibel (208f).

Technisch gesehen war es gar nicht möglich für Christen und Juden, die Bibel zu entstellen (209). Sie hätten keinen Grund dazu gehabt. Es wäre außerdem unmöglich für einen echten Christen, derartige Absichten zu hegen, insbesondere wenn man Dtn 42 und Apk 2218f berücksichtigt (210f).

Es bleibt die Anklage, dass die Bibel aus weltlicher Motivation verfälscht worden sei. In der Zeit des Islam hätten Christen aber keinen Grund gehabt, dies aus weltlichen Beweggründen zu tun, da eine Schriftverfälschung von den Muslimen nicht gefördert wurde und die Christen gezwungen oder verleitet wurden, Muslime zu werden. Diejenigen, die trotz weltlicher Vorteile ablehnten, Muslime zu werden, hätten die Bibel auch nicht verfälscht, um weltliche Gewinn zu erzielen (211–213). Es hätten zudem alle Verfälscher gar nicht dieselben Worte verändern

können, da das Christentum schon in so vielen Ländern verbreitet worden war (213f). Im Falle des AT hätten diese Veränderungen mit Übereinstimmung der Juden vorgenommen werden müssen. Darüber hinaus muss man noch die unzähligen Übersetzungen in verschiedenen Sprachen in Betracht ziehen (214). Hinzu kommt, dass es in frühchristlicher Zeit schon viele Sekten innerhalb des Christentums gab, die untereinander zerstritten waren und deshalb keine gemeinsame Verfälschung unternommen hätten (214f).

Das Ergebnis dieser Untersuchungen: Der Einwand der Schriftverfälschung ist falsch.

Eine Untersuchung des Einwandes der Aufhebung (26.–34.) Muslime behaupten, dass die Bibel durch den Koran aufgehoben worden sei, um Unterschiede zwischen dem Koran, den *ḥadīs* und der Bibel zu erklären. Es ist jedoch schon aufgezeigt worden, dass dies nicht möglich ist (219f). Da diese Behauptung aber unter Muslimen sehr weit verbreitet ist, wird sich der Verfasser mit den Einzelheiten befassen (221). Sieben Sachverhalte müssen erwogen werden: 1) Was bedeutet *naskh*? 2) Wo wird die Behauptung von *naskh* im Koran gemacht? 3) Wo wird sie in den *ḥadīs* erhoben? 4) Kann Gottes Buch durch den einstimmigen Beschluss der muslimischen Glaubensgemeinschaft (*ijmā‘-i umma*) aufgehoben werden? 5) Ist *naskh* in der Bibel nach den von muslimischen Auslegern und Mujtahids festgelegten Regeln möglich? 6) Nennt der Koran trotz der Feststellung der biblischen Vollkommenheit einen Grund oder Sinn für seine eigene Offenbarung, wenn er die Aufhebung der Bibel nicht behauptet? 7) Warum sollte der Koran das Evangelium nicht aufheben, wenn das Evangelium die Thora aufgehoben hat (221)?

1. Die Bedeutung von *naskh* und die Bedeutung der Aufhebung der Bibel Nach dem arabischen Wörterbuch lautet die Bedeutung der Aufhebung der Bibel, dass es verboten sei, sie zu lesen oder nach ihren Lehren zu handeln, und dass sie nichtig (*bātil*) geworden sei. Aus diesem Grund wird sie von Muslimen nicht befolgt. Diese behandeln sie wie die Schriften der Hindus und Zoroastrier mit dem einzigen Unterschied, dass die Bibel als Gottes Wort betrachtet wird (222).
2. Die Behauptung der Aufhebung der Bibel widerspricht der Aussage des Koran (223–225).
3. Kein *ḥadīs* stellt fest, dass die Bibel aufgehoben worden sei. Der *ḥadīs*, der berichtet, dass Muhammad ‘Umar das Lesen der Thora verboten habe, ist unzuverlässig und bezieht sich nicht auf ihre Aufhebung. Außerdem bestätigt ein anderer *ḥadīs*, dass Muhammad gesagt habe, das Wort Gottes werde nicht durch sein eigenes Wort aufgehoben. Bukhārī und andere unterstützen diese Aussage (225–227).
4. Es ist klar, dass die Aufhebungstheorie zu jenem Zeitpunkt erdacht wurde, als man merkte, dass gewisse Sachverhalte im Koran nicht mit der Bibel übereinstimmen. Da Gelehrte keine Beweise dafür im Koran und in den *ḥadīs* finden konnten, erfanden sie die Lehre, dass sie durch den einstimmigen Beschluss der *umma* entschieden worden sei (227f). Zwei Tatsachen lassen die Folgerung dieser Aussage als ungültig erscheinen, auch wenn es einen einstimmigen Beschluss der *umma* hinsichtlich der Aufhebung der Bibel gegeben hätte (228):

- a) Gemäß der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) ist ein einstimmiger Beschluss der *umma* nur dann zulässig, wenn sie den Lehren des Wortes Gottes nicht widerspricht.
 - b) Es muss einen konkreten Anlass für den Beschluss der *umma* geben, beispielsweise durch das Auftreten von zweideutigen loci o.ä. (228).
5. Alle Muslime sind sich einig, dass einige Verse im Koran aufgehoben sind. Der Koran bestätigt dies (229). Es steht aber nirgends im Koran oder in den *ḥadīs*, dass die Bibel durch den Koran aufgehoben worden sei. Folgende Regeln sind für *naskh* im Koran aufgestellt worden (229f):
- a) *Naskh* ist ein Merkmal der Muslime und hat mehrere Vorteile. Einer davon ist, dass man eine Sache dadurch erleichtern kann (230).
 - b) Es dürfen nur Gebote (*aḥkām*), nicht aber Informationen (*akḥbār*) aufgehoben werden; d.i. die Lehren, Prinzipien, historischen Berichte, Erzählungen u.ä. der Bibel dürfen nicht aufgehoben werden (230f).
 - c) Was die Gebote anbelangt, so müssen wir differenzieren. *Naskh* ist nur dann möglich, wenn festgestellt wird, dass sich zwei Gebote widersprechen und dass Muhammad oder einer seiner Begleiter (*ṣaḥābī*) eines davon aufgehoben hat (231f). Wie können nun Muslime nicht nur einige Verse, sondern ein ganzes Buch aufheben lassen, besonders wenn man in Betracht zieht, dass weder der Koran noch ein einziger „schwacher“ *ḥadīs* dies behaupten (232f)?

Einige Gelehrte unterscheiden zwischen allgemeinen Geboten, die für alle verbindlich seien, und besonderen Geboten, die sich nur auf bestimmte Leute oder Zeiten bezögen. Nur die zweite Art könne aufgehoben werden (233). Bedeutet dies, dass alle Gebote der Bibel zur zweiten Sorte gehören? Das ist unmöglich: Es gibt viele Gebote, die man nur als allgemein interpretieren kann (234).

6. Der Koran sagt nicht, dass er gekommen sei, um die Bibel aufzuheben und zu verwerfen. Im Gegenteil, Q 6,156 deutet darauf hin, dass der Koran mit den Schriften der Juden und Christen identisch ist und sich nur darin unterscheidet, dass er in der arabischen Sprache offenbart wurde (235f).
7. Sowohl das AT als auch das NT wurde von inspirierten Menschen geschrieben (136f). Die Christen behaupten nicht, dass das AT durch das NT aufgehoben wurde. Im Gegenteil, es wird weiterhin als ein für Christen verbindliches Buch anerkannt, gelesen und tradiert. Das AT sowie das NT spenden ewiges Leben und Erlösung. Gott könnte zudem nicht eines seiner Worte durch ein anderes aufheben (237f). Das NT ist Zeuge dafür, dass das AT nicht verworfen oder aufgehoben wurde, sondern dass es weiterhin gelesen wurde; *vgl.* 1Kor 10,11; Röm 15,4; 2Tim 3,16–17 (238f).

Kann Gott den wahren Weg zur ewigen Erlösung offenbaren und ihn dann verwerfen (239f)? Oder ist es denkbar, dass Gott dem Menschen ein Gesetz zu befolgen gab, nur um es wieder aufzuheben, weil es sich als unmöglich erwies, und es durch ein neues

Gesetz zu ersetzen (240)? Oder hat Gott mit Absicht ein wertloses Buch geoffenbart, um es später durch ein anderes zu ersetzen (240)?

Einige moderne Maulvīs, wie z.B. Maulvī Kairānwī, haben entdeckt, dass die Aufhebung der Bibel nicht bewiesen werden kann, sondern dass alles auf die Unmöglichkeit dieser Lehre hinweist. Diese Leute behaupten jetzt, dass es solch eine Lehre nicht gebe; nicht das ganze AT werde durch das NT aufgehoben, sondern nur einige Gebote des AT. Christen hätten aus Unwissenheit eine falsche Behauptung gemacht¹, denn in Wirklichkeit würden Muslime diese Lehre nicht kennen (241–245). Diese Meinung von Raḥmatullāh ist jedoch falsch und widerspricht den Büchern, die sich mit den Prinzipien von *fiqh* befassen (245–247).

Vielleicht möchte jemand an dieser Stelle differenzieren zwischen Aufhebung im Sinne des Verbotes, die Bibel zu lesen und schreiben², und Aufhebung im Sinne der Bezeichnung der Bibel als nichtig. Diese Unterscheidung ist aber nicht legitim, da das Lesen einer Schrift nur verboten werden darf, wenn sie nichtig und schlecht ist (248).

Es bleibt die Frage, warum das ganze Evangelium oder einige seiner Gebote nicht durch den Koran aufgehoben werden können, wenn die ganze Thora oder einige ihrer Gebote durch das Evangelium aufgehoben worden sind (248).

Es gibt zwei Arten der Annullierung (*manṣūkhī-omauqūfī*): Wenn man bei der ersten Art die aufhebenden

¹So das Buch über die religiöse Debatte (Agra), welches nach dem Rat von Kairānwī und Khān unter dem Namen Sayyid 'Abdullāh veröffentlicht wurde, S. 28f.31.38f; *Izāla al-auhām*, 1.1.1 (Şafdars Angaben).

²Undeutliche Aussage.

und aufgehobenen Gebote untersucht, so sieht man, dass die Intention des Gesetzgebers von Anfang bis Ende dieselbe war, so dass sein Ziel deutlich wird. Bei der zweiten Art ist dies nicht der Fall. Vielmehr wird deutlich, dass sich sein Ziel und seine Absicht geändert haben.

Nehmen wir als Beispiel einen Gesetzgeber (*ḥākim*), der einigen Leuten diverse Anweisungen (*aḥkām*) gibt, wie sie ein Haus bauen sollen. Zuerst lässt er sie Steine aufgraben und sammeln. Nach einer bestimmten Zeit befiehlt er ihnen, damit aufzuhören und das Fundament zu bauen. Danach müssen sie dies beendigen und anfangen, Kalk zu mischen *usw.*, bis das Haus schließlich fertig ist. In dieser Weise hat der Gesetzgeber frühere Befehle immer wieder annulliert (*mauqūf karnā*) und neue Befehle gegeben. Seine Intention dabei ist aber von Anfang bis Ende dieselbe geblieben, nämlich ein Haus zu bauen (248f). Man stelle sich aber vor, derselbe Gesetzgeber hätte befohlen, dass das Haus abgerissen werden solle und dass man den Kies und die Erde mit den Füßen zu einer ebenen Terrasse feststampfen solle; hierbei würde offenbart werden, dass sich die Absicht des Gesetzgebers geändert hätte (249).

Im ersten Fall wird deutlich, dass die Befehle, mit einer Sache aufzuhören und mit etwas Neuem zu beginnen, eigentlich keine Aufhebung, sondern vielmehr Erfüllung bedeuten. Die Intention des Gesetzgebers wird zum Schluss erfüllt. Diese Art von Befehlen ist auch bezüglich des Wortes Gottes erlaubt und beeinträchtigt nicht seine Macht oder Weisheit (249). Man findet sie in der Bibel (250). Die zweite Art wird in Gottes Wort nicht gefunden, da sie der Natur Gottes widerspricht. Der Fall der Aufhebung der Bibel durch den Koran kann nicht von Gott sein, da er zur zweiten Sorte von Aufhebung gehört (251).

Die „Aufhebung“ von Geboten in der Bibel sieht folgendermaßen aus: Gott beschloss nach dem Sündenfall,

den Menschen von seiner sündhaften Natur zu erretten. Zuerst gab er ihm, wie schon erwähnt, nur Gebote, die er verstehen und befolgen konnte (252–254). Israels Verstand und Zustand waren nicht würdig oder fähig, die vollkommenen (*kāmila*) und geistlichen Gebote zu verstehen oder zu befolgen (254). Das heißt aber nicht, dass Gott das vollkommene und geistliche Gesetz nicht gekannt hätte, oder dass er den Israeliten ein unvollkommenes Gesetz (*nā-kāmila*) gegeben hätte, damit sie der Sünde schuldig sein würden. Dies widerspräche Gottes heiligem Wesen. Er gab ihnen vielmehr sein vollkommenes und vollständiges geistliches Gesetz, nachdem sie durch verschiedene Offenbarungen des AT fortgeschritten und endlich würdig waren, Gottes letzte Offenbarung aufzunehmen (254f). Die Frage, warum Gott sein vollkommenes Gesetz nicht sofort offenbart habe, lässt sich leicht beantworten: Es gibt eine Gesetzmäßigkeit in allen Geschöpfen, dass Wachstum und Fortschritt durch kleine Schritte stattfinden (255f).

Wenn das Evangelium durch den Koran aufgehoben worden ist, dann ist es notwendig festzustellen, welcher Regel diese Aufhebung zuzuordnen ist.

Das Gesetz der Thora besteht aus verborgenen (*bāṭini*) und manifesten/externen (*ẓāhiri*) Geboten. Das moralische Gesetz, das sich auf die Gerechtigkeit und Reinheit des Menschen bezieht und das identisch mit dem Gesetz des Evangeliums ist, befindet sich in einer verborgenen Form im AT, wo es aber nur abrissartig (*mujmal*) und unvollkommen (*nā-kāmil*) ist, um die Menschen, die auf einer niedrigen geistlichen Ebene waren, lehren und leiten zu können (256f). Nur durch Jesus wurde dieses unvollkommene Gesetz erfüllt und erklärt (*takmil/tafṣil/tashrīh*) (257).

[Es folgen einige Beispiele von der Erfüllung alttestamentlicher Gebote bezüglich der Unzucht, Scheidung (258), Nächstenliebe (die nun nicht nur den Juden oder anderen Gläubigen, sondern allen Menschen gelten)(258f)].

Im Gegensatz dazu vergleiche man die minderwertigen oder schlechten Gesetze des Koran und der *ḥadīṣ*, die vieles erlauben, das mit Gottes heiligem Wesen unvereinbar ist, z.B. das Gesetz, dass Muslime nicht verantwortlich für ihre schlechten Taten sind (260f), die Gesetze, die sich auf Ehe und Unzucht beziehen (261f) und das Gebot, dass Muslime nur einander und nicht andere lieben sollen (262). Die Antwort auf den Einwand, dass es nicht möglich sei, die Gebote des Evangeliums zu befolgen, lautet: Ist es denkbar, dass Gott diese vollkommenen und vollständigen Gebote zuerst offenbarte, sie dann aber bereute und aufhob? Oder zwang er ihnen diese unmöglichen Gesetze auf und befahl ihnen etwas Unmögliches zu tun, nur um später einzusehen, dass es nutzlos sei, und die Gebote aufzuheben (262f)?

