

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following review:

Author: Malik, Jamal

Title: "Troll, Christian W. / Ramsey, Charles M. / Mughal, Mahboob Basharat, The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan (1817 – 1898). An Annotated Translation of *Tabyīn al-kalām* (Part 3)"

Published in: CIBEDO-Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen.
Münster: Aschendorff Verlag

Volume: 2

Year: 2021

Pages: 92 – 94

ISSN: 1864-9483

The article is used with permission of [Aschendorff Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

TROLL, Christian W./RAMSEY, Charles M./MUGHAL, Mahboob Basharat: *The Gospel According to Sayyid Ahmad Khan (1817–1898). An Annotated Translation of *Tabyīn al-kalām* (Part 3) (The History of Christian-Muslim Relations 38)*, Leiden 2020, 381 Seiten. ISBN 978-90-04-41765-6

Sayyid Ahmad Khan (SAK) zählt zu den profilierten Islamwissenschaftlern, Historiographen, Mystikern, Reformern und Pädagogen des 19. Jahrhunderts, der sich zum einen um die Verflechtungen der heiligen Schriften monotheistischer Religionen bemühte. Zum anderen reflektierte er über gesellschaftliche und politische Reformen in der Kolonialzeit, welche die muslimische Herrschaftsdomäne in einer hinduistischen Mehrheitsgesellschaft abgelöst hatte.

Zu seinem enormen Œuvre und seinen umfangreichen Reformmaßnahmen ist viel geschrieben worden, aber wenig zu seinem Beitrag über die christlichen Schriften, zuvorderst die Evangelien. Mit dem mehrbändigen Bibelkommentar hatte der Gelehrte schon lange vor seiner Englandreise 1869–70 begonnen, als zwischen christlichen Missionaren wie Karl Gottlieb Pfander (gest. 1865) und muslimischen Gelehrten wie Raḥmatallāh al-Kairānawī (gest. 1891) öffentliche Debatten in Delhi stattfanden.

Die tiefere Kenntnis der Evangelien des Neuen Testaments diente SAK dazu, sein aktives Engagement mit Pluralität unter Beweis zu stellen, nämlich mehr als reine Toleranz zu fordern und sich für gleichberechtigte Begegnung zu öffnen sowie wechselseitige Bezugnahme zu entwickeln – übrigens in dieser ausführlichen Form der bisher einzige vorliegende Beitrag aus der Feder eines Muslims.

Es ist den Übersetzern und Herausgebern des vorliegenden Werkes – allesamt Kenner des Werkes und Wirkens SAKs – zu verdanken, dass nun erstmalig eine kritische Edition eines Teiles des auf Urdu geschriebenen Kommentars der ersten fünf Kapitel des Matthäusevangeliums in englischer Sprache vorliegt.

Ein Vorwort des bekannten Islamwissenschaftlers Bruce Lawrence schmückt die hervorragende Übersetzung aus dem Urdu ins Englische, indem es den kosmopolitischen Ansatz SAKs und sein Verständnis vom Sohn Gottes herausstellt (VII–XII). Die Einleitung (XIII–XXIII) der drei Herausgeber und Übersetzer führt in das Leben des Autors ein und macht notwendige Ausführungen zum Werk *tabyīn al-kalām* (Erläuterung des Wortes), das aus drei Teilen besteht, nämlich 1. „Einführende Abhandlungen zum muslimischen Lesen der Bibel“, 2. „Einführung in das Alte Testament und Kommentar zur Genesis 1–11“ sowie 3. „Einführung in das Neue Testament und Kommentar zum Evangelium nach Matthäus 1–5“.

Dieser dritte Teil ist Gegenstand der Übersetzung und scheint vor den Teilen eins und zwei geschrieben, denn – so vermuten Übersetzer und Herausgeber – in diesem Teil finden sich Ansichten, die SAK noch vor seinem naturalistisch-rationalistischen Umschwung geschrieben habe, wie z. B. das wortwörtliche Verständnis der Geburt Jesu (vgl. S. 95) oder die physische Erscheinung des Satans (vgl. S. 221). Zudem seien seine Beiträge zum

Evangelium schon zur Zeit des Aufstandes 1857 im Umlauf gewesen (vgl. XVIII–XIX). Hilfreich sind die Prüfung der Quellenangaben (vgl. XIX) und die Konstatierung des sufischen Einflusses auf den Bibelkommentar, denn Sufis wie al-Ġazzālī (gest. 1111) und Ibn al-ʿArabī (gest. 1240) kommen im Kommentar häufig zu Wort; die von Suhrawardī al-maqtūl/Šaiḥ al-iṣrāq (gest. 1191) entwickelte Lichtmystik, aber auch verschiedene Seinsstufen und spiritueller Fortschritt sowie die Nennung der Freunde Gottes (gedeutet als Sufis) des Hakīm al-Tirmidī (gest. 898) sind Teil des Repertoires, sodass es nicht zu weit hergeholt ist, von einer „Sufi-Christology“ (XXI) zu sprechen.