Wenden wir uns jetzt den schon erwähnten äußeren Gesetzen der Thora zu. Davon gibt es auch die o.g. zwei Arten. Die Gesetze, die sich auf Äußerlichkeiten und gottesdienstliche Zeremonien beziehen, waren alle Zeichen des geistlichen Gottesdienstes, der durch Jesus offenbart wurde. Diese wurden den Israeliten zuerst gegeben, um sie von den Ritualen des Götzendienstes wegzuziehen. Als sie diese Aufgabe bewältigt und sich an den Gottesdienst gewöhnt hatten, offenbarte Gott die verborgene Wirklichkeit durch Jesus. Die wahren/verborgenen Dinge, von denen Gott dem Menschen das Bild, das Zeichen und den Schatten durch die Thora gezeigt hatte, wurden jetzt selbst offenbar (263f). Dies wurde in Jer 31,31–33 und 32,40 prophezeit und durch Christus erfüllt (Hebr 8

usw.)(264f). Aus diesem Grund waren die äußeren Gesetze nicht wertlos, sondern sie waren nützlich und weise für den ihnen zugewiesenen Zeitraum (265).

Ist es logisch, dass Gott zuerst das äußere, dann das innere und daraufhin wieder das äußere Gesetz offenbarte (*d.h.* in der Thora, im Evangelium und im Koran)? Dass er zurückkehrte vom Original zur Kopie, vom Geistlichen zum Weltlichen (266)? Die Bedeutung der Thora war richtig und vorzüglich und die durch Jesus in Erscheinung getretene Wirklichkeit dahinter größer und vorzüglicher. Die Absicht des Koran besteht jedoch darin, mehrere Gebote aus der Thora zu nehmen, ohne ihre Bedeutung zu verstehen, sie zu ändern und mit vielen Zeremonien von Götzenanbetern *usw.* zu vermischen (266).

Im AT wurde ein unschuldiges Tier als Sühne für begangene Sünden geopfert (266). Diese Handlung reicht an und für sich nicht aus, sondern ist ein Zeichen des wahren (*aṣḷī/ḥaqīqī*) Opfers Jesu Christi. Der Mensch, der an ihn glaubt und seine Sühne annimmt, wird von allen Sünden gereinigt (266f). Aus diesem Grund bedarf es nicht mehr der Tieropfer, sondern allein des Glaubens an Jesus Christus (267f).

Gemäß muslimischem Gesetz hingegen werden Tieropfer verlangt, während das Sühnopfer Jesu überhaupt nicht erwähnt wird. Gott hätte aber das Sühnopfer seines eingeborenen Sohnes aufgehoben, wenn es sich mit der Offenbarung tatsächlich so verhalten würde (268).

Die Thora enthält äußere Waschrитуale. Deren Ziel bestand darin, darauf hinzuweisen, dass geistliche Reinheit genauso wichtig ist wie körperliche. Die geistliche Reinigung ist durch Jesus zustande gekommen und wird jetzt erreicht, indem man durch die Leitung des Heiligen Geistes an ihn glaubt (268f). Aus diesem Grund waschen sich Christen nicht mehr, um geistlich rein zu werden.

Das muslimische Gesetz hingegen verlangt das reinigende Waschen des Körpers, um geistliche Reinigung zu erlangen. Hier hat sich der Islam wieder rückwärts bewegt zum äußeren Gesetz (269f).

Der Tempel in Jerusalem wurde den Juden von Gott als gottesdienstlicher Opferort gegeben. Seine Gegenwart wurde dort dermaßen offenbar, dass es erschien, als wohne er selbst dort. Der Tempel war also ein Zeichen des reinen Leibes Jesu sowie der Tatsache, dass das menschliche Herz der Wohnort Gottes ist. Als Gott durch Jesus Mensch wurde, wurde diese Wirklichkeit offenbar, so dass jetzt das Herz eines jeden Gläubigen der Tempel Gottes ist. Deswegen zerstörte Gott den steinernen Tempel, nachdem Jesus in den Himmel aufgefahren war (270).

Im muslimischen Gesetz ist wieder ein Gebäude als Tempel Gottes bestimmt worden. Ja, Muslime beten sogar in die Richtung desselben. Früher war es ein Götzentempel, und Muslime haben zusammen mit diesem auch die Zeremonien der Götzendienste absorbiert (271f). Was ist die wahre Bedeutung von all diesem? Selbst wenn man die Geschichten der *ḥadīṣ* glaubt, etwa dass Adam und die Engel das Fundament der Ka'ba gebaut hätten, so bleibt das Grundproblem: Warum würde Gott die Ka'ba zu seinem Tempel auserwählen bis zur Zeit Ismaels, dann den gottesdienstlichen Ort nach Jerusalem verlegen, um ihn dort aufzuheben und mit einem geistlichen Tempel zu ersetzen, und ihn zum Schluss wieder an die (materielle) Ka'ba zu verlegen (272f)?

Die Beschneidung war in analoger Weise ein Zeichen des Entfernens¹ der eigensüchtigen Gelüste des menschlichen Herzens. Sie hat ihre Erfüllung erst im geistlichen Israel mit der Beschneidung nicht der Vorhaut, sondern

¹W.: „wegschneiden“ (qaṭa' karnā).

des Herzens gefunden (273). Deshalb ist die äußere Beschneidung nicht mehr notwendig. Der Islam aber hat sie wieder eingeführt (274).

Die Thora verbietet auch den Genuss bestimmter Tiere. Dieser war nicht an sich gut oder böse; vielmehr lehrte die Thora dadurch die Juden, sich an Gottes Gebote zu gewöhnen und sich, wie schon erwähnt, von anderen Leuten abzusondern. Zudem erlaubte ihnen Gott solche Tiere, Getränke und Kleider, die nützlich und gesund waren. Als die Israeliten geistliche Fortschritte gemacht hatten und sich nicht mehr von anderen Völkern unterscheiden mussten, als das Evangelium unter alle Völker verbreitet worden war und größere Einsicht hinsichtlich weltlicher Dinge erreicht worden war, waren diese Gebote nicht mehr verbindlich. Schädliche Dinge sind natürlich weiterhin verboten (*ḥarām*) (274f). Auch in dieser Sache hat der Koran auf äußere Rituale zurückgegriffen (275f).

Die übrigen Gesetze sind politischer Art und beziehen sich auf die Regierungsweise. Nachdem Jesus gekommen war, regierten die Lehren des Evangeliums [vom Reich Gottes], und die Juden wurden zerstreut. Diese politischen Gesetze waren nur für Juden bestimmt und müssen nicht von anderen Leuten beachtet werden (276).

Die Aussage der Bibel (34.) Die Bibel ist selbst Zeuge dafür, dass das Evangelium nie aufgehoben werden wird; *vgl.* die genannten Jeremiastellen, worin deutlich gesagt wird, dass der neue Bund ewig sein wird (32,40); so auch Mt 24,35; Mk 14,32; Lk 21,33; Joh 5,22–24 (Erlösung nur durch Christus); Gal 1,8 (alle Lehren außer denen des Evangeliums sind verflucht) *usw.* (277–280).

Das Werk wird mit einer Exhortatio abgeschlossen (280–282).

Kapitel 18

‘Imād ud-Dīn

Literaturverzeichnis

1. Mukhtaṣir tawāriḫ-i hindūstān (Abriss der Geschichte Indiens) (1866), 24 S.*
2. Taḥqīq al-īmān (Eine Untersuchung des Glaubens) (1866), 128 S.*
3. Wāqī‘āt-i ‘imādiya (Autobiographie; w.: „Imādsche Ereignisse“) (1866), 19 S.*
4. Ittifāqī mubāḥaṣa (Eine zufällige Debatte) (1867), 71 S.
5. Hidāyat al-muslimīn (Rechtleitung der Muslime) (1868), 390 S.*
6. Ḥaqīqī ‘irfān (Wahre Erkenntnis) (1869), 125 S.*
7. Āsar-i qiyāmat (Spuren des Jüngsten Tages) (1870), 35 S.*
8. Tafsīr-i mukāshafāt-i Yuḥannā (Kommentar zur Offenbarung) (1870), 138 S.

9. *Naghmah-i ṭanbūrī* (Melodie der Laute (*ṭanbūr*)) (1871), 115 S.*¹
10. *Man anā* (Wer bin ich?) (1874), 15 S.*
11. *Buzurg Nāthānā'el* (Die Geschichte von Nathanael) (1874), 18 S.*²
12. *Tafsīr-i injīl-i mattī rasūl* (Kommentar zum Matthäusevangelium) (1875), 518 S.
13. *Anjām-i mubāḥaṣa* (Ergebnis der Debatte) (1875), 8 S.
14. *Pandrah lekcar* (15 Vorträge [Lecture]) (1876), 179 S.*
15. *Taqlī'āt-i ta'līqāt* (Die Vernichtung der erläuternden Bemerkungen) (1877), 100 S.*
16. *Tawārīkh-i muḥammadī* (Das Leben Muhammads) (1878), 274 S.*
17. *Tafsīr-i a'māl* (Kommentar zur Apostelgeschichte) (1879), 636 S.
18. *Ta'lim-i muḥammadī* (Die Lehre des Islam) (1880), 371 S.*
19. *Tanqīd al-khayālāt* (Untersuchung von Gedanken), Bd. 1–4 (1882–3), 48; 24; 30; 55 S.*
20. *Kitāb-i al-Kindī* (Die Schrift von al-Kindī) (1884?), 178 handgeschr. Seiten.
21. *Tafsīr-i injīl-i Yuḥannā rasūl* (Kommentar zum Johannesevangelium) (1886), 500 S.³
22. *Intisāb al-'imād* (Genealogie 'Imād ud-Dīns) (1887), 68 S.*

¹Diese Schrift stellt einen schriftlichen Briefwechsel zwischen 'Imād ud-Dīn und dem schiitischen Mujtahid von Lucknow, Sayyid 'Alī Muḥammad, dar (Lāhiz, *Naghma-i ṭanbūrī*).

²Eine Auslegung von Joh 1,45–51, in der heimliche Christen zum öffentlichen Bekenntnis aufgerufen werden (Lāhiz, *Buzurg Nāthānā'el*).

³Der Rückseite von Lāhiz, *Intisāb al-'imād*, entnommen.

23. Kitāb kawā'if aṣ-ṣaḥā'if (Einführung in die Bibel) (1887), 198 S.*
24. Mir'āt al-insān (Spiegel des Menschen) (1889), ca. 104 S.*
25. Taftīsh al-aulyā (Untersuchung der Heiligen) (1889), 168 S.*
26. Tauzīn al-aqwāl (Das Abwägen von Worten) (1893), 56 S.*
27. Tawārīkh-i masīḥ (Das Leben Jesu), Teil 1 u. 2 (Teil 1: 1893, 86 S.)*
28. Lughāt al-kamāl (Bibelwörterbuch), ?¹
29. Urdū Qur'ān (ca. 1894), ca. 300 S.*²

* = mir zugänglich.

Wenn nicht anders vermerkt, so sind die Seitenangaben und die zeitliche Einordnung der Werke, die nicht eingesehen werden konnten, bis 1883 entnommen aus: R. Clark, „Literary Work of the Rev. Dr. Imad-ud-din“, *CMI* (Oct. 1884), 639f. Leider sind diese nicht immer zuverlässig.

Prüfung des Glaubens (Taḥqīq al-īmān)

Nach einem Vorwort und einer Einführung³ legt 'Imād ud-Dīn im Kapitel dar, dass Muhammad ein falscher Prophet sei (18–106); im zweiten, dass Christus wahrer Prophet und Gottessohn sei (106–125).

¹Aus: Lāhiz, „[Dr. Imad-ud-din's Paper for Chicago](#)“, 586.

²W. Muir lobt diese Übersetzung: Sie sei idiomatischer und daher konziser und verständlicher als gängige Übersetzungen („[Editorial Notes](#)“, 225f). Mir ist die transliterierte Ausgabe (roman letters) von 1900 zu Gesicht gekommen.

³Lāhiz, *Taḥqīq al-īmān*, 1–18.

Im *Vorwort* nennt er zwei Prämissen für einen gerechten Vergleich der beiden Religionen. Erstens können Anhänger der einen Religion nicht Einwände gegen die andere Religion vorbringen, die gegen sie selbst gerichtet werden könnten. So gibt es in beiden Religionen, nicht nur im Christentum, Sachverhalte, die suprarationaler Art sind (3f). Zweitens darf die Mannigfaltigkeit der Sekten einer Religion nicht als Einwand gegen dieselbe gelten, da beide Religionen dadurch gekennzeichnet sind; sind aber ihre Offenbarungsschriften als wahr erwiesen worden, dann müssen auch ihre Lehren anhand ihrer Schriften und Propheten beurteilt werden (4).

In der *Einführung* wird der Einwand der Schriftverfälschung behandelt. Die Anklage des Koran richtet sich nach 'Imād ud-Dīn gegen die Sinnverfälschung (*tahrīf-i ma'nawī*), nicht gegen die Schriftverfälschung (4f). Die einzelnen Einwände von Istifsār, Izalāt al-auhām¹ und *I'jāz-i 'īswī* (*Christliche Unnachahmlichkeit*) hinsichtlich der angeblichen Verfälschung der Bibel werden hier nicht behandelt, da sich ein späteres Werk namens *Rechtleitung der Muslime* speziell dieser Problematik widmen soll (5). Einige grundsätzliche Problemkreise werden jedoch genannt:

¹*Kitāb-i Istifsār* wurde 1845 von einem muslimischen Rechtsgelehrten namens Āl-i Ḥasan (geb. ca. 1801) als Antwort auf christliche Lehren veröffentlicht, in dem der Verfasser auch die *Waage der Wahrheit* angreift (Zu Āl-i Ḥasan s. Powell, "[Contact and Controversy](#)", 207ff; zu *Istifsār* ebd., 218–221, "[Maulānā Raḥmat Allāh Kairānwī](#)", 49).

Izālat al-auhām ist eine frühere Antwort Raḥmatullāh Kairānwīs auf die *Waage der Wahrheit*, die er 1852/1853 veröffentlichte (vgl. Powell, "[Contact and Controversy](#)", 265–267).

In Wirklichkeit geht 'Imād ud-Dīn kaum auf diese beiden Werke ein, da sie nach der Veröffentlichung der *Christlichen Unnachahmlichkeit* nicht mehr aktuell waren und danach kaum eine Rolle in der Auseinandersetzung spielten.

Der Einwand, dass die Bibel verfälscht worden sei, da die Bibelübersetzungen voneinander abweichen, ist unbegründet; verschiedene Übersetzungen weichen immer voneinander ab (5f). Der Verfasser sei dabei gewesen, als die Schrift *Christliche Unnachahmlichkeit* geschrieben wurde. Die gewichtigste Antwort auf diesen Einwand ist die Tatsache, dass Jesus die Thora gelesen und ihre Inspiration bezeugt hat. Auch hat er behauptet, dass sie nie aufgehoben werden würde. Man hätte die Thora nach Jesu Zeit nie verfälschen können, da es die beiden feindlichen Parteien der Juden und Christen gab. Hätte eine Partei dies getan, so hätte die andere sofort protestiert (6).

Die Behauptung, dass die vielen unechten Bücher neutestamentlicher Zeit ein Indiz dafür seien, dass man den kanonischen Büchern auch nicht trauen könne, ist falsch. Diese unechten Bücher waren das Produkt von uninspirierten Menschen. Aus diesem Grund wurden sie von Gelehrten und der „Gemeinschaft aller Gläubigen“ (*ijmā' i ummat*) nicht als Gottes Wort angenommen (7). Man könnte genausogut behaupten, dass die zahlreichen *ḥadīs*, die von Muslimen als unzuverlässig eingestuft werden, Beweise für die Schriftverfälschung der vertrauenswürdigen (*ṣaḥīḥ*) *ḥadīs* seien (7f). Der Koran selbst war ursprünglich in mehreren Versionen vorhanden, die alle verbrannt wurden, als der maßgebende Koran festgelegt wurde. Viele Verse wurden weggelassen und andere hinzugefügt (8–11).

Der Einwand von Textvarianten als ein Zeichen der Schriftverfälschung muss abgelehnt werden. Muslime glauben, dass Pfander die Verfälschung der Bibel bei der Agra-Debatte zugegeben habe. Eigentlich hat er aber nur zugegeben, dass Schreibfehler vorhanden seien (11). Textvarianten kann man in jedem Buch einschließlich dem Koran finden (11f). [Es folgen einige Schreibfehler der Bi-

bel und Einwände gegen die Zuverlässigkeit des Koran (15f.)] Mehrere angebliche Widersprüche der Bibel werden in der Schrift *Christliche Unnachahmlichkeit* erwähnt. Dies ist aber kein Zeichen der Schriftverfälschung. Wäre das der Fall, dann könnte man den Koran auch als verfälscht bezeichnen (16f).

Die Lehren der Christen beweisen an sich noch keine Verfälschung des Textes (17).

Kapitel 1 und 2 sind im wesentlichen ein Vergleich der Eigenschaften Muhammads und Jesu anhand von vier Kriterien, nämlich a) ob sie Wunder tun können, b) ob sie prophezeit haben, c) ob sie von früheren Propheten vorausgesagt worden sind, d) ob ihre Lehren gute moralische und geistliche Werte enthalten (21). Der letzte Punkt wird in 2.4 ausführlicher erläutert: Haben sie auch Gottes Herrlichkeit und Größe offenbart (78)?

Im Gegensatz zu Jesus hat Muhammad keine Wunder getan—die *ḥadīs*, die von angeblichen Wundern Muhammads berichten, sind weder zuverlässig noch stimmen sie miteinander überein; zudem behauptet der Koran selbst, dass Muhammad keine Wunder getan habe (1.1). Auch hat er nicht prophezeit (1.2). Die sogenannten Verheißungen bezüglich Muhammad im AT, die Raḥmatullāh in *Izālat al-auhām* erwähnt hat¹, beruhen auf einer falschen Exegese (1.3). Hinsichtlich der Lehren Muhammads sind nur diejenigen richtig, die mit der Bibel übereinstimmen. Diese zählen aber nicht zu den muslimischen Lehren, da a) die Muslime die Bibel als verfälscht and aufgehoben bezeichnen (78), und b) sie der Bibel entnommen worden sind (79–81).

Es gibt mehrere Einwände in Bezug auf Muhammads Lehre:

¹S. S. 450, Anm. 1.

1. die Polygamie: Muhammad selbst hat die Zahl seiner eigenen Frauen nicht eingeschränkt und hat auch die anderen Gebote des Koran in dieser Hinsicht nicht befolgt (81–101);
2. die fleischliche Natur des Paradieses (101f);
3. der heilige Krieg (*jihād*)(103–105);
4. die weltliche und ungeistliche Natur dieser Lehren (105f).

Jesus aber hat Wunder getan (2.1), prophezeit (2.2) und ist von früheren Propheten verheißen worden (2.3). Jesu Lehren sind vollkommen. Dazu gehören a) die Dreieinigkeit (120f), b) die Gottessohnschaft Jesu (121–123), c) Jesu Sühnopfer für die Sünden der Menschen: Ein Sühnopfer ist für die Sündenvergebung notwendig, da menschliche Werke nutzlos sind; die alttestamentlichen Opfer sind Typoi (*namūna*) für Christi Sühne (123–125).

Schließlich weist die Bibel fünf vorzügliche Eigenschaften auf:

1. Das Zeugnis der Geschichte von Gottes Wort ist ausreichend, um den echten Fragenden von der Wahrhaftigkeit der christlichen Ansprüche zu überzeugen und seine geistlichen Bedürfnisse zu befriedigen (126).
2. Der Verfasser der Bibel ist Gott, denn sie offenbart die Geheimnisse des Herzens und befriedigt durch ihre Lehre den Verstand des ernsthaft Fragenden (126f).
3. Im Unterschied zum Koran enthält die Bibel keine Täuschungen und keinen Betrug (127).

4. Die Bibel verändert die Herzen der Menschen und macht auch aus überaus stolzen und schlechten Menschen solche, die rein, demütig und heilig sind. Dieses gute Werk hört nie auf. Der Koran dagegen erreicht dieses heilige Ziel nicht, sondern hält den Menschen in seiner Sündhaftigkeit fest (127).
5. Der Mensch, der den Koran und die Bibel ohne Vorurteile vergleicht, wird den Koran sofort ablehnen und das Evangelium annehmen (127f)¹.

Rechtleitung der Muslime (Hidāyat al-muslimīn)

Vorwort

Früher haben Muslime *tahrīf-i ma' nawī* behauptet, heute behaupten sie hingegen *tahrīf-i lafẓī* und *'amdī*². Der Grund hierfür ist, dass die muslimische Lehre, die anti-christlich ist und das Prophetentum (nubūwat) Muhammads nicht beweisen kann, auf diese Weise zu suggerieren versucht, dass die Bibel nicht vertrauenswürdig sei (2f). Frühere Muslime haben solche Behauptungen weder im Koran gelesen noch selbst gemacht, weshalb man sie in früheren Werken auch nicht findet. Erst jetzt haben die Maulvīs angefangen, solche Sachverhalte zu schreiben. Aber da ihre Argumente nutzlos sind, haben einige [wahrheitsliebende] muslimische Gelehrte die Nichtigkeit des Islam erkannt und sich nur aus Angst vor der

¹ Vgl. Wherry, *The Muslim Controversy*, 22f.

² Lāhiz, *Hidāyat al-muslimīn*, 2. Dies scheint eine Reflexion über die Auseinandersetzung des indischen Islam mit dem Christentum zu sein. *Tahrīf-i 'amdī* bedeutet die absichtliche Schriftverfälschung. Der Verfasser verwendet hier den Begriff mehr oder weniger synonym zum Begriff *tahrīf-i lafẓī*.

Umwelt und wegen ihres schwachen Glaubens nicht öffentlich dazu bekannt, obwohl sie es dem Verfasser und anderen Christen insgeheim gestanden haben. Dennoch werden einige öffentlich Christen, da sie ihre alte Religion ohne Grund finden, ist doch kein Wunder Muhammads erwiesen worden noch das Zeugnis eines vorhergehenden Gesandten über ihn anzutreffen. Weder seine Lehre ist edel gewesen noch sein Wandel gut. Die Behauptung der Verfälschung der Bibel ist nicht bewiesen worden und ist daher nichtig (3).

1853 haben der inzwischen verstorbene Arzt Wazīr Khān und Maulvī Raḥmatullāh, der nun in Mekka lebt, mit viel Mühe ein Buch namens *Christliche Unnachahmlichkeit* (*I'jāz-i 'īswī*) verfasst. In jenen Tagen war 'Imād ud-Dīn auch in Agra und hat sie täglich abends besucht (3).

Obwohl diese Schrift 45 Jahre alt ist, leben dennoch einige vertrauenswürdige Muslime, die die Lage, in der sie verfasst wurde, bezeugen können, z.B. Maulvī Muḥammad Mazḥar, Maulvī Abu al-Ḥasan, Ḥāfiẓ 'Abdullāh, Maulvī Karīm ad-Dīn usw. (3f). Diese Leute wissen wohl, wie Dr. Wazīr Khān dieses Werk geschrieben hat, denn die Quellen und Art der Abfassung waren weder gut noch aus guter Absicht entstanden (4).

Die Ursache des Werkes war folgende: Pfanders Predigten hatten sich in Agra ausgebreitet.

Deren Inhalt lautete: Der Islam ist nicht von Gott und gewiss nicht von Gott gesandt worden. Zu jener Zeit entstand der Gedanke bei den Leuten, dass der Islam vergehe, da Pfander in der *Waage der Wahrheit* aufgezeigt hatte, dass der Islam ohne Fundament sei (4). Obwohl Maulvī Āl-i Ḥasan *Istifsār* und Raḥmatullāh *Izālat al-auhām* geschrieben hatten¹, erkannten sie selbst, dass diese Schrif-

¹S. S. 450, Anm. 1.

ten nicht überzeugten. Da sie die Sendung Muhammads nicht beweisen konnten, fasste Dr. Wazīr Khān den Entschluss, ein Buch zu schreiben, in dem er durch das Heranziehen von englischen Büchern die Zuverlässigkeit der Bibel in den Augen der Menschen in Zweifel ziehen wollte. So würde der Koran an Herrlichkeit gewinnen, und die normalen Muslime würden den Predigern auf den Marktplätzen Schwierigkeiten bereiten (4).

Mit dieser Absicht sammelten er und Raḥmatullāh englische Kommentare, die Aufzeichnungen (*risāla*) monatlicher Debatten der Brahma Samāj wie auch die Bücher von Häretikern und Atheisten. Außerdem erhielten sie nicht nur Hilfe von einigen irreligiösen (*bad-dīn*) Engländern, sondern sie bekamen auch zahlreiche Bücher von dem römisch-katholischen Bischof, der die Absicht hegte, den Protestanten dadurch Schaden hinzuzufügen (4). Für den oberflächlichen Menschen scheint es zu diesem Buch keine Antwort zu geben, aber in Wirklichkeit hat es keine Substanz (4f). Aus diesem Grund haben Christen bis heute keine detaillierte Antwort darauf gegeben. Nun hat aber 'Imād ad-Dīn beobachtet, dass einige Leute durch dieses Buch verleitet worden sind und andere abgehalten worden sind, Christen zu werden. Dies hat den Ausschlag für eine gründliche Behandlung der *Christlichen Unnachahmlichkeit* gegeben (5). An geeigneten Stellen wird auch auf andere Werke eingegangen werden.

Kapitel 1: Zur Inspiration

1.1 Die Notwendigkeit der Inspiration

Inspiration (*ilhām*) bedeutet „Erkenntnis, die von Gott kommt“. Sowohl das Judentum als auch das Christentum und der Islam setzen die Inspiriertheit ihrer Propheten voraus (6f).

Es gibt Leute, die die Notwendigkeit der Inspiration bestreiten und behaupten, dass man mit der Vernunft alles tun könne; denn wir könnten die Spuren des Willens Gottes in der Schöpfung sehen und dadurch Gottes Willen selbst erkennen. Die göttliche Inspiration sei nicht nötig, da Gott im Menschenverstand ein Licht angezündet habe, das zwischen Gut und Böse unterscheiden könne. Der Mensch könne alles durch die Vernunft erfassen (7).

Als Antwort darauf ist einzuwenden, dass Gott gewiss die Spuren seines Willens in der Schöpfung hinterlassen hat und der Verstand gewiss zwischen Gut und Böse unterscheiden kann. Dennoch braucht der Mensch die Offenbarung. Denn alle Menschen sind zu irgendeinem Zweck (*maṭlab*) erschaffen worden, sonst wäre Gottes Werk unweise. Dies kann aber nicht sein. Die Schöpfung ist jedoch kein Buch, das die Vernunft eindeutig lesen kann, sondern vieldeutig, so dass die Vernunft die Spuren des Willens Gottes durch sie nicht erfassen kann. So legt der Verstand des einen Menschen die Spuren anders aus als der Verstand eines anderen. Deswegen bekommt die Vernunft keine letzte Gewissheit und bleibt unbefriedigt (7f).

Außerdem gibt es manche Dinge, die die Vernunft allein nicht erfassen kann. Obwohl sie viele Dinge begreift, verlässt sie uns bei Sachverhalten, die uns am tiefsten berühren (*farz-i 'ain*) und ohne die wir keinen Trost finden können: in solchen Fällen bittet sie selbst um Offenbarung.

Folgende Dinge bedürfen der Offenbarung:

1.1.1 Die Frage, wer wir sind und wo wir herkommen, muss uns offenbart werden, damit wir unseren jetzigen Zustand mit unserem früheren vergleichen kön-

nen. Die Vernunft hat uns hierbei lediglich die Hoffnung genommen (8f).

1.1.2 Unser Ende muss offenbart werden, nämlich ob unsere Seele (*rūḥ*) nach dem Tod bestehen bleibt oder vergeht. Bleibt sie bestehen, so müssen wir weiter wissen, ob unserer Seele Ruhe oder Leiden erwartet, und nach welchem Maßstab wir sie erhalten werden; ob wir sie gemäß unseren Werken und unserem Glauben oder nur gemäß dem Willen Gottes empfangen werden *usw.* (9f).

1.1.3 Uns muss offenbart werden, wie wir unseren Schöpfer zu verehren haben. Wir sehen in der Welt viele Formen der Verehrung, die allesamt durch die Vernunft hervorgebracht worden sind (10).

1.1.4 Die Beschaffenheit Gottes muss offenbart werden: Ist er Einer oder Mehrere; wie ist sein Wesen; wie sind seine Attribute; ist er allmächtig oder begrenzt?

Wir lernen durch die Offenbarung dasjenige über Gott, das wir [zur Erlangung des ewigen Lebens] brauchen und nicht mehr. Diejenigen, die sich allein auf ihren Verstand verlassen, werden ratlos oder beten das an, was ihr Verstand begreifen kann.

Zur Frage, weshalb unter denen, die an Offenbarung glauben, eine solche Meinungsverschiedenheit existiert, lautet die Antwort: Unter diesen setzten viele ihren Verstand für Angelegenheiten ein, die dieser nicht erfassen konnte (11f).

1.1.5 Es ist nötig, dass Gebote, die gegeben worden sind, das Siegel der Offenbarung tragen (12f).

Das Ergebnis: Wir wollen nicht die Vernunft als gänzlich unnütz verwerfen, wie uns unsere Feinde vorwerfen, sondern sie in ihre Grenzen verweisen (13).

Beispiele für das Verhältnis von Inspiration und Vernunft

Vernunft und Offenbarung verhalten sich zueinander wie der Sonnenschein zum Auge: Scheint die Sonne, so sieht das Auge alles; wird es aber dunkel, so sieht das Auge nichts (13). Es bedarf aber beider Elemente, um etwas auszuführen: Das Auge ist ohne Licht wertlos, aber auch das Licht ist nutzlos ohne das Auge (14). Primitive Dschungelbewohner können viele Gegenstände einer städtischen Kultur nicht benutzen, bis ihnen die richtige Verwendung derselben beigebracht worden ist. In ähnlicher Weise haben auch wir zur Beurteilung der Lage dieser Welt keinen Zugang, bis wir die rechte Offenbarung erhalten haben (14).