Die in der Islamwissenschaft gängige historisch-phänomenologische Herangehensweise soll ein textnahes Verständnis ermöglichen, während der Text parallel in Urdu und Englisch erscheint, um größtmögliche Transparenz zu wahren. Fußnoten der Übersetzer mit neueren Literaturhinweisen sind willkommene Ergänzungen für das Verständnis des umfangreichen Textes. Kleinere Unstimmigkeiten wie Aminadab/Aminabad (vgl. S. 77) oder der fehlende Einschub „*awr ġalīl ko tašrif le ga'e*“ (S. 249) stören die Lektüre nicht. Eine umfangreiche Bibliographie, Indizes von Begriffen und Personen sowie von biblischen Zitaten, zitierten Hadithen und Versen aus dem Persischen runden das Buch ab.

Die Herausgeber arbeiten in ihrer Einleitung heraus, dass als Grundlage seines Kommentars SAK die ihm zugängliche aktuelle englische Bibelübersetzung von Henry Cotton Mather (gest. 1877) aus dem Jahre 1842 sowie Befunde zahlreicher zeitgenössischer englischsprachiger Bibelwissenschaftler und klassischer Islamtheologen und Mystiker, sowie der Koran, den SAK als erster indischer Gelehrter statt nach Surennamen den Surennummern nach aufzählt, und die Prophetentradition sowie umfangreiche muslimische Rechtsliteratur dienen (vgl. XIV f.).

Nach SAKs „Kurze[r] Geschichte der christlichen Religion bis zur Entstehung der Religion der Muslime“ (S. 3–35) folgt seine kritische Auseinandersetzung über Historizität und schriftliche Fixierung des christlichen Textes (S. 37–65), wobei SAK sich eindeutig mit vier Argumenten für das hebräische Original entscheidet und sich dabei auf eine verlorene Version beruft, die existiert habe (vgl. S. 53–61). Anschließend folgt der Kommentar zu den ersten fünf Kapiteln des Evangeliums.

Nebenzahlreichen inter-religiösen Themen setzt sich SAK vor allem mit der Trinitätslehre auseinander. Dass Jesus Gottes Sohn sei, kann der Autor nicht stehen lassen. Dies lässt sich stichpunktartig an folgender, m. E. bemerkenswerter Passage aufzeigen:

SAK stellt zu Beginn fest, dass Christen und Muslime aus der Lektüre desselben Evangeliums zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen: „Ihre [der Apostel] Predigt war identisch [mit der von Jesus] und sie unterschieden sich [darin] untereinander nicht. Obwohl christliche Historiker dieses [i. e., einheitliche, konsensuelle Tradierung] ablehnen, so sind wir Muslime überzeugt, dass alle [Apostel] das gleiche lehrten, [nämlich] den einen Gott anzubeten und daran zu glauben, dass Jesus Christus (Friede sei auf ihm) der Sohn Gottes (*ḥudā kā betā*), also (*ya'nī*) Geist Gottes

(*rūḥ Allāh*) und Wort Gottes (*kalimat Allāh*) ist, und ihn als Gesandten Gottes (*rasūl Allāh*) anzuerkennen und an ihn zu glauben. Nach muslimischer Ansicht ist keinem von ihnen [den Aposteln] beigebracht worden, dass Vater, Sohn und der Heilige Geist alle drei nicht-erschaffen (*ġayr maḥlūq*) seien, oder dass Vater, Sohn und Heiliger Geist [eins mit] Gott seien. Aber Christen widersprechen dem [der muslimischen Auffassung]. Es ist [schon] eigenartig, dass in der gleichen Heilsbotschaft (*inḡīl*) die Christen jenes (*woh*) sehen und wir aus der gleichen Heilsbotschaft dieses (*yeh*) finden.“ (S. 6)

Dieser Befund zur zentralen Frage der Trinitätslehre, den SAK schon damals sah, könnte – und da schließe ich mich dem Vorwort von Lawrence an – als Referenzrahmen für einen inter-religiösen Dialog dienen; die hermeneutische Herausforderung liegt darin, dass ein und derselbe Text verschiedentlich verstanden wurde und zu grundverschiedenen Ausgangslagen führte. Gemäß SAK könnten diese verschiedenen Positionen nur mittels erkenntnistheoretischer Grundlagen der *Kausalitätslehre* – von Essenz und Manifestation – gelöst werden: der Sohn sei eine Manifestation der Essenz (vgl. S. 13 f.). Hier ist schon SAKs Neigung zu Erkenntnissen positivistischer Naturwissenschaften erkennbar, die im späten 19. Jahrhundert weit verbreitet waren. Folglich ist die Semantik von Vater (*bāp*) und Sohn (*betā*) weiter zu fassen, denn „alle Propheten sind gekommen, um zu bestätigen, dass Er der Vater aller ist, und dass jedermann durch Gottesdienst und Gehorsam, Sein Sohn sein kann. Aber im Grunde ist Er eins (*yaka*). Niemand ist Sein Sohn, Er ist niemandes Vater [so auch Koran 112:1–4]. Wir Muslime [...] glauben fest daran, dass genau dies die Lehren unseres Führers (*sardār*), des verehrten Messias Jesus (Friede sei mit ihm), waren und dass alle seine Apostel am selben Glauben festhielten.“ (S. 215) „[...] eine Trinität in einer einzig(artigen) Essenz (*ḡāt-e wāḥid*) [Gottes] kann es [daher] nicht geben.“ (S. 217) Trotz der theologischen Vorbehalte betrachtete SAK jene Christen nicht als Ungläubige oder Götzendiener.