Wir sehen auch bei dem weltlichen Herrscher nur dessen äußere Herrlichkeit, aber was er im Geheimen tut, ist uns verborgen. Wieviel mehr ist uns das Wesen des Königs aller Könige verborgen. Christen glauben jedoch, dass Gott dem Menschen alles offenbart hat, was er [zur Erlösung] braucht (14f).

1.2 Die Erkenntnis und Bedingungen einer wahren Offenbarung

Man nennt diejenigen, die eine Offenbarung von Gott empfangen haben Propheten und Gesandte. Sie haben sehr unterschiedliche Aufgaben, und es sind ihnen sehr unterschiedliche Sachverhalte für sehr unterschiedliche Menschen oder Menschengruppen offenbart worden. Daher ist es schwierig, die Kennzeichen und Bedingungen

eines inspirierten Menschen zu bestimmen (15). Dennoch gibt es zumindest vier:

1.2.1 Die erste Bedingung Ein Prophet muss Wunder getan haben, oder ein anderer, der Wunder getan hat, muss ihn bezeugt haben bzw. durch sein Schweigen seine Zustimmung gegeben haben. Auf diese Weise hat Jesus das Prophetenamt Johannes des Täufers bestätigt (16).

Ein Wunder ist eine Begebenheit, die entgegen den Gesetzmäßigkeiten (*khilāf-i 'adat*) der Welt geschieht. Es wird durch Gottes Kraft und nicht durch Menschen, Engeln oder Dämonen gewirkt. Manchmal behaupten Magier, sie könnten Wunder vollbringen, aber ihre Taten können nicht zu den Wundern gezählt werden, da sie sich durch satanische Macht ereignet haben. Der gesunde Menschenverstand kann hier leicht unterscheiden, etwa bei der Wiederherstellung eines Krüppels oder der Wiederbelebung eines Verstorbenen (16). Die Wunder Mose in Ägypten haben sich alle als echt erwiesen, da die Magier einige davon nicht nachahmen konnten. Manche wenden ein, dass solche Wunder heute nicht geschehen würden und die Gegebenheiten der damaligen Zeit der Unwissenheit nicht glaubwürdig seien. Die Antwort zum ersten Einwand lautet: Ereigneten sich dieselben Wunder täglich, so wären sie den Naturgesetzen unterworfen. So ist die regelmäßige Erscheinung eines Sternes am Himmel zwar gewaltig aber dennoch kein Wunder (16f). Ein Wunder erscheint nicht in jedem Zeitalter. Mose, Jesus und die Apostel haben Wunder gewirkt, aber heute wird Gottes Kraft nicht mehr auf diese, sondern auf eine andere Weise in der Kirche sichtbar (17f). Heute gibt es keine Wunder, weil sie im Gegensatz zur Zeit des Alten und Neuen Testaments nicht mehr nötig sind (18).

Zum zweiten Einwand: Ägypten war zu jener Zeit eine hoch entwickelte Kultur, und die Schriften jener Zeit legen ein beredtes Zeugnis für die Vorzüglichkeit des Mose ab (18)¹. Dies gilt auch für die Zeit Jesu (18f)

1.2.2 Die zweite Bedingung Der Prophet muss vorhersagen können. Stimmt seine Vorhersagung, so ist sie von Gott (19).

1.2.3 Die dritte Bedingung Ein Prophet muss in seinem Wandel und seiner Lehre untadelig sein. Das schließt die Möglichkeit nicht aus, dass er zuvor einen schlechten Wandel hatte aber durch Gott zum Guten verändert wurde (19f).

1.2.4 Die vierte Bedingung Die Lehre eines inspirierten Menschen muss von der Vernunft [als gut] akzeptiert werden; denn seine Lehre muss das Herz reinigen und es mit guten Eigenschaften füllen; seine Lehre muss einen guten Einfluss ausüben (20).

Kein Prophet war aber sündlos außer Jesus. Sie waren Sünder, aber sie verharrten nicht in ihrer Sünde, sondern taten jedesmal sofort Buße. Verharrt einer aber in der Sünde, so ist er ohne Zweifel nicht inspiriert.

1.3 Die Formen und Nutzen der Offenbarung

Die Formen Offenbarung wird dem Propheten zuteil 1) durch Engel, 2) durch Stimmen, 3) ohne irgendwelche Mittel, 4) durch Träume, 5) durch Visionen und 6) dadurch, dass Gottes Geist ins Herz kommt, der so den

¹Vgl. Kairānwī „Dispensationalismus“ (Kairānwī, *Izhar-ul-Haqq*, II, 33).

Menschen beim Schreiben oder Sprechen ohne Worte inspiriert (21f).

Die Nutzen

1. Die Dinge, die die Vernunft allein nicht erfassen kann, werden offenbart.
2. Die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Gegenständen, die die Vernunft untersucht, werden durch die Offenbarung offensichtlich.
3. Die Offenbarung bewahrt vor Fehlern in der Lehre.
4. Die Ereignisse vergangener Zeiten werden durch die Offenbarung klar und eindeutig.
5. Schwere Probleme können durch eine Offenbarung gelöst werden.

Es sollte auch beachtet werden, dass eine Offenbarung nicht Wort für Wort Gottes Wort ist, sondern dass lediglich der Inhalt (*mazmūn*) und Sinn von Gott offenbart wird (*ilqā honā*). Diesen geben die Propheten in ihren eigenen Redewendungen wieder (22f).

1.4 Zur offenbarten Religion

Es gibt drei Sorten von Religionen: solche, die auf den Verstand basieren; die, die auf Unwissenheit basieren (z.B. Götzendienerei); solche, die auf der Vernunft und Inspiration basieren. Nur die dritte Art kommt für uns in Betracht.

Die Bücher der *Juden* sind inspiriert, aber viele ihrer *ḥadīṣ* sind nicht vertrauenswürdig. Aus ihren Schriften geht hervor, dass ein Messias kommen wird, auf den

sie heute noch warten. Die Behauptung eines Maulvīs, dass Gottes Thora gemäß David vollkommen (*kāmīl*) sei, bedeutet nicht, dass sie nicht der Erweiterung bedürfe, sondern nur, dass sie wahrhaftig und nützlich ist (23f).

Die Bücher des *Neuen Testaments* sind auch inspiriert. Obwohl Lukas und Markus nicht inspiriert waren, so standen sie doch im Dienste von inspirierten Aposteln. Ferner, obwohl Jakobus kein Apostel war, so hatte er doch den Heiligen Geist zu Pfingsten empfangen (24). Die Bedingungen für Inspiriertheit wurden von allen neutestamentlichen Verfassern erfüllt.

Beim *Islam* sieht die Lage anders aus. Die Muslime glauben auch an die Offenbarung, aber sie setzen die Vernunft als Richter der Offenbarung ein, da sie nichts akzeptieren, bis es von der Vernunft begriffen worden ist, z.B. die Einheit Gottes, dessen Attribute usw. Muhammad hat nicht die Bedingungen der Inspiration erfüllt, weder in der Lehre noch im Handeln (25). Es besteht ein großer Unterschied zwischen den Aussagen der Bibel und des Koran, obwohl der Koran sagt, dass die Bibel göttlich inspiriert sei. Deswegen ist es notwendig, dass sich die Muslime vom Islam ab- und zum rechten Weg hinwenden. Die, die im Islam aufgewachsen sind, können und wollen sich aber nicht befreien. Wenn man sie fragt, weshalb sie nicht die Bibel akzeptieren, so behaupten sie, diese sei verfälscht (*muḥarraḡ*) und verändert worden (*badal gaya*). Dies ist schon von Muhammad behauptet worden, aber ihn wollen wir nicht so sehr anklagen, da er es anders meinte als die heutigen Muslime, nämlich als *tahrīf-i ma'nawī*, nicht als *tahrīf-i lafẓī* (26f). Auch die islamischen Ausleger bezeugen dies, wie Ṣafdar 'Alī in *Niyāz-nāma* dargelegt hat; deshalb werden Muslime heute veranlasst, zum Christentum überzutreten. Aus diesem Grund haben nun die Maulvīs die Anklage des *tahrīf-i lafẓī* erhoben.

Sie impliziert, dass die Verfälschung der Bibel entweder absichtlich oder durch Abschreibfehler geschehen sei. Es kommen aber sowohl im Koran als auch in den alten islamischen Schriften Abschreibfehler vor (27)¹. Zudem bezog sich Muhammads Vorwurf auf *tahrīf-i ma'nawī*, und dieser trifft nur diejenigen, die ihm die Bibel erklärt haben (27). *tahrīf-i lafzī* ist als Vorwurf Muhammads nicht nachweisbar.

Der Vorwurf von Abschreibfehlern der Bibel, seien es 10 oder 20, schadet uns nicht. Maulvī Sayyid Muḥammads Behauptung, dass 'Imād ud-Dīn Abschreibfehler zugibt, stimmt. Wir fordern aber die Muslime auf, die absichtliche Schriftverfälschung zu beweisen oder andernfalls Buße zu tun; bis zum heutigen Tage haben sie es nicht nachweisen können (28).

¹Qur'ān men 'amdan kī qaid hai.

Abriss der *Lehre des Islam*, Kap. 1 (Die Grundlehren)

a. Der Glaube

Die einzige Vorbedingung zum Eintritt in die islamische Glaubensgemeinschaft ist das Rezitieren der *kalima*, das Bekenntnis, dass es nur einen Gott gibt und Muhammad sein Gesandter ist. Die Vorschriften des Koran und der *ḥadīṣ* gelten als gute Werke, die diesem Bekenntnis folgen¹.

Muslimische Gelehrte streiten sich darüber, ob der Glaube an sich schon ein gutes Werk ist oder nicht. Muhammads [bzw. die koranischen] Aussagen bzgl. dieser Frage sind zweideutig, aber sie neigen eher zur zweiten Position (1.3). Die Kommentare sind sich jedoch einig, dass man nur die *kalima* rezitieren brauche, um Erlösung zu erlangen (13ff).

Die Bibel aber lehrt uns, an den dreieinigen Gott zu glauben. Beim Glauben verhält es sich wie bei einer Mutter, die ihre Brust an den Mund ihres Kindes legt und dieses daraufhin anfängt zu saugen. Wir erhalten auf ähnliche Weise die Kraft, gute Werke zu tun. Sowohl der Glaube als auch gute Werke werden verlangt (18f). Der Glaube besteht aus zwei Komponenten: dem Glauben an die Dreieinigkeit und dem Glauben an die zweite Person der Trinität, die gekommen ist, um als Sühnopfer für uns zu sterben, und die von den Toten auferweckt worden ist (19f).

b. Die Propheten und Schriften vor Muhammad (20–27)

Den Muslimen wird befohlen, an die Lehren und Schriften der früheren Propheten zu glauben. Sie behaupten aber,

¹Lāhiz, *Ta'lim-i muḥammadi*, 12f.

dass diese aufgehoben seien. Sie werden am Jüngsten Gericht keine Ausrede haben, da Gottes Wort genausowenig wie Gott selbst annulliert werden kann (22).

Muhammad lehrte nicht nur, dass diese Bücher aufgehoben seien [sic!], sondern verbot 'Umar gemäß einem *ḥadīṣ*, sie zu lesen (23f). Wie kann Muhammad dann ein Prophet sein, wenn er die Bibel Gottes Wort nennt aber das Lesen eben dieses Wortes ablehnt (24)?

Viele koranische Verse werden als aufgehoben (*mansūkh*) betrachtet, aber es wird trotzdem nicht verboten, sie zu lesen; warum sollte das nicht auch der Fall hinsichtlich der Bibel sein (24)? Die Anklage der Schriftverfälschung ist auch nicht bewiesen worden und kann nicht als Grund für die Aufhebung der Bibel benutzt werden (24f).

Die Regeln von *naskh* können zudem nur auf Gebote angewandt werden, nicht aber auf das ganze Buch, d.h. inklusiv der Geschichten und der Beschreibungen des göttlichen Wesens, seines Willens und seiner Bündnisse (25).

c. Der Koran

Man glaubt, dass der Koran Wort für Wort offenbart worden sei, und dass er alle Wissenschaften der Welt enthalte (27–29).

Der unparteiische Beobachter weiß, dass es sich so nicht verhält, sondern dass der Koran aus einer Mischung verschiedener Traditionen und Muhammads Phantasie entstanden ist (29f). Die Bibel ist nicht mechanistisch offenbart worden, sondern sie ist unter Leitung des Heiligen Geistes durch die Propheten in ihrer Sprache und ihren Redewendungen entstanden (30f). Sie enthält nicht alle Wissenschaften der Welt aber alle geistlichen Lehren, die

der Mensch braucht, um ein geistliches Leben zu führen (31f).

d. Prädestination

Sowohl das Gute als auch das Schlechte ist gemäß dem Koran 50.000 Jahre vor der Schöpfung festgelegt worden. So behaupten Muslime, dass wir Gottes Weisheit in dieser Hinsicht nicht verstehen könnten. Dem Menschen sei jedoch dennoch die Kraft gegeben zu handeln; er könne zwischen guten und schlechten Werken wählen (33f).

Fünf Fehler in Muhammads Lehren

1. Muhammad meint, dass Gott der Ursprung (*bānī*) des Bösen sei. Die Bibel hingegen nennt Satan den Ursprung des Bösen (36f).
2. Eine solche Lehre verursacht das Verharren in der Sünde, da der Mensch folglich glauben muss, dass seine Werke vom göttlichen Willen gelenkt seien (37f).
3. Es ermuntert *u.a.* Ehebrecher und Huren, da sie sich darauf berufen und behaupten, dass ihre Handlungsweise eine Fügung Gottes sein müsse.
4. Gott kann Menschen nicht bestrafen, die er zum Sündigen bestimmt hat.
5. Wenn es sich mit Gottes Wesen so verhält, und der Koran schlechte Werke verbietet, dann stimmen Gottes Worte und Taten nicht miteinander überein (38).

e. Die Bedeutung von Sünde

Sünde wird als Übertretung des islamischen Gesetzes definiert. Die Muslime befolgen nicht die Gebote der Thora und des Evangeliums (39).

f. Der Ursprung der Sünde

Muhammad hat Gott zum Ursprung der Sünde gemacht, während die Bibel sagt, dass Satan die Quelle des Bösen sei (40).

g. Die verschiedenen Sorten der Sünde

Es gibt mehrere Arten von Sünden, z.B. den Unglauben, den Polytheismus, den ausschweifenden Lebenswandel (*fisq*) und die Heuchelei. Der Islam unterscheidet zwischen großen und kleinen (*kabīra wa ṣaghīra*) Sünden (40f).

h. Hasst Gott die Sünde oder nicht?

Der Koran behauptet, dass Gott die Sünde hasse, was erstaunlich ist, wenn man bedenkt, dass er nach demselben der Ursprung des Bösen sein soll. Einige *ḥadīṣ* zeigen, dass Gott nach islamischem Verständnis die Sünde nicht hasst, sondern sie im Gegenteil liebt, weil der Mensch dadurch um Vergebung bitten muss (41f).

Die Bibel behauptet, dass Gott die Sünde dermaßen hasst, dass der Tod die einzige verdiente Strafe ist (42f).

i. Die gedanklichen Sünden

Es gibt im Islam vier Arten von gedanklichen Sünden: *hawā*, *khawāṭir*, *ikhtiyārāt* und *'awāzim*. Die ersten drei

könnten dem Muslim vergeben werden, für die vierte werde er nur ein bisschen bestraft (43).

Die Bibel sagt, dass jeder schlechte Gedanke Sünde ist (44–47).

j. Die Bestrafung begangener (*fi'li*) Sünden

Tritt ein Mensch zum Islam über, so werden ihm laut islamischer Lehre alle Sünden vergeben. Begehe er nach seiner Bekehrung kleine (*ṣaghīra*) Sünden, so könne er Gnade durch besondere Formen des Gottesdienstes wie z.B. *ḥajj*, *jihād* usw. erlangen. Die großen (*kabīra*) Sünden könnten annulliert werden, nachdem man die im Koran festgelegte Strafe erhalten habe (48). [Es folgt eine Aufzählung diverser Strafen (48–50)].

Die Thora enthielt hingegen zwei Arten von Strafen: solche, die sich auf das äußere/externe (*zāhirī*) Königreich bezogen und solche, die sich mit dem geistlichen Wohlergehen der Menschen befassten. Die erste Art war äußerlich und bezog sich auf die Wiedergutmachung von Vergehen gegen den Staat. Die zweite Art wurde durch Opfer gesühnt. Als das israelitische Königreich unterging, verschwand auch die erste Art von Gesetzen. Christus wurde dann das Sühnopfer für die geistlichen Sünden, welche unterschieden werden müssen von Vergehen gegen den Staat, die nach dem Urteil der Richter dieser Welt bestraft werden. Gott hat diese weltlichen Gesetze aufgestellt, um für Frieden und Sicherheit zu sorgen, und auch Christen müssen ihnen gehorchen (50f).

Muhammads Reich war aber von dieser Welt, so dass er Gebote für diese Welt erließ (51f). Dies ist annehmbar. Es ist aber nicht akzeptabel, dass das Ausführen von äußerlichen Riten wie die Pilgerfahrt nach Mekka die Vergabung geistlicher Sünden erwirken soll. Alle Propheten

sind sich darüber einig, dass diese Sünden nur durch Opfer vergeben werden können (52). Das kann nur durch das Sühnopfer Christi geschehen.

k. Die Verwandlung des Gläubigen

Der Koran sagt nichts aus über die moralische Verwandlung des glaubenden Menschen, aber einige *ḥadīṣ* behaupten, dass der Mensch, der schlecht war, bevor er Muslim geworden ist, schlecht bleibe und derjenige, der gut war, weiterhin gut bleibe; *d.h.* sein Charakter verändere sich nicht durch den Übertritt zum muslimischen Glauben (53f).

Der Koran sagt, dass man seine Freunde lieben und seine Feinde hassen soll. Das ist der Weg der Welt. Es gibt aber zwei Arten der Ethik (*'ādat-o-ikhhlāq*), nämlich die angeborene Ethik und die, die wir durch Dinge außerhalb unserer selbst erhalten (54)¹. Wenn die obigen Sachverhalte sich nur auf die erste Art beziehen, *d.h.* wenn sie Beobachtungen davon sind, wie der Mensch ist, dann sind sie richtig. Wenn sie aber die zweite Art auch mit einbeziehen, *d.h.* wie ein Mensch sein soll, so wird ersichtlich, dass der Islam nicht glaubt, dass die menschliche Natur verändert werden kann (54f).

Die Bibel aber will ausdrücklich die Herzen der Gläubigen verändern (56–58).

l. Das Jüngste Gericht

Die schlechten Muslime und Ungläubigen werden in die Hölle geworfen, die ersteren nur für eine bestimmte Zeit und die letzteren für alle Ewigkeit (58f).

¹Der Sinn ist etwas undeutlich.

In den drei letzten Abschnitten werden die islamische Lehre über das Jüngste Gericht (59–63), die Wiederkunft Jesu (63–67) und die islamische Leugnung des Kreuzestodes und der Göttlichkeit Jesu (67–70) erörtert.

Wörterklärungen

‘ālim (pl. ‘ulamā’): ein Gelehrter der klassisch islamischen Wissenschaften; ein islamischer Rechtsgelehrter

dār al-ḥarb: „Kriegsgebiet“; Gebiet, in der das muslimische Gesetz keine Geltung hat.

dār al-islām: „muslimisches Gebiet“; Gebiet, in dem das muslimische Gesetz (*sharī‘at*) Gültigkeit besitzt.

darbār: kaiserlicher Hof; Audienz-, Empfangssaal

dargāh: Palast; Schrein, v.a. Heiligengrab

dharmā: u.a. Recht, Gesetz, Gerechtigkeit, Verordnung, Tugend, Frömmigkeit

fatwā: Rechtsgutachten (eines islamischen Rechtsgelehrten)

fiqh: islamisches Recht

ḥadīṣ: muslimische Tradition, Überlieferung, Erzählung über Muhammads Taten oder Worte

ḥajj: islamische Pilgerreise nach Mekka

ḥanafī: Anhänger der sunnitischen Rechtsschule von Abū Ḥanīfa (ca. 699–767)

hijrat: Auswanderung; Verlassen des Vaterlandes

injīl: Evangelium; Neue Testament

isnād: Überliefererkette (einer muslimischen Tradition)

jāgīr: feudaler Landbesitz mit dem Recht der Steuererhebung

jihād: heiliger Krieg

kāyasth: Mitglied der hinduistischen Schreiberkaste

Kitāb al-muwatt̃a': Gesetzbuch des Mālik b. Anas (gest. 795), Gründer einer der vier klassischen Rechtsschulen

Kitāb-i muwatt̃ā-i Mālik: => Kitāb al-muwatt̃a'

madrasa: Schule, welche die klassischen muslimischen Disziplinen unterrichtet

masā'il-i ikrāh: sunnitische Verordnungen, die dem Muslim die Verleugnung seines Glaubens in gewissen Fällen zugestehen.

masā'il-i taqīya: schiitische Entsprechung der *masā'il-i ikrāh*.

maulvī: ein Gelehrter der klassisch islamischen Wissenschaften; ein islamischer Rechtsgelehrter. Auch nichtmuslimische Inder konnten im letzten Jahrhundert als Maulvī bezeichnet werden.

- muftī**: Erteiler von Rechtsgutachten (*fatwā*); offizieller Ausleger des islamischen Rechts
- muḥarrir**: Büroangestellter der Regierung
- mujāhid** (pl. **mujāhidīn**): Glaubenskämpfer, Kämpfer im heiligen Krieg (*jihād*)
- mujtahid**: Rechtsgelehrter, der berechtigt ist, eigene Urteile über rechtlich-theologische Fragen zu bilden, der die islamischen Rechtsquellen (*uṣūl al-fiqh*) selbständig interpretiert
- munshī**: Privatlehrer; Sprachlehrer; Tutor; = *muḥarrir*.
- munṣif**: niedrigster Rang eines subordinate civil judge in Indien
- muqaddama**: Vorwort, Einführung
- murshid**: geistlicher Führer
- naskh**: Aufhebung, Abrogation
- pīr**: sufistischer Lehrer, der seine Jünger auf dem mystischen Weg anleitet
- qārī**: Rezitator (*v.a.* des Koran)
- qāzī**: muslimischer Richter
- ṣāhib**: Gefährte Muhammads
- sharīʿat**: islamisches Gesetz
- ṣūfī**: muslimischer Mystiker
- sunna**: die zu gesetzlich verbindlichen Präzedenzfällen erhobenen Aussagen und Handlungen Muhammads

tafsīr: Auslegung, *v.a.* des Koran

taḥrīf: Verfälschung

taḥrīf-i lafzī (= t. al-alfāz = t. an-naṣṣ): Schriftverfälschung

taḥrīf-i maʿnawī (= t. al-maʿānī): Sinnverfälschung, Verdrehung der Bedeutung eines Textes

taurāt: Thora; Altes Testament

wahhābī: Jünger des arabischen Erneuerers ʿAbd al-Wahhāb; in Indien Jünger Sayyid Aḥmads von Rae Bareilly (gest. 1831)

Literaturverzeichnis

- Aalen, L. "Die Theologie des Grafen von Zinzendorf. Ein Beitrag zur 'Dogmengeschichte des Protestantismus'". In: *Zur neueren Pietismusforschung*. Hrsg. von M. Greschat. Darmstadt, 1977.
- Abdullah, M.S. "Der Koran, Gottes Wort im Leben der Gemeinde". In: *Der Koran*. Übers. von A.T. Khoury. Gütersloher Verlagshaus, 1987.
- Abel, A. "La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane". In: *L'Élaboration de l'Islam. Colloque de Strasbourg 12-13-14 juin 1959*. 1961.
- Ahmad, A. *An Intellectual History of Islam in India*. Edinburgh, 1969.
- *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. Oxford [u.a.], 1967.
- Ali, Hasan. "Elements of Caste Among the Muslims in a District in Southern Bihar". In: *Caste and Social Stratification Among Muslims in India*. Hrsg. von Imtiaz Ahmad. Delhi, 1978.
- ‘Alī, Ṣafdar. *Bulbulon ke naghme*. Allahabad, 1876.
- *Ghizā-i rūḥ*. 2 Aufl.? Allahabad, 1889.
- *Niyāz-nāma*. 3. Aufl. Lucknow, 1898.

- “Preaching to Muhammadans”. In: *Report of the General Missionary Conference Held at Allahabad*. 1873.
- Allard, M. *Textes apologétiques de Juwainī*. Beirut, 1968.
- Allouche, I.S. “Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle”. In: *Hespéris* 26 (1939).
- Altaner, B. *Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts*. 1924.
- “Zur Geschichte der anti-islamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts”. In: *Hj* 56 (1936).
- al-‘Āmirī, Abu ‘l-Ḥasan. *al-I‘lām bi manāqib al-islām*. Hrsg. von A. ‘Abd al-Ḥamīd Ghurāb. Cairo, 1967.
- “An Urdu Review of an Urdu Commentary”. In: *CMI* (Aug. 1898).
- Andrae, T. *Islamische Mystik*. 2. Aufl. Stgt [u.a.], 1980.
- Andrews, C.F. *Zaka Ullah of Delhi*. Cambridge, 1929.
- Antes, P. “‘Ethik’ im Islam”. In: *Ethik der Religionen. Ein Handbuch; Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam*. Hrsg. von C.H. Ratschow. Stgtt. [u.a.], 1980.
- “Schriftverständnis im Islam”. In: *Theologische Quartalschrift* 161 (1981).
- Antti, R. “Die goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur. Das natürliche Gesetz und die göttliche Liebe in Luthers Theologie 1522-1523”. In: *Luther und Theiosis*. Hrsg. von J. Heubach. Erlangen, 1990.
- Argyriou, A. “La littérature grecque de polémique et d’apologétique a l’adresse de l’Islam au XVe siècle”. In: *Byzantinische Forschungen* 12 (1987).
- Arkoun, M. “The Notion of Revelation. From Ahl al-Kitāb to the Societies of the Book”. In: *Die Welt des Islams* 28 (1988).
- Arndt, Johann. *Johann Arnd’s [sic] Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradies-Gärtlein*. Stgtt., 1930.

- Ātham, ‘Abdullāh. *Cailanj*. o.O., o.J.
 – *Cand sawālāt islām kī bābat*. Ludhiana, 1867.
 – *Kalīd-i taurāt*. Ludhiana, 1873.
 – *Namūna-i āzādī dar qaid wa qaid dar āzādī*. o.O., o.J.
 aṭ-Ṭabarī, ‘Alī b. Sahl b. Rabban. ‘*Alī Ibn-Sahl Ibn-Rabban aṭ-Ṭabarī. The Book of Religion and Empire. Arabische Text hg. v. A. Mingana*. Bd. 1. Manchester, 1923.
 – ‘*Alī Ibn-Sahl Ibn-Rabban aṭ-Ṭabarī. The Book of Religion and Empire. Mit kritischem Apparat versehen u. übers. v. A. Mingana*. Bd. 2. Manchester, 1922.
 – “ar-Radd ‘ala ’n-naṣārā [hg. v. I.A. Khalifé/W. Kutsch]”. In: *MUSJ* 36 (1959).
 Ayoub, M. “A Muslim Appreciation of Christian Holiness”. In: *IC* 11 (1985).
 Bakatu-Bulabubi, P.S. “Christlich-muslimischer Dialog: eine afrikanische Perspektive”. In: *EMW-Informationen* 93 (Juni 1991).
 al-Bāqillānī, Abū Bakr. *Kitāb at-tamhīd*. Hrsg. von R. McCarthy. Beirut, 1957.
 Barkatullāh. *Abūwat-i ilāhī kā mafhūm*. Lahore, 1949.
 – *Abūwat-i Khudā aur ibnīyat-i masīḥ*. Lahore, 1922.
 – *Dasht-i Karbalā aur kūh-i Kalvarī*. Lahore, 1937.
 – *Dīn-i fiṭrat: Islām yā Masīḥīyat*. Lahore, 1938.
 – *From Karbala to Calvary*. Vaniyambadi, o.J.
 – *Ishṭirākīyat aur Masīḥīyat*. Lahore, o.J.
 – *Kalimatullāh kī ta’līm*. 2. Aufl. Lahore, 1952.
 – *Masīḥīyat kī ‘ālam-gīrī*. Lahore, 1939.
 – *Muḥammad-i ‘arabī*. 2. Aufl. Lahore, 1951.
 – *Nūr al-hudā*. 2 Bde. Narowal?, 1969.
 – *Qānā-i galīl kā mu’jaza*. Bd. 2. Lahore, 1951.
 – *Siḥḥat-i kutub-i muqaddasa*. 3. Aufl. Lahore, 1969.
 – *Tauret-i Mūsā aur ḥaṣrat Muḥammad*. o.O., o.J.
 – *Tauzīḥ al-bayān fī uṣūl al-qur’ān*. Lahore, 1939.

- Barth, K. "Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kap. 1-8)". In: *Gesamtausgabe*. Hrsg. von W. Furst. Bd. 2. Zürich, 1976.
- Bayer, O. *Autorität und Kritik*. Tübingen, 1991.
- Becker, C.H. "Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung". In: *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1911), 175-195.
- Bell, R. "Muhammad and Divorce in the Qur'ān". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- "The Doctrine of 'Abd al- Djabbar on the Created Word of Allāh". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London, 1976.
- Bergsträsser, G. "Plan eines Apparatus Criticus zum Koran [1930]". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- Bettermann, W. *Theologie und Sprache bei Zinzendorf*. Gotha, 1935.
- Beyreuther, E. *Studien zur Theologie Zinzendorfs*. Neukirchen-Vluyn, 1962.
- Birkeland, H. *The Lord Guideth. Studies on Primitive Islam*. Oslo, 1956.
- Björkman, W. *Shirk*. In: *SEI*.
- Blanke, F. "Die Mohammedanermision im Mittelalter". In: *EMM* 78 (1934). nachgedr. in *Missionsprobleme des Mittelalters und der Neuzeit* (Zürich/Sttgt., 1966).
- Bonner, A. *Selected Works of Ramon Lull (1232-1316)*. 2 Bde. Princeton, 1985.
- Borrman, M. *Wege zum christlich-islamischen Dialog*. Frankfurt, 1985.
- Bouamama, Ali. "La littérature polémique musulmane contre le Christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe S. [unveröffentlichte Diss.]" Diss. Strasbourg, 1976.