Der Zweck der Prophetie Jesu sei allein die Wiederbelebung der spirituellen Kraft der Scharia gewesen (*sirf [šarī'at ke] rūḥānī athar ke zindah karne ko tašrif lāte the*) (S. 168). Die Taufe (*iṣṭibāḡ*) – ein Symbol der Reue nicht nur für Christen, sondern auch für Juden und selbst für Muslime – sei dafür das geeignete Medium (vgl. S. 163, 171, 199), denn „unter den Juden bestand ein alter Ritus (*rasm*), dass, wenn Ungläubige muslimisch wurden, d. h. die jüdische Religion annahmen, [sie] durch Wasser getauft wurden“ (S. 171). Die Taufe dient hier offenbar dazu, den Begriff Muslim zum gattungsmäßigen Gottesfürchtigen zu semantisieren: Jeder Bereuende sei ein Muslim – eine geradezu mystische Position, die bei orthodoxen Gelehrten auf Zurückhaltung traf.

Als Gesandter Gottes (*rasūl Allāh*) sollte Jesus die Botschaft übermitteln und als solcher genoss er normative Validität – im Gegensatz zum Propheten (*nabī*), der lediglich Offenbarungen empfängt. Demgemäß steht Jesus eine eigene Scharia zu, was seiner Wiederbelebung der spirituellen Kraft (s. o.) nicht vollends entsprach. Damit will SAK die Position Jesu jedoch in keiner Weise relativieren,

denn es gebe nur eine Religion (*din*) (vgl. S. 267), während die Scharia, das Regelwerk, immer wieder neu erinnert werden müsse – eine Position, die der Gelehrte auch in anderen Kontexten vehement vertrat. Aus dieser nach Konsens suchenden Position heraus formuliert er auch die Problematik der Abrogation (*nash*): Gottesgesandte seien nicht gekommen, um die göttliche Botschaft aufzuheben, sondern sie umzusetzen, paradigmatisch dargestellt in der Bergpredigt (vgl. S. 262 ff.). Das Aufheben eines Befehls durch einen anderen sei kein willkürlicher Akt, denn ein Befehl gelte nur für eine gewisse Zeit (*mi'ād*) (vgl. S. 297 ff.) und sei bei veränderten Verhältnissen zu reformieren, so wie es in allen göttlichen Gesetzen (*tamām šari'aton main*) vorgesehen sei (vgl. S. 301) – er fasst Scharia im Plural! Ziel eines solchen Vorgehens sei die Wertschätzung menschlichen Fortschritts (*taraqqi*) (vgl. ebd.). Auch diese Auffassung konnten nicht alle Islamgelehrten goutieren. SAK war Kind seiner Zeit, sein Fortschrittsverständnis basierte auf zeitgenössischen Erkenntnissen aus positivistischen Naturwissenschaften, an denen sich jede epistemologische Wahrhaftigkeit messen musste. Folglich könnten auch grundsätzliche kausale Vorschriften nicht abrogiert werden, wie er anhand zahlreicher Beispiele ausführt (vgl. S. 303 f.). Dazu zählte auch, dass die Texte von Bibel und Torah nicht entstellt worden seien (*tahriif*), solche Vorwür-

fe seien neuen Datums, eine Position, die ihm zahlreiche Angriffe einbrachte.

Es handelt sich um einen typischen Text des 19. Jahrhunderts, als das bis dahin eher lyrisch anmutende Urdu allmählich in eine Wissenschaftssprache übergang – woran SAK wesentlich beteiligt war, gilt er doch als einer der Begründer der Urdu-Historiographie. Sprachexperimente wie lexikalische und syntaktische sowie grammatikalische Innovationen, aber auch Unzulänglichkeiten und Mängel in der Schrift konnten die Übersetzer durch Anmerkungen erläutern und glätten.

Die Lektüre der Auseinandersetzung eines führenden, wenn auch kontroversen Islamgelehrten mit zentralen christlichen Texten zeigt zum einen Anerkennungs- und Abgrenzungsdiskurse in einem kolonialisierten Umfeld, zum anderen gibt sie einen tiefen Einblick in muslimische Gedankenwelten und stellt so eine große Bereicherung für die christliche und muslimische Öffentlichkeit dar und bietet daher eine Grundlage für einen sinnstiftenden inter-religiösen Dialog. Die Übersetzer und Herausgeber haben durch ihre hervorragende Übersetzungsleistung eine gewichtige, hierzulande wenig wahrgenommene nicht-arabische Stimme vorgestellt. Das Werk ist sowohl für Theologen als auch für Religionswissenschaftler und Historiker eine große Bereicherung.

Von Prof. Dr. Jamal Malik, Universität Erfurt