- Bouman, J. *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblischer Religion*. Frankfurt a.M., 1980.
- “Die guten Werke im Islam”. In: *Ethik im Islam*. Hrsg. von W. Höpfner. Breklum, 1971.
 - “Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich”. In: *Glaubenskrise und Glaubensgewissheit im Christentum und Islam*. Bd. 2. Gießen/Basel, 1990.
 - *Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad*. Darmstadt, 1977.
- Bouyges, M. *Le kitab addīn wad-daulat n'est pas authentique*. Beirut, 1925.
- “Nos informations sur ‘Alī aṭ-Ṭabarī”. In: *Mélanges de l'Université Saint Joseph* 28 (1949/1950).
- Brockelmann, C. *al-Baiḍāwī*. In: *SEI*.
- Broekema, E.A. “Leven en Werkzaamheden van Karl Gottlieb Pfander (1803-1865). Zendeling onder de Moslims [unveröffentlichte Doctoraal-Scriptie]”. Diss. Amsterdam, 1984.
- Buhl, F. *Taḥrīf*. In: *SEI*.
- Bultmann, R. *Eleos*. In: *ThWNT*. Bd. 2.
- Burns, R.I. “Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth-Century Dream of Conversions”. In: *AHR* 76,2 (1971).
- Burton, J. *The Collection of the Qur'ān*. Cambridge [u.a.], 1977.
- *The Sources of Islamic Law. Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh, 1990.
- Camps, A. *Jerome Xavier S. J. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activity*. Schöneck-Beckenried, 1957.
- Candra, Rām. *A Treatise on the Problem of Maxima and Minima Solved by Algebra*. London, 1859.

- Chelhod, J. „*Kadāsa*“, in: *EI*. 2. Aufl. Bd. 4.
– *Kaffāra*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 4.
– “Les attitudes et les gestes de la prière rituelle dans l’Islam”. In: *Revue de l’histoire des religions* (oct.-déc. 1959).
– *Les Structures du sacré chez les Arabes*. Paris, 1964.
- Christenssen, J. *The Practical Approach to Muslims*. Marseille, 1977.
- Clark, H.M. “A Controversy With Mohammedans”. In: *CMI* (Feb. 1894).
– “Conversions From Mohammedanism in the Punjab”. In: *CMI* (März 1900).
– “Some Results of the Late Mohammedan Controversy. Addendum”. In: *CMI* (Nov. 1894).
– *Tanqīḥ-i mubāḥaṣa*. Amritsar, 1895.
- Clark, R. *A Mohammedan Brought to Christ; Being the Autobiography of a Native Clergyman in India [von Clark übersetzt und ergänzt]*. 2. Aufl. London, 1870.
– “Converts in India”. In: *CMI* (Nov. 1852).
- Clarke, A. *The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments: the Text Carefully printed from the Most Correct Copies of the Present Authorized Translation, Including the Marginal Readings and Parallel Text With a Commentary and Critical Notes; Designed as a Help to a Better Understanding of the Sacred Writings*. 2. Aufl. 6 Bde. London, 1851.
- Cragg, K. *Jesus and the Muslim. An Exploration*. London [u.a.], 1985.
- Cross, F.M. “The Contribution of the Qumrān Discoveries to the Study of the Biblical Text”. In: *Israel Exploration Journal* 16 (1966).
- Cutler, A. “Who was the ‘Monk of France’ and When did he Write?” In: *al-Andalus* 28 (1963).

- Das, Thakur. *Khudāwand masīh ke nau-ratn*. 2. Aufl. Lahore, 1945.
- Dās, Ṭhākur. *‘Adam-zarūrat-i Qur’ān*. Ludhiana, 1886.
- *Ḥikmat al-ilhām*. 2 Bde. Ludhiana, 1889.
- *Injīl yā qur’ān*. Ludhiana?, 1910.
- *Izhār-i ‘īswī*. 2 Bde. Amritsar, 1889.
- *Sīrat-i masīh wa ’l-muḥammad*. Amritsar, 1897.
- De Franch, R.S. *Raymond Lulle. Docteur des Missions. Avec un choix de textes traduits et annotées*. Schöneck-Beckenried, 1954.
- “Delhi; by a Native Christian”. In: *CMI* (Nov. 1858).
- Denzinger, H. und A. Schönmetzer, Hrsg. *Enchiridion symbolorum. Definitionum et declaratio num de rebus fidei et morum*. 36. Aufl. Barcelona [u.a.], 1976.
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. 9. Aufl. Göttingen, 1982.
- DiMatteo, I. “Confutazione contro i cristiani dello zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm”. In: *RSO* 9 (1922).
- D’Oyly, G. und R. Mant. *The Holy Bible According to the Authorized Version, With Notes Explanatory and Practical, Taken Principally From the Most Eminent Writers of the United Church of England and Ireland*. 3 Bde. Oxford und London, 1814.
- “Dr. Imad-ud-din on Robert Clark”. In: *CMI* (Okt. 1900).
- Dunlop, D.M. “A Christian Mission to Muslim Spain in the XIth Century”. In: *al-Andalus* 17 (1952).
- “Editorial Notes”. In: *CMI* (März 1895).
- “Eine öffentliche Disputation mit den Muhammedanern in Agra”. In: *EMM* (1854), 73–80.
- Endreß, G. *Einführung in die islamische Geschichte*. München, 1982.
- Eppler, C.F. D. *Karl Gottlieb Pfander, ein Zeuge der Wahrheit unter den Bekennern des Islam*. Basel, 1888.

- Ess, J. van, Hrsg. *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāshi' al-akbar*. Beirut, 1971.
- *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Bd. 1. Berlin und New York, 1991.
- “Extracts From the Annual Letters”. In: *CMI* (Mai 1884).
- Faruqi, Ziaul Hasan. “The Concept of Holiness in Islam”. In: *IC* 11 (1985).
- Fattel, A. *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*. Beirut, 1958.
- FC-2.2. 1828, Nr. 40-44. In: Archiv der Basler Mission, 1828.
- Finkel, J. “A Risāla of al-Jāhiz”. In: *JAOS* 47 (1927).
- Hrsg. *Three Essays of Abū ‘Othmān ‘Amr b. Baḥr al Jāhiz*. Cairo, 1926.
- Flatt, J.F. *Beiträge zur christlichen Dogmatik und Moral und zur Geschichte derselben*. Tübingen, 1792.
- *Vorlesungen über christliche Moral. Aus den Papieren desselben nach seinem Tode*. Hrsg. von J.C.F. Steudel. Tübingen, 1823.
- Fritsch, E. *Islam und Christentum im MA. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*. Breslau, 1930.
- “From Ṣafdar Ali”. In: *CMI* (Juli 1886).
- “From the Rev. T.R. Wade, Amritsar”. In: *CMI* (Mai 1884).
- Gardet, L. *al-Asmā’ al-ḥusnā*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 1.
- *Allāh*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 1.
- *Dhikr*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 2.
- Gardner, C.E. *The Life of Father Nehemiah Goreh*. London [u.a.], 1900.
- Gaudeul, J.-M. “A Christian Critique of Islamic Holiness”. In: *IC* 11 (1985).
- *Encounters and Clashes. Islam and Christianity in History [unveröffentlicht]*. 2 Bde. Rom, 1985.

- Gaudeul, J.-M. und R. Caspar. "Textes de la tradition musulmane concernant le taḥrīf (falsification) des écritures". In: *Islamochristiana* 6 (1980).
- Gauss, J. "Anselm von Canterbury und die Islamfrage". In: *ThZ* 19 (1963).
- Gese, H. "Das Gesetz". In: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. 3. Aufl. Tübingen, 1989.
- "Der Johannesprolog". In: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. 3. Aufl. Tübingen, 1989.
 - "Der Messias". In: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. 3. Aufl. Tübingen, 1989.
 - "Die Sühne". In: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*. 3. Aufl. Tübingen, 1989.
 - "Natur ex virgine". In: *Vom Sinai zum Zion*. 3. Aufl. München, 1990.
- Goldziher, I. *Ahl al-kitāb*. In: *SEI*.
- "Die Entwicklung des Gesetzes". In: *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910.
 - "Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al- kitāb". In: *ZMDG* 32 (1878).
- Graf, G. "Christliche Polemik gegen den Islam". In: *Gelbe Hefte* 2 (1926).
- *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra*. Paderborn, 1910.
 - *Die Philosophie und Gotteslehre des Yaḥyâ ibn 'Adî und späterer Autoren*. Münster, 1910.
 - *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (=GCAL)*. 5 Bde. Rom, 1944-1953.
- Graulich, R. *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologen und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden, 1987.
- Grohmann, A. "The Problem of Dating Early Qur'āns". In: *Der Islam* 33 (1958).

- Grotius, H. *De veritate religionis Christianae*. Amstelaedami, 1709.
- Grundmann, W. *Agathos*. In: *ThWNT*. Bd. 1.
- Grunebaum, G.E. v. "Die Erfahrung des Heiligen und die Auffassung vom Menschen". In: *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams*. Zürich und Stgt., 1969.
- Grünzweig, F. *Die evangelische Brüdergemeinde Korntal. Weg, Wesen und Werk*. Metzingen, 1957.
- Guggisberg, H.R. *Grotius, Hugo*. In: *TRE*. Bd. 14.
- Guillaume, A. *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāqs Sīrat Rasūl Allāh*. London [u.a.], 1955.
- Haarbrücker, T. *Abu-'l-fath' Muhammad asch-Schahrastāni's Religionsparteien und Philosophenschulen*. Halle, 1850-1851.
- Haddad, R. *La trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*. Paris, 1985.
- Hagemann, L. *Der Qurān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte*. Frankfurt a.M., 1976.
- Hagemann, L. und R. [Hg./Übers.] *Glei, Hrsg. Thomas von Aquin. De rationibus fidei*. Altenberge, 1955.
- Hamann, J.G. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von J. Nadler. 6 Bde. Wien, 1949-1957.
- al-Hamazānī, 'Abd al-Jabbār. *al-Mughnī fī abwāb at-tauḥīd wa 'l-'adl*. Cairo, 1958-1967.
- *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*. Hrsg. von 'Abd al-Karīm 'Uṣmān. Cairo, 1965.
- *Taṣbīt dalā'il nubūwat sayyidinā muḥammad*. Hrsg. von 'Abd al-Karīm Uṣmān. 2 Bde. Beirut, 1966 & ca. 1968.
- Haneberg, D.B. von. "Ali Abulhasan Schadeli. Zur Geschichte der nordafrikanischen Fatimiden und Sufis". In: *ZDMG* 7 (1853).
- al-Ḥaqq, 'Abd. *Isbāt at-taṣlīs fī 't-tauḥīd*. 3. Aufl. Ludhiana, 1925.

- al-Ḥaqq, ‘Abd. *Kalām-i ḥaqq*. Lahore, 1930.
- *Merī masīḥī hone kī ḥaḳīqat*. Lucknow, [1967].
 - *Radd-i buhtān-i Qādiānī*. Lucknow, o.J.
 - *Tahrīrī munāẓara-i fiji*. Candigarh, 1968.
- Haqq, M.M. *Some Aspects of the Principal Sufi Orders in India*. Dhaka, 1985.
- Hashmatullāh. *Barāhīn-i nīra dar bāb-i siḥḥat-o-aṣḻiyat-i Bā’ibal-o-ibṭāl-i da ‘wā-i taḥrīf-i Bā’ibal* (Lahore, 1927). Lahore, 1927.
- Hauck, F. und R. Meyer. *Katharos*. In: *ThWNT*. Bd. 3.
- Heeren-Sarka, O. “Um der Erneuerung des Islam Willen!?” Betrachtungen zu H. Küng/J.v. Ess: Christentum und Weltreligionen, Bd. 1, Islam”. In: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland* 1 (1986).
- Heffening, W. *Murtadd*. In: *SEI*.
- Hengel, M. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Phil. [P.A.], 1981.
- *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*. Tübingen, 1975.
 - *The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament*. Phil. [P.A.], 1981.
- Henry, M. und T. Scott. *A Commentary upon the Holy Bible*. 6 Bde. London, 1832.
- Hermann, R. “Zur Bedeutung der lex, ihres Unvermögens und dennoch Bleibens, nach Luthers Antinomthesen”. In: *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation*. Göttingen, 1960.
- Hirsh, E. *Geschichte der Neuern Evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, Bd. 1-5*. 4. Aufl. 5 Bde. Gütersloh, 1968.

- Hock, K. *Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert*. Köln und Wien, 1986.
- Hofius, O. "Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi". In: *Paulusstudien*. Tübingen, 1989.
- "Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18". In: *ZNW* 78 (1987).
- "Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu". In: *Paulusstudien*. Tübingen, 1989.
- Hohlwein, H. *Rationalismus*. In: *RGG*. 3. Aufl. Bd. 5.
- Holsten, W. *Christentum und nichtchristliche Religionen nach der Auffassung Luthers*. Gütersloh, 1932.
- Horne, T.H. *An Introduction to the Critical Study and Knowledge of the Holy Scriptures*. 2. Aufl. 4 Bde. London, 1821.
- Hornig, G. *Storr, Gottlob Christian*. In: *RGG*. 3. Aufl. Bd. 6.
- Horowitz, J. "Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran". In: *Hebrew Union College Annual* 2 (1925).
- *Koranische Untersuchungen*. Berlin und Leipzig, 1926.
- Horsely, S. *Biblical Criticism on the First Fourteen Historical Books of the OT*. London und Edinburgh, 1820.
- Hourani, A. "Ghazali on the Ethics of Action". In: *JAOs* 96,1 (1976).
- Höver-Johaq, I. *Ṭòb*. In: *ThWAT*. Bd. 3.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad. *Kitāb al-fisal fi 'l-milal wa'l-ahwā' wa 'n-nihal*. 5 Bde. Cairo, 1899-1903.
- Ibn Taimiyya, Taqī ad-Dīn. *al-Ĵawāb aṣ-ṣaḥīḥ liman baddala dīn al-masīḥ*. 4 Bde. Cairo, 1979.
- "In Memoriam – the Rev. Maulvi Imad-ud-din Lahiz, D.D." In: *CMI* (Dez. 1900).
- Jacob, E. *A Memoir of Prof. Yesudas Ramchandra*. Kanpur, 1902.

- Jeffery, A. "Progress in the Study of the Qur'ān Text [1935]". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*. Baroda, 1938.
- Jepsen, A. *Āman*. In: *ThWAT*. Bd. 1.
- Jeremias, J. *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*. 3. Aufl. Gütersloh, 1979.
- Jones, L.B. *From Islam to Christ: How a Sufi Found Christ. Life of Bishop J. Subhan*. Hyderabad, 1986.
- Jüngel, E. "Das Geheimnis der Stellvertretung. Ein dogmatisches Gespräch mit Heinrich Vogel". In: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen*. München, 1990.
- "Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum". In: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen*. München, 1990.
- "Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie". In: *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen*. München, 1980.
- "Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes". In: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen*. München, 1990.
- *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen, 1977.
- "Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den 'Gottesbegriff nach Ausschwitz'". In: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen*. München, 1990.

- "Gottesgewissheit". In: *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen*. München, 1980.
- "Leben aus Gerechtigkeit. Gottes Handeln - menschliches Tun". In: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen*. München, 1990.
- "'Meine Theologie' - kurz gefasst". In: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens; theologische Erörterungen*. München, 1990.
- "Was ist 'das unterscheidend Christliche'?" In: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*. München, 1972.
- *Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift*. München, 1978.
- "Zur Lehre vom Bösen und von der Sünde". In: *Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard Lohse*. Hrsg. von K. Aland und S. Meurer. Bielefeld, 1989.
- Juynboll, T.W. und A.J. Wensinck. *Abū Ḥanīfa*. In: *SEI*. Kairānwī, R. *I'jāz-i 'iswī-i jadīd*. eine v. M.T. 'Uṣmānī (u.a.) neu überarbeitete Fassung. Lahore, [1988].
- *Izhār al-ḥaqq*. Cairo, 1891.
- *Izhar-ul-Haqq*. 4 Bde. London, 1989/1990.
- Kamil, M. "Die Dreieinigkeit und der Koran". In: *Beiträge zur systematischen Theologie*. Bd. 3. Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika. München, 1968.
- Kant, I. *Werke in 10 Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. 10 Bde. Darmstadt, 1983.
- Kedar, B.Z. *Crusade and Mission. European Approaches Toward the Muslims*. Princeton, 1984.
- Kellermann, D. *Heiligkeit. II*. In: *TRE*. Bd. 14.
- al-Khazrajī, Abū Ja'far. *Maqāmi' aṣ-ṣulbān fi 'r-radd 'alā 'ibāda al-auṣān*. Cairo, 1979.
- Khoury, A.T. *Apologétique byzantine contre l'islam (VIII^e—XIII^e S.)* Altenberge, 1982.

- Khoury, A.T. *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*. Paderborn, 1969.
- *Les théologiens byzantins et l’Islam. Textes et auteurs* (VIII^e–XIII^e S.) 2. Aufl. Louvain und Paris, 1969.
 - *Polémique byzantine contre l’Islam* (VIII^e–XIII^e S.) 2. Aufl. Leiden, 1972.
 - *Toleranz im Islam*. München und Mainz, 1980.
- Khwāja. *Muwāzana-i Bā’ibal-o-Qur’ān*. 2. Aufl. Lahore, 1929.
- al-Kindī, ‘Abd al-Masīḥ. *Risāla ‘Abdullāh b. Ismā‘il al-Hāshim ilā ‘Abd al-Masīḥ b. Ishāq al-Kindī [..] wa risāla ‘Abd al-Masīḥ ila ’l-Hāshim [...]* London, 1880.
- Knight, W.S.M. *The Life and Works of Hugo Grotius*. London, 1925.
- Kornfeld, W. und H. Ringgren. *Qdsh*. In: *ThWAT*. Bd. 5.
- Kraemer, H. *The Christian Message in a Non-Christian World*. London, 1938.
- Kraus, H.-J. *Psalmen*. 3. Aufl. 2 Bde. Neukirchen-Vluyn, 1966.
- Krauss, P. “Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte”. In: *Rivista degli studi orientali* 14 (1933/1934).
- Kritzeck, J. *Peter the Venerable and Islam*. Princeton, 1964.
- Kuhn, H.W. *Kreuz II*. In: *TRE*. Bd. 19.
- Kuhn, T.S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962.
- Küng, H. “Christentum und Islam”. In: *Die Herausforderung des Islam. Ein ökumenisches Lesebuch*. Hrsg. von R. Italiaander. Göttingen, 1987.
- “Christianity and World Religions: Dialogue With Islam”. In: *Toward a Universal Theology of Religion*. Hrsg. von L. Swidler. Maryknoll [NY], 1987.
 - “Christianity and World Religions: The Dialogue With Islam as One Model”. In: *The Muslim World* 77 (1987).

- "Jesus und sein Gott". In: *Theologie der Gegenwart* 18 (1975).
- *Projekt Weltethos*. 3. Aufl. Zürich, 1991.
- Küng, H. und J. van Ess. "Die Religionen als Frage an die Theologie des Kreuzes". In: *Christentum und Weltreligionen*. Bd. 1. Taschenbuchausg. München, 1987.
- Lagrange, M.-J. *Études sur les religions sémitiques*. Paris, 1905.
- Lāhiz, 'Imād ud-Dīn. *Buzurg Nathānā'el*. Amritsar, 1874.
- "Dr. Imad-ud-din's Paper for Chicago". In: *CMI* (Aug. 1893).
- *Ḥaḡiqī 'irfān*. Lahore, 1930.
- *Hidāyat al-muslimīn*. 3. Aufl. Lucknow, 1898.
- *Intisāb al-'imād*. Amritsar?, 1887.
- *Kitāb Kawā'if aṣ-ṣawā'if*. Allahabad, 1887.
- *Mir'āt al-insān*. Amritsar, 1889.
- *Mukhtasir tawārīkh-i hindustān*. Lahore, 1868.
- *Naghma-i ṭanbūrī*. Amritsar, 1871.
- "Preaching to Muhammadans". In: *Report of the General Missionary Conference Held at Allahabad*. 1873.
- *Taftīsh al-auliya'*. Amritsar?, 1889.
- *Taḡīq al-īmān*. 3. Aufl. Amritsar, 1878.
- *Ta'lim-i muḥammadī*. Amritsar, 1880.
- *Tanqīd al-khayālāt*. 4 Bde. Allahabad, 1882/1883.
- *Taqlī'āt-i ta'līqāt*. Lucknow, 1877.
- *Tauzīn al-aqwāl*. Amritsar, 1893.
- *Tawārīkh-i muḥammadī*. Amritsar, 1878.
- "The Results of the Controversy in North India With Muhammadans". In: *CMI* (Sep. 1875).
- *Wāqī'āt-i 'imādīya*. Lahore, 1951.
- Lamparter, H. *Luthers Stellung zum Türkenkrieg*. München, 1940.
- Lattke, M. *Heiligkeit*. III. In: *TRE*. Bd. 14.
- Laube, J. *Heiligkeit*. IV. In: *TRE*. Bd. 14.

- Lavajo, J.C. "The Apologetical Method of Raymond Marti According to the Problematic of Raymond Lull". In: *Islamochristiana* 11 (1985).
- Lazarus-Yafeh, H. "Étude sur la polémique islamochrétienne. Quis était l'auteur de *ar-Radd al-ġamīl li-llāhiyat 'isā bi-ṣarīḥ al-Inġīl* attribué à al-Ghazzālī?" In: *Revue des Études Islamiques* 37 (1969).
- Lee, A.M. *A Scholar of a Past Generation. A Brief Memoir of Samuel Lee, D.D.* Cambridge, 1896.
- Lee, S. *Controversial Tracts on Christianity and Mohammedanism.* Cambridge, 1824.
- Leistner, O. *Internationale Titelabkürzungen.* 2 Bde. Osnabrück, 1990.
- Lemme, L. *Apologetik, Apologie.* In: *RE.* 3. Aufl. Bd. 1.
- Lull, Ramon. *Buch vom Heiden und den drei Weisen, mit Beiträgen von R. Panikkar [u.a.]* Freiburg [u.a.], 1986.
- Luther, M. "De libertate Christiana". In: *WA.* Bd. 7. 1520, 49–73.
- "Evangelium am 1. Adventssonntag Matth. 21,1-9". In: *WA.* Bd. 10.1.2. 1522, 1–62.
- "Galater-Kommentar". In: *WA.* Bd. 40.1. 1535, 268.
- "Heerpredigt wider die Türken". In: *WA.* Bd. 30.1. 1529, 149–197.
- "Verlegung des Alcoran Bruder Richardi, Prediger Ordens". In: *WA.* Bd. 53. 1542, 261–396.
- "Vom Kriege wider die Türken". In: *WA.* Bd. 30.2. 1529, 81–148.
- "Von den Konziliis und Kirchen". In: *WA.* Bd. 50. 1539, 488–653.
- "Vorrede auf das Alte Testament". In: *WA DB.* Bd. 8. 1545, 10–32.
- "Vorwort zu dem Libellus de ritu et moribus Turcorum". In: *WA.* Bd. 30.2. 1530, 198–208.

- “Wider die himmlischen Propheten [1. Teil]”. In: WA. Bd. 18. 1525, 37–125.
- Macdonald, D.M. *Allāh*. In: *SEI*.
- *Dār al-Harb*. In: *SEI*.
- *Dār al-Islām*. In: *SEI*.
- *Dhimma*. In: *SEI*.
- *Djihād*. In: *SEI*.
- *Ḥizb*. In: *SEI*.
- *Ḥizb*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 3.
- Margoliouth, D. *Shādhilīya*. In: *SEI*.
- Masīḥ, Akbar. *Khudāwand masīḥ kī salībī maut*. 2. Aufl. Lahore, 1932.
- *Qur’ān wa ibn allāh*. 2. Aufl. Lahore, 1932.
- *Tanwīr al-azhān fī faṣāḥat al-Qur’ān*. 2. Aufl. Lahore, 1959.
- *Ta’wīl al-Qur’ān*. o.O., o.J.
- *Zarbat-i ‘iswī*. o.O., o.J.
- Masīḥ, Ghulam. *al-Furqān*. 2 Bde. Ludhiana und o.O., 1904 and o.J.
- *Hamārī Bā’ibal aur muslim ‘ulamā’*. Lahore, 1926.
- *Ḥaqīqat al-islām*. Ludhiana, o.J.
- *Kawā’if al-‘arab*. Lahore, o.J.
- al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Kitāb at-tauḥīd*. Hrsg. von Fathallah Kholeif. Beirut, 1970.
- Merkel, R.F. “Der Islam im Wandel abendländischen Verstehens”. In: *SMSR* 13 (1937).
- Meyendorff, J. “Byzantine Views of Islam”. In: *Dumbarton Oak Papers* 18 (1964).
- Michel, O. *Der Brief an die Hebräer*. Göttingen, 1976.
- Michel, T.F. *A Muslim Theologian’s Response to Christianity*. New York, 1984.
- “Jesuit Writings on Islam in the Seventeenth Century”. In: *Islamochristiana* 15 (1989).
- “Missionary Labours in Sindh”. In: *CMI* (April 1 1859).

- Moltmann, J. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 2. Aufl. München, 1973.
- “Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute”. In: *EvTh* 33 (1973).
- *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*. München, 1991.
- *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München, 1980.
- “Movements Among Mahommedans”. In: *CMI* (Nov. 1854).
- “Movements Among Mahommedans”. In: *CMI* (Dez. 1854).
- Mubāḥaṣa-i dīnī ma‘a takmila*. Lahore, 1874.
- Muir, W. *The Mohammedan Controversy*. Allahabad, 1979 [Nachdr. v. 1897].
- Müller, G. “Die Barmherzigkeit Gottes. Zur Entstehungsgeschichte eines koranischen Symbols”. In: *Die Welt des Islams* 28 (1988).
- Nasr, S.H. “Response to Hans Küng’s Paper on Christian-Muslim Dialogue”. In: *The Muslim World* 77 (1987).
- Nazir-Ali, M. *Frontiers in Muslim-Christian Encounter*. Oxford, 1987.
- Negoita, A. und H. Ringgren. *Zākāh/zkk*. In: *ThWAT*. Bd. 2.
- Neuwirth, A. “Das islamische Dogma der ‘Unnachahmlichkeit des Korans’ in literaturwissenschaftlicher Sicht”. In: *Der Islam* 60 (1983), 166–183.
- Nöldeke, T. “Die Sammlung des Qorāns, völlig umgearb. v. F. Schwally”. In: *Geschichte des Qorāns*. Bd. 2. Leipzig, 1919.
- “Über den Ursprung. bearb. v. F. Schwally”. In: *Geschichte des Qorāns*. Bd. 1. Leipzig, 1909.
- Norton, A. *The Evidences of the Genuineness of the Gospels*. 3 Bde. Boston, 1837-1844.
- O’Shaughnessy, T. *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran*. Roma, 1953.

- O'Shaughnessy, T. *The Koranic Concept of God*. Roma, 1948.
- Padwick, C.E. *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use*. London, 1961.
- Pannenberg, W. "Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen". In: *Theologische Beiträge* 23 (1992).
- Paret, R., Hrsg. *Der Koran*. Darmstadt, 1975.
- *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. 2. Aufl. Stgt. [u.a.], 1977.
- "Der Standpunkt al-Bāqillānīs in der Lehre vom Koran". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- *Ḳirā'a*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 5.
- "Leitgedanken in Mohammeds frühesten Verkündigungen. Besprechung von: Harris Birkeland, *The Lord Guideth*". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- Paret, R. *Muhammad und der Koran*. 6. Aufl. Stgt. [u.a.], 1985.
- *Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt*. Stgt. und Berlin, 1934.
- Paul, R.D. *Chosen Vessels. Lives of Ten Indian Pastors of the 18th and 19th Centuries*. Madras [u.a.], 1961.
- Paul, S.M. 'Arabistān men masīhīyat. o.O., 1960.
- *Hamārā Qur'ān*. Lahore, 1928.
- *Hubūt-i nasl-i insān*. Lahore, 1924.
- *Main kyiun masīhī ho gayā*. 4. Aufl. Lahore, 1938.
- *Masīhī mazhab mujhe kyiun pyārā hai*. 2. Aufl. Lahore, 1966.
- *Ṣultān at-tafsīr*. Lahore, o.J.
- *Yisū aur 'isā*. Lahore, o.J.
- Pederson, J. *Ādam*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 1.
- Périer, A. *Yaḥyā Ben 'Adī, un philosophe chrétien du Xe siècle*. Paris, 1920.

- Perlmann, M. "The Medieval Polemics Between Islam and Judaism". In: *Religion in a Religious Age. Proceedings of Regional Conferences Held at the Univ. of Calif., LA and Brandeis Univ. in April, 1973*. Hrsg. von S.D. Goitein. Cambridge [MA], 1974.
- Peters, A. *Gesetz und Evangelium*. Gütersloh, 1981.
- Pfander, K.G. *an H. Venn, 4. Jan. 1856, CI1/0227/26*. In: *Archiv der CMS, 1856*.
- *The Mizan ul Haqq; or, Balance of Truth*. ins Englische übersetzt v. R.H. Weakley. London, 1967.
- Powell, A.A. "Contact and Controversy Between Islam and Christianity in Northern India, 1833-57: The Relations Between Muslims and Protestant Missionaries in the North- Western Provinces and Oudh". Diss. Univ. of London, 1983.
- "Maulānā Raḥmat Allāh Kairānwī and Muslim-Christian Controversy in India in the mid-19th Century". In: *JRAS* (1976).
- "Muslim Reaction to Missionary Activity in Agra". In: *Indian Society and the Beginnings of Modernisation c. 1830-1850*. Hrsg. von C.H. Philips und M.D. Wainwright. London, 1976.
- "Muslim-Christian Confrontation: Dr. Wazir Khan in Nineteenth-Century Agra". bisher unveröffentl. MS von 1988.
- Pretzl, O. "Aufgaben und Ziele der Koranforschung [1938/1940]". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- Prideaux, H. *The Old and New Testament Connected, in the History of the Jews and Neighbouring Nations: From the Declension of the Kingdoms of Israel and Judah, to the Time of Christ*. 19. Aufl. 3 Bde. London, 1825.
- Proksch, O. und K.G. Kuhn. *Hagios*. In: *ThWNT*. Bd. 1.

- al-Qarāfi, Shihāb ad-Dīn. *al-Ajwiba al-fākhira ‘an al-as’ila al-fājira*. Cairo, 1986.
- Qidwā’i, Ṣadīq ar-Rahmān. *Māṣṭar Rām Candra. Qadīm Dihlī Kālaj kī ek ahamm shakhsīyat*. Delhi, 1961.
- al-Qurṭubī, Abū ‘Abdullāh. “Kitāb al-i’lām bimā fi dīn an-naṣārā min al-fasād wa ’l-auhām”. v. A. Bouamama teilübersetzt und -ediert (Univ. Strasbourg, 1976).
- “Kitāb al-i’lām bimā fi dīn an-naṣārā min al-fasād wa ’l-auhām wa iẓhār maḥāsin dīn al-islām wa isbāt nubūwat nabīyinā muḥammad”. v. P. Devillard hg. und übersetzt (Aix-en-Provence, 1970). Diss. Aix-en-Provence, 1970.
- Rad, G. v. *Theologie des Alten Testaments*. 8. Aufl. 2 Bde. München, 1982 & 1984.
- Raeder, S. “Der Christus des Korans in der Sicht des Nicholas Kues”. In: *Toleranz und Absolutheitsanspruch*. Breklum, 1975.
- “Die Liebe zu Gott in der islamischen und in der christlichen Mystik”. In: *Mystik im Islam*. Hrsg. von W. Höpfner. Breklum, 1976.
- “Glaubensgewissheit und Islamverständnis bei Luther”. In: *Glaubensgewissheit im Islam und im Evangelium*. Hrsg. von W. Höpfner. Breklum, 1978.
- “Islam und christliche Sicht der Endzeit und des Gerichts”. In: *Endzeit und Gericht in islamischer und christlicher Sicht*. o.O., o.J.
- “Islamischer und christlicher Gottesbegriff”. In: *Glaube im Islam*. Hrsg. von W. Höpfner. Breklum, 1971.
- “Sure 55: Schöpfung und Gericht. Versuch einer religionswissenschaftlichen Deutung und theologischen Kritik”. In: *Prophetie in Bibel und Koran*. Hrsg. von W. Höpfner. Breklum, 1974.
- “Toleranz und göttliche Sendung in islamischer und christlicher Sicht”. In: *Toleranz und Absolutheitsanspruch*. Hrsg. von W. Höpfner. Breklum, 1975.

- Raeder, S. "Umma und Gemeinde". In: *Kirche im Raum des Islam*. Hrsg. von W. Höpfner. Breklum, 1971.
- Rahbar, D. *God of Justice*. Leiden, 1960.
- Raisanen, H. *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*. Helsinki, 1971.
- "Recent Intelligence. India". In: *CMI* (Apr. 1865).
- "Records of the Mission. Punjab and Sindh". In: *CMI* (Juni 1876).
- Register of Missionaries and Native Clergy from 1804-1904*. In: CMS, o.J.
- "Report of Mr. Imam-ud-din Catechist at Batala". In: *CMI* (Aug. 1878).
- "Report of Rev. Imad-ud-din, Christian Moulvie". In: *CMI* (1878).
- "Report of the Rev. Imad-ud-din". In: *CMI* (Okt. 1880).
- Riet, S. van. "La Somme contre les Gentils et la polémique islamo-chrétienne". In: *Aquinas and Problems of his Time*. Hrsg. von G. Yerbeke und D. Verhelst. Leuven, 1976.
- Ringgren, H. *Ṭāhar*. In: *ThWAT*. Bd. 3.
- Rosenkranz, G. *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*. Bern und München, 1967.
- "Die Notwendigkeit evangelisch-theologischen Studiums der Fremdreligionen um der Mission willen". In: *Religionswissenschaft und Theologie. Aufsätze zur Evangelischen Religionskunde*. München, 1964.
 - *Evangelische Religionskunde. Einführung in eine theologische Schau der Religionen*. Tübingen, 1951.
 - "Wege und Grenzen des religions-wissenschaftlichen Erkennens". In: *Religionswissenschaft und Theologie. Aufsätze zur Evangelischen Religionskunde*. München, 1964.
- Roth, N. "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain". In: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. Bd. 54. Jerusalem und New York, 1987.

- Rudolph, K. "Neue Wege der Qoranforschung?" In: *Theologische Literaturzeitung* 105.1 (Jan. 1980).
- Sachau, E., Hrsg. *Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*. 9 Bde. Leiden, 1905-1940.
- Sales, G. *The Koran*. [nachgedr. mit Einleitung von R.D. Richardson, Jr. (New York/London, 1984)]. London, 1834.
- Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford, 1964.
- *Ṭalāq*. In: *SEI*.
- Schimmel, A. *Der Islam im indischen Subkontinent*. Darmstadt, 1983.
- Schlatter, A. *Das christliche Dogma*. Calw und Stgt., 1911.
- Schlink, E. *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*. 2. Aufl. Göttingen, 1987.
- Schmidt, M. *Arndt, Johann*. In: *TRE*. Bd. 4.
- *Tholuck, F.A.G.* In: *RGG*. 3. Aufl. Bd. 6.
- Schmidt, M.A. "Thomas von Aquino und die Mohammedanermision". In: *EMM* 99 (1955).
- "Thomas von Aquino und Raymundus Lullus, zwei Grundtypen missionarischen Denkens im MA". In: *EMM* 97 (1953).
- Schoonenberg, P. "Die Heilsgeschichte vor Christus". In: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer. Bd. 2. Einsiedeln [u.a.], 1967.
- Schreiner, M. "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern". In: *ZMDG* 43 (1888).
- Schrey, H.-H. *Apologetik III. Systematisch-theologisch*. In: *RGG*. 3. Aufl. Bd. 1.
- Schumann, O.H. *Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur*. Gütersloh, 1975.

- Sellheim, R. "Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammad-Biographie des Ibn Ishāq". In: *Oriens* 18/19 (1965/1966).
- Shāh, Aḥmad. *Miftāḥ al-Qur'ān*. Lahore, o.J.
– *Mir'āt al-Qur'ān*. Ludhiana, 1910.
- Simian-Yofre, H. *Rḥm*. In: *ThWAT*. Bd. 7.
- Smith, G. *Henry Martyn, Saint and Scholar. First Modern Missionary to the Mohammedans 1781-1812*. London, 1892.
- Sourdel, D. "Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbāsid contre les chrétiens". In: *REI* (1966).
- Southern, R.W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge [M.A.], 1962.
- Speyer, H. *Die biblischen Erzählungen zum Qoran*. Gräfenhainichen, o.J.
- Spitaler, A. "Die nichtkanonischen Koranlesarten und ihre Bedeutung für die arabische Sprachwissenschaft [1938/1940]". In: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt, 1975.
- Steinkopf, K.F.A. *Drei Hauptzüge im Charakter eines wahren Christen, dargestellt in der evangelischen lutherischen Kirche zu Homburg vor der Höhe*. Stgt., 1815.
- Stieglecker, H. *Die Glaubenslehren des Islam*. 2. Aufl. Paderborn [u.a.] 1983.
- Storey, C.A. *Persian Literature. A Bio-biographical Survey*. 2 (1.1 & 2) Bde. London, 1970.
- Storr, G.C. *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam*. Tübingen, 1793.
– *D. G.Chr. Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre, nebst einigen Bemerkungen des Übersetzers über den aus Prinzipien der praktischen hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit*

- einer Offenbarung in Beziehung auf Fichtes' Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Tübingen, 1794.
- *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita*. Stgtt., 1793.
 - *Lehrbuch der christlichen Dogmatik, ins Deutsche übersetzt, mit Erläuterungen aus andern, vornehmlich des Verfassers eigenen, Schriften und mit Zusätzen aus der theologischen Literatur seit dem Jahr 1793 versehen von C. Chr. Flatt*. 2. Aufl. Stgtt., 1803.
 - *Pauli Brief an die Hebräer erläutert durch D. G.C. Storr*. 2. Aufl. Tübingen, 1809.
- Strothmann, R. *Tashbih*. In: *SEI*. Bd. 2.
- Stuhlmacher, P. "Achtzehn Thesen zur paulinischen Kreuzestheologie". In: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*. Göttingen, 1981.
- "Das Ende des Gesetzes". In: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*. Göttingen, 1981.
 - "Das Gesetz als Thema biblischer Theologie". In: *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*. Göttingen, 1981.
 - *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*. 2. Aufl. Göttingen, 1986.
- Stürmer, K. *Apologetik*. In: *EKL*. 2. Aufl. Bd. 1.
- Subhan, J. [= J. 'Abd as-Subḥān]. *How a Sufi Found His Lord*. Lucknow, o.J.
- *Islam. Its Beliefs and Practices*. Lucknow, 1938.
 - *Ṣadāqat-i islām*. Agra, o.J.
 - *Sufism. Its Saints and Shrines*. 2. Aufl. Lucknow, 1960.
 - *The Muslim's Prayer*. Lucknow, 1938.
- Sweetman, J.W. "The Theological Position at the Close of the Period of Christian Ascendance in the Near East". In: *Islam und Christian Theology. A Study of the Interpretation*

- of Theological Ideas in the Two Religions*. Bd. 1.2. London und Redhill, 1947.
- “The Indian Evangelical Review”. In: (Okt. 1880).
- “The Late Rev. Charles Gottlieb Pfander, D.D.” In: *CMI* (Apr. 1866).
- “The Mission-Field”. In: *CMI* (Dez. 1894).
- “The Mission-Field”. In: *CMI* (Okt. 1896).
- “The Mission-Field”. In: *CMI* (Mai 1897).
- “The Mission-Field. Punjab and Sindh”. In: *CMI* (Aug. 1900).
- “The Month”. In: *CMI* (Sep. 1876).
- “The Month”. In: *CMI* (Juni 1886).
- “The Progressive Character of Protestant Missions to the Heathens”. In: *CMI* (Juli 1853).
- “The Two Converts”. In: *CMI* (Feb. 1866).
- Thielicke, H. *Theologische Ethik*. 3 Bde. Tübingen, 1968-1978.
- Tholuck, F.A.G. *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers*. 5. Aufl. Hamburg, 1836.
- *Einige apologetische Winke für das Studium des Alten Testaments*. Berlin, 1821.
- Thompson, H.P. *Into all Lands. The History of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts 1701-1950*. London, 1951.
- Toiviainen, K. *August Tholuckin teologinen antropologia*. Helsinki, 1968.
- Trapp, E. *Manuel II. Palaiologus. Dialoge mit einem „Perser“*. Wien, 1966.
- Triebel, J. “Schriftverständnis im Islam und Christentum. Anmerkungen zu einem Missverständnis im christlich-muslimischen Dialog”. In: *Theologische Beiträge* 23 (1992).
- Troeltsch, E. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin, 1924.

- *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. 3. Aufl. Tübingen, 1929.
- Troupeau, G. “La littérature arabe chrétienne du Xe au XIe siècle”. In: *Cahiers de Civilisation Médiévale. X^e-XII^e siècles* 1 (janvier-mars 1971).
- Tschakert, P. *Polemik*. In: *RE*. 3. Aufl. Bd. 15.
- Urvoy, D. “Ramon Lull et l’Islam”. In: *Islamochristiana* 7 (1981).
- Uṣmānī, M.T. *Bā’ibal se Qur’ān tak*. 6. Aufl. Karachi, 1986.
- Vermes, G. *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*. 2. Aufl. Phil. [P.A.], 1981.
- Wagner, F. “Systematisch-theologische und sozialetische Erwägungen zu Frieden und Gewalt”. In: *Friedenserziehung als Problem von Theologie und Religionspädagogik*. Hrsg. von C. Bäumlner [u.a.]. München, 1981.
- “Theologische Gleichschaltung”. In: *Die Realisierung der Freiheit*. Hrsg. von T. Rendtorff. Gütersloh, 1975, 10–43.
- *Über die Legitimität der Mission*. München, 1968.
- “Zur Konstitution und Kommunizierbarkeit theologischer Gehalte”. In: *Theologie zwischen Anpassung und Isolation*. Hrsg. von H Siemers. Stgt., 1975.
- Waldburger, A. *Missionare und Moslems. Die Basler Mission in Persien 1833-1837*. Basel, ca. 1983.
- Walzer, R. *al-Asmā’ al-ḥusnā*. In: *El*. 2. Aufl. Bd. 1.
- Ward, T. *Errata of the Protestant Bible*. London, 1688.
- Watt, W.M. “A Muslim Account of Christian Doctrine”. In: *Hamdard Islamicus* 6.2 (1983).
- *Bell’s Introduction to the Qur’ān*. Edinburgh, 1977.
- “The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible”. In: *GUOS* 16 (1955/1956).
- Watt, W.M. und M. Marmura. “Politische Entwicklungen und theologische Konzeptionen”. In: *Der Islam*. Bd. 2. Stgt [u.a.], 1985.

- Watt, W.M. und A.T. Welch. *Der Islam*. Bd. 1. Stgt [u.a.], 1980.
- “Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben”. In: *Der Islam*. Bd. 1. Stgt [u.a.], 1980.
- Waugh, E.H. “Islam as an International Value System?” In: *Journal. Institute of Muslim Minority Affairs* 7 (1986).
- Weber, O. *Grundlagen der Dogmatik*. 6. Aufl. 2 Bde. Neukirchen-Vluyn, 1983.
- Weinfeld, M. *B^erīt*. In: *ThWAT*. Bd. 1.
- Weitbrecht Stanton, H.U. *A Descriptive Catalogue and Review of Urdu Christian Literature, 1886-1901*. Lahore, 1902.
- Weitbrecht Stanton, H.U. *A Descriptive Catalogue of Urdu Christian Literature, With a Review of the Same and a Supplementary Catalogue of Christian Publications in the Other Languages of the Panjab*. London und Lahore, 1886.
- Weitbrecht, Mrs. [sic]. *Missionary Sketches in North India. With References to Recent Events*. London, 1858.
- Welch, A.T. *al-Ḳurʿān*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 5.
- Wensinck, A.J. *Ḥad̲j̲d̲j*. In: *SEI*.
- *Khatīʿa*. In: *SEI*.
- *Ṣalāt*. In: *SEI*.
- *Shafāʿa*. In: *SEI*.
- Wensinck, A.J. und L. Gardet. *Khatīʿa*. In: *EI*. 2. Aufl. Bd. 4.
- Westermann, C. *Genesis*. Bd. 1.1. Neukirchen-Vluyn, 1974.
- Weston, S.A. “The Kitab an-Nazar of Saʿid ibn Ḥasn of Alexandria”. In: *JAOS* 24.2 (1903).
- Wherry, E.M. *Islam and Christianity in India and the Far East*. New York [u.a.], 1907.
- *The Muslim Controversy, Being a Review of Christian Literature Written in the Urdu Language for the Propagation of the Christian Religion and the Refutation of Islam*. London, 1905.

- Wilms, F.E. *Al-Ghazālīs Schrift Wider die Gottheit Jesu*.
Leiden, 1966.
- Zimmerli, W. *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*.
4. Aufl. Stgtt [u.a.], 1982.
- Zinzendorf, N.L. Graf v. *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*.
Hauptschriften. Hrsg. von E. Beyreuther und G. Meyer.
6 Bde. Hildesheim, 1962/1963.
- Zobel, H.-J. *Ḥæsæd*. In: *ThWAT*. Bd. 3.
- Zöckler, O. *Geschichte der Apologie des Christentums*.
Gütersloh, 1907.